

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**PARMENİDES FELSEFESİNDE
VARLIK VE DÜŞÜNME**

**DERYA ÖNDER
2501120204
(İ.Ü. BİLİMSEL ARAŞTIRMA PROJELERİ
PROJE NO: 51663)**

TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. CENGİZ ÇAKMAK

İSTANBUL – 2016



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Derya ÖNDER Numarası : 2501120204
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : Felsefe Anabilim Dalı Danışmanı : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK
Tez Savunma Tarihi : 31.05.2016 Saati : 11:00
Tez Başlığı : "Parmenides Felsefesinde Varlık ve Düşünme"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ÇOKLUĞUyla karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. CENGİZ ÇAKMAK		Kabul
2- DOÇ. DR. MEHMET GÜNEÇ		Kabul
3- DOÇ. DR. AHU TUNÇEL		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. UĞUR EKREN		
2- DOÇ. DR. OKTAY TAFTALI		

Versiyon: 1.0.0.2-61559050-302.14.06

ÖZ

PARMANİDES FELSEFESİNDE VARLIK VE DÜŞÜNME

Derya Önder

Bu tez çalışmasında Sokrates-öncesi felsefenin kurucu filozoflarından Parmenides'in (MÖ 5. yüzyıl) felsefesinde önemli bir yer tutan ve yapıtaşı işlevi gören Varlık ve Düşünme ilişkisi konu edilmiştir. Bu sarmal ilişkinin ortaya konulabilmesi için öncelikle Parmenides öncesi dönemin (Homeros'tan itibaren) genel özellikleri ele alınmıştır. Parmenides, düşüncelerini **Peri Physeōs** adlı didaktik şiiri ile ortaya koymuştur. Bu nedenle şiirin incelenmesi de tez çalışmasına dahil edilmiştir. Varlık ve Düşünme ilişkisi ise konu ile ilgili **eon** (ἐόν), **noein** (νοεῖν), **einai** (εἶναι), **noos / nous** (νόος / νοῦς) gibi Grekçe kavramlar etrafında ve modern felsefi düşüncelerin ve yorumların eşliğinde işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Parmenides, Varlık, Düşünme, Logos, Antikçağ

ABSTRACT

BEING AND THINKING THROUGHOUT PARMENIDES PHILOSOPHY

Derya Önder

This thesis study intends to analyze the framing and determining relation between Being and Thinking throughout Parmenides philosophy (5th century BC.) whose ideas laid the most distinct milestones of Pre-Socratic philosophy. To put this helicoid relation forth; the general characteristics of Pre-Parmenidean era (as of Homer) have been traced back. As Parmenides' thought can mostly be identified with his didactical poem **Peri Physeōs**; the analysis of the poem has also been included into the study. The relation of Being and Thinking has been examined around the Greek notions such as **eon** (ἐὸν), **noein** (νοεῖν), **einai** (εἶναι), **noos / nous** (νόος / νοῦς) and modern philosophical thoughts and interpretations.

Keywords: Parmenides, Being, Thinking, Logos, Ancient Philosophy

ÖNSÖZ

Parmenides Felsefesinde Varlık ve Düşünme başlıklı bu çalışmanın ilk bölümünde kısaca Parmenides'in yaşamından söz edilmiş ve ikinci bölümde Homeros'tan başlayıp Parmenides'e kadar gelen dönemde Homerik insanın genel özelliklerine, Grek düşüncesinin temel şekillenme zeminine yer verilmiştir.

Üçüncü bölüm, Parmenides'i bir filozof-şair mertebesine yükselten ve günümüze belirli sayıda fragmanla ulaşan şiiri **Peri Physeōs**'a ayrılarak, bu konuda yapılan diğer çalışmaların da yardımıyla geniş bir çerçevede ele alınmıştır. **Giriş**, **Aletheia** ve **Doksa** ana başlıkları altında fragmanlar detaylı şekilde incelenerek, bu felsefenin hamurunda önemli yer tutan **kosmos**, **moira** (μοῖρα), **physis**, **logos**, **alêtheia**, **doksa**, **nous** / **noos** gibi kavramlar şiirin içinde yer aldıkları şekliyle serimlenmiştir.

Dördüncü bölüm olan **Varlık ve Düşünme** bölümünde ise Parmenides'in bu konudaki görüşlerine yer verildikten sonra, felsefi çalışmaları arasında Parmenides'e ayrı bir yer veren Martin Heidegger'in konuyla ilgili çeşitli çalışmaları eşliğinde bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Ekler kısmında Parmenides'in şiirinin Eski Yunanca aslına ve Türkçe çevirisine yer verilmiştir.

Her türlü eksiği bana ait olan bu çalışma sırasında benden desteğini esirgemeyen, öğrencisi olma fırsatını yakaladığım için şanslı olduğumu düşündüğüm, öğrencilerine en başta düşünmenin ne demek olduğunu öğreten tez danışmanım ve değerli hocam İÜ Felsefe Anabilim Dalı başkanı Prof. Dr. Cengiz Çakmak'a yol göstericiliği için teşekkürlerimi iletmek isterim.

Türkçede Parmenides'le ilgili çalışmaların azlığı ve Parmenides'in şiirinin bize göre eksiksiz ve uygun bir çevirisinin bulunmaması nedeniyle, vaktini ve emeğini bu çalışmadan esirgemeyerek Parmenides'in şiirini bu çalışma için Eski Yunancadan çeviren ve çalışmada yer almasına izin veren Yrd. Doç. Dr. Erman Gören'e de teşekkür ederim.

Çalışmam sırasında adlarını burada sayamayacağım pek çok kişiden de yardım ve destek aldım. Başta bu çalışmanın en yoğun zamanlarına tanık olan ve benden desteğini esirgemeyen Pınar Yılmaz olmak üzere hepsine minnettarım.

Bu çalışma sırasında ihtiyacım olacak teknik malzeme ve donanım konusunda destek sağlayan İ. Ü. Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi'ne (BAP) teşekkürlerimi iletmeyi de görev bilirim.

Son olarak, bugün hayatta olmayan anneme çok eskiden verdiğim bir sözü yıllar sonra yerine getirilmiş kabul ederek, bu çalışmayı ona ithaf ediyorum.

Derya Önder, 03 Mayıs 2016

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1 Parmenides'in 4-katlı Varlık Sentezi

Şekil 2 Genesis – phthora

Şekil 3 Görünüş

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
ŞEKİLLER LİSTESİ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR LİSTESİ	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM PARMENİDES'İN YAŞAMI

İKİNCİ BÖLÜM PARMENİDES ÖNCESİ

2.1. Homerik Dünya	8
2.2. Grek Düşüncesi	12
2.3. Bilgi	23

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM PERI PHYSEŌS (DOĞA ÜZERİNE)

3.1. Giriş (prooímion)	40
3.2. Alêtheia	52
3.3. Doksa	73

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM VARLIK VE DÜŞÜNME

4.1. Eon (Varlık)	76
4.2. Noein (Düşünme)	86
4.2.1. Nous	90
4.2.1.1. Aisthêsis	92

4.2.1.2. Noêsis	92
4.2.2. Noêtón	96
4.3. Eon ve Noein (Varlık ve Düşünme)	98
4.3.1. Logos	104
4.3.2. Alêtheia	106
4.3.3. Doksa	108
4.3.4. Eon Emmenai	112
SONUÇ	116
KAYNAKÇA	118
EK 1	127
EK 1.1. Peri Physeōs [Eski Yunanca]	127
EK 1.2. Peri Physeōs [Türkçe]	133
EK 1.3. Fragmanların Kaynakları	141

KISALTMALAR LİSTESİ¹

[Anaxag.] = Anaksagoras

fr. (DK) 59

[Arist.] = Aristotle [Aristoteles]

[**An. post.**] = **Analytica posteriora** [**Analytika Hystera**] (Sonraki Çözümlemeler / İkinci Analitikler)

[**An. pr.**] = **Analytica priora** [**Analytika Protera**] (İlk Çözümlemeler / Birinci Analitikler)

[**Cat.**] = **Categoriae** [**Katêgoriai**] (Kategoriler)

[**De an.**] = **De anima** [**Peri Psychês**] (Ruh Üzerine)

[**Eth. Nic.**] = **Ethica Nicomachea** [**Êthika Nikomakheia**] (Nikomakhos'a Etik)

[**Hist. an.**] = **Historia animalium** [**Ta peri ta Zôia Historia**] (Canlıların Tarihi Üzerine)

[**Int.**] = **De interpretatione** [**Peri Hermêneias**] (Önerme Üzerine)

[**Metaph.**] = **Metaphysica** [**Ta meta ta Physika**] (Metafizik)

[**Ph.**] = **Physica** [**Physikai Akroaseis**] (Dışsal Doğaya İlişkin Dersler)

[**Rh.**] = **Rhetorica** [**Peri Rhêtorikês**] (Hitabet Sanatı Üzerine)

[**Soph. el.**] = **Sophistici elenchi** [**Peri Sophistikôn Elenkhôn**] (Sofistçe Çürütmeler Üzerine)

[**Top.**] = **Topica** [**Topika**] (Topikler)

[Diog. Laert.] = Diogenes Laertios

[Heraclit.] = Herakleitos

fr. (DK) 22

[Herod.] = Herodas (Herodotos)

[Hom.] = Homer (Homerios)

[**Il.**] = **Iliad** [**Ilias**]

[**Od.**] = **Odyssey** [**Odysseia**]

[Hes.] = Hesiod (Hesiodos)

¹ Kısaltmalar listesi **Oxford Classical Dictionary**'ye bağlı olarak düzenlenmiştir (4th Edition, Oxford, Oxford University Press, 2012).

- [**Op.**] = **Opera at Dies** [**Erga kai Hêmerai**] (İşler ve Günler)
- [**Theog.**] = **Theogonia** (Tanrıların Soyları)
- [Meliss.] = Melissos
- fr. (**DK**): 30
- [Parm.] = Parmenides
- [Pind.] = Pindar (Pindaros)
- [**Ol.**] = **Olympian** [**Olympionikai**] (Olympia Zaferleri)
- [**Pae.**] = **Paeanes** [**Paianes**] (Paianlar)
- [**Pyth.**] = **Pythian** [**Pythionikai**] (Pythia Zaferleri)
- [**Nem.**] = **Nemean** [**Nemeonikai**] (Nemea Zaferleri)
- [**Isthm.**] = **Isthmian Odes** [**Isthmionikai**] (Isthmia Zaferleri)
- [Pl.] = Platon
- [**Leg.**] = **Leges** [**Nomoi**] (Yasalar)
- [**Phlb.**] = **Philebus** [**Philêbos**]
- [**Plt.**] = **Politicus** [**Politikós**] (Politika)
- [**Prm.**] = **Parmenides**
- [**Resp.**] = **Respublica** [**Politeia**] (Devlet İşleri)
- [**Soph.**] = **Sophista** [**Sophistês**] (Sofist)
- [**Tht.**] = **Theaetetus** [**Theaitêtos**]
- [**Ti.**] = **Timaeus** [**Timaios**]
- [Xenoph.] = Xenophanes (Ksenophanes)
- fr. (**DK**): 21

GİRİŞ

Filozof olarak konumu, Miletos Okulu'nun başlangıcı ile Platon'a kadar olan dönemde Herakleitos'la birlikte merkezi bir yer olan Parmenides'in **Peri Physeōs**'u [**Doğa Üzerine**] özellikle 19. yüzyılın başından itibaren ve son 30-40 yılda giderek artan sayıda araştırmamanın konusu haline gelmiştir. Öyle ki günümüzde "Parmenides Araştırmaları" olarak adlandırılacak çapta geniş bir külliyata ulaşmıştır.

Neredeyse tamamı yabancı dilde yapılan bu çalışmaların bir kısmı düşünürler tarafından yürütülürken, büyük bir kısmı Eski Yunan çalışmalarına dahil edilecek şekilde filologlar tarafından, bir kısmı da çeşitli disiplinler tarafından ele alınmıştır. Birincil kaynakların yanı sıra, sayısız eserde de kısmen ya da tematik olarak Parmenides'e atıfta bulunulur.

Homeros ve Hesiodos'tan sonra, öğretisini şiir biçiminde ifade etmiş olması onu filozoflar arasında filozof-şair konumuna yerleştirir.

Felsefesinin merkezine Varlığı koyarak günümüzde ayrı bir disiplin olarak var olmaya devam eden ontolojinin (varlıkbilim) babası olarak görülür. Episteme (hakiki bilgi) ile doksa (kanı) arasında yaptığı ayırım kendinden sonraki filozofları önemli biçimde etkilemiştir. Bu anlamda episteme'nin temellerini de atmıştır. Bir bilim olarak mantığın Aristoteles'le başlangıç yatağını bulmasına rağmen, felsefesini ortaya koyuş şekli ile düşünmeye getirdiği yaklaşımlar Parmenides'i mantık disiplini için de Antikçağ'daki öncül haline getirmiştir.

Sokrates-öncesi felsefede Herakleitos'la birlikte (farklı yaklaşımlarla da olsa) bir kırılma yaratmış, en azından temel düşüncelerinin takipçisi olan Elea Okulu'nun kurucusu olarak da tarihe geçmiştir.

Ne var ki araştırmacıların bakış açılarının ve çalışma alanlarının farklılığı ve kimi zaman Parmenides'in felsefesini kendi ilgi duydukları alanın sınırlarında tutma gayretleri, Parmenides'le ilgili birbirinden oldukça farklı, zaman zaman çelişen yorumların oluşmasına neden olmuştur.

Dünya felsefe literatüründeki bu çokluğa ve çeşitliliğe rağmen, ülkemizde Parmenides ile ilgili yapılan çalışmalar oldukça az sayıdadır. Bu durum hem bu

konuda çalışacak araştırmacılar için yoksunluk yaratırken, felsefe okuru açısından da Parmenides hak ettiği ilgiyi görememektedir.

Bu nedenle, Önsöz kısmında da belirttiğimiz gibi, çalışmamızın yönü Parmenides öncesinden başlayıp Parmenides'in kendi çalışmasının temel açılımı yapılmış ve "Varlık ve Düşünme" konusuna yine Yunan felsefesinin kendi sınırları ve kavramları içerisinde bakılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

PARMENİDES'İN YAŞAMI

Elea Okulu'nun kurucusu olan Parmenides'in doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda iki farklı yaklaşım bulunur. Bunlardan biri Apollodoros'un ifadelerine dayanır. Ona göre Parmenides Herakleitos'la aynı yıl doğmuş olmalıdır (Cleve, 1973: 524). Diogenes Laertios da Apollodoros'a dayanarak onun 69. Olimpiyatlar (MÖ 504-500) zamanında olgunluk çağına olduğunu söyler.

Diğer varsayım ise Platon'un **Parmenides** diyalogundan çıkarılabilecek bilgilere dayanır.² Platon bize, Parmenides'in 65 yaşının üzerindeyken arkadaşı ve öğrencisi Zenon eşliğinde, felsefi meseleler hakkında tartışılan ve anayurttan filozofların ve başka bilgelerin bulunduğu Panathenai Bayramı için Yunanistan'a uzun bir yolculuk yaptığını söyler.

O zamanlar yaşlı bir adam olan Parmenides'in derin ruhundan etkilenen ve saygıdeğer görünüşüne hayranlık duyan, ondan daha genç yaştaki Sokrates'le karşılaşmasını yine Platon aracılığıyla öğreniyoruz.³ Sadece Sokrates değil, Atina'daki herkes onun dış görünüşüne, kırılmış saçlarına ve karakterinin asaletine hayran kalmıştır. Platon, Parmenides için Homeros'un "saygıdeğer ve güçlü" şeklindeki ifadesini kullanarak onun asaletine ve derin bilgeliğine vurgu yapar.

² "Antiphon'un anlattığına bakılırsa, Pythodoros Zenon'un ve Parmenides'in Panathenai Bayramı için kente geldiğini söylemiş. Parmenides çok yaşlanmış ve saçları beyazlamış. Her ne kadar altmış beş yaşını geçmiş olsa da halen son derece yakışıklı ve iyi görünüyormuş. Zenon ise kırk yaşlarında, uzun boylu, güzel giyinen ve Parmenides'in sevgilisi olarak bilinen bir kimseymiş." [Pl. **Parm.** 127b]

Ayrıca, "SOKRATES: Yabancı, isteğimizi yerine getir. Öncelikle konuşmalarında hangi yöntemi benimsediğini söyle. Tek başına anlatıp ispat etmek mi yoksa soru yanıt yöntemi mi? Aklımda kaldığı kadarıyla günün birinde Parmenides karşıma şaşkıncı kanıtlar koyarken, soru yanıt yöntemini takip etmişti. O zamanlar ben gençtim Parmenides ise yaşlıydı." [Pl. **Soph.** 217c]

³ "SOKRATES: Uygun olmayan bir hareket tarzı benimsemek istemem. Ancak Melisso ve Parmenides evrenin bir durağanlık içinde olduğunu iddia ederler. En çok onlardan korkuyorum. [184] Homeros'un kelimeleriyle söylersek Parmenides, hem saygıdeğer bir insan hem de önemli biri gibi görünüyor. Tanıştığımızda o çok yaşlıydı, ben ise son derece gençtim. Kendisiyle karşılaştığım zaman ruhunun ne kadar asil olduğunu anladım. Onun sözlerini anlayamamaktan çok, gerçek anlamlarını keşfedememekten çekiniyorum." [Pl. **Th.** 183-184]

Parmenides, Atina'da Herakleitos'la ve onun öğrencileriyle de tanışmış olabilir (Peithmann, 1901: 2).

MÖ 469'da doğan Sokrates'in, Parmenides'le karşılaştığında 15 yaşında olduğunu ve bu karşılaşmanın MÖ 454'te yaşandığını düşünürsek, Parmenides'in doğum tarihi 519 yılına denk gelir. Bu hesap doğru ise Diogenes Laertios'un ifadesiyle, Platon'a göre, Zenon Parmenides'ten 25 yaş daha gençtir (Davidson, 1870: 2). 79. Olimpiyatlar'da (MÖ 454-451) Sokrates'in 15 yaşında olduğu tarih baz alınarak bu tarihleri Parmenides ile Sokrates'in diyaloglarına yerleştirmek uygun olacaktır. Ancak Davidson, Sokrates'in 15 yaş gibi erken bir dönemde askeri ya da sivil en ufak bir görevi olmaksızın ileri gelen filozoflardan biriyle görüşmesini akla yatkın bulmaz⁴ ve Sokrates'in bu görüşmede 20 yaşından daha büyük olması gerektiğini ileri sürer:

“Sokrates MÖ 469'da (belki de 468) doğdu; 449'da 20 yaşında olabilirdi; Parmenides'in Atina ziyaretinin MÖ 448'de olduğunu varsayarsak, 25 yaşında olduğuna göre, MÖ 513'te doğmuş olmalı. Bu tarih doğru kabul edilecek olursa, Parmenides'in Ksenophanes'in öğrencisi olduğuna itiraz edilebilir: Böylece onun Ksenophanes'in öğretilerini ikinci bir ağızdan öğrendiğini itiraf etmek zorunda kalırız.” (Davidson, 1870: 2)

Parmenides'in soyu Güney İtalya'da, asil ve varlıklı bir Yunan ailesine dayanır. Babasının adı Pyrrhes'tir (Davidson, 1870: 1). Onun da Elea'da doğduğu söylenir. Yunan göçmenlerin gelip yerleştiği küçük bir şehir olan Elea'da yaşamıştır (Peithmann, 1901: 2). Elea, Romalılar tarafından “Velia” olarak bilinen ve Ortaçağ'da “Castellamare di Veglia ya da Della Bruca” olarak anılan bir liman kentidir. Lucania'nın batı kıyılarında yer alır (Davidson, 1870: 1). Günümüzde ise denizle bağlantısı olmayan ve Ascea adıyla bilinen bir bölgedir (Néstor-Luis, 2004: 5). Politik açıdan büyük önem taşımayan şehir, MÖ 540 yılında Phokialılar tarafından Oinotria'da kurulmuştur (Burnet, 2013: 128).

⁴ Davidson gibi Burnet de benzer hesabı yaparken 15 yaş yerine **ephebos** ibaresinden yola çıkarak Sokrates'in bu karşılaşmada 18-20 yaşında olduğunu düşündür ve böylece Parmenides'in doğum tarihini 515 olarak kabul eder (Burnet, 2013: 128).

Diogenes Laertios felsefenin, biri Anaksimandros, diğeri Pythagoras tarafından başlatılan iki başlangıcı olduğunu söyler. Hocası Thales Miletoslu (Ionia'da) olduğu için Anaksimandros'un başlattığı felsefe "İyon Felsefesi" olarak anılırken, uzun süre İtalya'da yaşayan Pythagoras'ın başlattığı felsefe "İtalya Felsefesi" olarak anılır.⁵ Laertios, Parmenides'i de İtalya Felsefesi'ne dahil eder. Melissos ve Anaksagoras gibi Parmenides'in de tek eseri vardır [**Diog. Laert.** 1.16].

Laertios onun Theophrastos'un **Phsika** adlı eserinde Anaksimandros'un öğrencisi olarak gösterildiğini bildirir. Kendisi de Parmenides'in Ksenophanes'in öğrencisi olduğunu belirtir [**Diog. Laert.** 9.21]. Aristoteles'e göre de Parmenides Ksenophanes'in öğrencisidir.⁶ Ancak her iki konu da tartışmalıdır. Thomas Davidson'a göre Parmenides'in Anaksimandros'un öğrencisi olma ihtimali çok düşüktür. Apollodoros'un otoritesine dayanarak, Anaksimandros 58. Olimpiyatlar (MÖ 548-545) zamanında, Elea'nın kuruluşundan epey önce ölmüştür. Bu nedenle Parmenides'in Anaksimandros'un bazı öğretilerine aşina olması olası görünmez (Davidson, 1870: 2).

Farklı kaynaklardan edindiğimiz bilgiye göre Parmenides, Ameinias ve Dioksetes gibi Pythagorasçılarla yakın ilişki içindedir. Onlara büyük bir hayranlık duyduğunu, yaşama şekillerini benimsediğini ve felsefeyle bu şekilde tanıştığını izleyebiliyoruz (Peithmann, 1901: 2). Laertios'un aktarışına göre, Parmenides Diokhaitas'ın oğlu, "yoksul ama doğru düzgün bir adam" olan Ameinias'ın yanında bulunmuş; hatta ölümünün ardından onun için bir tapınak diktirmiştir. Çünkü Parmenides'i "sakin bir yaşam"a yönlendiren de Ameinias olmuştur [**Diog. Laert.** 9.21]. Ancak hayatını felsefeye adayan Parmenides, vejeteryan bir yaşam şeklini benimsemesine ve hatta bu okulu izlemesine rağmen kendi felsefesini bağımsız ve kendinden emin bir şekilde oluşturmuştur (Peithmann, 1901: 2).

⁵ Diogenes Laertios'un bu ayrıma göre yaptığı gruplama şöyledir: İyon Felsefesi'ne Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Anaksagoras, Arkhelaos, Sokrates, diğer Sokratesçiler, Platon, Speusippos, Ksenokrates, Polemon, Krantor, Krates, Arkesilaos, Lakydes, Karneades, Kleitomakhos dahil edilir. Diğer bir kol, Sokrates, Anthistenes, Kynik Diogenes, Thebaili Kretes, Kitionlu Zenon, Kleanthes ve Khryssippos'tur. Üçüncü kol, Platon, Aristoteles, Theophrastos'la biter.

İtalya Felsefesi Pherekydes'le başlar, Pythagoras, oğlu Telauges, Ksenophanes, Parmenides, Elealı Zenon, Leukippos, Demokritos (onu izleyenlerden adını duyuran Nausiphanes ve Naukydes) ve Epikuros'la sonlanır [**Diog. Laert.** 1.14-16].

⁶ Muhtemelen Aristoteles de Diogenes Laertios'tan bilgi almış olmalıdır.

Kurucusu olduğu Elea Okulu dört isimle anılır: Ksenophanes, Parmenides, Melissos ve Zenon. Parmenides çoğu zaman bu isimler arasındaki en önemli figür olarak ele alınır.

Davidson'a göre Parmenides sıradan bir hayalperest değildir. Empedokles ve diğer Sokrates-öncesi filozoflar gibi Parmenides de yaşadığı şehrin kamusal işlerinde aktif rol almış ve Elealıların uymak için yemin ettikleri yasaların bir kodunu (a code of laws) hazırlamıştır. Empedokles'in ve Leukippos'un arkadaşı ve Melissos ile Zenon'un öğretmenidir. Felsefesi sadece yazıları aracılığıyla değil, halka açık dersler ve tartışmalarla da yayılmıştır (Davidson, 1870: 3). Parmenides tartışmalarda onun buluşu olarak değerlendirilen, Zenon'un da kullandığı ve daha da geliştirdiği akıl yürütmenin diyalektik metodunu kullanmıştır. Sadece bilgi ve **doksa** (δόξα) arasında sistematik ayırım yapan ilk filozof olması nedeniyle bile Parmenides epistemolojinin kurucusu sayılabilir (Kenny, 2004: 145).

Parmenides'ten günümüze kalan, **Peri Physeōs [Doğa Üzerine]** adlı eserinden bazı fragmanlardır. Bu fragmanlar kısmen ve dolaylı olarak Platon, Sekstos Empeirikos, Proklos ve Simplikios aracılığıyla bize kadar ulaşmıştır. Platon da **Parmenides** diyalogu aracılığıyla Parmenides'ten ve onun öğretilerinden söz eder.⁷

Parmenides felsefe tarihinde çeşitli araştırmacılar tarafından farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Örneğin Cornford “Bilimsel Gelenek” ve “Mistik Gelenek” ayırımına gider (Cornford, 1957: 144). Bilimsel Gelenek'e Miletos Okulu'ndan Anaksimandros, Anaksimenes, Empedokles, Anaksagoras, Leukippos'u dahil ederken; Parmenides, Herakleitos, Empedokles (her iki grupta da yer alır) ve Pythagoras'la birlikte “Mistik Gelenek” başlığı altında ele alınır. Bazen de bu ayırım coğrafyaya bağlı olarak gerçekleşir ve değerlendirme “İonialı Düşünürler” (Miletos Okulu, Ksenophanes, Herakleitos), “İtalyan Okulları” (Pythagoras, Alkmaeon, Parmenides-öncesi Pythagorasçılık, Parmenides, Zenon, Melissos ile Philolaos ve Eurytos) ve de Parmenides-sonrası sistemler (Empedeokles, Anaksagoras,

⁷ Platon'un onun adını verdiği **Parmenides** diyalogu dışında ondan söz ettiği diyaloglar **Timaeos**, **Sofist** ve **Theaitetos** diyaloglarıdır.

Archelaos), Atomcular (Leukippos, Demokritos) Apollonia Diogenes Şeklinde yapılır (Kirk-Raven, 1957: IX-X).

İKİNCİ BÖLÜM

PARMENİDES ÖNCESİ

2.1. Homerik Dünya

Homerik dünyayı ve insanını anlamak, Parmenides'in felsefesini anlamak açısından önem taşır. Her ne kadar Parmenides felsefesiyle farklı bir yapı ortaya koysa da hem Yunan insanının genel karakterinde ve hem de bu farklılık içinde dahi temelde değişmeyen özellikler vardır. Sağlam bir zeminde yenilik, kökten bir yıkımla değil, farklı bir inşa ile gerçekleşir. Hem Yunan dini hem de Yunan felsefesi insanla ilişkisi bakımından hiçbir zaman hayatı göz ardı etmemiştir.

Homeros'un eserleriyle bize sunduğu dünyayı karakterize eden önemli kavramlara bakmak bu yolda atılacak adımlardan biridir. Her ne kadar Parmenides'te bu kullanımlar birebir tekrar edilmemiş ya da aynen alınmamışsa da bu kavramların tarihsel açıdan öncülük eden anlamlarının ve kullanımlarının yararlı olacağına inanıyoruz.

Bu dönemde en yüksekte görülen tanrı kendi gücünün yanı sıra, bazı başka yaşamsal unsurları da bünyesinde taşır. Bunlar şöyle sıralanabilir (Smith, 1993: 65):

1. Yeryüzü ve göksel alan
2. İnsan davranışı (Erôs, aşk)
3. Durumlar (sağlık)
4. Varsayılan coğrafik bölgeler (tartaros)

Bağlantılı bir diğer önemli konu, yaşama gücüdür. Yaşama gücünün iki şekli vardır (Smith, 1993: 65). Birincisi, büyük oranda bedenden bağımsız uykuda, baygınlık ya da vecd hallerinde ortaya çıkar. Kişinin bireyselliğiyle ilgilidir ve uyanık haldeyken pasiftir. Ölümsüzdür ve ölümden sonra da mesela bir hayvan gibi başka bir formda var olmaya devam eder.

Diğeri ise beden gücüdür. Kişi uyanıkken geçerli olan bir yaşam ilkesidir. Genellikle “nefes”le tanımlanır ve algılamak, düşünmek, hissetmek gibi (psikolojik) etkinliklerle ilgilidir. Bu konuyla ilgili karşımıza çıkan kavramlar arasında en

önemlileri **psukhe**, **thymos**, **kradie**, **etor**, **ker**, **phrenes** / **phrene** ve **noos**'tur (νόος) (Adkins, 1960: 14). Bu kavramlar farklı araştırmalara konu edilmiştir. Bu araştırmalarda özellikle lirik ve mersiye tarzı (elegiac) şiirlerde ve kısmen de Sokrates-öncesi felsefedeki kullanımları ele alınmıştır. Aralarında farklılıklar olsa bile, benzer bir alanda, psikolojik ve zihinsel etkinliklerde kullanılırlar (Sullivan, 1995: 73).

Homerik insan, yaşarken bir **psukhe**'si olduğunun farkındadır. Ama **psukhe**'si bizzat kendisi ya da kişiliği değildir. **Psukhe**'nin bedeni terk ettiğini söylemek, bir insanın [Hom. **II**. 5.696] ya da bir hayvanın ("can ossaat hayvanı bıraktı", [Hom. **Od**. 14.426] öldüğünü söylemektir ve **psukhe**'nin geri dönmeme olasılığı vardır ("ama ne savaşa geri gelir, ne de parayla, dişlerin arasından bir çıktı mı canın", [Hom. **II**. 9.408]).

Homeros'ta **psukhe** bağımsız bir güç olarak kullanılır ve psikolojik bir anlamı yoktur. **Psukhein** (nefes almak) ya da solumak / üflemek / esmek'le ilgilidir. Daha çok hayatın son demlerine gönderme yapar [Hom. **II**. 5.467]. **Psukhe**'nin yitimi, hayatın yitimi demektir [Hom. **II**. 22.362]

Phren / **phrenes**, Homerik epiklerde 350 kez geçer ve çoğunda psikolojik aktivitelerle ilgilidir. Herhangi bir organ onu belirsizliğe itebilir; fakat o **torso**'nun (kolsuz başsız gövde) üst kısmındadır ya da diyaframdadır ve akciğerlere yönlendirilmiştir çünkü **phrenes** kalbin çevresinde atar. Sonraları, Hippokratesçi bedende, çoğul halde diyafram haline gelmiştir. **Phren**, düşünüp taşınmanın / kafa yormanın ya da uzun süreli / derin düşünmenin zihinsel bir işlevidir ya da bir insan bilmeye burada yaklaşır / ulaşır. Örneğin şarap **phrenes**'i pervasız hale getirir; bir aptalın **phrenes**'i yoktur; mutlu bir insanın ise **phrenes**'i iyidir. **Phrenes**'in son duygusal işlevi ise onun zihinsel rolüyle ortaya çıkar. Homerik düşüncede ikisinin birbiriyle yakın ilişkili olması nedeniyle, duygulanım ve temaşa etmek / düşünmek bir arada **phrene**'nin işlevleridir. Düşünmek yalın / sakin değildir aksine kaygıyla, arzulu olmakla ve kavramakla ilgilidir. Düşünme ve bilgelik anlamındaki **phronêsis**'in de kökenidir.

Phrenes, kısmen fiziksel karakterde, **thymos** daha az ve **noos** da genellikle hiç bu karakterde değildir. Üçü de insanda psikolojik işlevlerle belirir. Her biri

buldukları yerlerde bireyden ayrı olarak vardır. Kişiyi çeşitli yeteneklerle donatırlar ve çeşitli yollarla davranışlarını etkilerler. **Phren**, birçok açıdan **noos**'dan farklıdır. Çoğul olarak ifade edilmesi birçok olumlu özelliği içerir. Bu açıdan göğüs bölgesindeki psişik varlıkları en iyi ifade eden sözcük **phrenes**'tir. Tanrılarda, insanlarda ve hayvanlarda bulunur. Özellikle detaylı düşünmeyle ve karar vermeyle ilgilidir. Sorunlarla başa çıkmada insanın dayandığı yerdir. **Noos**'un çözüm bulmada daha etkin olması muhtemeldir ama **noos** işlevini yerine getirmediğinde ya da yitirdiğinde **phrenes**'in değeri ortaya çıkar. Çoğu **phren** bireysel olarak kullanılır. Zarar gördüğünde ya da kaybolduğunda, kişide kötü ya da aptalca davranışların ortaya çıkmasına yol açar. Bir araç olarak ayrı ayrı ele alındıklarında çoğu zaman vazgeçilmezdirler (Sullivan, 1995: 75).

Thymos, bu psişik varlıklar içinde en fazla öne çıkandır. Tanrılarda, insanlarda ve hayvanlarda bulunur. Birçok fiziksel özelliğe sahiptir. Sıklıkla kişinin içindeki yaşama enerjisine dahildir. Duygusal, zihinsel ve iradi aktiviteler için, bütün psişik entitelerin arasında en geniş aralığa sahip olanıdır. Bağımsız bir aracı olarak, çeşitli davranışları düzenleyen, rehberlik eden ve ilham veren özellikle güçlü bir etkiye sahiptir. Ama işleyişi her zaman pozitif olmayabilir ve kendisinin yönlendirilmeye ve kontrol edilmeye ihtiyacı olabilir. **Thymos**, **phrenes** gibi, bireye faydalı ya da ona eşlik eden bir araçtır. Bu tür durumlarda kişiyle uyum içindedir. Eğer kaybolursa, baygınlık ya da ölüm sonucunda, **noos** ve **phrenes** de olduğu gibi işlevini yitirmez. Bu yüzden, tam anlamıyla bilinçli bir yaşam için zorunlu kabul edilir.

Thymos, bağımsız bir güç olan **psukhe**'nin aksine, kişide uyanıkken aktiftir (Smith, 1993: 66). Duygusal davranışların, özellikle de dürtüsel ve irrasyonel olanların kaynağıdır. Öfke, neşe, acı, korku, intikam arzusu ve dostluk hisleri verir. Genellikle arzuyla eşdeğerdir. **Psukhe** gibi **thymos** da bedeni ölüm halinde terk eder.

Bir başka beden gücü **noos**'tur (νόος, sonraları **nous**). Hem rasyonel güçtür hem de yaşam enerjisidir [Hom. **Od.** 6.320] ve göğüste bulunur [Hom. **II.** 4.309]. **Noos**, bir şeyi doğrudan / aracısız anlama ve değerlendirmedir. Anlayış / kavrayış sıklıkla duyularla ilişkilendirilir, özellikle de görme ile. – görme duyusundaki bir kavrayış ya da anlayış veya “aydınlatılmış” varlık ve bir sorunun çözümünü

“görme”dir. O düşüncenin kendisi de olabilir. **Noos** (νόος) ve **noein** (νοεῖν) fiili birlikte planlamaya / tasarlamaya atıfta bulunur. Yine de iki şeyin ya da karşılıklılığın bir işareti olarak, teemmül (etrafılıca düşünme), **thymos**’un işlevidir ya da **phrenes**’de ortaya çıkar (Smith, 1993: 68). **Noos** hiçbir zaman hayvanın bir parçası değildir. Belki bu son ayırım, Aristoteles’in **nous**’u düzenlemesiyle, onun **psukhe** hiyerarşisinde, potansiyel olarak insanlarda vardır ama hayvanlarda yoktur.

Noos özellikle içgörüyle birleşir ve eğer duyuları aşabilirse, hakikati kavrama yeteneğidir (Sullivan, 1995: 74). Kişinin doğru düşünceleri, duyguları ve reaksiyonlarında yer bulursa büyük ölçüde eyleme geçer. Ne yazık ki her zaman işlemeyebilir ve diğer insanlardan da gizli kalabilir. Fakat eğer doğası belirginleşirse, çoğunlukla bir kişide ya da tanrıda açığa çıkar.

İki durum haricinde, **noos**’un belirgin olmasa da hayvanlarda olduğundan da söz edilebilir. Tanrılarda ve insanlarda, olmaması, önemli bir işlev kaybına neden olur. Bireysellik göz önüne alındığında, **noos** pozitif bir yapıdır ve işlevde bulunmayı ister. İşlevini yerine getirirse, kişi ve **noos**’u bir uyum içinde hareket eder. Bütün psişik entiteler arasında en önemli ve en değerli olanıdır (Sullivan, 1995: 74).

Diğer bir beden gücü olan **kardia** (**kardie**, **ker** veya **etor**), kalptir. Bütün tarihsel zaman dilimlerinde kültürlerde yaygın şekilde kullanılan kalp, duygulanımın merkezindedir. “Bir korku sardı beni. Danaolar ne olacak? / Aklım [**etor**] başımda değil, deli gibiyim” [Hom. **II**. 10.94]. **Thymos**’tan farkı “zihinsel içerik”ten yoksun oluşudur (Smith, 1993: 68).

Son beden gücü ise **menos**’tur. Dürtüsel hareketlerle ve öfkeyle bağlantılıdır. “Yatıştır öfkeni [**menos**] Atreusoğlu, haydi...” [Hom. **II**. 1.282]. **Thymos**’ta “Taptaze bir güç saldı yüreğine” [Hom. **II**. 16.529]; **phrene**’de “bir özlem koyayım yüreğine” [Hom. **Od**. 1.89] ya da göğüste (“o zaman böyle ateşli olmaz göğsümde savaş gücü”, [Hom. **II**. 19.202] bulunur. **Psukhe** ve **thymos** gibi nefesle ilintilidir.

Bu kısmın girişinde de belirtildiği gibi psikoloji türü disiplinler bugün bu kavramları sadece “psişik güçler” olarak ele alıp değerlendirse de o çağda bu tür ayrımlar yoktu. Üstelik beden zihinden ya da ruhtan ayrı bir şekilde de değerlendirilmiyordu. Örneğin burada ele alınan **physis** sözcüğü çalışmanın ileri kısımlarında çok farklı şekilde yeniden karşımıza çıkacaktır.

2.2. Grek Düşüncesi

Philosophia ailesinden gelen sözcükler ancak MÖ 5. yüzyıldan itibaren görülmeye başlansa ve felsefi anlamda sözcüğü ilk kullanan MÖ 4. yüzyılda Platon (Hadot, 2001: 21) olsa bile geleneksel şekliyle, Parmenides'e kadar geçen sürece bakmak, Parmenides'i anlamak ve yorumlamak açısından önemlidir.

Parmenides'in felsefesini geliştirdiği zemin kendinden önceki düşünürlerin birtakım kabullerine dayanır. Grek düşüncesi üzerinden bakıldığında, bu başlangıç sadece Miletos Okulu'yla sınırlı değildir. Grek felsefesinin üzerinde yükseldiği ve etkilerini her dönemde ama değişerek ve evrilerek koruyan ilk kaynaklar olarak Homeros'u ve Hesiodos'u da Parmenides'in felsefesini kurduğu zemine dahil etmek gerekir.

Homeros'un yaşadığı MÖ 8. yüzyıldan Parmenides'in yaşadığı 5. yüzyıla gelene dek göreceğimiz figürler (Grek düşüncesi hattında) Hesiodos, Miletos Okulu, Pythagoras ve Pythagoras Okulu, Ksenophanes ve Herakleitos'tur. Yanı sıra özellikle Güney İtalya'da yaygın olan ve Pythagorasçı düşünceyle ilişkilendirilen Orphik öğretinin de Parmenides düşüncesinde etkili olduğu hem iddia edilmiş hem de yapılan bazı çalışmalarla gösterilmeye çalışılmıştır.

İlk olarak, sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin başlangıç noktası sayılan Homeros'un **İlias** ve **Odysseia** eserleriyle başlamak uygun olacaktır. Öncesinde bulacağımız şey, sözlü kültürün temelini oluşturan efsaneler, destanlar ve mitlerdir. Bu anlamda sözlü kültür, yaygın kullanımıyla **mythos**; yazılı kültür ise **logos** olarak adlandırılabilir.

Yani Parmenides'e kadar olan dönemin genel tablosunda Yunan mitolojisini, hem geçiş hem başlangıç dönemi olarak Homeros'u ve Hesiodos'u, yine geçiş dönemi olarak "Yedi Bilge"yi, Miletos Okulu'nu (Thales, Anaksimandros, Anaksimenes), Pythagoras'ı ve Pythagorasçılığı, Ksenophanes'i ve doğum tarihleri açısından öncelik sonralık konusu kısmen tartışmalı da olsa Herakleitos'u görürüz.

Zeller, Grek felsefesinin beşiği olarak Ionia'yı gösterirken, buradan aynı zamanda Homeros'un "şarkısını ilk kez söylediği yer" olarak bahseder. Hem Grek felsefesi hem de Homeros'un şiiri, İon zihninin mahsulüdür. Zeller, her ne kadar

Homerik kahramanla İonialı düşünür ve araştırmacı arasında belirgin bir mesafe olduğunu kabul etse de bu yaklaşımın inkâr edilemez olduğunu özellikle vurgular. Grek felsefesini ve Homeros'u "Grek düşünce dünyası"nın iki kutbu olarak tanımlar. Bize bu tespitin ipuçlarını sağlayan ise Homeros'un dili ve bugün "akıl" olarak çevrildiği görölse de aslında Grek dilindeki karşılığı tam olarak verilemeyen **noos**'tur (νόος) (Zeller, 2008: 37).

Buradaki en önemli isim çoğunlukla mitolojiyle felsefe arasındaki bağ ya da zaman zaman ilk felsefi kozmogoninin (**kosmogonia**) kurucusu olarak görülen Hesiodos'tur (Gregory, 2011: 22).

Hesiodos'un **Theogonia**'da tanrılarla ilgili bir düzen getirip mevcut şemayı sistematize ettiği genel kabul gören bir değerlendirmedir. Ancak yine de Hesiodos'un dünyasının bir **kosmos** olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği belirsizdir. Tanrılar hâlâ sessizce yeryüzüne müdahale ederler.

Hesiodos'a göre üreme tek gerçek oluş biçimidir (Jaeger, 2011: 25). Onun temel varsayımı tanrıların bile bir şekilde meydana gelmiş olduklarıdır. Başlangıçta olan **Khaos**'tur ve ondan öncelikle **Ouranos** ve **Gaia**, **Erôs**'un etkisiyle de diğer tanrılar meydana gelmiştir. Yani birbirini takip eden bir doğumlar zinciri söz konusudur. İlkel olarak görölse bile, bu noktada bir tür nedensel düşünmeyle karşı karşıya olduğumuzu varsayabiliriz.

Hesiodos, Homeros'un dünyasından farklı bir tasarımda bulunurken elbette bu sorunu yine mitlere bağlı kalarak çözmeye çalışır. Jaeger, Hesiodos'un örneğin Prometheus'un ateşi çalmasıyla insanların tanrıların yaşadığı yerden uzaklaştırılmalarını ve Pandora'nın kutusunun açılmasıyla kötölüğün yayılmasını anlatışını gerçek bir "teoloji" olarak yorumlar (Jaeger, 2011: 26). Ancak Hesiodos'un **kosmos**'u **Ouranos** ve **Gaia**'yla tekrar ilişkilendirmesinin başladığı noktada teolojiden kozmogoniye bir dönüş görölür. Onun için görünen dünyanın temeli **Ouranos** ve **Gaia**'dır, ötesi yoktur. Ondan önce olan da **Khaos**'dur.⁸

⁸ Aristoteles, **Khaos**'tan "yer" (**topos**) olarak söz eder. Jaeger ise sözcüğü **khasko** (açılma, esneme) sözcüğü ile Hint-Avrupa dilleriyle bağlantılı olarak düşünerek tarihsel olarak bir ön alan olduğundan bahseder (Jaeger, 2011: 26).

Hesiodos'a göre **Khaos** da “meydana gelen, oluşan” bir şeydir. **Khaos**'tan zaten mevcut olan bir şey olarak söz etmez. Ancak daha fazla açıklama da vermez ya da bize bunun için ipucu sağlamaz. Yine de Hesiodos'un, felsefenin belireceği bir sonraki dönemle kendinden önceki Homeros arasında hem felsefeye doğru bir adım, hem bir hazırlık süreci olarak görülmesi mümkündür. En azından “şeylerin başlangıcı” konusu felsefenin temel meselelerinden biri olarak yerini alacaktır. Kaldı ki sadece bununla da yetinilmez, Sokrates-öncesi felsefenin tamamında pek çok ortak motifi görmek de mümkündür. Parmenides'te ve Empedokles'te farklı yorumlanacak olan **Erôs** bunlardan biridir.

Homeros ve Hesiodos için dünya nispeten başı ve sonu olmayan ve kendi içinde akan dairesel bir nehrin yani **Okeanos**'un etrafında düz bir disk gibidir. Ancak bu açıklama zaten Mısırlılarda da bulunuyordu. Dünyanın oluşumu ve düzenlenişi derece derece etrafındaki sulardan doğuyordu. Gökyüzü, tanrıların alanıydı ve yok edilmez nitelikteydi. Yunanistan'ın arkaik zamanlarında yeryüzü, birinin çökme tehlikesi olmadan üzerinde yürüyebileceği ilk ve en önemli “katı ve sağlam” zemindi (Vernant, 2006: 200). Köklerinin alta doğru indiği düşünülüyordu ama nereye doğru olduğunu kimse bilmiyordu. Ksenophanes, sonraki dönemde bu durumu “sonsuzla kadar aşağıya gittiği” şeklinde yorumlamıştır. Köklerin nereye kadar indiğinden daha önemli olan husus, yeryüzünün hareket edip etmediğinden nasıl emin olunduğudur.

Bu mitik görüşün ana karakteri, evreni farklı katmanlardan oluşmuş halde göstermesidir. Bu durum, üç katlı **kosmos** modeli olarak da tanımlanabilir. Üstteki katman, ortadakinden ve aşağıdaki de ondan tamamen farklıdır. İlk katman Zeus ve ölümsüz tanrılar için, ikincisi insanlar için ve üçüncüsü de ölümler ve yeraltı tanrıları içindir. Birinin, bir katmandan diğerine geçmesi mümkün değildir. Aynı şekilde, yeryüzünde her yönün farklı özellikleri vardır. Sağ taraf iyi,⁹ sol taraf kötüdür ve doğu ile batı da farklı dinsel anlamlar taşır.

Dönemin önemli özelliklerinden biri de mitolojide ya da Homeros'un ve Hesiodos'un dünyasında etiğin çok önemli bir yer tutmamasına rağmen, Miletos Okulu'yla bu dönem arasında köprü vazifesi gören Yedi Bilge'nin bu alandaki

⁹ İleride göreceğimiz gibi, Parmenides'in şiirinde Tanrıçanın şiirin öznesine ya da Parmenides'e özellikle sağ elini uzatması da “sağ” yöne atfedilen bu olumlu özellikle ilişkilendirilebilir.

işlevidir. Diğer yeni oluşumların yanı sıra Yedi Bilge'nin temel aldığı konular en başta insanın kendini bilmesi, ölçülü olması, yalan söylememesi gibi konulardır. Grek düşüncesinde insanda bulunması arzulanan bu özelliklerin ve daha fazlasının da içerildiği kavram **sophrosyne**'dir.¹⁰ Bu kavramın karşıtı ise **hybris**'tir. **Hybris**, sınırları aşmak, öteye geçmek anlamına gelir. Bu konu Miletos Okulu'nun felsefi düşüncesinde **kosmos** tasavvurunda da önemli bir yer tutacak sonlu-sonsuz, sınırlı-sınırsız kavramlarının kullanımını da doğrudan etkileyecektir.

Hesiodos'tan sonra geçen iki yüzyılda felsefesinin oluşması için gerekli çok önemli bir süreç tamamlanmıştır: Bireyin özgürleşmesi (Zeller, 2008: 40). Peki, bu süreçte neler olmuştur?

Öncelikle Greklerin hâkim olduğu coğrafya genişlemiştir. İlk kolonileşme döneminde Küçük Asya kıyısında Arkhipelagon adalarında koloniler kurulmaya başlarken, Karadeniz, Propontis, Trakia kıyılarını kuşatan ikinci kolonileşme döneminde yeni şehirler oluşmaya başlamıştır. Batıya doğru ilerleyen bu hareketin sonucunda Güney İtalya'da ve Sicilya'da, bir ucu Korsika, Güney Galya ve İspanya'ya uzanan yeni bir Hellenik kültür alanı olarak Magna Graceia yaratılmıştır.

Greklerin pek çok yabancı halka temas etmesine ve yeni kültürlerle tanışmasına neden olan göç hareketi anavatandaki toplumsal ve siyasal değişimleri de beraberinde getirmiştir (Zeller, 2008: 41). Aynı dönemde heroik krallıkların devrilmesiyle eşzamanlı olarak soyluların iktidarı da sarsılmaya başlamış, takasla alışveriş sisteminin yerini paranın alması, doğuştan asil toprak sahibi bir kesimin yerini iyi yaşayan ve hırslı bir burjuvaziye terk etmesine yol açmıştır. Bu durumdan kaynaklanan çatışmalar, oturmuş bir devlet yapısına geçişle ve Grek polisinin doğuşuyla sona ermiştir. Sadece politik alanda değil aynı zamanda şiirde de birey kitlenin üzerine yükselmiştir.

Bu dönemde, Homerik şairlerde eserlerin arkasına gizlenen, Hesiodos'ta çekingen ve ürkek teşebbüslerle beliren kişisel duygu ve düşünce anlatımıyla, en kişisel tür olan lirik şiir yaratılmıştır (Zeller, 2008: 42). O döneme dek din,

¹⁰ Öz-denetim, ölçülülük, ılımlılık temel anlamlarına gelen sözcüğün içerdiği diğer anlamlar, nefesine hâkim olma, zihin veya akıl sağlamlığı, kanaatkârlık, serinkanlılık ya da soğukkanlılıktır (Peters, 2004: 343).

“bireyüstü toplum ruhunun mahsulü” iken, sonrasında bireysel rahipler ve kâhinler ortaya çıkmış ve böylece 7. ve 8. yüzyıllarda Grek dininde bir hareketlenme yaşanmıştır. Kadim kültlerin bu yeni, güçlü heyecanları karşılamaması sonucunda ise bireylerle tanrı arasında kişisel ilişkiler kurulması zorunlu hale gelmiş ve buna bağlı olarak din de yeni ve kritik bir eşiğe ulaşmıştır.

Vernant da benzer şekilde Greklerde doğa felsefesinin siyasal zeminle aynı düzlemde oluştuğu düşüncesindedir. Miletoslu doğabilimciler fiziksel evreni, insan evreninin örgütlenmesini yönlendiren **isonomia** (eşitlik) ülküsüne uygun şekildeki bir karşıt güçler arası denge düzenini model alarak yorumlamaya başlarlar (Vernant, 1996: 89). Tanrılar artık ne doğanın ne de insan dünyasının dışındadır. Dinsel anlamda kutsal olan reddedilmezken, yeni bir yerleştirmeye neredeyse doğa düzeninin kendisi kutsal hale getirilir. Yunanların dünya imgesi genel olarak “geometrik”tir. Öngörülen düzen eşitlikçidir, bu düzeni oluşturan hiçbir şey diğerine baskın gelmez. Vernant, buradan yeni doğmakta olan felsefe ile din ve mitoloji arasındaki karşıtlığın daha belirgin olduğu sonucunu çıkarır.

Felsefe klasik anlamda bir din olmayan, daha çok bir davranış biçimi, içsel bir tutum olan Yunan dininin boşluklarını tamamlayacak, yine de doğrudan bir çatışma yaratmayacaktır (Vernant, 1996: 90). Guthrie de Homerosçu dinin yetersizlikleri açık olsa bile Ionia felsefi geleneğindeki akılcılığa kesinlikle aykırı olmadığını söyler. Yanı sıra, halk dini olarak kabul edilen Olympos dini ve Eleusis kültürünün de (örneğin Demeter’e övgü) bu alana dahil edilebileceğini belirtir (Guthrie, 2011: 207).

Grek düşüncesinin başka bir özelliği de Yunanların geçmişten gelen düşünceleri tamamen bir kenara koymayıp aksine onu koruyarak kendi spekülasyon düşüncelerinin temeline yerleştirmeleridir. Bu temelin üstüne de insan yaşamına ve yazgısına dair anlamca dönüştürülmüş yeni fikirler inşa ederler (Guthrie, 2011: 193).

Miletos Okulu’yla birlikte felsefeye doğru biraz daha yaklaşıyoruz. Bu felsefe, kutsal kavramını yadsımaz, onu dönüştürerek kullanır. İonialı fizikçiler için tanrısal olan, dizgelerin dışında kalan değildir. Evren artık geleneksel tanrıların eylemleriyle değil, **physis**’in temelinin oluşturduğu ilkeleri (**arkhai**’yi) yaratan güçler aracılığı ile anlaşılacaktır (Vernant, 1996: 90). Bu ilkeler dinselikten arınmış değildir. Bu

bağlantı, ilkelerin de tanrılar gibi görünmez olmaları nedeniyle, doğal olaylarla karşıtlık içerir. Vernant'a göre bunlar **phanera**'nın değil, **adela**'nın alanına dahildir. Öncesiz sonrasız ve yok edilmez, değişmez, katıksız özellikler taşırlar. Yani tıpkı tanrılar gibi başkalarından üstün olan, evrenin egemenliğini aralarında paylaşan "Güçler"dir (Vernant, 1996: 90).

Dolayısıyla bu filozofların doğa düşüncesi, dinsel düşüncenin kurup yerleştirdiği büyük karşıtlıklar çerçevesinde devinir: "Tanrılar-insanlar; görünebilen-görünemeyen; ölümsüzler-ölümlüler; sabit-değişken; güçlü-güçsüz; katışık-katıksız; kesin-belirsiz".¹¹

Dönemin karakteristik özelliklerini ele almak için eşik ya da kırılma yaratan birkaç önemli kavramdan söz etmek yararlı olacaktır. Bu kavramlardan biri **arkhê**'dir (ἀρχή).¹²

Her şeyin kendisinden meydana geldiği ana madde arayışı Grek felsefesinin en eski arayışıdır. Bu arayış beraberinde diğer şeylerin bu ana maddeden nasıl oluştuğu sorusunu da beraberinde getirmiştir. Yani bu ilk madde aynı zamanda ilk ilkeyi de bir şekilde gerekli kılmıştır. Thales'in **arkhê** olarak su'yu ya da nem'i düşünmesinin ardından, örneğin Anaksimandros da **arkhê** kavramını hem ana madde hem de temel ilke anlamında kullanmıştır (Erdemli, 2015: 183). Miletos Okulu'nda **arkhê** genel olarak somut varolanlar arasından belirlenmiştir. Parmenides'e kadar olan dönemde **arkhê** su veya nem, hava, **apeiron**, [kısmen] ateş olarak belirlenir. Genellikle belirli ve tektir. Açıklamalar nedenselliğe dayanır ve mekaniktir.

Miletos Okulu genelinde **arkhê**'nin kimi özellikleri şöyle sıralanabilir: Ana madde yok olmaz. Yok olma özelliği taşıyan bir madde anamadde olamaz. Tüm varolanlara hem içkindir, hem de aşkındır. Tek tek her varolanın, var oluş nedeni olarak anamadde onlara katılmıştır. Her şeyde vardır. Her şey ilkin ondadır, ondan

¹¹ Felsefeye geçişte anılabilecek başka iki isimden biri Pherekydes, diğeri ise Alkman'dır. Aristoteles Pherekydes'i Miletos düşüncesi içinde farklı bir şekilde değerlendirir. Alkman ise mitlerle felsefe arasında bir köprü gibi görünse bile hem hakkında çok az şey bilindiği için hem de sonraki yorumcuların olumsuz görüşleri nedeniyle çok dikkate alınmaz.

¹² **arkhê** (ἀρχή): başlangıç, hareket noktası, ilke, nihai ana madde. –İng. beginning, starting point, principle, ultimate underlying substance. [baş, başlangıç, ilk neden, kök, köken, origin, ilk ilke, ana öge, en temel unsur, nüve, en yüksek güç, kudret, egemenlik, hâkimiyet, iktidar (Peters, 2004: 50).

doğar. Yok olma ile varolanlar anamadeye dönerler (Erdemli, 2015: 185-186). Parmenides’le birlikte ise **arkhê** arayışı farklı bir döneme girer.

Bir diğer önemli sözcük de **kosmos**’dur. Hem Parmenides’in öğretici-şiiirini bütünüyle anlamak hem de neden Parmenides’in öğretisinin bir kısmını bu konuya ayırdığını gerekçelendirmek için de ayrıca dikkate değerdir.

Sözcük itibariyle **kosmos** düzen, düzenli bir evren anlamına gelir. Herakleitos’ta **nomos**’la (yasa, kosmik düzen) **kosmos** bir arada kullanılır. **Kosmos**’un (düzen) güvence altına alınması ancak **nomos**’la (yasa) mümkündür. Ve **nomos**, tanrısal (**theios**) bir özellik taşır.

Homeros’tan itibaren **kosmos** sözcüğü özellikle Aristoteles’e ve takipçilerine kadar önemli bir yer tutar.¹³ Sözcüğü biri Homeros’tan itibaren kullanıldığı anlamda, diğeri filozofların kullandığı anlamıyla ele almak uygun olacaktır. Homeros’ta ve erken literatürde **kosmos**, uygun parçaların en iyi ya da etkili şekilde yerleştirilmesi ya da düzenlenmesi anlamına gelir (Kahn, 1960: 220). Felsefi açıdan ise belirlenmiş sınırları ve işlevleri olan bütün doğal güçlerin düzenlenmesidir. Bütün düzenlemelerde olduğu gibi bu düzenleme de farklı unsurların kombine edildiği ya da birleştirildiği sistematik bir bütünlüğü içerir. Aynı zamanda erken literatürdeki tüm çağrışımlarını da içinde taşır. Doğal dünyanın düzenlenmesi, iyi düzenlenmiş bir toplum analogisiyle açıklanabilir. Bunun gerektirdiği düşünce birliği ise Yunan felsefesinin etik ve politik terminolojisinin düzenli şekilde kullanılmasıyla olur (Kahn, 1960: 223).

Parmenides’te de **kosmos** sözcük olarak B8.52’de aldatıcı “düzen” (**kosmon**), B60’ta ise “düzen” (**diakosmon**) olarak iki yerde karşımıza çıkar. Dolayısıyla Parmenides öncesi dönemin kozmogonik özelliklerini gözden geçirmek Parmenides’in felsefesini anlayabilmek için önemlidir, özellikle de kosmos tasavvurunda bulunduğu bir şiiirin ikinci kısmı için.

¹³ **Kosmos**’un erken Yunan felsefesinde kullanımına dair ayrıntılı bir inceleme için bkz. Charles H. Kahn, “Appendix I: The Usage of the Term KOSMOS in Early Greek Philosophy, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, 1960, s. 219-230.

İlk karşımıza çıkan isim olarak Homeros’la Babil kozmogonilerini karşılaştırdığımızda ikisinde de görülen ortak özellikleri şöyle sıralayabiliriz (Warren, 1909: 74):

- “1. Geosentrik özellik
2. Birden çok gökyüzü
3. Dikey bir dünya aksı
4. Suların kuşattığı bir yeryüzü
5. Henüz yeraltında olmayan Hades”

Miletos kozmogonisi genel olarak dört temel öge üzerine inşa edilmiştir. Her türlü oluş, sıcak ve soğuk, nemli ve kuru gibi karşıt öğelerin birbirine dönüşmesi sonucunda oluşur. Sıcak ve kuru genel olarak en iyi durum; nemli ve soğuk olduğunda en kötü durum olarak değerlendirilir.

Burada dikkate alınması gereken üç unsurdan daha bahsetmek gerekir. Animizm, insan-biçimcilik ve hylozoizm. Bu unsurlar, o dönem için filozofların bakış açılarını belirleyen önemli unsurlardır. **Kosmos** canlıdır, belirli bir akla, ruha ve tanrısallığa sahiptir.¹⁴ Grek düşüncesinde **kosmos** hiçbir zaman sınırsız değildir. Sıklıkla bir tohumdan oluşması ya da bir embriyonun aşama aşama gelişmesi gibi biyolojik benzetmelerle tanımlanır (Gregory, 2011: 17).

Anaksimandros’a göre **kosmos**’un ortasında üst kısmı kesik bir silindir vardır; bu sağa ya da sola, aşağıya ya da yukarıya gitmeden göksel çevresinin tüm noktardan eşit mesafede olması ve hareketsiz kalması içindir. Doksografların aktardığı yazılı başka bir metne göre de mitik alan tarif edilenin aksine, simetrik ve çift taraflı homojen boşluklardan oluşur. Aynı metin Anaksimandros’ta karşıtların varlığını da kabul eder. Yeryüzünün ortasındaki **kosmos**’un yapısı, matematikselidir.

Önceki kozmolojik betimlemelerin bir başka özelliği, örneğin Herakleitos’ta “tutuşma” (combustion) ya da Anaksimenes ve hatta Thales’te “buharlaşma” (evaporation) ve “yoğunlaşma” (condensation) yahut da Anaksimandros ve kısmen

¹⁴ Guthrie, destekleyici bir nitelik olarak canlı ve tanrısal olan dünyanın aynı zamanda “iyi” de olduğunu belirtir: “Bu üçünden birisi ya da hepsi olabilmesi, ancak sınırlı olması ve bileşen parçaları arasındaki ilişkilerde bir düzen sergilemesi sayesinde. [...] Dünya sınırsız olsaydı telos’u olmazdı, **ateles** olurdu – nitekim **ateles** hem “sonsuz” hem de “eksik” demektir.” (Guthrie, 2011: 218).

Pythagoras'taki gibi iki fiziki unsurun karşılıklı etkileşimi gibi gözle görülür değişimler şeklindeki empirik etkenlerle başlamasıdır. Bu olgular yine benzer başka olgularla açıklanmaya çalışılır. Suyun buharlaşarak toprağa ve taşlara dönüşmesi (Anaksimenes), denizden rüzgârın doğması (Ksenophanes), ateşin denize ve denizin ateşe dönüşmesi (Herakleitos) gibi analogilerin kullanılması da önemlidir. Kabaca en azından Parmenides-öncesi sistemlerin spekülasyon, orta düzeyde analogi ve basit bir empirik olgunun birleşiminden oluştuğunu söyleyebiliriz (Scoon, 1928: 65).

Pythagorasçı bakış açısıyla ise, dünya bir **kosmos**'tur. Guthrie, Grekçe **kosmos**'u belki de sadece Yunan tininin yapabileceği şekilde “düzen, ayarlılık ya da yapısal kusursuzluk” kavramını güzellik kavramıyla birleştiren çevrilemez bir sözcük olarak değerlendirir (Guthrie, 2011: 217). **Kosmos**'un incelenmesi onların bakış açısıyla teolojii, antropolojii, etiği, matematiği ve felsefelerinin başka herhangi kısmını kapsar ve birleştirir. Kozmoloji, bütünü anahtardır (Guthrie, 2011: 230).

Cornford, Parmenides'in şiirinin Anaksimandros'un ve Anaksimenes'in Miletos kozmogonisine ait olduğuna dair işaretler taşıdığını, yine de onun kozmolojisinin bu anlamda Ionia felsefesine değil de Pythagoras felsefesine ait olduğunu belirtir (Cornford, 1939: 22). Ancak yine de Parmenides'in eleştirisinden İtalya Okulu da kurtulamaz. Parmenides kendinden önceki sistemlerin temellerini yıkmıştır, birciliğe dayanan bir kozmogoninin akıldışı ve olanaksız olduğunu öne sürmüştür (Guthrie, 2011: 183).

Dönemi karakterize eden ve Parmenides'in Var-olan'ıyla (**eon**) da yakından ilgili olan bir diğer kavram **physis**'dir (φύσις).

Tıpkı Heidegger gibi Jaeger de **physis** sözcüğünü bugün kullandığımız anlamda “doğa”, ilk filozofları da “doğa filozofu” olarak kullanmanın “hatalı bir modernizasyon” olduğunu belirtir. Heidegger'in daha derinlemesine açıklamalarına geçmeden, sadece bir filolog gözüyle bakıldığında bile, -sis, takısıyla oluşturulan ve “geç epik dönem”de sıklıkla kullanılmaya başlanan bu sözcüğün fiil olarak “büyüme ve oluşma süreci” anlamına geldiğini belirtir.¹⁵ Sözcük bu anlamıyla aynı zamanda bir “kaynak” niteliği de taşır çünkü nesnesi onun içinde bulunur. Yani, “kendinden

¹⁵ Jaeger, aynı nedenle sözcüğün “var olanların kökeni ve gelişmesi” ifadesinde olduğu gibi daha çok genitif olarak yani bir şeye bağlı olarak kullanıldığını da bildirir (Jaeger, 2011: 40).

doğmuş oldukları, ona dayanarak gelişmelerinin durmadan yenilediği ilk kaynak”tır (Jaeger, 2011: 40). Aristoteles de [Metaph. 1, 983b15] **physis**’i **arkhê** anlamında kullanır.

Bizi var olma konusunda en az **physis** kadar ilgilendiren bir başka kavram da **genesis**’dir (γένεσις). “Köken, kaynak” anlamına gelen bu sözcük tarihsel olarak daha da eskidir. **Physis**’in çoklu anlamlarından biriyle bu açıdan benzerlik gösterir. Sözcük ilk kez geçtiği Homeros’ta da bu anlamıyla kullanılmıştır. Oukeanos, her şeyin “kökeni” (**genesis**) olarak tanımlanır. Benzer şekilde Thales de her şeyin kökeninde su olduğunu söylerken **genesis**’i aynı anlamda kullanır.¹⁶ Burnet gibi yazarlar **physis** ve **genesis** arasındaki anlamca yakınlığa itiraz ederken, Jaeger bu fikre karşı çıkar, dayanaklarından biri, sonraki dönemde Platon’un da bu iki sözcüğü [Pl. Leg. 892c] eşanlamlı kullandığıdır.

Anaksimandros’a geldiğimizde **physis**’in anlamıyla ilgili daha farklı bir kullanım görürüz. Her şeyin doğa temelinde açıklanmasına ve doğal çıkarımlara rastlanmasında bütünsel bir dünya tablosuyla ilk kez onda karşı karşıya kalırız (Jaeger, 2011: 42).

Herakleitos’ta **physis** sözcüğü dört kere geçer [Heraclit. B1.106, 112, 123]. Örneğin B123’te, (“Doğa saklanmayı sever”), “nesnelerin doğası, esas yapısı, aslı” anlamında kullanılır. Benzer bir kullanımı Homeros’ta da görebiliriz.¹⁷

Physis’in Sokrates-öncesi felsefede kullanılan farklı anlamlarına bağlı olarak **Peri Physeōs**’un anlamı da 4 farklı şekilde yorumlanır (Naddaf, 2005: 17):

- “1. Başlangıçta var olan madde
2. Süreç
3. Başlangıçta var olan madde ve süreç
4. Köken, süreç ve sonuç”

Birinci yorum J. Burnet tarafından ileri sürülür. Ona göre erken dönem İonia filozofları **physis**’i, kalıcı ve temel maddeyi işaret ederek bütün şeylerin “doğası”

¹⁶ Ancak Jaeger bu noktada anlam olarak aynı olsa bile Thales’in su’yu somut bir madde olarak da bu başlangıca yerleştirmesinin farklı değerlendirilmesi gerektiğini de belirtir (2011: 40).

¹⁷ “Argos’u öldüren böyle konuştu ve kopardı otu topraktan,
Uzattı onu bana ve bir bir saydı **özelliğini**”
[Hom. Od. X. 303]

anlamında kullanmışlardır. Bu anlamda **Peri Phyeōs**, “ana maddeye dair” olarak da çevrilebilir. Burnet için ana maddenin yanında oluş kavramı ikincil sıradadır. Burnet’in bu iddiada bulunurken dayanak noktaları Platon ve Aristoteles’tir (Naddaf, 2005: 17).

İkinci yorum, “Physis’i en ilkel anlamıyla (**genesis**’le eş anlamlı) anlamak ve yorumlamak istiyorum” diyen O. Gigon’a aittir. Gigon, Burnet’in aksine sürece vurgu yaparak ana maddeyi ikincil plana iter. Burada sürece (doğaya özgü yasa ya da ilke anlamında) “büyüme” de dahildir. Köken olarak **physis** ve **genesis** gibi farklı köklere sahip iki kavramın eş anlamlı görülmesinin dayanağı Grekler için “büyüme” kavramının hem yaşamla hem de hareketle bağlantılı sayılmasıdır. Üçüncü yorum, W. Jaeger’e ve dördüncü yorum, Heidel, Kahn ve Barnes’a ve onlarla birlikte bu bilgileri aktaran Naddaf’a aittir. Buna göre **Peri Phyeōs** üç şeyi içerir: 1. **arkhê**; 2. Büyüme süreci; 3. Bu sürecin başlangıcı, gelişmesi ve sonucu.¹⁸

Pythagorasçı düşüncede bütün **physis** akrabadır,¹⁹ buna bağlı olarak insan ruhu canlı ve tanrısal evrenle sıkı sıkıya bağlantılıdır (Guthrie, 2011: 217).

Bu dönemin filozofları bütün **kosmos**’u içerecek teşebbüslerde bulundular.²⁰ Başta Thales olmak üzere bu düşünürlerin açıklamalarında ilkenin kendisi ilkeyi oluşturan şeyden daha önemli durumdaydı. Örneğin Thales’in her şeyin su’dan oluştuğu varsayımı belki zihinsel açıdan **khaos**’un düzenlenmesi anlamında bir tatmin edicilik taşıyordu ama açıklamanın işlevselliği çok düşüktü. Bu dönemde ve Thales’ten sonra **physis** sözcüğü bu düşünürlerin araştırma konularını belirtmek için kullanılmış ve hatta çalışmalarına **Peri Phyeōs [Doğa Üzerine]** başlığını koymuşlardır. **Physis**’in, bu şekilde kullanıldığında **kosmos** anlamına geldiği olduysa da özellikle Herakleitos’ta [DK 22 B1.23] görüldüğü şekliyle daha çok görünenlerin altında yatan şey anlamında kullanılmıştır (Adkins, 1960: 92).

¹⁸ **Peri Phyeōs**’la ilgili metinler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Naddaf, 2005: 22-35.

¹⁹ Bu düşünce aynı zamanda Pythagorasçı düşüncede hayvan yeme yasağının da bir dayanağıdır. Ayrıca daha sonraki dönemde Pythagorasçı **physis**’in (doğa) akrabılığı düşüncesi Empedokles’le ilgili ve ayrıca Platon’un **Gorgias** diyalogunda da tekrar anılacaktır (Guthrie, 2011: 220).

²⁰ Pythagorasçı düşüncenin bu konudaki yaklaşımı geçerli bir neden olarak görülebilir: “Felsefe yoluyla Tanrısal **kosmos**’un yapısını daha iyi anlama çabasına girişmek, kendindeki Tanrısal öğeyi fark edip geliştirmek demektir.” (Guthrie, 2011: 217).

2.3. Bilgi

İnsanla tanrı arasındaki ayırım değişik konularda farklı alanların, düşüncelerin oluşmasına yol açmıştır. Bilgi de insani ve tanrısal bilgi olarak böyle bir ayırma konu olur. İnsanla tanrı arasındaki ayırım sadece bilgi konusunda ortaya çıkmaz. İnsanın dünyasıyla tanrının dünyası da ayrı ve hatta karşıttır.

Vernant'a göre tanrısal dünya ile insansal dünya arasındaki karşıtlık, iki yol olarak ortaya çıkmıştır. Bir yanda Var-olan (**eon**) ve kendi kusursuzluğuna uygun şekilde bunu yansıtan doğru söylem, diğer yanda üremeye, değişikliklere, yıkıma boyun eğen, hakiki bilmeyi değil, anlamca bulanık ve karmaşık olan kanıları konu edinen var-olmayan vardır. Vernant Parmenides'in felsefesini hem bir varlık felsefesi, bir varlıkbilim hem de bilgi felsefesi ve mantık olarak değerlendirir (Vernant, 1996: 91). Var-olan'ın (**eon**) sorgulanması ancak karmaşık, değişken ve göreliliğin reddedilmesi ve idrak edilebilir olanla duyulur olan arasına kökten bir ayırım getirerek mümkün olabilir.

Ele alınan her sorunda birbirine karşıt iki görüş ileri sürme olarak tanımlanan **dissoi logoi** (çift söylev), birbirini reddeden kanıtlamalara biçim vermenin bir yöntemi olarak kullanılan bir ilk girişimdir. Vernant'ın kurduğu bağlantıyla bu, aynı zamanda toplumsal hayatta karşılık bulan bir durumdur. Mahkeme ile mecliste de her zaman iki taraf karşı karşıya gelir; iki takım savaşı; hukuksal ya da siyasi kararlar bunların arasında bir seçim yapmak zorundadır (Vernant, 1996: 92).

Parmenides'in ilk yolun ardından neden yanlış olduğunu düşündüğü halde ikinci bir yol daha tanımladığı konusundaki tartışmalara belki bu açıdan bir yanıt da verilebilir. Parmenides, söyleyen Tanrıça bile olsa, doğru olduğuna inandığı düşünceyi bir dayatma ya da tek seçenek olarak sunmak yerine, kararın ancak bir seçime dayanarak yani iradi şekilde yapılmasını isteyerek diğer yolları da sunmuş olabilir.

Tanrıça açığa çıkarışının bir koşulu olarak kötü inançta / imanda ısrar etmez ve şöyle söyler: “Halbuki akılla [**logos**] hükmetmek üzere benim dile getirdiğim bol-çatışmalı çürütmeye” [B7]. Bu Homeros'ta daha farklı şekilde ortaya çıkan bir formdaki düşüncenin yeniden dile getirilişidir: Tanrıça, genç adamı düşünme

sessizliğine itmek şöyle dursun, aslında kendisini konuşarak ifade etmesine yardımcı olur.

Parmenides de “hem de fanilerin (**brotôn**) sanılarını, ki olmaz onlara hakiki itimat (**pistis alêthês**)” [B1.31] ifadeleriyle bunu açıklamaya çalışır ancak sadece bir yerde buna imkân kazandırır: “Ben beyan ediyorum ki sana bu düzen (**diakosmon**) bütünüyle uygundur (**eoikota**) / öyle ki fanilerin (**brotôn**) yargısı (**gnômê**) galabe çalamaz buna” [B8.60]. Tanrıçanın Parmenides’e sunduğu onun saf Var-olan’ı (**eon**) idrak edebileceği (**noein**) saf düşüncedir (**noema**) (Snell, 1953: 149).

Herakleitos’un “İnsanın yapısına değil, tanrısal olana özgüdür derin kavrayış” [Heraclit. **DK** 22 B78] fragmanı Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından destek bulduğu gibi birçok Sokrates-öncesi filozof tarafından da desteklenmiştir (Snell, 1953: 288).

Bilgi konusuna yaklaşımın Homeros’tan itibaren Sokrates-öncesi filozoflarda Parmenides’e kadar olan tabloya bakmak bizim için yararlı olacaktır.

Homeros’ta, Hesiodos’ta, arkaik Yunan şiirinde ve Parmenides’te ortak öğeler olarak görülen **Mousalar**, insanın bilgiye erişiminde ilk adım olarak görülebilir.

Homeros’ta karşımıza çıkan “Söyle Tanrıça, gazabımı” ve “Söyle bana Mousa, insanı” sözleri kendi kişisel deneyiminden ya da yaratıcılığından kaynaklanmayan, aksine bir tanrının esinlemesiyle beliren bir şair tablosu çizer. Şairin insanüstü bir sesle hitap etmesi aslında sadece ilk dönemlere, şamanlara ya da dervişlere özgü değildir. Bu esinlenmede bir tür vecd hali, kendinden geçiş de mevcuttur. **Mousa**’ların şairin düşünme kontrolünü kaybetmesine neden olduğuna dair birçok iz bulunur:

“Olympos’ta oturan Musa’lar, hadi,
Söyleyin bakayım şimdi bana;
Tanrısınız, her yerde varsınız, bilirsiniz her şeyi,
Bizimse hiçbir şey bildiğimiz yok,
Yalnız şurdan buradan bir şeyler duyarız;
Söyleyin bana, Danaoların başbuğları, komutanları kimlerdi?
Olympos’lu Musa’lar, Kalkanlı Zeus’un kızları,
İlyon’u saranları bir bir hatırlatmazsanız bana,
Adıyla, sanıyla sayamam yığınla insanı ben,
On tane ağzım olsa, on tane dilim,
Hiç kısılmayacak bir sesim olsa,

Göğsümde tunçtan bir yüreğim.”
[Hom. **II.** 2.483-492]

Mousa'lar, “her şeyi bilenler”dir ve sadece bu nedenle bile insandan üstündürler. İnsanın bildiği ise ancak bu şekilde kulaktan dolma denilebilecek şeylerdir. Onlar olmadan şair başarılı olamaz. Aynı zamanda belleğin / hatırlamanın kızları olan **Mousa**'lar onun hatırlayabilme yetisini artırır. Onların görevi şaire zihinsel bir tasavvur sunmaktır.²¹

Odyseia'da Odysseus'un Demodokos'a söylediği şu sözler de bunun göstergesidir:

“Daha çok sayarım, Demodokos, seni tek mil ölümlülerden,
Sanatını ya Mousa öğretti sana, ya da Apollon.
Ne güzel söyledin Akhaların destanını, olduğu gibi,
Neler yaptıklarını ne güzel söyledin,
Nelere katlandıklarını, neler çektiklerini.
Orada mıydın sen, başka birinden mi duydun yoksa?”
[Hom. **Od.** 8.485-490]

Homeros'un bilgiden her söz edişi, karmaşık olmayan bir görüşle, daha fazla deneyim, daha fazla bilgi demek anlamına gelir. Bizzat şahit olmak, bilgiye iştirak sahip olmaktan daha iyidir. İnsan bilgisinin sınırlı olduğu yerde, **Mousa**'ların bilgisi tamdır. Bildiklerini şairlerle paylaşmaları, sadece onların fiziki organlarını daha uygun şekilde kullanmalarına katkı sağlar.

Yine de bu şairin **Mousa**'ların verdiği esinle kendi bilgisi hakkında övünmesini engellemez. **Odyseia**'da Phemios'un “Ustasız öğrenmişim ozanlığı, kendi kendime / tanrı esinledi bana türkülerin her türlüünü” [Hom. **Od.** 22.347-348] sözleri de bunun göstergesidir.

Hesiodos'ta ise **Mousa**'larla ilişki daha farklıdır. **Theogonia**'nın girişinde, Hesiodos, bizzat kendi adını belirterek **Mousa**'ların ona şunları söylediğini belirtir:

“Kırsalda yatıp uyuyan çobanlar! Sizler dünyanın en aşağılık insanlarısınız.
Sadece bir fazlalıksınız, her ne kadar yalan söylemesini bilsek de
Gerçekleri de konuşuruz.” [Theog. 26-30]

²¹ Bu alıntı aynı zamanda “hakikat ve görünüş” arasındaki ilişkinin ilk kez ele alınışına da örnek olarak gösterilir (Engelhard, 1996: 18).

Kendilerinin de ifade ettiği gibi, **Mousa**'lar sadece gerçekleri syemezler, yalan syemesini de bilirler. Hesiodos, sıradan insanlar arasından seçilmiş olduğunun ve sözlerinin yine de tanrı hediyesi olduğunun farkındadır. Ama bu kadarı onun için yeterli gelmez; **Mousa**'ların verebildiklerinin ötesinde onlardan daha kesin bilgiler elde etmek ister ve sonraki dönemde felsefenin doğuşunda da temel nitelik taşıyacak olan bir bilginin peşine düşer, onlardan bu bilgiyi ister. Bu ise, "her şeyden önce neyin varolduğu" bilgisidir. Başka şairlere yanlış şeyler aktarabilseler de, kendisini diğerlerinden farklı grdüğu için **Mousa**'ların ona doğru bilgi vereceğine inanır. İnsanların görünüşleri görünüş olarak bilmeleri mümkün değildir. Sadece **Mousa**'lar, görünüşle gerçek arasındaki farklı bilebilir (Engelhard, 1996: 18). Ama Hesiodos kendisini insanların arasında onlardan daha üstün gören ilk şairdir. Ne Homerik şairler ne de diğer obanlar onun kadar "kendi evinde" değildir. O kendisinde bu iki dünyayı birleştirmeye çalışır. Karşıtlıkları bir araya getirme düşüncesi, onun yaklaşımının yeniliğini niteler (Snell, 1953: 137).

Hesiodos kendisini insanlar arasında özel bir insan ve sahip olduğu bilgiyi de mükemmel bir bilgi olarak görür. O nesnel bilginin ne olduğunu anlayabilecek bir kişisel görüşe sahiptir. Onun bilgisi **Mousa**'ların tanrısal bilgisiyle insanların aldatıcı bilgisi arasında bir noktada konumlanır.

M 5. yüzyılda Ksenophanes'in sözleri de kısmen Homeros'u ağrıştıracaktır (Capelle, 1994: 108):

"Tanrıların hakikatını ve de yeryüzündeki her şeyi öğrenen olmadı asla ve olmayacaktır da. Çünkü insan bir kez doğruyu tam tuttursa bile yine de öyle olduğunu bilmeyecektir" [Xenoph. DK 21 B34]

İnsanların az görmesi, az bilmesi, Ksenophanes'in Homeros'tan alıp srdrdüğu bir düşüncedir. Ama Ksenophanes neyin güvenli şekilde bilinebilir neyin bilinemez olduğu konusunda daha kesin bir karşıtlık tanımlar. Hiç kimse **saphes**'i bilemez, bu açık ve nettir; sadece **dokos**, Görünüş ya da Görünüm kendisini insana gösterir ve her şeyin üzerine yayılır (Snell, 1953: 138). Homeros'ta bir yandan

tanrıların ya da insanın diğer yanda söylentilerin arasındaki kesin bilgiye tanıklık etme arasında fark gözetilirken, Ksenophanes'te insan bilgisi temelde aldatıcı olarak nitelendirilir. Ksenophanes bunu şöyle dile getirir (Capelle, 1994: 109):

“Baştan göstermediler ölümlülere tanrılar her şeyi, ama zamanla arayarak buluyorlar daha iyiyi” [Xenoph. **DK** 21 B18].

İnsan daha iyi şeyler araştırabilmek için sahip olduğu güçle hiçbir zaman tam olarak bir aydınlanmaya ulaşamayacak olsa bile, burada kendi çabasıyla bilgiye ulaşabilmesi gibi yeni bir durum ortaya çıkar. Hesiodos kendi bilgisini, tanrısal bilgi ile insani bilgi arasında konumlandırmıştır. Ksenophanes'le ilk kez insanın kendi girişimi, gayreti ve çabası, bilgi edinmede önemli hale gelmiştir ve tanrılarla insanların arasında bir köprü işlevi görür.

Ksenophanes bir **rhapsod**'du. Yaşadığı dönemde Tyrtaios askerlik alanında en önemli erdemini, sıradan insanların sahip olduğu yanlış erdemlere karşı tek gerçek erdemini kendi bulunduğu kast için yiğitlik olduğunu bildirmişti. Solon da benzeri bir çıkışı “adalet” şeklinde duyurarak siyaset alanında bunu belirlemişti. Aynı şekilde Ksenophanes de kendi erdemini “bilgelik” (**sophia**) olarak sunar (Snell, 1953: 139). Fragman 2'de bunu görmek mümkündür (Capelle, 1994: 104).²² O da Homerik geleneği takip eden bir ozan olarak bağlı olduğu sınıfın üstünde bir konumda bulunduğunu ve mesajının da özel bir mesaj olduğunu hissetmiştir. Daha önce Arkhilokhos ve Sappho, Hesiodos'un yaptığı gibi tanrılardan yardım almadan kendi güçlerinin varlığını keşfetmiş ve önemli insanlar haline gelmiştir. Ksenophanes de tüm bu özellikleri kendinde birleştirerek yeni bir şey ileri sürer: Bilgelik, insanın en büyük amacıdır, bilgimiz belirsizdir ama araştırma yoluyla aydınlatılabilir (Snell, 1953: 139).

²² “Geleneksel spor müsabakalarında başarıdan başarıya koşan ve yurttaşları tarafından saygı gören bir kimse yine de benden değerli değildir. Çünkü benim bilgeliğim, erkeklerin kaba gücünden ve atlarından daha yararlıdır. Bu kült her çeşit manevi esastan yoksundur. Bu nedenle kaba güce yetkin bilgelikten daha çok değer vermek büyük bir haksızlıktır. Halk arasında yetenekli bir yumrukçu olarak temayüz eden, müsabakalarda özel bir güç belirtisi sayılan ayağına tez olmasıyla ya da pentatlonunda, güreşte kendini gösteren bir kimse, bu yüzden kentin refahına herhangi bir katkıda bulunmuş sayılmaz.” [Xenoph. **DK** 21 B2].

Homeros'tan beri dünyanın düzeninin gizemleri çözülmeye çalışılsa da MÖ 600'lerde bu çaba daha düzenli hale gelmiştir. Tyratios, Solon, Sappho gibi örneklerden sonraki bir tarihte Thales'in her şeyin temelinde su olduğu ya da Anaksimandros'un ve Anaksimenes'in benzer spekülasyonlarının ardından Ksenophanes konuyu daha ileriye götürmüştür. Arayışın temelinde dünyanın gerçek doğasının ne olduğu vardır. Önceden sorulan tüm sorularla birlikte bu süreç, gerçek / gerçek olmayan bilgi ve zorunlu / tesadüfi gibi ayrımların oluşmasına neden olmuştur. Dış dünyadaki aldatıcı görünüşler ve insanların yanlış varsayımları Grekçe **dokein** kelimesinde birleşir. Ksenophanes'in bu çabası, sonrasında Parmenides için çok önemli bir ön adım değeri taşıyacaktır.

Ksenophanes'in arayışları Thales'ten farklı olarak Hesiodos'un izlerini daha fazla taşır ve o da arayışını tanrısal alanda gerçekleştirir, bugünün diliyle maddi dünya diyebileceğimiz dünyada değil. "Tanrılarla insanlar arasında en ulu, tek bir tanrı hüküm sürer, ne dış görünüşü ne düşünceleri [**noema**] ölümlülere benzer" [Xenoph. **DK** 21 B23] diyerek önemli bir tespite ulaşır. Çok sayıdaki antropomorfik tanrıya bağlılıktan kendini kurtarmaya çalışır ve tanrısallıkla ilgili geniş kapsamlı bir birlikten ilk söz eden kişi olur. Bilgelik insanın erişebileceği en yüksek kazanım olduğu için burada tanrısal bir rol oynar. Sadece insan bilgisi kusurludur, oysa tanrının bilgeliği kusursuzdur. Çünkü "Bütünüyle görür o, bütünüyle düşünür ve duyar o" [Xenoph. **DK** 21 B24].

İnsanbiçimci anlayış böylece daha da uzağa itilir. Tanrı, göz ve kulak gibi insana özgü organların hiçbiriyle tasarlanmamıştır. Onun bütün varlığı bütün deneyimi içerir ve deneyimin bu tamlığı onun özünü oluşturur (Snell, 1953: 140).

Ksenophanes'te de tanrının varlığının tamlığı, onun "bütün düşünmesi"nin nedenidir. Bu varlık aynı zamanda ruhun düşünce gücüyle evrenin varolmayı sürdürmesine neden olur [Xenoph. **DK** 21 B25].

Herakleitos bu düşüncelerin ilk muhalifi olarak ortaya çıkana dek, bu görüşler etkisini sürdürmeye devam eder. Bu karşıtlığın en belirgin olduğu ifadelerden biri şöyledir:

“Çok şey öğrenmek anlayışlı olmayı öğretmez. Öğretseydi, Hesiodos ile Pythagoras’a ve de Ksenophanes ile Hekataios’a öğretirdi.” [Heraclit. **DK** 22 B40]

Herakleitos, tamamen farklı bir yöne dönerek, bir yandan tanrısal özü, daha soyut bir şekilde **logos** (zihin) olarak yorumlamış, diğer yandan da bunu insan bilgisinin nihai hedefi olarak görmüştür. Araştırmada genişlikten çok derinliği esas almıştır: “Bilgelik tektir; her şeyi her şeyle yöneten düşünceyi bilmektir” [Heraclit. **DK** 22 B41]. Ona göre, tanrı artık insanlarla paylaşacak kadar geniş bir belleğe sahip değildir ne de onların araştırmalarına kendisini dağıtacak haldedir. Herakleitos, kendisini bilgeliği seven kişi olarak tanımlar ve bu kişiyi özelliğini şöyle belirler: “Bilgeliği seven insanlar gerçekten çok şeyde araştırmacı olmalıdır” (Heraclit. **DK** 22 B35). Bu yolda onun tercihi ise “görme ve işitme yoluyla” öğrenmektir (Heraclit. **DK** 22 B55). Oysa “Ruhları barbar olanların gözleri ile kulakları kötü tanıklardır” (Heraclit. **DK** 22 B107). Tüm deneyim **logos**’un aracılık ettiği kavrayış olmaksızın anlamsızdır. Bu tanrısal unsur ruhun derinliğinde yatar. Herhangi birinin sözlerine olan etkisi, onun sözlerinin her şeyde ortak olan **logos**’a dayanmasını sağlamaktır.

Herakleitos’un keşfi, Hekataios’un ve Ksenophanes’in aksine, sadece dış dünyaya ulaşmayı sağlayan tecrübe süreciyle sınırlı değildir. Aynı zamanda kendisi de buna dahildir: “Kendimi keşfettim” [Heraclit. **DK** 22 B101]. Tanrısal bilgi düşüncesinin temelinde olan, her yerde bulunan ve her şeyi gören **Mousa**’lar ve Ksenophanes’in tümünden deneyim olan tanrısı değildir. Benzer şekilde Herakleitos’un alay konusu ettiği “insanın aptallığı” da kendinden öncekilerin cehalet eleştirilerinden farklıdır. Ona göre insanlar derin uykuda gibidirler [Heraclit. **DK** 22 B1, B73, B89] ya da ruhları nemlidir ve sarhoşlar gibi yalpalırlar [Heraclit. **DK** 22 B117]; çocukça oyunlarla uğraşırlar, çocuk gibi davranırlar [Heraclit. **DK** 22 B70; B79] ya da bedensel hazlara düşkündürler, yaptıklarıyla öküzlere, eşeklere, domuzlara, maymunlara, köpeklere, sığır sürülerine benzerler, ün peşinde koşarlar [Heraclit. **DK** 22 B4, B9, B13, B29, B37, B83, B97].

Herakleitos bu **logos**’un anlaşılması için mistik bir topluluk önermez ya da metodik bir yaklaşım sergilemez. En büyük erdem ölçülülüktür ve bilgelik, doğaya kulak vererek hakikati söylemek ve doğru olanı yapmaktan başka bir şey değildir [Heraclit. **DK** 22 B112]. Her ne kadar **logos** her şeye sinmişse de bireysel olarak

kendini gösterir ama insanların çoğu bilgeliğin “her şeyden ayrı” olduğunu kavrayacak düzeye ulaşmamıştır [Heraclit. **DK 22 B108**].

Pythagoras’ın öğrencisi olan hekim Alkmaion da **Peri Physeōs [Doğa Üzerine]** adlı eserine şu sözlerle başlar:

“Görünmeyen şeyler konusunda, ölümlü şeyler konusunda tanrıların kesin bilgisi vardır, bizler insanlar olarak ancak tahminde bulunabiliriz.” [Diog. Laert. 8.83]

İnsan bilgisi ve tanrı bilgisi arasındaki eski ayrım, burada görünen ve görünmeyen karşıtlığına dayanan bir ayrıma dönüşmüştür. Görünür-olmayan şeylerle ilgili sadece Tanrılar fikir yürütebilirken, insanın görünür dünyayla ilgili bir kavrayışa sahip olduğu varsayılabilir (Snell, 1953: 145). Homeros’ta ve Ksenophanes’te olduğu gibi bilmek, esas olarak görmektir; aşikâr ve açık olanla bilgelikle ilgilidir.

Alkmaion Homeros’tan ve Ksenophanes’ten farklı olarak, karşıt bir uçta yer alır. Bu karşıt uç, sadece işitilenlerden bilinen ya da sanı ya da görünüş alanına ait olanlardan dolayı değildir, insanın görünmez olana en azından yaklaşabilmesi için kullanılacak bir yolun belirlenmesi adına, belirgin-olmayan ya da daha doğrusu henüz-belirgin-olmayanlardan kaynaklanır.

Bu varsayım, açık işaretlerin sonuçlarına dayanan bir tasarımdır. Alkmaion’da da görünür işaretler görünmeze ulaşmanın bir yolu olmasına rağmen, onun izlediği yol Herakleitos’un yaklaşımı değildir. Alkmaion, Herakleitos gibi sezgiyi önermez, düzenli bir analiz metodu önerir. Onun metodu bir empiriğe yakışır şekilde psikolojik ve fizyolojiktir. Duyu algılarını ve “idrak / kavrayış”ı inceler, ona göre hem insan hem de hayvan **aisthanesthai**’ye (duyusal algı) eylemine sahiptir.

İnsan bilgisiyle ilk kez duyu algısı alanında formüle edilmiş tanrısal bilgi arasındaki ayrım, Herakleitos, Alkmaion ve Parmenides’in yaklaşımları ne kadar farklı olursa olsun, Var-olan’ı (**eon**) ve Görünüş’ü (**doksa**) ayırmaya yardımcı olmuştur. İnsan bilgisiyle tanrısal bilgiyi uzlaştırma çabası ilkel de olsa tümevarım ve tündengelim tekniklerini ortaya çıkarmıştır (Snell, 1953: 151).

Etimolojik olarak akıl sözcüğü (ratio, reason, logos), insanın akletme, mantıksal çıkarımlarda bulunma, deliller toplama ve sonuçlara gitme gücüne işaret eder. Ancak akıl tek başına yeterli değildir. Latince “intellect”, Eski Yunanca “noos” olarak ifade edilen “kavrayış” ile akıl arasında karşılıklı bir bağlılık ve bağımlılık vardır. Bilgi de bu iki yetinin birlikte kullanılmasından doğar. Dış dünyayı bir bütün halinde kavramamızı sağlayan ve görünenin ardındaki görünmeyeni keşfeden yetiye **noos** (kavrayış) denir.

Wiesner, K. Von Fritz'in **noos / nous** ve **noein**'in (νοεῖν) Homeros'ta ve Sokrates-öncesi felsefedeki kullanımını üzerine yaptığı çalışmada sık sık Parmenides'in bu fiilleri iki farklı anlamda kullandığından bahseder. Bunlardan biri görüş sezgisi, diğeri düşünmenin diskursifliğidir (Wiesner, 1996: 24).

Noos / nous terimi, Aristoteles'e gelinceye kadar Homeros gibi şairler, Ksenophanes, Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras ve son olarak da Platon gibi filozoflar tarafından kullanılmıştır. Homeros'ta bir şeyin farkında olma, plan yapma anlamlarına gelirken, Ksenophanes'te Tanrının sahip olduğu bir nitelik [Xenoph. **DK** 21 B23-26], Herakleitos'ta evrene hâkim bir güç olan **logos**'un [Heraclit. **DK** 22 B40, B104, B114], Parmenides'te **alêtheia**'nın [B1.3], Empedokles'te ise oluş ve yok oluşun ilkeleri olan Sevgi ve Nefret'in [Emp. **DK** 31 B17] kavranışı ile ilgili bir yeti biçiminde ele alınır. Anaksagoras'ta ise **nous**, bir yeti olmanın ötesine geçerek **kosmos**'u harekete geçiren ve düzenleyen bir ilke olarak tanımlanır. Anaksagoras'ın sınırsız, bağımsız (**autokrates**), yalnız (**omoios**), homojen bir unsur olan **nous**'u, evrendeki hareketin kaynağı olmakla [Anaxag. **DK** 59 B11-12], filozofun öncüllerinin bu konuda sahip oldukları kavrayışlara yeni bir bakış açısı kazandırır. Çünkü o zamana değin **nous**, evrene hâkim olan ilkelerin kavranışıyla ilgili bilişsel bir yeti olarak adlandırılmıştır. Anaksagoras'la birlikte ise **nous**'a ilk defa bilişsel bir organ olmanın da ötesinde hareket ettirici ilke anlamı da yüklenir. Aristoteles'te **nous** kavramının ortaya çıkıp gelişmesinde kısmen Ksenophanes'in, kısmen Herakleitos'un ve kısmen de Anaksagoras'ın payı vardır. Ancak, Anaksagoras'm izlerinin daha fazla olduğunu öne sürmek kaçınılmazdır. Yine de Aristoteles Ionia geleneğinin etkilerini, kendi düşüncesinde eritmiş, yepyeni

bir kavrayışla senteze götürmüştür. Bu bağlamda **nous** kavramının anlam ve içerik zenginliğinin Aristoteles ile birlikte zirveye ulaştığı ifade edilebilir.”²³

Arkaik söylenişi ile **noos** / **nous** sözcüğü erken Yunan şiirinde oldukça sık kullanılan bir sözcüktür.²⁴ Sözcüğün karakteristik özellikleri şu şekilde özetlenebilir (Sullivan, 1999: 61-62):

- “1. **Nous** sadece tekil olarak kullanılan bir sözcüktür.
2. Diğer zihinsel şeylerin aksine fiziksel bir yanı yoktur.
3. **Nous**, göğüs bölgesinde, thymos’da (Od. 14. 490) ya da phrenes’de (Il. 18. 419) bulunabilir. Diğer zihinsel entitilerin olduğu bölgede kendini sunmaz.
4. **Nous**’un tanrılarda, insanlarda ve hayvanlarda mevcut olduğu söylenebilir.
5. **Nous**’un ana etkinliği zihinseldir. İşlevi bir durumun ya da onun gerektirdiği şeylerin doğasını hemen ve doğru bir şekilde “kavrayış”ın ya da “içgörü”nün biçimi olmaktır.
6. **Nous**, iradi ya duygusal etkinliklerle de ilişkilidir.
7. Kişinin içinde **nous** bazen birinin en doğru nitelikleri ve düşüncelerine dayanak rolü oynar. İçeriğinde bir bireyin temel düşünce biçimleri ve oldukça ciddi amaçları bulunabilir.
8. **Nous**, problemlere yol açar. Birincisi, sıklıkla kişide gizli halde görünür ve çok ihtiyaç duyulduğunda bile her durumda işlemez. Eğer **nous** gizlenirse, kişinin diğer zihinsel entitelere özellikle de phrenes’e güvenme zorunluluğu ortaya çıkar.
9. **Nous**’la ilgili ikinci problem, başkalarında “gizlenmiş” olmasıdır. Başka bir kişinin **nous**’unun çok faydalı olabileceği bilinse de, onun doğasını ayırt etmek kolay değildir. **Nous**, kişilerin en derin niteliklerine dayalı olduğundan, gizlenme kasıtlı olabilir.
10. İnsanlarda **nous** durağan değildir. Odysseus’un da söylediği gibi “gün”le değişir (Od. 18. 130-7)²⁵
11. Diğer zihinsel entitiler gibi, **nous** da dış nesnelere ve etmenlere karşı savunmasız olduğunu ortaya koyar.
12. **Nous**, kaybolabilir. **Phrenes**’le olduğu gibi, bu gerçekleştiğinde, aptalca davranışlar ortaya çıkar. **Thymos** ya da **psykhe**’nin yitiminde olduğu gibi, ölüme ya da kendinden geçmeye yol açmaz.
13. Erken ve çağdaş dönem şairlerinde **nous**’la birlikte pek çok sıfat görülür. Pozitif yanını ortaya koyanlar (saf, saygın, mükemmel, bilgili ya da güvenilir gibi “iyi” özellikler) olduğu gibi negatif (“dövüşçü”, “utanmaz”, “adaletsiz” gibi “kötü” özellikler) yanlarını da belirtebilirler.
14. Kişide **nous** sıklıkla aktif bir etken rolü oynar. Kişiden ayrı bir şekilde ortaya çıkar. Kişi ve **nous** bir etkinlikte oldukça sıkça işbirliği sergilerler. Bireyler bazı kişisel durumlarla ilgili **nous**’un üzerinde kontrol uygular. **Nous** oluşan zorluklar nedeniyle gizlendiğinde ya da

²³ **Cogito**, Aristoteles, “Aristoteles’te **Nous** ve **Noesis** Kavramları Üzerine Belirlemeler”, s. 133.

²⁴ Homeros’ta ve **Homerik İlahiler**’de 100’den fazla, Hesiodos’ta 26 kez kullanılır. Lirik ve mersiye tarzı (elegiac) şairlerinde 82, Pindaros’ta ve Bakhhylides’te 30 kez geçer (Sullivan, 1999: 61).

²⁵ “Yeryüzünde yürüyen ve soluk alan insanlar arasında
İnsandan daha güçsüz bir yaratık beslemez ana toprak.
Tanrılar ona sağlığını ve mutluluğunu bağışlar,
O da artık benim başıma hiçbir dert gelmez der, der,
Ama mutlu tanrılar ona acılardan pay verince de,
Dayanamaz, nedir der, bu benim başıma gelen,
Oysa şu yeryüzünde yaşayan insanların kafasındaki ne,
İnsanların, tanrıların babası Zeus her gün ne koyarsa o.”
[Hom. Od. 18.130-137]

işlevini yerine getirmekte başarısız olduğunda, kişi baş etmek için diğer zihinsel entitileri kullanmak zorunda kalır.

15. Kişinin içinde bulunan bütün zihinsel entitiler arasında **nous** en değerlileri olarak ortaya çıkar.”

Parmenides’in yaptığı bir anlamda da bilgi edinme yolunu yeniden kurgulamak olmuştur. Çünkü bilmek de algılamaktan / kavramaktan (**noein**), dolayısıyla Var-olma’dan (**einai**) bağımsız değildir. Şiirden anlaşıldığı kadarıyla Parmenides’in yolu normalde tanrıların (**Daimones**) yoludur ama hakikatin peşine düşenin geçmek zorunda olduğu yol da aynı yoldur. Parmenides’in ölümlülerin arasından sıyrılıp buraya varabilmesinde, filozof sözcüğüne yüklenen anlam da önem taşır.

İnsanın bilgi arayışındaki önemli kavramlardan biri de ölümlülük-ölümsüzlük konusudur. Guthrie, bedensel özelliklerin çok önemli olduğu kahramanlar çağında Homeros’ta benliğin de aynı nedenle bedende bulunduğunu söyler. Ölüm bu kahramanca yaşamdan uzaklaşmak anlamına geldiği için insan ruhunun ölümsüz olduğunu söylemek “küfür” sayılmıştır (Guthrie, 2011: 26). Yalnızca tanrılar ölümsüzdür. Ölümsüzlük iddiasında bulunmak tanrılara karşı çıkmak demektir. Bu nedenle de Herodotos, tragedya yazarları, Pindaros ve diğer şairler ölümlülere ölümlü olduklarını, ölümlülere uygun şekilde düşünmeleri gerektiğini sürekli hatırlatmaktan çekinmemişlerdir. Örneğin Pindaros’ta şunu görürüz [**Isth.** 5.14]: “Ölümlü şeylerdir, ölümlülere en çok yakışan” (Guthrie, 2011: 26).

Ionia felsefesi “ölümlü düşünceler düşünmek” üzerinden giderken, İtalya felsefesi (başta Pythagorasçılık olmak üzere örneğin Empedokles de) “tanrıyla özdeşleşmek” konusunu zikreder.²⁶

Parmenides’in “ölümlüler”e bakışı farklıdır. Şiir bağlamında ölümlüler olarak sadece insanları ve ölümsüzler olarak da tanrıları görmeyiz. Ölümlü olarak nitelenenler sanıların dünyasında başıboş dolananlardır. Parmenides de bu yolculuğa çıkmadan önce onların arasındadır ve tekrar oraya dönecektir ama onların arasından

²⁶ Guthrie bunu örneklemek için Pindaros’tan “Ey ruhum ölümsüz bir yaşam için çabalama” [Pind. **Pyth.** ,3.61] dizesini ve karşıtı olarak da Empedokles’in “Artık bir ölümlü değil, ölümsüz bir tanrı olduğumu söylüyorum size” [Emp. **DK** 31 B112.4] dizesini gösterir (Guthrie, 2011: 209).

ayrılmış olandır, dolayısıyla kendisini bir şekilde ölümlülerle Tanrıların arasına yerleştirmiştir.

Tanrıyla insan arasındaki bu klasik ilişki, aklını kullanan ölümlülerin tanrısal denilebilecek hakikat yoluna çıkmasına ve diğer ölümlülerin arasından sıyrılabilmesine yol açar. O halde belki de akıl aynı zamanda tanrısal olana ulaşmanın bir aracı olarak görülebilir ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkiye yeni bir düzen öneriliyor olabilir. Böylelikle önceki zamanlardan farklı olarak, tanrılarla insanların aynı zeminde olması artık mümkün kılınmıştır. Daha önce bahsettiğimiz klasik üç katlı **kosmos** anlayışında ise bir kattan bir kata geçiş mümkün değildir.

Ölümsüzlük konusunun bir başka önemi de tam da bu nedenle insanın bilme isteğinin örtülü nedenlerinden biri olmasıdır. Arendt de bu konuyla ilgili bir çalışmasında **nous**'un insanın tanrılara akraba bir yaşam sürmesine olanak veren şey olduğunu söyler (Arendt, 1978: 154). Bu tanrısallık, aynı zamanda düşünmenin ve varlığın aynılaşmasının nedenidir. İnsan aklını kullanarak ve zihinsel olarak bütün ölümlü şeylerden geri çekilerek, kendisini tanrısal kılar. Arendt'in burada dikkat çektiği nokta, normalde insanda ölümsüz ve bir tanrısal varoluşun olmadığı ama düşüncemizin nesnesinin, onu düşünmeye bağışladığıdır.

Grek felsefesi iki kademedede ölümsüzlüğe ulaşmıştır. Bunlardan birincisi sonsuz tefekkürden ibaret olan **noos**'un etkinliği ve bağımsız olarak kelimelere dökülemeyen, onu izleyen görüyü sözcüklere çevirme girişimidir (Arendt, 1978: 137). Bu, Aristoteles'in **aletheuein** olarak adlandırdığı şeydir. Sadece herhangi bir şey gizlemeksizin oldukları gibi şeyler hakkında bir şeyler söylemek değil, fakat her zaman ve zorunlu olan ve başka türlü olamayacak şeyler hakkındaki önermelere de uygulanabilecek bir şeydir. İnsan olarak insan, diğer hayvan türlerinden farklı olarak **noos** ve **logos**'un bileşimidir. "onun özü **logos** ve **nous**'la düzenlenir". Bu ikisinden "söylenecek şeyi" tasarlayan **logos**, özellikle, insanın etkinlik alanında olan ve gerçekte olmayan sadece "ölümlü düşünceler", görüşler ya da **dogmata**'ya da uygulanan eşsiz bir insan yeteneği; onun sonsuzdan ve tanrısalardan pay almasına olanak tanıyacak olan sadece **noos**'tur. **Noos**'tan farklı olarak **logos** tanrısal değildir (Arendt, 1978: 137).

Sonuç olarak Grek düşüncesi Homeros’la başlayan, 4. yüzyılda ilk tohumlarının atılmaya başlanması ve 5. yüzyılda felsefenin, **polis**’in ve tragedyanın ortaya çıkmasıyla doğal kosmosla toplumsal kosmos arasında bir denklik yaşanmıştır. Toplumsal deneyim de düşünmenin konusu haline dönüşmüştür (Vernant, 2013: 121). Bundan sonra filozofların soracakları sorular da farklılık gösterecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PERI PHYSEŌS (DOĞA ÜZERİNE)

Parmenides'in şiirinin adı **Peri Physeōs**'tur. İngilizceye "nature", Latince "natura" olarak genellikle "doğa" şeklinde çevrilen **physis**, erken felsefe tarihinde önemli bir kavramdır.²⁷ Grek filozofların **physis**'den bahsederken tam olarak ne demek istediklerini anlamak ayrıca önem taşır. Bu konu genellikle araştırmalara konu olmuştur. Naddaf, **physis**'in ilk olarak Homeros'ta görüldüğünü, terim olarak Sokrates-öncesi filozoflar tarafından kullanıldığını ve örneğin **Peri Physeōs** gibi bilinen ve yaygın ifadelerin de içinde yer aldığını belirtir.²⁸ **Physis** sözcüğünün doğru anlaşılması sadece erken filozofların anlaşılmasına yardımcı olmakla kalmaz, aynı zamanda onların doğayı nasıl tasarladıklarını ve bugün bildiğimizden farklı kozmolojileri nasıl tasarladıklarını anlamaya da yardımcı olur (Naddaf, 2005: 11).

Guthrie de bu ifadenin daha önce MÖ 5. ve 4. yüzyıllarda başlık olarak kullanıldığından söz eder (2011: 85):

"Bu deyim daha İÖ beşinci ve dördüncü yüzyıllarda başlık olarak kullanılmıyordu; ancak bu olgu, sıklıkla yapıldığı gibi Hippokrates külliyyatından bir yazarın ya da Platon'un "doğa üzerine yazanlara" gönderme yaptığı pasajlar ileri sürülerek kanıtlanmış olmaz: Bu ve benzeri deyimler belli bir metin grubunu tescil eder, ama başlık gibi belirgin bir şeye işaret ettikleri söylenemez. [...]"

Kimi zaman bazı araştırmacılar, Parmenides'in şiirinde "genç" anlamına gelen **koure** sözcüğünün kullanılmasından yola çıkarak [B1.24] şiirin yazılma tarihine yönelik tahminlerde bulunmuşlardır. Bu tahminler, elbette şiirdeki öznenin Parmenides'in bizzat kendisi olduğu varsayımına dayanarak kurulur. Eğer böyle ise ve "genç" nitelemesini 30 yaşla sınırlı olarak düşünürsek, şiirin MÖ 490-475 yılları arasında yazıldığı öngörüsüne ulaşılır. Bu öngörü doğru ise Parmenides sadece çeşitli

²⁷ Bu konudaki itirazlar daha ileride belirtilecektir.

²⁸ **Physis** sözcüğüyle ilgili daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Naddaf: 2005, s. 11.

Pythagorasçı görüşlerden haberdar olmakla kalmayıp ayrıca Herakleitos'un temel görüşlerinden de haberdar olmalıdır (Kirk-Raven, 1957: 268).

Parmenides felsefi düşüncelerini dile getirirken form olarak epik şiiri tercih etmiştir. Jaeger, Parmenides'in böyle bir tercihte bulunmasının "cesur ve son derece önemli bir yenilik" olduğunu ve bunun Anaksimandros'un getirdiği yeni nesir formunu bir tür "hor görme" olarak da algılanabileceğini söyler (Jaeger, 2011: 135).

Elealı olmasına ve bu bölgede Dor lehçesi kullanılmasına rağmen, Parmenides'in şiirinde Ioina lehçesini kullanmış olması birkaç nedenle açıklanabilir. Anaksimandros'un, Homeros ve Heiosodos'un reddi gibi görülebilecek şekilde düzyazıya (nesre) geçiş yapmasına rağmen, Parmenides geriye doğru bir sıçrama yaparak, biçim olarak yeniden manzuma (nazıma) geçmiştir.

O dönemde ekonomik ve sosyal gelişmelere bağlı olarak kültürün, siyasetin, ticaretin daha fazla geliştiği ve canlı durumda olduğu bölge Ionia'ydı ve Miletos Okulu'na kadar aradan neredeyse 200 yıl geçmesine rağmen, Homeros'la Hesiodos'un eserleri hâlâ biliniyordu. Muhtemelen bu eserlerin Ionia lehçesiyle yazılmış olması Parmenides açısından önemli bir etkendi. Belki buna Yunanların her alanda yarışmaya olan düşkünlüğünü de eklemek mümkündür. Yani bir Elealı olarak Parmenides iddialı bir şekilde eserinde Ionia lehçesini kullanmayı, diğer nedenlerin yanı sıra, bu nedenle de tercih etmiş ya da belki daha önemlisi, bu şekilde hareket ederek kendisini Yunan epik geleneğinin bir uzantısı olarak tanımlamak istemiş de olabilir. Yine de eski yorumcuların bir kısmına göre Parmenides öğretisini şiir biçiminde yazmakta çok da başarılı olmamıştır.²⁹

Parmenides'in şiiri büyük oranda yoğun ve etkili bir anlatıma sahiptir. Şiir çevirisinin genel olarak zaten zor olmasının yanı sıra, bir de Almanca kullanıldığı şekliyle "Lehregedicht" ("öğretici-şiir"), içinde yoğun felsefi argümanın bulunduğu, üstelik de Grekçe gibi kelimelerin birden çok anlamı içerdiği bir dilde yazılmış olması algılayıcı / okuyucu açısından yaşanacak güçlükleri artırmaktadır.

Özellikle de giriş (**prooímion**) kısmında sıklıkla karşılaştığımız imgeleri şiirsel olmaktan çok felsefi olarak algılanmaya iten, bu imgelerin aynı zamanda çift

²⁹ "Parmenides büyük oranda korunmuş felsefesini şiir olarak düzenledi; fakat metrik form başarılı bir sonuç vermedi ve ruhunda çok az şiir taşıyor gibi görünüyor." (Scoon, 1928: 63).

anlamli oluşlarıdır. Yine de Parmenides'e y6nelik, 6slubunun "basmakalıp" olduğu şeklinde bir6ok eleştiride bulunulmuştur. Jaeger bu t6r eleştirileri hem "haksızlık" olarak niteler, hem de bu tarzın Parmenides'in "kendine 6zg6" bir yaklaşımı olarak nitelenmesi gerektiğini ileri s6rer. Empedokles'in şiir bi6imindeki eserinin giriş kısmıyla karşılaştırıldığında bu 6zg6nl6ė6n daha iyi anlaşılacağını belirtir. Bu t6r eleştiriler (d6neme g6re klişe vb.) muhtemelen, Parmenides'in epik şiirin zaten mevcut bi6im ve ifade tarzlarını kullanmasından kaynaklanmaktadır.

Sıklıkla g6ndeme gelen bir konu da 6zellikle giriş (**pro6imion**) kısmının alegorik olarak nitelendirilmesidir. Bazı yorumcular Parmenides'in bu alegorik formu kehanet ve gizem edebiyatından aldığını ileri s6rer. İddianın dayanak noktası ise bu girişimin bir "dinsel aydınlanma" olarak g6r6lmesidir. Bu sadece karanlıktan ışığa ge6ilmesiyle varılan bir sonu6 değildir, başka detayların da bulunduğundan bahsedilir. Bunlara bağlı olarak şair Parmenides "yetenekli" olarak g6r6lmez.

Tarihsel olarak Parmenides'le ilgili en erken kaynak Platon'dur. Platon, **Theatetus**, **Sofist** ve **ř6len** diyaloglarında Parmenides'ten bahseder. Sonrasında Aristoteles, Plutarkhos ve Sekstos Empeirikos, Simplikios'la devam eder.

Uzun yıllar boyunca ortaya 6ıkarılmamış, aralarında Parmenides'in fragmanlarının da olduğu, hakkında bilgimizin olmadığı bir d6neme ait ve 6vg6ye değer klasik metinlerin yeniden bir araya getirilme teşebb6sleri R6nesans'tan kısa bir s6re sonra ger6ekleşmiştir (N6stor-Luis, 2004: 13). Bu s6re6, Henri Estienne'den (**Poesis Philosophica**, 1573) Hermann Diels'e (**Die Fragmente der Vorsokratiker**, 1903) kadar uzanır.

En tartışmalı fragmanlardan biri olan B4'6n, mantıksal olarak B3'le B5'in arasına yerleştirilmesi, aralarında Zeller'in de olduğu Reinhardt gibi kişiler tarafından i6erik olarak B8'e dahil edilmesi ya da B6 ile B7'nin arasında olması gerektiği konusunda eleştirilir (N6stor-Luis, 2004: 16).

şiir genellikle Sekstos Empeirikos takip edilerek 66 b6l6mde incelenir. Geleneksel olarak B1, Giriş (**pro6imion**) olarak adlandırılır. Diğer iki b6l6m ise ilki "Al6theia Konuşması" ya da "Hakikat Yolu"; ikincisi "6l6mc6l Doksa", "Kanı Yolu" ya da "Kozmoloji" gibi farklı şekillerde adlandırılır.

Elbette mevcut fragmanlar eserin tamamı değildir. Genellikle **alêtheia** ile ilgili fragmanların uzun, **doksa** (δόξα) ile ilgili olanların kısa olması, eserin orijinali hakkında yanlış bir izlenime neden olabilir (Adluri, 2011: 45). Sokrates-öncesi felsefeye ait fragmanların yeniden derlenip toplanması ve çevrilmesi konusunda önemli bir yere sahip Hermann Diels, mevcut fragmanların % 10'unun **doksa** (δόξα), % 90'ının **alêtheia** ile ilgili olduğunu belirtir. Parmenides'e ait olduğundan şüphe duyulmayan B fragmanlarının yanı sıra, ikincil kaynaklara dayanan ve doğruluğu şüpheli olduğu için A fragmanı olarak nitelendirilen çok sayıda fragman da vardır.

Uzun yıllar boyunca Diels'in **Vorsokratiker** adlı eseri fragmanların yorumlanmasında ve başka dillere çevrilmesinde temel alınmıştır. Ancak daha sonra Eski Yunancadan farklı çeviriler de yapılmış ve Parmenides araştırmalarında esas alınan farklı metinler ortaya çıkmıştır.³⁰

Şiirin günümüze dek ulaşan kısmı, biri Latince olmak üzere toplam 19 fragmandır. Fragmanların bazıları iki üç satırlık, bazıları daha uzundur. Her fragman farklı sayıda satır içerir ve satırlar fragman numaralarıyla adlandırılır (B8.22 gibi).

Bu çalışmada yer alan şiirin fragmanlarının sıralanışı ve satır dağılımları (toplam 162 satır) şöyledir: B1, 32 satır; B2, 8 satır; B3, 1 satır; B4, 4 satır; B5, 2 satır; B6, 9 satır; B7, 6 satır; B8, 61 satır; B9, 4 satır; B10, 7 satır; B11, 4 satır; B14, 1 satır; B15, 1 satır; B12, 6 satır; B13, 1 satır; B18, 6 satır; B17, 1 satır; B16, 4 satır; B19, 3 satır.

³⁰ Bu metinlerin bir kısmı çalışmanın sonundaki Kaynakça bölümünden izlenebilir.

3.1 Giriş (proofmion)

B1 [1-32]

Götürüyordu beni atlar, **thymos**'umun ulaştığı yere kadar,
gönderiyorlardı, sürerken beni **daimôn**'ların çok-namlı yoluna
onlar ki taşırlar bilen adamı bütün kentlere;
oraya taşındım ben de, taşıdı işte beni izanı-bol atlar
güç bela çektiler arabayı, kılavuzluk ediyordu yolda bakireler.
tekerlek göbeğindeki dingil başı salıyordu tiz bir çoban düdüğü sesi
alevin yalımıyla yanarak (sürülüyordu iki yanda birden
dönüp duran iki tekerlekle), telaş edince göndermeye [beni]
Helios'un kızı bakireler, Gece'nin meskenlerini bıraktılar geride
[katederek] ışığa doğru, açarken başlarındaki peçeyi elleriyle.
Burada hem Gece'nin hem Gün'ün kale kapıları vardır yollarına açılan,
her iki yanda kapı söveleri, altında mermerden bir eşik taşı;
işte bu göksel kapı kanatları kapıları doludur devasa kapılarla;
ve öcü-bol Hakkaniyet elinde tutar karşılıklı anahtarları.
[Hakkaniyet'in] gönlünü alır bakireler yumuşacık sözlerle.
ikna ederler temkinlice, onlar için açsın diye kapının sürgüsünü,
kale kapılarından çabucak sürüversin diye, açıverdiler kapılarda
giderek genişleyen bir açıklık, dönerken tuncu-bol
pervazlarındaki kamalar yuvalarında tam da uygun düşüyordu
çoban düdüğünün farklı sesler veren borularına. İşte bunlardan
geçip yol boyunca sürdü bakireler arabayı ve atları.
Tanrıça da kabul etti beni huzuruna müşfikçe, tuttu sağ elimi
eliyle, şu sözleri söyleyerek hitap etti bana:
Ey genç adam, ölümsüz sürücülerin ahbabı,
bizim meskenimize kadar seni getiren atlar sayesinde,
selam olsun sana, madem kem bir kader göndermedi seni bu seyahate
bu yol (çünkü insanların adımladığı patikanın dışındadır),
Öyleyse ya Hak [**Themis**] ya da Hakkaniyet [**Dikê**] [göndermiştir seni],
her şeyi araştırman gerekiyor senin
hem güzelce-döneren Hakikat'in titremeyen yüreğini
hem de fanilerin [**brotôn**] sanılarını, ki olmaz onlara
hakiki itimat [**pistis alêthês**].
Ancak her durumda, aynı şeyleri öğreneceksin, nasıl da kaçınılmaz
sanılanlar
elbette olur, erer tamamına her şey aracılığıyla her şey

İlk fragman olması itibarıyla çoğu zaman sadece giriş bölümü olarak ele alınan fragman, çok uzun yıllar boyunca sadece “epik şiir tarzı”nın bir parçası olarak ve çoğu zaman da felsefeye uzak bulunarak yüzeysel bir şekilde ele alınmıştır.³¹ Ancak son yıllarda –filolojik çalışmaların da katkısıyla– bu kısma da gereken önem verilmiş ve farklı yorumlama çabalarına rastlanmıştır.

³¹ Kimi yaklaşımları örneklemek gerekirse Cornford, “fragman 1’de çok vakit geçirmemize gerek yok” diyerek oldukça kısa bir özet vermiştir (1939: 30).

Fragmanın ana teması “yolculuk”tur. Parmenides’ten önceki dönemde de yolculuk teması sıkça karşımıza çıkar. Örneğin Homeros’un **Ilias** ve **Odysseia**’sı Odysseus’un yolculuğu üzerine kuruludur. Benzer şekilde Pindaros’ta da bir araba yolculuğuyla karşılaşırız (Allen-Furley, 1975: 2). Pindaros şöyle der (2015: 55):

Str. 2 Ey Phintis, gel de çifte koş
katırların gücünü benim için
öyle ki süratle sürelim katır arabasını ak pak yolda,
varayım ben de bu yiğitlerin soyuna;
25 bilir bu katırlar da diğerleri gibi
sürülmeyi bu yolda, ancak
onlar kazandı Olympia’daki çelengi;
açmalıyız şimdi neşidenin kapısını
onlar için
[Pind. **Olym.** 6.25]

Kimi araştırmacılar bu kısmı sadece edebi değer taşıyan bir bölüm olarak görüp üzerinde durmazken, kimileri “tanrısal” (apocalyptic) olarak yorumlar (Scoon, 1928: 64). Kimi zaman da kuru bir üslupla kaleme alınmış, yer yer fazlasıyla anlaşılmaz ve alegorik bir metin olarak değerlendirilir (Kirk-Raven, 1957: 265).

Şiir, birinci tekil şahsın sözleriyle başlar. Burada geçen **thymos** (θυμός) sözcüğü [B1.1] şiirin yorumlamasında ayrı bir önem taşır. Bugüne değin pek çok yorumcu bu sözcüğü sadece “heves, arzu” anlamında çevirmiştir. Ancak **thymos**, bu anlamları da içerse bile sadece bu şekilde karşılanacak bir sözcük değildir.

Thymos, Parmenides öncesinde Homeros’ta karşımıza çıkar. Buradaki hâkim anlamları, “tutku”, “irade”, “ruh”, “akıl”dır. Bunlar sadece zaman içinde gelişmiş ikincil anlamlardır.³²

Adluri, Parmenides’in **thymos** sözcüğünü kullanmasının daha şiirin en başında dikkatimizi çekmesi gereken önemli bir özellik olduğunu söyler. Şiirin öznesi sadece atlar onu götürdüğü için (sonra ayrıca belirtileceği gibi seçilmiş olduğu için) değil aynı zamanda **thymos**’u nedeniyle de bu yolculuktadır. Dikkat çekilen ikinci nokta, o dönemde Erken Yunan düşüncesinde bireyin kendi kararları doğrultusunda hareket etmesinin mümkün olamayacağı gibi bir önyargıya kapılmamak gerektiğidir (Adluri, 2011: 55).

³² Bu konuda daha detaylı bilgi ilk bölümde verilmiştir.

İkinci satırda geçen “**daimôn**’ların çok-namlı yolu” ifadesi de aynı şekilde önem taşır. Bu yol sıradan bir yol değildir. Bu durum, şiir boyunca karşılaştığımız yolun niteliklerinden ilkidir. **Daimôn** (δαίμων), tanrı ile kahraman arası bir noktada konumlanan doğaüstü varlık ya da şeydir (Peters, 2004: 60). Ama pek çok farklı anlama da gelir. Bunların arasında “insanlara kaderlerini dağıtan”, “kader, alinyazısı”, “bir insanın cini (**genius**), kısmeti ya da kaderi”... gibi anlamlar da vardır. **Daimôn**’lar, Yunan halk dininin erken dönemine mahsus bir unsurdur. Kişiye doğuşuyla birlikte iliştilir; “iyi ya da kötü” o kişinin kaderini belirler.³³ Sözcüğün daha erken kullanımlarına baktığımızda, Thales’in de “Her şey tanrılarla doludur” ifadesinde kullandığı sözcüğün **daimôn** olduğunu görürüz. Sözcüğe ayrıca Homeros’ta da rastlarız.³⁴

B1.3’te geçen “bilen insan” (**eidota phota**), atların getirdiği kişinin Parmenides olduğu kabul edilirse, ona da “bilen adam” sıfatını yükler.³⁵ Dolayısıyla o, ölümlülerin arasından “bilen adam” olarak seçilmiş biridir. Muhtemelen B1.24’te sözü edilen “genç” (**kouros**, κοῦρος) ve B1.29’da “Öyleyse ya Hak (**Themis**) ya da Hakkaniyet (**Dikê**) [göndermiştir seni], her şeyi araştırman gerekiyor senin” satırında sözü edilen kişi de aynı kişidir. Diğer yandan B6.4’te bahsedilen “hiçbir şey bilmeyenler”le (βροτῶν εἰδότες) ise tezat oluşturur.

Snell, nasıl olup da Parmenides’in bu yolculuğa “bilen adam” olarak başlamış olabileceğini sorar.³⁶ Parmenides’in bu durum karşısındaki belirgin kayıtsızlığını,

³³ Herakleitos’ta **daimôn** sözcüğü “kader” sözcüğü yerine kullanılır. Önceki dönemde klasik anlayışta insana doğuştan bir **daimôn** verilirdi ve bu **daimôn** insanın karakterini belirlerdi. Herakleitos’ta bu anlam değişir, insan artık kendi **daimôn**’unu (karakterini) yaratan haline gelir.

³⁴ “Çık ayrıl tanrılar yolundan
Bir daha ayak basma Olympos’a”
[Hom. II. 3.407-408].

³⁵ Elbette şiirde bahsedilen kişinin Parmenides olduğundan yüzde yüz emin değiliz ama bütüne bakıldığında böyle bir olasılık imkânsız da değildir.

³⁶ Jaeger’in yorumu Snell’in sorusuna cevap olarak görülebilir: “Burada Yunan felsefesinde ilk kez, bilginin taşıyıcısı olarak düşünülen bir felsefi kişilikle karşılaşmaktayız. Bu bilgiyle böbürlenmek söz konusu değildir; aksine, filozof bu bilgiyi bazı ilahi güçlerin kendisine bahsettiği bir lütuf olarak görür ve kıvanç duyarak, ama büyüklenmeden, kendisini bu ilahi gücün bir vasıtasından ibaret sayar. “Bilenler” kavramının altındaki gerçek anlam budur: Parmenides, yüce bir kaynaktan gelen bir bilgiye vasıl olmuş ve böylelikle, inisiye olmamış kişilerden ayrılmış biridir. Nitekim bu, tam da dinî inisiyasyon ayinlerindeki “bilenler”in ve “mystes”lerin durumuna benzemektedir.” (Jaeger, 2011: 142). Biz Parmenides’in yolculuğunun Yunan dininin özellikleri nedeniyle tamamen dinden arınmış değil ama büsbütün dinsel olduğu düşüncesini paylaşıyoruz.

Odysseia'da **Mousa**'ların armağan etmiş olduğu sanatsal başarıyı kendisine bağlayan şair Phemios'un ruh haline benzetir. Şair, kendi bilgisiyle ve tanrısal aydınlatmayla gururludur (Snell, 1953: 148).

Burada Jaeger'in Giriş (**proömion**) kısmı ile ilgili yorumu temel bir farklılık içerdiği için belirtilmelidir. Jaeger, Parmenides'in muhtemelen Orpheusçuluğa aşina olduğunu belirtir. Ona göre Parmenides'in şiirinin altında belirli bir tür dinin değişmez özellikleri vardır. Parmenides kutsal olanla kişisel ilişki kurarken kendisine vahyedilen ya da ulaştığını düşündüğü hakikatleri insanlara bildirme yükümlülüğünü de üstlenir. Jaeger bunu "doğru yola sevk ettiği kişilerden bir inananlar topluluğu oluşturmaya çalışan dindar bir kişinin ateşli tabiatı" olarak tanımlar. Bir başka dayanağı da başlangıçta felsefi okul ya da topluluk yapılarının, Pythagorasçılık'ta olduğu gibi bir tür gizli örgütü andırmasıdır. Jaeger'in bir başka gerekçesi de ona göre, Parmenides'in kullandığı dilin dini bir uyanış üslubunu çağrıştırmasıdır.

Parmenides'in "yol" anlamında Grekçede kullandığı sözcük **hodos**'tur. Çoğul kullanımı, şiirde de geçtiği haliyle **hodoi**'dir. Şiirin genelinde yol sözcüğü farklı sözcüklerle ve farklı anlamlarda da geçer. B2.2'de "araştırma yolları" anlamında **hodoi** kullanılırken, B2.4'te "ikna yolu" ifadesinde **kéleuthos** sözcüğü kullanılır. Diğer kullanımlarıyla beraber (**hodós**, 9; **kéleuthos**, 3; **pátos**, 1; **amoksitós**, 1; **atorpós**, 1) toplamda 15 kez geçer (Néstor-Luis, 2004: 23). Bu bir tesadüf değildir. Bugün kullandığımız **method** sözcüğünün de kökeni Grekçe **metá hodón**'dan (yol alma, hareket etme, -e doğru gitme) gelir.

Daha geniş anlamda "iki yol"a Homeros'ta da rastlarız.³⁷ **Odysseia**'da her şey bir seslenişle başlar. Seslenilen kişi Tanrıçadır ve ondan kahramanın, Odysseus'un öyküsünü anlatması istenir.³⁸

B1.30'da, Tanrıça onu "selam olsun sana, madem kem bir kader göndermedi seni bu seyahate" diyerek karşılar. İnsan bilgisini aşan bir bilgiye ulaşabilmesi

³⁷ Bu kez anlatan Kirke'dir:
"Orayı aşıp geçtikten sonra adamların, danış yüreğine
Ve karar ver iki yoldan hangisini seçeceğini,
Ben bir şey demem, yalnız anlatırım sana bu iki yolu"
[Hom. **Od.** 7.55-57]

³⁸ "Anlat bana, tanrıça, binbir düzenli yaman adamı" [Hom. **Od.** 1.1].

amacıyla onun için çizilen bu mutlu yazgı, onun kaderidir. Burada kader anlamında kullanılan sözcük **moira**'dır (μοῖρα).

İnsanla bilgi arasındaki bağlantı noktası olarak **Mousa**'lar da önem taşır. Arkaik çağda bellek sadece **Zeus** ile **Mnemosyne**'in (Bellek) kızları olan **Mousa**'larda vardır. Geçmiş, şimdiyi ve geleceği görebilme ve bir bakışın yardımıyla şeylerin bütününe bilebilme gücü onlarındır. Örneğin Homeros'ta **Mousa**'ların yardımı olmadan en iyi savaşçıların ya da Troia önüne gelen gemilerin tam bir listesi oluşturulamaz. **Mousa**'lar bu yeteneklerini bir şaire verebildikleri gibi ondan geri alma gücüne de sahiptiler. **Mousa**'lardan edindiği bu "bilebilme ve anımsayabilme" yeteneğiyle şair, görünmezi ortaya çıkarabilir ve "simgesel etkisi başat değerler dizgesine dayalı bir söz"ü dile getirebilir (Bonney, 2000: 800). **Mousa**'lardan aldığı esinle gerçeği kurar. Yazdığı varolandan oluşur ve yaptığı şey ontolojik bir nitelik taşır. Aynı zamanda yaptıklarıyla dünyanın düzene konulmasına doğrudan katkıda bulunur. Bunu yaparken de övmek, kahramanlık olarak anmak istediklerini ışığa ve gerçeğe yerleştirir; unutulmaya layık bulduklarını ya da yüceltmeye değer bulmadıklarını ise geceye ve sessizliğe mahkûm eder.

Dokuz **Mousa** haline gelmeden ve her biri adında, şarkılarda kutlanan bir sözün teolojisini barındırmaya başlamadan önce, Helikon'un üç eski tapınağında oturur ve şiir etkinliğinin üç özel biçimini temsil eden üç kız kardeşirler. Meleü, Mneme, Aoide. İlki, zihinsel çalışmayı, dikkati ve dikkati toplayabilmeyi ifade eder. İkincisi, bellektir; o olmadan ne doğaçlama ne de şarkı söyleme gerçekleşebilir. Sonuncusu ise Melete ve Mneme'nin ürünü olan yetkin şiire göndermede bulunur (Bonney, 2000: 801).

Theogonia doğrudan **Mousa**'larla başlar. "Onlar büyük ve kutsal Helikon Dağı'nın konuklarıdır" [Hes. **Theog.** 5]. Ayakları ve vücutları yumuşaktır, korolar halinde şarkı söylerler ve en sonunda "bulutlara girip, gecenin karanlığında ilerler". Görevleri tanrılara ve tanrıçalara övgüler düzmektir. Hesiodos da güzel müzikleri Kalkanlı **Zeus**'un bu kızlarından öğrenmiştir. Hem yalan söylemesini bilirler hem de gerçekleri konuşurlar [Hes. **Theog.** 27-28]. "Önceden olanları, şimdi yaşananları ve bundan sonra olacakları" söyleyerek babaları Zeus'un kalbini yumuşatma güçleri de vardır [Hes. **Theog.** 37-38]. Hesiodos'un da şair olarak yapması gereken "geçmişte

olmuşları ve bundan sonra olacakları” övmektir, bunu yapabilmesi için **Mousa**’lar onun içine “tanrısal sesler” doldurmuşlardır [Hes. **Theog.** 33]. **Mousa**’ların esas görevlerinden biri, tüm bu olumlu nitelikleriyle tanrılar soyunu mutlu etmektir. Sıkıntıları unuttururlar ve dertleri bitirirler.

Mousa’ların önem verdiği kralın sözleri “büyük değer” kazanır, herkesin gözü onun üstünde olur. Doğru ve adil kararlar alırlarsa, büyük çatışmaları sonlandırabilirler. Bu da onların akıllı olduğunu gösterir. Haksızlığa uğrayan insanları güzel sözler söyleyerek sakinleştirmek de onlara düşer. İnsanların arasında Tanrı muamelesi görürler. Bunlar, **Mousa**’ların insanlara kazandırabilecekleri özelliklerdir. Apollon’la birlikte **Mousa**’ların da insanlara müzik ve müzik aleti çalma yeteneği verme güçleri vardır [Hes. **Theog.** 95]. Eğer **Mousa**’lar bir insanı seviyorsa, o insan çok şanslıdır ve “dudaklarından adeta bal damlar” [Hes. **Theog.** 98].

Giriş kısmında (**prooímion**), B1.35’te kullanılan “fanilerin sanıları” (**brotôn doksa**) ibaresinde geçen “fani” sözcüğü değişik tartışmalara yol açmıştır. Birçok araştırmacı Parmenides’in kastettiği kişinin Herakleitos ya da onun gibi düşünenler olduklarını ileri sürmüştür. Bir şeyin hem var olup hem var olmaması, bir yere hem yaklaşarak hem uzaklaşarak varılacak olması ile Herakleitosçu “karşıtların birliği” öğretisi üzerinden bağlantı kurulur.³⁹ Reinhardt (1916: 64) ve Scoon, Parmenides’in ilk ifadeyle hedef aldığı kişinin Herakleitos olduğunu söyler ve bunun destekleyicisi olarak da Herakleitos’un “ölümlüler ölümsüzdür”, “inen ve çıkan yol aynıdır” fragmanlarını gösterir.⁴⁰

Jaeger ise uzun zaman yaygın kabul gören bu yaklaşıma katılmadığını belirtir. Gerekçeler ise her ne kadar karşıt oldukları noktalar olsa da Parmenides’in bu tür “ağır hakaretler”i, Herakleitos gibi zeki bir insan için kullanmış

³⁹ Herakleitos’un şu fragmanları bu ilişkilendirme için örnek olarak alınır:
[Heraclit. **DK** 22 B88]: “Aynı şeydir yaşayan ve ölen, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü sonrakiler öncekilerle, öncekiler sonrakilerle yer değiştirir.”

[Heraclit. **DK** 22 B60]: “İnen ve çıkan yol bir ve aynıdır.”

[Heraclit. **DK** 22 B51]: “Uzlaşmaz şeylerin kendi aralarında nasıl uzalştığını anlamazlar. Karşıt dönüşlerin uyumu; yay ve lirdeki gibi.”

[Heraclit. **DK** 22 B10]: “Bağlanışlar; bütünler ve bütün olmayanlar, bir arada duran ve ayrı duran, birlikte söylenen ve ayrı söylenen. Her şeyden bir, bir’den her şey.”

⁴⁰ Nietzsche de **palintropos** sözcüğünün kullanılmasından yola çıkarak Parmenides’in Herakleitos’u kastettiğini ileri sürer. Bu yaklaşımın bir yorumu için bkz. Wilkerson, 2006: 141.

olamayacağıdır. Parmenides hem filozoflara hem de yaygın kullanıma karşı polemiğe girmektedir. Jaeger ayrıca **nenomistai** fiilinin (sayarlar / kabul ederler), tek veya birkaç kişinin fikrine değil, mevcut **nomos**'un (âdet, gelenek) sapkınlığına işaret ettiğini belirtir (Jaeger, 2011: 144).

Kastedilenin Herakleitos olamayacağı görüşü bizce de daha akla yatkındır. Parmenides, B1.31'de "bu yol (çünkü insanların adımladığı patikanın dışındadır)" derken insanlar için **anthropon** sözcüğünü kullanır. "Faniler" ifadesi şiirde tekrar B8.50'de (**brotoi**, çoğul olarak) geçer. B8.60'da yine "fanilerin sanıları" (**broteias doksas**) olarak yer bulur. Önceki özelliklerin yanında burada da ilaveler görürüz. İki yargıyla (**gnômas**) tayin ettiklerini (**katathento**) adlandırmak üzere "başıboş dolanırlar". Karşıtları birbirinden ayırırlar.⁴¹

Şiirin ilerleyen kısmında [B6.6-10] tanrıçanın tanımladığı bir grup insana ait özellikler, bizi "faniler" in bu insanlar olup olmadığı düşüncesine götürür. Burada anlatılan insanlar "hiçbir şey bilmeyen", "iki-başlı", bundan dolayı "çaresiz", "kendi döşleri" nin kılavuzluğunda zihinleri "gezeğen" dir. Bu yolda "sağırklar", "körler", "kararsız kabileler" olarak dolaşırlar hatta kararlarını kendileri veremedikleri için yönlendirilirler ("taşınırlar). Yol / Patika normalde onları gidilmesi gereken yere götürebilecekken burada her şey tersine döner ve hatta yuvarlanırlar belki de. Aynı fragmanın sonunda bir kez daha "fanilerin yargısı" (**brotôn gnômê**) olarak söz edilir.

Ayrıca tıpkı Parmenides'in olduğu gibi, Herakleitos'un da kimi insanlara yönelik aynı yönde benzer eleştirileri vardır: "Bu her zaman mevcut olan logos'u insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar. [...] acemi gibi davranıyorlar [...] uyanıkken ne yaptıklarının farkında değiller." [Heraclit. **DK** 22 B1].

Proem'de yer tutan önemli kavramlardan biri de adalet kavramıdır. Parmenides öncesinde, Hesiodos, **Erga kai Hemera**'da [**İşler ve Günler**] bu konuya birçok şekilde değinir. Örneğin Zeus, isterse bir insanı şanslı, isterse şansız ya da güçlü veya güçsüz hale getirebiliyorken [Hes. **Op.** 5], hemen sonrasında Zeus'a

⁴¹ Sadece bu özellik bile Parmenides'in bu insanları "negatif" bir yaklaşımla ele alması için yeterlidir.

“Perses’e gerçekleri anlatırken sen de kararlarını Dikê’ye göre ver” (Hes. **Op.** 10) dedirtilerek, Dikê (Δίκη) Zeus’un da üstünde bir yere yerleştirilir.

İnsanların ve hayvanların dünyasında farklı unsurlar etkindir. İnsanlar için adalet etkinken, hayvanların dünyasında güç geçerlidir (Zeller, 1997: 40).⁴² “Adil olanın ne olduğunu bilmeyen balıklar, vahşi hayvanlar ya da kanatlı kuşlar kavga edip dururlar”. Adalet, insanlara layık görülen bir vasıftır. Ve Zeus’un insanlara sunduğu en güzel şey adalet duygusudur. Dürüstlük bedeli ne olursa olsun önerilir ve adaletin sonunda kazanan taraf olduğu söylenir [Hes. **Op.** 216]. Adalet sadece pasif durumda değildir, kötülüğün belirdiği yerde “sesini yükselten”dir aynı zamanda. Adil olmakta ısrar edenler “evlerinden ve ülkelerinden” atılsalar da “doğruluktan ve dürüstlükten” ayrılmazlar [Hes. **Op.** 220-225].

“Zeus’un kızı” Dikê (Δίκη), Olymposlular tarafından sevilen biridir. Biri ona haksızlık yaptığında tanrıların yanına giderek, insanların ona yaptıkları haksızlıkları Zeus’a anlatır [Hes. **Op.** 255-260]. Haksızlık yapan herkes, krallar da buna dahil edilerek, cezasını çekecektir, cezadan muaf olan yoktur. “Her şeyi bilip gören” Zeus, “adil ve adil olmayan her şeyi anlar”. Ola ki tanrılar bu konuda müdahale etmezlerse, Hesiodos, oğlunun ve kendisinin “adil olmak”tan hemen vazgeçeceğini ama Zeus’un buna izin vermeyeceğini belirtir. Ve tekrar adalet çağrısı gelir: “Adil kararlar al! Kötülüklerden kaçın” [Hes. **Op.** 275].

Vernant, 7. yüzyılla 5. yüzyıl arasında kendisinin “törel düşünceler evrimi” olarak tanımladığı süreçte geçerli olan **isonomia** ülküsünden sıkça bahseder. Bu dönem aynı zamanda toplumsal bunalımla dinsel kaynaşma dönemidir. Bir tür bilgelik (**sophrosyne**) tutumu da bu dönemde temellenir. Böyle bir bilgelik, aşırı

⁴² Zeller, burada **Erga kai Hemera**’daki [İşler ve Günler] bülbül fablını dayanak olarak gösteriyor:

“Krallara da anlatacaklarım var.
Gerçi onlar laftan anlarlar
Bir atmaca bülbülü sıkı pençeleriyle kavıyormuş.
Zavallı bülbül de keskin pençelerin altında inliyormuş.
205 Atmaca şöyle demiş ona:
Pis ufaklık neden bağıırıyorsun? Ben senden daha güçlüyüm,
İstedğin kadar güzel şarkı söyle, yine de seni istediğim yere götürürüm
İstersem seni bir güzel yerim
İstersem korurum.
Kendinden daha güçlü olana karşı direnmek aptallıktır
[Hes. **Op.** 205-210]

tüketimden kaçınma ve varsıllığı, aşırılığı, zorbalığı kınama; ılımlılığı, özdenetimi, ölçüyü yüceltmeyi içerir (Vernant, 1996: 88). Bu ülkünün amacı insanları dengeli, uyumlu, birleşmiş kılmak; toplumsal ilişkileri ussallaştırmak, düzenlemek ve geometrik bir modele oturtmaktır.

Vernant, dinsel etkiler azalmasa bile bu sürecin hukuku kurmaya vardığını ifade eder. **Nomoi**, yasakoyucuların yerleştiği kurallar bütünüdür. Dirlik düzen ve yurttaşlar arası eşitliği sağlayarak kimi sorunlara yönelik insani çözümler olarak sunulur. Ancak bu **nomoi**, tanrısal Dikê'nin (Δίκη) yönlerinden biri olan dengeyle örtüşmediği sürece geçerli sayılmaz. Yani **nomoi** ile Dikê arasındaki bağ hiçbir zaman koparılmamıştır. Yunanlar için **nomoi** tartışmaya açık olsa bile Dikê'den (Δίκη) tamamen bağımsız düşünülmez (Vernant, 1996: 89).

Kirk-Raven'in proem kısmıyla ilgili altını çizdiği bir başka önemli nokta, B1.29'da ["hem güzelce-dönen Hakikat'in titremeyen yüreğini] geçen "güzelce-dönen Hakikat" (**Aletheias Eukukleos**, Ἀληθείης εὐκوكλέωσ) ibaresidir. Burada hakikatin "güzelce-dönen" şeklinde tanımlanmasının nedeni, büyük olasılıkla, Parmenides'in akıl zincirinin neresinden tutulursa tutulsun, onun kendi bağlantılarının her birinden geçerek yine başlangıç noktasına dönüşecek olmasıdır. Parmenides'in 5. fragmandaki ifadesi de bunu işaret ediyor olabilir.

Tanrıçanın "anlamak üzere araştırmanın yegâne yolları"yla ilgili açıklaması, biri diğerini doğrudan karşıt kılan iki yoldan söz edilerek başlar. İlki bir önerme olarak kabul edildiğinde, mantık bizi diğerini reddetmeye zorlar. Aslında seçim, Parmenides'in daha ileride, B8.16'da kısa biçimde belirttiği gibi "vardır ya da var değildir" (**estin he ouk estin**, ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν) şeklindedir.

Kirk-Raven, bu konuyla ilgili bir çekince ortaya koyarlar (Kirk-Raven, 1957: 268). Basit gibi görünen bu ifadenin bu şekilde çevrilmesi, Grekçede **esti** sözcüğünün varoluşsal anlamıyla, yüklem olması arasındaki ayrım konusunda Parmenides'in bilinçli olmamasından kaynaklanan belirsizlikten dolayı sakıncalı olabilir.⁴³

⁴³ Bu belirsizlik nedeniyle daha önceki yorumcular genelde her zaman neyi esas aldıklarını, hangi fragmanları takip ettiklerini ve sapma gösterdiklerinde bunu nasıl işaretlediklerini mutlaka açıklarlar. Bu noktada Kirk-Raven, büyük oranda Diels'i takip etmiş ama gerekli olduğunu düşündükçe parantez koyarak kendi şerhlerini koymuşlardır.

Önemli kavramlardan bir diğeri de **moira**'dır (μοῖρα). **Moira**, Homerik insanın kulak kesildiği çok önemli bir güçtür. O, değiştirilemeyen kaderdir.

“Hisse” olarak çevrilen **moira** (İng. share) “parça” (part), “nasip” (alloted part) demektir -“kader” (fate) ya da “baht”ın (destiny) orijinal anlamı da budur. Sadece insanlar değil tanrılar da **moira**'lardan etkilenirler. Her tanrıya eylem alanı olarak dünyanın doğru dürüst tanımlanmış bir parçası verilmiştir. Parçalar birbirinden ayrı olduğu gibi niteliksel olarak da farklıdır (gök, su, karanlık); ve varoluşlarına ancak belirli niteliklere sahip birer bölge olarak başlayıp daha sonra **kosmos** içinde dolaşabilecek birer toz haline gelen elementleri anıstırırlar.⁴⁴

Moira kavramının kökeninde mekânsal olmaktan çok zamansal bir uzamı olduğu açıktır. Açıkça belirlenmiş sınırlarıyla yan yana duran alanların bir sistemini düşünmemiz için vardır. Kavram yarı muğlak biçimde geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zamanın bölümlerine karşılık olarak 3 bölümü (fate) içinde barındırır. **Moira**'nın mekânsal karakteri İonia bilimindeki kalıcılığının bir göstergesi olarak onun bütün seyirini değiştirecek bir temel öneme dönüşecektir (Cornford, 1957: 17).

Homeros'ta tanrılar sınırlandırılmıştır. Gerçekte yaş ve doğumla ilgileri yoktur ama sonsuz / sınırsız da değildirler. İçine doğdukları dünyadan daha gençtirler. İnsanlar onların karşısında güçsüz olsalar da onların da gücü sınırsız değildir. Güçlerinin sınırı, buna rağmen, bizim doğa kanunu dediğimiz şey de değildir. Aksine mucizeler onların kendilerine has nitelikleridir. Onları sınırlayan karşı duramayacakları ve kendilerinin oluşturmadığı **moira**'dır (Cornford, 1957: 12).

Tanrılar sevdikleri birini bile “ölüm kaderinin dehşeti”nden koruyamazlar. Zeus, bütün insanların gözbebeği olarak nitelendirdiği oğlu Sarpedon'un Patroklos'un ellerinde can vermek zorunda oluşundan şikâyet eder.⁴⁵ Pindaros'ta da

⁴⁴ **Odyseia**'da ayrıca şu ifadelere de rastlanır: “tanrıların büktüğü kader ipliği” ve “tanrıya denk Odysseos” [Hom. **Od.** 1.20]; “tanrısal Odysseos” ve “ölümlülerin en üstünüdür, akıldan yana” [Hom. **Od.** 1.66].

⁴⁵ “Gerçi hepimizin payıdır ölüm,
Uğursuz ecel ölüm döşegine serince insanı,
Tanrılar bile uzaklaştıramaz ölümü onun başından”
[Hom. **Od.** 3.236]

görülebileceği gibi o “kaderin buyruklarını geri alamaz.” [Pind. **Pae.** 6.94]. Herodotos’da da geçtiği şekilde, “Alinyazısını bir tanrı bile değiştiremez”⁴⁶ (Cornford, 1957: 13).

Homeros’ta kaderin buyruğu imkânsızlığın kör ve anlamsız bir engeli değildir; aynı zamanda ahlaki bir buyruk olarak doğru ile yanlış arasına bir sınır da çizer. Alinyazısı ve hak / doğruluk kavramları arasındaki ayrımın güçlkle ayırt edildiğini söyleyebiliriz. Bunun Homeros’ta iki anlamda kullandığı görülür: “kaderinde olanın ötesinde ne var ne olmalı”, “doğru olanın ötesinde ne var ve neden böyle olmalı”. [...] Burada ahlaki buyruk en başta gelir. Suçlu olanlar, kaderlerinin değil ama ahlaki buyruğun ötesine geçenlerdir. Yani tanrı her şeye gücü yeten konumunda değildir. Tanrılar ve insan için onların güçlerini doğal ve haklı şekilde kısıtlayan kesin sınırlar tayin edilmiştir.

Hesiodos Gece’nin kızları olan **moira**’ların sadece insanların değil tanrıların da işledikleri suçları takip ettiklerini kesin şekilde belirtir⁴⁷ (Cornford, 1957: 16).

Ayrıca Hesiodos’un kozmogonisinde, **moira**’nın orijinal anlamının geride kaldığı çok bölümlü dünya ile karşı karşıya kalırız. Burada, **moira**’nın tanrılara olan üstünlüğü zamansal bir biçimde yansıma bulur; başka bir deyişle dünyanın ana alanlara bölünmesi zaman içerisinde tanrıların doğuşundan daha eskidir.

Kozmogoni, **Khaos**, **Gaia** ve **Erôs**’un oluşmasıyla başlar: “Her şeyin başı kaostu”. [Hes. **Theog.** 116]. Sonra **Khaos**’tan Karanlık (**Erebos**) ve Gece doğar ve onlardan da alevli gök (**aether**). Sonrasında dünya üç kısma ayrılır: Yeryüzü, Toprak (**Gaia**), Gökyüzü (**Ouranos**) ve Deniz (**Pontos**). Yani, bu kozmogonide farklı bir bölünme (**moirai**) buluruz.

Parmenides ne karanlık ne de aydınlık / ışık bir eşiği olan Hakkaniyet’in (**alêtheia**) kapısı açılmadan karanlıktan aydınlığa geçemez. Eşik, karanlıkla aydınlık

⁴⁶ Alın yazısı, kader, Moira, Fatum. Tanrılardan da üstün, ne olduğu bilinmez bir güç. Hektor’la Akhilleus’un akıbetlerini Zeus kader terazisine vurur (Hom. **II.** 22.208-213], Hektor’un kaderi ağır basar, Hades’e doğru iner. O andan itibaren Apollon bile artık ona arka çıkmaz. Ama kader de o kadar keskin değildir, kimi zaman hafiften saptığı olur. Bu da meraklı bir şeydir. Loxias, Sardes’in düşüşünü üç yıl geciktirebilmiştir. – Loxias, Apollon’dur (Herodotos, 2013: 53), not 27.

⁴⁷ “Bunlardan sonra Kader tanrıçaları doğdu,
İntikam tanrıçalarıdır bunlar, isimleri de
Klotho, Lakhesis ve Atropos’tur.
Tanrılara ve insanlara karşı işlenen suçları takip ederler.”
[Hes. **Theog.** 220]

arasındaki tezadı ortadan kaldırır. Eşiğe ulaşmak hayati bir önem taşır. Kapılar, aydınlık ve karanlık, gelecek ve geçmiş, oluşum ve çürüme gibi birbirine karşıt güçlerin arasındaki aşkın bir gerilimi sembolize eder, aydınlanmanın ipucu karşıt ilkeler arasındaki gerilimin aşıldığı doğayla ilgili hakikatin keşfedilmesinde yatar. Tüm gerçek, hüküm süren görüşlerin farklılıklarındaki özün tanımlanıp ortaya çıkarılmasıyla başlar (Henn, 2003: 51).

Ama Parmenides bir ölümlüdür. Belirli ayrıcalıklara sahip olan Tanrıçanın desteği olmadan Hakkanîyet'in kapısına ulaşması imkânsızdır. Birçok yorumcu gibi Henn de Parmenides'in aydınlığa doğru yaptığı bu sembolik yolculuğun bir şamanın mesajına benzediğini söyler. Hakiki şeyler hakkında derin düşünmenin / tefekkür etmenin yolu, karşıt ilkeler arasındaki bütün gerilimin kaybolduğu "eşik" kavramına ulaşmak için sıradan görüşlerin ve duyu algılarının ötesine geçecek ruhsal bir enerjiyi gerektirir (Henn, 2003: 51).

Karşıt ilkeler görünür doğanın her yerine sinmiştir, örn. kuvvetlerin çekmesi ve itmesi, maddenin ve formun birleşmesi, kadınla erkeğin seksüel birliği, iyi ve kötü davranış, yoğun ve gözenekli kütle gibi... Ama bu tür karşıtlıklar hakikatin tamamı ve kendisi değildir.

3.2. Alêtheia

B2 [1-8]

Haydi öyleyse, söyleyeyim sana, sen de dikkat et işittiğin **mythos**'a, nelermiş anlamak üzere araştırmanın yegâne yolları:

İlkinde nasıl var-olanın [**esti**] ve var-olmayanının [**ouk esti**] var olmadığını [**me einai**] İkna'nın [**Peithô**] yoludur bu (eşlik eder çünkü Hakikat'e [**Alêtheia**]),

Diğerinde ise var-olmayanının [**ouk estin**] ve var-olması [**esti**] gerekeninl nasıl var olmadığını [**me einai**]

işte gösteriyorum sana bütünüyle idrak edilemeyen yolu:

bilemezsin çünkü var-olmayı (imkânsızdır çünkü bu)

ne de beyan edebilirsin

Önceki fragmanın devamı olarak tanrıça burada anlatacağı şeyi **mython**⁴⁸ olarak bildirir. Konu “yegâne araştırma yolları”nın neler olduğudur. Temel olarak iki yoldan bahsedilir ama sonradan görüleceği gibi hiçbir şekilde seçilemez olarak nitelendirilecek üçüncü bir yol daha şiiire girecektir. Şiirin genelinde ağırlıklı halde olacak var-olan ve var-olmayan sözcükleriyle ilk olarak burada karşılaşırız. İfade, var-olanın var olduğu ve var-olmayan'ın var olmadığı şeklindedir ve tanrıçanın işi Parmenides'e bunu göstermektir.

Birinci yol: Var-olan [**esti**], var-olmayan'ın [**ouk esti**] var olmadığı [**me einai**] yoldur.

İkinci yol: Var-olmayan [**ouk esti**] ve var-olanın [**esti**] var olmadığı [**me einai**] yoldur.

Birinci Yol, İkna'nın (**peitho**) yolu olarak tanımlanır ve gerekçe olarak da iknanın hakikate eşlik etme niteliğine vurgu yapılır. Detienne, hatırlama ve unutkanın temel karşıtlığı ile ifade edilen **Alêtheia**'nın **Dikê**, **Pistis** ve **Peithô** gibi diğer güçlerin sağladığı katkıları da içerdiğini ifade eder (Detienne, 2012: 116). Adalet de **Alêtheia** gibi büyülü sözün bir biçimidir ve **Dikê** bunu yapmaya muktedirdir. Genellikle **Dikê** ve **Alêtheia** yan yana düşünülür. **Peithô**'nun (ikna) tamamlayıcı gücünün açığa çıkması **Pistis**'in yardımıyla olur. Geleneksel olarak Tanrı'ya ve onun sözüne duyulan inançtır. Sözün gücü olan **Peithô**'ya yakındır.

⁴⁸ **Mython**, sözcüğünün temel formu **mythos**'tur. Daha önce Homeros'ta [II. 9.443] “işit sözlerimi ve diyeceklerimi” [μύθων τε ῥήτηρ' ἔμεναι πρῆκτιρᾶ τε ἔργων] olarak da geçer.

Pistis ve **Peithô**, **Alêtheia**'nın zorunlu yönleridir. **Peithô**'dan mahrum kalan **Pistis**'den de mahrum kalır (Detienne, 2012: 117).

İkinci yol ise, “bütünüyle idrak edilemeyen yol”dur ve gerekçesi ise var olmasının “imkânsız”lığı nedeniyle “var-olmayan”ın olamayacağıdır ve sonraki bölümde açıklanacağı gibi var olmaması, düşünülemez olmasını ve aynı nedenle “beyan edilemez” olmasını da beraberinde getirir.

B3 [1]

çünkü aynı şeydir düşünme / idrak etme [**noein**] ve var-olma [**einai**]

Şiirin içerdiği tüm metaforik öğelerin ötesinde verilmek istenen ana mesajlardan biri tefekkürün / derin düşünmenin aklın huzurlu / sakin olmasını gerektirdiğidir. Böyle bir sükûnete erişebilmek için doğada bulunan karşıt öğeler arasındaki gerilimin dindirilmesi gerekir. Karşıt ilkeler arasındaki gerilimin giderilmesi / ortadan kaldırılması düşüncenin üçüncü ve daha yüksek bir kavrama ulaşmasına ve bu yüzden de bizzat derin düşünme / tefekkür de bu kavrama bağlıdır.

Örneğin, ölümlüler her şeydeki oluşu ve çürümeyi kabul ederler [B8.40] fakat kozmik devamlılığı, hiçbir kaynağa bağlı olmayan, sürekli Var-olma'yı (**einai**) oluştan çürümeden ayırt etmeyi başaramazlar [B8.26-28]. Ölümlüler aydınlığa giden yol boyunca serili işaretleri tanıyamazlar: O, oluşmamış, yok edilmez, sarsılmaz, sonsuz ve bütündür [B8.3-5].

Ölümlülerin düşünceleri kesin olmayan / belirsiz görüşlerine dayanır. Parmenides'in ifadesiyle **doksa**'nın (δόξα) kökeni iki fiile dayanır. Birincisi, sanıyorum, zannediyorum, hayal ediyorum... anlamında **dokeō** (δοκέω), ikincisi Homeros'ta görülen şeylerin pasif bir zihinle / düşünmeden kabul edilişi anlamında **deksomai**. Şeyler nadiren onların altında yatan doğaları sorgulanmadan göründükleri gibi kabul edilirler. **Doksa**'nın kaynağı zihinsel pasiflik ve kabule dayanır.

Diğer yandan ölümlüler, hiçbir şeyi aramazlar, onlar için dünya sadece görüldüğü gibi olandır. Ölümlülerin yürüdüğü yol onları hiçbir yere götürmez. Bu yol başladığı yerden duyusal deneyimin sisli yeraltı dünyasında dinlenmek için kendi üzerine geri döner. Görünüşler araştırıldığında, zihinsel pasiflik aktive edildiğinde, düşüncenin faaliyeti, **noein** (νοεῖν) bu yeraltından kurtulur ve var-olanların Var-

olma'sını (**einai**) düşünmek için devreye girer (**Aletheia** Yolu). Ölümlüler buna rağmen sadece görünür şeylerin yolunda doğruladıkları inançların temeline dayanarak tahminde bulunurlar.

Bu ikinci yol zikzaklar çizmez, bu yüzden, B2'ye göre, biri var-olmayı ya da onun tutarlı bir tanımını öğrenemez. Diels, Coxon ve Austin'in de aralarına dahil olduğu araştırmacılar, B2'nin gerisindeki muhakemenin B3'e dayanak oluşturduğunu ileri sürerler: "Çünkü Düşünme ve Var-olma bir ve aynı şeydir". Henn, bu fragmanın doğa hakkındaki bütün varsayımlara meydan okuduğunu ileri sürer (Henn, 2003: 52). Ona göre temelde burada söylenen, düşüncenin mikro-evreninin doğayla bir olan Var-olma'nın (**einai**) makro-evreniyle özetlendiği / yinelendiğidir. Düşünce, bir ve aynı Var-olma'nın (**einai**) yansıması olarak doğayı görmekle, bir düşüncenin altında onun içeriğini özümseme yoluyla ve evrensel yaratıcı kozmik bir kaynağa geri dönerek en ufak bir mevcut olan bile olsa ona başvurarak doğayla bir hale gelir. Öte yandan, **doksa**, duyularla anlaşılır ve dış görünüşüyle bilinebilir olduğu kabulüyle insanı doğadan uzaklaştırır ve insan böylece doğayı sadece duyularla, parçalanmış ve ayrı bir şey olarak görür (Henn, 2003: 53) .

Kanıda doğa zihindeki farklıdır ama düşüncede zihindekiyle aynıdır.

B2 ile B3 fragmanlarının şiirde yerleştirilmesi konusunda farklı görüşler mevcuttur. Örneğin Proklos bu iki fragmanı ayrı yerlerde tutar. B2, Platon'un **Timaios**'unda, B3 ise Platon'un **Parmenides**'inde yer alır. Kaynaklar ve içerikler arasındaki fark, fragmanlar arasındaki bağlantı kopukluğuna delil teşkil etmez.

Parmenides, doğal olarak düşünülebilir (**noetik**) her şeyi dikkate alır. Düşünce / Kavrayış (**nous**) kendinde doğanın belirli yasalarını keşfeder. Doğa böyle bir keşif için uygun olan ilkelerin üst yapısını sergiler. Parmenides sonrası Batı düşüncesinin tamamı bu yapının uzantılarıyla doludur ancak Parmenides hiçbir zaman "nesnel gerçeklik", "formel gerçeklik" ayrımı yapmaz. B3'te öznel olanla nesnel olan arasındaki fark düşünürün gözleminin göreliliğiyle gözden kaybolur. Ortadan kalkan bu görelî perspektif Aletheia Yolu'nu Doksa Yolu'ndan ayıran şeydir. Bir yandan **doksa** (δόξα) her zaman algılayıcıyı algılanandan ayıran yerleşik bir bakış açısı gerektirir, diğer yandan, **noêsis** anlamında düşünce / kavrayış, yanlış

veya doğru; ya da tam veya kusurlu olabilecek bir şey değildir. **Noêsis**, basit bir şekilde **Var-olma**'nın (**eiani**) ifadesidir.

B4 [1-4]

Dik gözlerini şeylere orada bulunmasalar [**apeonta**] da, sarsılmaz bir şekilde bulunur [**pareonta**] zihinde [**noō**];
çünkü ayırmaz var-olan var-olanı sahip olmadan
ne var-olan dağılır her yere her şekilde **kosmos**'un
başından sonuna
ne de bir araya gelir.

Bu fragmanla ilgili oldukça farklı yorumlara rastlamak mümkündür. Örneğin ilk dizenin yapısı üzerinden yola çıkan Graham, zihnin merkeze yerleştiği ve bir yanında olmayanların (**apeonta**), bir yanında olanların / mevcutların (**pareonta**) bulunduğunu ve zihnin bu konumuyla ikisini de kontrol edebileceğini ileri sürer. Yani gözlenebilir ama zihinde bulunmayanlar ya da gözlenemez ama zihinde bulunanlar (Graham, 2006, 151).

Henn, farklı çevirilerde ilk dizedeki sözcüklerin ve vurguların değişmesiyle anlamın da çeşitlendirilebileceğinden bahseder. Parmenides'in "orada olmayanlar"la kastettiği insanın duyu algılarının dışında kalan şeyler olabilir. Yahut da makrokosmosun dikkatli şekilde incelenmesi onun insanın mikrokosmosunda karşılığının bulunduğunu fark etmesini sağlayabilir. Bir diğer yorum herhangi bir şeyi somut anlamda burada kılanın "şimdi" olması itibarıyla önceden olmuş sonra olabilecek ama "şimdi"de olmayanların, görünüşlerini kaydederek olmadıklarında da zihinde bulunabileceği de söyleniyor olabilir (Henn, 2003: 130-133).

Başka bir açıdan da ölümlülerin "gezeğen" (plakton, πλακτὸν) [B6.6] zihinlerinin dağılık / hatalı düşünmelerinin aksine filozoflar var olan ve var olmayan arasındaki ayrımı yapabilirler. Fragmanda geçen düşünmeyle ilgili sözcük "izan" anlamına gelebilecek **noō**'dur. Ve eğer var-olan (**pareonta**) düşünülebilir olansa, var olmayan (**apeonta**) da aynı yaklaşımla düşünülmez olan olmalıdır (Backman, 2015: 25).

B5 [1-2]

hepsi aynı benim için, varlar,
nereden başladırıysam, oraya yeniden döneceğim.

Bu fragmanda konuşanın Tanrıça mı yoksa Parmenides mi olduğuna göre farklı yorumlar geliştirilmiştir. Eğer konuşan Tanrıça ise ve eğer **Aletheia** yolunun dairesel olduğu kabul edilirse nereden başladığının çok önemi yoktur. Çünkü herhangi bir noktadan başlansa bile tekrar oraya dönecektir. Öte yandan hakikatin her bir özelliği de bir diğerinden türetilir (Gallop, 1984: 19). Şiirin yapısı açısından düşünüldüğünde ilk yol **Aletheia** yoludur, sonra idrak edilemez yol gelir ve son olarak da doksa yolundan dönecek yer de yine **Aletheia** yolu olmalıdır.

Eğer konuşan Parmenides ise yine birkaç türlü yorumlanabilir. Birincisi şiire göre Parmenides bu yolculuğa kendisi de bir ölümlü olarak ölümlülerin arasından başlamıştır. Bizim şiirde **giriş** olarak okuduğumuz noktada Parmenides yolculuğunun belirli bir yerindedir. Ve yolculuğun sonunda yine oraya dönecek, bildiklerini diğer insanlarla paylaşacaktır.

Başka bir bakış açısıyla ister Var-olan'dan başlasın ister Var-olmayan, Var-olmayan olmadığı için döneceği yer yine Var-olan olacaktır.

B6 [1-9]⁴⁹

Biri söylemeli ve idrak etmelidir var-olanın var olduğunu [**eon emmenai**]; çünkü mümkündür var olmak hiçbir şeyin var olmaması ise mümkün değildir; öneririm ben bunları dikkate almanı.⁵⁰

Çünkü araştırmanın daha ilk yolunda dizginliyorum seni; ancak tam da buradan itibaren, hiçbir şey bilmeyenler çıkar yola iki-başlı; çünkü çaresiz, kendi döşleri kılavuzluk eder gezeğen zihinlerine ve taşınırlar sağırlar körler aynı şekilde, şaşkın, kararsız kabileler olarak, onlar için aynı sayılır varlığa gelmek [**pelein**] ve var olmamak ve de aynı değildir, tersine-döner her şeyin patikası

Şiirin bu noktasında karşımıza ilk iki yolun yanı sıra, üçüncü bir yol daha çıkar. Bu üçüncü yolun varlığı çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Örneğin Jaeger, üçüncü yolun varlığına itiraz eder. Ona göre, başlangıçta belirgin bir şekilde birbirinden ayrılmış iki yolun uzlaştırılmayacağı açıktır. Bu üçüncü yola çıkan insanlar, aynı şeyi önce var olan, sonra var olmayan olarak kabul ederek ilk iki yolu

⁴⁹ Bu fragmanın içeriği çalışmanın **Varlık ve Düşünme** bölümünde ayrıca ele alınacaktır.

⁵⁰ B6.1-2 ile ilgili Diels'in yanlış bir okumasına dayanarak oluşan tartışmaların detaylı incelenmesi için bkz. Owen Goldin, "Parmenides on Possibility and Thought". (çevrimiçi) https://www.academia.edu/2359585/Parmenides_on_Possibility_and_Thought.

birleştirmeyi ümit ederler. Önce birinci yoldan gidip sonra geriye dönerek ikinci yola sapmanın mümkün olduğunu varsayarlar. Dolayısıyla, üçüncü yol hiçbir şekilde diğer iki yoldan ayrı bir ana yol değil, olsa olsa bu ikisinin birbirlerini dışladığını göz ardı eden ve bu yüzden de kabul edilemez bir kombinasyondur (Jaeger, 2011: 143).

Jaeger'e göre, Parmenides'in savaştığı, esas bu uzlaşmanın imkânsızlığıdır. Çünkü insanların yanlıgıları onları hep bu tür bir birliğe inandırıcılık kazandırarak onları bu yoldan gitmeye sevk ederken, hiç kimse tek başına Var-olmama yoluna düşmeye cesaret edememektedir. Parmenides'in bir üçüncü yoldan söz etmesinin tek sebebi de Jaeger'e göre budur. Kaldı ki tanrıçaya göre ikinci yol zaten "idrak edilemez olması nedeniyle hem düşünülemez hem de söylenemez olan bir yol"dur.⁵¹

Şiirin bütününe bakıldığında, Tanrıça B1.27'de zaten birinci yolun insanların adımladığı patikanın dışında olduğunu ama onun her şeyi araştırması gerektiğini [B1.28], hem güzelce-dönen hakikatin titremeyen yüreğini [B1.29] hem de fanilerin sanılarını [B1.30]. B2.2-4'te anlamak üzere araştırmanın yegâne yollarından tekrar bahseder. Var olmayanı bilemeyeceği ve beyan da edemeyeceği, çünkü bunun imkânsız olduğu konusunda onu uyarır [B2.7-8]. Ondan Var-olanın var olduğunu, hiç var olmamanın imkânsızlığını aklında tutmasını ister. Çünkü B1'de belirtildiği gibi onu **alêtheia**'da (ἀλήθεια) ilk yoldan ve sonra da **doksa**'da (δόξα) ikinci yoldan alacaktır. Dolayısıyla burada üçüncü bir yol yoktur ve B6'nın varlığı Parmenides'in iki yoluyla çelişen bir durum yaratmaz (Nehamas, 1999: 132).

Ancak Heidegger'in bu konudaki yorumları farklıdır. Tam da B6 ve B7'nin üçüncü yolu hem de gerekli ve haklı olarak ortaya koyduğunu ileri sürer. Birinin (ilkinin) olmaması imkânsız, diğerinin olmaması zorunlu ve tasavvur edilemez nitelikte olduğu yollardan sonra, bu üçüncü yol insanların en çok ve yaygın şekilde kullandıkları yoldur (Heidegger, 2015: 91).

Parmenides burada yine daha önce bahsettiği şekilde Var-olan'ın (**eon**) var olmasının mümkün (hatta zorunlu) olduğundan bahseder. Buna karşın B6.2'de

⁵¹ Jaeger, Yunancada "yol" (ὁδός) sözcüğünün Homeros'tan beri bildiğimiz anlamda gidilip gelinen yol olmanın dışında, kişinin belli bir amaca ulaşmak için katettiği her tür yol olarak kullanıldığının dikkate alınması gerektiğini ileri sürer (Jaeger, 2011: 143). Ancak ve ancak bu ikinci anlam göz önüne alındığı takdirde, kişinin önce birinci yolu, sonra da diğerini denemek suretiyle bir üçüncü "yol"u denediğinden söz edilebilir.

mümkün olmadığından bahsettiği ise “var-olmayan”ın yok olduğu (**ouk estin**) değildir. Parmenides’in yoktur (**ouk estin**) ifadesinin muhatabı olan sözcük **meden** sözcüğüdür. **Meden**, “hiçbir şey” ya da “hiçlik” olarak anlaşılabilir gibi, eşanlamı olarak kullanılan “yok olma, söndürme, lağv etme” ya da “yokluk, var olmama” olarak da anlaşılabilir. Böyle bakıldığında Parmenides’in “var olmayan yoktur” şeklinde yanlış yorumlanan ifadesi de düzelmiş olur. Parmenides’in söylemek istediği muhtemelen “var olmama”nın ya da “hiçbir şey” diye bir şeyin olmasının mümkün olmadığıdır. Çünkü her şey bir Var-olan’dır (**eon**). Her yer “var-olan”la doludur. Var-olan’ın (**eon**) ardında yatan ise Var-olma’dır (**einai**). O yüzden de Var-olan olarak görünmediğinde bile Var-olan vardır [B4.1].

Tarıca, konuştuğu kişiye her ikisini de dikkate almasını söyler. Buraya kadar olan kısımda da görüleceği üzere, ne zaman bir öneride bulursa gerekçesini de belirttiği gibi yine aynı şekilde davranır.

Burada “Çünkü araştırmanın daha ilk yolunda dizginliyorum seni” ifadesinde geçen “dizginlemek” sözcüğünden yola çıkarak konuşan ile konuşmanın kendisine yöneltildiği kişi arasındaki ilişkiyi değerlendirmeye çalışabiliriz. Bilindiği gibi “dizgin” normal şartlarda binek hayvanlarını kontrol etmek için, binicinin tuttuğu bir tür ip ve kayıştır. Bu tür bir durumda “dizgini elinde tutan” binek hayvanın gerisindedir ve onu gideceği yol-yön ya da yavaş veya hızlı olması için yönlendirir. Yular ise hayvanı önüdeyken çekmek ve yönlendirmek için kullanılan bir kontrol ipidir. Dizgin gemin uçlarına bağlanır. Yani konuşan, konuştuğu kişiyi durdurma, yavaşlatma, başka yöne çevirme gücüne de sahiptir. Peki konuşan, neden bu kişiyi dizginlemek ister? Çünkü bu yeni yolda karşısına “hiçbir şey bilmeyenler” ($\beta\text{potoi ei}\delta\text{óteç}$) çıkacaktır:

“Hiçbir şey bilmeyenler”in özelliklerinin de sıralandığı satırları [B6.4-7] daha fazla açmak mümkündür. Bilindiği gibi Parmenides şiirin ilk başlarında [B1.3] atların “bilen adam”ı taşıdıklarından söz eder. İlerleyen kısımlarda B1.24’te bahsi geçen; “Ey genç adam” (**kouros**) kısmıyla bağlantılı düşündüğümüzde, bu atların “ölümsüz” olarak nitelendiğini ve “ölümsüz atlar” sadece “bilen kişileri” “gecenin meskeni”ne getirdiği için, bu “genç adam”ın da bilen kişi olduğunu varsayabiliriz.

O halde, “hiçbir şey bilmeyenler” olarak nitelendirilenler hem böyle bir konumdan, hem bir yoldan zaten yararlanmayacak olanlardır. Peki, neden hiçbir şey bilmezler? Bilmeleri gerekip de bilmedikleri şeyler nelerdir? Böyle olmasına yol açan, onlarda olması gerekip de olmayan özellikler neler olabilir?

Bu insanlar, “iki başlı”dır (**dikranoi**, δίκρανοι). Yani tek bir baştan, bir kavrayıştan yoksundurlar. Dolayısıyla herhangi bir konuda ikiliğe düşmeden hareket etmeleri, davranmaları mümkün değildir. Yürüdükleri yola hem bu “iki baş”la girmişlerdir, hem de öyle devam etmektedirler. İki tane olan ya da başka bir bakış açısıyla “ikiye bölünmüş olan” akılları yerine, onlara kılavuzluk eden “döşleri”dir. Normal bir insan bedeninde “döş” dediğimizde söz ettiğimiz boyunla karın arasında kalan ve kalbi, akciğerleri de içeren göğüs kısmıdır. Böyle davranmakta “çaresiz”dirler (**amekhania**);⁵² çünkü Heidegger’in de belirttiği gibi, insanlar olarak **nous**’a (kavrayışa) sahip oldukları, böyle bir kavrayış / idrak kapasiteleri olduğu halde, bu kavrayış doğru bir şekilde yönetilmiyordur. Yoksa Parmenides’in “hiçbir şey bilmeyenler” derken kastettiği, bu insanların kesinlikle bildikleri hiçbir şey olmadığı değildir. Aksine pek çok şey hakkında pek çok şey bilirler. Ama gerekli ve gerçek bilgilere sahip değildirler. Bu yolda ilk yolda olduğu gibi işaretlerin olmaması da bu bilmeme durumunu pekiştirir.

Bu insanların zihinleri kararsızdır, bir öyle bir böyle hareket etmeye meyillidir. Parmenides ayrıca bu yolda, ayrıca “sağırılar” ve “körler”in olduğundan bahsederken, elbette duyu algıları bozulmuş, gerçekten kör ve sağır insanlardan bahsetmez. Aksine bu insanlar görürler, duyarlar ve konuşurlar ama **noos**’un doğru bir şekilde çalışmaması nedeniyle görseler de görmez, duysalar da işitmez ve konuşsalar da bir şey söylemezler. Kavrayış yolunun doğru işaretlerini okuyamadıkları için, gelişme de gösteremezler. Onların Var-olma’yı (**einai**) kavrayamaması basit bir yanlış değil, durma noktası olmayan ölümcül bir yoldaki bir hata (**noos**’un kaybolması) gibidir. Dolayısıyla bu yol, öyle bir yoldur ki yolcularının hepsinin ortak özelliği “kararsız, şaşkın, çaresiz, akıldan veya akli kullanmaktan

⁵² **Amekhania**, aynı zamanda çaresizlik **daimôn**’udur ve yoksulluk ve sefillikle de yakından ilişkilidir. Sözcüğün Pindaros’a kadar olan Eski Yunan Şiirindeki önemine dair yapılmış bir kitap çalışması için bkz. David Conrad, **The Concept of Amekhania in Homer and Archaic Greek Poets Before Pindar**, Department of Classics McGill University Montreal, 1982.

yoksun” olmaktadır ve tekil özellikleri farklı olsa bile, bu ortak özellikler onları “sürü” haline dönüştürür.

Parmenides’in bu insanların neyi ya da neleri bilmeyerek “hiçbir şey bilmeyenler” olarak nitelendirildiğine bakarsak, onların bilmediği şeyin, “varlığa gelme” (**pelein**) ile “var olmama”nın (**ouk einai**) aynı şey olmadığı [B6.8-9] olduğunu görürüz. Varlığa gelmek, Heidegger’in de deyişiyle, şüphesiz bir şaşkınlıktır. “Varlıkta henüz konaklayamamak” ve sürekli yolda olma nedeniyle konaklayan olmaksada hiç olmamak değildir. Burada “her şeyin patikasının tersine-döner” (**palintropos**) olmasından, bir yolun; hem de patika gibi normal olmayan dar, zorlu ve ilerlemekte mücadele ve güç isteyen bir yolun, bu bilmeme hali ile yolda olanı (böyle düşünerek) aksi istikamete de götürebilme özelliğinden söz edebiliriz. Yahut da bu “tersine-döner”liği, “ters yüz olmak” anlamı üzerinden insana asla sahih bir karar aldirmayacak ve onu böyle bir zeminde bulundurmuyacak bir kafa karışıklığına, düşünmenin de altüst olmasına benzetebiliriz. Özetle bu yoldan da bir kurtuluş ya da çıkış ümidi ya da gidilmesi gereken yere varma ümidi mevcuttur ve insan için böyle bir yolun da bulunması olağandışı değildir ama bu yoldan gidilecek yere varabilmek ya da varamamak, bu yolda daimi olarak şaşkın bir şekilde kalmak ya da aksi istikamete dönerek gidilecek olana asla varamamak ihtimalleri insanın yaptıklarına ve tercihlerine bağlıdır.

B7 [1-6]

Zira asla zorlanmasın bu, olmayan şeylerin [**mê onta**] var olduğu [**eiani**] hususu ancak dizginle düşünceni [**noema**] araştırmanın bu yolundan itibaren.
Ne de yaşama, çok-tecrübeli olma zorlamasın seni bu yolda,
çalıştırmak üzere görmeyen gözü, ses çıkaran bir işitmeyi
ve dili, halbuki akılla [**logos**] hükmetmek üzere benim dile getirdiğim
bol-çatışmalı çürütmeye [**elenkhon**]

B7’ye geçtiğimizde ise “dizginlenme” meselesinin bu kez başka türlü dile geldiğini görürüz. Burada sözü edilen dizginlemenin öznesi, önceki fragmanda kendisi “dizginlenilmek istenen” iken, burada talep edilen, onun da “dizginleyen” olmasıdır ve dizginlemesi istenilen şey de düşüncesidir. Yani kişi düşüncelerini dizgin altına almalı, dizginlemeli, “kontrol ve idare edebilmeli, yönlendirebilmeli”dir. “Şeylerin var olmadığı” konusu zorlanacak, üzerine gidilecek

bir düşünce ya da üzerinde yürünecek bir yol değildir. İnsan böyle bir yolun başına vardığında mutlaka bu hususta düşüncelerini yönetebilir, sürebilir halde olmalıdır.

Parmenides'e göre gözler ve kulaklar, tam da insanları yoldan çıkaran organlardır. [B7.4 (Daha önce B1.35)]. Bu fragmanın bir başka önemi de B7.5 "ve dili, halbuki logos'la hükmetmek üzere benim dile getirdiğim bol-çatışmalı çürütümeye" satırında yatar. Buradaki iki önemli kavram **logoi (logos)** ve **elenkhon**'dur (**elenkhos**).

Furley, bu konuda ele aldığı bir makalede **elenkhos**'un "kanıt, ispat etme" anlamından çok "çürütme" anlamına geldiğini ileri sürer ve bu bağlamda hakikat kavramı altında söylenmek istenen şeyi araştırır (1989: 1-10). Sözcüğü Homeros'ta, Hesiodos'ta ve Pindaros'taki farklı kullanımlarından yola çıkarak açıklamaya çalışır. Hesiodos'ta **noos** ve **eidōs**; Pindaros'ta ise **ergon** ile **eidōs** karşı karşıya getirilir. Pindaros'tan verdiği örnek şöyledir (Furley, 1989: 2):

"Güzeldi onun bakılışı,
yaptıkları da çelişmezdi yakışığıyla"
[Pind. **Olym.** 8]

Pindaros Alkimedon'dan bahsederken söyler bu sözleri. Yani eğer o diyelim ki bir müsabakada başarılı olamazsa, o zaman onun güzelliğinin hakiki olmadığı yüzeysel olduğu, güzelliğin de burada hakikati örtücü bir nitelik taşıdığı düşünülecektir. Ancak başarılı olursa güzelliği de doğrulanmış ya da çelişmez bir hale getirilmiş olacaktır (Furley, 1989: 3).

Yine Pindaros'tan verilen başka bir örnekte,

"Çok şeyler söylenmiştir [**logoi**] pek çok şekilde,
keşfetmek için yenilerini
vurmalı mihenk taşına,
sınama [**elenkhon**] da büsbütün risktir."
[Pind. **Nem.** 7]

"Sınama" da **es elenkhon** (ἐς ἔλεγχον) sözcüğün diğer kullanımlarını destekleyecek şekilde kullanılmıştır.

Hakikat bir insanın **arete**'sinin **elenkhos**'ta hayatta kalmasını sağlayan niteliktir. Yani ancak iyi olan sınamalardan geçebilir ve dolayısıyla hakiki niteliğini elde eder ya da hak eder.

B8 [1-61]

Parmenides'in hem en uzun, hem üzerine en çok yorumda bulunulmuş hem de felsefesinin özünü oluşturan düşüncelerini en çok içeren fragman, 8. fragmandır.

Daha fragmanın ilk satırında “ancak yolun bir mythos'u daha kalıyor geriye” ifadelerinden yeni bir yol izahıyla karşı karşıya kalacağımızı anlarız. Burada **mythos** sözcüğünün kullanılması, “yolun mythosu”ndan bahsediliyor olması **mythos** sözcüğü üzerine biraz düşünmemizi gerektirir. **Mythos**, sözlük anlamı üzerinden bakıldığında “söz, söyleme, hikâye etme” anlamlarına gelir. Bunun günümüzde “edebi bir tür olması”nın dışında ironik bir şekilde yaygın kullanımı olan “hikâye” ile ilgisi yoktur ve karıştırılmamalıdır. “Hikâye anlatmak” ironik bağlamda gerçekten uzak ve ilişkisiz şeyler söylemek gibi anlaşılır ve sunulabilir. Ama buradaki “hikâye” anlamı, tam da bir şeyin “hikâyesi” olarak onun izahatı, bu izahatın başından başlayıp sonuna varmasıdır. Yolun bu yeni **mythos**'unun adı “var-dır” **mythos**'udur. Bildiğimiz gibi kimi kaynaklar her ne kadar **mythos**'un gerçekle ve gerçeklikle ilişkisini tarihsel olarak ve özellikle de **logos**'la (sonradan kurulan) ilişkisinden koparma ve **mythos**'u gerçeğin / hakikatin uzağına yerleştirme çabalarında görülse de bizim düşüncemiz bu yönde olmadığı şeklindedir. Bu konuda ciddi ve önemli çalışmalara imza atmış ve alanında otorite olarak görülen ve bilinen Mircea Eliade'nin çalışmaları özellikle ufuk açıcıdır. **Mythos**'u kendi tarihsel zamanından ve zemininden koparıp günümüze getirmeksizin düşündüğümüzde **mythos**'ların “gerçek” olarak kabul ve ilgi gördüğü ve insan davranışlarını bunun üzerinden belirlediği görülecektir.

Burada, bu yolun “var-dır” yolu olduğuna dair pek çok işaret olduğundan söz edilir ve bu özellikler sıralamaya başlanır. Bu özellikler arasında doğa filozoflarının **kosmos**'a ve onun ilk ilkesine yükledikleri tanrıların Homerik özelliklerinin yanı sıra, Ksenophanes'in kullandığı kimi özellikler de sıralanır. B8.3'te geçen “öyle ki bu Var-olan (**eon**) doğmamıştır ve yok olmaz” ifadesi aynı zamanda Var-olan'a tanrısal özellikler yükler (Snell, 1953: 147). Var-olan yani Grekçe **eon** doğmamıştır (**ageneton**) yani bir şeyden oluşmamış, yaratılmamıştır. Doğmak fiil olarak başka bir şeyin içinden meydana gelmektir. Ama Var-olan'ın (**eon**) böyle bir özelliği yoktur.

Diğer bir özellik “yok olmaz” oluşudur. Yani bu anlamda bâki ve kalıcıdır. Burada geçen “her şey”den anlamamız gereken “Var-olan her şey”dir. Var-olan, birdir (**hén**). **Mougenes**’dir,⁵³ yani tek-türlüdür. Tek bir şeyden oluşmuştur. Bu anlamda katışıksızdır. Eşsiz ve biricik olma anlamında “bir”dir [B8.11-13]. Sarsılmaz yani **atremes**’tir. Sarsmak dışarıdan bir güç ya da kuvvet uygulayarak bir şeyi devindirmek, hareket ettirmek, başka bir şekilde söylersek yerinden etmeye çalışmaktır. Ancak Var-olan (**eon**) bu özelliğiyle böyle bir işleme maruz bırakılamaz.⁵⁴ “Sarsılmaz” olması aynı zamanda “hareketsiz” olmasını gerektirir.⁵⁵ Aynı zamanda “sonsuz”dur (**ateleston**) yani bitme noktası anlamında bir sonu yoktur ama bir sonu olmaması anlamında sonsuz olması başlangıcı olduğu anlamına da gelmez.

M. J. Henn de bu fragmandan yola çıkarak Var-olan’ın (**eon**) 4-katlı bir sentezinden söz eder. Yaklaşımı oluşturan temel üst başlıklar Zorunluluk, olanaklılık ve olumsuzluk ya da durumsallıktır. Henn, bu 4-katlı sentezi bir tabloyla daha anlaşılır kılar (Henn, 2003: 86).

⁵³ Platon’da **Timaios**’ta “dünyaların çokluğuna” zıt olarak bu sözcüğü kullanır [Pl. **Ti**. 31B, 92C].

⁵⁴ Saffet Babür’ün “Eğer bir birse” başlığıyla verdiği bu konuyla ilgili görüşleri toparlayıcıdır. Yaklaşık şöyle denilebilir: Devinme (**kinêsis**) iki şekilde gerçekleşebilir. Ya yer değiştirme (**pherestai**) ya da biçim değiştirme (**alloiosis**). Yer değiştirme de iki türlü olabilir: Bir şeyin yer değiştirebilmesi için ya kendi ekseni etrafında ya da bir yerden başka bir yere gitmesi gerekir. Düşünme devam ettirilirse, kendi ekseni etrafında dönebilmesi için bir merkezi yani ortası olmalıdır. Oysa Bir’in ortası yoktur. Bir şeyin içinde olamayacağı için (her yer dolu olduğu için) yer de değiştiremez. Oluşması (**gignesthai**) da mümkün değildir çünkü aynı şekilde bir şeyin içinde oluşursa onun içinde ve dışında olamaz. Parçaları olması gerekir; oysa yoktur. Hareket etmediğine, yer değiştirmediyine, oluşmadığına göre hiçbir zaman aynı yerde olamaz, neredeyse yoktur. Yani duran bir şey de olamaz. Ne devinir, ne durur. Hem kendinden başka bir şeyden farklı (**heteron**) değildir hem başka bir şeyle aynı (**tauton**) değildir. Kendinden başka bir şey olursa, bir olmaz, başka bir şey olur; başka bir şey olursa da kendisi olmaz. Kendi kendisiyle aynı da olamaz, çünkü özdeşlikten söz edilirse iki şeyden söz edilmesi gerekir. İki şey özdeş olabilir ama bir olamaz, çok olur (Platon, 2014: 22-23).

⁵⁵ “Sarsılmaz”, “hareket etmez” olma özellikleri, Parmenides’e kadar olan dönemde ilk olarak Ksenophanes’in belirttiği bir özelliktir. Bilindiği gibi Ksenophanes, Homeros’u tanrıları insan-biçimli (antropomorfik) tasvir etmesi ve insanın neredeyse tüm olumsuz ve ahlak-dışı olarak gördüğü özellikler yüklemesi üzerinden sert bir şekilde eleştirir (Xenoph. **DK** 22 B11; Capelle, 1994: 22) ve B26’da “kalır kımıldamadan hep aynı noktada; yakışmaz bir oraya bir buraya gitmek ona” diyerek Tanrı’nın “hareketsiz” dolayısıyla “sarsılmaz”, “yer değiştirmez” oluşunu işaret eder.

Şekil 1 Parmenides'in 4-katlı Varlık Sentezi

	Üretilemez	II	Yok edilemez	
Bütün		Sarsılmaz / Kalıcı		Başlangıçsız
I	Tek-türlü	VARLIK [VAR-OLAN, EON]	Sınırsız	III
Devamlı / Sürekli		Hazır bulunma		Sonsuz
	Geçmişsiz	IV.	Geleceksiz	
Kaynak: (Henn, 2003: 86)				

Burada Varlık / Var-olan merkezde olmak üzere dört ana bağlantı belirlenir. Bunlardan ilki Var-olan'ın (**eon**) **oulomeles** (ούλομελές) yani **tek-türlü** [B8.4] olmasıdır. Bu, başka bir şeye ihtiyacı olmaması, tek olması nedeniyle bir şey eklenmemiş ve dolayısıyla bir şey çıkarılamaması anlamında **hên** (ἔν) bütün [B8.6] olmasını ve aynı özelliğe bağlı olarak **synektes** (συνεχές) devamlı / sürekli [B8.6] olmasını gerektirir. Bu üç özelliğin ya da Parmenides'in deyişiyle **semata**'nın (σήματα) işaretin birbirini gerektirdiği ve tamamladığı açıktır.

Var-olan'ın 4-katlı sentezinin ikinci aşamasında **atremes** (ἀτρεμές) sarsılmaz / kalıcı [B8.4] oluşu; buna bağlı olarak **ageneton** (ἀτέλεστον) yani doğmamış / üretilemez [B8.3] oluşu ve son olarak da **anogethron** (ἀνώλεθρόν) yani yok edilemez [B8.3] oluşu gelir. Oluşmamış / doğmamış ve yok edilemez olması, aynı zamanda sarsılmaz / kalıcı oluşunun da dayanağıdır.

Sentezin üçüncü aşamasında **ateleston** (ἀτέλεστον) yani sınırsız oluşu [B8.4] bulunur. Bu özelliği destekleyen diğer iki özellik ise, sentezin ikinci katında da belirtilen “oluşmamış / doğmamış” olması nedeniyle **anarkhon** (ἄναρχον) başsız /

başlangıç-sız [B8.27] olması ve “yok edilemez” olması itibariyle de **apauston** (ἄπαυστον) son-suz / bitiş-siz [B8.27] olmasıdır.

Son kattaki temel özellik ise **nun estin homou pan** (νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν), **her şeyle birlikte olma / hazır bulunma** [B8.5] özelliğidir (İng. Presence). Hazır bulunmak, şimdi’de olmayı gerektirir. Ayrıca olmamış olmak, bir başlangıcı olmamak geçmişle ilişkiyi gerektirmezken, yok edilemeyecek ve son-suz olmak da gelecekle ilişkiyi gerektirmez. Yani o **oude pot me** (οὐδέ ποτ’ ἦν) geçmişte-olmamasını [B8.5] ve gelecekte-olmamasını da [B8.5] gerektirir.

Birbirini tamamlayan bu özellikler sıralandıktan sonra Var-olan’la (**eon**)⁵⁶ ilgili zamansal diyebileceğimiz bazı özellikler verilir. Geçmişte olmadığı gibi, “o ne vardı”; gelecekte de olmayacaktır “ne olacaktır”; var olan’ın bulunduğu yer şimdi yani Grekçe **nyn**’dır. Her şeyle birlikte (homou pan),⁵⁷ buna bağlı olarak “bir” ve “devamlı”dır. Yani herhangi bir kesintiye uğramaz, duraklamaz. Buraya kadar sıralanan tüm özellikler “pozitif” özelliklerdir. Bu niteliklere bağlı olarak devamında şu soruyu sorar: “Öyleyse onun hangi doğumunu araştıracaksın?” Eğer, geçmişte var olmamış, bir şeyden oluşmamış, hep mevcut ve bir sona varmaksızın hep olacak olan için bir doğumdan söz edebilir miyiz? Edecek olsak nasıl bir doğumdan söz edebilirdik? Buna bağlı olarak hiç “doğmamış” olan için bir “büyüme” (**auksêthen**), “gelişme”den de söz etmek mümkün değildir ve bu da belirtilir.

⁵⁶ Sonradan Plotinos’ta da bazı bağlantı noktaları görmek mümkündür. Plotinos’un bir’i var-olan’ın ilk temel ilkesi, Sokrates-öncesi filozofların bazı kavramlarından esinlenmiş gibidir. Herakleitos’un “Bir”i; Empedokles’in “sevgi”si (**philia**), Pythagorasçılarının “monad”ı ve Anaksagoras’ın akli. Var-olan’ın ikinci temel ilkesi ise Anaksagoras’ın “öz-kapsayıcılık” ilkesi, düşünme ile Var-olma arasındaki kurucu ontolojik bağlantı ve Parmenides’in Var-olan’ının yüklemelerine dayanır. Sonsuzluğun süre-siz doğası, Parmenides’in zamansız Var-olan’ından, Empedokles’in ebedi hayatından ve Herakleitos’un aklın yaşamıyla sönmeyen ateşinden çok güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Ruhla ilgili olan üçüncü temel ilke, canlı bedenlerin düşüşü, Herakleitos’un ruhun kozmik değişimlerini ve Empedokles’in daimôn dizisini yansıtır. Daha da ötesi, Sokrates-öncesi kendi-bilgisi Plotinos için ruhun Bir’e yükselişinin amacıdır ve Plotinos’un evreninin birliği Sokrates-öncesi **kosmos**’un birliğini yansıtır. Son olarak, Plotinos, Anaksimandros’un **apeiron**’u ve Empedokles’in dördümlü teorisi, Anaksagoras’ın temel karışımı ve erken atomcu materyalizm kavramlarıyla etkileşim halindedir (Stamatellos, 2007: 2).

⁵⁷ H. G. Gadamer, **The Beginning of Philosophy**’de burada “pan”ın tekil kullanımına dikkat etmemiz gerektiğini belirterek, Heribert Boeder’in Presokratik felsefede Var-olan’ın ilk kez bazı durumlarda **ta panta** olarak ya da **ta onta** ifadesiyle Homeros’ta görüldüğüne işaret ettiğini söyler (2001: 118).

Dolayısıyla, Tanrıça söylediklerinden emin bir şekilde Var-olan'ın (**eon**), önceki yolda belirtildiği gibi ne bir “var-olmayan”dan (**mê ontos**) ne de “idrak etme”den (**noein**) olduğunun söylenmesine izin vermeyeceğini belirtir.

Burada bir şeyin “var-olmayan”dan olması bizi hemen Grek felsefesinde karakteristik bir nitelik taşıyan ve genel kabul gören, **ex nihilo nihil fit**, “hiçten hiç çıkar” yani “bir şey çıkmaz” düşüncesine götürür. Devamında gelen söyleyiş ise “Çünkü ne dile gelir ne de idrak edilebilir” ifadesidir. Dile gelmesi için bir adı olması gerekir; adı olması içinse var olması. Aynı şekilde düşünmek / kavramak (**noein**), var olan bir şeyi algılamak olduğu için, bu yolla da anlaşılması mümkün değildir. Hemen devamında gelen “var olmadığı gibi vardır da” ifadesinde bahsedilen ise muhtemelen duyu algılarıyla seçilemese bile var olmasıdır.⁵⁸

Bu nasıl bir gerekliliktir (**khreos**) ki geçmişte (“önce”) ya da gelecekte (“sonra”) onu yoktan varlığa gelmeye (**phyn**)⁵⁹ zorlar? Bu gereklilik (**khreon**) için iki ihtimal vardır: Bütünüyle (**pampan**) var olmak (**pelenai**)⁶⁰ ya da var olmamak. Üçüncü bir seçenek yoktur.

B1.30'da geçen “inancın gücü”nün (**pistos iskhos**) onun var-olmayandan (**mê ontos**) kaynaklandığına izin vermemesi, bize aslında B1.30'da Tanrıça'nın söylediği fanilerin sanılarına “hakiki itimat” (**pistis aléthês**) olmayacağını tekrarı gibidir (Curd, 2004: 84).

Daha önce B8.14'te⁶¹ ve sonrasında da B8.26'da⁶² ve B8.31'de⁶³ Var-olan'ın (**eon**) “değişmezliği” kesin şekilde vurgulanır. Bu satırlarda değişmezliğin gerekçeleri de sıralanır. Her şeyden önce o Hakkaniyet'in (**Dikê**'nin) prangalarıyla

⁵⁸ **Aisthesis** ve **noesis** konuları **Varlık ve Düşünme** bölümünde ayrıca ele alınacaktır.

⁵⁹ Grekçe **phyn** sözcüğü köken olarak **phyein** fiilinden gelir. Bu fiil aynı zamanda **physis** sözcüğünün de kendisinden türediği fiildir. **Phyein**'in anlamı, “meydana getirmek, ürün vermek, neden olmak, hasıl etmek, doğurmak” (İng. bring forth) ya da “gizlendiği yerden çıkmak, ortaya çıkmak, bir yerden / bir şeyden çıkmak” (İng. come forth) anlamlarına gelir.

⁶⁰ Grekçe **pelenai**, **pelein** fiili aslında “hareket halinde olma” anlamına gelir ama Parmenides metninde **einai** (Var-olma) ile de eşanlamlı olarak kullanılır [B6.8; B8.11; B8.18-19; B8.45]. Bu fiillerin hareket ya da değişimi çağrıştırması ve tanrıçanın bu sözcükleri gerçekte “oluşmak” anlamında kullanılabilecekken, sürekli hareketi ya da değişimi reddederken kullanması dikkate değerdir. Ayrıca engellenmiş, tutuklanmış ya da tersine çevrilmiş hareketin “Hakikat Yolu”nda sık sık görüntülediği de not edilmelidir. Örn. B6.3; B6, B9; B7.2; B8.7; B8.12-15; B8.26; B8.31-32; B8.37-38; B8.46-47; B8.49-50 (Gallop, 1984: 44).

⁶¹ “Ne de yok olma ulaşmıştır Hakkaniyet'e (**Dikê**) parangalarını gevşetmez.”

⁶² “Oysa büyük zincirlerin sınırlarında hareketsizdir”.

⁶³ “Tutar onu sınırın bağlarında, sınırlar onu çepeçevre”.

sabitlenmiştir. Yer değiştirmesine ya da devinmesine engel olacak şekilde “büyük zincirler” tarafından sınırlanır (kısıtlanır) ve Zorunluluk (**Anankê**) onu sınırın bağlarında tutar. Çünkü sınırı geçmek, başka bir şeyle karşılaşmak ya da başka bir şey olmak demektir oysa bu mümkün değildir.

Bir kavram olarak kullanılan **anankê** burada aynı zamanda bir tanrıçadır. Zorunluluk Tanrıçası olarak **Anankê** (Ανάγκη), Var-olma (**einai**) ile Düşünme / Kavrayış (**noein**) arasındaki güçtür. Parmenides zorunluluktan dört farklı şekilde bahseder. Birincisi kişiselleştirilmiş tanrıça olarak **Anankê** [B8.16], ikincisi yine **kosmos**'la ilgili olayların “kader”le ya da “alın yazısı”na işaret eden kişiselleştirilmiş tanrıça olarak **Moirā** (Μοῖρα) [B1.26, 8.37]; Parmenides'i Hakkaniyet Kapısı'na götürecek kaçınılmaz yolun “alinyazıları” olarak **daimones**'ler (δαίμονες) [B1.3] ve de hem kadınla erkeğin cinsel birleşmesinin zevkini ve aynı oranda doğumun acısını da yöneten **Daimôn** [B12.3]. Bunun dışında kişileştirilmemiş ve aynı anlamı ve çatıyı paylaşan başka ifadelere de rastlarız: **Khreou** [B1.28]; **khren** [B1.32]; **khreoun** [B2.5]; **khre** [B6.1]; **khreos** [B8.9]; **khreoun** [B8.11] ve **khreon** [B8.45] (Henn, 2003: 85).

Şiirdeki işlevleri ise üç şekilde ifade edilebilir. Birincisi, bir bütün oluşturmak için **kosmos**'u bir arada tutan bağları sağlayan güçtür [B8.30], ikincisi gökyüzü onları sürüklemeye çalıştığında yıldızların sınırlarını korumak ve son olarak da Düşünme / Kavrama'yı (**noein**) Var-olma'ya (**einai**) götüren doğadaki ilksel güç. Ölümlüler onun varlığından habersiz bir şekilde toprağa bassalar bile zorunluluk **kosmos**'un her yerine sinmiştir. Ayrıca hareketsiz bir bütün olması için bağları içinde **kosmos**'u zincirlemek konusunda **Moirā**'yla (Μοῖρα) işbirliği içerisindedir [B8.37]. Yanı sıra Parmenides'i bu yola çıkaranın kötü kader olmadığını da güvencesidir [B1.26]. Her şeyi araştırması gerekmesi de aynı zorunlulukla bağlantılıdır [B1.28].

Görünen şeylerin ihtiyacı sadece görünür olmaktır [B1.32], Var-olma'nın (**einai**) ihtiyacı ise var olmaktır ve asla kesilmez [B2.5]. Aynı şekilde Var-olma'nın (**einai**) var olduğunun söylenmesi ve düşünülmesi / idrak edilmesi de zorunludur [B6.1]. Onu var olmaya iten de bir zorunluluktur [B8.9] ve bütünüyle vardır [B8.11]. Var-olmayan yolu bütünüyle kapatmak da aynı şekilde Parmenides için gereklidir

[B8.15] ve son olarak **kosmos**'un gerektirdiği bir şey de simetri ve dengedir [B8.45] (Henn, 2003: 86).

B26 ve B28'de ilk kez “meydana gelme”, “oluş” (**genesis**, γένεσις) ve “yok olma”, “bozuluş” (**olethros**, ὄλεθρος) kavramlarıyla karşılaşırız. Eğer hiçbir şey meydana gelmemiş ve yok olmamışsa, değişimden söz edilemez. Meydana gelme de yok olma da bir değişimdir. Meydana gelme, var olmamadan var olmaya ve yok olma da var olmadan var olmamaya geçmek demektir. Örneğin beyazdan siyaha değişim beyazın tamamen yok olmasını ve siyahın meydana gelmesini zorunlu kılar. F ile G'nin zıt özelliklere sahip olduğu durumda zamansal olarak F önce, G sonra olduysa, F yok olmak ve G meydana gelmek zorundadır. Ama eğer meydana gelme ve yok olma imkânsızsa, böyle bir değişimin olması da mümkün değildir (Gallop, 1984: 17). **Genesis**'in (γένεσις) ve **olethros**'un (ὄλεθρος) reddedilişi aynı zamanda Parmenides'e kadarki temel fikirlerin de reddedilişidir.

B8.26'da kullanılan **akineton** (ἀκίνητον) sözcüğü “hareketsiz” olarak çevrildiğinde ve bağlamında düşünüldüğünde bu mekânsal bir hareketsizliğe ya da değişimin / devinimin olmayışına denk düşer.⁶⁴ Hareketsiz olan aynı zamanda “sabit” olandır. Yani kararlı olandır. B8.41'de Tanrıça “yer değiştirme ve parıldayan cildini yenileme” ifadesinde zaten bir kez daha bu reddiyeyi vurgular. Ancak burada hareket etmenin, değişimin mi yoksa sürecin mi bir şekli olarak dışarıda bırakıldığı net değildir. Bir şeyin yeterince hareketsiz olması için meydana gelmesinin ya da yok olmasının neden elimine edilmesi gerektiği tam olarak anlaşılmaz (Gallop, 1984: 17). Muhtemelen Parmenides değişimle hareket arasında bir fark görmüyordu ya da birinin reddedilmesi diğersinin de reddedilmesini gerekli kılıyordu.

Hareketsizlikle ilgili ikinci argüman, onun kendi varlığı ve bütün olması özelliğiyle ilişkilidir. B8.29-33'te onun “aynıda aynı kalarak” “kendisinde sakin” olduğu, “tam da orada” kaldığı, çünkü “kudretli Zorunluluk”un (**Anankê**) “onu sınırın bağları”nda tuttuğu ve “çepeçevre” sınırladığı belirtilir. Aynıda aynıda yani aynı yerde, tam da olduğu yerde, kendinde kalır, sabittir. Bu, artık hareketsizliğin

⁶⁴ Gallop bu konuyu bir soru halinde şöyle sorar: “Burada “değişim” sadece “niteliksel” olarak mı yoksa uzamda hareket etme anlamında mı çürütülür?” Ayrıca **kinêsis** olarak değişimin sonraki dönemde Platon tarafından **Thaetetus**'ta [Pl. **Tht.** 181c-d] her iki anlamda da ele alındığını belirtir (1984: 18).

mekânsal anlamda olabileceğine dair daha kuvvetli bir vurgudur. Hareket etmiş olsaydı, kendi kendisi olmaktan da çıkmış olacaktır (Gallop, 1984: 18).⁶⁵

Bu fragmanla bağlantılı olarak Parmenides, pek çok araştırmacı tarafından monist bir filozof ve monizmin kurucusu olarak değerlendirilir (Drozdek, 2008: 40). O varlığı, bölünmez [B4, B8.22-25], zamansız [B8.5-6, B19, 20], doğmamış ve bozulmaz [B8.6-21], değişmez, hareketsiz ve eksiksiz [B8.6-21] olarak tanımlar. Günümüze kadar ulaşan fragmanlar Parmenides’le Melissos’un varlığın genel karakteri hakkında bir uzlaşma içinde olduğunu gösterir. Parmenides’te olduğu gibi Melissos’ta da varlık [Meliss. **DK** 30 B130, B2, B4], hareketsiz [Meliss. **DK** 30 B7.7-10, B10], tamamlanmış [Meliss. **DK** 30 B2] ve bir’dur. Fiziki dünya “değişir, çoklu, zamansal ardılığa sahip ve tamamlanmamış” olduğu için gerçek değildir. Varlık, duyular varlığın değişmezliğinin aksine sürekli değişen şeyleri işaret ettiği için, duyu algılarıyla bilinemez.

Ama Parmenides’le Melissos’un arasında genel kabul gören en az bir temel fark vardır. Parmenides, sınırları olduğu için [B8.26, 31, 42] Varlığı / Var-olan’ı (**eon**) sonsuz ve küre şeklinde [B8.42-43] nitelendirirken, Melissos Var-olan’ı sonsuz olarak değerlendirir.

Parmenides’in kullandığı **peiras** (πεῖραç) terimi ile Melissos’un kullandığı **apeiron** (ἄπειρον) sözcüğünün Varlığın / Var-olan’ın aynı özelliğine gönderme yaptığı ileri sürülür (Drozdek, 2008: 40).⁶⁶ Muhtemelen Parmenides’in **apeiron** terimini hiç kullanmamış olmasına dayanarak, onun **peiras**’ıyla **apeiron**’un karşıt olduğunu destekleyenlerin bu bakışı, Parmenides’le Melissos’un aynı felsefi görüşü temsil etmeleri nedeniyle anlaşılır haldedir. Bu yorum iki düşünürün farklı görüşleri ifade ettiği şeklinde de tanımlanabilir.

Sınırlar, Varlığın / Var-olan’ın tamlığını gösteren bir argüman olarak ileri sürülür. Parmenides, **Anankê**’nin (Ἀνάγκη) Var-olan’ı (**eon**) “Var-olan

⁶⁵ Bu satırlar genellikle Parmenides’in var-olmayı kabul etmeyişi üzerinden boşlukla ilişkilendirilir ama Parmenides “boşluk” anlamına gelen **kenon** sözcüğünü kullanmamıştır.

⁶⁶ Owens, Parmenides’in varlığın başlangıçsız ve sonsuz oluşu düşüncesinin, Parmenides tarafından **peiras**’la ve Melissos tarafından **apeiron** sözcüğüyle ifade edildiğini söyler (1959). Tarán ise Parmenides’in **peiras**’la ifade ettiği şeyi Melissos’un **apeiron**’la anlattığını, zamansal ve mekânsal olarak ikisinin farksız olduğunu ileri sürer (1965). Sweeney, Eleatiklerin **peiras** ve **apeiron** terimlerini Varlığın / Var’olan’ın hareketsiz, sonsuz, bir, homojen, tam, mükemmel ve tamamlanmış olduğunu ifade etmek için kullandıklarını belirtir (1972).

tamamlanmamış olamayacağı için” (**ouk ateleton**) bir sınırın bağları içinde tuttuğunu [B8.30-33] söyler ve “her durumda var bir nihai sınır, mükemmel olandır bu” [B8.53] ifadesini kullanır. Sınırın varlığı ifadelerde Var-olan’ın (**eon**) dolu ve tamamlanmış olduğu argümanı için iki kez kullanılır.

Parmenides açık şekilde [B8.6] ve örtük olarak [B8.22-25] Var-olan’ın (**eon**) bir (**hên**) olduğunu söyler. Onda Var-olan’ın (**eon**) birliği / tekliği Melissos’tan daha belirgindir ve ayrıca başka özellikler de ileri sürülür. Buradaki yeni vurgu çok büyük ihtimalle Var-olan’ın (**eon**) sonsuz oluşunadır.

Drozdek, **peiras** ve **apeiron**’un anlamı arasında bir ayırım yapmak gerektiğinden bahseder. İki tane **peiras-apeiron** çifti vardır. Birincisi “sınırlı-sınırsız” anlamında, ikincisi “sonlu-sonsuz” anlamında. Parmenides **peiras**’ı Var-olan’ın (**eon**) sınırları olduğu anlamında kullanırken, Melissos **apeiron**’u sonsuz anlamında kullanır. İkisi arasında anlam farkı değil vurgu farkı vardır (Drozdek, 2008: 41).

Parmenides’in “sınırlı” anlamında **peiras**’ı lafzi anlamıyla değil metaforik olarak kullanışı önemlidir. Var-olan (**eon**) mükemmeldir ve mükemmel olarak **peiras**’ın bağları içerisindedir, mekânsal-zamansal sınırlarla çevrilmiş değildir; çünkü kararlı ve kesindir. Cisimsiz olması nedeniyle mekân ve zaman bağlarını aşmış olması sonucunda, **peiras** onu başka bir şeyden ayıran bir sınır değildir, çünkü öyle olsaydı, sınırın dışında başka bir Var-olan olurdu ve o var olmamış olurdu ama var-olmama yoktur (Drozdek, 2008: 42).

Parmenides için “sınır” anlamındaki **peiras**’ın ve Melissos için “sonsuz” anlamındaki **aperion**’un önemli olmasının nedeni, muhtemelen onların farklı felsefe çevrelerinden etkilenmiş olmalarıdır. Kaynaklara göre Parmenides Pythagorasçılıktan, Melissos ise Miletos Okulu düşüncelerinden etkilenmiştir.

“Sayı”nın taşıdığı ontolojik ve mistik önem, Pythagorasçılık’ta **apeiron**’un neden negatif olarak gösterildiğinin gerekçesidir. Bütün sayılar sınırlıdır, sayılar arasındaki bütün oranlar sınırlıdır, bu yüzden, **apeiron** müzikal ölçüyü ve tanrısal harmoniyi zayıflatır ve bundan kaçınılmalıdır. **Apeiron**’un sonradan Aristoteles tarafından benimsenecek olan bu negatif pozisyonu, Parmenides tarafından da kabul edilmiştir.

Pythagorasçı karşıtlar tablosu **peiras-apeiron** “sınır-sınırsız” çiftiyle başlar. Parmenides sadece **peiras**’ı almıştır.⁶⁷ Varlık / Var-olan, sadece doğru bir gerçekliktir ve negatif özellikleri kabul etmez. Bu yüzden de Pythagorasçı **apeiron** özelliğini alması mümkün değildir.

Melissos ise **apeiron**’u bu anlamda almaz ve Miletos Okulu’nda özellikle de Anaksimandros’un sisteminde pozitif anlam taşıyan **apeiron**’u kullanır.⁶⁸ Owens’a göre bunun nedeni, Pythagorasçılık’ın ana yurdu olan Güney İtalya’daki Elea’da yaşayan Parmenides’in aksine, Melissos’un İonia’ya ve Miletos’a daha yakın olan Samos’ta yaşamasıdır.

Sweeney’e göre ise Melissos, **apeiron** konusuna odaklanmayı Zenon’un paradokslarının Varlıkla / Var-olan’la ilgili tartışmalarından seçmiş olabilir (Drozdek, 2008: 44). Paradokslar **peiras**-şeylerin **apeiron**-özellığı nedeniyle, sınırlı bir şeyin (entity) sonsuz karakteriyle oluşuyordu. Varlığın içinde böyle bir paradoksun olabilirliğini ortadan kaldırmak için, Melissos **peiras**’la birlikte söz etmeyi reddediyordu. Ayrıca belki bir başka neden de Melissos’un Parmenides’in küre benzetmesine yönelik bir eleştiri olarak görmesi olabilir.

Parmenides Var-olan’ın (**eon**) sonsuz oluşundan vazgeçmiş değildir. **Apeiron**’u kullanmamış olsa da hâlâ onun sonsuz (**ateleston**) olduğunu düşünmüştür [B8.4]. Ancak **ateleston** sözcüğü daha da tartışmalı bir sözcüktür (Drozdek, 2008: 44). Bazen B8.32’de geçtiği şekliyle Varlığa / Var-olan’a tezat oluşturacak şekilde “daha az” (**ouk ateleuton**) ve B8.42’de “bütün, tamamlanmış” anlamında **tetelesmenon** (τετελεσμένον) olarak; “tamamlanmamış” ve “kusurlu” şeklinde kullanılır.

⁶⁷ Burada **peiras**’ın pozitif anlamını destekleyici olarak bahsedilmesi gereken başka bir konu da 6. ve 5. yüzyılda genel nitelik taşıyan “aşırıya kaçma”, “sınırları aşmama” düşüncesinin varlığıdır. Ölümlüler ile ölümsüzler, tanrılar ile insanlar arasında bir sınır çekilmiştir ve bu sınır sadece tek bir nedenle **hybris** (kibir) aracılığıyla aşılabılır (Guthrie, 2011: 216). O halde sınır aynı zamanda bir “had” ve “kendini bilme”dir. Sınırlarını aşmayan iyi olandır. Aynı zamanda sınırlarını aşmamış olmak, bir başkasının sınırlarını da ihlal etmemiş olmak yani adaletli olmak anlamına gelir. Bu durum Pythagorasçı düşüncede sınır (**peiras**) ve sınırsız (**apeiron**) ikilisinin “iyi” (**peiras**), “kötü” (**apeiron**) şeklinde, dünyanın kendisinde evrildiği iki karşıt ilke olarak görülmesinin de dayanaklarından birini oluşturur.

⁶⁸ Anaksimandros’un **apeiron**’u hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. Charles H. Kahn, “Appendix II: The APEIRON (ἄπειρον) of Anaximander” (1960: 231-239).

Eğer Parmenides'in "sınır"dan söz edişi metaforik olarak değerlendirilirse, "küre" konusunun daha da fazla öyle olması gerekir. Parmenides "her yerinden iyice-yuvarlatılmış bir kürenin kütlesine (**onkōi**) benzer, / ortasından her yerine eşit [uzaklıkta]; çünkü ne daha büyük / ne de daha küçük olmalıdır, ne bir yerde az ne bir yerde çok" [B8.54-56] der. Varlığın küresel olmadığı açıktır fakat bir küreye ya da kürenin kütlesine benzer. Açık olmayan, buna rağmen, benzerlik noktalarının tam olarak ne olduğudur. Fakat yorumcuların üzerinde en çok ortaklaştığı şey bunun mükemmellik anlamında olduğudur.

Parmenides'ten önce Anaksimandros **kosmos**'un küresel olduğundan söz etmiştir. **Kosmos**'un küresel oluşunu silindir şeklindeki dünyanın evrenin merkezinde asılı ve herhangi bir şey tarafından kaldırılmadan yüksekte ve her şeyden aynı mesafede olduğunu göstermek için kullanır [Anaximand. **DK** 12.A11]. Ksenophanes de Tanrının küresel olduğundan bahsetmiş ve ayrıca daha sonra Empedokles de **Sphairos**'u doğuştan küresel olarak tanımlamak için kullanmıştır (Drozdek, 2008: 42).

Küre biçimli tanımlama her zaman mükemmellik anlamında değerlendirilmiştir ve Parmenides de bu geleneğin dışında kalmayarak küre benzetmesini Varlığın mükemmelliğini anlatmak için kullanmış olmalıdır.

3.3 Doksa

B9-19

Bu kısmı değerlendirirken dikkate almamız gereken, Parmenides'in bilginin öznesini ve nesnesini bugün yapılabildiği gibi keskin bir şekilde ayırmadığıdır. Görünüş dünyasıyla bağlantılı olarak sunduğu **doksa**'nın (δόξα) kökenini açıklamak için yapması gereken şey (yürünmesi gereken yol) muhtemelen, görünen dünyayı tarif etmektir.

Pek çok Parmenides yorumcusunun **doksa** kısmının neden yazıldığına dair sorusuna verilecek yanıtlardan biri de bu olabilir. Bir başka yanıt ise, her ne kadar Var-olan (**eon**) bir olsa ve **Aletheia** yolu tek olarak gösterilse ve de aslında bu iki yol aynı yönlere gitmese bile muhataplarının aynı olmasıdır. Görünüş dünyası diğer dünyadan o kadar da kopuk değildir. Hiç olmayan ama olduğu sanılan zaten Parmenides'in de belirttiği ikinci yoldur.

Ayrıca daha şiirin başında konuşmacı bir tanrıça olmasına rağmen, ortada tanrılardan insanlara yönelik verilmiş bir emir ya da buyruk yoktur. Neredeyse eşit denilecek düzeyde bir muhataplıkla karşı karşıya kalırız. Belki Parmenides'in tanrıçanın müşfikliğine vurgusu da buna dairdir. Ortada öneriler, uyarılar, seçenekler, ön bilgiler diyebileceğimiz nitelikte sunulan ifadeler vardır. Akledebilmenin, idrak edebilmenin sonucunda insana Hakikat'e (o varılacak bir yere) "ulaşacağı" ya da (sahip olunabilecek bir şeye) elde edeceği değil ama en azından **Alêtheia** Yolu'na girebileceği, orada yürüyen olabileceği söylenir.

Parmenides'in birinin "yanlış", diğerinin "imkânsız" olduğunu belirttiği halde bu iki yoldan bahsetmesi, aynı zamanda **logos**'a duyulan güvenin göstergesi olarak da alınabilir. Doğru ileri sürüldükten sonra, diğerlerinin sümenaltı edilmesine ya da kafa karıştırıcı olabileceği endişesine kapılmaya gerek yoktur. Kaldı ki zaten asıl "kafa karışıklığı" mevcut durumda yaşandığı için, en iyisi insanlara / ölümlülere yapmaları gerekeni söylerken, aynı zamanda neyin içinde oldukları ve neden yapmaları gerekeni yapmaları gerektiğinin de söylenmesidir. Çünkü "mevcut durum" zaten Parmenides'e göre, neden durumun değişmesi gerektiğinin açık gerekçesidir.

Burada idrak edilmesi istenen sadece ideal olan değil, öncelikle içinde olunan ve bu durumun içinden çıkılmasının gerekliliğidir.

Diğer taraftan sadece “yanlış” demekle yetinmek istemez. Bu kozmogoni görünenlerin dünyasına aittir ve buradaki mesele, şeylerin görünürdeki çokluğunun nasıl meydana geldiğini açıklamaktadır (Jaeger, 2001: 146).

Bütün bu kozmogoniye, daima kökenlerini betimlediği dünyanın gerçek bir dünya olmayıp sadece bir görünüm olduğunu ve bunun sebebinin göstermek amacıyla yorumlar. Var-olan’ın Bir (**hên**) olduğunu kanıtladığına göre, şimdi bu görünenler dünyasının kozmogonisiyle ilgili esas mesele, şeylerin görünürdeki çokluğunun nasıl meydana geldiğini açıklamaktır. Parmenides’e göre bu çokluk, ilk ilkelerin ikili bir yapı arz ettiği ileri sürüldüğünde örtük olarak ortaya çıkar ki insanlar öteden [beri] bunu varsaymaktadır. Dolayısıyla Parmenides, bu doğrultuda, bütün görünenler dünyasını, aralarındaki dengeyi koruyan iki eşit güç olarak gündüz ve gecenin ilksel karşıtlığından doğmuş bir şey sayar [B8.55, B9].

Görünürdeki bu düzenin temelinde yatan ilke karışımdır ve Parmenides, Hesiodos’un **Theogonia**’sından (Jaeger, 2011: 146) bu karışımın sembolik yaratıcısı olarak **Erôs**’u devralır. Ama şiirin ikinci kısmı, görünenlerin kökeninin ve yapısının açıklanmasıyla sınırlı kalmaz; daha ziyade, Parmenides’in başlangıçta haber verdiği gibi, gökyüzünün, Samanyolu’nun, güneşin, ayın, yıldızların ve buna benzer şeylerin kökenini tarif eden eksiksiz bir kozmogoniye andırır [B10, B11].

İnsan bedeninin düşünceye hayat veren kısımlarında, dış dünyadaki aydınlık ve karanlık karışımına tekabül eden, benzer bir karışım söz konusudur [B16]. Bilgimiz, her şeyin benzeriyle birlikte bilinebildiği ilkesine dayandığından ve bizzat düşüncenin kendisi bir karışımın ürünü olduğundan, düşünce ancak gecenin ve aydınlığın, var-olmayan ve Var-Olan’ın eşit değerinde görüldüğü bu görünenler dünyasını bilebilir.

Ayrıca, Parmenides’in şiirinin **alêtheia** kısmının **doksa** (δόξα) kısmına tezat gibi durması gerçekte tesadüf değildir. Daha önce Herodotos’un tarih anlatısıyla ilgili de ele alınan ve ilk kez Herodotos’un da kullanmadığı bazı yöntemler vardır. Örneğin bunlardan biri ters-yüz etmedir. Yani başka olan, ayının tersi biçiminde ele alınır. Artık a ve b yoktur, ama sadece a ve a’nın tersi vardır (Hartog, 1997: 208).

Kullanılan bir başka yöntem de karşılaştırma ve benzetmedir. Karşılaştırma “anlatıcının başkalık denizine attığı bir ağ”dır. Bu düşünce, arkaik düşüncenin temel özelliklerinden biridir ve destanda mesela Homeros’un tasvirlerinde de kullanılır. İonialılar da bilinmeyen bir şeyi tasavvur etmeyi sağladığı ölçüde bir bilgi aracıdır (Hartog, 1997: 218). Bu yolla bir kazanım elde etmek için karşılaştırmanın ikinci teriminin, seslenilen ortak bilgiye ait olması gerekir. Karşılaştırmanın dört benzerlik biçimi bulunur: Karşıtlıkla, olumsuzlukla, kısıklıkla, yakınlaştırmayla benzerlik. Hartog, sonuncusunu “koşutluk” olarak adlandırır. Koşutluğun işlevi, “şeyleri göz önüne serme”dir [**ante oculos ponere**] (Hartog, 1997: 220).

Koşutluk ikişer ikişer kümelenmiş dört terim sayesinde kurulur. C, D’ye göre ne ise, A da B’ye göre odur. Durum benzetmeli bir görünüm kazanır. Anaksagoras’ın cümlesi bu durumu iyi ifade eder: Görülenden görülmeyene, bilinenden bilinmeyene [*ópsis adêlon tà phaínomena*] (Hartog, 1997: 222).

Bu anlamda Parmenides’in öğretisinin bir öğretici-şiir (Lehrgedicht) olduğu da unutulmamalıdır. Parmenides, **doksa** (δόξα) kısmını sadece küçümseyen bir duyguyla yazmamıştır. Bazı kaynaklar Parmenides’in burada, kendinden önceki **kosmos** yaklaşımlarıyla yarışacak derecede tutarlı ve aynı kaynaklar üzerinden daha nitelikli bir **kosmos** tasavvuru sunduğunu belirtir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

VARLIK VE DÜŞÜNME

4.1. Eon

Parmenides felsefesinin bize bıraktığı tartışma alanlarından biri, belki de en önemlisi varlık ve düşünme konuları ile Parmenides'in bu iki önemli kavram arasında kurduğu ilişkidir. Elbette bu kavramlar Parmenides'le birlikte ortaya çıkmamıştır ama hem ayrı ayrı hem de aralarındaki ilişki açısından bu konu sonraki tüm bir felsefe tarihini de önemli ölçüde etkilemiştir.

Varlık konusunu felsefesinin merkezine yerleştiren Parmenides, felsefe tarihinde ontolojinin kurucusu olarak kabul edilir. Ontoloji sözcüğü, Grekçe **on** (öv) (çoğulu **onta**, όντα), “olmak” (İng. to be, Alm. sein) fiilinin geniş zaman ortacı (sıfat-fiil) olan **einai** (είναι) sözcüğünden gelir.

Parmenides'te, var-olan (on ti), “Var-olan” (**to on / to eon**) ve “Var-olmak” (**einai**, fiil) şeklinde üç ayrı kullanımla karşı karşıya kalırız.

Parmenides, kendi felsefesini **on** (öv) sıfat-fiilinin önüne **to** (τò) belirli nesnesini koyarak tanımlar. Sözcük anlamı “oluş, varlık, mevcudiyet, olma, varoluş, varlık” (İng. being) demek olan **to** (τò) , “canlı, yaşayan, varolan” anlamına gelir. Geleneksel olarak İngilizcede “Being”, büyük harfle “Varlık” olarak çevrilir. Küçük harfle yazılan “being”, “varlık” felsefede iki türlü kullanılır; biri Grekçe sıfat-fille ilgili, diğeri Grekçe mastar olarak. Parmenides 8. fragmanda “Var-olan”ın (**eon**) özelliklerini sıralayarak tarif ederken aynı zamanda “Var-olma” (**eiani**) ve kavrama / idrak etme (voε̃iv, **noein**) arasında bir bağlantı kurar.

Parmenides'ten önceki düşünürler de benzer konularla uğraşmışlardır ama hem yaklaşımları hem de araçları farklıdır. Onlar, **ta onta** (τα όντα) ile uğraşırken, Parmenides hem kavrama yüklediği anlamı genişletmiş, hem de kendinden öncekilerin yaptığı gibi **arkhê** ile çıkılan yolu hiç tercih etmeyerek, “var-olanlar”dan (**ta onta**) “Var-olan”a (**to on**, τò όv) geçerek kendi felsefesini bunun üzerine kurmuştur.

Homeros ve Hesiodos şimdiki zamanda var olan şeyleri ifade etmek için **ta eonta** (τα έόντα) sözcüğünü kullanmışlardı. Homeros'ta **eonta** (έόντα) geçmişte var olmamış ve gelecekte de var olmayacak olandır. Bu ifade ilk anda Parmenides'in "o ne vardı, ne olacaktır; halbuki şimdi (**nyn**) vardır" [B8.5) ifadesini hatırlatsa da Homeros'ta **genesis** (γένεσις, doğuş) ve **phthora** (φθορά, bozulmuş, çöküş, yok oluş)⁶⁹ konuları Parmenides'in yaptığı gibi dışarıda bırakılmamıştır (Jaeger, 2011: 55). **Phthora** (φθορά), başlangıcı **genesis**'le (γένεσις, varageliş) başlayan **kinesis** (hareket) sürecine bağlı olarak ortaya çıkan son yani bozuluştur.

Şekil 2 Genesis - phthora

genesis → kinesis → phthora

Peters, Anaksimandros'taki durumun da böyle olduğunu söyler. Ama Parmenides'teki **on** (Var-olan) ve daha sonra Platon'daki **eidê** (İdealar) **kinesis**'in dışındadır. Dolayısıyla bunların ne **genesis**'i vardır ne de **phthora**'sı [B8.27].⁷⁰

Ta onta (τα όντα), başlangıçta "bir insanın evindeki eşyaları ve mülkleri" anlamında kullanılmış olsa da Miletos Okulu'yla birlikte anlamca "insanın bu dünyada algıladığı her şey" olarak genişletilmiştir (Jaeger, 2011: 39). Ancak artık genişleyen bu **ta onta** (τα όντα) kavramının altında tanrılara yer yoktur. Etkileri felsefi yaklaşımlarda örtük ya da aleni hissedilse de gök gürlemesinin ve şimşek çakmasının sebebi olarak doğrudan Zeus'un görülmesi gerilerde kalmıştır. Bunlar daha somut olgular ya da gözlenebilir doğa olayları olarak algılanmaya başlanmıştır. Böylece Homeros'un tanrıları artık duyuşsal algının (**aísthêsis**) içinde yer almazken, insanın duyularıyla ulaşabileceği noktaların da sınırları çizilmiş oluyordu.

İonialıların yaptığı yenilik, önceki dönemlerin mitsel düşünüşünün yaptığı gibi denetlenmesi mümkün olmayan hayal ürünü hikâyelerden yola çıkmak yerine,

⁶⁹ **Phthora** (Φθορά): Bozulma, çökme, yıkılma /yıkılış, yok olma; yokoluş, çöküntü, yıkıntı, yıkım, mahv; aynı zamanda ölümlülük, fânîlik, ölüm; bir **kadının** baştan çıkartılması, ayarılması, ahlâkî çöküntü, ahlak bozukluğu, fenalık, kötülük, şerîrlik. Lat. corruptio; Osm. Fesâd / ifsâd. (Peters, 2004: 297).

⁷⁰ **Kosmos**'un bozulup çürüyüşü için **áphartos** ve ruhun bozulup çürüyüşü de **athánatos** maddelerine bkz. Peters, 2004: 297.

hareket noktası olarak sadece deneyimin içinde verili buldukları şeyleri almaları ve bunları yalnızca kendilerine dayanarak açıklamalarıydı. Parmenides ise kendinden önceki, bu **onta**'nın (ὄντα) “gerçek Varlık” olduğu iddialarını ciddiye alarak, insanların o zamana dek bu isimle andıkları şeylerin, bu nitelemenin gerektirdiği özelliklere gerçekte sahip olmadığı sonucuna varır. Onun düşüncesi, doğa felsefesi tarafından oluş ve yok oluş süreci içinde kavranan ve sürekli hareket halindeki ilk maddeyle (ἀρχή) özdeşleştirilmeye çalışılan ezeli Bir'in, mutlak bir Varlık anlayışının gerektirdiği nitelikleri karşılama yetersiz olduğu yönündedir.

Parmenides, Varlık / Var-olan (**eon**) kavramının içinde, hiçbir zaman meydana gelmemiş olmak ve hiçbir zaman yok olmayacak olmak gibi kurucu özellikleri örtük olarak bulur; hareketi ve çokluğu ise bütünüyle onun dışına iter. Ne var ki, bu reddedilen özellikler, İoniali doğa filozofları tarafından da gerçeklik olarak kabul edilen şeyin temel özellikleri arasında görülür. Bu niteliklerin ilişkilendirildiği doğa, aralıksız bir oluş ve yok oluş düzenindedir. Şimdi mevcut olan, çok kısa bir süre sonra yok olacaktır (Jaeger, 2011: 144).

Peki, Var-olan (**eon**), bize çağrıştırdığı gibi var olan her şey midir? Var-olanlar aynı zamanda şeyler midir? Greklerde “şeyler” anlamında gelebilecek olan sözcükler, **khrēmata** (χρήματα), **pragmata** (πραγματα) ve **panta**'dır (πάντα).

Türkçede kullandığımız “şey” (شيء) sözcüğü Arapçadan gelir. Hem isim hem de mastar olarak kullanılır. İsim olarak “varlık”, mastar olarak “var etme” anlamını taşır. Sözcüğün diğer dillerdeki karşılıkları şöyledir: Lat. **Res**, ens; İng. **thing, something**; Fr. **Chose, quelque chose**; Alm. **Ding, Sache, etwas**; Gr. **khrēma** [χρη̄μα], **pragma** [πραγμα], **ti** [τι], **ousia** [ουσία], **on** [ὄν], **onta**'dır [ὄντα].

Khrēmata'nın (χρήματα) tekil hali olan **khrēma** (χρη̄μα), **khrēsasthai** “kullanmak” fiiliyle aynı çatıya aittir. Ayrıca “el” anlamındaki **khrei** sözcüğüyle ilişkili olarak elle yapılan anlamına gelir. Sözcük anlamı itibarıyla “kullanılan şeyler”, “yararlı şeyler”, “parayla ölçülebilen her şey” (Cassin, 2014: 327), “servet”, “mallar”, “zenginlik” ve doğrudan “para” anlamlarını da taşır.

Sokrates-öncesi felsefede Herakleitos'ta da kullanılır. “Mallar” ya da “insanın kullandığı eşyalar” olarak geçer (Heraclit. **DK 22 B90**). Herakleitos, Ateş ile şeyler (**ta Panta**) arasındaki ilişkiyi açıklamak için o zamanın temel değer ilkesi olan altın

ile mallar ya da insanın kullandığı eşyalar (**khrêmata**) arasındaki ilişkiyle benzerlik kurar. Malların altınla takasında her zaman bir denge ve denklik vardır. Bu denklik altının “bir”, malların “çok” olması bağlamında “bir”in “çok”a denkliği olarak da düşünülebilir. Ateş ve şeyler (**panta**) aynı şekilde böyle bir denklikle durmadan birbirine dönüşür. Ancak bu tamamen yok olma şeklinde değil, ateşin şeylere; şeylerin de ateşe yani birbirlerine dönüşerek var olmaları şeklindedir.

Anaxagoras’ın ilk fragmanında [“Başlangıçta tüm maddeler bir aradaydılar”, “ὁμοῦ πάντα **χρήματα** ἦν”] “madde” olarak geçen sözcük de **khrêmata**’dır [Anaxag. DK 59 B1].

Sözcüğün bir başka kullanımı ise Protagoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” ifadesinde görülür. İfadede “her şey” [panton khrêmaton] olarak kullanılan sözcük de budur (Cassin, 2014: 279). Protagoras bu düşünceyi Prometheos mythosuna dayanarak oluşturur. İnsanın varlığını sürdürebilmesi için gereken bütün teknik bilgi ve becerinin ortaya çıkmasına sebep olan ve onu hayvandan ayıran elleri ve elleri ile iş yapabilme imkânıdır. Daha önce **khrêmata**’nın **khrêi** (el) sözcüğüyle aynı aileden olduğunu belirtmiştik. Protagoras’ta ise **khrêmata** sadece insanın elleriyle yaptığı şeyler anlamına gelmez. Genişleyerek yasaları ve devlet idaresiyle ilgili kaideleri de içerir. İnsan için “kullanım değeri olan her şey” de denilebilir (Yıldız: 85, n. 9).

Ayrıca Aristoteles **Nikomakhos’a Etik**’in 4. kitabında cömertlikten söz ederken bu sözcüğü kullanarak “‘Mal’ ile değeri para ile ölçülen her şeye diyoruz” der. Ona göre kullanılan şeyler hem iyi hem de kötü bir şekilde kullanılabilirler. Zenginlik de insanın bu türde kullandığı bir şeydir. Cömert kişi, zenginliği en iyi şekilde kullanacak olan kişi yani mal konusunda erdeme sahip olan kişidir. Malın kullanılması ise “harcamak” ve “vermek” olarak görülür, “almak” ve “korumak” ise sahip olmak olarak değerlendirilir [Arist. **Eth. Nic.**, 4, 1119b25-30, 1120a1-5].

Pragmata’nın (πραγματα) tekil hali ise **pragma**’dır, **prasso** [πράσσω] fiilinden gelir. Homeros’ta genel olarak “elde etmek, başarmak, üzerinde çalışmak, bir konuyla ilgilenmek” anlamlarında kullanılır. **Praxis**’in “etkinlik” anlamına karşılık, bu etkinliğin nedeni ya da sonucu anlamında daha somut bir anlam taşır: Bir eylemle düşünüldüğünde “görev, ilişki, somut gerçeklik, nesneyle ilgili bir şey”dir. Ama çoğul halde **pragmata** daha somuttur. İçinde yer aldığımız dış dünyanın

“gerçeklikleri”, yani kişisel ya da kamusal olarak ilgilendiğimiz şeyleri ve meydana gelen “olgular”ı ifade eder. (Cassin, 2004: 895).

Aynı zamanda “madde”, “şey” anlamına da gelir. Aristoteles iki tür **pragmata**’dan söz eder [**Metaph.**, 1041b28-31]. 1. Maddi (varolan), 2. Maddi olmayan (varolmayan). Maddi **paragmata**, tözü formel bir ilke anlamında “doğa” olan şeylerdir. Sadece maddi / varolan **pragmata**, doğal maddeler, ya çoğu maddi ya da maddi niteliklere sahip olabilirler.

Maddi olmayan **pragmata**, diğerlerine ilaveten melez, kendiliğinden üreyen organizmalar, hayvan kısımları, elementler ve insan eliyle yapılan şeylerdir. Maddi olmayan **pragmata**ların göstergesi, sonsuz aktüelliğe sahip olmamalarıdır, başka bir deyişle potansiyel haldedirler. Aristoteles **Kategoriler**’de bütün **pragmata**’ların maddeye dönüşebileceğini söyler. Ayrıca insan yapımı şeyleri maddi-olmayan **paragmata**’lar arasında sayar. **Topikler**’de [**Top.** 1.18, 108a21] ve **Retorik**’te de [**Rh.** 3.14, 1415b4] **pragma**’dan bahseder (Cassin, 2004: 894).

Panta (πάντα), “her şey”, “şeyler” anlamına gelir.

On (όν) sözcüğü (çoğ. onta, όντα), sözlük anlamı itibarıyla Var-olan, varlık, Varlık, varolanlar, varlıklar demektir.

Ta onta, einai’dan türetilmiştir ve “var-olanlar” (beings) anlamına gelir. Daha önce de ayrıntılı belirtildiği gibi, örneğin, ağaç, taş, kapı, duvar, tavşan ve kuş var-olanlardır. Birlikte dünyayı oluştururlar. Genellikle “şeyler” sözcüğüne karşılık olarak da kullanılabilirler.

Ouisa da **Ta onta** gibi **einai**’dan (Var-olma) türetilmiştir. Olağan kullanımında isim olarak kişinin kendisi, birinin sahip olduğu özellik ya da madde anlamına gelir. Felsefi anlamıyla ise kalıcı ve gerçek Var-olan’dır.

To on, ta onta’nın tekil şeklidir ve **ousia**’yla eş anlamlı olarak da görülebilir.

Yok-tur / var-değildir (**ouk estin**) ve var-olmayan (**me einai**) konuları da Parmenides’in varlık meselesi ile ilgilidir.

Esti (έστι), (İng. “is”, Türkçe “dır”), şiirin araştırma yolunun adı olarak tekil üçüncü şahıs indikativ present yapıdadır. Cümle başında daha dikkat çekici olsa da sadece “vardır” (İng. “there is” ya da Alm. “Es gibt”) anlamına gelmez. Ayrıca “[o] mümkündür” anlamına da gelir (Cassin, 2004: 312).

Aristoteles doğrunun ve yanlışın sadece birleştirmede ve ayırmada olabileceğini söyler. Örnek olarak verdiği “teke-geyik”in tek başına bir anlamı vardır ama buna zaman belirtmesi anlamında “vardır” ya da “yoktur” eklenmedikçe bir doğruluktan ya da yanlışlıktan söz edilmeyeceğini belirtir [Cat. 2]. Yanı sıra “-dır”ı “idi ve olacaktır” ile birlikte zaman belirtenler olarak gösterir. Böyle bir durumda “-dır”ın, örneğin bir isme eklenmesinin de işlevi farklıdır. “Philon’dur” dediğimizde sadece ismin bir hali belirtilmiş olacak ama sözcük ne doğru ne de yanlış olacaktır.

Benzer şekilde “-dır”ın kendi başına isim olan “sıhhat” sözcüğüne eklendiğinde ise bu seferki işlevinin de “sıhhatte-dir” sözcüğü ile sıhhatte olma halinin şimdi de devam ettiğini gösterdiğini ileri sürer. Üçüncü bir tip olarak “iyi değil-dir” ya da “hasta değil-dir” ifadeleri de Aristoteles tarafından fiil olarak kabul edilmez. Olsa da ancak belirsiz fiil olabilir çünkü var olana da var olmayana da uygulanmaktadır [Arist. Cat. 3].

Einai (εἶναι), Var-olma düşüncesi olarak, özellikle de kopula ile örtük ilişkisinde, felsefenin doğuşuna yol açma niteliğinde varoluşsal ve tasdikleyici pek çok semantik ve sentaktik karaktere sahiptir.

Şiirde **ou** ve **mê** ile iki tür negasyon (inkâr / olumsuzlama) yapılı: **Ouk esti**, “Var-olmayan, boşluk, hiçbir şey” anlamlarına gelir. Parmenides’in şiirinin sunduğu, birbiriyle çelişik iki soruşturma yolu görünüşe göre simetriktir: vardır / var-olandır (**esti**) ve var-değildir / varolan-değildir (**ouk esti**) (B2.3 ve B5).

Ou [ou], ouk, gerçek, nesnel bir negasyondur, diğeri **mê** [mê] ise aklın ya da iradenin varsayımını “engelleyici” ve “subjektif” negasyondur (Cassin, 2004: 317).

Mê on (Var-olmayan), isimleştirilmiş sıfat-ortaç, basitçe var-olmayan olduğu kadar hiçliğe de atıfta bulunur. **Me on**’dan bahsedildiğinde, **on**’un (Var-olan) karşısından söz edilmez. (Cassin, 2004: 317).

Bu durum Aristoteles’in de **Kategoriler**’de gündeme getirdiği “karşı-olum” konusuyla da ilgilidir [Cat. 10.11b17-23]:

“Bir terimin başka bir terime karşı-olması dört tarzda söylenir: görelilerin karşı-olumu [**ta pros ti**], zıdların karşı-olumu [**ta enantia**], yoksunluğun sahib olmağa [**kataphasis kai apophasis**] karşı-olumu, tastikin inkâra [**kataphasis kai apophasis**] karşı-olumu vardır. Bu hallerin her birinde, karşı-olum şu şekilde şematik olarak ifade olunabilir: görelilerin karşı-olumu, mislin yarımına olduğu gibi; zıdların karşı-olumu, iyiliğin kötülüğe olduğu

gibi; yoksunluğun sahibolmaya karşı-olumu, körlüğün görmeye olduğu gibi; tasdik in kâra olan karşı-olumu, oturuyor'un oturmuyor'a olduğu gibi.”

Onaylama [tasdik] ve negasyon [İnkâr] aynı anda doğru olamayan şeylerdir. Bu açıdan **ou** ve **mê** aynı konumdadır. Diğer yandan, yokluk, yoksunluk (**sterêsis**, στέρησις), **steromai** “eksik olmak, -e sahip olmamak, ihtiyacı olmak” “-den bulunmamak”, “kaybetmek, yitirmek, mahrum etmek”, “çalmak, aşırmaq” sıklıkla “**a**”, “mahrum edici, yoksun kılıcı”, sadece yüklemi etkiler ve bu da gramatik olarak tamamen farklıdır.

Örneğin, **A-kinêton esti**'nin anlamı “hareketsiz bir şey” demektir fakat bu eksik olan şey, hareket yeteneğidir. – bu nedenle böyle bir sözcük insan için söylenebilir ama (doğası gereği büyüyen ama hareket etmeyen) bitki için söylenemez (Cassin, 2013: 319). Yani onun doğasında zaten içermediği bir şeyin olmaması nedeniyle o şeyden yoksun ya da eksik sayılamaz.

Aristoteles bu konuya da **Kategoriler**'de benzer şekilde değinir:

“Bir varlığa ne sırf dışleri olmaması yüzünden dışsiz, ne de sırf görmesi olmaması yüzünden kör diyemeyiz, ama onun tabii olarak dışlere sahibolması gerektiği zamanda ne dışleri, ne de görmesi olmadığı için söyleriz: çünkü varlıklar vardır ki doğuştan ne görmeleri ne de dışleri yoktur, ve bunlara da bu yüzden dışsizler veya körler denmez.”

Aynı örnek üzerinden, **a-kinêton** olan, hareket-siz (-siz yoksunluk eki olarak), bir yerden bir yere taşınabilir ve gerçek bir hareket olmasa bile, **ou kineitai**, bu da bir harekettir. Dolayısıyla bu ifade için “**mê kinêton einai**” [hareket etmeyen vardır] demek doğru olmaz, çünkü o bir “hareketli-olmayan”dır (Cassin, 2013: 319).

Buraya kadar olan bilgiler eşliğinde Parmenides öncesinin temel kabullerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Varlıktan yokluk, yokluktan varlık ortaya çıkmaz. Ex nihilo nihil fit. Bir şey ezeli ve edebi olarak varsa, her zaman vardır, yaratılmamıştır ve dolayısıyla yok da olmayacaktır. Yani bir şey varsa, hep vardır; sonradan ortaya çıkmaz.

2. Çokluğun gerisinde, kökeninde tek bir madde olduğu fikri. Aristoteles'in **arkhê** (ἀρχή) olarak adlandırdığı şekliyle su, hava, ateş ya da **apeiron** gibi.
3. Değişimin varlığı. Burada değişim, var olan bir şeyin yok olması ve yok olan bir şeyin var olmasıdır. Dönemin karakteristik yanlarından birini oluşturan var olan her şeyin canlı olması da (**hylozoizm**) değişimin kanıtı olarak kabul edilir.

Bu kabuller arasında üçüncü varsayımın, ilkiyle çeliştiği rahatça görülebilir. Var olan bir şeyin yok olması varlıktan çıkıp yokluğa varması, bu yönde değişmesidir. Yok olan bir şeyin var olması da yokluktan çıkıp varlığa gelmesidir.

Bir arada kabul gören bu yaklaşımların birbiriyle çelişen durumlar olduğunu fark eden Parmenides, değişimi, buna bağlı olarak oluşu ve hareketi reddeder. Şunları ileri sürer:

1. Var-olan vardır, var-olmayan yoktur.
2. [İlk argümana bağlı olarak] oluş [B2], değişim ve hareket [B8.26-33, 42-50] yoktur.
3. Var-olan bir'dir ve çok değildir [B8.22-25]
4. Yalnızca var-olan bilinebilir ve adlandırılabilir, var-olmayan ve bilinmeyen adlandırılmaz [B3, B8.34]

Varlığın Bir (**hên**) olması, her yerde bulunması, Parmenides tarafından doğrudan telaffuz edilmemiş bile olsa, boşluğun olmadığı anlamına gelir.⁷¹ Değişim olmadan hareketin mümkün olmaması, hareketin mümkün olması için de boşluğun gerekli oluşu; Parmenides'in değişimi tutarlı bir şekilde reddedebilmesi için zaten gerekli unsurlardır.

Değişim kavramı en eski kavramlardan biridir. Grek düşüncesinde değişimin varlığının kabulü hem mitolojiden ileri gelir hem de insanın değiştiğini görebileceği en somut şey olarak doğada gözlenir ve buradan çıkarılabilir. Örneğin mevsimlerin değişmesi ya da gündüzün geceye dönüşmesi, ıslak bir şeyin kurumması, sıcak bir

⁷¹ Parmenides şiirinde Eski Yunanca boşluk anlamına gelen **kevn** sözcüğünü hiç kullanmaz. Onun bahsettiği hiç, hiçbir şeydir. Boşluk ise Parmenides sonrasında Demokritos tarafından dile getirilecektir.

şeyin soğuması gibi durumlar gözleendiği zaman bu değişimin fark edilmemesi mümkün değildir.

İkinci olarak, yine Varlığın “bir” olması ve herhangi bir karışım ya da parçalılık içermemesi çokluğun ve çeşitliliğin de reddi anlamına gelir. Öyle ise insanın duyuları aracılığıyla algıladığı çokluk, çeşitlilik ve değişim yanıtıcı olmalıdır. İnsan tüm bunları duyuları yoluyla algılar; o halde duyularımız bizi yanıltır ve duyular aracılığıyla ortaya çıkan bu görüntüler de yanıltıcıdır.

Dikkat edilmesi gereken konulardan biri de Var-olan’ın türlü şekillerde bulunabileceğidir. Parmenides şiirinde “Dik gözlerini şeylere orada bulunmasalar da, sarsılmaz bir şekilde / bulunur zihinde [**nous**]” derken bunu kastetmiş olmalıdır. “Var-olan” gerçek (reel) olabilir, hayali olabilir, doğal ya da kültürel bir nesne olabilir. Burada onu var kılmak için hep “olma”dan söz ediyoruz dikkat çekicidir. Örneğin, kanatlı atın olmasıyla, üçgenin olması aynı şey değildir. “Var-olmayan hiçbir şey düşünülemez” çünkü var-olmayan yoktur. Her şey Var-olan’dır (**eon**). Ancak ağacın var olmasında bir varoluş varken, örneğin üçgenin var olmasında bir varoluş yoktur.

Var-olan / Varlık (**eon**) ve düşünme / idrak etme / kavrama (**noein**) ilişkisinde Parmenides’in temel argümanı, var-olmayan hiçbir şeyin düşünülemeyeceği, eğer bir şeyi düşünüyorsak onun mutlaka var olan bir şey olduğudur. Parmenides Var-olan’dan söz ederken görünüşle ya da fiziki niteliklerle ilgilenmez, onun için var-olan her şeyin ortak yönü, hepsinin var olmasıdır. Yani Parmenides tek tek var-olan’la (**on ti**) Var-olan (**To on**) arasında bir fark görür. Bu fark, Hint-Avrupa dillerinde **este**, Eski Yunancada **esti** (İngilizcede **is**) ve Türkçede “**dır**” olarak ifade edebileceğimiz fiil üzerinden oluşturulur. Bu, bir şeyin var olduğunun göstergesidir.

Parmenides’in Bir (**hên**) olan Var-olan’ı (**eon**), var-olanlardan yola çıkılarak ulaşılmıştır ve var-olan’a bağlıdır. Var-olanların “Var-olma”ya (**einai**) mesafeleri tıpkı kürede olduğu gibi her noktadan merkeze eşit mesafededir ki bu merkezde duran şey de Var-olan’dır (**eon**). Bazı yorumcular Parmenides’in Var-olan’ının (**eon**) küre olduğu yorumunu yaparlar. Geometrik bir şekil olarak küre, bu benzetmenin yapılmasını akla uygun kılacak pek çok özelliğe sahiptir. En belirgin özelliği

“mükemmel” oluşudur. Parmenides’ten önce de küreden bahsedilmiştir (Bkz. bu çalışmada B8 kısmı).

Pythagorasçılar da sayıyı cisimli bir şey olarak düşünmüşlerdir. Dolayısıyla Parmenides’e göre düşündüğümüz her şeyin bir kütlesi vardır. Kütlenin olmaması gibi bir düşünce henüz yoktur. Var-olan (**eon**) da aynı şekilde kendisiyle doludur. Nesne ve nitelik ayrımı daha sonra Demokritos’ta ortaya çıkacaktır. Var-olan ile cisimsiz var-olan ve var-olanların var olma tarzları arasındaki ayrım, sonraki dönemde Platon’da ifade edilecektir.

Var-olmayanın olmaması, hatta ifade bile edilemiyor olması, bize “yanlış konuşma” diye bir şeyin olup olmadığı sorusunu sordurur. Aslında bunun ifade-edilemez olması, temelde idrak edilemez olmasıdır. Çünkü Parmenides’e göre yanlış konuşmak, var-olmayan bir şey hakkında konuşmaktır. Var-olmayan yoktur, o halde böyle bir konuşma da yapılamaz.⁷²

⁷² Platon daha sonra bu konudan **Kratylos**, **Theaitetos** ve **Sophistes** diyaloglarında bahseder.

4.2. Noein

Parmenides şiiri boyunca düşünme / kavrama ve düşünce / kavrayış ile ilgili **noon**, **noema**, **noein** (νοεῖν), **noō**, **noeton**, **noesai**, **anoeton**, **phroneei** gibi birbirine yakın ama farklı kullanımlar sergiler.⁷³

Parmenides öncesinde, Thales'in yaklaşımı daha çok "sezgisel"dir. Yani ileri sürülenlerin tam olarak gerekçelendirilmesi yapılmaz.⁷⁴ Anaksimandros'un ise hocasına karşı çıkışı mantık temelindedir. Ona göre "su" gibi tek bir şeyin kendisine hiç benzemeyen örneğin ateş ve toprak gibi şeylerin var olmasını mümkün kılması olanaklı değildir. Sorun bu niteliğin "su"ya atfedilmesi de değildir, su'dan farklı bir şey de önerilse aynı itiraz içerik olarak geçerliğini koruyacaktır.

Anaksimandros buradan yola çıkarak "her şeyin kendisinden geldiği şey" in o halde var-olanların (**ta onta**) hiçbirleriyle aynı (özdeş) olmaması gerektiği sonucuna ulaşır. Bunu ileri sürerken kullandığı araç aklıdır. Bu, **apeiron**'dur. Aristoteles, bu sözcüğün "sonsuzluğu ifade eden çok sayıda anlam" içerdiğini söyler. **Apeiron**, "oluş'un gıdasını alıp beslendiği tükenmez bir ambar veya depo" gibidir (Jaeger, 2011: 43).

Anaksimandros şeyler arasında bir oran ve uyum arayarak ve bütünsel bir dünya tasavvuru –ilkel de olsa- ortaya koyarak, hatta bunu üç boyutlu bir evren açıklamasıyla yaparak düşünmede gelinen başka bir noktanın göstergesini oluşturur. Matematiksel ya da geometrik bilgiler çok önceden var olsa da bunların **kosmos**'a uygulanması insan düşünmesindeki bir ileri aşamanın ve günümüze göre tam olarak "bilimsel" sayılmasa da bilimsele doğru atılan bir adımın işaretidir.

⁷³ Bu sözcüklerin şiirde geçtikleri yerler için şu fragmanlara bakılabilir: **noon**, "kavrayış" [B6.6]; **noema**, "kavrayış" [B7.2; B8.34; B16.4]; **noein**, "kavramak" [B1.31; B8.7; B8.34; B8.36]; **noein**, "kavrama" [B6.1]; **noō**, "kavrama" [B4.1]; **phroneei**, "düşünen" [B16.3]; **noeton**, "kavranabilir" [B8.7]; **noesai**, "kavrayışa uygun" (...); **logoi**, "akıl" [B7.5]; **anoeton**, "kavranılmaz" [B8.17].

⁷⁴ Bu durum birçok kaynakta Thales'in ilk filozof olarak görülmesi düşüncesine karşı çıkanlar açısından aleyhine bir durum olarak ileri sürülecektir. Bir şeyin felsefe olabilmesi için içinde "nedensellik" in ve "eleştiri" nin bulunmasının ölçüt olarak alındığı bu yaklaşımlara göre felsefe henüz burada boy vermemiştir.

Jaeger, Anaksimandros'un böylece "temellerinde karanlık güçlerin vahşi ordusunun bozguna uğramış halde yattığı" bir dünyayı geride bırakarak "akılın zaferi"ni ilan ettiğini bildirir (Jaeger, 2011: 43)

Parmenides'in dikkate değer yanlarından biri de metodunun yeniliğidir. Yaptığı, okuyucusunu akıl yürütmeye ya da argümanla hüküm vereceği bir kanıtın kabulü için hazırlamaktır. **Alêtheia** yolunun başında yapılan uyarı, aynı zamanda entelektüel bir işlemdir ve göz, kulak ve dille yapılan alışılmış soruşturma şekillerine karşıttır.

Bu karşıtlık Herakleitos'un akılla duyum arasında çizdiği ayrımı hatırlatsa da oldukça farklıdır. İki düşünür arasında akıl ve duyumun ayrılması konusunda benzerlik vardır ama Parmenides'te akıl, kanıtlanmış bir hakikattir ve bu ispat yeni bir özelliktir. Düşünme süreci çıkarımsaldır ve bu anlamda fenomenleri akla uygun bir ilke oluşturması yöntemiyle önceki düşünürlerin metotlarına karşıtlık gösterir (Scoon, 1928: 65).

Parmenides, her ne kadar Pythagorasçı düşüncelerden kısmen etkilenmiş ve bazı ödünç unsurlar almış olsa da onun düşünmesi ve yaklaşımı eleştireldir. Aslında onun "mantıksal" akli 6. yüzyılın diğer sistemlerinin paylaştığı varsayımlara karşı çıkmıştır. Bu sistemlerin tümü, çokluk dünyasının kökensele bir birlikten doğduğu ve ilkel çiftlerden türeyen karşıtlıkların oluşturduğu bir dünyanın varlığına dair ortak görüşü paylaşmıştır: Sıcak ve Soğuk ya da Ateş ve Hava veya Aydınlık ve Karanlık (Cornford, 1939: 28).

Parmenides'in şiirinde bilmeye ve düşünmeye ilgili öğretici sayılabilecek kimi hususlar B8.34. ve B8.41 fragmanlarıdır. Bu öğrenme üç aşama olarak belirlenebilir (Jacobs, 1999: 189):

- “1) B2’de “estin ve ouk estin” ayrımı verilmesiyle.
- 2) B4’te şeylere dikkat kesilmesinin istenmesiyle
- 3) B8’de düşünmenin işaretlerini öğretmek”

Bir şeyin bilinebilir (**gnôrimon**)⁷⁵ hale gelmesi için metafizikte daha fazla kavranabilir ve bilinir olandan başlamak ve buna doğru ilerlemek gerekir. Etikete ise

⁷⁵ **gnôrimon** (γνωρίμων): bilinir, bilinen, tanınan, âşına, düşünülür, kavranır, akledilir olan, makul. –İng. knowable, intelligible (Peters, 2004: 131).

özü gereği iyi olan şeyin insanın kendisi için de iyi olduğunu görecektir şekilde eğitilmesi gerekir (Peters, 2004: 132).

Aristoteles'e göre tüm bilgimizin temeli duyu algısıdır (**aisthêsis**). Kıyasa dayalı kanıtlama (**apodeixsis**) bile belirli bir induksiyon (**epagôgê**, ἐπαγωγή) formuna, yani tikellerin algısıyla başlayan bir işleyiş sürecine dayanır (Peters, 2004: 132). Bilimsel bilgi, **episteme**, tümel olanla (**katholou**) ilgilidir. Duyu algılarının somut tümeli doğrudan kavraması [Arist. **Ph.** 184a] **logos** yoluyla kavranan ve düşünülen bilimin tümeli değildir (Peters, 2004: 132).

Aristoteles'e göre felsefenin görevi insan için kavranılır ve düşünülür olandan yani “dolayumsuz şekilde algılanan duyulurlar (**aisthêta**) aracılığıyla sahip olduğumuz kavranabilirlik veya düşünülürlük pırlıtısından”, doğası gereği (**physei**) kavranabilir veya düşünülebilir olan şeye ulaşmaktır (Peters, 2004: 132).

Bir şeyi bilmemek ya da kavramamak hem Parmenides, hem Platon hem de Aristoteles için duyu bilgimizin kusurlu olmasından kaynaklanır. Yani duyu algılarıyla edinilen ilk izlenimler, sonrasında işlenmediği sürece bilme ya da kavrama işlemi tamamlanmış olmayacaktır.

Aristoteles ve Platon için “hakiki kavranabilirlik ve düşünülürlük” “maddi-olmamaklık”a ait bir işlemdir. (Peters, 2004: 133). Ancak ayrıldıkları nokta, duyulurların incelenmesine yönelik tutumlarıdır. Platon'da bu tutum duyulur şeylerden yola çıkıp kavranabilir veya düşünülebilir şeylere yöneliktir yani aşkınsaldır. [Pl. **Plt.** X].

Aristoteles'te ise **eidōs** içkindir. Aristoteles'in bakış açısıyla **nous pathêtikos** faal hale geçtiği için, yani **nous**'un zaten fiil halinde olan bir başka kısmının işleyişi sebebi ile bilinen konunun düşünülür formu haline geldiği için” biliriz (Peters, 2004: 251).

Grek felsefesinde gözün ve “görme”nin başlangıçtan beri ayrı bir yeri vardır ve bilmek ile görmek birbiriyle ilişkilidir. Tasvirin kaynağı, tanığın gözüdür. Göz konuşur ve görüneni söyler. Tasvir, görmek ve göstermektir, mekânı ve bilgiyi birbirine bağlar, bilgiyi mekâna yerleştirdiği andan itibaren hem bilmek, hem de bildirmek anlamına gelir. Yani tasvir, bir bilgiyi gösterir. Odak noktası gözdür. Tasviri düzenleyen de gözdür. Aynı zamanda bunların “görülenden başka türlü”

şekilde aşırı olmasını önleyip denetim altına alan ve onların gerçekliğini de sağlayandır. Böylece görülen şeye ve bilinen şeye inanılmasını sağlar. Ki bu da **peitho**'yu, yani inandırıcılığı yaratır (Hartog, 1997: 239-240).

Ancak Hartog, gözün varlığını dışlayan tasvirlerde bu durumun geçerli olmadığını da belirtir. Bu tip durumlarda bir göz varsa bile, bu hiç kimsenin gözüdür: Konuşan, bir gözdür. Herodotos'ta söylemek ile görmek arasında sıkı bir ilişki vardır ve birbirlerinden ayrı değildirlir.

Böylece göze başvuran tasvirler ve göze başvurmayan tasvirler gibi ikinci bir noktaya daha ulaşırız. Bu ikinci türde, karşılaştırma, benzetme ya da olumsuzlanma kullanılmaz ama karşılıklı tersyüz etme şeması kullanılır (Hartog, 1997: 245). Tasvir, görmek ve göstermek olsa da anlatma da işin içindedir. Yani anlatanın gördüğünü tasvir etmesi bilme, bildirme ve bilgiyle aynı oranda ilgilidir. Anlatmayla tasvir etme arasında kökten bir karşıtlık yoktur. Anlatan gözüyle gördüğünü iletirken, dinleyen bunu kulağıyla alır. Yani göz ve kulak arasında gidip gelen bir durum söz konusu olur. Burada sorulabilecek soru, inandırıcılığın nasıl sağlanacağıdır (Hartog, 1997: 246).

Terazinin göz'den yana ağır bastığına Ionia'da da tanık oluruz. Homeros'ta da gözleriyle görmek, sadece "görmek"ten daha fazla inandırıcıdır. Aynı şekilde görgü tanıklığıyla, duymaya dayalı tanıklık arasında bir ayrım yapılır. Eski Yunan'da hekimler ve tarihçiler de dahil olmak üzere, Aristoteles'e kadar görme bir bilgi aracıdır. Ksenophanes bilmek için görmüş olmanın gerektiğini belirtirken, Herakleitos "gözlerin kulaklardan daha güvenli (**akribésteroi mártures**) tanıklar" olduğunu söyler. Aristoteles de **Metafizik**'in ilk satırlarında şunları yazar [**Metaph.** 980a25]: "Görmeyi her şeye yeğleriz. Bunun nedeni görmenin bütün duyarlar içinde bize en fazla bilgiyi sağlayan ve bize farklılıkları en fazla gösteren duyu olmasıdır."

Hartog, görülür ile görünmez ve bunların bölüşümü konusunda iki belirlemede bulunur. Görülür ile görünmezin açıkça ayrılmış iki alanda oluşması için "**olmak** ile **görünmek** karşıtlığının ilk sonuçlarını vermiş olması ve dış görünüşler olarak yorumlanan **phanerá** ya da **phaionómena**'nın **aphanê** ya da **ádêla**, yani görünmeyen şeyler kümesinde yerleşmiş olmaları" gerekir. Ona göre Elealıların 5.

yüzyılda yaptığı da budur. Ama o zamana kadar **görüngüler** yoktur, varlıklar ve şeyler kendilerinden başka bir şey belirtmezler (Hartog, 1997: 256).

Ópsis, görüş (nesnel ve öznel), mevcudiyet ve aynı zamanda düşünmelerine gelir. Düş, görülür olan şeylerin alanına girer ve gören kişi için ayrı bir değer taşır (Hartog, 1997: 256). Diğer uçta ise **akoê** vardır: **Gördüm** değil **duydum**. Görmenin olanaksız olduğu ya da artık görülemediği zaman devreye girer. İnanırlılık açısından gözden daha değersizdir. Kendi içinde dereceleri vardır: **Görmedim** ama **duydum** (bizzat duydum, **autêkoon**).

Parmenides de benzer şekilde ve Homeros ve Hesiodos'taki biçimin aksine sadece **duymamış** aynı zamanda o yolculuğu bizzat yaparak **görmüştür**. Söylediği de hem gördüğüne hem duyduğuna dayanır. Bu yüzden gözü de kulağı da olması gerektiği gibi kullanmak önemlidir.⁷⁶

4.2.1. Nous

Nous (νοῦς) ya da **noos**'un (νόος)⁷⁷ işleyişı “düzenleme”, “düzene sokma”, “çeki düzen verme”, “tanzim etme” veya “nizam kurma” (**diakosmesis**) olarak betimlenebilir.

Platon'da iki tip **nous** bulunur. Bunlardan birinin işlevi **eidê**'yi (İdealar) bilmek ve ruhun diğer kısımlarını yönetmek olan içkin **nous** (**logistikon**) ve diğeri de kosmik **nous**'tur (**Kosmos noetos**). Platon kosmik **nous**'tan **Philebos** diyalogunda bahseder. **Timaios**'ta ortaya çıkan **demiourgos** da kosmik **nous**'un eseridir (Peters, 2004: 247). Bu kozmik **nous**, her şeyi yönetir ve evrene bir düzen vermiştir.

Nous, **nous**'un ruhtaki varlığının nedeni olan **eidê**'ye bağımlı bir bağlantı içinde durur. Ruhun **eidê**'yi (İdealar) kavrama kabiliyetidir. Platon'da gerçeğin

⁷⁶ Bu bilgi aynı zamanda Parmenides'in şiirinin anlaşılması ve doksa kısmının yazılması konusunda da aydınlatıcı nitelik taşır.

⁷⁷ **Nous** (νοῦς) ya da **noos** (νόος): tin, zekâ, akıl, us, zihin. –İng. intelligence, intellect, mind [tinsel ya da manevi kudret; mana, gönül, yürek, derûn, derûni anlayış ve kavrayış kabiliyeti] (Peters, 2004: 245).

arkasında duran şey **nous**'la görülür. **İdea** sözcüğünün kökeninde de etimolojik olarak görme vardır.

Aristotelesçi anlayışta **nous** hem tanrının hem de insanın işlevidir. İnsan için **noêsis**'in görmeyle temel bağlantısı, felsefenin de zeminini ve başlangıcını oluşturan temaşa etme (**theōria**, θεωρία) ile ilgilidir. İnsan seyredendir. Seyretmede nazar (göz) etkindir ve seyir yoluyla içimize çekeriz, içselleştiririz. Ama tanrının temaşasındaki gibi sürekliliği koruyamayız.

Aristoteles'te iki tip **nous** vardır. Bunlardan biri, edilgindir (**pathêtikos nous**), yok olabilir. Bu **nous**, sonradan “hylik” (**hylikos**, maddi) olarak adlandırılacaktır. Diğeri ise Aristoteles tarafından “Günüşiğine benzer bir tür hal (**heksis**)” olarak tanımlanır. Bu ikinci **nous**, aynı durur (**khôristos**), etkilenim almaz (**apathês**), karışmaz ve katışmaz (**amigês**) ve özünde **enêrgeia**'dır. Bu haliyle ayrı olduğunda, tek başına ölümsüz ve daima kalıcıdır (Peters, 2004: 250).

İlk hareket ettirici (**proton kinoun nous** ve onun **enêrgeia**'sı da **noêsis** olarak tanımlanır [Arist. **Metaph.** 1072b]. Kozmik **nous** başka bir şey tarafından aktif hale getirilemez çünkü o kendi kendisinin konusudur, konusu daima hazırdır. Tanrı kendisini düşünür, o düşünmeye dair düşünmedir (**noêsis noeseos**) [**Metaph.** 1074b] ya da bizzat düşünmeye dair düşünmedir [Peters, 2004: 249].

Böylece, **episteme**, **aisthêsis**, doksa ya da **dianoia** gibi konusu “bir başka şey” olan düşünme biçimlerine bu anlamda açıkça karşıttır. Bahsedilen düşünme biçimleri önce “bir başka şey”i konu edinir, ancak bundan sonra düşünen kendilerini dikkate alırlar. Bu sadece ilineksel olarak olur.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, görme bilgisi, her zaman duyma bilgisine üstündür. Ayrıca akılla görme, duyu algısıyla görmeye yeğ tutulur. Birincisi duymaya karşı üstünlük, ikincisi **aisthêsis** ile görmeye karşı üstünlüktür.

Bilgiden bahsedildiğinde görme ön plana çıkar. İki tür görmeden söz edebiliriz. Biri **aisthêsis**⁷⁸ (αἴσθησις), diğeri ise **noêsis**'dir⁷⁹ (νόησις).

⁷⁸ **aisthêsis** (αἴσθησις): algı, duyum. –İng. “perception, sensation” [“duyularla, özellikle duygu yoluyla, fakat aynı zamanda görme, işitme vb. yoluyla algılama, duyma, hissetme, bir şeyin duyumunu, duygusu, hissi (Peters, 2004: 20).

⁷⁹ **noêsis** (νόησις): nous'un işleyişi veya faaliyeti, düşünme (duymaya, duyuma karşıt olarak düşünme), sezgi / seziş (konuşmaya dayalı, adım adım ilerleyen akıl-yürütmeye karşıt olarak

4.2.1.1. Aisthêsis

Doğa filozofları tarafından bir şeyi algılamakla ilgili fizyolojik süreçleri açıklamak için kullanılan **aisthêsis**, genel olarak cisimlerin teması, karışımı veya birbirine nüfuz etmesi çerçevesinde ele alınmıştır (Peters, 2004: 20). Ancak Herakleitos ve Parmenides tarafından bilgi derecelerinin ayırt edilerek duyu algısı, duyulur gerçeklikler veya duyulur süreçlerle ya hiç ilgisi olmayan ya da çok az ilgili bir başka algı tipi (**noêsis**) ortaya çıkana kadar da etkinliğini sürdürmüştür.

Parmenides'in hakikate ulaşmanın tek kaynağı olarak "bilgi"yi (**epistêmê**) göstermesiyle düşünme ile ilgili etkinliklerin de farklı nitelikler taşıması gerektiği açıktır. Böyle bir **epistêmê**'ye ulaşmak için **aisthêsis** yeterli değildir.

Ptythagorasçılığın erken dönem öğrencilerinden olan Alkmaion'un **aisthêsis** ile **phronêsis** arasında fark olduğunu ileri sürmesi, insanı hayvandan ayırarak zihinsel bir **ethik**'in zeminini oluşturur. Aynı zamanda "ruhun daha yüksek, maddi olmayan yetisine yönelik arayış"ın, Platon'un **logistikon** ve Aristoteles'in **dianoetike** anlayışının temelinde de bu ayrım yatar (Peters, 2004: 24).

4.2.1.2. Noêsis

Noêsis (νόησις) ise, **nous**'un işleyişi ya da faaliyeti olarak **aisthêsis**'e (duymaya ya da duyuma) ve sezgi / sezgiş olarak konuşmaya dayalı adım adım ilerleyen (diskursif) akıl yürütmeye karşıt bir düşünmedir (Peters, 2004: 228).

Çalışmamızın birinci bölümünde de belirttiğimiz gibi (o dönemki adıyla **noos**) Homeros'tan beri mevcuttur. Sadece duyum (**aisthêsis**) ile duyu verilerinin ötesine geçen benzerlikler, farklılıklar ya da oranlar gibi şeylerin algılanması

ânlık kavrayış). –İng. "the operation of nous, thinking (as opposed sensation), intuition (as opposed to discursive reasoning) (Peters, 2004: 229)

arasında bazı ince ayrımlar o zaman da vardır ama sonraki dönemdeki gibi bir ayrıma henüz gidilmemiştir.

Böyle bir ayrımın oluşması, filozoflarla beraber gerçekleşir. Örneğin Herakleitos, “şeylerin hakiki doğasının algılanması” için sadece duyumun yeterli olduğundan şüphe duyar. Duyu verilerine gözü kapalı güvenen insanların böyle bir şeye ulaşmaları ona göre imkânsızdır. Onun deyişiyle “şeylerin gizli **logosu**”nu, sezebilecek yetinin tam olarak ne olduğu belli değilse de “bizim içimizde olan **nous**, duyum kanalları (**aisthêtikoi póroi**) yoluyla evrendeki tanrısal **logos**’a temas etmesi sayesinde” buna ulaşabilir. Bu ise uykudayken soluk alıp vermekle (**pneuma**) sürdürülen bir temasla mümkün olur. Herakleitos’un 107. fragmanından da anlaşılacağı üzere (“Ruhları barbar olanların gözleri ile kulakları kötü tanıklardır”, [DK 22 B107]) buradaki olumsuzluk, duyuların kendisinden değil; onların bildirdiklerini anlamayan ve yorumlamayan ruhtan kaynaklanmaktadır (Herakleitos, 2009: 251).

Aristoteles de Sokrates-öncesi filozofların bu konuda ayrım yapmadıklarını bilerek onları eleştirir. Herhangi bir şeyin biri için “acı” diğeri için “tatlı” olması, hem o şeyin hem “acı” hem de “tatlı” olmasından kaynaklanmaz hem de bu “izlenim”lerin hangisinin doğru olduğu belli değildir hatta bir anlamda hepsinin doğru olduğunu söyler. Bu tür filozofların sadece “izlenim”i dikkate alması “onların düşünceyi duyuma, duyumu da basit bir fiziksel gelişmeye özdeş” kılmaları nedeniyledir [Arist. **Metaph.** 4, 1009b10-15].⁸⁰

Bu ayrımın (duyum-düşünce) epistemolojik bir zorunluluk haline gelmesi, duyu algılarının değişkenliği üzerinden eleştiride bulunan Parmenides’le birlikte olmuştur (Peters, 2004: 229). Düşüncesinde **nous**’un geniş yer tuttuğu Anaksagoras’ta da **noêsis**’le ilgili herhangi bir açıklama yoktur.

Yine de Sokrates-öncesi dönemde, düşünme (**noêsis**, **phronêsis**, epistemolojik anlamda **epistêmê**) ile duyma (**aisthêsis**, epistemolojik anlamda **doksa**) arasında ayrım yapmanın sağlam bir zemini vardır. Bu ayrım yapılırken en

⁸⁰ Theophrastos, algının nasıl oluştuğuna dair bir açıklamada bulunur [**Peri aisth.** 39-44]. Ona göre, insan havayı solur ve hava çeşitli duyu organları yoluyla beyne yürür. Eğer hava saf ve kuru ise, düşünme (**phronêsis**) meydana gelir (Peters, 2004: 177).

azından iki tarafın da bedeninin neresine yerleştirileceği ile saptamalar yapılabilmektedir. **Aisthêsis**, duyu organlarına bağlıdır ve daha yüksek olarak nitelenen yeti, “daha genel cins düzeyindeki” **pysukhe**’den her zaman ayırt edilmemekle birlikte, merkezi bir yerde durur. Ki burası da genelde kalp / yürek yani **kardia**’dır (Peters, 2004: 231).

Çalışmamızın ilk bölümünde [bkz. Homerik insan] **kardia**’dan bahsederken **phronêsis**’in (düşünmenin ve bilgeliğin) kökeni olan **phrênes**’in (döş) hem hissetme hem de düşünme özelliğinden söz etmiştik. Aristoteles de kalbi “yaşamın, hareketin ve duyumun arkhêsi” olarak niteler (Peters, 2004: 177).⁸¹

Platon’da ise ruh üç kısma bölünür. Üst kısım (**logistikôn**) **noetik** etkinlikten sorumludur. **Politika**’nın 6. kitabındaki çizgi şemasında Platon bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alır. Daha önce **epistêmê** ile doksa arasına çekilen ayırım çizgisi [Pl. **Plt.** 6, 476a-480a] bu kısımda da sürdürülür. Bu ayırım ilk olarak Parmenides tarafından ortaya konulmuştur. Platon ise birden çok **epistême** türü belirler. Çizginin üst kısmında yer alan noetik bilgi alanı (**logistikôn**) [Pl. **Plt.** 6, 590c] **noêsis** ve **diánoia** (διάνοια) olarak iki alt bölüme ayrılır (Peters, 2004: 232).

Diánoia, anlayış kabiliyeti, anlama yetisi anlamlarına gelir. **Doksa** ile **noêsis** arasında bir bilme türü olarak tanımlanır. Aristoteles’te ise “sezgisel bilgi”ye **nous**’a karşıt olarak adım adım giden, kıyasa dayalı akıl yürütme anlamına gelir [Arist. **An. post.**, 2, 89b-100b] ve şu alt kısımlara ayrılır: **Epistême**, **tekhne** (τέχνη) ve **phronêsis**. Sonradan Stoacılıkta **hêgemonikon** (ἡγεμονικόν) olarak anılacak olan da **diánoia**’dır (Peters, 2004: 68-69). Platon’da **noêsis**, **dialektikê**⁸² olarak bildiği şeydir ve buna dayalı yaşama tarzı da **philosophia**’dır (Peters, 2004: 232).

Aristoteles’te, insanın **noêsis**’i, **noêta**’yı yani **noêtôn**’ları görülebilir suretler içinde bilir ve kavrayışı aşamalıdır. Adım adım ilerleyen diskursif konuşmaya dayalı **noêsis**’tir (Peters, 2004: 250). Böylelikle kavramları bağlayıp birleştirerek ve ayırarak yargı verir.

⁸¹ Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Peters, 2004, 176, **kardia** maddesi.

⁸² Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. “POLITEIA diyalogunda **epistêmê** tasnifi ve **dialektikê** methodos’un anlamı”, (Haşlakoğlu, 2004).

Burada **noêsis**, **aisthêsis**'le ilgili olduğu gibi kuvve (**dynamis**, δύναμις) ve fiil (**enêrgeia**, ἐνέργεια) ilişkisi içinde ele alınır. Bilmeden önce **nous**, fiil (**dynamis**) olarak hiçbir şey ama kuvve (**enêrgeia**) olarak bilebileceği her şeydir. **Eidê** (formlar yani suretler) **nous**'un içinde hazır bulunur ama sadece kuvve olarak [Arist. **De an.**, 111, 429a]. **Nous**'un işlemeyle birlikte ise (düşünülür formla aynı hale gelerek) edilgin durumdan etken duruma geçer [Arist. **De an.**, 111, 431a].

Aisthêsis ile **noêsis** arasındaki temel karşıtlık, nasıl ki **aisthêsis** duyulur şeylerin duyulur formlarını (**eidê**) çekip alıyorsa, **noêsis** de duyulur görünüşlerdeki (**phantasiai**, φαντασία) düşünülür formları düşünür ve eğer duyulur görünüşler yoksa **noêsis** asla çalışmaz (Peters, 2004, 233)

Noêsis, üç türlü işleyebilir:

1. Doğrudan doğruya özler hakkında işleyiş. Burada devreye “sürüme, sürüyerek götürme, gütmeye, indüksiyon (tümevarma / tümevarım)” anlamlarına gelen **epagôgê** girer. **Epagôgê**, **epistême**'nin (bilimsel bilgi) temel taşıdır. Hem tümel kavram (**kathôlou**, καθόλου) hem de tümel önerme (**arkhê**, ἀρχή) hakkındaki bilgimizi, tek tek duyu deneyimlerinin (**aisthêsis**) **epagôgê**'si (indüksiyon) yoluyla kazanırız. Tam da **epagôgê**, Aristoteles'in **nous** dediği ve bizzat kanıtlamanın kendisi kadar güvenilmeye değer olan, zihnin sezgisel bir kavrayıştır (Peters, 2004, 106-107).

2. Yargıda bulunarak (**hypolepseis**, ὑπόληψις) yani kavramları bağlayıp birleştirerek (**sûnthesis**, σύνθεσις) işleyiş (Peters, 2004, 233).

3. Kavramları ayırma (**diairesis**, διαίρεσις) yoluyla işleyiş [Hata veya yanlış (**pseudos**, ψεῦδος) ancak bu son kısımda olur] (Peters, 2004, 233).

Sonradan Plotinos tarafından da gündeme getirilecek olan bir konu da, **nous** eğer ruhun yüksek bir yetisi ve **noêsis** de bu yüksek yeti içerisinde işleyen bir şeyken, insandaki süreksiz doğasının nasıl açıklanacağıdır. Aristoteles'in bu durum için önerisi ise şöyledir: **Noêsis**'in konuları daima zihnin içerisinde dururlar ama zihnin içinde daima hazır bulunmazlar, yani insan düşünmeyi seçmek zorundadır [Arist. **Ph.**, 2, 417b]. Daha da ötesi bu etkinlik insanda kısa süreli olarak kalıcı olur ve kuvveden (**enêrgeia**) fiile (**dynamis**) geçişi gerektirir. Bu nedenle de düşüneni yorar [Arist. **Metaph.** 9, 1050b].

4.2.2. Noêtón

Noêtón⁸³ (νοητόν), **nous**'un işleyişinin konusunu oluşturmaktadır. **Nous**'un konuları Sokrates-öncesi felsefede detaylı bir şekilde işlenmemiş olsa da Herakletios'un "gizlenmeyi seven doğası"nın bilgisi, Parmenides'in "hakiki varlık"ın bilgisi, bu tür "hakiki bilgi" konuları olarak görülmüştür (Peters, 2004: 238).

Platon'la birlikte, **nous** yetisinin işleyişinin konusunu oluşturan **noêtón**'lar (çoğ. noêta) daha önce bahsettiğimiz gibi ruhun **logistikon** yetisinin konuları haline gelmiştir. Kısaca aşkın **eidê**'lerdir [**İdealar**]. Aristoteles'te ise Platon'a tezat şekilde **eidê** içkindir.

Aristoteles'e göre bir şeydeki **eidōs** iki bakış açısından incelenebilir:

1. Özü gereği içerisinde bulunduğu maddi töz bakımından **eidōs**, o maddi tözün formal nedenidir.

2. Bir başkasının **nous'u** bakımından **eidōs** [form, suret], o **nous** tarafından bilkuvve düşünülebilir yani **noêtón** olandır. Ancak **eidōs**, bilfiil **noêtón** haline gelmeden önce, o **nous'a** taşınmak ve sunulmak zorundadır (Peters, 2004: 238-239). Maddesiz olması dışında "görsel bir imgeye benzeyen **phantasma**'nın işlevidir: **Nous**, **noêta'yı phantasma**'lar içerisinde düşünür [Arist. **Ph.** 3, 431b-432a].

Tüm bunlarla bağlantılı olan fiil ise **noein**'dir. Parmenides için **noein** (νοεῖν, kavramak, idrak etmek) fiili, **nous'u** (erken dönemde noos) duyularla keskin bir şekilde zıtlastırarak Platon'un anladığı anlama sahip değildir. **Noein** sözcüğü, Homeros'tan beri daima, bir nesnenin "bilincine varmak" ve onu olduğu haliyle teşhis etmek anlamına gelmiştir.

Ayrıca, Parmenides'in bahsetmekte olduğu **noein** (νοεῖν) fiilinin nesnesi, yani Varlık / Var-olan (**eon**), doğrudan insan deneyiminden alınmış bir şeydir. Jaeger, Parmenides'in bunun varlığından şüphe etmiş olamayacağını; zira bizzat **noein**'in

⁸³ **Noêtón** (νοητόν): düşünülür [-olan], düşünmenin konusu; akılla kavranabilir, akledilebilir olan; aklın konusu, nakul, akli / akılsal; **aisthêton**'un [duyulur olanın ya da duyusal olanın] karşıtı (Peters, 2004: 238).

(voeĩv) Var-olan'ı (**eon**) bilmesi dışında hiçbir zaman gerçek **noein** (voeĩv) sayılamayacağını belirtir (Jaeger, 2011: 145). **Nous**'un veya **logos**'un buna kattığı şey ise, Var-olan'ın, duyularımızın bize gösterdiği gibi (yani sayıca çok ve hareket halinde) olamayacağı şeklindeki düşüncedir.

Jaeger'e göre, Parmenides'in aklı onu tutarlı olmaya zorlar ve bu tutarlılık da kaçınılmaz olarak insan bilgisini eleştirmeye yönelir. Teorisini kanıtlarken iki yol imgesini kullanmış olması [B2, B6] bu güdünün ne kadar etkisi altında olduğunu göstermektedir. Eserini **alêtheia** ve **doksa** (δόξα) olarak iki kısma ayırması [B1.29-30; B8.50 vd.] ve gerek ilk kısmın metafiziğini gerekse ikinci kısmın fiziğini eleştirel bir epistemolojik perspektifle ele alması da bunu doğrulamaktadır. Bu düşüncenin temelinde, onu bilhassa inandırıcı kılan bir zorunluluk bulunmaktadır. Tam da Varlık / Var-olan kavramının özünde bulunan mantıksal bir zorunluluktur bu. Ne var ki, Parmenides bizim formel mantığımızdan tamamen habersizdir ve kavramı sadece bir araç olarak düşünmez.

Parmenides'in düşüncesi bu noktada "tamamen gerçekliğin bütünü, yalnız katışıksız düşünme'nin kavradığı varolanın bütünlüğünü hedef alır." Düşünmenin bu tür bir yargı biçimindeki içeriği nasıl sonsuza kadar geçerliyse, yani mutlak hakikatse, düşünmenin nesnesi de öyledir, yani gerçekliğin bütünlüğü her türlü değişmeden uzaktır, kesinkes değişmemektedir. Bu yüzden Var-olan'ın (**eon**) değişik aşamaları olamaz, sadece her şeyi kapsayan, sonsuza kadar aynı kalan bir Var-olan (**eon**) mevcuttur.

4.3. Eon ve Noein (Varlık ve Düşünme)

Heidegger, 1934 yılından, Freiburg, Karaormanlar'daki kulübesine çekildiği zamandan, itibaren Grek felsefesi üzerine düşüncelerini dile getirmeye başlamıştır. Yerleşik bir felsefe tarihinin (kronolojik ve sıralı) yanı sıra, kurucu diyebileceğimiz filozofların bir de kendi kişisel “felsefe tarihleri” vardır. Bunun anlamı şudur: Bu tür filozoflar kendi felsefelerinin zeminine bu kişisel felsefe tarihleri üzerinden ulaşırlar. Felsefesinin tamamını varlık konusu üzerine kuran Heidegger için Grek felsefesi ayrı bir değer taşır. Özellikle Sokrates-öncesi felsefede üç düşünür (Heidegger düşünmekten geldiği için filozof yerine düşünür sözcüğünü tercih eder) hakkında bilhassa çalışır. Bu filozoflar Herakleitos, Parmenides ve Anaksimandros'tur. Çünkü bu üç düşünürü kurucu düşünürler olarak görür. Heidegger, farklı zamanlarda, farklı ölçülerde Parmenides'e değinmiştir.⁸⁴ Bizim düşüncemize göre Heidegger'in Parmenides'e genel olarak bakışı, boyutları ve araştırma zamanı daha geniş ve buna odaklanmış bir çalışmanın konusu olmaya hem adaydır hem de bu çerçevede bir araştırmanın bütün yan getirileri açısından da buna değerdir.

Heidegger'in Parmenides'i bu derece dikkate almasının birkaç temel nedeni vardır. Bunlardan ilki Parmenides'in öğretici-şiiiriyle ele aldığı Var-olan (**eon**) konusudur. Bu konu şiirin bel kemiğini oluşturduğu gibi aynı zamanda Var-olma'yı (**einai**), düşünmeyi / kavramayı (**noein**) ele alır. Bunu yaparken de **alêtheia**'yı, **logos**'u (ve **legein**'i), **noein**'i, **einai**'yi, **physis**'i Var-olan'a (**eon**) ekler; Var-olan (**eon**) **alêtheia**'dır, **logos**'tur, **physis**'tir.

Heidegger, genelde Grek felsefesine, özelde Parmenides'e yaklaşımında “yaygın” ve “kabul görmüş” neredeyse (yaklaşımını takip edenler hariç) bütün bakış açılarını hem eleştirir, hem değiştirir. Bunu yaparken de ne sadece filolog, ne sadece filozof gibi davranır. Parmenides'in, bir filozof olarak öğretisini şiir ile ortaya

⁸⁴ Martin Heidegger, **Gesamtausgabe 35: Der Anfang der abendländischen Philosophie, Auslegung des Anaximander und Parmenides**, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2012; **Gesamtausgabe 40: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 – Einführung in die Metaphysik**, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1983; **Gesamtausgabe 54: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 – Parmenides**, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1992.

koyması da Heidegger açısından dikkate alınmaya değerdir. Çünkü Parmenides, filozof olarak şiirle düşünmeyi seçerek felsefenin ve şiirin imkânlarını ve alanlarını birleştirmiştir.

Heidegger'e göre [hepsi yaygın anlamıyla olmak üzere] **alêtheia**, hakikat değildir; **doksa**, aldatıcı değildir, **physis**, doğa değildir; **logos**, akıl değildir; **dikê** (δική), adalet değildir; ve bunların yanı sıra varlık (**eon**) ve düşünme (**noein**), birbirinden bağımsız değildir ama aynı da değildir; sonradan ayrılabilmiş olmaları da kökende birbirlerine ait olmaları, böyle bir ilişkide bulunmaları nedeniyledir. Ayrıca Parmenides'in şiiri de sıradan bir şiir değil, öğretici-şiir ya da onun ifadesiyle "didaktik şiir"dir.

Kanaatimize göre, bütünüyle kaçınmaya çalıştığı anakronik yaklaşım, onu Grek felsefesinde bir arkeoloji çalışması yapmaya itmiş ama düşüncelerini ortaya koyarken kendi eyleminin zamanını ve bir mekân olarak içinde yaşadığı dünyayı da unutturmamıştır. Yani Heidegger'in Grek felsefesine yaklaşımı günümüzün deyimiyle "nostaljik" değildir. Aksine o geçmişe bakmayı en çok da yaşadığı zamanın ve içinde bulunduğu genel anlayışın doğurduğu sorunlara çözüm olarak uygun görmüştür. Çünkü ona göre Grek felsefesinin özellikle de bu ilk dönemi [Platon'a kadar olan kısım] henüz kavramların kökensel anlamını yitirmediği, insanın kendini doğadan koparmadığı, düşünmenin bir anlamda sonradan ve belki [bugün] olduğu gibi "kirlenmediği", felsefenin doğal ve saf halidir.

Çalışmamızın temel konusu olan "varlık ve düşünme" başlığına yaklaşımımız, tüm bu nedenlerle, yaygın görüşlere karşıt duran (ama bu yaklaşımlarıyla yaygınlık kazanmamış) Heidegger'in bu konudaki görüşleri ve yorumlarının desteğiyle olacaktır.

İnsan dünyada ne yaparsa, bunu kendisi de varolanlar (**Ta onta**) arasında bir varolan olarak yapar. İnsan bir Var-olan olarak Var-olan'dır (**on hen on**). Daha bu aşamada bile "-dır"dan (**estin**) kastedilen, insanın var olduğudur yani insan var-dır (**estin**). Dünyadaki varoluşu bir Var-olan (**Ta onta**) olmasından kaynaklanır. Var-olanı var kılan şey, Var-olma'dır (**einai**).

Parmenides'te **To on**, var-olan (**eon**) demektir ve bu felsefenin omurgası, bu kavramın etrafında şekillenir. Çünkü ilerledikçe görüleceği gibi Var-olan (**To on**), Var-olma (**einai**), varoluş birbiriyle iç içe kavramlardır.

Peki, bu “Var-olan” (**To on**) nedir? “Var-olan” dediğimizde neleri kastederiz ve buna neler dahil edilmiştir? Aynı şekilde ikinci soru, var-olma (**einai**) nedir sorusudur. Eğer Var-olan (**To on**) ile Var-olma (**einai**) arasındaki ilişkiyi doğru kurabilirsek, bu ilişki Parmenides'in şiirinin nasıl bir temel üstüne oturtulduğunu ve ana konumuz itibarıyla varlık ve düşünme arasındaki ilişkiyi de doğru kavramamızı kolaylaştıracaktır.

Heidegger, bu ilişkinin aynı zamanda bir bağlantı olduğunu ancak kendi içinde çözülmediği sürece bir karmaşıklık taşımaya da devam ettiğini belirtir. Felsefede çoğu zaman bahsedilen Var-olma'dır (**einai**) ancak bununla kastedilen Var-olan'dır (**eon**). Daha önce şiirin yorum kısmında da bahsedildiği gibi, her şey bir var-olan'dır. Sadece örneğin bir kalem, kapı ya da ağaç değil aynı zamanda Heidegger'in deyişiyle “benim şimdiki konuşmam ve sizin dinlemeniz ve dikkatinizi vermeniz...” de Var-olan'dır (**eon**) (Heidegger, 2010: 18). Var-olan'ın (**eon**) içinde bir var-olan (**on ti**) olarak, onu sürekli deneyimleriz ve kavrarız. Ancak Var-olma (**einai**) konusunda durum daha farklıdır. Onu da belki bir nebze anlarız ama Var-olan'ı kavrayışımız gibi kavrayamayız. Bu kavrayışa ulaşmanın yolu ise Var-olan (**To on / eon**) ile Var-olma (**einai**) arasındaki içsel bağlantıyı doğru oluşturmakla / çözmekle mümkün olacaktır.

Bu iç içe geçmişlik Var-olan (**To on / eon**) ile Var-olma'yı (**einai**) bir arada tutar. Bundan ilk söz eden kişi Parmenides'tir. Parmenides'te bu ilişki daha eski biçimiyle **Ta eonta** ve **emmenai** şeklindedir. Hem aynılığın hem de ayrımın içerilmesi konunun anlaşılmasını güçleştirir. Oysa ne zaman bir Var-olan'dan söz edilse, orada aynı zamanda Var-olma da vardır (Heidegger, 2010: 19).

Buna yol açan, Var-olan'ın (**To on**) ortaç haliyle Var-olma anlamına gelmesidir.⁸⁵ Ama aynı zamanda aralarında bir ayrım da vardır. **To on / eon = To**

⁸⁵ Türkçede ortaç, diğer söyleyişle sıfat-fiil ya da partisip (participial), bir fiilin cümlede sıfat görevinde kullanılmasını ifade eder. Fiillerin sonuna –en, -esi, -mez, -ar, -di(k), -di(ği), -ecek ve –miş ekleri getirilerek oluşturulur. Varol-an sözcüğü de aynı şeyde varolmak fiilinin –an ekiyle

einai, yani Var-olan = Var-olma'dır. Bunu şöyle açmak mümkündür. Biz dile getirirken herhangi bir Var-olan (**To on**) için Var-olma (**einai**) demeyiz, Var-olan da demeyiz. Onun yerine “bir var-olan” deriz (Heidegger, 2010: 20). Çünkü onu hem algılayışımız hem de adlandırmamız böyledir, aynı zamanda onu bu şekilde deneyimleriz. Yani örneğin benim kalem için söyleyeceğim şey, onun “bir var-olan” olduğudur. Var-olan (**eon**) dediğim zaman ise daha genel, adına tam olarak “toplam” da denilemeyecek bir bütünlükten söz ederim. Daha da ötesi gerçekte kalemi algılamak, Heidegger'in de belirttiği gibi, onu Var-olan ya da “bir var-olan” olarak değil, olduğu gibi ve kendiliğinden algılamak. Onu düşünürken, onu bir var-olan (**To on**) ya da “bir var-olan” (**on ti**) olarak düşünmem. Bu bir tür kendiliğinden anlaşılabilirlik ve yine Heidegger'in deyişiyle kendiliğinden anlaşılabilir her şey gibi bir yanıyla da bilinmez olarak kalır.

Peki, Var-olan (**on**) ve Var-olma (**einai**) dediğimizde, “bu ya da şu varolan, pek çok varolan nesne; bitkiler, hayvanlar, insanlar, insan eserleri, tanrılar, bütün varolan, birlikte, tek tek varolanın sayılı toplam tutarını” yani bu tek tek var olanların toplam sayılabilirliğini mi kastederiz? Heidegger bu soruları konunun açığa kavuşturulmasında can alıcı sorular olarak ortaya koyar. Bu soruyu farklı bir şekilde düzenlersek, Var-olan (**To on**) aşağıda gösterildiği gibi tek tek var-olanların (**on ti**) toplamı mıdır?

$$\text{“Var-olan” (To on)} = \underbrace{\text{“bir varolan” (on ti)}}_a + \underbrace{\text{“bir varolan” (on ti)}}_b + \text{“bir varolan” (on ti)} + \dots$$

Heidegger, ilk anda böyle kabul edilse bile ortaya hemen başka soruların ve tuhafıkların çıktığından bahseder. Bu şekilde kabul edildiğinde ve (diyelim ki) bir sona kadar da ulaşıldığında, başlangıç noktasına baktığımızda olmayan bir şeyden değil tam da belirli “bir varolan”dan (“a”) başladığımızı görürüz. Ancak toplama işlemini bitirmeden bir Var-olan'a (**To on**) ulaşamayacağımız da ortadadır. Çünkü henüz Var-olan'a (**To on**), o toplama sahip değiliz. Yine de saymada başlangıç noktamız olan ilk “bir var-olan”ı (**on ti**) çekip aldığımızı düşünelim. Tabloda tek tek

oluşturulmuş sıfat-fil/ortaç halidir. Özellikleri fiillerden türemeleri ve eylem anlamlarını kaybetmemeleridir. İşle-yen, gel-en, geç-en de bunun gibi örneklerdir.

var-olanların (**on ti**) toplamından oluşan bir Var-olan var ama henüz bunu bilmiyoruz. Bu var-olan (**To on**) ideal olarak sayma sonucunda belirlenecek olandır.

Heidegger bu toplamda yola çıktığımız şeyin tam da “sayılmamış bir toplam” olduğunu söyler (Heidegger, 2010: 20). Bizim için ilk olan bu “toplam”dır (**To on**). Buna karşılık saymada ilk olarak aldığımız şey bu değildir, aksine yukarıda “a” olarak altı çizilen “bir var-olan”dır (**on ti**). Bizim bir, iki, üç... şeklindeki saymada “bir” olarak aldığımız şey, gerçekte ilk değildir. Bizim için ilk olan “sayılmamış toplam” yani Var-olan’dır (**To on**). Bu toplamın, bir miktar olduğu ortadadır ama ne kadar olduğu (sayılacaksa eğer sayma bitmeden) ortada değildir.

Heidegger genel olarak yaptığı gibi, öncelikle bu yaklaşımı bir temele oturtmaya çalışır ama asıl göstermek istediği, böyle tasarlanabilecek olanın aslında böyle olmadığıdır ve yapmak istediği daha da çok “neden” böyle olmadığı sonucuna varmaktır. Eşitliğin sağ tarafında “ilk” olduğunu düşünerek çekip aldığımız “a” yı (**on ti**), bu haliyle “sayılabilir bir belirsizlik”in içinden almış gibi görünürüz. Bu da onun da bu belirsizliğin bir parçası olarak “belirsiz” diye nitelendirilmesine yol açar.

Elbette bu açıklamalar, kastedilenin hiç de Var-olan’ın (**To on**) tek tek var-olanların (**on ti**) toplamı olmadığını göstermek için yapılmıştır. Var-olan (**To on**) hiçbir şekilde tek tek var-olanların (**on ti**) toplamı değildir. Burada toplamı andıran bir bütünlük algısı bulunur ancak bu toplam, içine girdiğimizde bu Var-olan’ın (**To on**) bize dayattığı şeydir. Böyle bir Var-olan’ın (**To on**) mevcut oluşu, tek tek “var-olan”ları (**on ti**) sayılabilir kılarken, Var-olan (**To on**) hiçbir şekilde bu tek tek “var-olan”ların toplamı değildir (Heidegger, 2010: 20).

Var-olan (**To on**) bize kendisini Var-olma (**einai**) olarak sunar. Yani **Var-olan**, Var-olma’dır; **To on**, **To einai**’dır. Var-olan tam da biz onu “var-olan” olarak aldığımızda (“tek tek var olanların ‘dingin’ dayatması”) Var-olma’dır (Heidegger, 2010: 23). Buradan daha açık anlaşılması gereken, ne zaman Var-olan’dan (**To on**) söz edecek olsak aynı zamanda Var-olma’dan (**einai**) da söz ediyor oluşumuzdur. Dolayısıyla Var-olan’ın (**To on**) ne olduğunu ortaya koyduğumuzda **Var-olma**’nın (**einai**) ne olduğunu da belirleme yoluna gireriz.

Parmenides, Heidegger’in gözünde bu soruyu dile getiren ilk düşünürdür. Yukarıda da belirttiğimiz gibi ortaya çıkan şey, **to on to hên**, Var-olan’ın (**To on**),

Bir (**hên**, *êv*) olduğudur. Var-olan (**To on**), Bir'dir (**hên**). Var-olma (**einai**), Bir'dir (**hên**) yani Var-olan olarak Var-olan'dır. Heidegger, Parmenides'in Bir'in (**hên**) Var-olma'nın (**einai**) üzerine gelmesine izin vererek Var-olan (**To on**) hakkında bu ifadeyi dile getirdiğini söyler. Ona göre, "Böylece Parmenides felsefede ilk kesin hakikati dile getirmiştir" (Heidegger, 2010: 23).

Burada "ilk hakikat" nitelemesi, zaman açısından öncelik belirtmez, ilk bulunmuş hakikat anlamını taşımaz. Aksine bütün öteki hakikatlerden önce gelen ve onların arasında parlayan ilk hakikattir. Nietzsche'nin Parmenides'e yönelik "kansız bir soyutlama" ya da "yaşlılık belirtisi" şeklindeki değerlendirmelerine⁸⁶ verilecek cevap, Heidegger'e göre doğru kavranıldığında Parmenides'in kendisi tarafından zaten böylelikle verilmiş olmaktadır. Heidegger, "düşüncenin ve yargının arkasındaki temelleri bulma konusunda öylesine emin olan" Nietzsche'nin Parmenides'i yanlış anlayarak kendi tüm düşüncesini nasıl sınırlandırdığının hiçbir zaman farkına varmadığını da ifadelerine ekler (Heidegger, 2010: 23).

Parmenides'in "Var-olan Bir'dir" (**to on to hên**) ifadesi, genellikle çoğu araştırmacı tarafından "hem ilkel hem yanlış", "acemice", "yetersiz" ve "değersiz" gibi sıfatlarla nitelendirilir. Heidegger aynı metninde, bu ifadenin yanlışlığı konusunun ayrı bir inceleme konusu olması gerektiğini ama ilkel oluşu yönündeki değerlendirmelerin, tam da sözcüğün içerdiği ilk-el, ilk olan, başlangıçta olan anlamında doğru kabul edileceğini belirtir. Ona göre gerek felsefede gerekse insanın var olmasının bütün asıl olanaklarında, gelecek hiçbir zaman başlangıçta olanın büyüklüğüne erişemeyecek niteliktedir. Bu büyüklük gelecekte asıl ve değerli olacak şeyler için bir engel olmayacak, aksine olması gerektikleri gibi asıl ve hakikatli iseler, onların da büyüklüklerini perçinleyici nitelikte olacaktır. Felsefe tarihinde Parmenides'ten beri tüm uğraşlara rağmen bu noktaya ulaşılammış olması ise, ona göre, felsefenin bu "ilk hakikat"ini muhafaza etmede yeterince güçlü olabildiğinin göstergesidir (Heidegger, 2010: 23).

Böyle bir değer, sadece konserve edilerek (bozulmadan) korunmasıyla değil, kendinden başlıca başka soruların doğabilmesi ve bunların cevaplarının

⁸⁶ Nietzsche bu konudaki ayrıntılı görüşlerini **Yunanların Trajik Çağında Felsefe** (Çev. Gürsel Aytaç, Bütün Eserleri: 12, 5. bs., Say Yayınları, İstanbul, 2015) adlı eserinde ortaya koyar.

bulunmasıyla canlı kalacaktır. Parmenides'te Var-olan (**eon**) ve Var-olma (**einai**) eşitlenmesinin (**To on = To eiani**) keyfi bir şema olmadığı, aksine felsefenin temel bir sorusunu ve cevabını içerdiği ortaya konulmalıdır.

Var-olan'la (**To on**) ilgili olan şey, Var-olma'dır (**einai**). Daha önce de belirtildiği gibi, burada Var-olan, Var-olan olarak Var-olan'dır (**on hen on**). Ancak tam da bu şema Var-olan (**To on**) ile Var-olma (**To einai**) arasındaki ayrımı da birlikte getirir. Var-olan'ı, var-olan'dan ayırmakla, bu ayrım da gerçekleşmiş olur. Aksi halde, tek tek var-olan (**on ti**) ile Var-olan (**To on**) ayrımı gizli kalmış olurdu (Heidegger, 2010: 25).

4.3.1. Logos

Diğer bir güçlük ise bu ayrımın kavrayışta gerçekleşmesidir. Bu noktada ise için içine **logos** girer. Var-olma'yla (**einai**) düşünme / idrak etme / kavrama (**noein**) ilişkisinde bize yol gösterecek önemli kavramlardan biri **logos** ve **logos**'un kök anlamıdır. **Logos**'un kökenindeki **legein** (λέγειν) sözcüğü, “birlikte okumak, toplamak, birini bir başkasının üzerine yaymak, böylece birini ötekiyle ilişki içine sokmak; ve bununla bu ilişkinin kendisini ortaya koymak”tır. Aynı zamanda bir bağlantı, bir ilişkidir. İlişki halinde olan şeyleri bir arada tutandır. Bu bir aradalıktan oluşan birlik, ilişkide olanların üzerinde hüküm sürer ve bu bağlantıya kural koyar. Onu yasalı hale getirir (Heidegger, 2010: 121). Bu nedenle de aynı zamanda yasadır. Bir iç işleyiş, bir düzendir. Düzenleyici bir işleyiş olarak, aralarında bağlantı olanların derlenmesidir.

Diğer yandan bu tanıma uygun olarak nesnelere tek tek belirleyen ve geçerli kılan, onların birbirleriyle bağlantılı kılınmasını sağlayan, hazır tutan, egemen kılan şey, aynı zamanda dil'dir. Dil adını verdiğimiz işleyiştir, konuşmadır. Ama bu seslendirmek anlamında konuşma değildir. Bu bağlamda konuşma, bir şey söyleme, imleme, bir şey üzerine birine, biri için konuşma anlamındadır. Daha geniş anlamda, “çok katlı iletme, bildirme, ‘ileti’nin tüm geniş anlamları içinde konuşma”dır (Heidegger, 2010: 122).

Heidegger, **logos**'un bu içerik açıklığına rağmen, yaygın kullanımda “akıl, yargı, anlam” benzeri kullanımlarının, bu açıklığı kısıtladığını hatta çoğu zaman üstünü örttüğünü ifade eder. Bu tür bir benimseyiş kökündeki **legein** (λέγειν) sözcüğünün taşıdığı, bahsedilen klasik anlamlar için de kapatıcı nitelik taşır. Klasik Yunancada bugün anladığımız anlamda bir “dil” sözcüğünün olmaması **logos**'un “dil-konuşma” anlamında, ileti anlamında anlaşılmasının bir nedenidir. İnsan böylelikle kendi varolmasını, varolanın bütününde kendisini nereye yerleştirdiğini de kendisinde bulur. Yani bir anlamda dilin gücü içinde varolur. Bu sadece bir ifade etme ve haber verme aracı olması anlamında dil değil, “içinde dünyanın açıklığı ve iletisi kendini gösteren ve varolan” dildir (Heidegger, 2010: 128).

Legein'in (λέγειν) anlamlarından biri de seçmek'tir. **Logos**'un derleme anlamını dikkate alınca aslında derleme'nin de bir seçmeyi gerektirdiği dikkat çeker. Aynı şekilde yaratma da bir derleme ve seçimdir. Derlenmişlik, **legein**'in içindeki bir tartışma, salınımdır. Hepsıyla bağlantılı şekilde yaratma, bir kendi kendine konuşma ve kendi kendini konuşurmaktır. Önceden de belirtildiği gibi, bu konuşma bugünkü anlamıyla konuşmayı işaret etmez. Buradaki konuşma yol almak, yol almayı istemek, bir uçtan bir uca yol katetmek; **logos**'un ileti anlamıyla kendi kendini geliştirmek yani düşünüp taşınmaktır. “Bu, bir şeyin kendisinde-baştan başa gitmek ve onu tartışmaktır” ve de **logos**'un iç gelişmesi, **logos**'un kendisidir (Heidegger, 2010: 146). Yaratma da ancak **logos**'un “güdülmesi”yle gerçekleşir, çünkü hiçbir zaman yaratma bir istif, bir üst üste yığılma değildir. Bu nedenle, bu bağlamda, **logos** doğrudan “lojik”, “yargı”, “yargı ifadesi”, “kavram” olarak ele alındığında, böyle bir anlayışa varabilme yolları neredeyse tümüyle kapanır.

Logos'un **legein**'e (λέγειν) bağlı bu klasik anlamlarına neden ihtiyaç duyduğumuz akla gelebilecek ilk sorudur. Varlık / Var-olan (**eon**) ve düşünme / kavrama (**noein**) arasındaki ilişkiyi tanımlamak, aralarında bir köprü varsa, bu köprü aracılığıyla birinden diğerine diğerinden ötekine geçebilmek; böyle bir köprünün yokluğunun mümkün olup olmadığına bakabilmek için bu soruya ihtiyaç duyarız. Çünkü sonradan yüklenen bütün anlamlarının ötesinde, Grekler için öncelikli olan “logos'ta ve logos olarak temsil edilen ve dünyanın apaçıklığı içinde yatan iç hareketlilik ve yasalılık”tır (Heidegger, 2010: 148). Heidegger kullanım alanı

sonradan oluşan “düşünme biçimleri” ve “gramer biçimleri” olarak mantığın ve gramerin içine dahil edildiği kurgulamaların da ancak bu şekilde çözülebileceğini ifade eder.

Yani **logos**, bu şekilde tesis edilmiş bir yaklaşımda **eon, einai ve noein** ilişkisi açısından kilit rollerden birini oynar. Çünkü **physis**'le birlikte varlığın temelini oluşturur. **Physis**, “yeri, göğü, gezegeni, kayayı, insanı ve hayvanı kuşatan şey”dir; ki **moira**'ya (μοῖρα) boyun eğmiş tanrıları da içine alır. Tüm bunları **physis** olarak kavramak, insanın ulaştığı en önemli keşiflerden biridir. Heidegger **physis**'i bu anlamda ortaya çıkan güç ve bu gücün etkisi altındaki kalıcı (hüküm süren) alan olarak ele alır. Var-olan her şey ve “bir bütün içerisinde varolan olarak varolanın alanı”, ortaya çıkan ve hüküm süren olarak **physis**'tir. Herakletios'un söylediği gibi, “physis gizlenmeyi sever” ama gizlenirken gizlediği şey de (**alêtheia**) en az kendisi kadar önemli ve konuyla ilgilidir.

Herakleitos'un “oluş”u **logos** üzerine kurması, onun da dayanmak istediği bir temel olduğunu gösterir. Parmenides için ise **logos, alêtheia** ile eş tutulan değişmez varlık düzlemine bağlıdır (Vernant, 1996: 91).

4.3.2. Alêtheia

Grekçe **alêtheia** var oldukları haliyle şeylerin “üzerinin açılması” ya da “örtüsünün sıyrılması” anlamına gelir. Heidegger, bunun ne bir keşif, ne Tanrı'nın “esinleme”si ya da “vahyi” demek olmadığını belirtir. Her şeyin var olduğu haliyle, sürekli bir saklanma durumunda, onları sarıp sarmalayarak gizleyen bir sır perdesinin içine gömülü olmasıdır (Heidegger, 2008: 218). Burada “üzerini açma” hakikate ulaşma anlamına gelir. Bizim Türkçede de “sırrına erme” ya da “işin aslı” dediğimizde kastettiğimiz aynı şeydir. Bir şeyin gerçeğini öğrenmek için onun üstündeki örtüyü sıyrırız. Aynı şekilde, “altında yatan” ifadesini kullandığımızda da aynı şeyi öğrenmeye niyet ederiz. Hakikat ve hakikati örten şey aynı zemine aittir. Burada bir tür aidiyet ilişkisi bulunur.

Grek felsefesinin başlangıcında “hayretle” sorulan “varolan her şey nedir?” sorusu da buna bağlı olarak gelişir. Bu sorunun sorulmasıyla, bütünü içindeki şeyler, tümeller (**katholou**) uzun süreli saklanma durumundan ilk olarak o zaman çıkarılmışlardır. Heidegger bu noktayı düşünmenin ve felsefenin başlangıç noktası olarak değerlendirir.

İnsan da bütün bu şeylerle ve onların arasında aynı şekilde gömülü kalmıştır. Onun bu örtüyü açabilmesi ve hakikate dışarıda durabilmesi ancak “varolan bu bütün her şey nedir, onun özü nedir” gibi soruları sorabilmesi ile olmuştur ki bu da insanın var-oluşudur. Var-oluş, insanın var-olanlar arasında kendini de bir Var-olan olarak görmesi, bu tesbiti yapması ve kendi varlığını bu şekilde sürdürmesidir. İnsanın var-olanlar arasındaki konumunu farklı bir noktaya taşımasıdır. Heidegger bu nedenle dışarıda durma, konumlanmadan bahseder. İnsanın yukarıda belirttiğimiz soruyu sorması ancak kendisini böyle bir konuma taşımasıyla mümkündür.

W. Brock’un ifadesiyle (Heidegger, 2008: 221):

“Bir düşünürün var olanın “üzerinin açılması”na “dışarıda durma”sı onu şu veya bu belirli varolanın doğası üzerine değil, fakat bütün içinde varolanların, yani dünyada insan, insan olmayan, tüm varolanların doğası üzerine düşünmeye sevk eder.”

Ancak bu sadece filozoflara özgü bir yeti değildir. İnsanlar da bunu yapabilirler ama filozofun düşünme yapısı / kavrayışı itibarıyla buna daha önce ulaşması uygun koşullarda her zaman daha önce olabilir.

Peki, insan bunu nasıl yapabilir? Şeylerin ne iseler, onları öylece var oldukları tarzda olmalarına bırakarak yani onların olmalarına izin vererek. Hayvanın bir şeye var olduğu haliyle, ne ise öyle davranmamasının aksine, insan ilgilendiği şeye ne ise olarak yaklaşabilir, ona bu tavrıyla iştirak edebilir. Olmaya-bırakmak şeklinde nitelenen bu ifade, “bir şeyi ne ise olarak kabul etmek”tir (Heidegger, 2008: 222).

İnsanın bunu yapabilmesi, var-olanların üzerini açarak kendisini de bu konumuyla yerleştirebilmesi onun açığa çıkarılması, gizlenmemişliğe ulaşması, hakikatidir. Bu ise daha önce de bahsettiğimiz gibi, Var-olan (**To on**) ile Var-

olma'nın (**einai**) birbirine aitlik ilişkisi içerisinde ayırt edilmesi yoluyla olur. İnsan bunu fark ettiğinde ulaştığı şey, onun temel hakikatidir. **Alêtheia**, Var-olan'ın (To on) özüne aittir.

Sonradan mantığın ortaya çıkmasıyla **logos**'un yerini önermenin, **alêtheia**'nın (hakikatin) yerini doğruluğun alması, yani hakikatin önermenin içinde aranması farklı bir bakış açısıyla ele alınmalıdır. **Alêtheia**, var-olan her şeye, Var-olan'a (**to on**) ve Var-olma'ya (**einai**) kopmaz şekilde bağlıdır. İnsan şeylere ne iseler öyle yaklaşarak onların üstünü açar, böylelikle kendisini de hakikate açık tutar, bu açıklığa, açığa çıkarılmışlığa yerleşir (Heidegger, 2008: 223). Bu, aynı zamanda insanın özgürlüğüdür. Parmenides'in şiirinde Tanrıça olarak **Alêtheia**'nın işlevi de aslında budur. İnsan bu yolla, bu yöntemle **Alêtheia**'ya ulaşabilir. O yüzden de Parmenides'in ilk yolu, **Alêtheia** yoludur ve var-dır.

Parmenides'te hakikat (**alêtheia**) ve Var-olan (**eon / To on**) iç içedir. **Hakikat**, Var-olan'da (**To on**) kendini Var-olma (**To einai**) olarak ortaya koyar. Dolayısıyla Parmenides görünüşü (**doksa**) kesinlikle bütünüyle reddetmez ama görünüşün (**doksa**) bizzat hakikat (**alêtheia**) olmadığını, hakikate benzeyen görünüşüyle aldatıcı / yanıltıcı olduğunu söyler.

4.3.3. Doksa

Burada Heidegger'in Var-olan'la (**eon**) görünüş (**doksa**) arasında kurduğu bağa bakmak da yararlı olacaktır. Bu konuya detaylı olarak değindiği "Varlık ve Görünüş" makalesinde, temel belirlemesi, Var-olan / Varlık ile görünüş arasında yapılacak bir ayrımın bizi Var-olan / Varlık ile oluş arasındaki ayrıma götürdüğüdür. Görünür olan, durur haldeki varlığın karşısında zaman zaman ortaya çıkan ve böylece akıp giden, yerinde durmaksızın tekrar kaybolandır. Böyle bir ayrımın var olması, aynı zamanda bir aidiyetin de göstergesidir (Heidegger, 2010: 61). Varlığın ve görünüşün gizli kalmış birliğinin anlaşılması için yapılması gereken, Heidegger'e göre "tekrar başlangıca dönmek"tir.

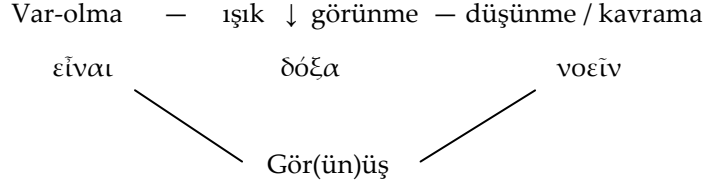
Ancak Heidegger genel tarzı olduğu üzere önce görünüşten ne anladığını belirtir. Üç tür görünüşten söz eder. Birincisi “parlama ve ışık saçma” (Glanz und Leuchten), ikincisi görüngü (Erscheinung) olarak görünme ve görünüş ve son olarak “bir şeyin yarattığı izlenim (Anschein) anlamında görünüştür. Kendini gösterme anlamındaki görünme hem “parlama ve ışık saçma”nın hem de “izlenim”in olanaklılık temelini oluşturur. Ancak kendini gösteren şey parlar ve bir izlenim bırakır. Görünüşün (Scheinen) özü ise görünmede (Erscheinen) yatar. Görünüşte bir “kendini gösterme”, “ortaya koyma” vardır. Böyle bir durumda görünüş varlıkla aynı anlama gelir (Heidegger, 2010: 61).

Bu açıklamalarda bulunan Heidegger devamında varlığın kendisini Greklere **physis** olarak açtığını söyler [eröffnet sich]. “Doğ-rularak süregelen hüküm sürme” (das aufgehend-verwilende Walten), aynı zamanda kendi içinde, “görünen görünme”dir. “Kelimenin kökü olan **phy** ve **pha** aynı şeyi adlandırırılar. **Phyein**, yani kendi içinde duran doğ-rulma, **phainesthai**’dir; parlama, kendini gösterme, görünmedir” (Heidegger, 2010: 61).

Phya sözcüğü üzerinden Parmenides öncesine bakıldığında, sözcüğün Pindaros’ta “var oluşun temel belirlenimi” olarak kullanılmış olması da dikkate değerdir. **Physis** sözcüğüne atfedilen anlamlardan biri olan “bir şeyin doğası olma” anlamında, burada da “kaynaksal ve sahici olarak önceden beri bulunan şey” anlamını taşır. Heidegger bununla bağlantılı olarak yaptığı Pindaros alıntısına dayanarak [“Genoi hoios essi mathon” [Ptyh. 2.72]. / “Olduğün kişi, ve olduğün kişide öğrendiğün olarak ileri-gelmek [hervorkommen] istersin.”], Grekler için “kendi-içinde durmak” ifadesinin, “orada-durmak”la, “ışıkta durmak”la aynı anlama geldiğini belirtir. Yani Var-olan / Varlık, görünme demektir. Bu görünme arada sırada ona dahil olan, sonradan ilave olan bir şey değildir. Tam da “Varlık, görünme **olarak** öze gelir”.

Heidegger’in **Parmenides** kitabının ekler kısmında yer verdiği küçük şema, bu anlamda daha açıklayıcı olabilir (Heidegger, 2015, 189):

Şekil 3 Görünüş



Bu tür bir görünme beraberinde “gör(ün)üş”ü de getirir. Var-olan, yani “görünme”, kendini gizli kalmışlığın dışına çıkmaya bırakmaktır. Burası, yani Var-olan’ın / Varlık’ın kendini gizlenmemişliğe (Unverborgenheit) bıraktığı yer **alêtheia**’dır ve o bu gizlenmemişlikle durur.⁸⁷ Greklerin “var olan, var olan olarak doğrudur” diyebilmeleri, **alêtheia** ile **physis** arasındaki “özbağ”dan kaynaklanır. Çünkü “doğru olan [das Wahre], olduğu gibi, var olan”dır. Heidegger’in altını çizerek belirttiği gibi, hüküm sürerek kendini gösteren, gizlenmemişlikte (**alêtheia**) durur. Gizlenmemiş olan, olduğu haliyle kendini-göstermenin içinde durmaya gelir. “Gizlenmemişlik olarak böyle bir doğruluk”, Var-olan’a (**eon**) ek ya da sonradan iliştilmiş değildir. Aksine, “doğruluk” (**alêtheia**), Var-olan’ın (**eon**) özüne aittir. Heidegger’in deyişiyle “var olan olmak” [Seindes sein] ifadesi, “görünüşe gelmek, görünme olarak-meydana gelmek, kendini oraya-yerleştirmek [sich hinstellen], bir şeyi buraya-yerleştirmek [etwas her-stellen], üretmek” anlamlarını içerir.

Var-olma’nın (**eiani**) böyle tanımlanması, aynı zamanda var-olmamanın (**me einai**) tanımının da belirtilerini taşır. Var olmama, Var-olma’nın (**einai**) aksine, “görünme”den, “bulunurluk”tan çıkmadır. Var-olan (**eon**), çok sayıdaki var-olana (**on ti**) değişik şekillerde dağılmış haldeyken, Var-olma (**einai**) bir sonra gelen, o âna ait olan, burada ve orada kendine yer edinendir. Yani nerede bir var-olan varsa,

⁸⁷ Heidegger **alêtheia** sözcüğünün “doğruluk” (Wahrheit) olarak çevrilmesine, yanlış yorumlamalara neden olduğu için itiraz eder. Bu itirazın temelinde bizim bugün “uygunluk” olarak anladığımız doğruluğun, **alêtheia**’nın Grekçedeki anlamıyla uyum sağlamadığı düşüncesi yatar. Ayrıca sözcüğün çevrilmeden **alêtheia** olarak bırakıldığı ama anlamada durumun aynı şekilde yorumlandığı kullanımlara da itiraz eder.

öncesinde, gerisinde bir Var-olan (**eon**) olmalıdır. Var-olan (**eon**), var-olan haline geldiğinde “görünen”dir, bu şekilde bir “gör(ün)üş açısı”, **dokei** verir.

Grekçe **doksa**, görüş demektir. Heidegger bunu “birinin içinde durduğu görüş” olarak tanımlar. Burada yine genel eğilimin aksine farklı bir bağlantı kurar. Eğer “görüş” (**doksa**), içinde ortaya çıktığı şeye uygunsuzsa (yani Var-olan’a) “parlaklık, görkem” anlamı taşır.⁸⁸ Yani parlak olan, görkemli olan övgüyü hak eder. Çünkü Greklerde övgü, “bir görünüşü sahibine atfetmek ve göstermek”, o şeyi “ışığa koymak ve böylece duragelmeyi, varlığı sağlamak” anlamındadır. Görkem, sonradan edinilen ya da edinilemeyen şey değil, aynı zamanda “varlığın en yüksek biçimi”dir.

Doksa adı ile pek çok şeyi daha dile getirilir: 1. Görkem olarak görüş. 2. Bir şeyi sunan, yalın görüş anlamındaki görüş. 3. Sadece dışa öyle gözükme anlamındaki görüş.

Heidegger’e göre kelimedeki bu çokanlamlılık, dildeki bir dikkatsizliğin sonucu değildir; tam tersine varlığın özüne ait niteliklerinin sözün içinde korunduğu, büyük bir dilin olgunlaşmış bilgeliğinde, derinlerde temellenmiş bir oyundur. Konuya en başından itibaren doğru yaklaşabilmek için, görünüşü aceleyle sadece “oluşturulmuş”, “öznel” bir şey olarak kabul etmek ve yanlışlamaya kalkışmak karşısında temkinli olmak gerekir. Burada söz konusu olan daha çok, görünüşün, Var-olanın tam kendisine ve böylece Var-olanın da görünüşe ait olması gerçeğidir. (Heidegger, 2010: 65).

Grekler, yalnızca Var-olan (**eon**) ve görünüş arasındaki savaşın ortaya çıkmasıyla, var-olanın içinden Var-olan’ı (**eon**) çekip alabilmişler, Var-olanı dururluğa [Ständigkeit] ve gizlenmemişliğe getirmişlerdir; tanrıları ve devleti; tapınakları ve tragedyayı; yarışmayı [Wettkampf] ve felsefeyi; ve tüm bunları görünüşün tam ortasında, onun tarafından kuşatılmış ama yine de gücünü bilerek, onu önemseyerek yapmışlardır.

Heidegger, Parmenides’in üç yolunun ayrı ayrı ayırt edilmesi ve bu yollar karşısında karar alınması gerektiğini ileri sürer. İnsanın ayırım yapabilen ve karar verebilen yapısı, onu aynı zamanda diğer var-olanlar arasında ayrı bir yere

⁸⁸ Heidegger ayrıca burada **doksa**’nın Hellen teolojisinde ve **Yeni Ahit**’te, **doksa theou, gloria Dei** şekillerinde “Tanrının görkemi” olarak da kullanıldığını belirtir.

yerleştiren yanıdır. Bu yolların göz önüne alınması ve incelenmesi ise düşünme / kavrama / idrak etme'dir [**noein**] (Heidegger, 2010: 65).

4.3.4. Eon Emmenai

Noein (νοεῖν) sözcüğü Parmenides'in şiirinde üç fragmanda geçer:

çünkü aynı [**auto**] şeydir [**estin**] düşünmek [**noein**] ve var-olmak [**eianai**].
[τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι] [B3]

...

Biri söylemeli [**legein**] ve idrak etmelidir [**noein**] var-olanın
var-olmasını [**eon emmenai**]; çünkü mümkündür [**estin**] var-olmak [**eianai**]
hiçbir şeyin var olmaması [**ouk estin**] ise mümkün değildir; öneririm
ben bunları dikkate almanı

[χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα] [B6]

...

düşünme [**noein**] de aynı [**tauton**] şeydir, bundan dolayı
düşünce [**noema**] vardır;...
[ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα] [B8.34]

Heidegger, **Was Heisst Denken?**⁸⁹ [**Düşünmek Ne Demektir?**] başlıklı toplam 21 dersten oluşan eserinde XI. dersini Parmenides'in 6. fragmanının [B6] ilk satırında geçen **eon emmenai**'a (ἐὸν ἔμμεναι) ayırır. **Emmenai, eianai**'ın arkaik dildeki şeklidir. "Düşünmeye çağıran nedir?" temel sorusunu esas alan metninde Heidegger, düşünmenin ne olduğundan başlayarak geleneksel düşünmenin ne olduğunu sorgulamaya kadar varır. **Logos**'un mantığa dönüşme çizgisini erken Grek felsefesinin sonu, Batı felsefesinin ise ona bugünkü zeminini sağlayan başlama noktası sayarak, bu anlamı (mantık) dışarıda bırakır. Düşünmenin temel doğasına dönmek gerektiğinden söz eder. Bu anlamda Parmenides'in şiiri onun için belirleyicidir.

Eon ve emmenai (eianai), İngilizceye **being** ve **to be**; Latinceye **ens** ve **esse** olarak çevrilmiştir. Bu çalışmada ise **Var-olan** ve **Var-olma** olarak kullanılmaktadır.

⁸⁹ Martin Heidegger, **Was Heisst Denken?**, Tuebingen, Max Niemeyer Verlag, 1954. İngilizcesi, **What is Called Thinking**, Translated by Fred D. Wieck and J. Glenn Gray, New York, Evanston, and London, Harper & Row, Publishers, 1968.

Ancak Heidegger asıl çevirinin Grekçenin kendi içinde yapılması gerektiğini belirtir (Heidegger, 1968: 232). Yani bize önerdiği bir dil-içi çeviridir. Bunun yolu ise kendimizi transpoze⁹⁰ etmekten geçer. Böyle bir transpozisyon, ancak bir **sıçrama** ile gerçekleştirilebilir. Bu sıçrama ise **eon emmenai** sözcüklerini gören, Grek kulaklarıyla, ifadelerini ve sözlerini işiten bir sıçramadır. Heidegger, hemen ardından da söylenen bir şeyi görüp göremeyeceğimizi sorar. Sözcüklerin seslerle anlattığından daha fazlasını, beden gözünün gördüğünden daha fazlasını görebileceğini ifade eder. Ancak bu kendiliğinden olacak bir şey değildir. Bunun için uzun ve yavaş bir hazırlık gerekir.

Eon (ἐὶον) yani Var-olan, dilin her bir kelimesinde dile gelir. Sadece tek tek sözcüklerde değil, sözcüklerin birleşmelerinde (bağlaç), bilhassa da birleşme noktalarında konuşur. Yani, dilin içinde konuşur ve söylemenin, ifade etmenin imkânlarını içerir (Heidegger, 1968: 233). Görmedeki böyle bir sıçrama, görülen şey için nedenler ya da karşıt-nedenler ileri sürmenin asla sağlayamayacağı bir yarar da bulunur. Sadece görülen ve tekrar görülen şey, gösterilebilir. Böyle bir görme de belirleyici olan görünmedir.

Eon (ἐὶον), Var-olan, mevcut olandır; **emmenai** (ἐμμεναι) ise Var-olma, mevcut olma. **Eon**, kendini bize sunan mevcut olandır (Heidegger, 1968: 234). Burada ve hazır bulunan, bizimle olandır. Bu da karşımızda duran demektir. Nesne, burada oluşuyla ve mevcudiyetiyle belirlenir.

Eon, aynı zamanda “Var-olan’ın Var-olması”dır (**eon emmenai**). Düşünme ona dikkat kesilir ve onun adını ona verir. Düşünme ile ifade edildiğinde, bu söylenmemiş şey, sadece üzeri örtülü / giyinik bir sözcüktür. Heidegger bunun bir icat değil, bir keşif olduğunu söyler. Çünkü düşünmede ifade edilmediğinde de ordadır ama henüz üstü açılmamış, örtüsü kaldırılmamıştır. Düşünme / kavrayış (**noein**) bunu keşfeder. Bu dilde zaten ifade edilenin, **eon**’un, “Var-olanın Var-olması”nın (**eon emmenai**) keşfedilmesidir (Heidegger, 1968: 235). Sadece düşünme uyandırıcı olabilir ve Var-olması açısından Var-olan’a (hazır bulunan) kulak kesilmeye çağırabilir. Var-olan (**eon**), böylece gizlenmemişlikten yükselendir.

⁹⁰ Transpoze, matematikte matrislerle ilgili kullanılan bir terimdir. Bir matrisin transpoze edilmesi, satırlarıyla sütunlarının yer değiştirilmesidir.

Parmenides, B6'da **legein te noein te**, “söyleme ve düşünme” (λέγειν τε νοεῖν τ') için **noein** ve **eon emmenai**; “Var-olan'ın Var-olması” ifadesi için, sadece **einai** ya da daha basit bir ifadeyle **eon** der. Genel olarak **noein**, düşünme olarak çevrilebile bu basit bir düşünme değildir. **Noein**, **einai**'a (Var-olma) odaklanmış ve ona bağlı kalan genişlikte bir düşünmedir. Parmenides'te **noein**, sadece ruhla ya da onun ruhsal faaliyetleriyle ilgili bir düşünme değildir. **Noein** olarak **noein**, **einai**'la birlikte ve böylece **einai**'ın kendisine ait olandır (Heidegger, 1968: 240). Parmenides bunu hem B3'te (“çünkü aynı şeydir düşünmek ve var-olmak”) ve hem de daha geniş bir şekilde B8.34'te (“düşünme de aynı şeydir”) ifadeleriyle ortaya koyar.

Daha önce de belirtildiği gibi, **eon emmenai**, **einai** yani “Var-olanın Var-olması” ve **noein** de **legein**'le bağlantısıyla birlikte “içselleştirmek / özümsemek” anlamına gelmekteydi. İki fragmanda da geçen **auto** (aynı) sözcüğü (τὸ αὐτὸ, B3 ve τὰὐτὸν, B8.34) düşünmenin (**noein**) ve Var-olma'nın (**einai**) aynı olduğu anlamına gelmez. Burada kastedilen doğrudan “özdeşlik” de değildir. Grekçe özdeş sözcüğü **homoi**'dir (ὅμοιον). Ama Heidegger yine de bunun bir tür özdeşlik, birlikte ait olma gibi anlaşılması gerektiğini söyler. Bunun bir kanıtı olarak da Parmenides'in B8.36, 37'deki şu ifadesine dayanır:

“keşfedeceksin düşünmeyi [**noein**], zira hiçbir şey ne vardır ne de var olacaktır
Var-olanın [**eon**] dışında...”
[οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν]

Parmenides burada “Var-olma'nın dışında” (ἄνευ τοῦ εἶναι) demektense, “Var-olan'ın dışında” (ἄνευ τοῦ ἐόντος) der. Burada, **aneu** (ἄνευ) sözcüğü “...nın dışında” anlamına gelen “-sız” sözcüğüdür. **Aneu**, “birlikte” anlamına gelen **sun** (συν) sözcüğüyle zıt anlamlıdır.

“Var-olanın Var-olması”na (**eon emmenai**) odaklanmasına bağlı olarak **noein**'in temel doğası ile **eon** bu şekilde birlikte ait olur. Böylece, “Var-olanın Var-olması” (**eon emmenai**), **eon** (ἐόν), **noein**'i (νοεῖν) kendisine ait bir şey olarak içinde tutar ve muhafaza eder (Heidegger, 1968: 241).

Heidegger, **eon**'dan (Var-olan), “bizi kendi doğasına kabul ederek orada muhafaza ettiği düşünmenin temel doğasına çağırır” olarak bahseder. Ona göre,

Parmenides bunu yukarıda alıntılanan fragmanlarda [B3, B8.34-36] yapmıştır. Bu, doğrudan bir çağrı olarak ifade edilmese de “Var-olanın Var-olması”nda (**eon emmenai**) bizi **einai**’in içindeki **noein**’e yönlendirerek onun doğasındaki düşünmeye çağırın bir çağrıyı dile getirmiştir.

SONUÇ

Parmenides kendi felsefesini kurarken hiçbir şekilde kendinden önceki filozofları da mitos'ları da yok saymamıştır. Kendisini hem Antik Yunan şiirinin iki büyük ismi Homeros ve Hesiodos'un devamı olarak görerek düşüncelerini şiirle dile getirmiş, şiirin imkânlarından yararlanmış hem de felsefesini önceki filozofların görüşlerine kimi zaman eleştirel yaklaşarak, kimi zaman da onların önemli bulduğu görüşlerini ya da ilkelerini alıp geliştirerek veya dönüştürerek kurmuştur.

Günümüz literatüründe yerleşmiş haldeki "Varlık" ve "düşünme" sözcüklerinin Parmenides felsefesindeki karşılığı **eon** ve **noein**'dir. Bu felsefenin diğer temel taşları da çalışmamızda belirttiğimiz gibi **alêtheia**, **doksa**, **eon**, **nous**, **noein**, **logos**, **legein** ve **einai**'dir.

Bu felsefede insan, aslında hep öyle olmuş olmasına rağmen, ne zaman var-olanlara dikkat kesilmeye başlar ve kendisinin de aynı öyle bir var-olan olduğunu hissederse, o zaman hem kendi Var-olma'sını (**einai**) hem de var-olanların arkasındaki Var-olan'ı (**eon**) kavrar. Şeylerin ve var-olanların sadece gördükleri ya da o ana dek bildikleriyle sınırlı olmadığını görür. Diğer var-olanların arasında farklı olduğunu fark ettiğinde dil onun yardımına koşar. Çünkü Heidegger'in dediği gibi dil, Varlığın sözcüklere gelmesidir. Var-olan (**eon**), var-olanlara (**ta onta / on ti**) dağılarak ve onlara yerleşerek, onları adlandırarak var kılar. Görmekle kavramanın, söylemekle düşünmenin, var olmakla konuşmanın, işitmekle görmenin, görmekle kavramanın iç içeliğinde kendisi konuşmadığında da işitmeyi öğrenir. İşittiği bu ses kendi var-olmasının sesidir.

Varlık'la Düşünme arasındaki kopmaz bağın üçüncü ilişkisi Var-olmadır (**einai**). İnsan bunu kavrayarak, **nous** ile bilir ve kavradığı şey ise içinde bulunduğu hakikattir, **alêtheia**'dır. Hakikatin olduğu her yerde de unutulmuş içine terk edilmiş bir şey daha gün yüzüne çıkar, üstü açılır. Bu da bütün gizlenmemişliği içinde insanı Var-olma'ya ve böylece düşünmeye çağırır.

Bu çalışmada sınırlı bir çerçevede Parmenides felsefesinde Varlık ve Düşünme konusunu ele almaya çalıştık. Bu da konunun kimi yönlerini göz ardı etmeyi tercih etmemize neden oldu. Örneğin Platon'un **Parmenides** diyalogu

tamamen ayrı bir çalışma konusu olarak görülerek çalışmanın dışında bırakılmıştır. Yahut da günümüzün mantık çalışmaları Parmenides'e sadece önermeler üzerinden ve mantık çerçevesinde daha farklı bir bakış açısıyla yaklaşıyor. Bu da çalışmaya dahil edilmemiş bir alandır.

Giriş kısmında da belirttiğimiz gibi Parmenides bize oldukça geniş bir felsefi çalışma alanı sunar. Bu da sınırları daha elverişli ve daha kapsamlı çalışmalarda, odaklanmanın ve yoğunlaşmanın mümkün olması halinde, Parmenides'le ilgili daha verimli çalışmalar yapılması yoluyla günümüz felsefesine her anlamda katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Adkins, A. W. H.: **From the Many to the One**, London, Clarendon Press, 1960.
- Adluri, Wishwa: **Plato, and Mortal Philosophy – Return from Transcendence**, London and New York, Continuum, 2011.
- Adluri, Wishwa: **Philosophy and Salvation in Greek Religion**, ed. W. Adluri, Berlin and Boston, Walter de Gruyter, 2013.
- Aktok, Ö.-Metin Bal: **Heidegger**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Allen, R.E.-Furley, D.J.: (ed) **Studies in Presocratic Philosophy, cilt I – The Beginnings of Philosophy**, New York, Humanities Press, 1970.
- Allen, R.E.-Furley, D.J.: (ed) **Studies in Presocratic Philosophy, cilt II – The Eleatics and Pluralists**, Routledge & Kegan Paul PLC, 1975.
- Arendt, Hannah: **The Life of the Mind**, San Diego, New York, London, A Harvest Book – Harcourt, Inc., 1978.
- Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2007.
- Aristoteles: **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2010.
- Aydoğan, Ahmet: **Heidegger**, Yay. Haz. Ahmet Aydoğan, Fikir Mimarları Dizisi, 15, İstanbul, Say Yayınları, 2008.
- Backman, Jussi: **Complicated Presence: Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being**, Albany, State University of New York Press, 2015.
- Barnes, Jonathan: **The Presocratic Philosophers**, London and New York, Routledge, 1983.
- Bonnefoy, Yves: **Mitolojiler Sözlüğü II**, Yay. haz.: Levent Yılmaz, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2000.

- Böhme, Robert: **Die Verkannte Muse, Dichtersprache und Geistige Tradition des Parmenides**, Bern, A. Francke AG Verlag, 1986.
- Burnet, John: **Erken Yunan Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013.
- Cassin, Barbara: **Sophistical Practice: Toward a Consistent Relativism**, New York, Fordham University Press, 2014.
- Capelle, Wilhelm: **Sokratesten Önce Felsefe I**, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1994.
- Cleve, F. M.: **The Giants of PreSophistic Greek Philosophy, An Attempt to Reconstruct Their Thoughts**, Third edition, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.
- COĞİTO: **Varlığın Çobanı: Heidegger**, sayı: 64, Yapı Kredi Yayınları, Güz 2010.
- Cornford, F. M.: **From Religion to Philosophy**, New York, Harper & Brothers Publishers, 1957.
- Cornford, F. M.: **Plato and Parmenides**, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1939.
- Cornford, F. M.: **Selected Papers of F. M. Cornford**, edited with an Introduction by Alan C. Bowen, New York & London, Garland Publishing, Inc, 1987.
- Cornford, F. M.: **The Unwritten Philosophy and Other Essays**, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.
- Coupry, Dirk L.: **Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology – From Thales to Heraclides Ponticus**, New York, Springer, 2011.
- Coxon, A. H.: **The Fragments of Parmenides, A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary**, Las Vegas- Zurich- Athens, Parmenides Publishing, 2009.

- Curd, Patricia: **The Legacy of Parmenides, Eleatic Monism and Later Presocratic Thought**, United States of Amerika, Parmenides Publishing, 2004.
- Davidson, Thomas: **The Fragments of Parmenides, Translated into English Hexameters, with Introduction and Notes by Thomas Davidson**, Volume IV, Journal of Speculative Philosophy, 1870.
- Diels, Hermann: **Die Fragmente der Vorsokratiker**, Veidmannsche Verlagsbuchhandlung, erster band, 1960.
- Drozdek, Adam: **Greek Philosophers as Theologians – The Divine Arche**, Burlington, Ashgate, 2007.
- Drozdek, Adam: **In the Begining was the apeiron – infinity in Greek Philosophy**, Stuttgart, Freinz Steiner Verlag, 2008.
- Engelhard, Hans Peter: **Die Sicherung der Erkenntnis bei Parmenides**, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag – Günther Holzboog, 1996.
- Erdemli, Atilla: **Mitostan Felsefeye**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Etienne, Marcel: **Antik Yunan'da Hakikatin Efendileri**, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Feyerabend, Paul: **Akla Veda**, Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Fränkel, Herman: **Wege und Formen frühgriechischen Denkens; literarische und philosophiegeschichtliche Studien**, 2. bs., München, Beck, 1960.
- Fränkel Herman: **Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts**, 5.bs., C. H. Beck, 2006.
- Furley, David: "Truth as What Survives the Elenchos: An Idea in Parmenides", ed. Pamela Huby ve Gordon Neal, **The Criterion of Truth: Essays written in honour of George**

- Kerferd together with a text and translation (with annotations) of Ptolemy's On the Kriterion and Hegemonikon**, Liverpool, Liverpool University Press, 1989.
- Gadamer, Hans-Georg: **The Beginning of Philosophy**, Translated by Rod Coltman, New York, Continuum, 2001.
- Gallop, David: **Parmenides of Elea: Fragments A Text and Translation with an Introduction by David Gallop**, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1984.
- Gomperz, Heinrich: **Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen**, Leipzig-Wien-Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924.
- Gomperz, Theodor: **Greek Thinkers**, volume 1, London, 1901.
- Graham, Daniel W.: **Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy**, Princeton, Princeton University, 2006.
- Gregory, Andrew: **Ancient Greek Cosmogony**, Bristol Classical Press, 2011.
- Guthrie, W. K. C.: **A History of Greek Philosophy, Volume II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus**, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- Guthrie, W. K. C.: **Erken Yunan Felsefesi-I, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar**, 1. bs., 1. Cilt, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Harrison, Jane Ellen: **Introductory Studies in Greek Art**, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Hartog, François: **Herodotos'un Aynası**, çev. Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 1997.

- Haşlakoğlu, Oğuz: “POLITEIA diyalogunda epistêmê tasnifi ve dialektikê methodos’un anlamı”, **Felsefe Tartışmaları**, 32, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2004.
- Heidegger, Martin: **Parmenides, II. Abteilung: Vorlesunden 1925-1944**, Band 54, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2. Auflage, 1992.
- Heidegger, Martin: **Parmenides**, Translated by André Schuwer and Richard Rojcewicz, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1992.
- Heidegger, Martin: **Aristototeles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği**, Çev. Saffet Babür, İstanbul, BilgeSu Yayıncılık, 2010.
- Heidegger, Martin: **Metafiziğe Giriş**, Çev. Mesut Keskin, İstanbul, Avesta Basın Yayın, 2011.
- Heidegger, Martin: **The Beginning of Western Philosophy: Interpretation of Anaximander and Parmenides**, Translated by Richard Rojcewicz, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 2015.
- Henn, Martin J.: **Parmenides of Elea – A Verse Translation with Interpretative Essays and Commentary to the Text**, Westport, Praeger Publishers, 2003.
- Herakleitos: **Fragmanlar**, Çev. Cengiz Çakmak, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2009.
- Herodotos: **Tarih**, Çev. Müntekim Ökmen, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 9. bs., 2013.
- Hershbell, Jackson P.: “Parmenides’ Way of Truth and B16”, **Essays in Ancient Greek Philosophy**, Volume II, ed. J. P. Anton ve A. Preus, Albany, State University of New York Press, 1983.
- Hesiodos: **İşler ve Günler – Tanrıların Doğuşu**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2. bs., 2014.

- Hmeros: **İlyada**, Çev. Azra Erhat, A. Kadir, 11. bs., İstanbul, Can Yayınları, 1999.
- Hmeros: **Odysseia**, Çev. Azra Erhat – A. Kadir, 10. bs., İstanbul, Can Yayınları, 1998.
- Hmeros: **İlyada**, Çev. Azra Erhat – A. Kadir, 11. bs., İstanbul, Can Yayınları, 1999.
- Jacobs, David C.: **The Presocratics after Heidegger**, New York, State University of New York Press, 1999.
- Jaeger, Werner: **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, Çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, 2011.
- Kenny, Anthony: **A New History of Western Philosophy, V. 1: Ancient Philosophy**, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- Kahn, Charles H.: **Anaximander and the Origins of Greek Cosmology**, New York, Columbia University Press, 1960.
- Kirk, G.S-Raven, J.E.: **The Presocratic Philosophers – A Critical History with a Selection of Texts**, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
- Laertios, Diogenes: **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, 4. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Naddaf, Gerard: **The Greek Concept of Nature**, New York, State University of New York Press, 2005.
- Nehamas, Alexander: **Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates**, Princeton, New Jersey, 1999.
- Néstor-Luis, Cordero: **By Being, It is – The Thesis of Parmenides**, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2004.
- Palmer, John: **Parmenides and Presocratic Philosophy**, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Parmenides: **Über die Anordnung der Natur, Eine philosophische Askese**, Raphael, Pomaska-Brand, 2012.
- Patin, Alois: **Parmenides im Kampfe Gegen Heraklit**, Leipzig, Teubner, 1899.

- Peithmann, E. C. H.: **Biographia Antiqua, Aeltere griechische Philosophen, Berichte über deren Leben, Lehren und Schriften, II. Parmenides**, Bitterfeld und Leipzig, F. E. Baumann, 1901.
- Peters, Francis E.: **Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü**, Çev. ve Haz. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004.
- Pindaros: **Bütün Zafer Şarkıları**, Çev. Erman Gören, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Platon: **Parmenides**, Eski Yunancadan Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2016.
- Platon: **Parmenides**, Eski Yunancadan Çev. Saffet Babür, 4. bs., Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2014.
- Platon: **Sofist**, Eski Yunancadan Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2012.
- Platon: **Theaitetos**, Eski Yunancadan Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
- Reinhardt, Karl: **Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie**, Bonn, Friedrich Cohen, 1916.
- Ross, David: **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.
- Schmitz, Hermann: **Der Ursprung des Gegenstandes, Von Parmenides bis Demokrit**, Bouvier, 1987.
- Scoon, Robert: **Greek Philosophy Before Plato**, Princeton, Princeton University Press, 1928.
- Slonimsky, Henry: **Heraklit und Parmenides**, Gießen, Verlag von Alfred Töpermann, 1912.
- Smith, Noel W.: **Greek and Interbehavioral Psychology: Selected and Revised Papers of Noel W. Smith**, Lanham – New York – London, University Press of America, 1993.

- Snell, Bruno: **Die Ausdrücke für den Begriff des Wissen in der Vorplatonischen Philosophie**, Weidmann'sche Verlagsbuchhandlung, 1992.
- Snell, Bruno: **The Discovery of the Mind – The Greek Origins of European Thought**, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1953.
- Songe-Möller, Vigdis: **Zweifältige Wahrheit und zeitliches Sein: Eine Interpretation des parmenideischen Gedichts**, Königshausen u. Neumann, 1980.
- Stamatellos, Giannis: **Plotinos and the Presocratics – A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads**, New York, State University of New York Press, 2007.
- Sullivan, Shirley D.: **Sophocles, Use of Psychological Terminology: Old and New**, Carleton, Carleton University Press, 1999.
- Sullivan, Shirly D.: **Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks Say**, Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1995.
- Sweeney, L.: **Infinity in the Presocratics: A Bibliographical and Philosophical Study**, Foreword: Joseph Owens, Springer, 1972.
- Tarán, Leonardo: **Parmenides – A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays**, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1965.
- Tegtmeier, Erwin: **Zeit und Existenz, Parmenideische Meditationen**, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997.
- Thanassas, Panagiotis: **Die erste “zweite Fahrt” – Sein des Seinden und Erscheinen der Welt bei Parmenides**, München, Fink, 1997.
- Topitsch, Ernst: **Vom Ursprung und Ende der Metaphysik – Eine Studie zur Weltanschauungskritik**, Wien, Springer-Verlag Wien GmbH, 1958.

- Tsouyopoulos, Nelly: **Strafe im Frühgriechischen Denken, Symposion, Philosophische Schriftenreihe**, Freiburg-München: Karl Alber, 1966.
- Ülken, Hilmi Ziya: **Varlık ve Oluş**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Vernant, Jean-Pierre: **Eski Yunan'da Söylen ve Toplum**, Ankara, İmge Kitabevi, 1996.
- Vernant, Jean-Pierre: **Myth and Thought Among the Greeks**, New York, Zone Books, 2006.
- Vernant, Jean-Pierre: **Yunan Düşüncesinin Kaynakları**, Çev. Hüseyin Portakal, 2. bs., İstanbul, Cem Yayınevi, 2013.
- Warren, William F.: **The Earliest Cosmologies, The Universe as Pictured in Thought by the Ancient Hebrews, Babylonians, Egyptians, Greeks, Iranians, and Indo-Aryans**, New York, Eaton & Mains, 1909.
- Wedin, Michael V.: **Parmenides's Grand Deduction – A Logical Reconstruction of the Way of Truth**, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Wiesner, Jürgen: **Parmenides, Der Beginn der Aletheia, Untersuchungen zu B 2 – B 3 – B 6**, Berlin – New York, de Gruyter, 1996.
- Wilkerson, Dale: **Nietzsche and Greeks**, Londra ve New York, Continuum, 2006.
- Wilkinson, Lisa A.: **Parmenides and to Eon**, London and New York, Continuum, 2009.
- Yıldız, Nedim: “Protagoras’ın Dini ve Tanrısal Konular Hakkındaki Görüşleri”,
<http://www.journals.istanbul.edu.tr/iufad/article/viewFile/1023012672/1023011900> (çevrimiçi)
- Zeller, Eduard: **Grek Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Aydoğan, 2. bs., İstanbul, Say Yayınları, 2008.

EK 1

EK 1.1. PERI PHYSEŌS (Περὶ Φύσεως)⁹¹

Parmenides (Παρμενίδης)

B1	Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα· τῆι φερόμην· τῆι γὰρ με πολύφραστοι φέρον Ἴπποι ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον. 5 ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτήν αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας. 10 ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων, καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός· αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις· τῶν δὲ Δίκη πολυποῖνος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς. τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν. 15 πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὡς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα ἀπτερέως ὡσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι γόμφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῆι ῥα δι' αὐτέων 20 ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους. καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα·
----	---

⁹¹ Çeviriye esas alınan Grekçe metin şu kaynaktan edinilmiştir: **Die Fragmente Der Vorsokratiker: Griechisch und Deutch** (3 Vols.) (11th ed.) (5th and subsequent editions revised by Walther Kranz). Berlin: 1964. Fragmanların sıralanması konusunda ise Martin J. Henn'e bağlı kalmıştır: **Parmenides of Elea – A Verse Translation with Interpretative Essays and Commentary to the Text**, Westport, Praeger Publishers, 2003.

- ὦ κούρ' ἀθανάτοισι συνάρορος ἠνίοχοισιν,
 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ, 25
 χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
 τήνδ' ὀδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
 ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι
 ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέως ἀτρεμὲς ἦτορ
 ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς. 30
 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.
- B2** εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
 αἴπερ ὁδοὶ μῦνοι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
 ἧ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
 Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),
 ἧ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, 5
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
 οὔτε φράσαις.
- B3** τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.
- B4** λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως·
 οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἔδον τοῦ ἐόντος ἔχουσθαι
 οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
 οὔτε συνιστάμενον.
- B5** ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν,
 ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις.
- B6** χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδον ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
 μῆδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
 πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὀδοῦ ταύτης διζήσιος <εἰργω>,
 αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
 πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῷ 5
 στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,
 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται

- κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.
- B7 οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα·
 ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
 μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
 νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
 καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον 5
 ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.
- B8 μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
 λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
 πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
 οὔλον μουνομενές⁹² τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον· 5
 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
 ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
 πῆι πόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
 φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρεός ᾤρσεν
 ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν; 10
 οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί.
 οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
 γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
 οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
 ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν· 15
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὔν, ὥσπερ ἀνάγκη,
 τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθῆς
 ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
 πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;
 εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. 20
 τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
 οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον·
 οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἶργοι μιν συνέχεσθαι,

⁹² Bu satırda geçen **oulon mounogenes** ifadesi Leonardo Tarán'ın metnine bağlı kalınarak tercih edilmiştir (Tarán, 1965: 82).

οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
 τῷ ξυνεχές πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει. 25
 αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
 ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
 τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς.
 ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
 χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη 30
 πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔέργει,
 οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
 ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· [μῆ] ἐὸν δ' ἂν παντός ἐδεῖτο.
 ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα.
 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστιν, 35
 εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ῆ> ἔστιν ἢ ἔσται
 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
 οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
 γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, 40
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.
 αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
 πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκω,
 μεσσοθέν ἰσοπαλές πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
 οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι. 45
 οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἐστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι
 εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
 τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἦσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
 οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.
 ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα 50
 ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
 μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
 μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστιν – ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν –
 τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο 55

- χωρίς ἀπ' ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἐωυτῶι πάντοσε τωυτόν,
τῶι δ' ἐτέρωι μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κάκεϊνο κατ' αὐτό
τάντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
Θτόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω, 60
ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.
- B9 αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν.
- B10 εἴσηι δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαράς εὐαγέως ἡελίοιο
λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύσηι περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα 5
ἐνθεν [μὲν γὰρ] ἔφυ τε καὶ ὡς μιν ἄγους(α) ἐπέδησεν Ἀνάγκη
πεῖρατ' ἔχειν ἄστρον.
- B11 πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν
γίγνεσθαι.
- B14 νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς
- B15 αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίοιο.
- B12 αἰ γὰρ στεινότεραι πλήντο πυρὸς ἀκρήτιοι,
αἰ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσῳι τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα γὰρ <ἦ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξις ἀρχεὶ
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς 5
ἄρσεν θηλυτέρωι.
- B13 πρῶτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων
- B18 femina virque simul Veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus

temperiem servans bene condita corpora fingit.

nam si virtutes permixto semine pugnent

nec faciant unam permixto in corpore, dirae

nascentem gemino vexabunt semine sexum.

B17 δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας

B16 ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,

τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό

ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν

καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

B19 οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καὶ νυν ἔασι

καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·

τοῖς δ' ὄνομα' ἀνθρώποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι.

EK 1.2. PERI PHYSEŌS

Parmenides

Eski Yunancadan Çev.: Erman Gören

- B1 Götürüyordu beni atlar, **thymos**'umun ulaştığı yere kadar,
gönderiyorlardı, sürerken beni **daimôn**'ların çok-namlı⁹³ yoluna
onlar ki taşırlar bilen adamı bütün kentlere;⁹⁴
oraya taşındım ben de, taşıdı işte beni izanı-bol atlar
güç bela çektiler arabayı, kılavuzluk ediyordu yolda bakireler. 5
Tekerlek göbeğindeki dingil başı salıyordu tiz bir çoban düdüğü sesi
alevin yalımıyla yanarak (sürülüyordu iki yanda birden
dönüp duran iki tekerlekle), telaş edince göndermeye [beni]
Helios'un kızı bakireler, Gece'nin meskenlerini⁹⁵ bıraktılar geride
[katederek] ışığa doğru, açarken başlarındaki peçeyi elleriyle. 10
Burada hem Gece'nin hem Gün'ün kale kapıları vardır yollarına açılan,
her iki yanda kapı söveleri, altında mermerden bir eşik taşı;⁹⁶
işte bu göksel kapı kanatları kapıları doludur devasa kapılarla;
ve öcü-bol Hakkaniyet [**Dikê**] elinde tutar karşılıklı anahtarları.
[Hakkaniyet'in] gönlünü alır bakireler yumuşacık sözlerle. 15
İkna ederler temkinlice, onlar için açsın diye kapının sürgüsünü,

⁹³ Heidegger bu kısmı “çok-müjdeli” (much-heralded) olarak çeviriyor. Gerekçesi ise hem poluphemos'un “şarkısı ve efsanesi bol” anlamına gelmesi hem de bu yolun sunacağı pek çok şeyin olması nedeniyle bu çevirinin bağlama daha uygun olduğu (Heidegger, 2015: 85).

⁹⁴ Orijinal belgede tam olarak okunmayan “bütün kentlere” ifadesini Diels “geleneksel” yaklaşıma uygun olarak böyle çevirir (Alm. “der über alle Wohnstätten; İng. “through all cities”). Ancak son yıllarda yapılan yeni çevirilerde bu konuda karşı fikirler geliştirilmiştir.

Burnet, Sektus'un en iyi elyazmasının **kata pani aste** şeklinde okunduğunu ve Parmenides'in o zamanlar sonraki kuşağın sofistleri gibi gezgin bir felsefeci olduğunu belirterek “bir ölümlüyü tüm kentlerin içinden geçiren” olarak çevirir (Burnet, 2013: 130).

“Bütün şehirler” çevirisine itiraz edenlerden biri de Jaeger'dir. Ona göre bu yol, “bütün şehirlerden” geçmemektedir. Böyle olması halinde, Parmenides'in, sırf bilgisini artırmak uğruna, bitmez tükenmez bir öğrenme arzusuyla ülkeleri ve şehirleri gezen ikinci bir Odysseus olması gerektiğini ileri sürer.

⁹⁵ Gece tanrıçası Nyks “Khaos'tan Erebus ve Gece doğdu” [Hes. **Theog.** 124], buna mukabil gündüz tanrıçası ise Hemera'dır. Karşılaşmaları için, “Geceyle gündüz tunçtan eşikte / birbirleriyle selamlaşırlar.” [**Theog.** 748].

⁹⁶ “taştan eşik”, [Hes. **Theog.** 750]; “Geceyle gündüz tunçtan eşikte / birbirleriyle selamlaşırlar.” [Hes. **Theog.** 748].

- kale kapılarından çabucak sürüversin diye, açıverdiler kapılarda
giderek genişleyen bir açıklık, dönerken tuncu-bol
pervazlarındaki kamalar yuvalarında tam da uygun düşüyordu
çoban düdüğünün farklı sesler veren borularına. İşte bunlardan 20
geçip yol boyunca sürdü bakireler arabayı ve atları.
Tanrıça da kabul etti beni huzuruna müşfikçe, tuttu sağ elimi
eliyle, şu sözleri söyleyerek hitap etti bana:
Ey genç adam, ölümsüz sürücülerin ahbabı,
bizim meskenimize kadar seni getiren atlar sayesinde, 25
selam olsun sana, madem kem bir kader göndermedi seni bu seyahate
bu yol (çünkü insanların adımladığı patikanın dışındadır),
Öyleyse ya Hak [**Themis**] ya da Hakkaniyet [**Dikê**] [göndermiştir seni],
her şeyi araştırman gerekiyor senin
hem güzelce-döneren Hakikat'in titremeyen yüreğini
hem de fanilerin [**brotôn**] sanılarını, ki olmaz onlara
hakiki itimat [**pistis alêthês**]. 30
Ancak her durumda, aynı şeyleri öğreneceksin, nasıl da kaçınılmaz
sanılanlar
elbette olur, erer tamamına her şey aracılığıyla her şey.
B2 Haydi öyleyse, söyleyeyim sana, sen de dikkat et işittiğin **mythos**'a,
nelermiş anlamak üzere araştırmanın yegâne yolları:
İlki Var-olandır ve var değildir var-olmaması
İkna'nın (**peithô**) yoludur bu (eşlik eder çünkü hakikate),
diğeri var-olmayandır ve zorunlu olandır var-olmaması 5
işte gösteriyorum sana bütünüyle idrak edilemeyen yolu:
bilemezsin çünkü var-olmayı (imkânsızdır çünkü bu)
ne de beyan edebilirsin.
B3 çünkü aynı şeydir düşünmek / idrak etmek ve var olmak.
B4 Dik gözlerini şeylere orada bulunmasalar da, sarsılmaz bir şekilde
bulunur zihinde [**nous**];
çünkü ayırmaz var-olan var-olanı sahip olmadan
ne var-olan dağılır her yere her şekilde **kosmos**'un
başından sonuna

- ne de bir araya gelir.
- B5 Hepsi aynı benim için, varlar,
nereden başladığıysam, oraya yeniden döneceğim.
- B6 Biri söylemeli ve idrak etmelidir var-olanın var olduğunu; çünkü
mümkündür var olmak
hiçbir şeyin var olmaması ise mümkün değildir; öneririm ben bunları
dikkate almanı.⁹⁷
Çünkü araştırmanın daha ilk yolunda dizginliyorum seni;
ancak tam da buradan itibaren, hiçbir şey bilmeyenler
çıkarmaya iki-başlı; çünkü çaresiz, kendi 5
düşleri kılavuzluk eder gezeğin zihinlerine ve taşınırlar
sağırklar körler aynı şekilde, şaşkın, kararsız kabileler olarak,
onlar için aynı sayılır varlığa gelmek [**pelein**] ve var olmamak
ve de aynı değildir, tersine-döner her şeyin patikası.
- B7 Zira asla zorlanmasın bu, olmayan şeylerin var olduğu hususu
ancak dizginle düşünceni araştırmanın bu yolundan itibaren.
Ne de yaşama, çok-tecrübeli olma zorlamasın seni bu yolda,
çalıştırmak üzere görmeyen gözü, ses çıkaran bir işitmeyi
ve dili, halbuki akılla [**logos**] hükmetmek üzere benim dile getirdiğim 5
bol-çatışmalı çürütmeye.
- B8 Ancak yolun bir **mythos**'u daha kalıyor geriye
o da var-dır; zaten bu yolda bulunur pek çok işaret
öyle ki bu var-olan [**eon**] doğmamıştır [**agenêton**] ve yok olmaz
(**anôlethron**),
bütün, tek-türlü [**mounogenes**], sarsılmaz [**atremes**] ve
sonsuzdur [**ateleston**];
o ne vardı, ne olacaktır, halbuki şimdi [**nyn**] vardır
her şeyle birlikte [**homou pan**], 5
bir, devamlıdır; öyleyse onun hangi doğumunu araştıracaksın?
Nasıl ve nereden büyümüştür [**auksêthen**]? Ne var-olmayandan
olduğunu söylemene

⁹⁷ B6.1-2 ile ilgili Diels'in yanlış bir okumasına dayanarak oluşan tartışmaların detaylı incelenmesi için bkz. Owen Goldin, "Parmenides on Possibility and Thought". (çevrimiçi) https://www.academia.edu/2359585/Parmenides_on_Possibility_and_Thought..

izin veririm ne de kavramadan / idrakten [**noein**]. Çünkü ne dile gelir
ne de idrak edilebilir
var olmadığı gibi vardır da. Hangi gereklilik [**khreos**] zorlar onu,
sonra ya da önce, yoktan başlar varlığa gelmeye [**phyn**]; 10
Böylece bir gerekliliktir [**khreôn**], ya bütünüyle [**pampan**]
var olmak [**pelenai**] ya da olmamak.
Ne de inancın gücü izin verecektir var olmayandan kaynaklandığına,
meydana gelme [**gignesthai**] yanındadır onun; bu nedenle
ne meydana gelme,
ne de yok olma ulaşmıştır Hakkaniyet'e [**Dikê**] parangalarını gevşetmez,
ancak tutar elinde, bunlara dair hüküm [**krisis**] ondadır; 15
vardır ya da var değildir; öyleyse hükmedilir [**kekritai**],
zorunluymuşçasına [**hôsper anankê**],
yollardan biri idrak edilmez [**anoêton**], adsızdır [**anônymon**]
(çünkü doğru yol değildir), diğer yol ise varlığa gelendir ve sahihtir.
Var-olan [**eon**] nasıl olur da gelecekte [**epeit**] olabilir? Nasıl meydana
gelebilir?
Şayet meydana geliyorsa, var değildir, eğer gelecekte var olmaya
meylederse de böyledir. 20
Öyleyse meydana gelme yiter gider ve hiç duyulmamış yıkıma uğrar
her şey benzer olduğundan, birbirinden ayırlamaz,
ne de daha fazla aynı yerdedir, bu da onun bir arada olmasını engeller,
ne de daha azdır, o her şey var olanla dopdoludur.
her şey devamlıdır, çünkü var-olan var-olana yaklaşır. 25
Oysa büyük bağların sınırlarında hareketsizdir,
o başlangıçsız ve fasılasızdır, meydana gelme ve yok olma
ta uzaklara kadar işlese de, hakiki itimat [**pistis alêthês**] ise
iter onları uzağa.
Aynıda aynı kalarak, kendisinde sakin olur,
böylece tam da orada kalır, çünkü kudretli Zorunluluk [**Anankê**] 30
tutar onu sınırın bağlarında, sınırlar onu çepeçevre,
ancak caiz [**themis**] değildir var-olanın [**eon**] sonsuz [**ateleutêton**] olması,
çünkü ihtiyaçta değildir o, mademki var-ol[may]andır
her şeyden yoksundur

düşünme [**noein**] de aynı şeydir, bundan dolayı
düşünce [**noêma**] vardır;
zira var-olan [**eon**] olmaksızın, onda ne ifade edilebilir ki, 35
keşfedeceksin düşünmeyi [**noein**], zira hiçbir şey ne vardır
ne de var olacaktır
var-olanın [**eon**] dışında, madem Kader [**Moir**a] bağladı onu hiç değilse
bütüne ve de hareketsiz olana, bundan dolayıdır her şeyin ad alması,
fanilerin [**brotoi**] doğru olduklarına itimat ederek tayin ettikleri sayıda;
meydana gelme ve yok olma, var olma ve var olmama, 40
yerini değiştirme ve parıldayan cildini yenileme.
Her durumda var bir nihai sınır, mükemmel olandır bu,
her yerinden iyice-yuvarlatılmış bir kürenin kütesine [**onkôî**] benzer,
ortasından her yerine eşit [uzaklıkta]; çünkü ne daha büyük
ne de daha küçük olmalıdır, ne bir yerde az ne bir yerde çok. 45
Çünkü var-olmayan yoktur orda, engeller onun yaklaşmasını,
aynı şekilde, ne de var-olan var olduğu gibi vardır,
biraz fazla var-olan burada, biraz azı orada değildir,
âridir çünkü her türlü saldırıdan
her yerden kendisine eşittir, benzer şekilde denk düşer sınırlara.
Burada sana karşı, ara veriyorum güvenilir sözüme [**piston logon**]
ve de düşünceme [**noêma**], 50
hakikat çerçevesinde; bu noktadan itibaren öğren
fanilerin sanılarından [**broteias doksas**]
dinleyerek sözlerimin aldatici düzenini [**kosmon**].
Onların [fanilerin] iki yargıya [**gnômas**] tayin ettiklerini [**katethento**]
adlandırmak üzere,
birini adlandırmaya yoktur gerek [**khreôn**] – onda dolanırlar başıboş –
şeyleri karşıtlar olarak cismen birbirinden ayırırlar [**ekrinanto**]
ve işaretler [**sêmat'**] tayin ederler 55
birbirinden ayrı şekilde, öte yandan, ordadır etersel [**aitherion**]
ateşin alevi,
sakindir orda, devasadır [narin] ışığı, denktir her yerde kendisine,
denk değildir bir diğerine; ancak bir diğeri de kendisine denktir,
karşıtlar, karanlık gece, tıkızdır cismen ve de yoğun.

- Ben beyan ediyorum ki sana bu düzen [**diakosmon**] bütünüyle
uygundur [**eoikota**], 60
- öyle ki fanilerin [**brotôn**] yargısı [**gnômê**] galebe çalamaz buna.
- B9 Ancak mademki her şey gün ışığı ve gece olarak adlandırılıyor,
ve adlar bunlara ve şunlara kendi gizil güçlerine [**dynameis**] göredir,
Her şey hem gün ışığı hem de zifiri gece doludur hep birlikte,
hiçbiri hiçbirinden pay almasa da her ikisi de denktir.
- B10 Anlayacaksın hem **aithêr**'in doğasını [**physin**] hem **aithêr**'deki bütün,
işaretleri ve arı ve saf güneşin
meşalesinin görünmeyen işlerini, burada bahsedilecek sana,
yuvarlak-gözlü ayın gezeğen işleri,
ve de doğası [**physin**], bileceksin göğün [**ouranon**] her yanını, 5
oradan varlığa gelecek [**ephy**] çünkü o ve Zorunluluk [**Anankê**] nasıl
yönlendiriyorsa onu
öyle de zapt edecek yıldızların sınırlarını.
- B11 Nasıldır yeryüzü, güneş ve ay
ve de **aithêr**, bir de Samanyolu, Olympos'un
ötesi, nasıl da hareket ettirilmiştir yıldızların sıcak gücü,
gelirler meydana.
- B14 Gece-ışığı salınır durur yeryüzü dolaylarında yabancı bir ışık olarak
- B15 daima araştırarak güneşin ışınlarını.
- B12 Çünkü daha dar olanlar katışıksız [**akrêtoio**] ateşle doludur,
geceyle birlikte bunların yanında olanlarsa, alevin bir payı da
aydınlattır onları
Her şeyin dümenini elinde tutan [**kybernai**] bu **daimôn**'ların ortasında;
yönetir [**arkhêi**] o her şeyi meşum doğumun ve karışmanın üzerinde,
göndererek dişiyi erkekle birleşsin diye ve tam tersini, 5
erkeği dişiyeye.
- B13 Bütün tanrılardan önce **Erôs**'u tasarladı o.
- B18 Kadınla erkek bir kez karıştı [**miscent**] mı birbirine
Venüs'ün sürgünleriyle
dolaşır damarlarında kan olarak biçimlenmiş bir güç [**virtus**]
bırakır geride iyi-yapılmış bedenlere biçim veren uygun bir miktar.

Şayet savaşırsa güçler [**virtutes**] birbiriyle tohumlar karıştığında birbirine
ve bedende bir birlik oluşmazsa bu karışma sonucunda
meydana gelen sevişmeyi güçlendirirler çifte tohumla.⁹⁸

- B17 sağ tarafta genç erkekler, solda ise genç kadınlar.
- B16 Her kimse o, karışımına [**krasin**] sahiptir çok-gezen kolun bacağıın,
böylece zihin [**noos**] bulunur insanlarda, çünkü kolun bacağıın
doğası [**physin**]
aynıdır düşünülen şeyle insanlar için
hem her birinde hem de herkeste; bu da daha çok düşüncedir [**noêma**].
- B19 Böylece senin için sanıya göre bu şeyler ortaya çıkmıştır
ve şu anda oradadır
bundan bu zamana kadar beslenen [sanılar] şimdiden itibaren
yok olacaktır.
Zira insanlar tarafından tayin edilmiştir her birine işaret eden bir ad.

⁹⁸ Bu fragmanın kaynağı Grekçe değildir ve sadece MS 5. yüzyılda tıpcı yazar Caelius Aurelianus tarafından, kendi deyimiyle Grekçe bir alıntıyla Latincesinin karışmasından sakınmak için sadece Latince bir versiyonu mevcuttur (Gallop: 1984: 89).

EK 1.3. FRAGMANLARIN KAYNAKLARI⁹⁹

- B1** Plutarch [B1.29-30, **Reply to Colotes**, 1114d-e; Sextus Empiricus [B1.1-30], **Against the Mathematicians**, VII.111-114; Simplicius [B1.28-32], **Commentary on Aristotle's De Caelo**, in **Comm. Arist. Gr.**, VII, 557.2.
- B2** Proclus⁵ [B2.1-8], **Commentary on Plato's Timaeus**, Diehl, vol. I, 345; Simplicius [B2.3-8], **Comm. Arist. Phys.**, in **Comm. Arist. Gr.**, IX, 116.
- B3** Clement of Alexandria,⁸ **Miscellanies**, VI.2,23; Plotinus, **Enneads**, V.1.8; Proclus, **Parmenides**, 1152.
- B4** Clement of Alexandria [B4.1-4], **Miscellanies**, V.2, 15; Proclus [B4.1], **Parmenides**, 1152; Damascius, 10 [B4.2], **On Principles**, i.67
- B5** Proclus, **Parmenides** (Cousin 708).
- B6** Simplicius [B6.1-9], **Comm. Arist. Phys.**, in **Comm. Arist. Gr. IX**, 117; [B6.8-9], **Comm. Arist. Phys.**, in **Comm. Arist. Gr. IX**, 78
- B7** Plato [B7.1-2], **Sophist**, 237a and 258d; Aristotle [B7.1], **Metaphysics**, 1089a2; Sextus Empiricus [B7.2-6], **Against the Mathematicians**, VII, 114; Diogenes Laertius [B7.3-5], **The Lives of the Philosophers**, IX, 22; Simplicius [B7.1-2], **Comm. Arist. Phys.**, in **Comm. Arist. Gr. IX**, 78, 650.
- B8** Plato [B8.38], **Sophist**, 244e, and [B8.43-45], **Theaetetus** 180d; Aristotle [B8.44], **Physics**, 207a17; Eudemus 12 [B8.43-449], fragment 45 in Wehrli; Pseudo-Plutarch 13 [B8.4], **Miscellanies** 5; Sextus Empiricus [B8.1-2], **Against the Mathematicians**, VII.111-112; Clement of Alexandria [B8.3-4], **Miscellanies** V.112; Plotinus [B8.25, 8.43], **Enneads**, VI.4.4 and V.1.8; Proclus [B8.4-5; 25-26; 29-32; 35-36; 43-45], **Parmenides** 1152; 665, 708, 1080; 1134; 1152; 1084, 1129); Damascius [B8.24], **On Principles** II.146; Ammonius¹⁴

⁹⁹ Bu liste Martin J. Henn'in, **Parmenides of Elea – A Verse Translation with Interpretative Essays and Commentary to the Text** adlı kitabından alınmıştır. (Westport, Praeger Publishers, 2003).

- [B8.5], **Commentary on Aristotle's De Interpretatione**, 136; Simplicius [B8.1-52], **Comm. Arist. Phys.**, in **Comm. Arist. Gr. IX**, 144; [B8.1-14], **Comm. Arist. Phys.**, in **Comm. Arist. Gr. IX**, 78; [B8.50-61], **Comm. Arist. Phys.**, in **Comm. Arist. Gr. IX**, 38; and [B8.53-59], **Comm. Arist. Phys.**, in **Comm. Arist. Gr. IX**, 179).
- B9** Simplicius, **Comm. Arist. Phys.**, in **Comm. Arist. Gr. IX**, 180.
- B10 ve 11** [B10] Clement of Alexandria, **Miscellanies V.14**, 138; [B11] Simplicius, **Commentary on Aristotle's De Caelo**, in **Comm. Arist. Gr.**, 559.
- B14 ve 15** [B14] Plutarch, **Reply to Colotes**, 1116a; [B15] **On the Face of the Moon**, 929a, **Quaestiones Romanae**, 282b.
- B12 ve 13** [B12.1-3 and 12.2-6] Simplicius, **Comm. Arist. Phys.**, in **Comm. Arist. Gr. IX**, 39 and 31; [B13] Plato, **Symposium** 178b; Aristotle, **Metaphysics** 984b23; Plutarch, **Amatorius** 756f; Simplicius, **Comm. Arist. Phys.**, in **Comm. Arist. Gr. IX**, 39.
- B18** Latin: Caelius Aurelianus, **On Chronic Diseases** IV.9.
- B17** Galen, **Commentary on Sixth Book of Hippocrates' Epidemics** II. 46 (Kuhn, 1002; Wenkebach-Pfaff, 119).
- B16** Aristotle, **Metaphysics**, 1009b21; Theophrastus, **On Sense** 1-4 (in **Doxographi Graeci** 499-500).
- B19** Simplicius, **Comm. Arist. De Caelo**, in **Comm. Arist. Gr. VII**, 558.