

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ARİS TOTE LES



ALFA

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

ÇEVİREN
M. MASUM GÖKYÜZ

CHRISTOPHER SHIELDS

FİLOZOFLAR SERİSİ

CHRISTOPHER SHIELDS (1958)

Oxford Üniversitesi Klasik Felsefede ve Lady Margaret Hall'da öğretim üyesidir. Daha önceleri Cornell Üniversitesi, Stanford Üniversitesi, Yale Üniversitesi ve Arizona Üniversitesinde misafir profesörlük yapmıştır. Kitapları arasında *Order in Multiplicity* (1999), *The Philosophy of Thomas Aquinas* (Robert Pasnau ile, 2003), *Ancient Philosophy* (2011) bulunmaktadır. Ayrıca *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy* (2002) ve *The Oxford Handbook on Aristotle* (2012) kitaplarının editörlüğünü yapmıştır.

M. MASUM GÖKYÜZ (1997)

Lisans eğitimini İngilizce Öğretmenliği Bölümünde tamamladıktan sonra İstanbul 29 Mayıs Üniversitesinde, felsefe alanında yüksek lisans çalışmalarına başladı. Çağdaş felsefede Platoncu bir metafizik mümkün mü ve Freudçu psikanaliz, Platoncu temellere oturtularak bilimsel hale getirilebilir mi soruları etrafında çalışmalarını sürdüren Gökyüz, daha önce Christian Wolff, Immanuel Kant ve Thomas Whittaker'dan çeviriler de yaptı.

Aristoteles

© 2021, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Aristotle, 2nd EDITION

© 2007, 2014, Christopher Shields

© 2014, Routledge

Routledge, Taylor & Francis Group'un bir alt markasıdır.

Kitabın Türkçe yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak

Genel Müdür Vedat Bayrak

Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu

Dizi Editörü Kaan Özkan

Çeviren M. Masum Gökyüz

Kapak Tasarımı Adnan Elmasoğlu

Sayfa Tasarımı Ali Rıza Yati

ISBN 978-625-449-652-3

1. Basım: Eylül 2022

Baskı ve Cilt

Melisa Matbaacılık

Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul

Tel: (0212) 674 97 23 Faks: (0212) 674 97 29

Sertifika no: 45099

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul

Tel: (0212) 511 53 03 (pbx) Faks: (0212) 519 33 00

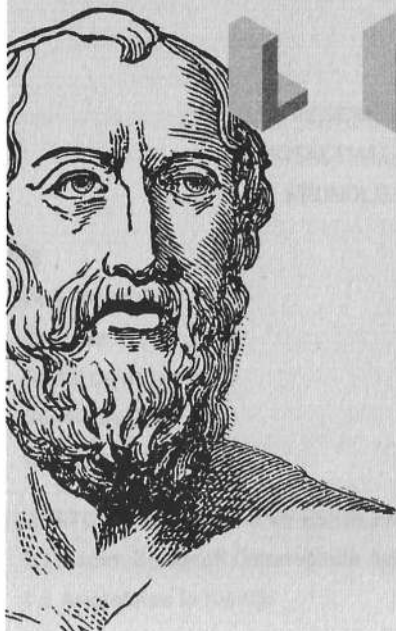
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com

Sertifika no: 43949

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

CHRISTOPHER SHIELDS

ARISTOTEL



ÇEVİREN
M. MASUM GÖKYÜZ

ALFA

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	9
KISALTMALAR	13
KRONOLOJİ	15

GİRİŞ	17
İleri Okumalar	21
Çeviriler	21
Şerhli Çeviriler	22
Genel Eserler	23
Çevrimiçi Kaynaklar	24
1 ARİSTOTELES: YAŞAMI VE ESERLERİ	27
1.1 Kadim Biyografi Geleneğinde Aristoteles	27
1.2 Aristoteles'in Kişiliği	37
1.3 Aristoteles'in Yaşamına İlişkin Olgular	40
1.4 Aristoteles'i Okumak	47
1.5 Aristoteles Külliyyatı ve Aristotelesçi Bilimlerin Yapısı	59
1.6 Vargılar	66
İleri Okumalar	67

2 DOĞAYI AÇIKLAMAK VE AÇIKLAMANIN DOĞASI	68
2.1 Hayretle Başlamak	68
2.2 Açıklamayı Açıklamak: Dört Neden	74
2.3 Değişime ve Meydana Gelmeye İlişkin Bir Muamma	86
2.4 Madde ve Form I: Aristoteles'in Hilomorfizmi	91
2.5 Madde ve Form II: Hilomorfizm İncelikli Hale Getiriliyor ve Genişletiliyor	100
2.6 Fail Neden	108
2.7 Ereksel Neden I: Aristoteles'in Teleolojiye Olan Bağlılığıyla İlgili Sorunlar	117
2.8 Ereksel Neden II: Teleoloji Keşfediliyor ve Temellendiriliyor	131
2.9 Nedenler Arasındaki Bağlantılar	148
2.10 Vargılar	153
İleri Okumalar	156
3 DÜŞÜNME: BİLİMSEL, MANTIKSAL, FELSEFİ	157
3.1 Tanım	157
3.2 Öz ve İlinek	159
3.3 Bilimsel Bilginin Yapısı	167
3.4 Aristoteles Mantiğına Genel Bir Bakış	184
3.5 Diyalektik	195
3.6 Tek-Anlamlılık ve Eşseslilik	206
3.7 Vargılar	219
İleri Okumalar	220
4 ARİSTOTELES'İN ERKEN DÖNEM ONTOLOJİSİ:	
KATEGORİLER – DOĞRULUK VE MODALİTE	222
4.1 Aristoteles'in <i>Kategoriler</i> 'inin Genel Yönelimi	222
4.2 Aristoteles'in <i>Kategoriler</i> 'i	228
4.3 <i>Pre-Kategoriler</i> : Anti-Platoncu Bir Kanı	231
4.4 <i>Kategoriler Teorisi</i> : Varlık Türleri	239
4.5 Kategorilerin Meydana Getirilmesi	242
4.6 Tözün Temel Olması	260
4.7 İki-Değerlilik ve Modaliteye Dair Bir Bilmece:	
Yarının Deniz Savaşı	273

4.8 Vargılar	286
İleri Okumalar	291
5 DOĞADAKİ MUAMMALAR	292
5.1 Değişim	292
5.2 Sonsuz	303
5.3 Zaman	307
5.4 Zenon'un Hareket Paradoksları	319
5.5 Hareket Etmeyen Hareket Ettirici	326
5.6 Vargılar	338
İleri Okumalar	340
6 TÖZ VE VARLIK OLMAK BAKIMINDAN VARLIK BİLİMİ	342
6.1 Aristoteles'in Metafizik İlgileri	342
6.2 Aristoteles'in Yapıtı: <i>Metafizik</i>	343
6.3 <i>Fizik</i> 'ten Geriye Kalan Bir Muamma	345
6.4 Varlık <i>Olmak Bakımından</i> Varlığın Bilimi	350
6.5 Tüm Bilimlerin En Temel İlkesi	363
6.6 Töz Tekrar Gözden Geçiriliyor: Form ve Bilfillik	374
6.7 Vargılar	389
İleri Okumalar	391
7 CANLI VARLIKLAR	393
7.1 Hilomorfizmin Psikolojik Uygulamaları	393
7.2 Ruh: <i>Yaşam</i> Birçok Şekilde İfade Edilir	395
7.3 Ruh: İndirgemeci Materyalizme ve Töz Düalizmine Karşı	405
7.4 Canlı Varlıkların Hilomorfik Analizi	414
7.5 Ruh-Beden Hilomorfizminin Bir Sorunu	420
7.6 Algı	426
7.7 Düşünme ve Faal Akıl	432
7.8 Vargılar	443
İleri Okumalar	444
8 İYİ YAŞAMAK	446
8.1 İnsanlar İçin Nihai İyi	446
8.2 İnsan Mutluluğunun Mahiyeti: Ön Değerlendirmeler	452

8.3 Mutluluk ve İnsana Özgü İşlev	460
8.4 Karakter Erdemleri	469
8.5 <i>Akrasia</i> 'ya İlişkin Bir Muamma	478
8.6 Dostluk	485
8.7 İnsanlar İçin Nihai İyi – Yeniden Gözden Geçiriliyor	493
8.8 Vargılar	500
İleri Okumalar	503
9 POLİTİK BİRLİKTELİK	505
9.1 Aristoteles'in Siyaset Teorisinin Yönelimi	505
9.2 <i>Polis</i> 'in Ortaya Çıkışı ve Önceliği	511
9.3 En İyi Anayasa	524
9.4 Aristoteles'in Politik Natüralizminin Çirkin Bir Yönü?	530
9.5 Vargılar	536
İleri Okumalar	537
10 RETORİK VE SANATLAR	538
10.1 Aristoteles'in Retorik ve Sanatlardaki Yönelimi	538
10.2 Bir Zanaat Olarak Retorik	541
10.3 Poetik Meydana Getirme	548
10.4 Tragedya	552
10.5 <i>Katharsis</i> [Arınma]	554
10.6 <i>Mimêsis</i> [Taklit]	561
10.7 Kural Koyucu mu? Yoksa Tasvir Edici mi?	564
10.8 Vargılar	567
İleri Okumalar	569
11 ARİSTOTELES'İN MİRASI	570
11.1 Aristoteles'in Modern Döneme Kalan Mirası	570
11.2 Günümüzde Aristoteles	576

SÖZLÜKÇE 583

KAYNAKÇA 598

DİZİN 607

TEŞEKKÜR

Bu kitabın hedef kitlesi göz önüne alındığında, öğrencilerden ve Aristoteles'in felsefesiyle ilk kez karşı karşıya kalan diğer uzman olmayan kişilerden geri dönüşler almayı hep istedim. Bu nedenle, müfredat programlarıyla bağlantılı olarak metnin tamamını veya bir kısmını okuyan Oxford'daki lisans öğrencilerine çok müteşekkirim. Tepki ve önerileri benim için oldukça öğretici oldu. Bilhassa bu öğrencilerden birinin yorumları özellikle yardımcı olmuştur: Thomas Ainsworth, ilk baskının tüm taslağını olağandışı bir kavrayış ve titizlikle okudu ve o zamandan beridir de ikinci baskıya yönelik önemli düzeltmeler için önerilerde bulundu. Kendisinin zekice ve yararlı tavsiyeleri, bu kitabı önemli ölçüde iyi hale getirmiştir.

Ayrıca beni sayamayacağım kadar fazla hatadan kurtaran Colin Shields'ın dikkatli ve becerikli okumasına da müteşekkirim. Kendisine minnettarlığımı sunma fırsatına sahip olmak alelade bir zevk değildir.

Oxford'daki birkaç yüksek lisans öğrencisi de taslağın bir kısmını veya tamamını okudu ve her durumda son derece değerli eleştirilerde bulundu. Cissie Fu, Scott O'Connor ve özellikle de Nathanael Stein'a, bu eserin ilk baskısındaki paha biçilmez yardımları için teşekkür ederim. Ana Lau-

ra Edelhoff, kendine özgü keskin zekâsıyla ikinci baskının düzeltmelerini okudu ve cömertçe çok sayıda düzeltme ve iyileştirme önerisinde bulundu. Kendisine çok minnettarım.

Profesyonel eleştirmenler, ilk baskıda çeşitli türden sorunlara, hatalara ve eksikliklere nazıkçe dikkat çektiler. Tespit ettikleri hataları ve bunların yanı sıra diğerlerini düzelttim ve mümkün olan yerlerde onların gözlem ve önerileri ışığında bu eseri geliştirmeye çalıştım. Profesyonel ilgileri için kendilerine minnettarım, ancak aralarında ilgi çekici ve verimli eleştirileriyle hem içerik hem de sunum açısından birçok önemli konuyu yeniden düşünmeme yardımcı olan Gábor Betegh'e özellikle minnettarım.

Aynı şekilde, Routledge için ilk baskının taslak metnini eksiksiz ve derinlemesine bir şekilde okuyan iki anonim hakemin profesyonel değerlendirmesini kabul etme fırsatına sahip olmaktan da memnûnüm; her ikisi de yapıcı eleştiriler sundu, bu eleştirilerin etkilerini son halini almış kitaba yansıdığını göreceklelerini umuyorum. İlk baskının eleştirmenleriyle birlikte, bazı durumlarda benim yapmadığım genişletme ve eklemeler talep ettiklerinde, yalnızca bu türden bir kitap tarafından belirlenen alan kısıtlamalarını ve denge gerekliliklerini kendilerine mazeret gösterebilirim.

Diğer meslektaşlarımız da nazıkçe yönlendirmede bulundular. Bunlar arasında, taslağı geliştirme sürecinin erken bir aşamasında taslağı okuyan ve bana iyileştirme için birçok bilgi dolu ve makul öneriler sunan Vasilis Politis'e özellikle minnettarım. Son derece uzman rehberliği için kendisine içten teşekkürlerimi sunarım.

Diğer meslektaşlarım da taslağın bölümlerini benimle okuma veya tartışma nezaketini gösterdiler. Dominic Bailey, John Fisher, Gail Fine, Lindsay Judson, Fred Miller, Phillip Mitsis, Adrian Moore, Graham Oddie, Robert Pasnau, Paul Studtmann ve Rachel Singpurwalla –ki aynı zamanda kendisi yoğun olan programından ilk baskının tüm taslağını kendine has muhakeme yeteneğiyle okumak için zaman ayırmıştır–

ile olan etkileşimlerin sonucunda ortaya çıkan belirli gelişme anlarını ayırt edebiliyorum. Onların cömert yardımlarını aldığım için kendimi ziyadesiyle şanslı görüyorum.

Aristoteles hakkındaki en utanç verici toyca düşüncelerimden bazıları yirmi yılı aşkın bir süre önce, Terence Irwin'in yönetiminde Aristoteles'in ruh anlayışı üzerine bir tez yazarken oluştu. Kendisinin nazik ilgisi, üstün bilgisi, pedagojik sabrı ve olağanüstü cömertliği olmasaydı, bu kitabın muhtemel üretimine giden yola asla yönlendirilemezdim. Artakalan birçok eksik yöne rağmen bu kitap, vermiş olduğu armağanlar için yetersiz bir minnettarlık jesti olarak, kendisine ithaf edilmiştir.

KISALTMALAR

Aristoteles'in eserlerine notlarda ve tüm metinlere ait referanslarda bu eserlerin standart kısaltmaları ile atıfta bulunulmuştur. Aristoteles'in eserlerinin çoğuna İngilizce başlıklarıyla atıfta bulunulurken, birçoğu geleneksel Latince başlıklarını sürdürmektedir. Okurlar Aristoteles'in çevrilmiş eserleriyle bu şekilde karşılaşacaklarından, metinde bu biçimi takip ettim. Bazı yerlerde, hem İngilizce hem de Latince başlıklar geçmektedir. İki durumda da (yıldızla (*) işaretlenmiştir), kolayca tespit edilebilecek bir sebep olmaksızın İngilizce başlık kullanılmamıştır.

Aşağıda standart kısaltmaları ve ardından Aristoteles'in eserlerinin Latince ve İngilizce başlıklarını veriyorum:

Tablo 0.1

<i>APo</i>	<i>Analytica Posteriora</i>	<i>Birinci Analitikler</i>
<i>APr</i>	<i>Analytica Priora</i>	<i>İkinci Analitikler</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>	<i>Kategoriler</i>
<i>DA</i>	<i>De Anima</i>	<i>Ruh Üzerine</i>
<i>DC</i>	<i>De Caelo</i>	<i>Gökyüzü Üzerine</i>
<i>De Interp.</i>	<i>De Interpretatione</i>	<i>Yorum Üzerine</i>
<i>EE</i>	<i>Ethica Eudemia</i>	<i>Eudemos'a Etik</i>

<i>EN</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>Nikomakhos'a Etik</i>
<i>GA</i>	<i>De Generatione Animalium</i>	<i>Hayvanların Meydana Gelişi Üzerine</i>
<i>GC</i>	<i>De Generatione et Corruptione</i>	<i>Oluş ve Bozuluş Üzerine</i>
<i>HA</i>	<i>Historia Animalium</i>	<i>Hayvanların Tarihi</i>
<i>IA</i>	<i>De Incessu Animalium</i>	<i>Hayvanların Gelişimi Üzerine</i>
<i>MA</i>	<i>De Motu Animalium</i>	<i>Hayvanların Hareketi Üzerine</i>
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica</i>	<i>Metafizik</i>
<i>Metr.</i>	<i>Meteorologica</i>	<i>Meteoroloji</i>
<i>MM</i>	<i>Magna Moralia</i>	<i>* Büyük Etik</i>
<i>PA</i>	<i>De Partibus Animalium</i>	<i>Hayvanların Kısımları Üzerine</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>	<i>Fizik</i>
<i>PN</i>	<i>Parva Naturalia</i>	<i>* Kısa Doğal İncelemeler</i>
<i>Poet.</i>	<i>De Arte Poetica</i>	<i>Poetika</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>	<i>Politika</i>
<i>Rhet.</i>	<i>Rhetorica</i>	<i>Retorik</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>	<i>Topikler</i>

KRONOLOJİ

Uyarı: Bu kronolojide verilen tarihlerin çoğu tahminidir. Aristoteles'in yaşamına ve dönemlerine ilişkin kanıtlarımızın itibarı için aşağıdaki §1.1 ve §1.3'e bakınız. Tüm tarihler MÖ'ye aittir.

- 384 Aristoteles, Makedonya'nın Stageira şehrinde doğdu, burası günümüzde Yunanistan'ın kuzeydoğusundadır.
- 367 Aristoteles, o sıralarda Yunanistan'ın önde gelen öğrenim yeri olarak görülen Platon'un Akademisinde eğitim görmek için Atina'ya göç eder.
- 347 Platon ölür ve Speusippus, Akademinin başına geçer; Aristoteles, günümüz Türkiye'sinin kıyısında bulunan Assos'a gitmek için Atina'dan ayrılır. Bu dönemde Aristoteles, Akademinin eski üyesi ve kendisinin de arkadaşı olan Assos hükümdarı Hermeias'ın genç bir akrabası olan Pythias ile evlenir. Aristoteles'in Pythias'tan bir kızı olur ve bu kızın ismi de Pythias'tır.
- 344 Hermeias tahttan indirilir; Aristoteles, Midilli Adası yakınındaki Midilli'ye yerleşir; o şehrin yerlisi ve Akademinin başka bir eski üyesi olan Theophrastus ile işbirliği yapar.
- 343 Makedonya Kralı Filip, Aristoteles'i anavatanına, o sıralarda on üç yaşında olan oğlu İskender'e (daha sonra Büyük İskender olacak) özel hocalık yapması için çağırır.

- 335 Filip ölür; İskender Makedonya'nın hükümdarı olur; Aristoteles Atina'ya döner ve kendi okulunu, yani Lykeion'u kurar; bu dönemde Pythias ölür ve Aristoteles yine Stageira'nın yerlisi olan Herpyllis ile bir ilişkisi, belki de bir evliliği olur ve ondan Nikomakhos adında bir oğlu olur.
- 323 Büyük İskender, fetihlerini Mısır, Suriye, İran ve Hindistan'a kadar genişlettikten sonra Hindistan'da ölür; artan Makedonya karşıtı fikirler karşısında Aristoteles, son kez Atina'dan ayrılır.
- 322 Aristoteles, Khalkis'te ölür.

GİRİŞ

Bu kitap, Aristoteles'in çoğu zaman zorlayıcı olan felsefi metinleriyle boğuşmanın yerini alacak şekilde okunmamalıdır. Böyle bir ikamenin bulunmadığına ilişkin bariz fikrin ötesinde daha önemli bir fikir yatmaktadır – ki bu, Aristoteles ile haşır neşir olmuş Aristotelesçiler için eşit ölçüde bariz olsa da Aristoteles'i okumaya yeni başlayanlar tarafından belki de daha az doğrudan fark edilebilir. Daha önemli olan fikir şudur: Aristoteles'in savunduğunu iddia ettiğim şeylerin çoğu, köklü Aristotelesçi gelenekte, birisi veya başkası tarafından esasen Aristotelesçi olup olmadığı sorgulanmıştır. Günümüzde Aristoteles'le olan 2500 yıllık angajman –şerh ve yorumlama, temellük etme ve otoriteye başvurma ve ayrıca eleştiri ve tahkir şeklinde– ile birlikte, eserlerinin en açık özetinin ötesinde neredeyse hiçbir şey tartışmasız değildir.

Dolayısıyla, bu kitap da Aristotelesçi felsefenin kısa bir özeti olarak görülmemelidir. Ana Aristotelesçi doktrinlerin doğru ve güvenilir yorumlarının olduğunu inkâr etmiyorum; aslına bakılırsa, bu kitabın amacına uygun görüldüğünde tercih ettiğim okumaları sunmaktan da geri durmadım. Yine de bu çalışmadaki birincil amacım, tek tek Aristotelesçi doktrinlerin incelikli yorumlarını dile getirmek veya savunmak değildir, bu türden bir girişim için uygun olan araç,

daha ziyade, akademik bir monografi veya profesyonel bir dergi makalesidir. Bunun yerine asıl amacım, en azından kendisini yeni okuyacak olanlara, yazılarına kolaylıkla ve kavrayışlı bir şekilde yaklaşması gerektiği ölçüde Aristoteles felsefesinin temel özelliklerini özendirmek olmuştur. Daimi dileğim şudur: Aristoteles'i okuyanlar, onun ne demek istediğini, felsefesinde neyin değerli olduğunu, neyin savunulabilir olarak kabul edilmesi ve neyin savunulamaz olması sebebiyle reddedilmesi gerektiğini kendileri belirlemek için gerekli çabayı göstereceklerdir. Bu gayeye ulaşılsa, bu kitap asıl amacına hizmet etmiş olacaktır ve Aristoteles ile yeni tanışanlar, bu türden bir soruşturma programını entelektüel açıdan verimli hale getirmek için yeterli donanımına sahip olarak, Aristoteles'in eserlerini kendi başlarına keşfedebileceklerini görmüş olacaklardır.

Bu amaç göz önüne alındığında, bu kitaba yönelik olarak aşağıdaki planı benimsemek makul görünmektedir.

İlk olarak, tartışmaya yönelik olarak hedeflenen meselelerle ilgili temel metinlere aşina olmaları için gereken sayıda, en azından Aristoteles'e ilk kez yaklaşanlar için oldukça çok sayıda pasajı bir araya getirmeye çalıştım. Bu pasajları tercüme ederken, Aristoteles'in zaman zaman anlaşılır olmayan dilinin daha ürkütücü olan bazı yönleriyle yüzleşmek zorunlu hale geldi. Bunu yaparken, Yunanca bilmeyen İngilizce okurların ihtiyaçlarını aklımda tutmaya çalıştım, fakat aynı zamanda eşzamanlı olarak meşru aslına uygunluk taleplerini geri çevirmemeye çalıştım (Aristoteles'in dilinin bazı özelliklerini §1.4'te, "Aristoteles'i Okumak"ta tartışıyorum.) Ayrıca kitabın sonuna, öğrencilerin en yaygın olarak kullanılan çağdaş İngilizce çevirilerinin bazılarında karşılaşılabilecekleri anahtar terimlerin alternatif çevirilerini çapraz listelediğim bir "Sözlükçe" ekledim.

İkinci olarak, Aristoteles'in yaşamına ve yazılarına dair genel bir bakış sunduktan sonra, iki esas meseleyi tartışmak ve onlara dilkarne etmek için oldukça fazla zaman har-

cadım: (i) Aristoteles'in açıklayıcılık bakımından yeterliliğin dört nedenli izahı (ikinci bölümde, yani "Doğayı Açıklamak ve Açıklamanın Doğası" bölümünde bunu ele alıyoruz); ve (ii) Aristoteles'in başarılı bir şekilde felsefe yapmak için gerekli olan araçlar ve yöntemler hakkındaki anlayışı (üçüncü bölümde, yani "Düşünme: Bilimsel, Mantıksal, Felsefi" bölümünde bunu ele alıyoruz). Bunu, Aristoteles'in esas felsefesinin pek çoğunun, bu meselelerde önceden edinilmiş bir ustalık olmaksızın anlaşılamayacağına veya değerlendirilemeyeceğine inanarak yapıyorum; gerçekten de Aristoteles, üzerinden kendi görüşlerini ileri sürdüğü terimleri anlamak için ilkin ciddi bir çaba göstermeyenlerin elinde, Aristoteles'in aslına uygun olmayan yanlış bir temsil ve aceleci bir şekilde reddetme biçimlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Oldukça basit, özünde sıkıcı, ama yine de yaygın olan bir örnek vermek gerekirse: Aristoteles teleolojisinin yönlerinin keskin bir reddiyesiyle karşılaşmak çok sıradandır, fakat bu reddiyei yapan kimseler, açıktır ki, Aristoteles'in bu konuya dair ne yazdığını asla okumamış kimselerdir. Şimdi, Aristoteles teleolojisinin bu yönlerinin kendileri *reddedilebilir* – fakat reddedilecekse de o zaman *doğru sebeplerden dolayı* reddedilmelidirler. Her halükârda, hiç kimse, bir başka düşünürün görüşlerini, önce söz konusu görüşlerin aslına uygun, sonra da reddedilmeye değer olduğunu belirlemeden gereği gibi şiddetle eleştirmez. Aristoteles'e ya da herhangi bir başka büyük filozofa, yalnızca kısa süreli kendini öne çıkarmanın tatmini için yüzeysel görüşler yamamak, hiç kimsenin çıkarına değildir.

Sonuç itibarıyla, bu iki esas bölümde Aristoteles'in, üzerinden kendi felsefesinin çoğunu yürüttüğü terimleri ortaya koyuyor ve onlara dikkat çekiyorum. Sözgelimi, Aristoteles'in etik veya politik teorisiyle dar bir ilgiyle ilgilenen öğrencilere, kendisinin etiği ve siyasetiyle ilgili tartışmalarına dönmeden önce, en azından bu iki bölüme aşina olmaları tavsiye edilir. Çünkü öğrencileri gibi kendisinin bu alan-

lardaki soruşturmaları, kendisinin temel açıklayıcı çerçevesi tarafından sağlanan terimlere göre şekillendirilmiştir. O zaman bile, korkarım ki, eğer yalnızca bu kadarla sınırlı kalmışlarsa, öğrenciler bu teorilerin gücünün büyük bölümünü ıskalayacaktır, çünkü bu teorilerde Aristoteles, külliyyatının başka yerlerinde dile getirdiği ve savunduğu metafiziksel ve psikolojik doktrinlerden istediği gibi yararlanmaktadır. Bu nedenle, tüm kitabı kesintisiz bir inceleme olarak okumak en uygunu olacaktır, çünkü sonraki bölümler önceki bölümlerden serbestçe yararlanmaktadır. Biraz tartışmalı olsa da Aristoteles'in son derece sistematik bir düşünür olduğu görüşünü kabul ediyorum –ve bu kitapta bunu varsayıyorum– öyle ki kendisinin bir alandaki görüşleri başka bir alandaki görüşlerine sık sık başvurmadan çoğu zaman tam olarak anlaşılamaz. Bununla birlikte öğrenciler, Aristoteles'in dördüncü bölümden onuncu bölüme kadar olan bölümlerde sunulan daha ayrıntılı, esaslı tartışmalarına dönmeden önce en azından ikinci ve üçüncü bölümleri gözden geçirirlerse, en azından [olası] basit bir yanlış anlama önlenabilir. Çalışmaya yardımcı olması için, kitabın önceki bölümlerinde ele alınan belirli konulardan yararlanan sonraki bölümlerdeki tartışmaları makul ölçüde tam çapraz referanslar aracılığıyla belirtmeye çalıştım.

Son olarak, her bölümü iki türe ayrılmış bir İleri Okuma listesiyle bitirdim. İlk ve en önemlisi, Aristoteles'in tartışılan meselelerin peşine düştüğü külliyyat içerisindeki birincil metinlerin listelerini sunuyorum. Bu pasaj listeleri herhangi bir çeviriye göre ayarlanmamıştır, ancak doğruluk standartları önceki dönemler boyunca ölçülebilir şekillerde ilerlediğinden, öğrenciler takriben son kırk yıl içinde yazılmış ve çevirileri olan baskıları pekâlâ tercih edebilirler. Aynı şekilde, Aristotelesçi metinlerle sıkı bir felsefi ilişki peşinde olan öğrenciler için ilk başvurulacak yer olması gereken kursuz Clarendon Aristoteles Dizisinde (Oxford University Press) bulunanlar gibi, çeşitli felsefi açıdan sofistike şerhler

de yararlıdır. Bu “Giriş”in sonundaki ileri okumalara yönelik önerilerde çeviri ve şerhlerin bir listesi yer almaktadır.

Ayrıca bazı durumlarda, Aristoteles’e yönelik alternatif girişler de dahil olmak üzere, farklı yaklaşımları ve içerikleri nedeniyle birçoğu mevcut kitabı tamamlayan diğer ikincil kaynakların listelerini de sundum. Genel olarak, açıklıkları, önemleri veya erişilebilirlikleri nedeniyle rahatlıkla önerilen çalışmaları vurguladım. Bu tavsiyelerde bulunurken, internet kaynaklarından da, özellikle Aristoteles ile ilgili maddeler de dahil olmak üzere, bu tür kaynaklar arasındaki en iyisinden, yani *Stanford Felsefe Ansiklopedisi*’nden (<http://plato.stanford.edu/>) serbestçe faydalandım, ki burası daha ileri düzeydeki öğrencileri bir sonraki eğitim düzeyine geçerken yönlendirebilecek dinamik kaynakçalar içermektedir.

Böyle bir çalışma yürütüldüğünde, elinizdeki kitap görevini tamamlayabilir ve o noktada birincil işlevini tatmin edici bir şekilde yerine getirdiği için güvenle bir kenara bırakılabilir.

İLERİ OKUMALAR

Her bölümün sonunda verilen daha spesifik, konuyla ilgili tavsiyelere ek olarak, aşağıdakiler Aristoteles’e ilişkin güvenilir genel kaynaklardır.

ÇEVİRİLER

Aristoteles’in tüm eserlerinin standart İngilizce çevirisi:

J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, vol. I ve II (Princeton University Press: 1984).

Bu, orijinal Oxford Aristoteles çevirisinin bir revizyonudur ve Barnes tarafından büyük ölçüde geliştirilmiş olmasına rağmen birçok farklı kitap tarafından çevrilmiştir. Bunun sonu-

cunda da sözcük seçimi ve ifade ediş şeklinin tutarsız olmasıyla sonuçlanmış kolektif bir eserdir.

Sadece seçilmiş eserlerden oluşuyor olsa da bu tutarlılık ve ifade ediş meselelerini ele alan mükemmel bir çeviri şudur:

T. Irwin ve G. Fine, *Aristotle: Selections*, girişli, notlu, sözlükçeli çeviri (Hackett: 1995). Bu çevirinin içerdiği bir konudan diğerine geçen sözlükçe, Aristoteles'in felsefesini ilk kez keşfedenler için de değerli bir araçtır.

ŞERHLİ ÇEVİRİLER

Şerhli en iyi İngilizce çeviri dizisi Clarendon Aristotle Serisidir. Bu eserler, Aristoteles'in eserleriyle sofistike bir felsefi ilişki kurmak isteyen ve Yunanca bilmeyen okuyucular için tasarlanmıştır. Serideki eserler şunlardır:

J. Ackrill, *Categories and De Interpretatione*, notlu çeviri (Clarendon Press: 1963).

J. Annas, *Metaphysics Books M and N*, şerhli çeviri (Clarendon Press: 1988).

D. Balme, *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I* (Kitap II. 1-3'ten pasajlarla birlikte), giriş ve notlu çeviri (Clarendon Press: 1992).

J. Barnes, *Posterior Analytics*, ikinci baskı, şerhli çeviri (Clarendon Press: 1994).

D. Bostock, *Metaphysics Books Z and H*, şerhli çeviri (Clarendon Press: 1994).

W. Charlton, *Physics Books I and II*, giriş, şerh, son çalışma hakkında not ve gözden geçirilmiş kaynakçalı çeviri (Clarendon Press: 1984).

D. Graham, *Physics, Book VIII*, şerhli çeviri (Clarendon Press: 1999).

E. Hussey, *Physics Books III and IV*, giriş ve notlu çeviri (Clarendon Press: 1983).

L. Judson, *Metaphysics Book XII*, giriş ve notlu çeviri (Clarendon Press: yakında çıkacaktır).

D. Keyt, *Politics, Books V and VI Animals*, şerhli çeviri (Clarendon Press: 1999)Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

- C. Kirwan, *Metaphysics: Books gamma, delta, and epsilon*, ikinci baskı, notlu çeviri (Clarendon Press: 1993).
- R. Kraut, *Politics Books VII and VIII*, şerhli çeviri (Clarendon Press: 1998).
- J. Lennox, *On the Parts of Animals*, şerhli çeviri (Clarendon Press: 2002).
- A. Madigan, *Aristotle: Metaphysics Books B and K 1-2*, şerhli çeviri (Clarendon Press: 2000).
- S. Makin, *Metaphysics Theta*, giriş ve şerhli çeviri (Clarendon Press: 2006).
- M. Pakaluk, *Nicomachean Ethics, Books VIII and IX*, şerhli çeviri (Clarendon Press: 1999).
- R. Robinson, *Politics: Books III and IV*, Richard Robinson'ın şerhi, David Keyt'in tamamlayıcı denemesiyle birlikte (Clarendon Press: 1996).
- T. Saunders, *Politics: Books I and II*, şerhli çeviri (Clarendon Press: 1996).
- Christopher Shields, *De Anima*, giriş ve şerhli çeviri (Clarendon Press: 2014).
- R. Smith, *Topics Books I and VIII*, ilgili metinlerden alıntılarla ve bir şerhle birlikte (Clarendon Press: 1997).
- C. Taylor, *Nicomachean Ethics, Books II-IV*, giriş ve şerhli çeviri (Clarendon Press: 2006).
- C. Williams, *De Generatione et Corruptione*, şerhli çeviri (Clarendon Press: 1983).
- M. Woods, *Eudemian Ethics Books I, II, and VIII*, düzenlenmiş ikinci baskı, şerhli çeviri (Clarendon Press: 1992).

GENEL ESERLER

Aristoteles'e kuşatıcı girişler

Bu eserlerin farklı avantajları vardır; hepsine yararlanmak için danışılabilir:

Özlü ve ekonomik olduğu kadar felsefi olarak da yoğun:

J. Ackrill, *Aristotle's Philosophies* (Oxford/University Press: 1981).

Aristoteles fikriyatında hızlı bir gezinti:

J. Barnes, *Aristotle: A Very Short Introduction* (Oxford University Press: 1982/2000).

Aristoteles felsefesinin minimum eleştirel değerlendirme-
siyle birlikte standart, güvenilir bir izahı:

W.D. Ross, *Aristotle* (Methuen: 1923).

Son olarak, Aristoteles'in fikriyatına kuşatıcı olmaktan çok
ilgi çekici ve tematik bir giriş:

J. Lear, *Aristotle: the Desire to Understand* (Cambridge University Press: 1988).

Aristoteles'e yönelik genel rehber kitaplar

G. Anagnostopoulos, *A Companion to Aristotle* (Blackwell: 2009).

J. Barnes, *The Cambridge Companion to Aristotle* (Cambridge University Press: 1995).

C. Shields, *The Oxford Handbook on Aristotle* (Oxford University Press: 2012).

ÇEVİRİMİÇİ KAYNAKLAR

Stanford Felsefe Ansiklopedisi, Aristoteles'e yönelik geniş bir bölüme sahiptir. Genel bir girişten sonra, maddeler hem genel hem de daha özel konuları içeren iki altbölüme ayrılır. Bu kaynak, Aristoteles'in biyolojideki empirik çalışmaları da dahil olmak üzere, düşüncesindeki tüm meselelere derinlemesine girişler sunar; düzenli olarak güncellenen dinamik kaynakçaları nedeniyle de özellikle değerlidir.

1. Aristoteles üzerine genel madde

C. Shields, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle/>

2. Genel konular

Biyoloji: J. Lennox, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-biology/>

Kategoriler: P. Studtmann, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-categories/>

Etik: R. Kraut, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/>

Mantık: R. Smith, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/>

Metafizik: S. Cohen, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics>

Politik teori: F. Miller, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/>

Psikoloji: C. Shields, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology>

Retorik: C. Rapp, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric>

3. Özel konular

Nedensellik: A. Falcon, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-causality/>

Matematik: H. Mendell, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-mathematics>

Doğa felsefesi: I. Bodnar, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-natphil/>

Çelişmezlik İlkesi: <http://plato.stanford.edu/entries/aristotlenoncontradiction/>

ARİSTOTELES: YAŞAMI VE ESERLERİ

1.1 KADİM BİYOGRAFİ GELENEĞİNDE ARİSTOTELES

Aristoteles, tercih ettiğimiz kadim kaynaklara bağlı olarak, modern çağda, birbirinden oldukça farklı iki profilden birisine veya diğerine sahip bir insan olarak gün ışığına çıkmaktadır.¹ Bir geleneğe göre Aristoteles, ki bu gelenek muhtemelen

¹ Aristoteles'in yaşamıyla ilgili kadim kaynaklar, kolaylık sağlaması amacıyla Düring (1957) tarafından bir araya getirilmiştir. Hâlâ elimizde olan en eski biyografik materyalin varlığını, açık bir biçimde, Aristoteles'in ölümünden tam olarak üç yüzyıl sonra Roma'da yaşayan Halikarnaslı Dionysius'a borçluyuz. Üç yüzyıl sonra yazmış olan Diogenes Laertius, çok daha kapsamlı bir açıklama sunar. Diogenes Laertius'in çeşitli izahatları, karışık bir değere sahiptir, fakat açıkça Aristoteles'in ölümüyle aynı yüzyılda yazan ve muhtemelen okulunun bir üyesi olan Hermippus'a kadar uzanan, önemli ölçüde daha eski kaynaklardan yararlanırlar. Diogenes ayrıca, bizi Aristoteles'in kişisel yönüyle nadir bir temasa sokan bir belge olan Aristoteles'in vasiyetini nakleder. (Aristoteles'in geriye kalan yazılarının özelliği için bkz. §1.4.) Daha sonrakiler, *Vita Marciana*, *Vulgata* ve *Latina* dahil, Bizans veya Yeni-Platoncu kökene sahiptir. Grote (1890, I, 26), Aristoteles'i kuşatan biyografik geleneklerinin

ilk olarak Aristoteles'in düşmanları tarafından başlatılmış ve dolaşıma sokulmuştur, entelektüel açıdan yetenekli olsa da korkunç türden bir insandı: pis ve huysuz, kibirli ve zorbaydı. Eşit derecede iyi kanıtlanmış ve tamamen zıt bir geleneğe göre ise Aristoteles, tam tersine, yalnızca tüm ölçülerin ötesinde bir dâhi değil, aynı zamanda arkadaşlarına tutkulu bir biçimde bağlı ve insan bilgisinin tüm biçimlerinin geliştirilmesiyle tutkuyla ilgilenen nazik bir ruha sahipti. Bu değerlendirmelerden biri ya da diğeri ile donanmış olarak Aristoteles'in elimizdeki eserlerini incelerken destekleyici kanıtlar bulmak mümkündür.² Her iki yaklaşımın da Aristoteles'in isabetli bir portresini vermesi muhtemel olmasa da her birinin aşırılıklarını araştırmada metodolojik bir düstur vardır.

İlk, sövgü dolu geleneğe –ki bize kadim bir silsileyle ulaşmıştır– göre Aristoteles, kibirli bir dâhi karakteri sergileyerek Atina'nın entelektüel sahnesinde ortaya çıkmıştı: kendine âşıktı, entelektüel üstünlük konusundaki ününe düşküncü ve kendini öne çıkarmaya bayılırdı.³ Aristoteles aynı zamanda bir nankördü, eski bir biyografi yazarının bize söylediği gibi, “annesini tekmeleyen tay” idi.⁴ Söz konusu anne, Aristoteles'in öğretmeni olan Platon'du.

Bu aşağılayıcı yaklaşım, Aristoteles'in Platon ile olan ilişkisinin kötüleyici bir resmini çizer. Aristoteles, genç bir adam olarak Platon'un Akademisi tarafından kucaklanıp,

hâlâ yararlı bir özeti ve değerlendirmesidir. Kadim kanıtların açık ara en iyisi ve en akla uygun olan sunumu ve incelemesi Natali'ye (2013) aittir.

² Aristoteles'in değerlendirilmesindeki bu keskin ayrım, çağdaşlarına kadar uzanıyor gibi görünmektedir. Aristoteles'in ölümünden yalnızca yirmi yıl sonra Atina'da çalışan bir Atina yaşamı tarihçisi olan Atthidograf Philochorus, bu ayrımı zaten dile getirmektedir (Düring 1957, 463).

³ Themistius (*Orationes* 285c5), halihazırda Aristoteles'in yaşamı boyunca kendisine karşı donatılmış ve kendisini hakir görenlerden oluşan tüm bir ordudan (*straton holon*) bahseder.

⁴ Diogenes Laërtius 7/2. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

bir kez eğitilip yetiştirildikten sonra, ustasına karşı çıktı ve takdir edilemeyecek kadar kibirli bir öğrenci edasıyla onunla alay etti; öyle ki alay etme yeteneği, artık küçümsediği öğretmeni tarafından kendisine armağan edilmişti. Aristoteles, en fena alaycı haliyle, Platon'un felsefesinin büyük başarısı olan Formlar teorisini* alaya alır ve reddeder: "Formlara elveda: onlar yalnızca anlamsız gürültülerdir ve var olsalar bile, bütünüyle alakasızdırlar" (APo 83a32-34). Aristoteles, kendinden önce gelen düşünürlerin görüşlerini adil ve layıkıyla temsil etmeyi düzenli olarak başaramamasına veya reddetmesine rağmen, onları kaba ve entelektüel açıdan çocuksu olarak ele alıp haksız yere karalamaktadır. Onları, yalnızca Aristoteles'in kendi teorilerine ve inançlarına yetersiz bir şekilde el attığını görebileceğini düşündüğünde patronluk taslayan bir şekilde onlara itibar eder. Aksi takdirde, selefleri sert bir muameleye maruz kalır:

Eski düşünürler arasından daha yeni tarihli olanlar bile, kendileri için aynı şey aynı anda hem bir hem de çok olmasın diye kendilerini şaşkına dönmüş bir halde buldular.

(Phys. 185b25-27)

Bu düşünürler, Aristoteles'in ima ettiği gibi, "aynı şeyin bir ve çok olması olanaklı değilmiş gibi" (Phys. 186a1-2) parçalar ve bütünlük hakkında bir kararsızlık içine düştüler. Burada Aristoteles, kendisinden önce gelenlerin, tek bir şekillenmenin bir kek ve ayrıca her biri yenmeye hazır ayrı ayrı sekiz dilim kek olabileceğini her nedense göremediklerini ileri sürer. Nasıl bu kadar kalın kafalı olabilirlerdi?

* Çağdaş Platon literatürüne baktığımızda, Platon diyaloglarındaki ἰδέα (*idea*) ve εἶδος (*eidos*) sözcüklerini μορφή (*morphē*), σχῆμα (*skhēma*) veya genel olarak "form" olarak ele almanın hatalı ve Platon diyalogları itibarıyla de hiçbir şekilde anlaşılamaz bir indirgemecilik olduğunu görüyoruz. Fakat biz, çevirdiğimiz kitaba sadık kalmak için, kitap boyunca bu "form" olarak ifade edeceğiz -çn.

İlk geleneğimizin bize anlattığı üzere, bunlar pek kalın kafalı olabilirlerdi, çünkü Aristoteles, onların görüşlerini gülünç bir hale sokup kendi görüşleriyle dezavantajlı bir şekilde karşılaştırarak kendi böbürlenmesini desteklemek amacıyla onları fena halde kullanmıştı, yeniliklerinin erdemlerini utanmaz bir kendini yüceltmeyle ilan etmeye hevesliydi. Aristoteles, kendi entelektüel ilerlemelerinin farkındaydı ve başardığını anladığı yerde, hak ettiğini düşündüğü itibarı bekliyordu. Nitekim, örneğin, argümantasyon tarzları üzerine yazdığı çalışmanın sonunda Aristoteles şunu beyan eder:

Çalışmamızı bir kez inceledikten sonra, eğer sistemimiz size, gelenekten bugüne –araştırmamızın başlangıcında işlerin nasıl olduğunu akılda tutarak– kadar ortaya çıkan diğer çalışmalara kıyasla yeterince gelişmiş görünüyorsa, dizgemizdeki herhangi bir eksikliğe karşı hoşgörülü olmak ve içerdiği keşifler için büyük bir şükran borcu hissetmek siz öğrencilerimize düşüyor.

(*Soph. Ref.* 184b2-8)

Aristoteles eleştirmenlerinin iddialarına göre Aristoteles'in bu çalışmada başardığı şey, günümüzde bir mantığa giriş dersinin ilk haftalarında öğretilebileceği gibi, temel mantığın bir parçasından biraz daha fazlasıydı ve bunu da münakaşaya dayalı mücadelelerinde üstünlük sağlamaya yönelik bir dizi öneri takip ediyordu.

Aslına bakılırsa, yine ilk kadim geleneğimize göre, Aristoteles'in benlik tasavvurunu düşündüğümüzde, *Nikomakhos'a Etik*'teki erdem tartışmasında (1123a34-1125a35) kendisini, "büyük ruhlu" (*megalopsuchos*) olarak idolleştirdiği türden bir figürün örneği olarak gördüğünü düşünmek zordur. Büyük ruhlu olma erdemi, şayet bir erdemse, Aristoteles'in *megalopsuchos*'ta hayranlık duyduğu türden bir karakter özelliğine sahip olmayı gerektirir – bu bazen Latince karşılığı üzerinden "yüce insan" olarak İngilizceye

tercüme edilir. Bu en iyi ihtimalle yanıltıcı bir tercümedir, zira *megalopsuchos*, diğerkâmlık veya başkasını hesaba katma terimleriyle tasavvur edilmiş olan ruhun yüceliğini göstermeyen bir kışdır. *Megalopsuchos* daha ziyade, kendisini diğerlerinden daha büyük bir ruha sahip olarak görme kibrine sahiptir ve bu nedenle, kendi üstünlüğü onu [*megalopsuchos*’u], aşağı gördüklerini küçümsemeye, hatta kendisini onurlandırmaya çalıştıklarında dahi bu kişileri hor görme noktasına kadar götürür:

Büyük ruhlu insan, en çok onurlar ve onursuzluklarla ilgilenecektir; ve iyi insanlarca kendisine verilen büyük onurlardan ölçülü bir şekilde memnun olacaktır, çünkü kendisine hak ettiği şeyin verildiğini düşünecektir – veya belki de hak ettiğinden daha da azını, zira kusursuz mükemmeliğe layık bir onur olamaz. Yine de kendilerine verecek daha büyük bir şeyleri olmadığı için onları kabul edecektir; ama o, herhangi biri tarafından sunulan ya da önemsiz gerekçelerle verilen onuru bütünüyle küçümseyecektir.

(EN 1124a4-11)

Uygun derinlikte bir tok sesle donatılmış olarak gelen ve ölçülü bir konuşma tavrı takınan bu insan, Aristoteles’in idealinin ta kendisidir. (EN 1125a12). Aristoteles’e göre, bu büyük ruhlu insanın gösterdiği en parlak özellik, “erdemlerin bir tür altın yaldızlaması”dır (EN 1124a1-2). Halihazırda diğer tüm veçheleriyle mükemmel bir erdeme sahip olan Aristoteles’in ideal insanı, kendi üstün benlik tasavvurunu bilinir kılmaktan çekinmez. Aristoteles’in tasavvur ettiği şekliyle üstün insan erdemine sahip insan, açıkça sosyal statüsüne düşkündür ve aşağılama noktasına varacak derecede kibirlidir.

Aristoteles gibi açıkça ve taviz vermeksizin takdir etmek bir yana dursun, böylesi bir insana kim tahammül edebilir? Yirminci yüzyılın en büyük Aristotelesçisi Sör David

Ross'un söylediği gibi, bu pasajda sergilenen küstahlık, "insanın kendine duyduğu öz-saygıya oldukça açık bir şekilde ihanet eder, ki bu, Aristoteles'in etiğinin kötü yanıdır."⁵ O halde, Aristoteles'i anlatan kadim biyografi yazarlarının, Aristoteles'in kendini yüceltmeye yönelik temayülleri yakalayan hikâyelerle dolu olması şaşırtıcı değildir.⁶

Bununla birlikte, Aristoteles meselesini kapatmadan önce, eşit derecede iyi kanıtlanmış ve hatta bütünüyle zıt olan biyografik geleneği de adil bir şekilde yargılamalıyız. Bize yine kadim bir silsileyle gelen bu ikinci geleneğe göre Aristoteles, su götürmez bir dehâ için eşine az rastlanır cinsten iyi ve cömert bir adamdı; muazzam zekâsına rağmen arkadaşlarına karşı doğal bir tevazu ve cömert bir bağlılık gösteriyordu. Aristoteles, kendisiyle aynı fikirde olmadığı noktada öğretmenine eleştirel yaklaşabileceği doğru olsa da Platon'a içtenlikle, derin ve minnettar bir hisle itibar etti. Aristoteles, Platon'u "methiyeler düzmenin kötülere düşmediği bir adam" olarak nitelendirmişti: "Tek başına Platon, ki ölümlüler arasında eşi benzeri yoktur, kendi hayatıyla ve yazdıklarının peşinde koşarak bir insanın aynı anda mutlu ve iyi hale geldiğini açıkça göstermiştir."⁷

Aristoteles yalnızca entelektüel yeteneği nedeniyle değil, aynı zamanda ve daha etkileyici bir şekilde, eşi benzeri olmayan zihin ve yaşam uyumuna sahip olması nedeniyle de onurlandırdığı Platon'da güzel bir şey gördü. Platon hepimiz için kusursuzluk örneği ve modeldir, der Aristoteles, çünkü o, eşdeğerde olursa bile asla aşılılmayacak bir şekilde, insan mutluluğunun, yüksek entelektüel başarıya ulaşmada yattığını gösterir.

Bu nedenle, onunla anlaşmazlığa düştüğünde –gerçekten büyük her öğretmenin, gerektiğinde en iyi öğrencilerinin ya-

⁵ David Ross (1949, 208)

⁶ Düring'de toplanmıştır (1957, özellikle §III).

⁷ (Frag. 650 R³, Frag. 673 R³, Olympiadorus, *Commentarius in Gorgiam* 41.9). Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

pacağını umduğu gibi– Aristoteles, sevgi dolu bir çekinme ve dokunaklı bir tereddüt sergiler. Örneğin, *Nikomakhos’a Etik*’in önemli bir bölümünde yaptığı gibi, iyiliğin doğası konusunda Platon ile olan farkını ifade ederken, Aristoteles şöyle der:

Belki de tümel iyiyi göz önünde bulundursak ve bununla ne kastedildiğine yönelik muammaların altından girip üstünden çıksak daha iyi olur – her ne kadar Formları tanıtanlar bizim dostlarımız olduğundan bu tür bir araştırma bizim için hoş karşılanmasa da. Yine de, hakikati korumak namına zorunlu bir şey olarak bize yakın olanı bile ortadan kaldırmak muhtemelen daha doğru olacaktır – mademki filozofuz. İkisini de sevmemize rağmen, dindarlık, dostlarımızdan önce hakikati onurlandırmamızı emreder.

(EN 1096a11-16)

Bu iki büyük düşünür arasındaki felsefi fark hem merkezi hem de yapısaldır: Platon, iyiliğin *tek-anlamlı* olduğunu düşünür – tüm iyi şeyler, tek bir İyilik Formundan pay almak suretiyle en nihayetinde aynı şekilde kusursuz olarak iyidir– oysaki Aristoteles, bunun böyle olduğundan şüphe eder. Aristoteles, aksine, Platon’un tek-anlamlılık varsayımına saldırır, zira Aristoteles farklı şeylerin [diğerine] indirgenemez bir biçimde farklı şekillerde iyi olduğunu düşünür: Kathleen Ferrier’in *Ombra mai fu*’yu söylemesindeki iyilik ile sonbahardaki taze bir elmanın iyiliği hiç de aynı şey değildir.

Bu derin felsefi anlaşmazlığa rağmen Aristoteles’in Platon’un muhalif görüşüyle alay etmemesi kayda değerdir. Daha ziyade, Platon’un hak ettiği saygıyı ona karşı dikkatli bir şekilde tartışarak kendisine öder ve bunu, ima ettiği üzere, yalnızca kendi isteksizliğine karşı ve dindarlık, vazifemizin gözde dostlarımıza hissettiğimiz sıcak duygulardan önce hakikate yönelik okuması gerektiğini belirttiğinden do-

layı sürdürür. Burada, bu ikinci yaklaşımın savunucularına göre, gerçek Aristoteles'i gözlemliyoruz: entelektüel açıdan dürüst, daha sevgi dolu, minnettar ve aynı zamanda dindar.

Pozitif biyografik geleneğe göre Aristoteles'in Platon'a olan saygısının, genel itibariyle dostluğa yönelik yürekten, neredeyse saygıdan ileri gelen tavrına nasıl eşit şekilde yansıdığını daha da anlayabiliriz. Aristoteles'in dostluğa fazlasıyla değer verdiği, hatta bir dostu "ikinci kendi" (*allos* veya *heteros autos*; *EN* 1166a32; *EE* 1245a3) olarak görmeye bile razı olduğu açıktır. Gerçek dostunuz, diye devam eder Aristoteles, refahı sizin için en az sizinki kadar önemli olan birisidir. *Nikomakhos'a Etik*'in açıklayıcı bir pasajında Aristoteles şunları söyler:

İnsanın en çok dost olan dostu en çok sevmesi gerektiği söylenir; ve bu en çok dost olan kişi, hiç kimse bilmeyecek olsa bile, en çok dostunun iyiliği için bir dostuna iyi şeyler dileyen bir dosttur. Yine de bu tutumlar, en çok bir kişinin kendisiyle olan ilişkisinde bulunur ve bir dostun bu sayede tanımlandığı diğer tüm özellikler de doğrusu öyledir. Zira dostluğun özelliklerinin kişinin kendisinden diğerlerine kadar uzandığını söylemiştik. Nitekim, tüm atasözleri, örneğin, "tek bir ruh," "dostlar için ortak olan şey" veya "eşitlik olarak dostluk" veya "diz, kavalardan daha yakındır" derken bununla mutabıktır. Zira tüm bunlar kişinin ilk anda kendisine yüklediği şeylerdir, çünkü kişi ilk anda kendisiyle dosttur.

(*EN* 1168b1-10; *EE* 1240b3-31 ile karşılaştırınız)

Bu görüş, Aristoteles'in, öz-sevginin tüm biçimlerinin temel olduğunu, aslına bakılırsa tüm özsaygının en nihayetinde saf bencillik olduğunu söyleyen görüşle mücadele ettiği bir pasajda ortaya çıkar. Aristoteles, özsaygının uygun biçimlerini, parayla elde edilebilir olanlarından veya çocukça olanlarından farklılaştırarak buna katılmaz. Aristoteles'in

uygun özsaygı biçimlerini, kişinin gözde dostlarına karşı hissettiği coşkulu sevgi biçimiyle bu kadar kolayca eşleştirmesi çarpıcıdır. Aristoteles, o zamanlar popüler olan bir vecizeyi tasdik ederek alıntılar: Bir dost, kişinin tek bir ruhu paylaştığı kişidir.

Bunlar, bencil bir egoistin hisleri değildir. Aksine, bu pasajdan yola çıkan Aristoteles ve benzeri pek çok kişi, insanın gelişimi için kaçınılmaz olan dostluğa değer veren bir insandır (bkz, örn., *EN* 1169b17-19; *Pol.* 1262b12-14). Aristoteles, böylesi bağlamlarda, uygun olarak kendimize değer verdiğimiz şekilde dostlarımıza değer vermemiz gerektiğini çekinmeden beyan ederek ince ve asil bir duyguyu dışavurur. Pek çoğu ne mağrurdur ne de haddinden fazla bir şekilde kendi kendisiyle meşguldür. Aksine, Aristoteles'in sözleri, kendi dostlarını seven ve onlara değer veren ve başkalarına da aynı şeyi yapmalarını salık veren bir insanın sadakatini yansıtır, çünkü Aristoteles, insan gelişimi için samimi bir ilişkinin paha biçilemez değerini çok iyi anlamıştır.⁸

Aristoteles'in vasiyetinde temayüz eden bu aynı ince ve kibar karakter, sahip olduğumuz Aristoteles'in kendi kaleminden çıkan tek gerçek kişisel belgedir. Bu vasiyette, Aristoteles'in kölelerini serbest bıraktığını, kendi döneminin bir insanı için gereğinden fazla ve cömert bir güzel davranışa sahip olduğunu ve ayrıca çocuklarının ve evinin refahını sağladığını görüyoruz (Diogenes Laertius v 11-16). Oysaki bu, birincil meşguliyetinin kendini pazarlamak değil, bilginin ilerlemesi olan bir insandan bekleyebileceğimiz şeydir.

Nitekim Aristoteles'i dikkatlice okursak, yazılarında başkalarının değerini küçümseyen bir dâhî olmadığını, daha ziyade, ne kadar düşük seviyede olursa olsun, yaşamın her formunda güzelliği görmeye biyolojik açıdan meyilli bir araştırmacıyı görürüz. Örneğin, Aristoteles, zihnimizi ulvi olana çevirebildiğimizde haşaratla çok az ilgilenmemiz ge-

⁸ Aristoteles'in Dostluk ve Kardeşlik üzerine yazdığı eser, <https://www.ancientlibrary.com/aristotle/1169b17-19.html>.

rektiğini savunarak daha aşağı [formdaki] hayvanlarla ilgili araştırma yapmayı alaya alanları açıkça reddeder:

O alandaki şeylerin bize nasıl görüldüğünü söyleyerek ilahi dünyayı tahlil ettikten sonra, bize kalan şey, aşağı olsun ya da olmasın, hayvanlar ve onların doğaları hakkında hiçbir şeyi dışarıda bırakmadan konuşmaktır. Zira aşağı olanlarla ilgili çalışmaların duyuları cezbedecek hiçbir şeyi yoksa da onları şekillendiren doğa, şeylerin nedenlerini saptayabilen, doğası gereği felsefeye yatkın olan herkese araştırmalarında karşı konulamaz bir keyif sağlar. Gerçekten de bu tür şeylerin suretlerini* görmekten keyif alacak olsaydık, bu saçma[†] ve yersiz olurdu, çünkü aynı zamanda ressam veya heykeltıraşın zanaatını da fark ederiz, fakat yine de doğanın oluşturduğu asılların görünümünü daha fazla sevmedik – yine, en azından onların nedenlerini gözlemleyebilenlerle ilgili olarak. Bu nedenle, daha basit hayvanların incelenmesinden çocuk gibi uzak durmamalıyız: zira doğanın tüm katmanlarında hayret verici bir şey vardır. Ve Herakleitos ile ilgili olarak aktarıldığı gibi –onu ziyaret etmeyi uman bazı yabancılar, onu mutfak sobasının yanında ısınırken bulduğunda tereddüt

-
- * Çevirdiğimiz bu kitabın aktardığı alıntıyı dikkate aldığımızda, bu alıntının, Aristoteles'in orijinal Yunanca metninde kullandığı εἰκόνας (*eikonas*) sözcüğünü İngilizce "representation," yani "temsil" sözcüğüyle karşıladığını görüyoruz. Biz, "temsil" sözcüğünün, Descartes'ın özne ve nesne ayrımıyla ve bilhassa da Kant ile birlikte felsefenin merkezine yerleştiğini düşünüyoruz. Dolayısıyla, Aristoteles'in εἰκόνας (*eikonas*) sözcüğünü "representation," yani "temsil" olarak çevirmenin modern bakışı Aristoteles'e taşımak gibi bir hata olduğunu düşünüyoruz. İşbu sebepten dolayı, biz bu pasajı çevirirken, Aristoteles'in orijinal Yunanca metnine sadık kaldık ve εἰκόνας (*eikonas*) sözcüğünü "sûret" olarak çevirmeyi uygun gördük –çn.
- † Orijinal Yunanca metinde geçen ve bu kitabın yazarının İngilizce diline "irrational" olarak tercüme etmeyi uygun gördüğü sözcük, παράλογον (*paralogon*) sözcüğüdür. Bu sözcük, aynı zamanda, "hesabın ötesinde" anlamındaki gibi hisslara da gelir –çn.

edip içeri girmekten kaçındılar, Herakleitos ise mutfakta bile tanrıların olduğu gerekçesiyle bu yabancıları cesaretlendirdi ve içeri girmelerini teşvik etti— biz de her tür hayvanı küçümsemeden incelemeye başlamalıyız, çünkü her birinde doğal ve güzel bir şey vardır. Zira doğanın tüm eserlerinde tesadüf değil, en üst derecede gayeye yönlendirilmişlik buluyoruz ve bu varolanların bir araya getirilip üretildikleri gayeler hiç şüphesiz, güzeli kucaklamaktadır.

(PA 645a5-36)

Bu pasaj, bulunduğu biyolojiyle ilgili eserde, yani *Hayvanların Kısımları*'nda, içinde bulunduğu dile uyumsuz olarak keyifli ve akıcı bir düzyazıyla yazılmıştır. Bu, Aristoteles'in duygu dolu entelektüel karakterine bir pencere açar: Özellikle, araştırdığı şeyi sevmesinden dolayı araştırmayı sever. Bu türden bir hassasiyete [sahip bir kişiyi] okurken, Aristoteles'i eskiden hakir görenlere itibar etmek zordur. Muhtemelen basit olanı kabul etmeliyiz: Aristoteles'i çevreleyen kadim biyografi geleneğindeki olumsuz yorumlar, tarafsız değerlendirmeyeyle ilgilenen ölçülü kişilerden ziyade esas olarak Aristoteles düşmanlarının, önemsiz kıskançlık ve hırs hevesiyle hareket eden kişilerin görüşleridir.

1.2 ARİSTOTELES'İN KİŞİLİĞİ

İlki müşkülpesent, ikincisi yaltakçı bu iki portre, Aristoteles'in hayatını ve kişiliğini çevreleyen iki özgün geleneği yansıtır. Her ikisi de kesinlikle abartılı olduğundan, bütünüyle [gerçeğe] uygun değildir. Her birinin eski ve modern savunucuları vardır; ve ikisine de bütünüyle itibar edilmeyecektir, gerçi her biri ihtiyatlı bir şekilde en azından kısmen itibarını yitirebilir.

Bize gelen iki gelenek şüphesiz farklı yönleri itibariyle abartılı olsa da ikisi de ortak bir noktada kayda değer bir

şekilde kesişme eğilimindedir: Aristoteles, iki açıklamada da hayranlık uyandırıcı entelektüel güçlere sahip, kendine güvenen bir insandır. Aristoteles, inkâr edilemez bir şekilde ve tüm açıklamalar itibariyle, bilginin tüm konularıyla doymak nedir bilmeden meşgul oldu, insan aklının gücünü, şimdilerde imkânsız olan alan çeşitliliğinin ne olacağı konusunda araştırma yaparak, yorulmak bilmez bir şekilde genişletmeye ve yüceltmeye kararlıydı – ve o zamanlar bunlar, karşılaştırma yapmak gerekirse, şaşırtıcı derecede farklı girişimlerdi. Zihinsel yaşamımızı içimizdeki ilahi unsur olarak nitelendirecek kadar, entelektüel çabayı zaman zaman hürmet noktasına vardırarak kadar takdir etti (EN 1177b33-1178a32, 1179a18-30). Bu türden bir görüşün bize Aristoteles'in kişiliğine kısa bir bakış sunmasına olanak tanırsak, o zaman herkesin hemfikir olması gereken bir yönünü kavramaya başlarız: öğrenmeye bayılırdı.

Aristoteles, insanın öğreniminin doğal, iyi ve değerli olduğunu düşünüyordu. Gerçekten de bunun insanlığın özünün bir parçası olduğu kanaatindeydi. Büyük eseri *Metafizik*'i, "Doğası gereği tüm insanlar bilmek ister" (Met. 980a1) şeklindeki basit gözlemiyle başlatır. Ardından Aristoteles, ilkin ve ihtilaflı bir biçimde, insanların tek ve değiştirilemez bir doğaya veya öze sahip olduğunu ve daha sonra da bir özcü için bile şaşırtıcı olacak şekilde bu doğanın oldukça beklenmedik bir karaktere sahip olduğunu düşünür: Biz, Aristoteles'e göre, en temelde, *bilgi peşinde koşan kişileriz*. Aristoteles, insan doğasının diğer kuramcılarının düşündüğü ve söylediği gibi, bencil veya egemen olmanın veya bir şekilde güç bela çıkarıcı olmanın insanın doğası olduğunu söylemez veya düşünmez. Aristoteles, aksine, en azından bu pasajda, kişisel çıkarı ima etmez. Daha ziyade, tüm insanların bu şekilde teşkil edildiğini ve baskın faaliyetlerinin ise bilgi edinme olduğunu savunur.⁹ Açıkça, Aristoteles genel

⁹ Bu tartışmada iki temel eleştirici Ar. 982a ve 986a'da bulunur.

insanlık görüşünün diğer tüm insanlarla birlikte kendisine de uygulanacağını bilir; bu nedenle çıkarım, genel yargısının bir ölçüde kendi kendini tanımasına dayanır gibidir. Bu doğruysa, görüşü sağlam bir temele dayanmaktadır: Aristoteles aslında, şevkle, hatta gayretli bir şekilde [kendisini] entelektüel başarıda mükemmelliğe adanmıştı.

Öyleyse, belki de mevcut çalışmasının özünü gördüğümüz şekliyle kabul ederek, birincil amacı her zaman Aristoteles'i küçük düşürmek olan kadim gelenekten uzak durmalıyız. Aynı zamanda, hayranlık belirten Aristotelesçi hayat hikâyesine müsamaha etmek için hiçbir nedenimiz yoktur. Tarafsız felsefe araştırmacıları olarak gerçekten anlamak istediğimiz şey onun kişiliğinin yönleri değil –ki bunlar her halükârda bizim için büyük ölçüde düzeltilmesi mümkün olmayan şeylerdir– Aristoteles'in düşüncesinin değeridir. Öncelikle bilmek istediğimiz şey şudur: Geride kalan yazılarında doğru ve değerli olan nedir? Yerine geçirilen şey nedir? Ne ile? Ve nasıl? Ya Aristoteles'in yapmış olabileceği hatalardan geriye öğretici bir şeyler kalmışsa ne yapmalı? Aristoteles'in yapıtlarına karakteri ve kişiliği hakkındaki önyargılarla yaklaşırsak, muhtemelen yalnızca kendi yanlışlığımızın okuduklarımıza yansımaları bulacağız. Yani onu büyük bir adam olduğuna, saygı duyulmaya layık olduğuna ya da tam tersine, aşırı bir üne sahip, büyük ölçüde balonunun patlatılmasına muhtaç olan abartılı bir idol olduğuna inanarak okuyabiliriz. Ya da onun çalışmalarını kendimiz için okuyup değerlendirebiliriz. Yani Aristoteles'in yazılarına temiz gözlerle yaklaşmak için elimizden gelenin en iyisini yapabiliriz, bunların doğru ya da yanlış, görkemli ya da mütevazı, çağımıza uygun olmasını ya da yüzyılların ötesine geçmesini beklemeden.

Bu çalışmada, bu son ilkeyi takip edeceğiz ve başkalarını da aynı şeyi takip etmeye teşvik edeceğiz.

1.3 ARİSTOTELES'İN YAŞAMINA İLİŞKİN OLGULAR

Aristoteles'in kişiliğinin bir değerlendirmesi için çok az bağımsız kaynağa sahip olmamıza rağmen onun yaşamının seyri hakkında bazı şeyler biliyoruz.¹⁰ Bununla birlikte, burada bile, spekülasyonlarımızın genel olarak doğru olmaktan çok daha fazlası olduğunu zannedemeyiz.

Aristoteles MÖ 384'te, şimdilerde Yunan Makedonyasının kuzeydoğusundaki Stageira'da doğdu – bu nedenle Stageirali lakabı çağlar boyunca, hatta günümüze kadar Aristoteles'e atfedildi. Atinalı olarak bilinmemesi, yaşamı boyunca Aristoteles için önemli olacaktır. (Aristoteles Atina'da doğmuş olsaydı, kuşkusuz, bu lakap için çetin bir rekabet içine girerdi; gerçekten de hiç kimseye kolay bir şekilde Atinalı denmez.) Aristoteles sırf Atina'nın yabancı uyruklu bir sakinisi olduğu için, yetişkin yaşamının büyük bir bölümünde vatandaş olmama durumunun sonuçlarıyla mücadele etmeye mecbur edildi, hatta öyle ki o şehirdeki son ikamet vakitlerinin sonundaki bir yurttaşlık baskısı [*civic duress*] döneminde hayatını tehlikeye attı.

Gerçi bu, bizi Aristoteles'in yaşamının sonuna pek çabuk getirir. Yaşamının erken döneminin ayrıntıları, oldukça iyi kanıtlanmış olsa da üstünkörüdür. Nikomakhos adındaki hekim olan babası, Aristoteles henüz çocukken ölmüştü. Proxenus adındaki bir amcası tarafından büyütüldüğü anlaşılan Aristoteles, 367'de, yani on yedi yaşındayken Atina'ya gönderildi veya gitti. (Daha az güvenilir olan bir diğer anla-

¹⁰ Yine de Aristoteles'in dış görünüşünü daha az biliyoruz, gerçi bazı büstleri orijinallerin kopyaları olabiliyor. Aristoteles'in ölümünden yaklaşık altı yüzyıl sonra yazan Diogenes Laertius, halihazırda ikincil kaynaklara dayanarak şöyle aktarır: "Atinalı Timotheus'un *Yaşamlar* üzerine yaptığı çalışmasında iddia ettiği gibi, peltek bir sese sahipti. Ayrıca çok ince bacakları ve küçük gözleri olduğunu söylerler; fakat dikkat çekici bir elbise giymekten ve yüzükler takmaktan keyif alırdı ve saçları da Fokianerler gibi perçinliydi (Vet. Phil. V. 2).

tı, on yıldan biraz daha uzun bir süre sonra, otuzlu yaşlarının başında Atina'ya göç ettiğini anlatır.)¹¹

Görünüşe göre Aristoteles, o zamanlar tüm medeni dünyada –yani Yunanistan'ın tamamında– Yunanlar arasında yaygın bir şekilde bilginin önde gelen merkezi diye kabul edilen Platon'un Akademisine katılmak amacıyla Atina'ya gitti. Aristoteles, Platon'un 347'deki ölümüne kadar Akademiye yirmi yıl kaldı ve o vakit Assos'a, Küçük Asya kıyılarına, günümüzdeki Türkiye'ye gitmek için Atina'yı terk etti, ki Assos o zamanlar Yunan dünyasının dış bölgelerinde konumlanmış, kısmen güvenli olmayan bir şehirdi. Aristoteles, Akademi'den bir arkadaşı ve eski ortağı olan ve bir zamanlar köle ve hadım edilmiş olmasına rağmen serbest bırakılan ve o şehrin hükümdarı olacak kadar da yükselen Hermeias'ın davetine cevaben Assos'a gitti.¹²

Aristoteles'in Atina'dan ayrılmasının sebeplerine ilişkin spekülasyonlar, iyi niyetli olanlardan kötücül olanlara kadar değişiklik göstermektedir. Platon öldüğünde, yeğeni Speusippus Akademinin başkanlığını devraldı. Speusippus önemli yeteneklere sahip bir filozof ve matematikçi olduğundan, bu durum bariz bir nepotizmle açıklanamaz. Belki de Aristoteles bu olayların beklenmedik yönde gelişmesinden hoşnutsuzdu; kimileri de Aristoteles'in Speusippus'in rüşvet yiyen birisi olduğu için, başkanlığı devralırken ayrıldığını düşünüyor. Büyük bir ihtimalle Aristoteles, Akademinin Speusippus yönetiminde gittikçe artan matematiksel

¹¹ Diogenes V 6, bilinmeyen bir başka yazar olan Eumêlos'tan Aristoteles'in erken yaşamına ilişkin olarak Aristoteles'in yirmili yaşlarının başında zengin bir şekilde yaşadığını; mirasını har vurup harman savurduğunu; askerlik görevini tamamladığını; görevinden istifa ettiğini ve Stageira'ya döndüğünü; babasından kalan sıhhiye binasında muayenehane kurduğunu; bu mesleği bıraktığını; retorik ve felsefeye yöneldiğini; ve en nihayetinde de otuz iki yaşında Atina'ya göç ettiğini aktarır.

¹² Strabon, *Geography* VIII. K56p Arsivi - <https://rantey.org>

yönünden hoşlanmadı. Bu tür olanaklı içsel değerlendirmelerden bağımsız olarak, o zamanlar Atina'da da her zaman galeyana gelmeye müsait olan Makedon karşıtı bir fikir hafif bir dirilme yaşadı. Aristoteles eğer ihtiyatlı bir kişiye, ki öyle biri gibi görünüyor, bu Makedon karşıtlığı da Aristoteles'in [Atina'dan] ayrılmasına katkıda bulunmuş olabilir. Bununla birlikte, Aristoteles'in buna mecbur bırakılmadığı, o coğrafyanın onu çektiği fikri de daha az olası değildir: Küçük Asya'nın Ege kıyısı, Aristoteles'in deniz biyolojisine artan ilgisi için ideal bir ortam sağlamış olacaktı. Fakat biz Aristoteles'in [bunu yapmasının arkasındaki] asıl saiklere erişemiyoruz, çünkü onları bilmiyoruz.

Aristoteles, Atina'dan ayrılma sebebi ne olursa olsun, Assos'a gitti ve orada yalnızca üç yıl kaldı. Bu süre zarfında, Hermeias'ın yeğeni veya evlatlık kızı (veya her ikisi) ile evlendi. Bu kızın adı Pythias'tı¹³ ve Aristoteles'ten Pythias adında da bir kızı oldu. Assos'ta geçirdiği üç yıldan sonra, muhtemelen tiran Hermeias'ın tahttan indirilmesi nedeniyle, Aristoteles yakınlardaki Midilli Adasına, Midilli kasabasına taşındı. Bu taşınma muhtemelen bazı açılardan önemli olsa da coğrafi açıdan önemsizdi: Midilli, akropolünden görülebilecek kadar Assos'a yakındı. Oraya vardığında Aristoteles, Midilli Adasının yerlisi, Akademiden gelen Theophrastus adlı başka bir sığınmacı ile araştırmalarına devam etti. Bu iki kişi, en azından kesik kesik de olsa, neredeyse yirmi yıl sonraki Aristoteles'in ölümüne kadar süren yakın bir çalışma ilişkisi kurdu. Midilli'de geçirdiği iki yıl boyunca Aristoteles'in, enerjisinin büyük kısmını denizle ilgili biyolojik araştırmalarına vermiş olması muhtemeldir.

Aristoteles'in Midilli'deki faaliyeti, Makedonyalı Philip tarafından, ileride Büyük olacak olan oğlu İskender'e öğretmenlik yapmak üzere 343 yılında eve çağırıldığında sona erdi. Bu, dünya çapındaki tarihsel ikilinin etkileşimlerine dair spekü-

¹³ Strabon, *Geographia* 10.4.10, Diodor, *Historia* 5.2.2.

lasyon yapmak her türden tarihçi için karşı konulamaz olsa da aslında birbirleriyle temas içerisinde bulunduklarına dair hiçbir güvenilir kanıtımız yoktur. Bununla birlikte, İskender yönetimindeki Helenistik tarihin sonraki seyri için Aristoteles'e methiyeler düzmek ya da bu seyirden onu sorumlu tutmak zordur. Aristoteles'in [Büyük İskender üzerinde] sahip olduğu etki ne olursa olsun, bu etki, İskender on üç yaşındayken başlayıp on beş yaşındayken sona eren, Büyük İskender'in Asya seferlerine başlamadan önce Aristoteles'i bir naip olarak atadığı, yalnızca iki veya üç yılla sınırlıydı.

Sonraki beş yıl, Aristoteles'in yaşamına yönelik açıklamalarımızda çoğunlukla boş bir dönemdir. İskender'in [sefer için] yola çıkmasından sonra Aristoteles, anlaşılan Makedonya'da ya Philip'in sarayında kaldı ya da muhtemelen Stageira'ya döndü. Romalı ansiklopedist Pliny, Aristoteles'in o sıralar İskender'le olan ilişkisinden bilimsel olarak yararlandığını öne sürer. Onun açıklamasına göre İskender, tüm avcılarının, balıkçıların ve her türlü hayvancılıkla uğraşanların hizmetlerini Aristoteles'in istifadesine sundu.¹⁴ Aristoteles'in biyolojiyle ilgili çalışmalarındaki empirik tanımının dudak uçuklatan genişliği ve kapsamı, bu hikâyeyi

¹⁴ Büyük Plinius, *Naturalis Historia* (VIII. 18):

Büyük İskender hayvanların doğasını tanımak için güçlü bir istek duyduğundan, bu hedefin sürdürülmesini, her bilim dalında en üst mertebeye sahip olan Aristoteles'e emanet etti; işbu amaç neticesinde, Asya ve Yunanistan'ın her bölgesinde, avcılık, kümes hayvanı veya balıkçılık işleriyle uğraşan veya bahçelerin, büyükbaş hayvan sürülerinin, arı yetiştirmenin, livarların ve kuşhanelerin bakımını üstlenen herkesi içeren binlerce insanı, var olduğu bilinen hiçbir canlının gözünden kaçmaması için Aristoteles'in emrine amade kıldı. Bu kişilerden edindiği bilgilerle, Aristoteles'in hayvanlar konusunda saygıyı hak eden elli kadar cilt yazması sağlandı; bunlardan Aristoteles'in haberdar olmadığı diğer gerçekler de bu esere büyük bir ölçüde girmiş ve yitmiştir.

en azından biraz güvenli kılar. Örneğin, Aristoteles *Hayvanların Tarihi*'nde dokuz arı türünün alışkanlıklarını, yaşam alanlarını ve üreme ve olgunlaşma örüntülerini (HA 623b5-627b23); çok çeşitli deniz canlılarının avlanma tekniklerini, örneğin mürekkepbalığının gizlenmek için pigmentini boşaltma kabiliyetiyle kafadanbacaklıların en kurnazı olduğunu (HA 621b10-622a2); filler, timsahlar, kertenkeleler ve foklar gibi çok çeşitli hayvanların bacaklarının eklem yapılarını (HA 498a1-b3) birkaç örnekle ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Tasvirin çizgisi bu kesinlik seviyesinde veya daha yüksek seviyede olma eğilimi göstermektedir:

Fok balığı bir tür kusurlu dört ayaklıdır, çünkü önayakları, ayının ön pençeleri gibi elleri andıran kürekkemiğinin hemen arkasına yerleştirilmiştir; zira beş ayak parmağıyla donatılmıştır ve ayak parmaklarının her biri üç fleksiyona ve önemsiz büyüklükte bir tırnağa sahiptir. Arka ayaklar da beş parmakla döşenmiştir ve fleksiyonları ve tırnaklarıyla önayaklara benzerler; fakat şekil olarak balık kuyruğuna benzerler.

(HA 498a32-b3)

Veya deniz biyolojisi alanından başka bir örnek verecek olursak:

Balıkçı kurbağa, gözlerinin önünde çıkıntı yapan bir dizi sivri yüzgeç ile küçük balıkları avlar; [bu sivri yüzgeçlerin] uçları yuvarlatılmıştır, uzundurlar ve saça benzerler; her iki tarafta da bulunurlar ve yem olarak kullanılırlar. Bu canlı, kum ve çamurla dolu bir yeri karıştırır ve kendini gizledikten sonra, sivri yüzgeçlerini kaldırır ve küçük balık bu sivri yüzgeçlere çarptığında bu küçük balıkları ağzının tabanına doğru çeker.

(HA 620b13-19)

Aristoteles, hayvan yaşamlarına ve faaliyetlerine ilişkin muazzam tasvirlerini hayvanlıkların doğasının kendisine

sunduğu kesin tasvirlerle genişletilmiş yakın empirik gözlemlerden derlemiştir.¹⁵

Her halükârda, Aristoteles'in daha sonraları 335'te Philip'in ölümüyle aşağı yukarı eşzamanlı olarak Atina'ya döndüğünü biliyoruz. Aristoteles, dönüşünün akabinde, tanrı Apollon Lykeios'a adanmış bir alanda, Lykeion adındaki kendi okulunu kurdu.¹⁶ Aristoteles'in okulundaki kişiler Peripatetikler olarak da anılırlardı, bu isim de, rivayete göre, Aristoteles'in dersleri ve tartışmaları sırasında yürüyüş alışkanlığına (*peripateô*, Yunanca'da dolaşmak, etrafta gezinmek anlamına gelir) sahip olduğundan veya daha muhtemel olarak, Aristoteles'in okulundaki bir yürüyüş yerinin (*peripatos*) varlığından türetilmiştir. Aristoteles Atina'yı son kez terk etmeden önce orada geçirdiği on üç yıl içinde, kendisi ve dostları hararetli bir şekilde araştırma yaptılar. Bu mesele tartışmalı olsa da Aristoteles'in günümüze kadar ulaşan felsefe eserlerinin çoğunun bu dönemden olması muhtemeldir. Ancak, okulun araştırma portföyü günümüzde felsefi araştırma olarak kabul edilenle hemen hemen hiç sınırlı değildi. Theophrastus, Eudemus ve Aristoxenus'u da bünyesinde bulunduran Aristoteles ve çalışma arkadaşları, diğerlerinin yanı sıra botanik, biyolojik taksonomi, müzik, matematik, astronomi, tıp, kozmoloji, fizik, felsefe tarihi, sanat, psikoloji, etik, retorik, devlet yönetimi ve siyaset teorisi gibi konularda da araştırma programları yürüttüler. Strabon'a göre¹⁷ Lykeion, antikçağdaki ilk büyük kütüphaneyi

¹⁵ Bu nedenle, örneğin, yılanbalığı yetiştiricilerinin kesin tasvirlerinden yararlanarak yılanbalıklarının beslenme alışkanlıklarını kısken tasvir etmektedir (*Hayvanların Tarihi*, Viii 2, 592a1-27).

¹⁶ Bununla birlikte, kökeni hakkında bir ihtilaf olduğundan dolayı, "Lykeios" lakabının Apollon için geçerli olduğu şekliyle tam anlamını bilmiyoruz. Her halükârda, "Lykeion" adı çoğunlukla Aristoteles'in okuluna uygulanmaya başlandığından, adın sahip olmuş olabileceği rezonanslar ne olursa olsun kaybolmuştur.

¹⁷ Strabon, *Coğrafya* III, 5, 14. Tap Arsivi - <https://rantey.org>

kurarak el yazmaları toplamaya çalıştı. Örneğin, Lykeion'un sadece siyaset alanında, 158 şehrin anayasalarını toplama görevini üstlendiğini,¹⁸ bunun da açıkça, ideal anayasanın ne olabileceğini belirlemek amacıyla olduğunu, fakat daha sonraları ise, daha pratik açıdan, hangi tür yönetim biçimlerinin hangi tür maddi ve sosyal koşullara en uygun olduğunu belirlemeye yönelik bir bakış açısıyla fiili hükümet biçimlerinin kapsamlı bir tasvirine ulaşma çabası olduğunu biliyoruz. Aristoteles'in geriye kalan yazılarında tüm bu alanlarla ilgili araştırma izleri bulunur.¹⁹

Belli ki Lykeion'daki faal araştırma temposu, on yıldan fazla bir süre hiç hız kesmeden devam etmiştir. Bu süre zarfında, Aristoteles'in eşi Pythias vefat etti ve Aristoteles de Stageira'nın yerlisi olan Herpyllis ile resmi evlilik olup olmadığı müphem olan yeni bir ilişki kurdu. Birlikte, Nikomakhos adında bir çocukları oldu; ki *Nikomakhos'a Etik*, adını Aristoteles'in babasından alır, bu ya ona ithaf edildiği içindir ya da, daha az muhtemel olarak, Aristoteles'in ölümünden sonra bu çalışmayı oğlu düzenlediği içindir.

Atina'da on üç yıl geçirdikten sonra Aristoteles yine Atina'dan uzaklaşmak için bir neden buldu. İhtiyatın bir kez daha görevini yerine getirdiği sonucuna varmak makuldür. Aristoteles'in Atina'dan ikinci ve son ayrılışı, muhtemelen Makedon karşıtı fikrin yeniden dirilmesiyle birlikte acele-ye gelmişti. İskender 323 yılında Babil'de hastalığa yenik düştükten sonra, Atina uzun zamandır içten içe kaynayan Makedon karşıtı fikirlerini açığa çıkarmak için daha geniş bir serbestliğe sahip olmuştu.²⁰ Bunun ardından Aristoteles,

¹⁸ Diogenes Laertius, *Vita Phil.* IV. 11.

¹⁹ Aristoteles'in siyaset teorisinin bir tartışması için aşağıdaki dokuzuncu bölüme bakınız.

²⁰ 335 yılında İskender, Thebalıların ayaklanmasını bastırmış ve emri altındaki kimselere neredeyse tüm şehri durmaksızın yok etmeleri için izin vermişti. Grote'un (1899, cilt 12, 41) gözlemlediği gibi, "... Thebes yer yüzünden silinmişti." Daha sonra İskender, Thebes'e

tıpkı Sokrates'in kendisinden önce suçlandığı gibi, açıkça dinsizlikle suçlandı. Aristoteles'in durumunda sunulan bahane, Platon'un ölümü üzerine Atina'dan ayrılırken Assos'ta kendisini karşılayan tiran Hermeias'ın kişiliğini öven bir Zaffer Şarkısı veya İlahiydi. Aristoteles ayrıca Delphi'de onun onuruna bir heykel dikmişti, üzerine de tiranın erdemini yücelten bir ibare koymuştu. Geriye kalan ilahi,²¹ bir hadım ve bir seferlik köle olan Hermeias'ın ihtişamını, çeşitli Yunan kahramanlarıninkiyile karşılaştırır; bu pek de dine saygısızlık eden bir şey olmasa da ortak Yunan duyarlılığını rencide etme ihtimali olan bir eşleştirmedir. Bu kadar açık uydurma suçlamalara karşı kendini savunmak için özel bir neden bulamayan Aristoteles, büyük Eğriboz Adasındaki (*Euboea*) Khalkis'e çekildi ve kadim bir efsaneye göre, Atina'nın felsefeye karşı ikinci kez günah işlemesine izin vermemek için oradan ayrılmak zorunda kaldığını belirtti.²² Ertesi yıl, yani 322'de Khalkis'te doğal nedenlerden dolayı öldü.

1.4 ARİSTOTELES'İ OKUMAK

Aristoteles, kendi yazıları da dahil olmak üzere, kütüphanesini arkadaşı ve Lykeion'un bir sonraki vârisi olan Theophrastus'a bıraktı. Bu eserlerin daha sonraki düzenlenişlerine ilişkin bol miktarda hikâye mevcuttur. MS 2. yüzyılda Rodoslu Andronikos tarafından nemli bir sandıktan kurtarılın-

sempati duyan Atina'nın, Makedon karşıtı politikacılarını teslim etmesini talep etmişti. Belli ki Thebes'te gösterdiği acımasızlıkla istediklerini yerine getirmeye hazırdı, fakat zamanla yumuşatıldı ve Atina'nın, iki vatandaşı Ephialtes ve Charidemus'un sürgün edilmesi yoluyla sadakatini göstermesine izin verdi. İskender'e yöneltilen düşmanca ve muhalif duygu Atina'da yaygındı ve derinden hissedilmişti.

²¹ Diogenes Laertius V 5; Athenaeus xv 696.

²² Düring (1957, 340-42). Sık sık tekrarlınsa da hikâye muhtemelen uydurmadır. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

caya kadar Aristoteles'in yazılarının ekseriyetle ihmal edildiğine dair bir zamanlar iyi tepki alan bir hikâyeye inanmak güçtür, zira bu hikâye esasen sağlam olmayan kaynaklara dayanır.²³ Bununla birlikte, bu çalışmaların aktarımlarının yolu ne olursa olsun, Aristoteles'in günümüze ulaşan yazıları, Aristoteles'in modern okuyucularına bir dizi meydan okuma sunar. Akademisyenler, bu yazıların göreceli tarihlendirmeleri, bazı durumlarda özgünlükleri ve birçok durumda da metinlerin kendilerinin uygun şekilde terkip edilmesi konusunda münakaşa ederler. Yani bugün okuduğumuz çeviriler, yalnızca yakın geçmişteki –son bir veya iki yüzyıl içindeki– çok güvenilir versiyonlar benzeri herhangi bir şeye yerleştirilmiş metinlerden temin edilir. Tüm modern tercümelemler, şu ya da bu şekilde, Immanuel Bekker'in devasa 1831 Prusya Akademisi baskısından türemiştir, ki bu baskının sayfa ve sütunları, mevcut ciltte kullanılanlar da dahil olmak üzere tüm modern metinler ve çeviriler için standart referans numaraları sağlar.²⁴

Yine de Bekker'den bu yana, paleografi sanatında pek çok ilerleme kaydedilmiş, yeni el yazmaları ortaya çıkarılmış ve yeni okumalar kabul görmüştür. Bu süreç devam etmektedir.

²³ Barnes (1997) kanıtlara soğuk bakar ve Aristoteles'in eserlerinin aktarımına ilişkin kabul görmüş anlayışımızın çoğunu hayal ürünü olma noktasına kadar dayanaksız bulur.

²⁴ Böylelikle Bekker numaraları, hem akademisyenler hem de öğrenciler tarafından kullanılan ortak bir alıntı biçimi sağlar. Bu nedenle, örneğin, "*Metafizik* i 1 981a17-19," Aristoteles'in *Metafizik* kitabının ilk kitabının ilk bölümüne, sayfa 981'e, sütun A'ya, Bekker'in baskısındaki 17-19. satırlara atıfta bulunur. (Her sayfada Yunanca metnin iki sütunu vardır.) Pratik açıdan ele alırsak, bu veya başka herhangi bir çalışmada alıntılanan bir pasajı bulmak için, bir öğrencinin yalnızca *Metafizik*'in herhangi bir iyi çevirisini açması ve uygun pasaja ulaşana kadar metnin kenarları boyunca kenar boşluklarında verilen Bekker numaralandırmalarıyla birlikte [kitabı] taraması gerekir. *Atina Devleti*, daha 1890'da keşfedildiğinden dolayı Bekker'den önce Ed. Dürksen tarafından yayınlandı.

Aristoteles'in düzyazısının ana özelliği, kanonik metinler oluşturma girişimlerinde bulunan araştırmacılara ket vurmaktadır. Aristoteles'in yazdıklarını anlamak, onu ilk kez okuyan herhangi biri için, ister orijinal Yunanca [metinde] ister tercümede olsun, açıkça görüleceği üzere, olağanüstü derecede zor olabilmektedir. Çoğu öğrenci, Platon'un akıcı, ilgi çekici ve son derece edebi olan diyaloglarıyla tanıştıktan sonra Aristoteles'le karşılaşır. Acemi bir okuyucu, Platon'da mizahı, canlı nitelemeleri ve hazırcevap bir şakalaşmayla geliştirilmiş ve hareketli bir düzyazıyla süslenmiş çarpıcı betimlemeler bulurken; Aristoteles'te, çoğu kez açıklanmamış teknik bir jargonla dolup taşan ve bazen nüfuz edilemez hale gelen, kısa, karışık ve çetin bir düzyazı –ki çoğunun sentaksı biçimsizcedir– ile yüzleşir. [Aristoteles'in metinlerine] ilk geçişte, tecrübeli bir okurun bile aşağıdaki gibi yavan gözlemlerle şaşkına dönmesi kaçınılmazdır:

Zira A, hiçbir B'ye ait değil, fakat her C'ye aitse, (örneğin hayvan hiçbir taşa değil fakat ata aittir) bu durumda önermeler karşıt olarak öne sürülürse ve A'nın her B'ye ait olduğu fakat hiçbir C'ye ait olmadığı varsayılırsa, o halde önermeler bütünüyle yanlış olsa da doğru bir sonuç ortaya çıkacaktır. A her B'ye ait fakat C'ye ait değilse de durum aynıdır; zira aynı tündengelimine sahip olacağız.

(APr. 55b10-16)

Aristoteles'in burada söylediği tamamen doğru olsa da²⁵ sunuş tarzının acemi bir okurun ilgisini çekmesi pek de olası değildir. Bu nedenle, üslup ve mizaç bakımından Aristoteles'in yazılarının Platon'dan ne kadar uzak olduğu göz önüne alındığında, kendisi de antikçağın en büyük üslupçularından birisi olan ve başkalarının düzyazısı konusunda haklı olarak kendine güvenen bir uzman olan Cicero'nun Platon'u çok iyi derecelendirmesi, fakat daha sonra da "Platon'un

²⁵ Aristoteles'in üslupuna ilişkin tartışmalar için bk. 3.4.4'e bakınız.

düzyazısı gümüşse, Aristotelesinki akan bir altın nehriydi”²⁶ [ifadesini] eklemesi çarpıcıdır.

Platon ve Aristoteles’in sıradan okuyucusu için bile anlaşılır olacağı gibi, Cicero, Aristoteles’in yazılarından bu yazılara bizim sahip olduğumuz şekliyle söz ediyor olamaz. Bugünkü Aristoteles külliyyatında, benzer pasajların nadiren örtüştüğü otuz bir eser bulunmaktadır.²⁷ Görünüşe göre, sahip olduğumuz eserler Aristoteles tarafından kamu kullanımını için hazırlanmamıştır, bunlar daha ziyade kurum içi çalışma taslaklarıydı, bir profesörün yayımlanmış incelemelerinden ziyade gitgide gelişen ders notlarına daha çok benziyordu. Aristoteles, popüler bir dinleyici kitlesini hedefleyen, muhtemelen kendi yapıtı olan bazı “genel” yazılardan bahseder (*Pol.* 1278b30 ve *EE* 1217b22, 1218b34). Ne yazık ki bu çalışmalara sahip değiliz, gerçi Aristoteles’in yazdığı birkaç diyalogun parçaları geriye kalmıştır ve içlerinde şaşırtıcı derecede hoş bazı nesirlerle karşılaşırız. Ayrıca, geriye kalan ana eserlerinde Cicero’yu çok etkileyen tarzı bir

²⁶ Cicero, *Ac. Pr.* 38.119, karşılaştırınız *Top.* 1.3, *De or.* 1.2.49.

²⁷ Eski bir bibliyograf olan Diogenes Laertius (V 233-27) tarafından derlenen Aristoteles eserlerinin bir listesi, “Aristoteles, kendisinin her alandaki mükemmelliğinden dolayı listelemeyi uygun bulduğum çok sayıda kitap yazdı” notuyla başlayan 150’den fazla maddeye uzanır. Bu liste, şaşırtıcı sayıda alanda başlıklar içerir. Bu başlıkların küçük bir örneği, Aristoteles’in soruşturmalarının çok yönlü karakterini ortaya koymaktadır: *Adalet Üzerine, Şairler Üzerine, Ruh Üzerine, Bilimler Üzerine, Türler ve Cinsler Üzerine, Retorik Sanatı, Siyaset Teorisi Üzerine Dersler, Hayvanlar Üzerine, Bitkiler Üzerine, Diseksiyonlar, Mitolojik Hayvanlar Üzerine, Optik, Aşk Üzerine Savlar, Zenon’a Karşı ve Şiirler*. Ek olarak mantık, dil, sanat, etik, psikoloji ve fizyoloji ve elbette ki metafizik ve bilgi teorisi alanlarında bilimsel incelemeler vardır. Dikkate değer bir şekilde, liste günümüzde bize gelen eserlerin çoğunu içermez. Bununla birlikte, çoğu zaman, bir başlığın sahip olduğumuz belirli bir incelemeye atıfta bulunup bulunmadığı açık değildir, çünkü kadim eserlerin başlıkları genellikle yazarın kendisinden ziyade daha sonraki editörler tarafından eklenmiştir. <https://rantey.org>

an için görmek ara sıra mümkündür, fakat bu çok nadirdir. Okuduğumuz şey ekseriyetle sentaktik olarak girifttir ve basitçe söylemek gerekirse, hoş değildir.

Böylece, acemi bir okuyucunun Aristoteles'le ilk karşılaşmasında en iyi nasıl sebat edebileceğine ilişkin bir soru ortaya çıkmaktadır. Aristoteles metinlerinde ilerleme kaydetmenin anahtarı, onun yönteminin bazı özelliklerini anlamaktır. Birincisi ve en önemlisi, Aristoteles'in şu vecizesini akılda tutmak çok mühimdir: "Sorunları çözmek isteyenler için onları adamakılıca ifade etmekte yarar vardır" (*Met.* 995a27). Aristoteles, felsefi bir sorunla karşılaştığında, tipik olarak onu olabildiğince net bir şekilde ifade ederek işe başlar. Sadece bir örnek vermek gerekirse, insanların akratik veya zayıf iradeli olup olamayacağına ilişkin bir problemle karşı karşıya kalabiliriz (*EN* vii 3). Niçin? Bazen bir çalışma programı başlatarak kendimizi daha iyi hale getirmek için bir eylem rotası izlemeye karar veririz, fakat sonra planlarımızı yerine getirmekte başarısız oluruz, daha sonra da pişmanlık duyar ve kendimizi suçlamaya başlarız. Bunu, yaşamımızın açık bir verisi olarak kabul ederiz. Bu nedenle, *akrasia*'nın mümkün olduğunu açıkça kabul ediyoruz, zira *akrasia*'yı kendi davranışlarımızda içler acısı bir sıklıkta fark ediyoruz.

Fakat daha sonra, Sokrates'in, bu türden bir *akrasia*'nın mümkün olduğundan şüphe etmek için şaşırtıcı derecede ikna edici bir neden sunduğunu öğreniyoruz. Sokrates'in öne sürdüğü gibi, eğer insanlar her zaman kendi seçtikleri çıkarlarının peşinde koşarlarsa ve ebediyen kendi refahlarını en üst düzeye çıkarmaya çalışırlarsa, o zaman planlanan bir çalışma programını uygulamadaki başarısızlık, tüm şeyler göz önüne alındığında, zayıflığı değil, fakat bu türden bir faaliyetin gerçekten eylem için izlenen en iyi yol olmadığına dair dile getirilmemiş bir inancı gözler önüne serer. Sokrates'in öne sürdüğü gibi, eğer çalışmanın bizim için gerçekten iyi olduğunu bilirsek ve yaptığımızı söylediğimiz gibi, bizim için gerçekten iyi olanı istiyorsak, o zaman çalışmaya

dair başarısızlığımız, zayıflıktan değil, fakat bir tür bilişsel sorundan kaynaklanmalıdır. Genel olarak, eğer bir eylem tarzı olarak *a* bizim için iyiye ve gerçekten bizim için iyi olanı istiyorsak, ancak yine de *a*'nın peşine düşmüyorsak, o zaman konuyla ilgili gerçeği, yani *a*'nın bizim için iyi olduğunu kavramamış olmalıyız.²⁸ Öyleyse, bir sorunumuz var: Büyük ölçüde müşterek kanıların güdülediği Sokratik sav, çoğumuzun çok yaygın bir fenomen olarak kabul ettiği bir şeyle, yani bazen tembel ve zayıf iradeli olmamızla çelişir.

Burada kendimizi bir muamma, Aristoteles'in terimleriyle ifade edecek olursak, bir *aporia* ile karşı karşıya buluyoruz, zira bir önermeyi kabul etmek için iyi bir nedene sahibiz, fakat daha sonra yeniden onu reddetmek için iyi bir nedene sahip oluyoruz – ve ikisini birden yapamayacağımızı biliyoruz. Aristoteles bu tür bir muammayı ele alırken, ele almak istediği muammanın özelliği üzerine düşünmek için duraksayarak işe başlar. *Akrasia*'nın mümkün olduğunu her şeye rağmen kanıtlamak istiyor muyuz? Veya *akrasia*'nın gerçek ve böylece mümkün olduğunu varsayıyor ve bu yüzden aslında kendi kuyumuzu kazacak şekilde eylemde bulunduğumuzda kendi psikolojik durumlarımıza erişimimiz hakkında neyin doğru olması gerektiğini açıklamakla mı ilgileniyoruz? Yoksa amacımız, bir kanıta dayanarak bunun gerçekten başka bir şey olduğunu bildiğimizde, *akrasia*'nın nasıl mümkün görüldüğünü açıklamak mı? Aristoteles, diğer felsefi muammalarda olduğu gibi bu konuda da ilerleme kaydedeceğimizi, ancak bunu sorunu öncelikle net bir şekilde ele alınacak terimlerle ortaya koymamız koşuluyla yapacağımızı iddia eder.

Akrasia probleminin formülasyonunda Sokrates'e yapılan kinaye, Aristoteles'in eserlerini okumak için başka bir faydalı ilkeye işaret eder. Aristoteles, bir problemi ilk kez

²⁸ Aristoteles'in *akrasia*'yı ele alışı için bkz. §8.5.

* “Açmaz” anlamına gelir. ἀπορία (*aporia*) sözcüğü, Yunanca kökeni itibariyle, ἀ- olumsuz önekiyle “geçit,” “yol” anlamına gelen πόρος (*poros*) sözcüğünün terkidinden oluşur –çn.

etrafıca ele alırken, çeşitli şekillerde “saygın görüşler” veya “yerleşik görüşler” veya “güvenilir inançlar” veya basitçe “yaygın inançlar” diye tercüme edilen, *endoxa* adını verdiği şeyi ayıklayarak işe başlar. (Gündelik Yunancada *endoxos* olan bir kişi, yüksek itibara sahip veya onurlu bir vatandaş-tır.) Aristoteles *endoxa* kaynaklarını şu terimlerle listelediğinden, bu tercüme çeşitliliği şaşırtıcı değildir ve kabul edilebilirdir: “*Endoxa*, herkes veya çoğunluk tarafından veya bilge birisi tarafından kabul edilen görüşlerdir – ve tümü veya çoğu tarafından veya en tanınmış ve en yüksek itibara sahip olanlar tarafından kabul edilir” (*Top.* 100b21-23).

Aristoteles, sürekli de olsa iki farklı nedenden ötürü *endoxa* derlemenin faydalı olduğunu düşünür. Birincisi, tekerleği yeniden icat etmenin zaman kaybı olduğu apaçık bir durumdur; halihazırda ilerleme kaydedilmişse, öncekilerin yaptığı ilerlemeleri görmezden gelerek yeni baştan başlamak yararsızdır. Bunun Aristoteles için yalnızca bir tür dindarlık retoriği olmadığı vurgulanmalıdır. Seleflerimizden, hatalarından olduğu kadar başarılarından da öğrenecek bir şeylerimiz olduğunu düşünür ve bu yüzden kendi entelektüel kaynaklarımızı onları görmezden gelerek boşa harcamamalıyız. İkincisi, seleflerimizin, sorunları oldukları tarzda formüle etmek için ekseriya iyi nedenleri vardı. Bu nedenle, seleflerimizin bunları ortaya koyduğu koşullara dikkat ederek karşımıza çıkan sorunların yapısı hakkında bir şeyler öğrenebiliriz.

Böylece, önceki örneğimize dönersek: Sokrates’in endişesine yola çıkan insan psikolojisine yönelik varsayımlar üzerine düşündüğümüzde, Sokrates’in istediğinden ya da görebildiğinden daha fazla nüansı ortaya çıkarabiliriz. Bunu yaparsak, kendimizi Sokrates’in argümanının gücünü elinden alan ayrımlar ortaya koyabilecek durumda bulacağız. Böylelikle felsefi ilerleme mümkün hale gelir.

Aristoteles, daha genel itibariyle, felsefeye tam olarak bulunduğumuz yerde başladığımızı düşünür: *şeylerin bize*

nasıl görüldüğüyle başlarız – yani *endoxa*’nın bazen bir alt-sınıfı olan *phainomena*’yı, yani görünüşleri saptayarak başlarız (EN 1154b3-8). (Bunlar bilimsel olmayan çerçevelere uygun argüman biçimi olan diyalektiğin başlangıç noktaları olarak hizmet ettikleri vakit bir alt-sınıf oluştururlar (APr 46a17-27; PA 639b5-10; EN 1145b2-30.))²⁹ Aristoteles, genel olarak, ister doğa felsefesi, ister zihin felsefesi, ister etik veya isterse de metafizik olsun, kendimizi bir alandaki muammayla karşı karşıya bulduğumuzda, dünyanın bizim eğitilmemiş kavrayışımıza nasıl görüldüğü üzerine düşünerek başlamanın en iyisi olduğunu öne sürer. Örneğin, bazen zayıf iradeli gibi *görünürüz*. Aynı zamanda, farklı bir alanda, her fiziksel olayın bir nedeni olduğu, örneğin bir bilardo topunun, hareket etmesine bir neden olmadıkça hareket etmediği görülmektedir. Elbette ki bu tür görünüşler aldatıcı ya da doğru olabilir. Akademisyenler, Aristoteles’in felsefe yapmamızda görünüşlerin bizi sınırlandırması gerektiğini ne ölçüde iddia ettiği sorusu üzerinde ayrışır. Aristoteles, çoğu zaman, mümkün olduğunda görünüşleri muhafaza etmek için elimizden geleni yapmamız gerektiğini öne sürer; yine de bilim ya da felsefe tarafından gereksinim duyulduğunda onları [görünüşleri] terk etmeye de hazırdır (*Met.* 1073b36, 1074b6; PA 644b5; EN 1145b2-30). Bu nedenle, örneğin, bize evrenin yermerkezli olduğu görünürse ve daha sonra göklerin, orta noktaları olarak dünyanın etrafında dönmediği gösterilirse, görünüş ile gerçekliğin birbirine uyduğunda ısrar etmek ahmakça olur.

Yine de görünüşe ne zaman itibar edilmesi gerektiğini ve ne zaman terk edilebileceğini soyut ve istisnasız terimlerle ifade etmek zordur. Belki de bu, felsefenin genel bir endişesidir, fakat fenomeni bir araya getirerek ve *endoxa*’yı tetkik ederek bir tartışmaya başlamanın Aristoteles’te metodolojik bir kural olması nedeniyle bu, özel bir odak noktasına sahip-

²⁹ Diyalektiğe dair bkz. §3.5.

tir. Acemi okurlar için, Aristoteles'in genellikle, görünüşleri ve güvenilir inançları yalnızca değerlerini belirlemek amacıyla onları test etmek için bir araya getirerek bir tartışmaya başlayacağını belirtmekte yarar vardır. Pratik terimlerle ifade etmek gerekirse bu, bir kimsenin, Aristoteles'in durum olarak görünen şeyin yalnızca öyle mi görüldüğü, yoksa gerçekten öyle mi olduğu ya da bu şekilde görünen şeyin en nihayetinde gerçeklikle örtüşüp örtüşmediği konusunda bir tavır almaksızın, düzenli olarak falanca şey "öyle görünüyor"la (*dokei*) bir meseleye giriş yaptığını ya da bir şeyin "göründüğünü" (*phainetai*) öne sürdüğünü fark etmesidir. Bu ifadeler, Aristoteles'in Yunancasında, kabaca İngilizce karşılıklarında bulduğumuz anlam aralığına sahiptir. Örneğin, İngilizcede "Sert *görünüyor*, fakat aslında bir kedicik" ile "Süt almayı unuttun mu?" "Evet, öyle *görünüyor* ki unuttum" arasında bir dağılım gösteririz. Ya da benzer şekilde, hem "Görünüşler aldatici olabilir" hem de "Başbakan baloda habersiz bir şekilde görünüyordu" deriz. Aynı şekilde, Aristoteles de bazen öyle görünenin öyle olduğunu ileri sürmeyi kasteder; diğer zamanlarda ise görünen şeyin gerçekten öyle olmadığını kasteder; fakat çoğu zaman tarafsız olmayı hedefler, bu da öyle görünen veya görünen şeyin gerçekten öyle olup olmadığını belirlememiz gerektiğini beraberinde getirir.

Aristoteles'le boğuşurken onun kastını genel olarak, İngilizcede yaptığımız gibi bağlamdan çıkartarak ilerlemeliyiz. Hepsinden önemlisi, Aristoteles bir açmazı (*aporia*) ortaya koymak için bu açmazdan ilk bahsettiğinde saygın bir görüşü (*endoxon*) veya görünüşü (*phainomenon*) onaylama veya reddetme niyetinde olup olmadığına dair peşin hükümlü olmamalıyız. Esas olarak –bu bir dereceye kadar sağlam olmayan bir genelleme olsa da– Aristoteles, güvenilir bir inanç veya görünüş ortaya koyduğu anda, tarafsız olma eğilimindedir ve fenomenlere ve *endoxa*'ya itibar etmesine rağmen kendisini bunlara borçlu olarak addetmez. Görünüşler ve saygın görüşler, uzun süreli bir ince eleyip sık dokuma

karşısında unufak olabilirler. Yine de Aristoteles, güvenilir inançların bir sebepten dolayı güvenilir olduğu ve görünüşlerin çoğu zaman gerçeğe uyduğu varsayımıyla başlar – eğer görünüşün sunduğu [şey] yüzeysel gerçek değilse, o zaman ilk görünüşümüzle gerçekliğin ilişkisi soruşturma ve analiz üzerine netleşen keşfedilebilir bir gerçektir.

Yararlı bir ilk yaklaşım olarak Aristoteles, *fenomen-olojik muhafazakârlık ilkesi*³⁰ olarak adlandırılabilir bir şeye bağlı kalır:

Eğer bu, *S* öznesine sanki *p* imiş gibi görünüyorsa (*phainetai*) ve aksi yönde bir kanıt yoksa, o zaman *S*'nin *p*'yi kabul etmesi için gerekçeleri vardır.

Aristoteles şeylerin görünme şeklinin (*phainomena*), her şeyi hesaba katarak, herhangi bir verili *p* önermesinin doğruluğu için kanıt sağlama eğiliminde olduğunu düşünür. Örneğin, Aristoteles'in *Eudemos'a Etik* adlı eserinde insan davranışıyla ilgili bazı ön muammaları ele alırken söylediği gibi: "Tüm bu meselelerde, deliller ve standartlar olarak görünüşleri (*phainomena*) kullanarak argümanlar yoluyla kanaate ulaşmaya çalışmalıyız" (*EE* 1216b26-29; karşılaştırınız *APo* 81b23, 8a2-5; *DC* 297a2-6, 306a13-18; *Gen. et Corr.* 314b2-6, 325b15; *DA* 404a27-31, 427b2-3; *Part. Anim.* 642a18-21; *Metr.* 346a60-68; *Gen. An.* 742a17-19, 750a21-23, 760b6; *Met.* 986b27-23, 1009a6-1010a9, 1075b37; *Pol.* 1257b13, 1323a40; *Rhet.* 1402b23).

Bu nedenle, örneğin, eğer bu size şu anda bir sayfada bazı kelimeleri okuyorsunuz gibi görünüyorsa, o zaman bu görünümün ta kendisi, yani bir sayfadaki kelimelerin görü-

³⁰ Aristoteles'in *Metafizik* kitabında kullanılan fenomen-olojik muhafazakârlık ilkesi için bkz. Shields (2013). Bu çalışmadaki [bu ilkenin] görünüşü, Aristoteles'in bu ilkeyi nasıl anladığını bilhassa açık bir şekilde gösterir ve bir dereceye kadar felsefi bir yöntem olarak [bu ilkenin] ikna gücünün tecrübe için yapılan bir şey olduğunu kanıtlar.

nüşü, aslında an itibariyle önünüzdeki bir sayfada kelimele-
rin bulunduğu kanıtıdır. Elbette ki yanılıyor olabilirsiniz-
niz, rüya veya halüsinasyon görüyor olabilirsiniz; fakat bu,
mevcut algılarınızın sizin için kanıt olarak kabul edildiği
gerçeğini, Aristoteles'in dediği gibi, görünüşlerin *deliller* ol-
duğu gerçeğini değiştirmez.

Aristoteles elbette ki delillerin güvenilirmez ve görünüşle-
rin de aldatıcı olabileceğinin farkındadır. Genel bir metodo-
lojik ilke olarak, Aristoteles'in fenomenolojik muhafazakâr-
lık ilkesi aksini öne sürmek için hiçbir şey yapmaz. Aksine,
Aristoteles'in ortaya koyduğu şekliyle bu ilke, aynı anda hem
olumlu hem de olumsuzdur. Bu ilke, bir şeyin varlığının yalın
görünüştünün, bu varlığın öyle olduğuna dair kanıt sağladığı-
nı öne sürer; yine de hiçbir kanıt reddedilemez; ve tüm kanıt-
lar, herhangi bir iddiayı kabul etmek için en tutarlı ve tasdik
edici kanıtların gerekçeler olarak ortaya çıkması için diğer
mevcut kanıtlarla karşılaştırılmalı ve dengede tutulmalıdır.
Fenomen-olojik muhafazakârlık ilkesi, bir kanıt parçasını
diğer tüm mevcut kanıtlara karşı olarak değerlendirdiğinde
ve bunu yetersiz bulduğunda olumsuza döner. Bu gibi du-
rumlarda, tek bir tanık itibarını yitirir. Fenomen-olojik mu-
hafazakârlık ilkesi, bu suretle, teorik açıdan felsefenin daha
tuhaf dürtülerinden bazılarına son verirken bile felsefede
ileriye doğru bir hareket meydana getirir.

Bu ilkenin zenginliğinden, Aristoteles'in, şeylerin görün-
me biçimine, yani *phainomena*'ya ve felsefi tartışmanın
başlangıcını oluşturan güvenilir ya da yerleşik görüşlere (*en-
doxa*) büyük bir önem verdiği görülebilir. Bir kimse, Aristo-
teles'te sıklıkla görüldüğü üzere, *endoxon* ve *phainomenon*
gibi terimlerin Aristoteles tarafından benimsendiğini ve [bu
terimlere] yarı teknik anlamlar verildiğini daha genel olarak
kavrayabilir. Aslında bunlar, pek çok örnek arasından yal-
nızca iki tanesidir, fakat şüphesiz hiç de istisnai değildirler.
Belki de [Aristoteles'in eserleri] her şeyden önce kurum içi
bir okur kitlesine yönelik olduğundan, Aristoteles'in elimiz-

deki eserleri bu tür teknik terimlerle, yeni sözcüklerle, sıkıştırılmış ve biçimsiz sentaksla, açıklanmamış kısaltmalarla, jargonla ve standart olmayan deyimle doludur. Bu, eserlerinin ürkütücü olma ve bazen de onlarla ilk karşılaşanlara karşı rahatsız edici olma eğiliminde olmasının başlıca sebeplerinden biridir.³¹ Bu, ilk başta cesaret kırıcıysa da ciddi düşünürlerin bunu genellikle Aristoteles'in düzyazısının başlangıçtaki zorlayıcı özelliklerinin ötesine geçmek için gereken çabaya değer bulduklarını belirtmek gerekir.

Acemi bir okur genel olarak, bir okuma kılavuzunun yardımıyla bile, Aristoteles'e ilk kez yaklaştığında şaşkına dönebilir. Aristoteles, bir muammanın nispeten açık ve anlaşılır ifadesinden oldukça girift ve yoğun bir tartışmaya geçme yeteneğine sahiptir, ki akademisyenler onun asli terimleri hakkında bile tartışırlar ve daha sonra Aristoteles'in tercih ettiği çözüm konusunda da aynı fikirde olmazlar. Bu tür anlaşmazlıklar daha fazla tartışma ve münakaşa ortamı yaratır ve Aristotelesçi muhavere nesiller boyunca devam eder. Elbette ki Aristoteles'te karşılaştığımız yorumlamayla ilgili güçlüklerin çoğu, günümüze kalan yazılarının sıkıntılı durumundan kaynaklanmaktadır. Öyle bile olsa, böylesi bir tartışma, Aristoteles'in ele aldığı türden konuları araştırmanın doğal ve memnuniyetle karşılanan bir sonucudur. Peter Strawson'ın yerinde bir şekilde belirttiği gibi, felsefe eserleri giriş niteliğinde olabilir ama asla başlangıç niteliğinde değildir: "Felsefe havuzunun sığ bir dibi yoktur."³² [Bu ifade] felsefenin bir disiplin olarak genel bir nitelendirme-si açısından kesinlikle uygun olsa da Strawson'ın gözlemi, Aristoteles çalışırken özel bir tınıya sahiptir. Aristoteles'in metinleri üzerinde çalışmanın doğasında var olan zorlukla-

³¹ Bu tatsız durumu düzeltmeye yardımcı olmak için, elinizdeki bu kitap, Aristoteles'in eserleriyle ilk kez karşılaşanlar için referans aracı olarak hizmet etme amacı güden geniş bir konu yelpazesinde bir "Sözlükçe" içermektedir.

³² Peter Strawson (1992, vii).

rın bir karşılığı varsa, bu yalnızca [bu metinlerin bize] sağladığı felsefi canlılık olabilir.

1.5 ARİSTOTELES KÜLLİYATI VE ARİSTOTELESÇİ BİLİMLERİN YAPISI

Kaynağı ve hedef kitlesi ne olursa olsun, bize Aristoteles adı altında gelen eserler külliyyatında bazı sahte eserler, gerçekliği bilimsel bir tartışma konusu olmaya devam eden ve pek çoğu haklı olarak gerçek kabul edilen bazı eserler vardır. Makul bir tahmin, şu anda Aristoteles'in otuz bir yapıtına sahip olduğumuzdur, daha sonraki yazarlardan alıntılar ve yeniden yorumlamalar şeklinde muhafaza edilen birçok fragman buna dahil değildir.³³

Aristoteles'in eserlerinin terkip tarihlerine ilişkin güvenilir bilgiye sahip olmadığımızdan, akademisyenler, bu tür bir bilginin Aristoteles'in olgunlaşan felsefesini anlamamıza yardımcı olacağını varsayarak, [bu eserlerin] görece sırasını belirlemek amacıyla birbirlerini güçlendiren bir dizi değerlendirmeye güvenirlir. Bunlar, söyleyiş tarzı ve söz diziminin özelliklerini içeren stilistik verileri; Platon ile olan ilişkisinin kendi bağımsız entelektüel gelişimi üzerindeki etkisine ilişkin daimi çetrefilli bazı meseleleri içeren doktrinsel hususları; deniz biyolojisi eserlerinin Atina'dan uzakta olduğu dönemde yazıldığını gösterme eğiliminde olan yer adlarının kullanımını; metinlerarası referansları; ve şu veya bu biçimin tarihsel kinayelerini içerirler.

³³ *The Revised Oxford Translation*, cilt. 1, 5-7, hangilerinin sahte, hangilerinin gerçek ve hangilerinin şüpheli olduğunu gösteren faydalı bir liste içerir. [Anılan çalışmanın] içerisinde 13'ü sahte, diğer üçüde şüpheli olan 47 başlık vardır. Aynı çalışma (2. cilt, 2384-2463), diyaloglar da dahil olmak üzere temsili fragmanların kopyasını çıkartma konusunda mükemmel bir iş çıkarmaktadır. Ayrıca Diogenes Laertius V 11-16'daki (cilt 2, 2464-65) Aristoteles'in vasiyetini de içerir.

Ayrı ayrı olarak ele alındığında, bu tekniklerin her biri oldukça güvenilir değildir. Örneğin, metinlerarası referansla ilgili olarak, sırf biri diğerine atıfta bulunduğu için bir çalışmanın diğerinden daha sonra olduğunu varsayamayız. Aristoteles'in veya daha sonraki bir editörün, atıfta bulunan çalışmanın asıl düzenleniş tarihinden sonra belirli bir referansı eklemiş olma olasılığını her zaman hesaba katmalıyız. Benzer şekilde, doktrinsel etkenler her zaman felsefi tartışmalarda çamura saplanır. Bu nedenle, Aristoteles'in daha sofistike ve teknik detaylarla dolu çalışmasını geç dönem eseri ve daha basit çalışmasını da erken dönem eseri olarak görmek cazip gelse de Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinin kendi *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eseriyle veya Kant'ın *Gelecekte Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* adlı eserinin kendi *Saf Aklın Kritiği* eseriyle bağlantılı olması gibi, görünüşte daha basit olan eserlerin daha karmaşık olanları özetleme veya onların yerini alma niyetinde olma olasılığı değişmeden olduğu gibi kalır. Bu daha sonraki müelliflerin [Hume'un ve Kant'ın] durumunda, [onların] niyetlerine ilişkin güvenilir doğru bilgilere ve çeşitli yazılarını yayımladıkları tarihlere ilişkin çok isabetli bilgilere sahibiz. Aristoteles söz konusu olduğunda, her iki açıdan da karanlıktayız – ve Aristoteles'in eserleriyle ilgili olarak, “yayımlanma” söz konusu olduğunda anakronik olmayan bir şekilde konuşamayız bile.

Bu değerlendirmeler, Aristoteles felsefesini anlamamıza yönelik birbiriyle ilişkili birçok yolla sonuçlanır. Merkezi bir örneği ele alacak olursak, basitliği ve göreceli doktrin kolaylığı nedeniyle genellikle erken kabul edilen bir çalışmayı, yani *Kategoriler*'i ele alabiliriz. Bu çalışmada Aristoteles, *Metafizik*'te aynı konunun çok daha karmaşık ve teknik olarak ele alınmasıyla altüst edilmiş gibi görünen bir töz teorisini önceden sezdirir, ki bu nedenle *Metafizik* daha sonraki bir çalışma gibi görünür. Nitekim, farklı teknik düzeylerine ek olarak, [bu] eserler tam olarak [birbiriyle] bağdaşmayan töz teorilerini

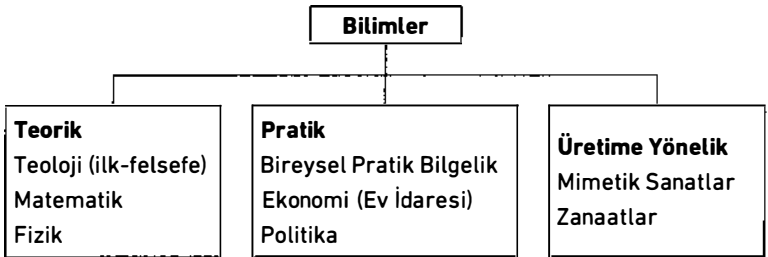
içeriyor gibi görünmektedir. Bu yüzden, yine çoğu akademisyen, bu çalışmaların, Aristoteles'in felsefe kariyerinin farklı dönemlerinde ortaya çıktığını düşünür. Yine de bazı akademisyenler, bunların herhangi bir önemli açıdan bağdaşmaz olduklarını reddederek, bunun yerine *Metafizik*'in *Kategoriler*'in yerine geçme girişimi olmaktan ziyade *Kategoriler*'in ayrıntılarıyla açıklanması olarak görülmesini önerir. Meseleleri daha karmaşık hale getirecek olursak, eğer bu doktrinsel hususların ötesine bakarsak, tarihlendirmeye yönelik diğer çeşitli kriterlerin her zaman aynı sırada olmadığını görürüz. Bu nedenle, iddialara göre, erken dönemki *Kategoriler*, Aristoteles'in Atina'da kendi okulunu kurduğu ikinci kalışından daha erken olmayan bir tarihe işaret eden Lykeion'a (*Cat.* 2a2) bir göndermede bulunur.³⁴ Benzer şekilde, *Kategoriler*'e eşlik eden bir eser olan *De Interpretatione*, çoğu akademisyen tarafından doktrinsel prensiplerde çok geç [dönem] olarak düşünülen *De Anima*'ya (*De Interp.* 16a8) bariz bir atıf içerir.

Bununla birlikte, toplu olarak ele alındığında, Aristoteles'in eserlerinin tarihlendirilmesine yönelik çeşitli kriterler, Aristoteles'in felsefi gelişiminin makul –ama kesinlikle tartışmalı– bir resmini sunar. *Kategoriler* ve ilgili eserler de dahil olmak üzere bazı çalışmalar, en iyi ihtimalle, Aristoteles'in hâlâ Akademinin bir üyesi olduğu daha önceki bir döneme aittir (MÖ 367-347). Biyolojiyle ilgili eserlerin çoğu, Aristoteles'in Atina'dan uzakta olduğu dönemde (MÖ 347-335) ortaya çıkmış gibi görünmektedir ve *Metafizik* ve *De Anima* da dahil olmak üzere külliyattaki en zorlu felsefi

³⁴ Bu, Aristoteles'in gelişimi sorununa dair öncü çalışmalar yapan 19. yüzyılın büyük Aristotelesçisi Jaeger'in işaret ettiği bir noktadır. (Bkz. Jaeger 1934, 46 n. 3.) Jaeger, şaşırtıcı ve savunulamaz bir biçimde, *Kategoriler*'i Aristoteles'ten ziyade başka birisi tarafından yazılmış olarak görür. Jaeger'in çalışması ilk olarak 1923'te Almanca olarak yayımlandı ve 1934'te İngilizceye çevrildi. Jaeger'in ileri sürdüğü irili ufaklı birçok nokta şimdilerde tartışmalı ya da reddedilmiş olsa da onun anıtsal başarısının dikkatli bir şekilde incelenmesinden öğrenilecek çok şey vardır.

eserlerin çoğu, Aristoteles'in Atina'daki son döneminde (MÖ 335-323) terkip edilmiş gibi görünmektedir. Bu alanda güvenilir bir bilgiye sahip olmak arzu edilebilir bir şey olsa da akademisyenler, çoğu göreceli olan tarihlendirme şemalarını geçici olarak kabul etmelidir.

Bununla birlikte, hem doğal sınıflandırmalar oluşturdukları için hem de daha önemlisi Aristoteles'in kendisi bilimlerle ilgili bir bölüm sunduğu için, eserlerinin karakterine biraz daha güvenebiliriz (*Top.* 145a15-16; *Phys.* 192b8-12; *DC* 298a27-32, *DA* 403a27-b2; *Met.* 1025b25, 1026a18-19, 1064a16-19, b1-3; *EN* 1139a26-28, 1141b29-32). İnce detaylar zor olsa da Şekil 1.1'de gösterildiği gibi genel bir ayrımı Aristoteles'in kabul ettiği açıktır. En üst düzeydeki genel farklılaşma, her tür bilim dalının yönelimine dayanır: teorik bilimler bilgiyi arar; pratik bilimler davranış ve iyilikle ilgilidir; ve üretime yönelik bilimler güzel veya faydalı nesneleri hedefler. Teorik bilimler arasında ilk-felsefe veya şimdilerde adlandırdığımız şekliyle metafizik;³⁵ matematik ve fizik veya doğa felsefesi³⁶ vardır.



Şekil 1.1

Fiziğin altbölümü, genel olarak doğa felsefesindeki konuları ve aynı zamanda biyoloji ve astronomi gibi özel bilimlerini de içerisine alır. Pratik bilimlerin tümü, bilimlerin

³⁵ "Metafizik" sözcüğünün kökeni için bkz. §6.2.

³⁶ Aristoteles fiziğinin mahiyeti için bkz. §5.1.

kendilerine dışsal olan ürünlerin meydana getirilmesiyle değil, davranışla ilgilenirler, oysa üretime yönelik bilimler, daha geniş anlamda, yapay nesneleri veya dışsal üretimleri meydana getirmeyi hedefleyen zanaatlardır. Üretime yönelik bilimler gemi yapımı, tarım, tıp ve müzik, tiyatro ve dans ortaya çıkaran sanatları içerir.

Bu hiyerarşinin mantıktan bahsetmediğine dikkat edin. “Mantık” sözcüğü bizim anladığımız şekliyle Aristoteles’e yabancı olsa da kendisi ilk kez ayrıntılı bir mantık ve çıkarım dizgesi geliştirdi. Aristoteles açısından mantık, bilime değil, tüm bilimlere ortaklaşa hizmet eden öğrenim dalına aittir. Bu dal, doğru argümantasyonun doğasını ve çeşitli durumlara yönelik uygun argümantasyon biçimlerini araştırır.³⁷

Bir kişi, örneğin, en kesin bilimlerin gösteriminde talep edilen titizlik ve kesinliği, mahkeme salonundaki titizliğin ve kesinliğin aynısı olarak beklemez. Bu irdeleme alanını teşkil eden Aristoteles’in eserlerinin kümesi, bize *Organon* (Yunancada *organon* = alet) başlığı altında gelmiştir. Aristoteles tarafından bu şekilde karakterize edilmese de bu isim yerinde bir isimdir. Bu başlık altındaki eserler kategori teorisi, önermeler ve terimler doktrini, mantık ve argümantasyon, bilimsel teorinin yapısı ve bir dereceye kadar da epistemolojinin temel ilkelerini ele almaktadır.

Aristoteles’in elimizdeki eserlerini bu ayrım şemasına yerleştirerek aşağıdaki temel ayrımları elde ederiz:

- **Organon**

Kategoriler (Cat.)

De Interpretatione (DI)

Birinci Analitikler (APr)

İkinci Analitikler (APo)

Topikler (Top.)

³⁷ Aristoteles mantığının temelleri, §3.4’te anlatılmaktadır.

- **Teorik Bilimler**

Metafizik veya İlk-Felsefe (Met.)

Fizik (Phys.)

Oluş ve Bozuluş (GC)

De Caelo (DC)

Parva Naturalia (PN)

Hayvanların Kısımları (PA)

Hayvanların Hareketi (MA)

Meteorologica (Metr.)

Hayvanların Gelişimi (IA)

Hayvanların Oluşumu (GA)

- **Pratik Bilimler**

Nikomakhos'a Etik (EN)

Eudemos'a Etik (EE)

Magna Moralia (MM)

Politika (Pol.)

- **Üretime Yönelik Bilimler**

Retorik (Rhet.)

Şiir (Poet.)

Aristoteles hiçbir yerde tam olarak bu listeyi sunmasa da sıralanan eserlerin amaçlarını karakterize eden Aristoteles'in dağınık açıklamalarıyla birlikte ele alındığında, verilen bu sınıflandırmalar genel bilimler ayırımına uymaktadır.

Bu liste, Aristoteles okurlarının kendilerini Aristoteles'in geniş külliyatına konumlandırmalarına yardımcı olmayı amaçlamaktadır. (Sahte eserleri ve bazı fragmanları içeren *The Revised Oxford Translation*, 2465 sayfa kadar tutar.) Ayrıca *The Revised Oxford Translation*, gelecek bölümlerin yapısının çoğunu verir. İkinci bölümde Aristoteles'in genel açıklayıcı çerçevesiyle, yani dört neden doktriniyle başlıyoruz, zira bu çerçeve, esas itibariyle, *Organon* dışındaki felsefesinin tamamına dair bilgi verir; bu bölüm, sonuç itibariyle, üç ve dördüncü bölümün ötesindeki tüm sonraki

bölümler için gerekmektedir.³⁸ Üçüncü ve dördüncü bölümler, özellikle Aristoteles'in kategori teorisine, mantığının gelişimine ve diyalektik teorisine odaklanarak *Organon*'un cihetlerini ele alır.

Oradan ise şu şekilde hazırlanmış olan beşinci, altıncı ve yedinci bölümlerde Aristoteles'in temel teorik bilimine geçiyoruz: ilk olarak, Aristoteles'in değişimin, zamanın ve sonsuzluğun doğasını ele aldığı doğa felsefesine; daha sonra ise özellikle töz teorisini tahkik ettiği metafiziğe; ve en sonunda da ilk olarak ruha ve ruhun idrak etme ve düşünme yetilerine odaklandığı psikolojiye. Günümüz okurları bunu her zaman takdir etmese de Aristoteles'in pratik felsefesi ve siyaset teorisi, sekizinci ve dokuzuncu bölümlerde ele alındığı üzere, teorik bilimlerde geliştirilen metafiziksel ve psikolojik teorileri önceden varsayar. Bu nedenle, Aristoteles'in etik ve siyasetinin tam olarak anlaşılması, onun daha teknik olan teorik araştırmalarına yönelik basit bir temel bilgi gerektirir. Aynı şey, belki daha da büyük ölçüde, Aristoteles'in, onuncu bölümde ortaklaşa ele alınan retorik ve şiirin yaratıcı bilimlerini ele alışı için de geçerlidir. Bu alanlarda, Aristoteles'in görüşlerini, bu alanlara sağladığı teorik ve pratik dayanaklardan yoksun, sanki bağımsızmış gibi bir okuma eğilimi de olmuştur. Bu çaba, hem yanlış anlaşılmalara hem de gereksiz tartışmalarla sonuçlanmıştır. Sonuç olarak, onuncu bölüm, bu arka plana yönelik bir aşinalığı varsayar

³⁸ Aristoteles'in dört-nedenli açıklayıcı şeması, *İkinci Analitikler* ii 11'de bu şemanın bir versiyonunun son derece zor bir tartışması haricinde, *Organon*'da neredeyse tamamen yoktur. Bu eksikliğin münasip bir açıklamasına ilişkin görüşler, Aristoteles'in *Organon*'un terkihi zamanında bu şemayı henüz geliştirmediği anlamına gelen gelişimsel hipotezlerden şemanın Aristoteles'in bu eserlerdeki ilgileriyle alakası olmadığı için âşikâr olmadığı anlamına gelen deflasyonist iddialara kadar farklılık göstermektedir. Bu tartışmanın bir cihetinin nasıl vuku bulduğuna dair bir örnek için bkz. §4.5. Aristoteles'in hilomorfizminin gelişimsel olarak *Organon*'dan sonra geldiğine yönelik iddianın ayrıntılı bir savunması için bkz. Graham (1987).

ve retoriğe ve tragedyaya yönelik yapıcı bir kavrayışın, Aristoteles'in felsefesinin geniş ve küçük yollarla bağlı oldukları daha geniş açıklayıcı çerçevesine önceden aşinalık gerektirdiğini vurgulamaya çalışır.

1.6 VARGILAR

Aristoteles'in yaşamının temel hatlarını biliyoruz, ancak onun karakteri veya kişilik özellikleri hakkında güvenilir bir biyografik veriye sahip değiliz. Bize ulaşan yetersiz ve güvenilir olmayan söylentiler zemininde spekülasyon yapmak cazip gelse de böyle bir spekülasyon esasen zarar verici olmaktadır. Zira kadim doksografik gelenekte geçen ne sürekli sert ne de şaşmaz biçimde övgülerle dolu olan Aristoteles tasvirleri, sahip olduğumuz şekliyle Aristoteles'in eserlerinin külliyatına adaletli bir şekilde yaklaşmamızı sağlamaz.

Aristoteles'in eserlerine bu eserlerin içerisinde muhteşem veya değersiz bir adam ya da parlak veya son derece modası geçmiş teoriler bulmak için önceden verilmiş bir yargıyla cezbedilmemiş yeni gözlerle dönüp baktığımızda, entelektüel açıdan girift, pek çok yerde belirsiz, çoğu zaman meydana okuyan, ara sıra yabancı fakat yine de incelikli felsefi kavrayışı ve nüfuz edeci entelektüel zekâsıyla sürekli olarak göze çarpan bir külliyat keşfederiz. Aristoteles'in eserleri, şu anki bedbaht halinde bile, sürdürülebilir entelektüel uğraş için hem umut hem de vaat sunar. Dalkavukluk etmek için bir davet olmasa da, özellikle araştırmamızın bu erken aşamasında, Aristoteles'in eserlerinin kazandıkları uzun süreli etkinin tadını çıkarmak için [bize] kadar ulaşmasının kesinlikle tesadüf olmadığını takdir etmeliyiz. [Bu eserler] birbirini izleyen düşünürler kuşağının ilgisini çektiklerinden dolayı [bize] kalırlar. Bu kabul edildiğinde, Aristoteles'e kendisinin Platon'u hedef alan bir deyişinin uyarlanmış bir versiyonunu kesinlikle yöneltmeli ve Aristoteles'e ilişkin ni-

hai görüşümüz her ne kadar ona hayranlık duymaya ya da onu küçük düşürmeye yönelik olabilse de asli görevimizin bu adam değil, hakikat olduğunu hatırlamalıyız. Ne de olsa Aristoteles'in istediği de budur.

İLERİ OKUMALAR³⁹

Birincil Kaynaklar

Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers* v 1-16. Diogenes Laertius'in v11-16'da muhafaza ettiği vasiyet ayrıca J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The Oxford Translation*, (Princeton: 1984) s. 2464-65'te de tercüme edilmiştir.

Strabon, *Geography* xiii.

İkincil Kaynaklar

J. Barnes, "Roman Aristotle," J. Barnes ve M. Griffith (ed.), *Philosophia Togata II* içinde, (Oxford University Press: 1997), s. 1-69.

I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Göteborg: 1957).

*G. Grote, *Aristotle* (London: 1880), s. 1-26.

*W.K.C. Guthrie, *Aristotle: An Encounter* (Cambridge University Press: 1981), s. 18-65.

W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development* (Oxford University Press: 1934).

J.P. Lynch, *Aristotle's School* (University of California Press: 1972).

C. Natali, D.S. Hutchinson (ed.), *Aristotle: His Life and School* (Princeton University Press: 2013).

R. Shute, *On the History of the Process by which the Aristotelian Writings Arrived at their Present Form* (Clarendon Press: 1888).

³⁹ * işaretliler netlik veya erişilebilirlik açısından özellikle yeni başlayanlar için uygundur.

DOĞAYI AÇIKLAMAK VE AÇIKLAMAMANIN DOĞASI

2.1 HAYRETLE BAŞLAMAK

“İnsanlar,” der Aristoteles, “günümüzde olduğu gibi hayretten dolayı felsefe yapmaya başladılar, ilkin önlerindeki tuhaf şeyler karşısında hayrete düştüler, daha sonra ise yavaş yavaş ilerleyerek daha büyük şeyleri anlaşılmaz bulmaya başladılar” (*Met.* 982b12). Aristoteles’in şeylere bakışında olduğu gibi, eğer ortak tecrübe evreni üzerine zerre kadar kafa yorarsak, yüzeyi biraz bile kazırsak, pek de derinlerde olmayan muammalar ve tuhaflıklar buluruz. Uzay ve zaman, insan özgürlüğü ve özerkliği, adalet ve iyilik, kendi yetilerimizin mahiyeti ve güvenilirliğine dair bu tür muammaları bulmamız, yalnızca beklenen bir şeydir: evren muammalarla dolu bir yerdir. Sonuç olarak, herkes bir filozof ya da fizikçi olmayacak olsa da işten güçten boş vakit kaldığı sürece çoğumuz evreni ve bu evren içerisindeki yerimizi merak edeceğiz. Merak ettiğimizde de felsefe yapmaya başlarız.

Dünyanın sunduğu muammaları arayıp bulmaya ihtiyacımız yoktur. Bu muammalar, der Aristoteles, tam önümüzdedir. Eğer geceleyin göğe bakarsak, evrenin uzayda sonsuz mu, yoksa bir şekilde sınıra mı sahip olduğunu hemencecik merak ederiz. Uzamsal sınırlarla ilgili sorular, çok geçmeden hızlıca zaman ve düzene yönelik kaçınılmaz olan sorulara dönüşür. Evren, zamanda bir başlangıca sahip midir? Belki de evren, yönelimsel fiillerinin ve amaçlarının aynı zamanda evrenin düzenini ve akledilebilirliğini de açıklayan son derece mükemmel bir varlığın eseridir? Ya da doğa, düzenliliğini, zorunluluklarına dair daha öte bir açıklama yapılmadan, basitçe kaba yasalara mı borçludur? Ya da doğada düzenliliklerin olduğunu varsaymakta yanılıyor muyuz? Belki de kavramak için doğanın verdiği şekliyle kendimize sunduğumuz yasalar, farklılaşmamış ve gayesiz bir düzensizliğin olduğu bir dünyada anlam ve düzenlilik bulmak için umutsuz bir çabayla, aslında bizim tarafımızdan dayatılmaktadır.

Bu nedenle, evrenin uzamsal bir sınırı veya zamanda bir başlangıcı olabileceğini varsaymak anlamlı mıdır? Şunu sormaya meyilliyiz: evren ortaya çıkmadan *önceki* dönem veya evrenin en dıştaki sınırlarının *dışındaki* bölge hakkında ne söylenebilir? Bir anlık düşünmenin ardından bile, evrenin zamanda sınırsızca geriye doğru genişlediğini kavramak başlangıçta zordur. Zira eğer öyleyse, aynı zamanda sonsuz sayıda an gelip gitmiş olmalıdır ve şu anda, yani şimdide, bu lahza, birisinin, belki de sonsuzluk meleğinin veya sabırlı ve vazifesinas başka bir varlığın, sonsuzluktan beri geriye doğru sayması ve en nihayetinde sıfıra, yani yüksek sesle birer birer saydığı sayıların sonsuz dizisinin son elemanına ulaştıktan sonra artık durmadan aşağı doğru saymayı bitirmiş olması bütünüyle mümkündür. Böylesi bir senaryonun tutarlı olduğu fikrine sinirlenirsek, o zaman evrenin zamanda sınırsız bir şekilde geriye doğru genişleyemeyeceğini düşünme yönünde geri püskürtülmüş görünürüz; fakat o zaman yine merak ederiz: Zamanın ortaya çıkmasından *önceki* nokta nedir?

Bu ve benzeri sorular, Yunan felsefe tarihinin çok erken bir zamanında merak uyandırmıştı ve Aristoteles bunları karşı konulamaz bir şekilde ilgi çekici bulmuştu. Aristoteles *Fizik*'te zamanın, sonsuzluğun, sınırın, rastlantının, gayenin ve değişimin doğasını ele alır. Daha önce gördüğümüz gibi, Aristoteles genellikle fenomeni ve *endoxa*'yı¹ veya saygın görüşleri naklederek işe başlar; ki bunlar çoğu zaman, kendisinden önce gelen filozofların spekülasyonlarından türetilmiş şeylerdi. Aristoteles'in işe böyle yaparak başlaması, onlarla aynı fikirde olmak zorunda olmadığımızı düşünsek bile, bu muameleler hakkında kafa yoran diğerlerinin bunu nasıl yaptığını dikkate alarak kendi muammalarımızı öğrenebileceğimizi düşünüyor olmasıdır. Aslına bakılırsa Aristoteles, seleflerinde devamlı kusur bulur ve bunu da örüntülü ve öngörülebilir bir şekilde yapar: Aristoteles genellikle kendinden önce gelenlerin yaptığı açıklamaların olsa olsa yalnızca kısmen doğru olduğunu ileri sürer; çünkü bu kişiler, her şeyden önce yanlış varsayımlara dayanmakla kalmamış, aynı zamanda açıklamının kendisinin mahiyeti üzerine yeterince düşünmemişlerdi. Bazı fenomenleri kuşatıcı ve isabetli bir şekilde açıklamak istiyorsak, açıklamalarımızın bazı açıklayıcı doğruluk kurallarına bağlı kalması gerekir. Kendimize sunduğumuz açıklamaları ikna edici bulmamız yeterli değildir.

Aristoteles için felsefe ve bilimde ileri doğru gitmenin yolu, açıklamadaki yeterlilik standartları hakkında açık bir şekilde düşünmektir. Aristoteles, yalnızca hayretle başladığımızı ve daha sonra da belirli yeterlilik standartlarını nesnel olarak karşılayan açıklamalara geçerek ilerleme kaydettiğimizi düşünür. Aristoteles, ilerleme kaydettiğimizi düşünür; fakat bunu yaptığımız zaman, çözümlerimizde gizli olan daha yeni, daha zor problemler keşfederiz ve bunun sonucunda, biraz yol aldıktan ve daha ileriye gittikten sonra doğrudan onlara yöneliriz.

¹ Aristoteles'in görünüşleri toplama ve *endoxa*'ları nakletme yöntemi için bkz. §1.4.

Neden bu şekilde davranmalıyız? Doğrusunu söylemek gerekirse, neden bir tür olarak insanlar evreni ve evrenin içindeki yerimizi bıkmadan usanmadan anlamaya çalışıyorlar? Daha önce de gördüğümüz üzere Aristoteles, hayret ediyor oluşumuzun basitçe *doğamızdan* kaynaklandığını düşünür. “Her insan doğası gereği bilmek ister” (*Met.* 982a23).² Böyle bir varsayımda bulunurken Aristoteles, bilişsel yetile-
rimizde, bilgiyi öğrenmeye ve onu edinmeye yönelik doğal ve karşı konulamaz dürtümüzde doğamızın yerini tespit eder.

Öyleyse şu âna kadar Aristoteles’e insanların bir doğası olduğu veya bizim sahip olduğumuzu sandığı türden bir doğaya sahip olduğumuz konusunda neden kendisiyle mutabık olmamız gerektiğini sorabiliriz. Aristoteles’in görüşü şaşır-
tıcı ve hatta kendine özgü görünmektedir. Belirli bir mesafeden değerlendirildiğinde, Aristoteles’in ilk savı oldukça modası geçmiş ve güvenilmez görünebilir: Neden insanların herhangi bir türden bir doğaya sahip olduğunu varsayalım ki? Netice itibarıyla, doğanın *özleri* ile birlikte daha yakın zamandaki düşünürlerin *özler kavramının* ta kendisine saldır-
dırmak için kiminin politik, kiminin biyolojik ve kiminin de daha dar anlamda metafiziksel olmak üzere sayısız motivasyon oldu. Eğer bir doğaya sahipsek, o zaman özümüz itibarıyla, yani diğer bir deyişle *zorunlu olarak* belirli bir tarza sahibiz demektir; fakat bunu küçük gören kimseler, zorunlu olarak hiç de böyle bir şeye sahip olmadığımızı iddia ederler. Kendi kaderimizin mimarı olmak için kendimizi dilediğimiz gibi yaratmakta özgürüz. Bundan dolayı, doğalara dair bu türden bir konuşma sona ermelidir.

Bir başka türden bir eleştirmen ise, insanların belirli türden bir doğaya sahip olduğunu kabul etmekten, fakat Aristoteles’in bu doğanın ne olabileceğini fena halde yanlış değerlendirdiğini düşünmekten mutluluk duyar. İnsan doğası diye bir şeyin olduğunu söylemek anlamlı olduğundan, bu

² Aristoteles’in insan doğası değerlendirmesi için §1.2’ye bakınız.

türden bir eleştirmen insanların doğal olarak bencil, çıkarıcı ya da kendini pazarlayıcı olduğu konusunda ısrar eder.

Aristoteles, her iki türden eleştirmenle de aynı fikirde değildir ve belirli ve ayırt edilebilir türden bir doğaya sahip olduğumuzu gösterebileceğine, bu doğamızın da doğuştan gelen bilişsel yeteneklerimizle ilgili olduğuna, kendimizi pazarlamaya yönelik eğilimimiz ile ise çok az ilgisi olduğuna olduğuna inanmaktadır. Aristoteles'in görüşleri ihtilaflı olduğundan, kendisi bize bir açıklama borçludur.³ Aristote-

³ Aristoteles'in insan ırkının doğal merakına ve sürekli sorular sormasına dikkat çekmesinden yüzyıllar sonra Kant, insan zihninin soruları kendi kavrayışının ötesine genişletme konusundaki kaçınılmaz eğilimine herkesçe bilinen bir şekilde saldırdı:

İnsan akıllı, yalnızca bilginin kapsamına ve çeşitliliğine yönelik başıboş bir arzu tarafından harekete geçirilmeksizin, içsel bir ihtiyaçtan hareketle, aklın herhangi bir empirik kullanımıyla ya da bu empirik kullanımdan hareketle türetilen ilkelere cevaplanamayacak sorulara aceleci bir şekilde ilerler. Bunun için, tüm insanlarda, insan akıllı spekülasyon yapmaya hazır hale gelir gelmez, her zaman bir tür metafizik mevcut olmuştur ve her zaman var olmaya da devam edecektir.

(*Saf Aklın Kritiği* B21)

Ne yazık ki [yine] Kant'a göre:

Akıl, bizi sürekli olarak duyu sınırlarının ötesindeki nesneleri (yani ruhu, bir bütün olarak dünyayı ve Tanrı'yı) kavramaya yönelik bir yanılsamanın eşiğine doğru sürüklediği ölçüde gözden geçirilmelidir. Bu yanılsama, yanılsama olarak gözler önüne serilse bile, ay ufka yaklaştığı sırada daha büyük görünse bile –ki biz bunun öyle olmadığını biliriz– varlığını sürdürmeye devam eder.

(*Saf Aklın Kritiği* A297-98/B354-55)

Aristoteles, Kant'ın aklın beklentileri konusundaki karamsarlığına esastan karşı gibi görünür: O, açıklamaların mevcut olduğundan emindir ve bu açıklamaları sunma görevine hazır olduğunu düşündüğüne dair tüm işaretleri [bize] verir.

teles'in bu türden bir savunmayı bizlere sunma eğiliminde olduğuna dair ilk ipucu, çoktan kendini göstermişti: İnsanlar, basit ve yadsınamaz bir gerçek olarak, şeyler karşısında *hayrete düşerler*. Bizler, bilginin peşinde koşan türden varlıklarız. Bizler, dünyanın nasıl ve neden işlediğini bilmek istiyoruz; daha bizimle alakalı olarak, bedenlerimizin nasıl ve neden işlevlerini bu şekilde yerine getirdiğini, zihinlerimizin ve algısal sistemlerimizin verileri nasıl ve neden edindiğini, depoladığını ve işlediğini bilmek istiyoruz; kendi türümüzden olan başkalarıyla [yani insanlarla] muhatap olduğumuzda nasıl ve neden hareket etmemiz gerektiğini veya hareket edebileceğimizi, adaletin belirli türden bir davranışı gerektirip gerektirmediğini ya da adaletin kendisinin yeğlediğimiz davranışa uygun düşüp düşmediğini; ve evrenin gayeye yönelik bir yer mi, yoksa önemsiz bir boşlukta dönen devasa bir atom kazanı mı olduğunu bilmek istiyoruz.

Belirli bir mutasyona uğramış mikrobun elimizdeki bir antibiyotikle kontrol altına alınıp alınamayacağını bilmek istememizde olduğu gibi, bilmek istediğimiz şeylerin çoğunun doğrudan bir pratik önemi vardır. Diğer birçok durumda, doğrudan bir pratik önemi olmadan ve belki de dolaylı bir pratik önemi olmadan şeyleri bilmek isteriz. En büyük Mersenne asalı nedir? Stegosaurus'un cildi ne renkti? Napolyon, odasındaki perdede kullanılan renk pigmentinin neden olduğu kurşun zehirlenmesinden mi öldü? Neden bazı insanlar "nükleer" sözcüğünü öngörülebilir ve örüntülü bir tarzda yanlış söylüyor? Bu tür durumlarda, açıklamaların peşine düşeriz ve açıklamaları elde ettiğimizde de hoşnut oluruz, fakat bu tür açıklamaların peşine düşmemizin bizim için doğrudan herhangi bir pratik fayda sağlayacağını veya karara bağlanmış bir merakın tatmin edilmesinin ötesinde gerçekten herhangi bir fayda sağlayacağını düşünmeyiz. Uzun lafın kısası, biz insanlar açıklamaların peşine düşer ve sonra bu açıklamaları kendimize sunarız, bu açıklamaların bazıları iyi, bazıları kötü, bazıları pratik, bazıları teorik,

bazıları ümit vericidir, bazıları ise daha az böyledir. Açıklama peşine düşmeye yönelik yatkınlıklarımız hakkındaki bu göze çarpan gerçek, su götürmezdir. Diğer gerçekler gibi, der Aristoteles, bu gerçeğin kendisi de bir açıklama ister. Aristoteles'in açıklamanın peşine düşmeye yönelik yatkınlıklarımıza dair açıklamasındaki ilk yaklaşımı basittir: açıklamalar arzu ederiz, çünkü bunu yapmak doğamız gereğidir. Bilginin yalnızca ilineksel veya gelişigüzel bir şekilde değil, özsel niteliklerimizin bir sonucu olarak – bizi biz yapan bu özelliklerin bir sonucu olarak peşine düşeriz.⁴

Bu yüzden, der Aristoteles, muamma ile başlarız ve hayretten dünya görüşüne geçeriz. Filozoflar ve bilim insanları benzer şekilde önemli gördükleri örüntüleri belirlerler, bu örüntülerdeki anomalileri ve muammaları fark ederler ve ardından daha derin ve daha nüfuz edici açıklamalar sunma çabalarını iki katına çıkarırlar. Gelişimin her aşamasında, düşük nitelikteki açıklamalar, üstün nitelikteki açıklamalara dönüşür. Açıklamalarımız kusursuz ya da dört başı mamur bir şekilde kuşatıcı olmasa da onların en azından kendi çapımızda eksiksiz ve doğru olduğuna inandığımızda doğal bir dinginliğe ulaşırız.

2.2 AÇIKLAMAYI AÇIKLAMAK: DÖRT NEDEN

Eksiksiz ve doğru açıklamalar tesis etme süresince, kendimizi sık sık ilginç ve hatta en nihayetinde reddettiğimiz açıklamaları kabul ederken buluruz. Açıklamanın neyi içerdiğine dair iki anlayış arasındaki önemli bir ayrıma karşılık gelen bir köşeye atılmış açıklamalar hakkında düşünmenin iki yolu vardır. Bu ayrım, Aristoteles'in açıklamaya yönelik yaklaşımını anlayanın anahtarıdır.

Bu ayrımı açıklamak için, günümüzde iyi bilinen sıtmayla ilgili fiili bir vakayı ele alabiliriz. Bilim insanları bir ara

⁴ Öz ve ilinek için bkz. §3.2.

tropikal bölgelerde sıtmanın neden bu kadar hızlı yayıldığını merak ettiler. Ilıman bölgelerdeki sıcak suyun, hastalığı taşıyan sporlar için uygun bir yer olduğu yönünde bir açıklama ortaya atıldı. Bu tür sporlar daha sonra da nehirler ve diğer su yolları yoluyla taşınabilirdi, ki bu da bu hastalığa yönelik bir salgının neden su kütlelerinin yakınında yoğunlaşma eğiliminde olduğunu açıklardı. [Fakat] en nihayetinde, belirli türdeki sivrisineklerin birincil taşıyıcılar olduğu kanıtlandığında bu iddianın yanlış olduğu da gösterilmiş oldu.

İçme suyundaki sporlarla ilgili ilk iddiayı nasıl ele almalıyız? Şunlardan birini söyleyebiliriz: (i) ilk açıklamamızın yerini daha iyi bir açıklama almıştır; ya da (ii) içme suyundaki sporlar, sıtmanın yayılmasını gerçekten hiçbir zaman açıklamamıştır, özellikle de bu tür sporlar hiç olmadığı için. İlk ele alış şekli, açıklamaları *ilgiye göre* ya da bir şekilde *özel* olacak şekilde ele alır, öyle ki bir şeyin açıklama olarak nitelendirilmesi basitçe merakın tatmin edilmesinden ibarettir. Bu yaklaşıma göre, Penelope'nin balık burcunda doğmuş olması karamsar bir insan olmasının bir açıklamasıdır, çünkü Penelope'nin balık burcunda doğmuş olması herhangi bir yerde herhangi birisine Penelope'nin bu davranışlarının nedeni olarak sunulduğunda, bu kişi tatmin olur. İkinci yaklaşım, ki Aristoteles'in tercihi bundan yanadır, açıklamayı *nesnel* olarak ele alır, öyle ki x, y'yi tam olarak (i) x ve y'nin dünyadaki olgu durumları olması halinde ve (ii) x-tipi olgu durumlarının y-tipi olgu durumlarına neden olması halinde açıklar.⁵ Aristoteles'in de dediği gibi:

Soruşturmamızın gayesi bilgi olduğundan ve niçin (*dia ti*) öyle olduğunu (ki bu bir şeyin ilk nedenini (*prôtê ai-*

⁵ Ayırt edilen açıklama kavramlarının, alternatifler alanını tükettiği düşünülmemelidir. Sunulan bu iki uç görüş arasında birçok derecelendirme vardır. Açıklama ile nedensellik arasındaki bağlantıyı –veya bunların eksikliğini– kuşatan bazı meselelere son derece açık ve faydalı bir giriş için bkz. Psillos (2002).

tia) kavramaktır) kavrayana kadar bir şeyi bildiğimizi düşünmediğimizden, şu açıktır: bu nedeni oluşturma, zeval bulma ve tüm doğal değişim durumlarında da bulmalıyız, böylece şeylerin ilkelerini bildiğimizde, peşine düştüğümüz şeyi bu ilkelere geri götürmeye çalışabiliriz. (Phys. 194b16-23; Met. 983a25)

Bir açıklama, açıklanmasını istediğimiz şeyin ilk nedenini kavramayı gerektirir; bununla birlikte, bir şeyin ilk nedeni, yalnızca bir açıklama arayan birisini hoşnut etmek için dile getirilen bir şey değildir. Daha ziyade, ilk neden aslında o şeyi belirli bir olgu durumu haline getiren şeydir.

Aristoteles, açıklamaları nesnel olarak ele alması itibarıyla, o şeyle olan etkileşimimizden önce ve o şeyden bağımsız olarak dünyada var olan nedenlerin varlığına dair bir bağlılığı [*commitment*] kabul eder. Aristoteles, sonuç itibarıyla, *nesnel olarak iyi* olan açıklamalar ile *nesnel olarak kötü* olan açıklamaları birbirinden ayırır ve bunu yapanlar ve yapmayanlarla ilgili olarak, dünyada var olan olgu durumları arasındaki uygun bağlantılardan bahseder. Öyleyse, nesnel bir açıklamayı temellendirmek için olgu durumları arasındaki bağlantıyı neyin uygun kıldığına dair kafa yormamız önemlidir. Aristoteles, nesnel açıklamalarda bahsedilen türden gerçek bağların *nedensel* [bağlar] olduğunu ileri sürer. Sonuç itibarıyla, açıklamadaki yeterlilik için gerekli olan bağıntıları nesnel olarak elde etme yollarını anlamak için, hiç şüphesiz nedensel bağıntıların ne zaman elde edilip ne zaman elde edilmediğini kavramak zorunludur. Bu kavrayışı elde etmek içinse her şeyden önce nedensel bir bağıntının ne olduğunu anlamak gerekir. Bununla birlikte, Zodyak burçlarının ruh halimizi nasıl etkilediğini açıklaması için kendisine baskı yapılan biri, gök cisimlerinin konumlarının belirli şekillerde hissetmemize ve davranmamıza *neden olduğunu* iddia edebilir. Eğer bunun saçmalıktan ibaret olduğunu düşünürsek, o zaman

da nedensel bağa yönelik yalnızca bazı iddiaların gerçek, diğerlerininse sahte olduğunu düşünürüz. Hangisi gerçek, hangisi sahtedir?

Aristoteles, bu meseleye kafa yorarken, basit ve sezgiyle başlayan, fakat daha sonraki asıl açıklamaya yönelik uygulaması sırasında bunu hizmete sokarken giderek daha karmaşık ve teknik hale gelen bir yanıt sunar. Aristoteles'in nedenselliğe yönelik yaklaşımının temelinde, neden türleri arasındaki bir ayrım vardır: Aristoteles, tüm nedensel açıklamaların tek bir birleşik türde olduğundan şüphelidir. Bunun yerine Aristoteles, *dört tür nedeni*, dört *aitiai*'yi⁶ birbirinden ayırır; bu nedenlerin tümü, değişik şekillerde, açıklanmasını istediğimiz şeyler ile bunları açıklayan şeyler arasında nesnel bir şekilde temel oluşturan bağıntılar sağlar. Aristoteles'in söz konusu dört nedene yaptığı bu müşterek başvuru, onun *açıklayıcılık bakımından yeterliliğin dört nedenli izahı* diyebileceğimiz şeyi oluşturur:

Neden hakkında konuşmanın bir yolu, kendisinden bir şeyin ortaya çıktığı ve [ortaya çıkan şeyin o şeyde] varlığını sürdürdüğü şeydir, sözgelimi bronz, heykelin [nedenidir]; gümüş, kâsenin [nedenidir] ve bronz ve gümüşün türü olduğu cinslerde de durum böyledir.

⁶ Akademisyenler, dört tür nedenden mi, yoksa dört neden *tarzından* mı bahsetmemiz gerektiğini veya bu dört nedenin aslında gerçekten nedenler olup olmadığını, sözgelimi, bu nedenlerin *dayanaklar* veya sözel *açıklamalar* veya nedenlerden ziyade *çünküler* olup olmadığını tartışırlar. Bu tartışmaların çoğu, "neden" ile neyi kastettiğimize dair bir kavrayışa bağlıdır – özellikle de nedensellikte gerçekte neyi kastettiğimiz konusunda mutabık olamadığımız zaman. Çeşitli çağdaş yaklaşımlardan bazılarına faydalı bir genel bakış için bkz. Beebe vd (2007). Nedensellik ile açıklama arasındaki bağıntıya dair çağdaş yaklaşımlar için bkz. Psillos (2002). Aristoteles'teki dört neden veya *aitiai*'nin durumu hakkındaki tartışma için bkz. Charlton (1970), Moravcsik (1974, 1975), Fine (1984), Irwin (1988), Freeland (1991), Lewis (1991).

Neden hakkında konuşmanın bir diğer yolu ise, nede-
nin form veya ilk örnek [*paradeigma*] olarak, yani öze ve
onun cinsine ait olan tanımda (*logos*) bahsedilenler ola-
rak konuşulmasıdır, örneğin bir oktavın nedeni, tanımda
(*logos*) bahsedilen kısımlara ek olarak 2:1 oranı veya daha
genel olarak sayıdır.

Dahası, değişimin [*metabole*] ve durağanlığın birincil
kaynağından da bir neden olarak bahsedilir, sözgelimi
[bir planı] tasarlayan insan bir nedendir; baba, çocuğun
nedenidir ve genel olarak fail, yapılan şeyin nedenidir ve
değişime neden olan şey de değişen şeyin nedenidir.

Dahası, gayeden (*telos*) de bir neden olarak bahsedilir.
Bu, uğruna (*hou heneka*) bir şeyin yapıldığı şeydir, söz-
gelimi sağlık, etrafta dolaşabilmenin nedenidir. "Neden
etrafta dolaşıyor?" denildiğinde, "Sağlıklı olmak için,"
deriz – ve bunu söyledikten sonra [etrafta dolaşmanın]
nedenini gösterdiğimizi düşünürüz.

(*Phys.* 194b23-35)

Böylece Aristoteles, kritik ve merkezi bir şekilde, nesnel
açıklamalarda bahsedilmesi gereken dört tür nedeni saptar.

Açıklayıcılık bakımından yeterliliğin dört nedenli izahı
neredeyse tüm Aristoteles felsefesinin merkezinde yer aldı-
ğından, ilk olarak Aristoteles'in savını daha bilindik ve for-
mel olmayan terimlerle yeniden ortaya koyacağız ve daha
sonra da Aristoteles'in iddialarına yönelik olarak başta nis-
peten yüzeysel olan, fakat daha sonra giderek daha karma-
şık ve incelikli bir hal alan bir dizi savunma sunacağız.

Aristoteles'in başlangıçtaki düşüncesi, basit bir örnek
üzerinde düşünülerek fark edilebileceği üzere, nispeten
karmaşık değildir. Farz edelim ki günün birinde, yüksek
dağlardaki ormanın derinliklerinde yürüyoruz ve uzakta
parıldayan bir nesne gözümüze geliyor. Bu nesne gözümü-
ze çarptığında bizde merak uyandırır; doğrusunu söylemek
gerekirse, Aristoteles bunca şeyin neredeyse gayri ihtiyari

olduğunu düşünür. Açıklanamayan bir fenomenle veya yeni bir olgu durumuyla karşılaştığımızda, hayrete düşmemiz ve derhal açıklama arayışına girmemiz –insanlar olarak böyle bir doğaya sahip olmamız nedeniyle– doğaldır. Gördüğümüz şeylere yaklaştıkça bu şeyler parıldar ve ne olduğunu bilmeyi arzu ederiz. Bunu bilmeyi neden arzu ederiz? Basitçe şöyledir: Bunca şey düşünce ürünü değildir, hatta kendi kendine gerçekleşir. [Bu şeye] yaklaştıkça, parıldayan şeyin metal bir şey olduğunu görürüz. İyice yaklaşıp yakın bir mesafeden bu şeyi incelediğimizde, bu şeyin bronz olduğunu görebiliriz. Öyleyse, artık bir açıklamaya sahibiz: Önümüzde olan şey cilalı bir bronzdur.

Bununla birlikte, yüksek dağlarda bir parça bronz bulursak, *bu şeyin ne olduğunu*, yani bronz olmanın ötesinde *bu şeyin ne olduğunu* daha fazla merak etme eğiliminde oluruz. Bronzdan yapılan şeyin tam olarak ne olduğunu ayrıca bilmek isteriz. Farklı şekillerde tahminlerde bulunabiliriz. Bu şey belki de terk edilmiş bir madenin enkazıdır; veya belki de gidecekleri yerde inşa edilecek olan bir makineye malzeme olması için bu şeyi yüksek bir geçit üzerinden taşımaya çalışan ilk kâşifler tarafından geride bırakılan bir metaldir; ya da önümüzdeki şey belki de yakın geçmişte yere çakılan bir uçağın kalıntılarıdır. Hayır. Bu şeye daha da yaklaştıkça, onun belirli bir şekle, bir insan şekline sahip olduğunu görürüz: Bu bir heykeldir. Öyleyse, bu şeyin artık ne olduğunu biliyoruz: Bu bir heykeldir, cilalı bir bronz heykel.

Ayrıca heykeller hakkında herhangi bir şey biliyorsak, bu bronzun geçmişteki bir noktada bir heykeltıraş tarafından düşünülp tasarlanarak şekillendirildiğini veya bu bronzla biçim verildiğini de biliriz. Yani olaya tanık olmamış olsak da bu şeklin bilinçli bir insan aracılığıyla bronzla verildiği sonucuna varırız. Bunu biliriz, çünkü bronzun kendiliğinden heykel haline gelemeyeceğini biliriz ve ıskartaya çıkarılmış bazı metallerin rastgele bir şimşek tarafından gözümüzün önünde mükemmel bir şekilde şekil almış olma ihtimalini

dikkate almayız. Öyleyse, bunun ne olduğunu artık biliyoruz: Bir heykel, bir heykeltıraşın faaliyetiyle insan şekli verilmiş bronz bir yığın.

Yine de kafamız karışabilir. Bir heykelin *burada*, görülmesinin pek de olası olmadığı dağların tepesinde ne işi var? Daha yakından incelediğimizde, bu heykelin yangın söndürme teçhizatı giyen bir insan heykeli olduğunu görüyoruz ve tabanındaki bir levhayı okuyoruz: “23 Ağustos 1933 yılında Red Ridge Blaze’deki bu noktada insanlığın hizmetindeyken hayatını kaybeden on yedi itfaiyecinin onuruna konulmuştur.” Öyleyse, bunun ne olduğunu artık biliyoruz: Bir heykel, hizmetteyken hayatını kaybeden itfaiyecileri onurlandırmak için [oraya] konulan ve bir heykeltıraşın faaliyetiyle insan şekline getirilmiş bir bronz yığını.

Bu kadar çok şey bildiğimizde, diye düşünür Aristoteles, karşılaştığımız fenomeni tam olarak anlayabilmek için bilmemiz gereken her türlü şeyi biliriz. Yani heykel hakkında bilebileceğimiz dört tür nedenden her birini biliriz. Aristoteles dört neden için tam olarak bu nitelendirmeleri kullanmasa da gelenek bu nedenleri şu şekilde nitelendirmeye başlamıştır:

Tablo 2.1 Dört Neden

Neden	Nitelendirme	Örnek
Maddi Neden	Varolanın, kendisinden meydana geldiği şey	Bronz
Formel Neden	Varolanın şekli veya yapısı	İnsan şekli
Fail Neden	Şekli veya yapıyı ortaya koyan fail	Heykeltıraş
Ereksel Neden	[Varolanın] uğruna olduğu şey	Hayatını kaybedenleri onurlandırmak için

Aristoteles, bu dört nedene dair iki kritik iddiada bulunur. İlk olarak, durumların büyük çoğunluğunda tam ve yeterli bir açıklamanın bu dört nedeni de içermesi gerektiğini

öne sürer.⁷ Bu nedenle Aristoteles, kendisini dört nedenin bir alt kümesiyle sınırlandıran ve böylece yetersiz kalan seleflerine yönelik sık sık yaptığı eleştirilerinde kendisini haklı hisseder.⁸ İkinci olarak, Aristoteles'in doğrudan ileri sürdüğü gibi, "O halde bu, nedenlerin sayısının ve türlerinin yeterli bir belirlenimidir" (*Phys.* 195b29-30; 198a21-24 ile karşılaştırınız). Sayılan dört nedenin ötesinde hiçbir neden yoktur.

Bu iki iddia birlikte ele alındığında, Aristoteles'in nesnel açıklamadaki dört nedenli yeterlilik anlayışını müstereken ifade eder:

- E, ancak ve ancak [bu] dört nedenden her birini doğru bir şekilde belirtirse yeterli bir açıklamadır: maddi, formel, fail ve ereksel neden.

Bu formülasyonun açıklamadaki yeterlilik için hem *zorunlu* hem de *yeterli* koşulları belirttiğine dikkat edin. Zorunluluk koşulu: bir açıklama ancak bu dört nedenin her birini doğru bir şekilde belirtmesi kaydıyla yeterlidir; eldeki bir nedeni

⁷ Göreceğimiz üzere, her olgu durumunun bu dört nedene birden sahip olması gerekmez. Örneğin, bir rastlantının ereksel bir nedeni yoktur – aksi takdirde bu bir rastlantı olmazdı. Benzer şekilde, matematiksel nesneler de maddeden yapılan soyutlamalardır ve bu nedenle maddi nedenleri yoktur (yine de Aristoteles, burada [matematikte] bile, matematiksel nesneler için zaman zaman bir tür madde, "düşünce maddesi" (noetik madde) sunmaya meyillidir). Halihazırdaki tartışmada, kendimizi temel durumla sınırlandırarak bu karışıklıkları görmezden geleceğiz. Rastlantılar için bkz. *Phys.* 196b10-197a13. Matematiksel nesneler için bkz. *Phys.* 190b25, 193b22-194b16; *Met.* 1036a9-12, 1076a8-1078b5. Maddesi olmayan diğer varolanlar için bkz. *Met.* 1037a10-16, 1042a31.

⁸ Daha önceki doğa filozoflarının yalnızca maddi nedeni ele aldıklarını ve dolayısıyla da doğaya ilişkin yeterli açıklamalar sunamadıklarını söylemesi, Aristoteles'in sürekli dile getirdiği bir şikâyetir (*Phys.* 188b29-36, *PA* 642a19-31; *GA* 789b2-5; *Met.* 983b7-984a16, 986b31).

hariçte bırakan herhangi bir açıklama eksiktir ve bu nedenle de yetersizdir. Yeterlilik koşulu: bir açıklama bu dört nedenin her birini belirttiğinde hiçbir şeyi dışarıda bırakmaz ve dolayısıyla bu açıklama nesnel bir açıklama olarak eksiksiz ve yeterlidir.

Yeterlilik koşulu, doğrudan iki tür zorlukla karşılaştığı için derhal itiraz edilebilir görünebilir. Birincisi, yalnızca dört nedenin ortaya konulması, henüz farkına varılması gereken diğer, eşdeğer olmayan nedenlerin var olmadığını göstermez. İkincisi, Aristoteles'in dört nedeninin tümünü belirten ve yine de ek bilgiye ihtiyaç duyan bir kimseyi bulmak bütünüyle mümkün görünüyor. Eğer öyleyse, o zaman bir kişi yeterli bir açıklama ortaya koymadan dört nedenden de bahsedebilir gibi görünüyor.

Aristoteles, ilk endişeye karşı hassastır ve bu birinci soruna karşılık olarak nihai bir argüman vermek yerine yalnızca bir tür meydan okuma sunar. *Metafizik* adlı eserinde, dört nedene ilişkin sunuşuna geri dönerek şunları gözlemler:

Fizik'te bu konuya yeterince önem verdik. [Bunları uygularken] ya başka tür bir neden bulacağız ya da şu anda savunduklarımızın doğruluğuna daha fazla ikna olacağız.

(*Met.* 983a33-b6)

Bu pasaj, halihazırda kanıtlanmış olan dört nedenin ötesinde beşinci türden bir nedeni tespit etmek isteyenlere yönelik örtük bir meydan okuma içerir. Maddi, formel, fail veya ereksel nedenlerden birine veya diğerine indirgenemeyen başka tür bir neden varsa, bunun savunucusu tarafından ortaya konulması gerekir. Her halükârda Aristoteles, dürüst bir şekilde, başka bir nedeni bulamadığını söyler. Doğru ya da yanlış, Aristoteles sorumluluğunu artık aleyhte konuşan kimseye devreder. Bu tür bir yanıt, ister istemez eksik olmasına rağmen, en azından dürüstlük esasına sahiptir. Dahası, buna karşın, pek çok modern düşünürün, Aristoteles'i çok az

nedenden ziyade çok çeşitli türdeki nedenleri uygun gördüğünü için suçladıkları görülebilir.

Bu da bizi yeterlilik koşuluna yönelik ikinci zorluğumuza getirir, ki bu daha derin bir zorluktur. Niçin sadece Aristoteles'in tercih ettiği nedenlerin belirtilmesinin nesnel olarak verili olgu durumları arasında bütünüyle açıklayıcı bağlar arayan birini tatmin etmesi gerektiğini varsayalım? Örneğin, vücut, neminin dışarı çıkmasına izin verirken, su geçirmez yeni bir tür ceket giyen biriyle karşılaştığımızı varsayalım, öyle ki bu ceket özellikle de atletik bir giysi olarak başarılı olacaktır. Bu ceketin başarısının maddi nedeni, dikkate değer yeni özelliklere sahip yeni bir kumaş türü olacaktır. Ceketin suyu nasıl geçirmediğini bilmek istiyorsak, bu ceketin kumaştan yapıldığını söylemek doğru, fakat aydınlatıcı olmayacaktır. Gerçi bu, Aristoteles'in maddi nedene ilişkin [yaptığı] kendi tanımlamalarına uygun görünmektedir. Yine de asıl önemli olan şey, kumaşın kendisinin belirli özelliklere sahip olması, yani diyelim ki, yeni bir dokuma tekniği kullanılarak naylonla iç içe dokunmuş yeni bir floropolimer elyaf olmasıdır. Bu nedenle, maddi nedenden bahsederken bu gerçekleri hariçte bırakan biri, nesnenin önemli bir özelliğini açıklanmamış olarak bırakacaktır.

Aristoteles de bu türden endişelerin farkındadır. Aristoteles'e göre bu, başka bir nedensellik türünün gözden kaçırıldığını değil, dört nedenin her birinin daha dolaylı veya daha dar bir şekilde tanımlanabileceğini gösterir. Aristoteles'in maddi nedeni anlatırken önce "bronzun heykelin nedeni" olmasından ve "gümüşün kâsenin nedeni" olmasından bahsettiğini, fakat daha sonra ilaveten "bronz ve gümüşün türü olduğu cins"ten bahsettiğini hatırlayın (*Phys.* 194b24-26; *Phys.* 195b4-13 ile karşılaştırınız). Aristoteles buradaki cinslerden söz ederken, bronz ve gümüşün ait olduğu türleri aklında bulundurur. En genel halleriyle, bronz heykel ve gümüş kâsenin ortak bir maddi nedeni, yani madeni vardır; fakat daha spesifik olursak, bunların maddi nedenle-

ri farklılaşır, çünkü bunlar farklı maden türleridir, biri bu türden bir madenin tüm özelliklerine sahip bronz, diğeri ise kendine özgü özellikleri olan gümüştür. Aristoteles'in bakış açısına göre, az ya da çok spesifik hale geldiğimizde yeni bir tür nedenden bahsetmeyiz, daha ziyade nedenin bir türü içerisinde diklemesine hareket ederiz. Sonuç itibariyle, her durumda, az ya da çok tam maddi türleri belirleriz. O halde su geçirmez ceket söz konusu olduğunda, istenen şey, tamamen yeni olan bir neden formu değil, maddi nedenin daha incelikli bir tanımlamasıdır.

Aynı ayırım diğer üç neden için de geçerlidir. Bir heykelin fail nedenini heykeltıraş olarak belirlediğimizde, daha genel bir şeyden, yani sanatçıdan veya daha özel bir şeyden, yani yontan bir heykeltıraştan eşit ölçüde bahsedebiliriz. Genel olarak fail nedenden bahsettiğimizde, fail nedeni en spesifik biçiminde belirlediğimizde yaptığımızdan [daha] doğru, ama daha az aydınlatıcı bir şey söyleriz. Bir heykeltıraşın yalın mevcudiyeti, bu heykelin, bu şekil verilmiş bronzun mevcut olmayışıyla açıkça uyumludur, çünkü basitçe bir heykeltıraş olarak değerlendirilen bu heykeltıraş, yalnızca bu bronzla meşgul olmayabilir. Aristoteles'in ek olarak nedenlerin yalnızca bil kuvve veya bilfiil olabileceğini söylerken kastettiği şey budur: "Tüm nedenlerden ... ya bil kuvve ya da bilfiil olarak bahsedilebilir, örneğin inşa edilmekte olan bir evin nedeni ya bir mimardır ya da inşa etmekte olan bir mimardır" (*Phys.* 195b3-7).

Genel itibariyle, o halde fail bir nedeni –diğer dört nedenin her biri ile birlikte– aşağı yukarı genel olarak ve dolayısıyla da az ya da çok aydınlatıcı olarak belirlemek, der Aristoteles, her zaman bize açıktır. Ancak, bunu yaptığımızda, kabul edilmiş olan dört nedenin ötesinde farklı türdeki nedenlerden değil, farklı belirlilik düzeylerindeki dört nedenin kendilerinden bahsederiz. Aristoteles'in açıklayıcılık bakımından yeterliliğin dört nedenli izahının yeterlilik koşulunu bu tür ayrımlara başvurarak ortaya koymasak da bu koşula

karşı doğal ve beklenen türden bir itirazı ortadan kaldırıyoruz. O halde Aristoteles, dört nedenli teorisinin nesnel açıklamadaki yeterlilik için yeterli olduğunu bir yere kadar iddia edebilir. Başka bir nedensellik türü gerekmez.

Zorunluluk koşulu, daha kapsamlı ve daha gelişmiş bir savunma gerektirir. Bu, özellikle böyledir, çünkü Aristoteles, Platon da dahil olmak üzere seleflerini, nedenlerden bahsetmeleri gereken yerde nedenlerden bahsetmedikleri için düzenli olarak azarlamaktadır. Dört neden doktrinine yönelik formel olmayan motivasyonumuzla, dört nedenin her birinden bahsetmeyi başarana kadar ormanlarla dolu dağların tepelerinde parıldayan bir metal parçası örneğimizdeki gibi yeni bir olgu durumunu merak etmeye devam edecektik. Bu, formel olmayan bir motivasyon görevi görebilir ve bu kadarı [bile] faydalı olabilir, fakat Aristoteles açıklayıcılık bakımından yeterliliğin dört nedenli izahının nesnel olarak uygun bir şekilde tanımlanmasını isterse, bu [formel olmayan açıklama] çok da başarılı olmaz. Şimdiye kadar, zorunluluk koşuluyla ilgili olarak, esasen kendimizle ilgili öznel bir gerçeği fark ettik, yani yeni fenomenler karşısında, dört nedenin tümünden bahsedinceye kadar [bu fenomenleri] merak etme eğiliminde olduğumuzu fark ettik. Tembelsek veya aşıktan dolayı dikkatimiz dağılmışsa veya mesleki açıdan dört nedenden yalnızca birine kafayı taktıysak, örneğin metalürji uzmanlarıysak, yalnızca metalin gerilme mukavemetini merak ederiz, o zaman dört nedenin tümünü umursamayabiliriz. Parıldayan şeylerin, örneğin yenilebilir olmadığını bir kez anladıktan sonra, yolumuza devam edebiliriz. Açıklamadaki yeterlilik için tek ölçü merakımızın giderilmesiyle, o zaman başvurduğumuz açıklamaların ilgilerden bağımsız olgu durumları arasındaki nesnel bağıntıları izlediğinden hiçbir şekilde emin olamayız. Nesnel açıklamalar için nesnel temellendirmeler gerekiyorsa, o halde başka bir yere bakmamız gerekecektir.

Sonuç olarak, eğer Aristoteles dört nedenin her birini nesnel olarak belirli bir çerçevede temellendirmek isterse,

Aristoteles'in daha ayrıntılı bazı argümantasyon formları geliştirmesi gerekecektir. Dört nedenin tümünden bahsedene kadar tatminsiz olma eğiliminde olabileceğimizi, fakat bu dört nedenin tümüne sahip olduğumuzda ise tatmin olabileceğimizi basitçe belirtmek yeterli olmayacaktır. Dört nedenin gerçek, nesnel olarak var olan olgu durumları olduğunu düşündüğünden Aristoteles [bize] bu sav için bazı kesin argümanlar borçludur; Aristoteles'in (veya bizim) dört nedenli açıklayıcı çerçeveyi bulması ne kadar doğal olursa olsun, Aristoteles bunu basitçe varsayma özgürlüğüne sahip değildir.

Mühim olan, Aristoteles'in varsaymadığıdır. Aristoteles, dört nedenin her birini savunur. Onun ilk ve en kapsamlı argümanları, maddi ve formel nedensellik lehinedir. Bu argümanların birincil yönü basittir: madde ve form olmadan, gerçekten çözmemiz gereken önemli bir muammayı çözemeyiz.

2.3 DEĞİŞİME VE MEYDANA GELMEYE İLİŞKİN BİR MUAMMA

Aristoteles'in selefleri, bazıları oldukça basit, bazıları ise son derece kafa karıştırıcı olan çeşitli doğa paradokslarını Aristoteles'e miras bıraktı. Çarpıcı bir paradoks, [hareketi] algılıyor olmamıza rağmen *hareketin imkânsız olduğunu*⁹ ünlü bir şekilde iddia eden Parmenides'e aittir.

Parmenides'in öğrencisi Elealı Zenon, aynı konu üzerine yeni argümanlar geliştirdi; bu argümanlar görünüşteki basitlikleri içerisinde o kadar şeytanca ve zordu ki, bunları layıkıyla çözmek için yüzyılların matematiğini gerektirdiler. Parmenides'in orijinal argümanları, [Zenon'un argümanlarının] tersine, arka planda varsaydığı şeyler açısından daha

⁹ Parmenides'in daha kapsamlı ve giriş niteliğindeki bir değerlendirmesi için bkz. Shields (2001). Daha detaylı, fakat yine de anlaşılabilir bir soruşturma için bkz. Barnes (1979, 155-199).

karmaşıktır ve bu nedenle ilk başlarda ifade etmek oldukça zordur. Bizim amaçlarımızla ilgili olarak, Aristoteles'in kendisinin [bu argümanları] anlayış şekline yakın bir Parmenides formülasyonu sağlamak yeterli olacaktır. Aristoteles'in aktardığına göre, Parmenides tüm varlığın bir olduğunu iddia eder: "Varlığın (*to on*) ötesinde varlık-olmayanın (*to mê on*) olmadığını varsaydığından, [Parmenides] varlığın zorunlu olarak bir olduğunu ve başka hiçbir şeyin var olmadığını düşünür" (*Met.* 986b28-30; karşılaştırınız *Phys.* 185a5-12, 191b36-192a2; *GC* 318b2-7; *Met.* 984b1-25; 1009b20-25). Aristoteles, zorlu bir alanda bir miktar ilerleme kaydettiği için Parmenides'e hakkını teslim etse de onun argümantasyonunun ciddi bir şekilde yolunu şaşırdığına inanır: Parmenides'in öncülleri yanlıştır, ancak [bu öncüller] doğru olsalardı bile, Parmenides'in vardığı sonucu desteklemekte başarısız olurlardı (*Phys.* 185a9-10).

Parmenides, ne zaman birisi bir şey düşünse, bu kişinin *düşündüğü* şeyin zorunlu olarak var olduğu olduğu şeklindeki basit bir içgörüyle başlar. Buna *düşünce nesnesi* diyelim. Eğer birisi herhangi bir nesneyi düşünmeyi başarır, o zaman bu kişinin *düşündüğü* şey vardır. Aslına bakılırsa, her düşünce nesnesi vardır – aksi takdirde o şey düşünülemezdi. Dahası, ters yönde ilerleyecek olursak, her düşünce nesnesi, prensipte düşünülebilecek şekildedir; var olan her şey, olanaklı bir düşünce nesnesidir. Bu iki iddia, birlikte ele alındığında, Parmenides'in var olanın ve düşünülebilecek olanın aynı olduğu ya da benim tercih edeceğim gibi, var olanın ve düşünülebilecek olanın zorunlu olarak ortak kaplamalı olduğu şeklindeki, aksi kulağa tuhaf gelen savının temelini oluşturur.¹⁰ Eğer hiçliği düşünmeye kalkarsanız, her zaman bir şeyi veya başka bir şeyi düşünürsünüz; eğer herhangi bir şey düşünmüyorsanız, o zaman hiçliği düşünmeyi başarmış olduğunuz gibi bir durum söz konusu değil-

¹⁰ Bu sav, Parmenides DK28B8'den türetilmektedir.

dir. Aksine, herhangi bir şekilde düşünüyor değilsinizdir. Bu bakımdan düşünme, örneğin biriyle evlenmek gibi, *özü itibariyle bağıntısaldır*. Eğer birileriyle evlenmeye çalışırsanız ve bu kişiler tekliflerinizi reddederlerse, o zaman hiçlikle evlenmeyi başarmış olmazsınız: evlenmeyi büsbütün başaramamış olursunuz.

Şimdi, Parmenides, mevcut olanın ve düşünülebilenin zorunlu olarak ortak kaplamalı olması halinde, var olmayan şeyi düşünemeyeceğimiz sonucunu çıkarır: Parmenides'in meseleyi ortaya koyduğu şekliyle, varlık-olmayanı düşünemeyiz. Biz de, aslına bakılırsa, varlık-olmayan hakkında anlaşılır bir şekilde bile konuşamayız; çünkü şüphesiz ki yalnızca düşünebildiklerimiz hakkında anlaşılır bir şekilde konuşabiliriz.

Şimdi, bazılarının yaptığı gibi, evrenin *ex nihilio*'dan, yani hiçten meydana getirildiğini farz edelim. Görünüşe göre, eğer Parmenides'in ilkeleri doğruysa, bu türden bir iddiada bulunanlar, üzerine düşünüldüğünde, anlamsız bir şey söylüyor olmalılar: Bu kişilerin yokluk hakkında konuştuğu ve düşündüğü ima edilir. Fakat bu mümkün değildir. Öyleyse, bu kişiler yalnızca evrenin *ex nihilio*'dan meydana geldiğini düşünürken değil, aynı zamanda böyle bir şey düşündüklerini düşünürken bile yanılıyorlar. Bu kişilerin, yuvarlak karelerin var olması imkân dahilinde olmamasına rağmen yuvarlak bir kare düşünebileceklerini öne süren kişiler durumunda oldukları görünüyor. Yuvarlak bir kare düşündüğünü söyleyen kişi ya samimiyetsizdir ya da eğer samimiyse de kendi düşüncelerinin içeriği konusunda ciddi şekilde kafası karışıktır. Her iki durumda da bu kişinin yuvarlak bir kare düşünebileceğini ileri sürmesi yanlıştır. Aynı şekilde, eğer Parmenides haklıysa, bir şeyin hiçten meydana geldiğini düşündüğünü iddia eden birisi açısından: bu tür düşünceler vuku bulamaz.

Öyleyse, belirli bir yere kadar mutlak meydana gelişi, *ex nihilo* meydana gelişi düşünmek olanaksızdır. Parmenides,

var olmayan bir şeyden meydana gelmeyi veya varlığa gelmeyi kabul ettiğimizde, aynı şekilde değişimi düşünmenin hiçbir suretle mümkün olmadığını iddia ederek bu noktayı daha da ileri götürür. Sonuç itibariyle, ne zaman değişimi düşünsek, dolaylı olarak neyin var olmadığını düşünürüz. Bir insanın piyano çalmayı öğrendiğini varsayarsak, o zaman hiç kuşkusuz bu insanın piyano çalmayı öğrenmeden önce piyano çalmadığını düşünürüz. Meseleyi kasıtlı olarak Parmenides lehine olacak şekilde ağır ifadelerle ortaya koymak için, piyano çalan adamın piyano çalan adam vücut bulmadan önce *var olmadığını* söyleyelim – piyano çalan adam *mevcut değildi*, diğer bir deyişle, piyano çalan adam piyano çalan adam var olmadan önce *varlık-olmayandı*. Zorluk burada yatmaktadır: değişim hakkında ciddi bir şekilde düşünür düşünmez, kendimizi varlık-olmayan hakkında düşünmeye dahil etmiş buluruz. Bununla birlikte, mevcut olan ve düşünülebilen şeyler ortak kaplamalı olduğundan, varlık-olmayanı düşünemeyiz; o halde, öyle görünüyor ki, değişimi de düşünemeyiz. Yapabileceğimizi düşünürüz, fakat Parmenides'e göre kendimizi aldattırız. Değişimi yalnızca meydana gelmeyi düşünebilirsek düşünebiliriz; fakat meydana gelmeyi de yalnızca varlık-olmayanı düşünebilirsek düşünebiliriz. Ancak bunu yapamayız.

Şimdi, Aristoteles, Parmenides'in argümanının kötü bir argüman olduğunu düşünür. Bu argüman açık bir kusura sahip olduğundan, Aristoteles bu konuda haklıdır. Yine de Aristoteles, argümanın dikkatli bir şekilde değerlendirilmeye layık olduğunu düşünmekte haklıdır. Hiç olmazsa bu argümanı dikkate alarak değerli bir şey öğreniriz. Nitekim Aristoteles'e göre öğreneceğimiz şey, evrenin nesnel olarak mevcut olan özellikler olarak hem madde hem de form içerdiği; nesnel olarak var olan bu gibi özellikler, izah etmeye yönelik olan öznel ihtiyaçlarımızı önceleyecek şekilde [evrende] mevcuttur.

Bunun neden böyle olduğunu görmek için Aristoteles'in sağduyulu metodolojik ilkesini takip edelim: "Sorunları

çözmek isteyenler için sorunları iyi belirtmekte yarar vardır.”¹¹ Öyleyse burada, Parmenides’in *Değişime Karşı* (DK) argümanının temel yapısını açığa çıkaran bir formülasyona sahibiz:

1. Zorunlu olarak, varolan ve düşünülebilen her şey ortak kaplamalıdır.
2. Dolayısıyla, varlık-olmayı düşünmek mümkün değildir.
3. Meydana gelişi düşünmek yalnızca varlık-olmayı düşünmek mümkünse mümkündür.
4. Dolayısıyla, meydana gelişi düşünmek mümkün değildir.
5. Değişimi düşünmek yalnızca meydana gelişi düşünmek mümkünse mümkündür.
6. Meydana gelişi düşünmek mümkün değildir.
7. Dolayısıyla, değişimi düşünmek mümkün değildir.

DK-7, Parmenides’in meydan okumasının doğrudan bir ifadesidir. Parmenides’in demek istediği şey, değişimi düşündüğümüzü zannedemeyeceğimiz değil, aksine, değişimi düşündüğümüz zaman yanlış içerisine düştüğümüzdür. Bir an için en yüksek asal sayının var olmadığını hayal edelim. Ayrıca varsayalım ki, varsayımımıza dayanarak yanlış bir şekilde yine de böyle bir sayının var olduğuna dair bir kanıtımız olduğunu düşünelim. Kanıtımız karmaşık ve ustacadır, fakat kusurludur – zorunlu olarak kusurludur, zira aslında şu anda [hayal ederek var olmasına] izin verdiğimiz gibi bir en yüksek asal sayı yoktur. Bununla birlikte, en yüksek asal sayı yoksa, bu gerçeğin yalnızca olumsal olarak doğru olamayacağına dikkat edin. Öyleyse, en yüksek asal sayının var olduğunu gösterdiğimizi düşünseydik, sadece yanlış olmayacaktık, zorunlu olarak yanlış olacaktık. Eğer Parmenides haklıysa, değişimle ilgili olarak bizim durumumuz

¹¹ *Metafizik* 995a27.

da böyledir. Değişimi düşünebileceğimizi düşünürüz, çünkü değişimi bilfiil tecrübe ettiğimiz düşünürüz; fakat bu şekilde düşündüğümüzü varsaymakta yanılırız ve bu, zorunlu olarak böyledir.

2.4 MADDE VE FORM I: ARİSTOTELES'İN HİLOMORFİZMİ

Aristoteles'in Parmenides'e cevabı, nesnel bir şekilde tahlil edildiğinde, madde ve formun varlığına dair Aristoteles'in bir savunusunu gösterir. Aristoteles'in cevabı, madde ve formun birbiriyle bağlantılı kavramlar olduğunu, her birinin açıklamasının ve savunusunun bir diğerine dayandığını daha fazla kavramamıza yardımcı olur.

İlk adım, Parmenides'in argümanında zaten örtük olan, fakat yeterli bir açıklıkla söylenmeyen bir ayrımı daha açık bir şekilde ele almaktır. DK-5,* yani değişimi ancak meydana gelişi düşünebilirsek düşünebileceğimiz iddiası, aslında değişimin bir türünü bir diğerine indirgeme girişimidir. Değişimin herhangi bir başkalaşma formuna bağlı olduğunu varsayalım.¹² Şimdi, bazı türden değişimlerin daha önceden

* Okuyucunun sürekli olarak DK (*Değişime Karşı*) argümanının öncüllerine dönüp bakmaması, metnin akışını ve bu itibarla da okuma zevkini bozmaması için bundan sonra DK argümanından bahsedilen yerde bu argümanın ilgili öncülü dipnot olarak eklenilecektir.

DK-5: Değişimi düşünmek yalnızca meydana gelişi düşünmek mümkünse mümkündür –çn.

¹² Aslına bakılırsa, Aristoteles'in değişim için kullandığı sözcüklerin İngilizcede tam olarak benzer bir karşılıkları yoktur. Aristoteles'in asli sözcüğü olan *kinêsis*'in karşılığı, [İngilizcede] genellikle "hareket" olarak ifade edilse daha iyi olur, gerçi aslına bakılırsa Aristoteles "mekânda hareket" (*kinêsis kata topon*), gelişme ve küçülme de dahil olmak üzere diğer değişim türlerini birbirinden ayırt eder, ki Aristoteles bunları da *kinêsis*'in türleri olarak görür. (Bu konuyla ilgili kısa bir tartışma için "Sözlükçe"deki *değişim* maddesine bakınız.)

var olmayan bir şeyin vücut bulmasını içerdiğini, bazı tür değişimlerinse içermediğini sezgisel olarak fark edebiliyoruz. Bazı inşa süreçlerinden sonra yeni bir ev inşa edildiğinde, daha öncesinde hiçlik olan bir şey, yani bir ev böylece var olur. Ya da ebeveynler hamile kalıp doğum yaptıklarında, hiç kimsenin olmadığı yerde yeni bir insan, yani bu ebeveynlerin çocukları vücut bulur. Bu türden bir değişime *meydana geliş* diyelim. Her birimiz biz doğmadan önce, bize hamile kalınmadan önce var olmadığımız bir zamanın var olduğuna inandığımızdan dolayı, meydana gelişin vuku bulunduğunu varsayabiliriz.

Meydana geliş daha zayıf bir değişim türü olan *niteliksel değişim* ile kıyaslayalım, ki bu niteliksel değişim zaten var olan bir şeyin bir şekilde başkalaştığında geçirdiği türden bir değişimdir. Nitekim, George Washington tatil için sahile gidip parlak güneşin altında uyuyakalırsa, bronzlaşmış olur. Daha sonraları bu yanık biraz da olsa solmaya başladıkça, George Washington güzel, parıldayan bir yanık ten elde eder. [Bu durumda] söylenmesi gereken doğru şey, kuşkusuz, solgun bir adamın öldüğü, ardından bronzlaşmış bir adamın doğduğu ve öldüğü, daha sonra da yanık tenli bir adamın doğduğu değildir. Daha ziyade [söylenmesi gereken ve doğru olan şey], George Washington'ın ilk olarak soluk olduğu, daha sonra bronzlaştığı ve daha sonra da yanık tenli olduğudur. George Washington başkalaşmıştır, fakat başkalaşması sebebiyle yok olmamıştır. Yani söylenmesi gereken doğru şey, meydana gelişin niteliksel değişimle aynı şey olmadığıdır. Aristoteles'in söylediği gibi, "Şeylerin farklı şekillerde oluşa geldiği söylenir. Bazı durumlarda 'oluşa gelmek' ifadesini kullanmayız, bunun yerine 'falanca filanca olur' ifadesini kullanırız" (*Phys.* 190a32-33). Falanca filanca olma niteliksel değişimdir; yalın oluşa gelme ise meydana geliştir.

Parmenides'in değişime karşı (DK) argümanına yönelik bu ayrımın göstermek istediği anlam üzerinde düşünmek

önemlidir. Bu açıkça DK-5'in¹³ yanlış olduğunu gösterir, çünkü bu öncül, değişimin iki türünü, yani meydana geliş ve niteliksel değişimi birleştirmektedir. Parmenides benzeri düşünürler, der Aristoteles, yanlış yola saptılar, çünkü "bu ayrımı yapmakta başarısız oldular ... ve bu bilgisizlikleri yüzünden daha da büyük bir yanılgıya düştüler: oluşa gelenin veya mevcut olanın ötesinde hiçbir şeyin olmadığını düşündüler ve böylece tüm meydana geliş ortadan kaldırdılar" (*Phys.* 191b10-13). DK-5 yanlıştır, çünkü bu [önerme] her niteliksel değişim örneğini* örtük olarak bir meydana ge-

¹³ DK-5: Değişimi düşünmek yalnızca meydana geliş düşünmek mümkünse mümkündür.

* "Instance" kelimesini "özelleme" olarak çevirebilirdik – ki muhtemelen bu kitabın yazarının bu kitabı yazdığı sırada aklında olan da tam olarak budur, zira bunu kitabın gidişatından anlayabilmek mümkündür. Ancak bu "özelleme" anlayışı daha çok modern sembolik mantıkta –özellikle de ispat ve türetimlerde– sözgelimi yüklemeler mantığında *Universal Instantiation* ve *Existential Instantiation* gibi doğal türetim kurallarında kullanıldığı için, bu kelimeyi "özelleme" olarak çevirmek yerine "örnek" olarak çevirmeyi daha uygun bulduk. Bu tercihin anlaşılır kılınması ve elbette ki gerekçelendirilmesi için yapmamız gereken şey, Aristoteles'in ve Frege'nin mantıktan ne anladığına bakmak ve bu anlayışlarının arkasında yatan metafiziksel kabullerin ne olduğunu sahnenin dışarısından kuşatmak olacaktır. Aristoteles'e göre mantık, *terimler* ile başlar, çünkü Aristoteles ontolojisi itibarıyla dünya dediğimiz şey *tözler*den terkip edilmiştir. Bu tözler de dil içerisinde *özel adlar* aracılığıyla sunulurlar. Ancak modern düşüncede bu tür bir anlayış bir kenara koyulduğu ve evren de –klasik metafiziğin töz anlayışına karşıt olarak– *olgulardan* veya *durumlardan* terkip edilmiş bir şey olarak düşünüldüğü için, Aristotelesçi anlamdaki metafiziksel evren anlayışı bir kenara bırakılmıştır. Frege de modern düşüncenin bu anlayışını kendi fikriyatı ve mantık anlayışı içerisinde sürdürür. Frege'ye göre bir yargıda iki unsur vardır: *nesne* ve *kavram*, ki bunlar da dil içerisinde *isimler* ve *yüklemeler* ile ifade edilirler. Frege, somut bir bireyin kendisinin de, tümelin kendisinin de bir nesne olarak düşünülmesine karşı çıkar. Çünkü Frege'ye göre yüklem dediğimiz şeyler ad gibi bir şey değildir, yüklem dediğimiz şeyler

liş olayı olarak ele alır. Bir kimse bunları sistematik olarak ayırt edebileceğinden, DK sağlam değildir.

Bununla birlikte, pek çok kimse Parmenides'i bu birleştirmeye götüren sorunu teşhis etmez. Aristoteles'in işaret ettiği gibi, bir kimse kökteki bu problemi dilsel bir tarzda ifade edebilir. Bu sorun, ayırt edilen iki değişim kavramına karşılık gelen, "olmak" fiilinin indirgenemez şekilde farklı iki anlamını Parmenides'in hesaba katamamasından kaynaklanmaktadır. Meydana gelme durumunda, biz bir şeyin oluşa geldiğini söylediğimizde, o şeyin vücut bulunduğunu söylemek isteriz. Buna varoluşsal anlamda "olmak" diyelim. (Günümüz İngilizcesinde bu anlamı çok sık kullanmayız, ancak Hamlet'in şu meşhur kendi kendine yaptığı konuşmasın-

daha ziyade fonksiyonlardır, yani yüklem dediğimiz şeyler aslında bir nesneye gönderimde bulunan şeyler değildirler. Aynı bağlamda Frege, klasik mantıkta niceleyicilerin de öznenin bir parçası olarak ele alınmasına da karşı çıkar, çünkü Frege'ye göre, sözgelimi "Bazı filozoflar kuşatıcı değildir" dediğimizde aslında "En az bir x için, x filozoftur ve x kuşatıcı değildir," yani $\exists x (Fx \wedge \neg Kx)$ demiş oluruz. Çünkü Frege'ye göre buradaki "en az bir x için" ($\exists$) ifadesi aslında niceleyicidir ve niceleyici de yüklem ile iş görür. Dolayısıyla Frege'ye göre, eskiden insanlar dilin yüzeysel gramerine alışık olduklarından dolayı buradaki "bazı" niceleyicisini de öznenin bir parçası zannetmek gibi bir hataya düşmüşlerdir. Halbuki Frege, bilindiği üzere, böyle düşünmemektedir. Bunun bir diğer sonucu da Aristoteles mantığındaki *kategorik* önermelerin modern sembolik mantıkta *hipotetik* önerme olarak ele alınmasıdır, ki bunun sebebi de Frege'nin ve Aristoteles'in mantık anlayışlarının arkasında yatan metafiziksel kabullerdir. Örnek vermek gerekirse, Aristoteles mantığında "Tüm filozoflar akıllıdır" gibi bir önerme *kategorik* bir önerme olarak ifade edilirken, modern sembolik mantıkta bu aynı önerme $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$ biçiminde *hipotetik* bir şekilde ifade edilir. Tüm bu sebepler göz önünde bulundurulduğunda, özellikle de modern sembolik mantığın Frege'nin açtığı yoldan yürüdüğü göz önünde bulundurulduğunda, Aristoteles'e modern bir kavrayış üzerinden modern kavrayışın içerisinde bulunan kavramları yamamak bizce hatalı bir yaklaşımdır, çünkü kavram, içerisinde bulunduğu sahneyi de bu kavramın taşındığı sahneye beraberinde getirir -çn.

daki “Olmak ya da olmamak...” ifadesinin anlamı budur).¹⁴ Buna karşın, niteliksel değişimden bahsettiğimizde, zaten var olan bir şeyin, bir özelliği edinmeye veya kaybetmeye başladığını, ona yüklenmiş bir *F* yüklemine sahip olduğunu kastederiz. Buna yüklemsel anlamda “olmak” diyelim. Bu ayrımı kuşanarak, varlık-olmayı düşünmenin mümkün olmadığı iddiasını, DK-2’yi¹⁵ kabul ederek bile anlayabiliriz, yüklemsel anlamda bir şeyin değiştiğini düşünemeyeceğimiz sonucunu çıkarmaya hakkımız yoktur. Eğer George Washington güneşte bronzlaşmaya başlarsa, o zaman George Washington’un böyle olması *basitleştirici* olmayan bir şeyden dolayı değildir, daha ziyade *F-olmayan* bir şeyden *F* haline gelmesindendir, ki bu şey güneşte bronzlaşma olmasa da yine de başka bir şeydir, soluk bir şeydir. Bu nedenle, varlık-olmayı düşünemeyeceğimizi kabul etsek bile, yine de bir şey *G* olduğunda bu şeyin *F-olmayan* olduğunu düşünebiliriz. Bu şekilde bakıldığında, Parmenides’in sorunu, *F-olmayan* şeyi, yani soluk olmayan bir şeyi *basitleştirici olmayan*dan ayırt edememesinde yatar. *Basitleştirici olmayan* şey mevcut değildir, oysaki *F-olmayan* şey yine de *G* olarak mevcut olabilir. Dolayısıyla Parmenides, olmak’ın ve bir düşünce nesnesi olmak’ın ortak kaplamalı olduğunu söylerken haklı olsa bile, var olmayan bir şey yine de bir düşünce nes-

¹⁴ *Hamlet* iii 1 64-69.

¹⁵ DK-2: Dolayısıyla, varlık-olmayı (*non-being*) düşünmek mümkün değildir.

* *Dicto Simpliciter (Genel Konuşuyorum)* safsatası bağlamında bu pasajın daha iyi anlaşılabilirliğini düşünüyoruz. Bu safsata, yalnızca sınırlı şeyler için geçerli olan bir şeyden kalkarak bu şeyi tüm şeylere genellemekten kaynaklanır. Yani bir şeyi, geri kalan tüm diğer şeylere uygulayarak istisna olabilecek şeylerin açıkça görmezden gelmesidir. Örneğin, iyilik yapan ve bunun karşılığında sürekli kötülük gören birisinin “Tüm insanlar, iyiliğe kötülükle karşılık verir” gibi bir yargıya varması bu türden bir hatadır, çünkü henüz tanımadığı bir insanın olması ve bu kişinin de yapılan iyiliklerin değerini bilmesi pekâlâ mümkündür –çn.

nesi olarak mevcut olabilir: *F-olmayan* bir şey hem mevcut olabilir hem de *G* olarak bir düşünce nesnesi olabilir.

Aristoteles, bilhassa bu türden bir teşhise devam ederken, kendisini Parmenides'in söylemiş olduğu her şeyle tam bir anlaşmazlık içerisinde bulmaz. Aksine, Parmenides'in argümanının arkasında yatan akla uygun bir nokta olduğunu kabul eder. Aristoteles, Parmenides ve benzeri düşünürlerin yaptığı türden bir hata ile bir sorunu teşhis ettikten sonra şunu gözlemler:

Varolmayandan gelen nitelikler olmadan hiçbir şeyin oluşa gelmediğini [örneğin, bu düşünürlerle birlikte] biz de kabul ederiz. Bununla birlikte, bir şeyin, belirli bir şekilde, örneğin ilineksel bir şekilde var olmayandan oluşa geleceğini iddia ederiz.

(*Phys.* 191b13-15)

Bu tavizin kavranması, Aristoteles'in madde ve form savunusunu anlamanın anahtarıdır. Parmenides'in argümanının oluşturduğu tehdidi bir kez ortadan kaldırdıktan sonra, herkesçe açık görünen şeyi, yani değişimin mevcut olduğunu tasdik etmekte özgürüz. Değişimi tecrübe ederiz. Yine de ister meydana geliş isterse de niteliksel değişim olsun, tüm değişimler, zorunlu olarak *bileşiklik* içerir. Hiçbir şey yoktan var olmadığına göre, tüm değişim, altta yatan bir şeyi, başkalaşma olsa bile kalıcılığını sürdüren bir şeyi içerir. Meydana geliş durumunda bir heykel, oluşa geldiği zaman, heykeli oluşturan bronz, değişimden önce mevcuttur ve heykel bir kez mevcut olduktan sonra heykelin temelini oluşturmaya/altında yatmaya devam eder. Niteliksel bir değişim durumunda ise, zaten mevcut olan bir heykel bir sanatçı tarafından boyandığında, heykelin kendisi mevcudiyetini sürdürmeye devam eder. Bileşik olan, ki iki türdeki değişimle de alakalıdır, en genel olarak ifade edilirse, (i) altta yatan ve kalıcılığını sürdüren; ve (ii) edinilen veya yitirilen bir şeydir. Değişim-

deki bu iki faktörü Aristoteles (i) *madde* ve (ii) *form* olarak adlandırır. En genel yapıları itibariyle, değişim boyunca kalıcılığını sürdüren şey madde iken, bir değişim olayında edinilen veya yitirilen şey ise formdur. Bu anlamda, Aristoteles'in madde ve formu –ve dolayısıyla da maddi ve formel nedenselliği– ortaya koyması, önemli ölçüde değişimin mevcudiyetine bağlıdır; bu sürecin mevcudiyeti Parmenides tarafından inkâr edilir, fakat Aristoteles'in niteliksel değişim ile meydana geliş arasında yaptığı ayrımla da savunulur.

O halde, birlikte ele alındığında, Aristoteles'in madde ve form (MF) için temel argümanı basittir:

1. Değişim vardır.
2. Değişimin olmasının zorunlu bir koşulu, madde ve formun mevcut olmasıdır.
3. Öyleyse, madde ve form vardır.

Aristoteles'in Parmenides'i reddi, Parmenides'e verdiği tavizle birlikte, MF-2'yi açıklar ve gerekçelendirir: Tüm değişim, etmenlerin bir bileşiğini, kalıcılığını sürdüren bir şeyi ve edinilen veya yitirilen bir şeyi içerir, ki bu etmenler de tam olarak madde ve formdur.

Bu argümanın, çok genel olan madde ve form kavramlarına başvurduğuna dikkat edin, ki bu kavramlar Aristoteles bu kavramların başvurduğu çerçeveyi, yani *hilomorfizmi* daha karmaşık olan bir dizi kullanımda uygulamaya başladıkça gelişecek ve giderek daha da rafine hale gelecektir. (Bu isim, Yunanca *hulê* veya madde ve *morphê* veya form sözcüklerinden türemiştir; bu nedenle Aristoteles'in hilomorfizmi, eşdeğer olarak, daha kullanışsız olsa da basitçe Aristoteles'in *madde-formculuk*'udur.) Hilomorfizm, en temel formülasyonu itibariyle, gördüğümüz üzere, değişimin bir bileşiği içerdiği ve bunun sonucunda da değişimden etkilenen tüm var olanların basit şeylerden ziyade metafiziksel *terkipler* olduğu görüşüdür. Sonuç itibariyle, temel madde

ve form kavramlarını ortaya koyabilir ve ardından da Aristoteles'in en temel hilomorfizm anlayışını madde ve form açısından karakterize edebiliriz:

- x maddedir =_{df} x , bir formun edinilmesindeki veya yitirilmesindeki değişimin altında yatar.¹⁶
- x formdur =_{df} x , madde tarafından değişim sürecinde edinilen veya yitirilen belirgin bir özelliktir.

Şimdiye kadar madde ve form kavramlarının, hem birbirlerine hem de eklemelenmesini sağlama almak için başvurulmuş bir değişim anlayışına bağlı olduğuna dikkat edin. Öyleyse, madde, form ve değişim kavramlarında bir parça döngüsellik vardır. Fakat bunun hemencecik sorunlu olarak görülmesi gerekmez. Açıklık veya izaha yönelik bir kuvvet kaybı olmaksızın, olanaklılık ve zorunluluk (x olanaklıdır =_{df} x -olmayan zorunlu değildir; x zorunludur =_{df} x -olmayan olanaklı değildir) gibi modal kavramlar da dahil olmak üzere, diğer temel teorik kavramları iç içe tanımlıyoruz.¹⁷

Ne olursa olsun artık Aristoteles'in temel hilomorfizmini ifade edebiliriz:

- Hilomorfizm =_{df} sıradan fiziksel nesneler, madde ve form bileşikleridir.

Bu tanımdaki "sıradan fiziksel nesneler" ile ilgili nokta oldukça müphemdir, fakat kapsama dahil edilmelidir, çünkü Aristoteles, zamanı geldiğinde, maddeden yoksun bir varlı-

¹⁶ Bu kitapta, kilit felsefi kavramların tanımları, " $x =_{df}$ " biçiminde verilmiştir ve bu tanımlar " x ... olarak tanımlanmalıdır" şeklinde okunabilir. Bu formülde başvurulmuş tanım kavramı, özü-belirten tanım, yani tanımlanmakta olan kavramını özünü yakalayan ve ifade eden tanım olarak anlaşılmalıdır.

¹⁷ Felsefe dışındaki bir örnek için, karşılıklı çekme veya itmeye ilgili olarak verilen pozitif veya negatif yüke sahip bir parçacığın iç içe yapılan tanımını düşünün.

ğın mevcudiyetini tartışmaya başlayacaktır;¹⁸ ve Aristoteles, aynı zamanda bütününü biçimsel olan matematiksel nesneler de dahil olmak üzere, soyutlamaların mevcudiyetine de bir şekilde imkân tanıyacaktır. Bununla birlikte, insan eliyle yapılmış şeyleri ve organizmaları sıradan fiziksel nesnelerin standart durumları olarak düşünmek şimdilik kolaydır. Bir yapı ustasının faaliyeti tarafından bir miktar madde, yani bir miktar tuğla ve harç bir ev formunu gerçekleştirmek için bir araya getirildiğinde, bir ev oluşa gelir, ki buradaki yapı ustasının inşa faaliyeti evin fail nedenidir. Öyleyse, inşa edilen evin sonuç itibarıyla analizi, bu evin metafiziksel bir bileşik olmasını gerektirecektir: bir evin maddesini, tuğlalarını ve harcını ve, eşdeğer olmayan bir şekilde, formunu, şeklini veya yapısını tespit edebiliriz.

Daha da önemlisi, Aristoteles, tuğla ve harcın bir ev olarak nitelendirilmesini sağlayan şeyin form olduğunu iddia edecektir. Farklı bir formda ortaya çıkan aynı tuğla ve harç, baştan sona farklı bir nesne türü olacaktır, örneğin bir pizza fırını veya bir Cotswolds malikanesinin sınırı boyunca uzanan uzun bir duvar olacaktır. Benzer bir açıklama, organizmalar için de geçerlidir, gerçi organizmaların durumunda durum daha karmaşık hale gelir. Bir organizma, önceden var olan bazı maddeler organizmanın ait olduğu türlerin form karakteristiğini gerçekleştirdiğinde ortaya çıkar. Böylece, ebeveynlerden kaynaklanan birçok madde, insanlık formunu gerçekleştirir ve bu formun gerçekleşmesine yönelik olan maddeyi elde ederek zamanla gelişir. Aristoteles'e göre, sonuç itibarıyla ortaya çıkan bir farklılık, bir canlının, insan eliyle yapılmış bir eserin aksine, kendi içsel değişim ilkesine, gelişime yönelik olan kendi içsel yasasına sahip olmasıdır; insan eliyle yapılmış bir eser ise, aksine, bu eseri yapan failin aracılığı sayesinde dışsal olarak şekillendirilir. Yine de bir organizma, insan

¹⁸ Bu görüş, §5.5'te incelenmiştir.

eliyle yapılmış bir eserden daha az olmayacak şekilde, bir bileşiktir, bir madde ve form bileşiğidir.

Bunu akılda tutarak, Aristoteles'in sıradan fiziksel nesnelere ilişkin temel hilomorfizmini, fiziksel nesnelerin tam kapsamı veya Aristoteles'in en nihayetinde yaşayan şey ile insan eliyle yapılmış şey arasında yapacağı önemli ayrımlar hakkında da endişelenmeden şöyle ifade edebiliriz:

- x sıradan bir fiziksel nesnedir = $_{df}$ x bir madde ve form bileşiğidir, öyle ki formun varlığı maddenin bir F olarak mevcut olmasını sağlar

Bir maddeyi tikel bir fiziksel nesnenin maddesi haline getiren şey, formun varlığıdır; bu madde, değişim boyunca varlığını sürdüren ve formun altında yatan şeydir. Her sıradan fiziksel nesne, her *bileşik*, böylece madde ve formdan oluşan metafiziksel bir bileşiktir.

2.5 MADDE VE FORM II: HİLOMORFİZM İNCELİKLİ HALE GETİRİLİYOR VE GENİŞLETİLİYOR

Bir miktar maddenin şu anda bir ev olabileceğine ve ne tür bir formda tezahür edeceğine bağlı olarak şu anda bir duvar olabileceğine yönelik gözlem, Aristoteles'in hilomorfizminin iki temel özelliğini daha akla getirir. Aristoteles, Parmenides'in değişime karşı öne sürdüğü başarısız argümanını çürütme süresince madde ve form kavramlarını ortaya koymasının hemen ardından, başka bir tür yanıtın da eşit ölçüde işe yarayabileceğini ileri sürer: "O halde bu, zorluğu çözmenin bir yoludur. Bir diğer yolu ise, aynı şeylerin bilkuvvelik ve bilfiillik açısından da konuşulabileceğini ileri sürmektir" (*Phys.* 191b27-29).¹⁹ Aristoteles, bu kavram-

¹⁹ Aristoteles'in aklında *Metafizik* v7 ve ix'deki bu kavramların tartışılması vardır.

lara Parmenides'i çürütmek gibi benzer bir gaye ile başvurulabilir, çünkü DK-5²⁰ ile ilgili soruna işaret etmenin başka bir yolu daha vardır, ki bu yol, değişimi düşünmenin ancak meydana gelişi düşünmek mümkünse mümkün olduğu savıdır. Şimdiye kadar varoluşsal anlamdaki "olmak" fiilini yüklemisel anlamdaki "olmak" fiilinden ayırt ederek ilerledik ve mevcut olmayan bir şeyi düşünmek mümkün olmasa bile, yüklemisel olarak *F* olmayan bir şeyi düşünmenin yine de mümkün olduğunu iddia ettik, çünkü *F* olmayanı *G* olarak düşünebiliriz, örneğin güneşte bronzlaşmamış olanı soluk olan olarak düşünebiliriz. Neredeyse aynı noktayı ifade etmenin başka bir yolu da şudur: *bilfiil olarak F* olmayan şeyleri düşünebiliriz, çünkü bilfiil olarak var olan bazı *G*'ler *bilkuvve olarak F*'dir, örneğin bazı bilfiil olarak solgun olan insanlar, *bilkuvve olarak güneşte bronzlaşmış insanlardır*. Yani mevcut olmayanı düşünemeyeceğimizi kabul etmeye razı olsak bile, bu şekilde bilfiil olarak *G* olan, fakat yalnızca *bilkuvve olarak F* olan bir şeyi düşünemeyeceğimize imkân vermemiş oluruz. Sonuç itibarıyla Parmenides, yine, niteliksel değişimi meydana geliş indirgeme girişiminde bulunarak yanlış yola sapmıştır.

Parmenides'e yönelik reddini *bilkuvvelik* ve *bilfiillik* kavramlarına dayanarak yapılandırmak, Aristoteles'e hylomorfizmi için temel olan iki kavramı daha ortaya koymasına olanak tanır. Bu kavramların madde ve form yerine bu amaç için eşit ölçüde yeterli olabileceği, zaten Aristoteles'in bu iki çift arasında tasavvur ettiği bağlantının yakınlığını akla getirir: (i) madde ve form, ve (ii) *bilkuvvelik* ve *bilfiillik*. Bu, *Metafizik* adlı eserinde şunları söylerken Aristoteles'in belirgin kıldığı bir bağlantıdır: "Madde, *bilkuvve* halinde mevcuttur, zira bir form olabilir; ve madde, *bilfiil* halde mevcut olduğunda ise şüphesiz [kendisi] formu içerisindedir" (*Met.*

²⁰ DK-5: Değişimi düşünmek yalnızca meydana geliş düşünmek mümkünse mümkündür.

1050a15-16). Aslında, tanımsal amaçlar için değişim kavramına bel bağlamak yerine eş ölçüde şunu da söyleyebilirdik:

- x maddedir = $_{df} x$, bilkuvve halinde mevcuttur.
- x formdur = $_{df} x$, bilkuvve olarak mevcut olanı bilfiil olarak mevcut hale getirir.

Bu şekilde ilerlemenin iki avantajı vardır. Bilkuvveligi ve bilfiilliği temel kavramlarımız olarak kabul edersek, madde ve formu bu kavramlar itibariyle tanımlayabilir ve daha sonra da değişimi madde ve form itibariyle tanımlayabiliriz. Yani değişimdeki zaruri rollerini göstererek madde ve formun mevcudiyetini tartışabilir ve daha sonra da tartışmadığımız diğer iki temel kavram, yani bilfiillik ve bilkuvvelik itibariyle madde ve formun nasıl tanımlanabileceklerini gösterebiliriz.

Bu şekilde ilerlemenin kısmen izaha yönelik bir kolaylık meselesi olduğuna, fakat örneklenmesi görece kolay olan iç içe tanımlanmış iki başka kavramı temel olarak alma avantajına sahip olduğuna dikkat edin. Bir kadın, örneğin Cora, şu an âşık değilse, yine de bilkuvve olarak âşıktır. Cora birisine âşık olduğunda, o bir şekilde değişmiş ve bilfiil olarak âşık olmuş olur. Bu bağlamda, Aristoteles'in *bilkuvvelik* kavramının, ilintili *olasılık* kavramına eşdeğer olmadığını belirtmek önemlidir. Cora'nın bilkuvve olarak âşık olduğunu söylediğimizde, onun âşık olmasının olası olmasından daha fazlasını kastederiz. Daha ziyade, Cora'nın varlık türü göz önüne alındığında, aşk için fiili bir kapasiteye sahiptir. Dolayısıyla, Cora'nın sahip olduğu bilkuvvelik Cora hakkında yalın bir olasılıktan daha fazlasını söyler. Buzdolabının, kapısını açıp kapayarak bizimle konuştuğu ve bize yalvararak şöyle dediği bir rüya görebiliriz: "Hadisene, neden güzel bir peynirli sandviç yemeyelim? Dolapta güzel bir şarap da var." Dolaba baktığımızda, dolap aynı hareketi tekrarlayarak der ki: "Bana öyle bakma. Konuşamıyorum; ben bir dolabım. Seni aptal." Bu rüya, en azından tasavvur edilebilir

bir şeyi bize göstermesi anlamında olası olanı temsil eder; bu rüya tam da hayal gücü kuvvetli olan bir karikatüristin fiili olarak temsil edebileceği türden bir şeydir. Yine de, aslına bakılırsa, buzdolapları ve dolaplar konuşma gücünden yoksundur ve dolayısıyla bize, konuşamayacaklarını söyleme gücünden de yoksundur. Annelerimizin bize peynirli bir sandviç vermesini hayal edersek, o zaman annelerimizi, ya- lın bir olasılık olarak değil, bilkuvve olarak konuşuyor ol- duğunu söylemenin doğru olduğu birisi olarak hayal ederiz. Rasyonel, akıl sahibi, ağzı ve ses telleri olan türden bir hay- van olması nedeniyle annelerimiz bu bilkuvvelige sahiptir – tüm bu özellikler bir buzdolabında bulunmaz. Bilkuvve- likler, gerçek olgulara ve bu bilkuvvelikleri tezahür ettiren varolanların [sahip olduğu] fiili özelliklerine dayanır.

Bu nedenle Aristoteles, Parmenides'i çürütürken bilkuv- velik ve bilfiillik kavramlarına aynı ölçüde başvurabilece- ğini iddia ettiğinde, hilomorfizminin kavramsal temelinde kendi açıklamaya yönelik yapısının dayandığı, iç içe tanımlanabilen iki kavram daha olduğunu öne sürer. Aristoteles, bu kavramları daha temel bir şeye indirgemeyi önermez. Yine de örneklerle netleştirildikleri ölçüde, bilfiillik ve bil- kuvvelik [kavramları] Aristoteles'in bu kavramlar için ön- gördüğü amaçlara hizmet edebilir.

Aynı zamanda, bilkuvvelik ve bilfiillik kavramları, Aris- toteles'in hilomorfizmine bir incelik kazandırır; ki bu, Aris- toteles'in değişimle ilgili endişelerinin, bu endişeler gide- rildiğinde bile şaşırtıcı sonuçlar doğurabileceği öte bir yol gösterir. Parmenides'i hilomorfik değişim analiziyle yüz- leştirdiğinde Aristoteles önemli bir şeyi kabul etmişti, yani hiçbir şeyin *ex nihilo* olarak meydana gelemeyeceğini, hiç- bir şeyin yoktan var olamayacağını kabul etmişti. Sandalye- ler, önceden var olan odundan; heykeller, önceden var olan bronzdan vb meydana gelir. Yine de Aristoteles, iki tür de ği- şimi birbirinden ayırt ederken, Parmenides'i meydana gelişi ve niteliksel değişimi birbirine indirgemekle suçladı. Aris-

toteles, kendisini birbirine indirgenemez olan iki farklı değişim türüne adamıştı. Aslında Aristoteles'in [Parmenides'e] verdiği taviz göz önüne alındığında, neden bunu yapmaya hakkı olduğu yine de merak edilebilir. Her ne türden olursa olsun tüm değişimin bir madde tarafından bir formun edinilmesini veya yitirilmesini içerdiğini düşünürsek, o halde gerçek meydana geliş nasıl olur? Yani bir heykelin üretimini veya bir insanı *bona fide* bir meydana gelişten ziyade niteliksel değişimin bir örneği olarak temsil etmemiz neden olanak dışı bırakılır? Bir çitin griden beyaza boyandığında mevcudiyetini sürdürdüğünü ve bu itibarla da niteliksel değişime uğradığını, fakat meydana gelişten mustarip olmadığını söylersek, o halde bir miktar bronzun damla şeklini yitirdiğinde ve itfaiyeci şeklini edindiğinde başkalaştığını eşit ölçüde söyleyebiliriz. Bir heykel durumunda gerçek meydana geliş varsaymaya çit durumunda olduğundan daha fazla gerek yok gibi görünüyor. Her iki durumda da altta yatarak kalıcılığını sürdüren bir şey, yani madde vardır: çit ve bronz. Kalıcılığını sürdüren şey bir formu yitirir ve başka bir form edinir. Çit, beyazlık lehine griliğini yitirirken; bronz, itfaiyeci şeklini edinirken damla şeklini kaybeder.

Aristoteles'in cevabı, form anlayışını metafiziksel olarak daha sağlam hale getirerek inceltmeyi ve genişletmeyi amaçlayan bir dizi adımdan ilkinin atmaktır. Formları şimdiye kadar mümkün olan en geniş terimlerle, belirgin özellikler olarak düşündük ve daha fazlası olarak düşünmedik. Aslında bu, değişimi analiz etme bağlamında Aristoteles'in kendisinin bu kavramı [formu] ilk kez nasıl ortaya koyduğudur. Aristoteles, daha sonra, bazı durumlarda formu yalnızca belirgin bir özellik olarak değil, tikel bir türün belirgin bir özelliği olarak, bir şekil olarak ele alıp form kavramını belli belirsiz bir şekilde doğrudan rafine etti. Bir şekil, bileşik bir düzenlenişsel özelliktir; Aristoteles'in öne sürdüğü üzere şeklin varlığı bir heykeli her nasılsa öyle yapabilme-ye muktedir olan bir şeydir. Ancak bronz yığını, bir itfaiye-

ci şeklini açığa vurduğu vakit bu bronz yığını, bir itfaiyeci heykeli teşkil eder; bu bronz yığını eritilip tırabzan olarak yeniden şekillendirildiğinde, bu yığın artık bir heykel değil, bir tırabzandır. Bu duruma bu terimler üzerinden bakmayı arzuluyorsak, o zaman Aristoteles'in formlara yaklaşımındaki ilk ve en önemli gelişmesine giden yolun bir kısmını halihazırda tamamlamış bulunuyoruz.

Bu gelişme, sırasıyla, niteliksel değişim ve meydana geliş hakkındaki endişelerimize Aristoteles'in verdiği yanıtı kavramamızı sağlar. Tüm meydana geliş durumlarının niteliksel değişime indirgenebileceği endişesiyle yüz yüze gelindiğinde, Aristoteles'in cevabı, iki tür formu birbirinden ayırmaktır, ki bu da iki yola karşılık gelir: bir yığın halindeki maddenin bil-fiil hale getirildiği söylenebilir. Aristoteles şunu ileri sürer:

Yalnızca tözlerin (*ousiai*) niteliksiz olarak oluşa geldiği söylenir. Şimdi, töz dışındaki tüm durumlarda, zorunlu olarak altta yatan bir şeyin, yani [belirli bir şekilde] oluşa gelen bir şeyin var olduğu açıktır ... Ancak bu tözlerin, yani niteliksiz olduğu söylenen şeylerin altta yatan bir şeyden [taşıyıcıdan] oluşa geldiği de konuyu irdeleyen biri için açık olacaktır. Zira her zaman oluşa gelen şeyin altında yatan, oluşa gelenin kendisinden oluşa geldiği bir şey vardır, örneğin hayvanlar ve bitkiler tohumdan oluşa gelir.

(*Phys.* 190a32-b5)

Bazı formlar öyle şeylerdir ki, altta yatan *niteliksiz* maddeden bir yığın oluştururlar, oysa diğer durumlarda bu vuku bulmaz. Niteliksiz bir varlık, tözdür. Aristoteles'in ifadesiyle söyleyecek olursak, bir *ousia'*dır. Bir *ousia*, yani kelimenin tam anlamıyla "bir varlık,"²¹ *daha basit hale getirilen*

²¹ *Ousia* sözcüğü, olmak (*einai*) fiilinin ortaç hali olan varlıktan (*ousa*) oluşan soyut bir isimdir. Bu sözcük, "gerçeklik"ten "varlık"a ve "töz"e kadar çeşitli şekillerde tercüme edilmiştir. Bu kitapta, bu sözcüğü "töz" olarak çeviriyorum, ki bu baskın olan uygulamadır,

veya meydana getirilen tek tür şeydir. Aristoteles, bu tür bir değişimde rol oynayan form türlerini, niteliksel değişime dahil olan formlardan farklı olarak görür. Böylece, daha da ileri giderek şöyle bir ayırım yapabiliriz:

- x tözsel bir formdur = $_{df} x$, bilkuvve olarak mevcut olanın niteliksiz olarak mevcut olmasını sağlayan şeydir.
- x ilineksel bir formdur = $_{df} x$, bilkuvve olarak F olanı hayata geçiren şeydir, ki burada F tözsel bir form değildir, bilfiil olarak F' dir.

Bu formülasyon, niteliksiz olarak mevcut olma fikrini temel alır ve daha sonra da ilineksel formları, tözsel olmamaları bakımından olumsuz bir şekilde tanımlar. Bu fikir çok daha kapsamlı bir şekilde ele alınacak olsa da²² şimdilik, niteliksiz olarak mevcut olan bir varlığın, bir tözün, mevcudiyeti için kendisinden başka hiçbir şeye dayanmayan türden bir şey olduğunu söylemek yeterli olacaktır – bunun ne olduğuyla ilgili bir açıklamanın, söz konusu şeyin ötesinde başka hiçbir şeye başvurmaması anlamında. Bir töz, başka herhangi bir varlık türü üzerinde ontolojik olarak asalak değildir. Aristoteles'in aklından geçenleri kavramak için, bir niceliğin bir töz olmadığı, çünkü bir niceliğin zorunlu olarak bir şeyin niceliği olduğu; niteliğin bir töz olmadığı, çünkü niteliğin her zaman bir şeye *ait* bir nitelik olduğu; daha az açık bir şekilde, müziğe yetenekli bir insanın bir töz olmadığı, çünkü müziğe yetenekli bir insanın mevcudiyetinin bir insanın

ancak bunun zaman zaman İngilizcede kabaca ifade edilen “şey/eşya” [*stuff*] ile eşdeğer olarak ele alınmaması gerektiğine dikkat edin. Daha ziyade bu, “önerisinin özü” dediğimizde kastettiğimiz şeye daha yakındır, yani özsel [*essential*] veya esas olan [*fundamental*] şey olarak. Yine de bu bile çeşitli şekillerde yanıltıcı olabilir. Bunu basitçe diğer teknik terimler gibi yarı teknik bir terim olarak kabul etmek, bu sözcüğün Aristoteles'in değişim teorisinde oynadığı (oldukça karmaşık) rolün anlaşılması için daha iyidir.

²² Aristoteles'in töz teorisi, §§4.6 ve 6.6'da ele alınmaktadır.

mevcudiyetine bağlı olduğu ve tersinin de geçerli olduğu konusunda [şimdilik] geçici olarak hemfikir olabiliriz.²³

Bir diğer ilk yaklaşım olarak, heykeller hakkındaki sezgisel düşüncelerimizi geliştirirken, tözsel bir formu, bu formun varlığının bir varlık her nasılsa bu varlığın öyle olmasını sağlayan ve bu form yitirildiğinde de bu varlığın varlığının ortadan kalkmasıyla sonuçlanan türden bir özellik olarak düşünebiliriz. İlineksel formlar ise, tam aksine, formları oldukları varlıkların varlığına bir tehdit oluşturmadan gelip gidebilirler/değişebilirler. Aristoteles'in tözsel ve ilineksel formlar arasındaki ayırımına yaklaşmak için öncelikle kendinizi düşünün. Açıktır ki, kafanızda bir tane daha az kıl olsaydı, [yine de] mevcut olmaya devam edebilirdiniz. Buradan hareketle, diyelim ki şu anda kafanızın üzerinde çift sayıda kıl var; tözsel/ilineksel form ayırımına ilişkin kavrayışınızı sağlamlaştırmak amacıyla bu kıllardan bir tanesini koparırsanız, önemsiz bir biçimde değişmiş olsanız da hâlâ mevcut olduğunuzu göreceksiniz. Artık kafanızda tek sayıda kıl bulunan bir insansınız. Öyleyse, kafanızda çift sayıda kıl bulunmasını içeren form, sizin ilineksel bir formunuzdur. Buna karşın, bunun doğru olmadığı gibi görünen başka formlar da vardır, örneğin *insan olmak*. Mevcut bağlamdaki ayırımı tartışmaksızın, insan olmanın, kafanızda çift sayıda kıl bulunmasının aksine, sizin tözsel bir formunuz olarak nitelendirildiğini belirtmek yeterlidir.²⁴

Bunun nedeni, insan olma olmaksızın var olamayacağınızdır. Her halükârda, eğer molekülünüz acayip bir deneyde yer alan şeytani bir bilim insanı tarafından güneş sistemi boyunca saçılmış olsaydı, akla yatkın olan sonuç, zeval bulmuş olmanız olurdu, basitçe [uzaya] parça parça yayılmış olmanız değil. Ya da daha az çarpıcı olarak, Pasifik Okyanusuna bir kadeh şarap döküldüğünde, bir noktada şarap

²³ Tözle ilgili daha fazla bilgi için §§4.5 ve 6.6'ya bakın.

²⁴ Aristoteles'in öz ile ilinek arasındaki ayırımına ilişkin bir tartışma için bkz. §3.2.

şarap olmaktan çıkar; Pasifik Okyanusu aşırı derecede sulandırılmış bir kadeh *pinot noir*'e* dönüşmez. Sizin durumunuzda ise, insan formunuzu gerçekleştiren madde miktarı artık ortadan kalktığı için zeval bulduğunuzu söylemek akla yatkın olacaktır. Bir insan formu, ilineksel bir formun aksine, bilkuvve olarak mevcut olan bir şeyin niteliksiz olarak mevcut bulunmasını sağlayan türden bir formdur. Dolayısıyla, insan olmak, salt niteliksel değişimden ziyade, meydana geliş için yeterli olan tözsel bir formdur.

Bu nedenlerden dolayı, Aristoteles'in hilomorfizmi, bilkuvvelik ve bilfiillik kavramlarıyla eşzamanlı olarak dallandırılıp budaklandırılmış ve güçlendirilmiştir. Bu kavramlar, tözsel ve ilineksel olan farklı form türleri boyunca yayılan şeyler olarak konuşlandırıldığında, tözsel formların maddeyi basit, türetilmiş/ikincil olmayan, bağımsız ve niteliksiz bir şekilde mevcut olan bir şeye dönüştürdüğünü kavrama noktasına gelebiliriz, oysa ilineksel bir formun edinilmesi, halihazırda niteliksiz olarak mevcut olanın hiçbir şeyi mevcudiyete dahil etmeksizin veya mevcudiyetin dışına çıkarmaksızın niteliksel olarak değişmesini sağlar. Her şey bilkuvve olarak daha önceden var olan maddeden oluşa gelse de, eğer tözsel formlar varsa, o halde bu tözsel formların bilfiil varoluşu, meydana gelişin nasıl mümkün olduğunu açıklar.

2.6 FAİL NEDEN

Şimdiye kadar madde ve formun nesnel açıklamaların özellikleri olduğunu düşünmemiz için bize gerekçe sunuldu: Bunlar ister tözsel, ister niteliksel olsun, dünyadaki değişimi açıklayan etmenlerdir. Bu nedenle, onları nesnel olarak var olan şeyler diye kabul etmek için nedene sahibiz.

Fail nedenin böyle bir savunuya ihtiyaç duymadığı sıklıkla öne sürülür. Aristoteles, faal bir özellik olarak, dün-

* Pinot noir, kırmızı şarap yapımında kullanılan bir üzüm türüdür –çn.

yada tanık olduğumuz değişimi gerçekleştirmekten sorumlu olan nedenin bir türünü tanımlar. Aristoteles bu nedeni çeşitli şekillerde tanımlar, fakat Aristoteles'in, fail nedeni her zaman hareketi *başlatan* bir neden türü olarak anladığını kendi ifadeleri açıkça ortaya koymaktadır: hareket ettirici neden (*kinoun*); *değişimin kaynağı* olarak (*arkhê tês kinêseôs*) veya basitçe, ilk olarak *bir şeyi hareket ettiren şey* (*ti prôton ekinêse*) olarak (*Phys.* 194b29-32; *GC* 324b13-18; *APo* 94b233). (Aristoteles'in gerçekte doğrudan "fail neden"e karşılık gelen herhangi bir Yunanca terimi kullanmadığına dikkat edin. Bu tabirin İngilizcedeki köklü kullanımı, Aristoteles'in doktrininin ortaçağdaki tekamülünden kaynaklanmaktadır. Bu tekamüllerin kendileri itiraz edilemez olduğundan, yaygın İngilizce tabirin devam eden kullanımı mazur gösterilmektedir.) Fail nedenin en çok bizim neden mefhumumuza benzediği sık sık söylenir: fail neden dünyada gözle görülür bir harekete ve başkalaşmaya sebep olan nedendir. Bir bilardo topunun diğeriyle çarpıştığını ve ikinci bilardo topunun hareketine neden olduğunu görürüz. Harekete geçirilen topun gidişatını, hızını ve dönüşünü, bu topu harekete geçiren topun gidişatına, hızına ve dönüşüne dayanarak açıklayabiliriz. Aristoteles'in fail nedeni tam da bu gibi görünmektedir.

Aristoteles'in fail nedenini bizim neden kavramımızla aynı kefeye koyma eğilimi şimdiye kadar kabul edilebilir görünebilir, ancak dikkatli olunmadıkça bu alışkanlık iki misli yanıltıcı hale gelebilir. İlk olarak "neden kavramımıza" baktığımızda, bir neden kavramına sahip olmadığımız açıkça görünmektedir. Buna karşın, çağdaş felsefedeki nedensellik açıklamaları, nedenleri yeterli koşullar veya zorunlu koşullar ya da zorunlu ve yeterli koşullar olarak görenlerden nedenleri olasılığa dayalı olarak diğer olayların meydana gelme olasılığını 0.5'in üzerine kadar artıran olaylar olarak ele alan yaklaşımlara, ilgili olumsal olayların ilgili tümeller altına zorunlu olarak düştüğünü ve basitçe ilineksel olmayanla ilgili

olan olaylar olduğunu söyleyenlere kadar geniş bir yelpazede çeşitlilik gösterir.²⁵ Filozoflar ayrıca nedenselliğin kapsamsal mı, yoksa içlemsel mi olduğu;²⁶ nedenselliğin doğası gereği açıklayıcı olup olmadığı; nedensellik durumlarında yalnızca olayların *relata* olarak hizmet edebilip edemeyeceği veya olayların yanı sıra faillerin de nedensel olarak etkili olup olmadığı konusunda tartışır. Dahası, filozoflar tekil nedensellik örneklerinin mümkün olup olmadığını veya tüm nedenlerin daha genel olan düzenliliklerin örnekleri olması gerekip gerekmediğini tartışır. Tüm bu durumlarda, nedensellik anlayışımız değişkendir/istikrarsızdır. Bundan dolayı, Aristoteles'in fail nedenine istinaden rahatça karşılaştırılabilir bir tür standart olarak, *bizim* neden kavramımız diye nitelendirilen bu açıklamaların hepsinin ortak bir özü olduğunu

²⁵ Bu alternatiflerden bazılarını kısa bir genel bakış ve bu alternatiflerin çeşitli savunucularına referanslar için bkz. Shields (1999, 268-270).

²⁶ Bu bağlamda, *içlemler* tasvirler veya tanımlayıcı özellikler olarak kabul edilirken, *kaplamlar* bu tasvirlerin veya özelliklerin altına düşen nesneler veya olaylar olarak kabul edilir. Bu nedenle, "Silahlı Kuvvetler Başkomutanı" ve "Birleşik Devletler Başkanı" ifadeleri, anlam bakımından farklılık gösterdikleri, ancak aynı varolanı gösterdiği için, içlemsel olarak farklıdır ama kapsamsal olarak eşdeğerdir. Nedensellik bağlamında, çağdaş yazarların üzerinde çalıştığı bir soru, örnek vermek gerekirse, Sokrates'in baldıran zehri içmesinin ölümüne neden olduğu ve akşamüstü baldıran zehri içtiği için, Sokrates'in akşamüstü baldıran zehrini içmesinin Sokrates'in ölümüne neden olduğuna dair bir çıkarımda bulunmaya yetkimiz olup olmadığıyla ilgilidir. Sokrates'in akşamüstü baldıran zehri içmesi olayını Sokrates'in baldıran içmesi ile aynı olay olarak kabul edersek ve akşamüstü Sokrates'in baldıran zehri içmesinin de ölümüne neden olmadığını düşünürsek, o zaman nedensel bağlamların kapsamsal olmadığına inanırız. Aristoteles'in ilineksel veya arızı (*kata sumbebêkos*) nedenleri ele alırken benzer türden sorular ortaya çıkar. Örneğin, Aristoteles heykelin bir müzisyenin faaliyetiyle oluşa geldiğini söyleyebileceğimizi düşünür – müzisyen aynı zamanda bir heykeltıraş olduğunda ve yalnızca arızı veya ilineksel olduğunda (*Phys.* 195a32-b6, 196b25, 197a13, 198a9, 257a30).

varsaymak zordur. Dahası, Aristotelesçi fail nedenselliğin bir özelliği, birçok çağdaş yaklaşımda nadiren savunulsa da Aristoteles'i yaygın bir varsayımla çelişkiye düşürmektedir, bu varsayıma göre nedenler zamansal olarak sonuçlarından önce gelir. Aristoteles, fail nedenleri, bu varsayımın aksine, sonuçları ile eşzamanlı olan süreçler olarak ele alır.

Diğer bir açıdan bakıldığında, Aristoteles'in fail nedenlerinden bazılarının, kendileri hareket halinde olmaksızın hareketin nedenleri olan şeyler olabileceği ortaya çıkacaktır. Açıktır ki, Aristoteles için bir şey, tam da söz konusu neden hareket halinde olmadığından, kendi hareketini sonuçlarına vermeksizin hareketin bir nedeni olarak iş görebilir. Belki de bu, şüpheli olsa da, çağdaş bir çerçeveye yerleştirebileceğimiz bir şeydir.²⁷ Her halükârda bu, en azından, Aristoteles'in fail nedensellik kavrayışı ile daha kolay aşına olunan çağdaş anlayışlar arasındaki olası bir uyumsuzluğun bir yoludur.

Bu koşulları akılda tutarak, Aristoteles'in fail nedenselliğini, örneğin, maddi veya formel nedenlerin ya olmadığı ya da maddi veya formel nedenlerin dolaysızca olmadığı şeklinde ayırt edilebilir nedensel bir kavram olarak tanımlayanların haklı olmalarına imkân verebiliriz. Fail nedenselliğin bazı paradigmatic durumları, nedenselliğe yönelik geniş çapta uygun bulunmuş birkaç çağdaş yaklaşım için eşit ölçüde paradigmatic olarak değerlendirilecektir.

Bir başka temas noktası da şudur: Aristoteles, fail nedenlerin var olduğunu savunmanın bilhassa vaktine degeceğini düşünmez. Bu bakımdan Aristoteles, *dünyada gerçekten faal olan nedenler olduğunu* savunmak için durmaksızın nedenselliğin doğru analizi hakkında tartışan çağdaş filozofların büyük çoğunluğu gibidir; bu kişiler nedenlerin var olduğu konusunda hemfikirdirler, fakat bu nedenlerin nasıl en iyi şekilde anlaşılması gerektiği konusunda hemfikir değildirler. Aristoteles'in durumunda, fail nedenlerin var ol-

²⁷ Bu konuların bir değerlendirmesi için bkz. §2.7.

madığı şeklindeki herhangi bir fikir, hareketin var olmadığı iddiasıyla aynı anlama gelir. Dolayısıyla, aslına bakılırsa, bu yöndeki herhangi bir iddia, Aristoteles'in madde ve formun varlığına ilişkin argümanındaki ilk öncüle, MF-1'e, yani değişimin var olduğu yönündeki basit iddiaya yönelik bir meydan okumadır. Aristoteles, bu tür tavırları benimseyenlere bir nebze de olsa tahammül edemez, çünkü Aristoteles değişimin mevcudiyetini tartışılması gereken bir varsayım olarak değil, açıklanması gereken bir veri olarak kabul eder: "Tüm şeylerin hareketsiz olduğunu iddia etmek ve daha sonra duyu algısını göz ardı ederek bunun bir açıklamasını aramak, zihin zayıflığına işaret eder" (*Phys.* 253a322-24).

Yine de Aristoteles, söz konusu muhalife güçlü bir karşı argüman aracılığıyla nutuk çekmekten imtina etmez. Hepimiz, duyu algısı itibarıyla bir değişimin varmış gibi *görüldüğü* konusunda hemfikir oluruz. Şüphesiz ki, her halükârda, değişimi tecrübe ediyor gibi *görüldüğümüz* inkâr edilemez gibi görünüyor. Bu kitabı alıp çöp kutusuna atarsanız, bu kitabın havada hareket ettiğini ve böylece konumunu değiştirdiğini göreceksiniz; kitabı önünüzdeki masanın üzerinde okunmamış bir şekilde bırakır, fakat bu kitaba bakarken göz kırparsanız, o zaman görüş alanınızda değişimi tecrübe edersiniz; doğrusunu söylemek gerekirse, bu kitabı önünüzdeki masanın üzerinde görüp okumayı düşünseniz, fakat daha sonra bunun aleyhinde bir karar verseniz bile, bir dizi zihinsel değişikliğin öznesi olursunuz. Birisi değişimi tecrübe ediyor gibi *görüldüğümüzü* kararlı olarak inkâr ederse, bu kişiyi doğrudan çürütemeyecek olsak da inatçılık uğruna dik kafalılık eden bu kişiyi bir kenara bırakarak kendisiyle sohbet etmeye son versek iyi ederiz. Ne de olsa Parmenides bile değişimin var gibi *görüldüğüne* razı olmuştu; bu yüzden, değişimin mevcudiyetini şaşılasi bir şekilde inkâr etme amacıyla böylesine katı bir argüman geliştirme ihtiyacı hissetti.

Şimdi, Aristoteles'e göre, eğer bir kimse değişimi tecrübe ediyor gibi *görüldüğümüzü* kabul ediyor, fakat bunun tersi

için çok kuvvetli bir argümana sahip olduğuna inanıyorsa, o zaman bu kişi bize dünyanın hiç de görüldüğü gibi olmadığını hayal etmemizi buyurmakta ve bu nedenle de bu kişinin argümanının ezici gücü karşısında mağlup olarak inançlarımızı buna göre değiştirmemiz gerektiğini söylemektedir. Aristoteles şunu sorgular: Böylesi bir netice, hayal gücü ve inanç oluşumu olayları da dahil olmak üzere zihinsel başkalaşmalar değil midir, bu zihinsel başkalaşmaların kendileri de değişir mi? Aristoteles böyle olduğunu savunur (*Phys.* 253a32-b6, 254a23-31). Öyleyse, değişimi küçümseyen kimse bizden durumun ne gibi görüldüğüne dair, yani değişimin var olduğuna dair inancımızı değiştirmemizi buyurursa, o zaman bize yapılamayacağını söylediği şeyi yapmamızı, yani fikrimizi *değiştirmemizi* buyurmuş olur. Bu nedenle bu kişinin talebi, kendi kendinin altını oyan ve tutarsız bir taleptir. Eğer ki bu muhalif kimse bize böyle bir şey yapmamızı buyurmadığı cevabını verirse, o zaman elbette ki bu kişiye yanıt vermek için bir nedenimiz olmaz: hiçbir şey söylemediği için yanıt olarak da hiçbir şey hak etmez. Tüm bunları bir arada ele aldığımızda, eğer muhalif bir kimse değişimin var gibi görüldüğünü inkâr ederse, söylenecek daha başka bir şey yoktur. Eğer bu kişi değişimin var gibi görüldüğünü kabul eder, fakat bu sonuca yönelik herhangi bir inancın sistematik olarak yanlış olduğunu düşünürse, o zaman bu kişi bizi yapabileceğimizi inkâr ettiği şeyi yapmaya, yani düşüncemizi *değiştirmeye* teşvik etmiş olur. Bununla birlikte bu kişi, bu durumda, doğrudan kendi kendini zayıflatan bir iddiada bulunur.²⁸

Sonuç itibarıyla, doğru olduğunu bildiğimiz şeyi, yani değişimin var olduğunu iddia etmekte bütünüyle haklıyız. Bununla birlikte, eğer değişim varsa, o zaman değişimin nedenleri de var gibi görünmektedir. Alternatif olan, mantıksal olarak hiç kuşkusuz mümkün olan, değişimlerin başla-

²⁸ Aristoteles, *Fizik* 254a23-31'de Parmenides'e karşı bu tür bir argüman sunar.

tılmamış olarak [yani fail neden olmadan] vuku bulduğunu varsaymaktır. Bu yolu kabul etmek istemiyorsak, o zaman, dünyanın akıl ve dilden bağımsız özellikleri olarak, açıklayıcılık bakımından yeterliliğin sonuç olarak herhangi bir açıklamasında ortaya konulması gereken özellikler olarak fail nedenlerin var olduğunu kabul etmeye hazır hale geliriz.

Bununla birlikte Aristoteles, fail nedenlerin mevcudiyetini gerekçelendirmek için çok fazla çaba harcamamaktadır. Aristoteles bunu, daha ziyade, şeyler hareket ettirildiğinde, bu şeylerin harekete geçirilmesinden bir şeyin sorumlu olması olarak ele alır. Aristoteles, fail nedenlerin nasıl anlaşılması gerektiğini belirtmek için daha fazla çaba harcamaktadır. Burada Aristoteles'in genel nitelendirmesinin üç özelliği özellikle önemlidir.

Birincisi, Aristotelesçi fail nedenler statik olmaktan ziyade dinamiktir. Fail bir neden, bazı korelatif bilkuvveliklerin bilfiil kılınmasıdır, ki buradaki bilfiil kılma bir tür *meydana getirmedir*. Aristoteles'in lehine olumlu bir örnek vermek gerekirse, bir sosu uygun bir kıvama getiren bir şef düşünebiliriz. Sıvının kıvama gelmesinin fail nedeni, hafif ısının ve sürekli karıştırmanın terkididir. Bu işlem zaman alır. Zaman içerisindeki dondurulmuş/değişmez bir ayrık hadiseyi, nedeni, hemen sonraki bir zamandaki dondurulmuş/değişmez başka bir seçik hadisenin, sonucun takip ettiği bir durum söz konusu değildir. Daha ziyade, fail olarak [bir şey] neden olma süreci, uygulaması bir şeyin değişiyor olmasına, bu durumda ise sosun değişmesine ve kıvama gelmesine neden olan, zamana yayılmış bir süreçtir.

Aynı nedenden dolayı buradan çıkan ikinci sonuç, bilfiil tikel nedenlerin, sonuçlarından zaman içerisinde önce gelmediği, fakat bu sonuçlar ile eşzamanlı olduğudur: "Faal, tikel nedenler eşzamanlı olarak var olurlar ve neden oldukları sonuçlarla eşzamanlı olarak varlıklarını sona erdirirler, örneğin bu ev inşa eden adam ve inşa edilen o ev; fakat bu, bilkuvve nedenler için her zaman doğru değildir – ev ve evi

inşa eden kişi aynı anda zeval bulmazlar" (*Phys.* 195b17-21). Nedenin faaliyetinin meydana getirilen sonuçlarla eşzamanlı olması, en kesin şekilde tanımlanan fail bir nedenin ayırt edici bir özelliğidir. Bu, Aristoteles'i, düz bir biçimde "Neden, sonuçtan önce gelmelidir,"²⁹ diyen Hume'dan türeyen çok daha sonraki yaygın nedensellik anlayışlarıyla ihtilaf içerisine sokar. Humecu görüşe göre bir neden, sonucundan zaman içerisinde her zaman önce gelir; bu, bazı Humecuları nedenselliğin yönü bakımından zamanı verili bir şekilde açıklamaya bile ikna eden bir özelliktir. Aristoteles için bu türden bir açıklama imkân dahilinde olamazdı; ve doğrusunu söylemek gerekirse, bu türden bir açıklama, azıcık bile ilgi çekici olamazdı.³⁰

Son ve en önemlisi olarak, Humecu nedenlerin zamansal ayrıklığı, belki de Hume'un genel yaklaşımının diğer özellikleriyle birlikte, Aristoteles'in fail nedensellik çerçevesine yabancı olan bir olanaklılık ortaya çıkarır. Hume'a göre, "Herhangi bir şey herhangi bir şeyi meydana getirebilir."³¹ Niçin? İlk olarak, bir neden zaman içerisinde sonucundan önce gelirse, o zaman, en azından prensipte, bir sonraki olay meydana gelmeksizin bir neden vuku bulabilir. Daha genel olarak, bunlar [neden ve sonuç] ayrık olduğundan, bir kimse beraberinde gelen olağan sonuç olmaksızın bir nedeni her zaman hayal edebilir. Aynı sebeple, bir kimse herhangi bir olayın bir diğerinden hemen önce geldiğini, onunla bitişik olduğunu ve dolayısıyla da [bu olayın] Hume'un nedensellik tanımının kriterlerini sağladığını eşit ölçüde hayal edebilir. Fail nedenlerin kendi sonuçları ile eşzamanlı olduğu düşünüldüğünde, Hume'un durumundaki ilk nokta, bunun Aristoteles'in nedenselliğe yaklaşımıyla alakasız olduğudur. Dahası, fail nedenler ve bunların sonuçlarının uygun kate-

²⁹ *Treatise of Human Nature* (I. iii. 15).

³⁰ Aristoteles'in zamana yaklaşımı için bkz. § 5.4.

³¹ *Treatise of Human Nature* (I. iii. 15).

goriye ilişkin bağıntılarla ilişkilendirildiği düşünüldüğünde, herhangi bir önceki şeyin herhangi bir önceki şeye neden olabileceği düşüncesi, Aristoteles'in çerçevesinde üzerine düşünmeye değer bir şey değildir.

Dolayısıyla bu farklılıklar, fail nedenin en çok "bizim" nedensellik anlayışımıza benzediği şeklinde sık sık ileri sürülen görüşün iki ayağını bir pabuca sokar – eğer nedensellik anlayışımızın genel olarak Humecu olduğunu varsayıyorsak. (Genel bir vasıflandırma olarak günümüzde hepimizin Humecu olduğu [şeklindeki görüş] açıkça yanlış olsa da fail nedeni "bizim" neden anlayışımıza benzettiklerinde çoğu kişinin aklında olan şey bu gibi görünmektedir.)

Her halükârda, Aristoteles ile Hume arasındaki fark yalnızca sözel bir fark değildir. Aristoteles, fail nedenleri statik olaylar olarak değil, süreçler olarak düşünür. Buna göre Aristoteles, en yakın şekilde belirlenmiş bir nedenin [yakın nedenin], tabiri caizse, sonucunun bir nedeni olduğunu varsayar. Aristoteles, nedenleri statik olaylar olarak değil de süreçler olarak tasavvur ettiğinde, nedenlerin etki ettikleri şeyde değişikliklere neden olan faaliyetler olduğunu varsayar.³² Buradaki Aristoteles ile Humecu [nedensellik] arasındaki uzaklık, dikkate değer bir uzaklıktır, çünkü bir Humecu çerçeve içerisinde kendiliğinden ortaya çıkan sorunların en azından bazılarının Aristoteles'in [nedensellik] çerçevesi içerisinde hiçbir anlamı yoktur. Örneğin, bir çitin beyaza boyanma sürecinden geçmeden bir çitin bilfiil beyaza boyanma sürecini kavramak zordur, oysa Humecular nedenselliğin bir olayın diğerini gerektirmesini gerektirdiği gerçeği karşısında şaşkına dönerler. Üstelik bir Humecu için, olaylar her zaman [birbirinden] ayrık olduğundan, ilk elemanı ikincisi olmadan (varsayımsal olarak) nedensel bir çift halinde tasavvur etmek her zaman mümkündür. Dolayısıyla, Humecuların ana varsayımları açıkça göz önüne alındığın-

³² Bu hususlar, §2.6'da daha kapsamlı bir şekilde incelenmiştir.

da, ilk olayı ikincisi olmadan gerçekleştirmenin Humecular için daimi olarak mümkün olduğu görülmektedir. O halde, Humecular neden ile sonuç arasındaki zorunlu bağı nerede yattığını merak ederler.

Buna karşın, "Herhangi bir şey herhangi bir şeyi meydana getirebilir" iddiasını öne sürmek, Aristotelesçi bir fail nedensellik çerçevesi içerisinde tuhaf veya ters görünecektir. Bir hastaya doktorluk yapan bir doktor, uygun koşullarda, bir hastada iyileşme meydana getirecek olsa da bu doktorun doktorluk yapması bir çitin beyaza boyanmasıyla sonuçlanmayacaktır; ya da bir ressamın tablosu bir hastanın sağlıklı olmasına neden olmayacaktır. Aristoteles'in terimleriyle ifade edecek olursak, uygun bir şekilde tanımlanmış fail bir neden, bir değişikliğin, faildeki bu aktivite ile bu hastadaki başkalaşma arasındaki bağı açık bir şekilde ortaya koyacak şekilde nasıl gerçekleştiğini açıklar.

2.7 EREKSEL NEDEN I: ARİSTOTELES'İN TELEOLOJİYE OLAN BAĞLILIĞIYLA İLGİLİ SORUNLAR

Bilinçli olarak veya böyle olmasa bile alışkanlık gereği eylemlere, olaylara ve insan eliyle ortaya çıkmış eserlere ereksel nedenler atfederiz. O kadın organik gıda dükkânında neden durdu? Bunu organik süt almak için yaptı. Neden Londra'da büyük bir miting ve protesto yürüyüşü vardı? İnsanlar, kanlı ve gereksiz savaşa karşı muhalefet edebilmek için yürüdüler. Daha önceki örneğimize dönecek olursak, neden dağlarda yüksek bir heykel vardır? O heykel oraya şidetli bir yangınla savaşmaya çalışırken hayatını kaybeden itfaiyecilerin adına/onuruna yerleştirildi.

Yine de yangının kendisinin herhangi bir şeye yönelik olduğunu söyler miyiz? Burada görüş ayrılıkları yaşanmaktadır. Bazı durumlarda, kampı toplamadan önce kamp ateşini söndürmeyi ihmal eden bazı dikkatsiz izcilerin yangına ne-

den olduğunu keşfetmemizde olduğu gibi, ereksel nedenselliğe başvurmadan eksiksiz bir açıklamaya sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Gerçi kimi zaman bunun tersini düşünürüz, örneğin yangının kazançlı bir iş bulma umuduyla işsiz bir itfaiyeci tarafından kasten çıkarıldığını öğrendiğimizde olduğu gibi. Bu durumda, yangının bir amaca, yani ekonomik fırsat yaratma amacına hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Daha taraflı bir şekilde, bir kimse zaman zaman tabiat parkı yöneticileri tarafından orman yangınlarının uygun olmayan bir şekilde gizli tutulduğunu iddia eden çevrebilimcileri okur, çünkü doğa, ormanların sağlığını bir büyüme, yıkım ve yeniden doğuş döngüsü aracılığıyla düzenler. Orman yangınları, der bu çevrebilimciler, sağlıklı ormanlar *uğrunadır*, ki buradaki sağlık, at gözlüğü takmış insanların çıkarlarını ve onların kendi kısmi taraflılıklarını aşan zaman dilimleri itibariyle dikkate alınmalıdır.

Ereksel nedenlere başvurduğumuzda, diğer türdeki nedenlere başvurduğumuzda olduğu gibi, doğru ya da yanlış, haklı ya da haksız olabiliriz. Eğer ki bu kadın [organik ürünler satan] dükkâna organik bir dükkân sahibi kılığına girmiş çift taraflı çalışan bir ajanla buluşmak için gittiğinde bu kadının organik süt almak için dükkâna gittiğini söylersek, o zaman yanılırız, çünkü yanlış ereksel nedenden bahsetmiş oluruz. Bununla birlikte, Aristoteles'in ereksel neden mefhumuyla ilişkili olarak başka bir tür problem, daha derin, daha üzücü bir hata olduğunu varsaymaya yönelik güçlü bir eğilim mevcuttur: Ereksel nedenler yoktur. Ereksel nedenlere dayanarak konuşmaktan tamamen kaçınmak tercih edebilir değil midir? Örneğin, bir eylemi yalnızca failin inanç ve arzularına fail nedenler olarak atıfta bulunarak açıklamamızda olduğu gibi, yalnızca nesnel olarak var olan olgu durumlarından bahsetmemeli miyiz? Bir failin önceki inanç ve arzularına bu failin eyleminin nedenleri olarak eşit ölçüde ve öncelikli olarak atıfta bulunabiliyor-ken, niçin bu erek-duruma neden olarak atıfta bulunalım?

Çift taraflı çalışan bir ajanın olmadığı durumda, bu kadının kuruntulu olduğunu varsayalım. Bir kadının organik gıda dükkânına gitmesinin ereksel nedeni olarak mevcut olmayan bir çift taraflı çalışan ajanla mevcut olmayan bir toplantıyı mı göstermeli miyiz? Göstermeye uygun hiçbir şey yok gibi görünmektedir. Aristoteles'in açıklamalarının nesnel olması gerekiyordu, fakat burada görünürde bir nesne yoktur. Benzer şekilde, şimşeklerin neden olduğu bir orman yangınının ormanın sağlığı uğruna olduğundan bahsetmek basitçe gerçek dışı bir insani nitelikler atfetme değil midir? Aslına bakılırsa şimşek, ormanın çalılıklarını temizlemek amacıyla çarpmamıştır.

Burada, ereksel nedenlerle başvurma pratiğimiz ne kadar zararsız ve yaygın olursa olsun, Aristoteles'in ereksel nedensellik kavramına karşı ileri sürülmüş iki farklı eleştiri biçimi vardır. İlk olarak, ereksel nedenlerin yalnızca kullanışlı kurgular olduğu ve bu itibarla da diğer daha olağan nedensellik türlerine indirgenemediği için gereksiz olduğu düşünülmektedir.³³ İkinci ve daha güçlü olarak, bu tür konuşmalardan vazgeçilmesi gerektiği öne sürülür, çünkü ereksel nedensellik görüşü, izaha yönelik boş [konuşma] olmaktan daha kötüdür: ereksel nedensellik, kesin olarak bağdaşmazdır.

Bu tür suçlamalar karşısında Aristoteles, özellikle de geniş bir yelpazedeki durumlar için geçerli olduğu ve ereksel bir nedene başvurmaksızın nesnel bir açıklamanın eksik olduğu savını göz önüne alırsak, bize teleolojik nedenselliğin bir savunusunu borçludur. İlginçtir ki, niceliksel bilimin yükselişinin teleolojik nedenselliğin sonunu getirdiği sık sık öne sürülse de Aristoteles kendi döneminde zaten benzer bir itirazla karşı karşıya kalmıştı:

³³ Bu görüş Bedau (1992, 781) tarafından açıkça nakledilmiş ve eleştirilmiştir: "Teleolojik açıklamanın çağdaş analizleri, çoğunlukla onu tartışma götürmez bir betimsel açıklama biçimine benzetmeye çalışarak, genellikle onu 'sterilize etmeye' çalışır."

Bunda bir muamma vardır: doğanın faaliyette bulunmasını engelleyen şey bir şey uğruna değildir, ne de bir şey daha iyi olduğu içindir, fakat zorunlu olduğu içindir – daha ziyade, tıpkı Zeus’un yağmurlarının tahılın yetişmesini sağlamak için değil, zorunlu olduğu için yağması gibi. Çünkü bir araya getirilenin soğutulması ve soğutulup su haline gelen şeyin aşağıya inmesi zorunludur; ve bunun tahılın büyümesini sağlaması arızidir. Benzer şekilde, harman yerinde bir kimsenin tahılı mahvolmuşsa, tahıl mahvolsun diye yağmurun yağması söz konusu değildir. Daha ziyade bu, arizi olarak vuku bulur.

(*Phys.* 198b16-23)

Aristoteles, doğal zorunlulukla ilgili olarak verilen ereksel nedenselliğe yönelik bir itirazı tasavvur eder. Neden sadece ve özellikle doğal maddi zorunluluklarla ilgili olarak konuşmayalım ve neden daha fazlası olsun? Prensipde her açıklama doğal zorunluluğa dayanılarak verilebiliyorsa, o zaman belki de ereksel nedenlere başvurmak basitçe gereksiz olacaktır. Bu endişe karşısında Aristoteles, teleolojik nedenselliğe yönelik bir savunma geliştirme ihtiyacı hisseder.

Aristoteles’in savunmasını kavramak için onun yaklaşımına yönelik olumlu bir örnekle başlayalım. Ücra bir kumsalda yürürken yapay bir esere benzeyen bir şeye rastladığımızı, ancak bu şeyin ne türden bir şey olduğunu söyleyemediğimizi farz edelim. Bu şey beyaz, konik bir şekle sahip, içerisinde teller ve silikon çipleri ile birlikte tümü bir tür asli bileşen olarak devre kartına bağlı bir şey olsun. Bu şeyin garip bir doğa olayı tarafından kendiliğinden meydana getirilmiş bir şey olabileceğini kabul etmekle birlikte, yine de bu şeyi yapay bir eser olarak düşünme konusunda kesinlikle haklıyız. Aristoteles’in terimleriyle, bu şeyin maddi nedenini biliyoruz, çünkü bu şeyi analiz ettik. Bu şey, çokça bakır, silikon ve plastikten oluşan bir şeydir. Dahası, bir dereceye kadar inanılmaz bir şekilde, bu sahil boyunca

ca yürürken, daha önce bulduğumuz türden yapay eserler üreten büyük robotik cihazlarla dolu bir fabrikayla karşılaştığımızı, ancak bize yapay eserin ne olduğunu açıklayacak kimse bulamadığımızı düşünelim. Söz konusu öğeleri basitçe kalıplayan, monte eden, son haline getiren ve paketleyen robotik makinelere kimse bakmamaktadır. Şimdi, önümüzde yapay bir eser olduğundan bütünüyle eminiz ve bu yapay eserin fail nedenini ortaya çıkarmış bulunmaktayız. Dahası, formel nedenin en genel ve zayıf haliyle, bu şeyin formunu, yapısını veya şeklini kavradık. Yine de bu şeyin ne olduğunu bilmiyoruz. Kavrayışımızda eksik olan tek şey, açıklamaya yönelik başka bir tür etmen gibi görünmektedir. İşte, bu etmeni Aristoteles ereksel neden olarak adlandırır.

En nihayetinde, öğenin robotik olarak yerleştirildiği paketlerden birinin altında bir kullanım kılavuzu bulduğumuzda, bu yapay eserin, uygun WiFi kartlarının takılı olduğu bilgisayarlara interneti dağıtmak için kullanılan bir AirPort Extreme kablosuz verici olduğunu öğreniyoruz. Şimdi ve tartışmalı olarak yalnızca şimdi, bu yapay eserin bir açıklamasına sahip olabiliriz: ancak bu şeyin *işlevini* belirlediğimiz vakit, ancak bu şeyin *ne için olduğunu* bildiğimiz vakit, yani bu şeyin ereksel nedenini kavradığımız vakit peşine düştüğümüz açıklamaya sahip oluruz.

Şimdiye kadar belki de kimse aynı fikirde olmamalıdır. Sonuç itibarıyla, vericinin sahip olduğu ereksel nedene nasıl sahip olduğunu biliyoruz: bir mühendis ekibi bu vericiye işlevini verdi ve bu işlev de cihazın ne için/neye yönelik olduğudur. Kabaca, yapay eserlere ereksel nedenlerini *biz* veriyoruz. Bazı ihtiyaçlar veya arzular sonucu, bazen basit bazen karmaşık, her durumda amaçlarımıza yönelik olarak hizmete sunulmuş uygun malzemelerden, örneğin çekiçle dövmek için çelikten çekiçler veya hesaplama için silikonlu yapılmış bilgisayarlar gibi araçlar geliştiriyoruz. Öyleyse, yapay eserlerin Aristotelesçi anlamda ereksel nedenlere sahip olup olmadığına dair ilginç bir soru mevcut olamaz

gibi görünmektedir. Yapay şeylere verdiğimiz ereksel nedenlere bunlar kesin olarak sahiptir.

Bununla birlikte, Aristoteles'in kendi ereksel nedenlerine yönelik olarak çok daha geniş bir rol tasavvur ettiğine dikkat edin: Aristoteles, ereksel nedenlerin "doğada" veya "doğası gereği" faal olduğunu, doğada mevcut olanın yapay nesneler alanıyla çeliştiğini göstermek istemektedir. Bu nedenle Aristoteles şunları iddia etmektedir:

Bir şeyler eylem halinde nasılsa, doğası gereği öyledir; ve doğası nasılsa, hiçbir şey müdahale etmediği sürece eylem halinde de öyledir. Fakat eylem, bir gaye uğrunadır. Dolayısıyla, doğal şeyler de bir şeyler uğrunadır. Örneğin, eğer bir ev, doğası gereği oluşa gelecek olsaydı, aslında şimdiki durumda zanaat ile nasıl oluşa geliyorsa öyle oluşa gelirdi. Ve eğer doğası gereği oluşa gelen şeyler yalnızca doğası gereği değil, aynı zamanda zanaatla da oluşa gelseydi, o zaman doğaları gereği nasıl oluşmuşlarsa o şekilde oluşurlar – bir şey başka bir şey nedeniyle oluşa gelir ... Öyleyse, eğer bir zanaata uygun olarak oluşa gelen şeyler bir şey içinse/bir şeye yönelikse, açıkçası bu şeyler de doğa ile uyumludur. Zira daha sonraki aşamalar, tıpkı bir zanaata uygun olarak oluşa gelen şeyler arasında olduğu gibi, doğaya uygun olarak oluşa gelen şeyler arasındaki daha önceki aşamalarla ilgilidir.

(*Phys.* 199a9-20)

Bu pasajda Aristoteles, doğadaki ögelere, yapay nesneler söz konusu olduğunda sahip olduğumuz gayeleri atfetmek için aynı nedene sahip olduğumuzu iddia etmektedir: çeşitli türlerdeki görevlere uygun olan bazı şeyleri görmekteyiz, öyle ki bu görevler yapılarını açıklamaktadır. Yön belirlemek amacıyla hayvanlara bahşedilmiş gözler görmekteyiz, ki bu gözler ışık ve renk algılayıcılarının kullanılması içerir ve bu da hayvanların göz yuvarlarının içsel yapılarını açıklamak-

tadır. Aristoteles'e göre bu gibi durumlarda yapıyı açıklamak için işleve başvurmak istememiz makul görünmektedir.

Daha da önemlisi, Aristoteles yine de yapay eserler ile doğa arasında önemli bir süreksizlik görmektedir: Aristoteles, doğa alanında herhangi bir tasarımcının olmadığını iddia etmektedir. Aristoteles, sonuç itibariyle, bilinçli bir şekilde tasarlayan faillerin faaliyetleri tarafından kendilerine bu nedenler verilmemiş olsa da bazı varolanların ereksel nedenleri olduğunu iddia etmek istemektedir. Aristoteles, bazı durumlarda, varolanların, mevcudiyetlerini borçlu oldukları failler olmadan işlevlere sahip olduğunu savunmaktadır. Tasarımcısı olmayan işlev yüklü varolanların örnekleri, hayvanların kısımlarıdır. Dahası, Aristoteles'e göre tüm hayvanlar, aslına bakılırsa tüm canlılar ereksel nedenlere sahiptir. Bu, elbette ki bizi de kapsamaktadır. Kimse bize vermemiş olsa da ereksel nedenlere sahibiz.³⁴

Aristoteles'in bu sonuca nasıl vardığını anlamak için, öncelikle, herhangi bir bilinçli fail tarafından tasarlanmamış olsalar bile, Aristoteles'in en azından bazı varolanlardan ereksel nedenleri taşıyan olarak bahsetmenin mükemmel bir anlam ifade ettiğini ileri sürdüğünü görmek zorunludur. Aristoteles örneğin şunu iddia eder:

Bazıları için ölçüp biçen bir fail görmedikçe şeylerin bir şey uğruna oluşa gelemeyeceğini düşünmek tuhaftır. Sonuçta, sanat ölçüp biçmez. Gemi inşa sanatı tahtada içkin olsaydı, tahta doğası gereği bu sanat ile aynı sonuçları verirdi. Sonuç itibariyle, sanatta bir şey uğruna olmak [ereksel neden] varsa, doğada da vardır. Bu, bir doktorun kendisini tedavi ettiğinde en açık hale gelir: doğa da böyledir. Öyleyse, doğanın bir neden olduğu ve aslına bakılırsa bu türden bir neden olduğu açıktır: bir şey uğruna olan bir neden.

(*Phys.* 199b26-33)

³⁴ İnsanların ereksel nedeni için bkz. §8.1.

Şimdiye kadar, ereksel nedenlerin doğada faal olduğunu var-sayan oldukça önemsiz tek bir engeli ortadan kaldırdığından, Aristoteles'in savunması sınırlıydı. Kendi alanlarındaki öğeleri nasıl tasarlayacaklarına dair ölçüp biçen şehir planlamacıları ve mühendisleri görüyoruz, fakat doğanın, böbreklerin kanı filtrelemek için en uygun olup olmadığını merak etmek için durakladığını asla görmüyoruz. Aristoteles'in cevabı, öncesinde hiçbir ölçüp biçme olmamasına rağmen bir amaç uğruna yapılan eylemleri sık sık gözlemleyebildiğimizdir. Kendi kendini tedavi eden bir doktordan bahsederken Aristoteles'in kastettiği budur: Zanaatında uzman olan ve kendi semptomlarını içeriden bilen bir doktor, ilk olarak kendisi için mevcut olan çeşitli seçenekleri düşünmek zorunda kalmadan derhal tedaviyi uygulamaya geçebilir ve bazı durumlarda da bunu yapar. Yine de bir şey uğruna eylemde bulunur, yani kendini iyileştirmek için. Benzer şekilde, müzisyenler hangi keman teline basacaklarını ölçüp biçmek için bir performansın ortasında duraklamazlar. Müzisyenlerin böyle yapmaları, muhtemelen yalnızca performanslarını sekteye uğratacaktır. [Müzisyenler enstrümanlarını] çaldıklarında, nihai hedefleri olan bir melodinin bileşenlerinden biri olan bir sesi üretmek için bilerek G-teline basarlar. Ölçüp biçme burada da bir amaç uğruna eylemde bulunmanın zorunlu bir koşulu değildir. Bundan dolayı, Aristoteles'e göre, ölçüp biçme eksikliği, teleolojik nedenselliğin varlığıyla uyumludur. Dolayısıyla, ölçüp biçme eksikliği teleoloji ile uyumludur. Sonuç olarak, doğanın asla ölçüp biçmemesi, doğadaki ereksel nedenlerin mevcudiyeti için bir engel değildir.

Bu esasen, makul bir nokta gibi görünebilir, ancak yeterince başarılı değildir. Doğada ereksel nedenlerin mevcut olduğundan şüphe duyan bir kimse, doğanın ölçüp biçmediği gerçeğinden muhtemelen daha fazla etkilenir. Doktorlar ve kemancılar, ölçüp biçmeksizin gayeye yönelik olarak faaliyette bulunurlar, fakat bu kişiler, doğanın aksine, akla sahiptirler. Dahası, doktorlar ve kemancılar uzun süreli

pratikleri ve alışkanlıkları nedeniyle ölçüp biçme olmaksızın faaliyette bulunurlar ve bu pratiklerin ve alışkanlıkların tümü büyük bir tasarlamayı içerir. Dolayısıyla doğa, kendi kendini tedavi eden bir doktorun veya sonat icra eden bir kemancının aksine, dikkat çekici bir tarzdadır. Doğa, bu tür faillerin aksine, hiç de akıl sahibi değildir; doğa, yönelimsel durumları olan bir varlık değildir. Bilgisayarların, sahip oldukları işlevlere sahip olmasının açık bir nedeni vardır: bilgisayarlar, yönelimselliğe sahip varlıklar tarafından bu işlevlere sahip olacak şekilde tasarlanmışlardır. Dişlerimizi böyle bir varlık tasarlamamıştır. Doktorların faaliyete geçmeden önce bazı zamanlarda ölçüp biçmemelerinin nedeni, daha önce iyi bir şekilde ölçüp biçmiş ve bilinçli bir şekilde faaliyette bulunma konusunda köklü alışkanlıklar geliştirmiş olmalarıdır. Doğa, eğer ölçüp biçme olmaksızın faaliyette bulunuyorsa, bunun nedeni, daha önceki bir zamandaki uzun süreli tasarlanmış yönelimsel ilgiden kaynaklanan iyi yapılandırılmış bir kendiliğinden eylem örüntüsünden dolayı faaliyette bulunması değildir.

Aristoteles'in bu sava yönelik cevabı iki yönlüdür. Aristoteles ilkin bize ikna edici olmayan bir argüman sunar. Gerçi Aristoteles, akabinde, daha derin ve daha merak uyandırıcı türden fikirlere başvurur.

Aristoteles'in ilk argümanını kavramak için, Aristoteles'in iki uç nokta arasında konumlanmış olarak anlaşılabilceğini –ve Aristoteles kendisini de böyle görüyor gibi görünmektedir– görmek faydalı olacaktır: doğada herhangi bir gaye görmeyenler ve yalnızca tasarımın var olduğu yerde gaye görenler. Birinci tür kuramcılara *teleolojik eleyiciler*, ikinci tür kuramcılara ise *teleolojik yönelimselciler* diyelim. Teleolojik eleyiciler, gayenin doğanın herhangi bir yerinde mevcut olduğunu basitçe reddederler: Eğer böbreklerimiz kanı süzmeye *yönelik* olduğunu ya da arıların yırtıcı hayvanların varlığı konusunda kendi sürü arkadaşlarını uyarmak için dans ettiğini ya da süslü kuş tüylerinin sağlıklı üreme-

ye *hizmet ettiğini* düşünürsek, o zaman fena halde yanılırız. Bu tür eleyiciler Empedokles, Demokritos ve Leucippus figürlerinde Aristoteles tarafından biliniyordu. Buna karşın, teleolojik yönelimselciler doğada bir gaye bulabilir de, bulmayabilir de; ancak ve ancak doğaya ya da doğanın kısımlarına bir amaç vermiş bir evren tasarımcısı varsa gayeyi orada bulacaklardır. Öyleyse, bir teleolojik yönelimselci pekâlâ doğayı bir amaç uğruna faaliyette bulunan bir şey olarak görebilir ve bu yüzden gözlerimizin ışığı algılamak için olduğunu düşünebilir, ancak bunun tek nedeni, evreni yaratan inayet sahibi Tanrı tarafından hayret verici bir şekilde donatılmış olmamızdır. Benzerliği çok fazla zorlamamak gerekse de Aristoteles'in bildiği bir figür olan Anaksagoras, teleolojik yönelimselcilik doğrultusunda bir eğilime sahipti.

Aristoteles, teleolojik eleyiciler ile teleolojik yönelimselciler arasında bir orta yol arar. Aristoteles'in meseleyi gördüğü şekliyle, teleolojik eleyiciler gayeyi mevcut olduğu yerde reddederken, teleolojik yönelimselciler de gayeliliği yalnızca tasarlayıcı bir zekâ ile ilişkilendirerek gereğinden fazla sınırlandırır. Aristoteles, eleyicilerin yalnızca zayıf ve eksik açıklamalar sunabileceklerini, yönelimselcilerin ise açıklamadaki yeterlilik için gerekenden fazlasını olaya dahil ettiklerini ileri sürer. Aristoteles, en sert bir şekilde teleolojik eleyicilere karşı çıkar ve yönelimselcilere daha az kafa yorar. Yine de eğer Aristoteles'in eleyicilere karşı sunduğu argümanı ikna ediciyse, kalan alternatiflerin ya yönelimselcilik ya da doğadaki teleolojik nedenselliğe ilişkin kendi tercih ettiği, yönelimsel olmayan, eleyici olmayan realizm olduğu takdire değerdir.

Aristoteles, eleyicilere karşı belki de doğadaki her şeyin zorunlu olarak meydana geldiği hipotezini dikkate alır. Sokaktaki su birikintilerinin havanın nemsizliği nedeniyle buharlaştığını, atmosferde yeterli nem biriktiğinde suyun yoğunlaştığını, bulutların oluştuğunu ve yağmurun yağdığını söyleriz. Eğer tatil törenimize yağmur yağar ve böylece tüm eğlencemizi berbat ederse, yağmurun günümüzü mahvetmek için yağdığında

ısrar etmek aptalca olur. Yağmur, buharlaşma, yoğunlaşma ve yağmur döngüsü, hiçbir şey uğruna değildir, zorunlu olarak vuku bulur. Belki de tüm doğayı şu şekilde görmeliyiz: Her şey maddi zorunluluk tarafından vuku bulur ve netice itibarıyla ereksel nedenselliğe başvurmanın bir anlamı yoktur.

Bu tür bir tavra yanıt olarak Aristoteles, bariz bir şeyi belirterek, yani doğanın hiçbir yerinde gaye olmadığını varsayarak yola çıkmadığımızı belirterek işe koyulur. Aksine, doğanın bazı köşelerinde gaye varmış gibi hiç düşünmeden konuşuruz. İnsanların organlarını göz önünde bulundurun. Kalplerin kan pompalamak için olduğunu, dişlerin parçalamak ve çiğnemek için olduğunu, böbreklerin kanı filtrelemek için olduğunu ve buna karşın apandisin işlevini kaybetmiş olabileceğini ve bütünüyle körelmiş olabileceğini düşünürüz. Aristoteles, bu bağlantılardan herhangi birinin gayesini basitçe inkâr edenleri incelediğinde sert bir şekilde şunu iddia eder: “Şeylerin fiilen bu şekilde olması mümkün değildir” (*Phys.* 198b33). Ne yazık ki, ileri sürüldüğü gibi, Aristoteles’in bu sonuca yönelik ilk argümanı kendisine ihtiyaç duyduğu desteği sağlamaz. Aristoteles şunu öne sürer:

Zira bunlar [yani dişler ve doğal varlıkların tüm diğer kısımları] ve diğer tüm doğal şeyler, ya her zaman ya da çoğunlukla olduğu gibi oluşa gelir, oysa rastlantı ya da kendiliğindenlik nedeniyle oluşa gelen hiçbir şey her zaman veya çoğunlukla oluşa gelmez. ... Öyleyse, eğer bunlar tesadüf eseriye ya da bir şey uğruna ise ve tesadüf ya da kendiliğindenliğin sonucu olamazlarsa, buradan bunların bir şey uğruna olmaları gerektiği sonucu çıkar. Dahası, bu tür iddialarda bulunanlar [yani her şeyin zorunluluk gereği oluşa geldiği iddiasında bulunanlar] bile bu tür şeylerin doğal olduğu konusunda hemfikir olacaktır. Öyleyse, doğası gereği oluşa gelen ve mevcut olan şeylerde ereksel neden vardır.

(*Phys.* 198b32-199a8)

Her şeyin maddi zorunluluk gereği vuku bulduğunda ısrar edenler bile söz konusu öğelerin –dişlerin ve doğal bir biçimde vuku bulan diğer çeşitli fenomenlerin– doğası gereği oluşa geldiğini kabul edecektir. Aristoteles, teleolojik eleyiciler üzerinde yoğunlaştığını ve teleolojik yönelimselcileri şimdilik bir kenara koyduğunu bildirir. Aristoteles, eleyicilere karşı, fayda sağlayan özelliklerin sık sık rastlantı eseri vuku bulduğunu varsaymanın makul olmadığını öne sürer. Böbreklerimiz her zaman, nesilden nesile kanı filtrelemeye uygun olacak şekilde tekrar ve tekrar ortaya çıkmasının basit bir tesadüf olduğunu mu düşünmeliyiz? Bu sorunlu görünmektedir: Bir erkek, iş çıkışı birbirini takip eden 150 gün boyunca bazen kafede, bazen markette, bazen bir barda ve bazen de bir motel lobisinde bir kadınla karşılaşır, şu önermeyi kabul etmemiz gerekir: bu kadın ve bu erkek, tesadüfen, üst üste 150 kez karşılaşma imkânı buldular. Aksi-ne, bu erkek ve bu kadının karşılaşmaları bir şey uğrunadır: karşılaşmalarının ereksel bir nedeni vardır.

Bu argüman yüzeysel olarak bir inandırıcılığa sahip olabilir, fakat daha yakından incelendiğinde, bu argümanın kabul edilemez olduğu görülmektedir. Aristoteles'in teleolojik nedensellik lehine ilk argümanı (TNA) şematik olarak şöyledir:

1. Doğal fenomenler, "her zaman veya çoğunlukla" vuku bulan bir düzenlilik sergiler.
2. Şeyler, ya rastlantı eseri ya da bir şey uğruna vuku bulur.
3. Rastlantı eseri vuku bulan şey bir düzenlilik sergilemez; rastlantı eseri olan olaylar "her zaman veya çoğunlukla" vuku bulmaz.
4. Öyleyse, doğal fenomenler bir şey uğruna vuku bulur.

Bu nedenle TNA, eğer eleyiciler ereksel nedenlerin doğada faal olmadığı gerekçesiyle ereksel nedenleri reddederlerse, eleyicilerin açıklamalarının eksik olduğu sonucuyla sonuçlanır.

Bu argümanla ilgili en bariz sorun, TNA-2 ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır, şeylerin ya rastlantı eseri ya da bir şey uğruna vuku bulduğu iddiası, hiç kuşkusuz dışarlayıcı ve kapsayıcı bir ayrıklık olması amaçlanan bir iddiadır. Her halükârda, eğer bu öncül bu şekilde çözümlenmiyorsa, o zaman bu argüman biçimsel olarak geçersizdir. Bununla birlikte, eğer bu argüman bu şekilde çözümlenirse, o zaman 'TNA-2 ne ilineksel ne de gayeye yönelik olan düzenliliklere imkân tanır. Ne yazık ki, TNA-2 itibariyle, bu şekilde yorumlananlar yanlıştır. Sözelimi, kalbim kan pompalarken aynı zamanda güm güm atar. Bu, açık bir düzenliliktir, ancak ne gayeye yöneliktir ne de bütünüyle rastlantı eseridir. Buna karşın, kas kasılması ile ses arasında nomolojik veya kanunlara göre yönetilen bir bağlantı vardır ve yine de kalbim güm güm sesi çıkartmak için atmamaktadır. Öyleyse, böyle bir ses ne rastlantı eseridir ne de herhangi bir şey uğrunadır. Benzer şekilde, uçağa bindiğimizde, düzenlilik sebebiyle tahmin edebileceğimiz gibi, atmosferi kirleten bir faaliyette bulunmuş oluruz. Bu da nomolojiktir ve ilineksel değildir. Yine de hiçbir insan atmosferi kirletmek için uçağa binmez. Atmosferi kirletme, rastlantı eseri olmasa da ereksel bir neden değildir.

Bu tür örnekler kolayca çoğaltılabilir. Bunlar, teleolojik açıklamalardan kolayca etkilenmeyen düzenlilik örnekleridir. Bu nedenle bunlar, dışarlayıcı ve kapsayıcı bir ayrıklık olarak yorumlanan TNA-2'nin yanlış olduğunu gösterir. Yine de bu öncül bu şekilde ele alınmazsa, tüm argüman biçimsel olarak geçersizdir. Bu nedenle, tüm bunları bir araya getirdiğimizde, ya TNA-2 yanlıştır ve argüman sağlam değildir ya da TNA biçimsel olarak geçersizdir. Her iki durumda da TNA sağlam değildir.

Bununla birlikte, Aristoteles'in TNA-2'yi kabul etmesi şaşırtıcıdır, çünkü Aristoteles'e göre TNA-2'yi kabul etmek yadsınamaz görünmektedir. Zira biyolojiyle ilgili kitaplarında Aristoteles'in bizatihi kendisi gayeye yönelik olmayan

düzenliliğin sayısız örneğine işaret etme eğilimindedir (PA 676b16-677b10, GA 778a29-b6). Öyleyse, bu meseleyi burada bırakmak haksızlık olur. Öyleyse, belki de Aristoteles teleolojik olmayan düzenliliğe sahip olduğumuz durumlarda, bu durumların altta yatan teleolojik nedenlerden dolayı böyle olduğunu farz etmektedir. Bu nedenle, örneğin, eğer bir kalp kan pompalamak içinse ve kalbin kan pompalaması gürültü yapmasını nomolojik olarak gerektiriyorsa, o zaman kalbin kan pompaladığında ses çıkarması epifenomenaldir.³⁵ Bu durumda, TNA-2 şu şekilde yeniden yazılabilir:

TNA-2*: Epifenomenal olmadığı sürece, şeyler ya rastlantı eseri ya da bir şey uğruna vuku bulur.

Ancak bu türden bir yeniden yapılandırma tartışmaya açık görünmektedir. Şimdiye kadar, her halükârda, eleyiciler, epifenomenalizme başvurulmasından haklı olarak etkilenmeyeceklerdir, çünkü söz konusu özellikler, yalnızca mevcudiyeti halihazırda tartışmalı olan ereksel nedenlerle ilgili olarak epifenomenal görünmektedir. Asgari olarak, bu çizgide ilerlemek diyalektik bakımdan garip olurdu. Yani çeşitli özelliklerin bir şey uğruna olup olmadığını merak etme süreci içerisindeyiz. *Organizma uğruna sirküle eden oksijenin bir kalp atışının epifenomenal bir düzenliliği olmadığına ısrar etmek, güm güm sesi çıkarıyor olsa da, bazı düzenliliklerin gerçekten bir şey uğruna olduğunu halihazırda varsayıyor gibi görünmektedir. Ancak bu, tam anlamıyla eleyicilerin şüphe duyduğu şeydir. Dahası, bu türden bir yanıt yalnız-*

³⁵ 'Bir varolanın diğerine göre *epifenomenal* olmasının bir özelliğinden söz ederken, birincil özelliklerin neden olduğu ikincil ve nedensel olarak etkisiz veya en azından birincil özelliklerin nedensel işleyişiyle alakasız olan filozofların tasavvur ettiği özellikler vardır. Eğer bir buhar makinesi dalgalı bir buhar bulutu yayarsa, bu buhar bulutunun *dalgalı olması* epifenomenaldir ve bu buhar makinesini ileri doğru hareket ettirmek için hiçbir etkiye sahip değildir.

ca sorunu erteliyor gibi görünmektedir, çünkü epifenomenal olmayan, ilineksel olmayan düzenlilikler de var gibi görünmektedir, ancak bunlar yine de hiçbir şey uğruna değildir. Örneğin, titizlikle planlanmış bir hayat süren bir adam, her sabah 5.20'de, yani tam olarak Oxford'dan Londra'ya giden sabah treni Reading İstasyonuna geldiği anda köpeğini Reading'de yürüyüşe çıkartabilir. Belki de bu adam o kadar dakiktir ki, trenle Londra'ya gidip gelenler istasyona vardıkları vakit tam zamanında gelip gelmediklerini belirtmek için nihayetinde bu adamın varlığına güvenmeye başlarlar. Söz konusu olaylar epifenomenal değildir, aynı zamanda ilineksel de değildir, çünkü her biri kendi alanında son derece düzenlidir. Bununla birlikte eğer durum böyleyse, o halde bir eleyicinin hâlâ Aristoteles'in teleolojik nedensellik argümanı olan TNA'dan etkilenmesine gerek yoktur. İlk vaadine rağmen, en nihayetinde TNA-2* orijinal TNA-2'den daha iyi değildir. Sonuç itibarıyla, TNA, teleolojik eleyicilere karşı bir argüman olarak doğrudan doğruya umut verici bir argüman değildir. Öyleyse, Aristoteles'in doğanın tasarlayan bir fail tarafından ortaya konulmamış ereksel nedenler içerdiği savından belirli bir yere kadar şüphe duyabiliriz.

2.8 EREKSEL NEDEN II:

TELEOLOJİ KEŞFEDİLİYOR VE TEMELLENDİRİLİYOR

Eğer mesele burada kalacak olsaydı, yazık olurdu. İlk olarak, Aristoteles'in çalışmasını inceleyerek anlaşılacağı üzere, Aristoteles, açıklayıcı bir temel ilke olarak defalarca ereksel nedenden bahseder. Sonraki bölümlerde, Aristoteles'in fiziğinde, metafiziğinde ve psikolojisinde olduğu kadar etik teorisinde, politikasında ve retorik teorisinde ortaya çıkan teleolojiye yapılan başvuruları bulacağız; doğrusunu söylemek gerekirse, Aristoteles'in tragedya teorisi, Aristoteles'in teleolojik bağlama noktalarını kavramakta başarısız olanlar

tarafından sürekli olarak yanlış anlaşılmaktadır. Eğer ki Aristoteles'in felsefesinin tüm yapısı teleolojik açıklamaya yönelik nedensiz ve savunulamaz bir bağlılığa dayanıyorsa, Aristoteles'in fikriyatına yönelik ilgimiz en iyi ihtimalle bir antikacı gibi olabilir. İkinci ve daha dolaysız olarak, Aristoteles'in teleoloji savunusu esasen, bu konuyla ilgili olarak bilimsel açıdan fazlasıyla ilgi çeken *Fizik*'in bu tek pasajında kısa ve öz bir biçimde içermemiştir. Aslına bakılırsa, Aristoteles [bu konuyla ilgili olarak] diğer pasajlarda fazladan destek sağlamaktadır, ki bu pasajların bazıları yapısal olarak şimdiye kadar karşılaştığımızdan çok daha karmaşık ve metafizikseldir ve ayrıca çok daha az tartışmalıdır. Bu nedenlerden dolayı, Aristoteles'in teleoloji savunması ayrıca ele alınmayı hak etmektedir.

Bu amaca yönelik olarak, Aristotelesçi teleolojinin herhangi bir çeşidinin günümüzde herhangi bir alanda geçerli olup olmadığına ve Aristoteles aleyhtarlarının çoğunun eleştirilerinde korkunç derecede hedeften uzak olup olmadığına dikkat ederek başlamak önemlidir. Gerçek şu ki, Aristoteles, kendisini alaya alan görüşlerin çoğuna katılmadı. Tipik bir örnek verecek olursak, Amerikalı davranışçı psikolog B.F. Skinner, şaşırtıcı bir şekilde şöyle söyler: "Aristoteles, düşen bir cismin hızlandığını, çünkü düşen bu cismin kendisini evine yakın buldukça sevinçle dolduğunu savundu."³⁶ Skinner'ın onaylayacağı gibi, Aristoteles, bir kayanın bir tepeden aşağı yuvarlandığı, çünkü aşağı doğru hareket etmekten keyif aldığı ve varacağı yere yaklaştıkça daha hareketli hale geldiği inancına sahipti. Aristoteles'in kayaları, Skinner'a göre, bu nedenle, evrendeki uygun yerlerine dair duygu ve düşüncelere sahiptir – bu tavırlar öylesine karmaşıktır ki, bunlar kendilerine neşe veren ve gayelerini güvence altına almak için belirli şekillerde davranmaya teşvik eden karmaşık önermesel tutumlar sergilerler. Bu çarpıcı yanlış

³⁶ B.F. Skinner (1971, 6).

karakterize etmenin gülünç aptallığı sadece istisnai olsaydı, belki de anlatmaya değmezdi. Maalesef ki öyle değil.³⁷

Yine de diğer eleştiriler açıkça hedeflerinden çok da uzakta değildir ve modern niceliksel bilimin yükselişinin ön safalarında yer alan kimilerinin kendilerini Aristotelesçi teleolojinin, ne kadar zayıflatılmış olsa da, bir versiyonunun yerini alıyor gibi gördükleri, tartışmasız bir şekilde doğrudur. Sözgelimi Bacon şunları ileri sürer: “Gerçek olanları ve gerçekten fiziksel olanları ciddiyetle araştırmaksızın ereksel nedenlerin fizikte ele alınması, aldatıcı ve belirsiz nedenleri içerir. Ve bu yalnızca sürekli olarak bu kıyıya demir atan Platon tarafından değil, ayrıca Aristoteles, Galen ve diğerleri tarafından da yapılmıştır.”³⁸ İlginç bir şekilde, doğadaki kör teleolojiyi eleştiren erken modern çağın birçok figürü, aynı zamanda, doğal evrenin Tanrı’nın planlarının düzenli bir tezahürü olarak anlaşılması gerektiğini söyleyen bir tür yönelimsel teleolojiyi benimsemiştir. Bu sebeple, Newton şunları öne sürer:

Biz [Tanrı’yı] O’nun şeylerdeki en hikmetli ve en mükemmel düzenekleri ve ereksel nedenleri vasıtasıyla tanırız ... Kör metafiziksel doğa, şeylerin hiçbir çeşidini meydana

³⁷ Johnson (2005, 2-3), Aristotelesçi teleolojiye yöneltlen bazı dikkate değer eleştirileri listeler:

Aristoteles genellikle naif veya eleştirel olmayan bir teleolog olarak tanımlanır. Aleyhtarlar, Aristoteles’in sözümona aşırı iyimserliğini, gizemli *entelekheia*’larını, büyülu ruhunu, belirsiz doğasını, gizli özlerini, geriye doğru nedenselliğini, animizmini ve antropomorfizmini reddeder. Hatta lehtarlar bile bazen Aristoteles’in teleolojisinin dirimselcilik, yaratılışçılık ve antropomorfizm gibi istenilmeyen öğretileri gerektirdiğini anladılar.

Johnson’ın çalışması, bu yanlışların bazıları için erişilebilir bir düzeltme sağlamaktadır.

³⁸ Francis Bacon, *Advancement of Learning*, iii 4, s. 431.

na getiremez. Farklı zamanlara ve yerlere uygun bulduğumuz tüm bu doğal şeylerin çeşitliliği, zorunlu olarak var olan bir Varlığın idealarından ve iradesinden başka hiçbir şeyden kaynaklanamaz.³⁹

Günümüzde bile, Newton'un ereksel nedenselliğe başvurularını can acıtıcı bir şekilde Darwin öncesi olarak okumak kolayken, Aristotelesçi teleolojinin birçok çağdaş eleştirmenin tam olarak onun yönelimsel önkabullerine dayandığını vurgulamakta yarar vardır.

Bu yazarlardan bazılarını nakletmenin amacı, Aristoteles teleolojisine yönelik olarak lehte veya aleyhte yapay bir inanç elde etmek değildir. Tam aksine, Aristotelesçi teleolojinin özelliği ve değeri konusunda hemfikir olmayan ciddi düşünürler bulmamız, yalnızca Aristoteles'in bu konudaki konumuna daha yakından bakmamızı salık vermektedir. Kimileri, cansız doğayı yönelimsel olarak ele aldığı için Aristoteles'i reddetmiş; diğerleri ise eğer doğanın kendisi doğası gereği yönelimsel değilse, bu yönelimselliğin –doğadaki ereksel nedenlerin mevcudiyeti göz önüne alındığında– inayet sahibi bir Tanrı tarafından takdir edildiğini varsaydığı için Aristoteles'i suçlamıştır; ve yine başkaları, herhangi bir alandaki, herhangi bir türdeki ereksel nedenleri uygun gördüğü için Aristoteles'te kusur bulmuştur. Herhalde, Aristoteles aynı anda bu kadar çok günahtan suçlu bulunamaz.

Esasen, daha önce gördüğümüz gibi, Aristoteles'in kendisi de teleolojiye yönelik her türlü başvuruyu reddeden teleolojik eleyiciler ile teleolojiyi yalnızca bilinçli tasarımın sonucu olduğu yerde bulan teleolojik yönelimselciler arasında bir orta yol bulmak ister. Her açıdan bakıldığında, Aristoteles, eleyicilerin aşırı göründüklerini gözlemlemekte haklıdır. Elbette ki dünyadaki *bazı* faal teleoloji örneklerinin farkındayız. Aristoteles, doğanın teleolojisini kendi kendini

³⁹ Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, iii.

tedavi eden bir doktor açısından göstermeye çalıştığında, bu çabasının nedeni muhtemelen insan eylemlerinin bir şeyler uğruna olduğuna kesin gözüyle bakmasıdır. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in başlangıcında argüman olmaksızın öne sürdüğü gibi, "Her zanaatın ve her soruşturmanın, ve benzer şekilde her eylemin ve seçimin iyi bir şeyi amaçladığı düşünülür" (EN 1094a1). Açık ve net bir şekilde, inşaatçılar keresteyi bir şantiyede taşıırken, keserken, düzeltirken ve belirli şekillerde şekillendirirken, bu bir bina inşa etmek uğrunadır. Bina yapımı zanaatı bina inşa etmeyi amaçlar ve inşaatçılar eyleme geçtiğinde, bu inşaatçıların aklında bir amaç, yani bütün bir ev vardır. Bu kadarını ifade etmek neredeyse çok açık görünmektedir. Yine de insanlar doğanın parçalarıdır, bu nedenle doğanın bazı kısımları ereksel nedenleri izhar eder.

Ayrıca, eğer zanaatların ve eylemlerin gayeleri varsa, o zaman bu zanaatları ve eylemleri bir dereceye kadar bu gayelere başvurarak açıklarız. Bir inşaatçının diğer ikisinin üzerine büyük bir kirış yerleştirmesini açıklayan şey, eğer ev ayakta duracaksa evin desteğe ihtiyaç duymasındır. Şimdi, teleolojik nedenselliğe yapılan tüm başvuruları sert bir şekilde reddeden eleyicinin, bu türden başvuruların gözlemlediğimiz faaliyetin açıklanmasında herhangi bir rolü olduğunu reddetmesi gerekir. Bu kadarı aşırı görünmektedir ve eğer bu ciddiye alınacaksa, bir tür güçlü argümana, hedefe yönlendirilmişliğe ilişkin tüm başvuruların tutarsız olduğunu veya gayeye yönelik tüm açıklamaların bir şekilde modası geçmiş veya anlaşılmasız olduğunu gösteren bir argümana ihtiyaç duymaktadır.⁴⁰ Aristoteles, bu olmaksızın insan ey-

⁴⁰ Zihinsel alan dışındaki ereksel nedenselliğe yönelik beklentiler konusunda acımasız olan Searle (2002), öğretici bir şekilde, teleolojik olanın normatifliğini görmezden gelen hiçbir zihin biliminin başarılı olma ihtimali olmadığı konusunda aynı derecede katıdır. Bu sebeple Searle şunu iddia eder: "Darwinci evrime dair normatif veya teleolojik hiçbir şey yoktur. Gerçekten de Darwin'in en büyük

lemine anlamanın normal yollarında ilerlemenin makul göründüğünü varsayar. Bu açıdan bakıldığında, Aristoteles'in teleolojik açıklamaya başlangıçtaki başvurmaları, argümana gerek olmadığını düşündüğü için, Aristoteles'in hiçbir argümanını içermez. Gerçekten ihtiyacımız olan tek şey [bunun böyle olduğunu] gösterme ya da basit bir kanıtlamadır: Biz insan eylemlerine ilişkin alışlagelmiş olarak sunduğumuz açıklama biçimlerine basitçe işaret edebilir ve bunların açıkça teleolojik nitelikte olduğuna dikkat çekebiliriz.

Eğer ki bu, eleyicinin iki ayağını bir pabuca sokarsa, bu türden bir gösterme fiili teleolojik yönelimselcilere mükemmelen uygundur. Bu kişinin bu itibarla teleolojik açıklamayla hiçbir sorunu yoktur, daha ziyade teleolojik açıklamayı yönelimsellik alanının ötesine taşıma eğiliminde olan başvurularla ilgili bir sorunu vardır;⁴¹ bu kişinin bakış açısına göre, yönelimsel bir fail işin içerisinde olduğu sürece tele-

katkısı, evrimden gaye ve teleolojiyi tamamen ortadan kaldırmak ve onun yerine sadece doğal seçim formlarını ikame etmektir. Darwin'in açıklaması, biyolojik süreçlerin görünüşteki teleolojisinin bir yanılsama olduğunu göstermektedir" (51). Buna dayanarak Searle, ilk olarak, zihinsel normatifliği evrime yerleştirmeye yönelik hiçbir girişimin başarılı olmayacağı ve daha sonra da, daha genel olarak, yönelimsel içeriği doğallaştırmaya yönelik herhangi bir girişimin başarısızlığa mahkûm olduğu sonucuna varır:

Yönelimsel olanı zihinsel olmayan bir şeye indirgeme girişi mi her zaman başarısız olacaktır, çünkü bu türden bir girişim yönelimselliği dışarıda bırakır. ... Bu [indirgeme girişimine yönelik] projeyle ilgili olarak bir şeylerin kökten yanlış olduğunun bir işareti, yönelimsel kavramların doğası gereği normatif olmasıdır. Bunlar doğruluk, rasyonellik, tutarlılık vb standartlarını belirlerler ve bu standartların bütünüyle mantıksız, kör, yönelimsel olmayan nedensel bağıntılardan oluşan bir sisteme içkin olmasının hiçbir yolu yoktur. Bilar-do topu nedenselliğinin normatif bir bileşeni yoktur.

(51)

⁴¹ Örneğin, Searle (2002) – 40 numaralı dipnotta alıntılanıldığı gibi.

olojik açıklamaya itiraz edilmesi mümkün değildir. Tarih-sel bir mesele olarak, ne yönelimselci ne de eleyici olan, 19. yüzyılda Alman akademisyen Zeller tarafından gayet iyi bir şekilde ifade edilmiş olan Aristoteles'in gerçek konumunu kavrayabildi: "Aristotelesçi teleolojinin en önemli özelliği, bu teleolojinin ne insanmerkezli olmasıdır ne de dünyanın dışında mevcut bulunan bir yaratıcının eylemlerinden ya da dünyanın tek bir düzenleyicisinin eylemlerinden kaynaklanmasıdır, daha ziyade bu teleolojinin her zaman doğada içkin olduğunun düşünülmesidir."⁴²

Geriye felsefi bir mesele olarak Aristoteles'in her yere nüfuz eden teleolojisini nasıl ve ne kadar iyi temellendirmeye çalıştığını keşfetmek kalmaktadır. Şimdiye kadar, Aristoteles'in temel argümanlarından birinin yetersiz kaldığını gördük.⁴³

Bununla birlikte, göreceğimiz üzere, bu argüman Aristoteles'in bu nedensellik formuna yönelik savunusunu hemen hemen hiç çürütmemektedir. Çeşitli alanlardaki açıklamalarda teleolojinin rolüne ilişkin dile getirilen görüşler göz önüne alındığında, Aristoteles'in nasıl yoluna devam ettiğini görmek ve kişinin ne kadar yükseğe tırmanmak isteyebileceğini belirlemek için Aristoteles'in kullandığı türden örneklerle inşa edilmiş bir teleoloji merdiveni inşa etmek yol göstericidir. Aristoteles en tepeye tırmanır, ancak bunu kendisine çok sık atfedilen yönelimselciliğin veya animizmin yardımı olmadan yapar. Merdiven, sıkı bir eleyici dışında tümünün tereddüt etmeden kabul edeceği insan tasarımı araçlar ve insanın failliği gibi iki paradigma durumuyla başlar:

- i. Araçlar *bir şey uğrunadır*, yani bilinçli failler tarafından kendilerine verilen işlevlere yöneliktir.

⁴² Eduard Zeller (1931, §48).

⁴³ Aristoteles'in teleolojik nedensellik için birincil argümanı olan TNA'nın bir tartışması için §2.7'ye bakınız.

- ii. Bilinçli eylemler bir şey uğrunadır, yani faillerce istenilen neticelere yöneliktir.
- iii. İster insanların isterse de insan olmayan hayvanların bilinçli olmayan eylemleri *bir şey uğrunadır*, yani failin peşinde olduğu bir neticeye yöneliktir.
- iv. Canlı sistemlerin kısımları, örneğin göz veya böbrek, *bir şey uğrunadır*, yani parçası oldukları organik sistemlerde oynadıkları işleve yöneliktir.
- v. Organik sistemler, örneğin hayvanlar ve bitkiler, *bir şey uğrunadır*, yani kendi içlerinde bulunan iyilere yöneliktir.

Biz (v)'e ulaşana kadar, ki bu türetilmemiş bağımsız bir teleolojik açıklamaya başvurmaz, yönelimselci biri artık açıkça bizle değildir. Peki, yönelimselci bir kimse tırmanmayı nerede bırakmaktadır?

Yönelimsel bir eyleme dayanmayan, sistematik olarak türetilmiş bir teleolojiye başvurmayı içeren (iv), yönelimselci biri için muhtemelen halihazırda rahatsız edicidir. Yine de (v)'in savunulabilir olduğu gösterilebilirse, o zaman (iv) de aynı şekilde itiraz edilemez olacaktır. Aristoteles'in taktiği budur.

Merdivenden aşağı doğru bakıldığında, yönelimselcinin (i) veya (ii) ile hiçbir sorunu olmadığını varsaymak güvenli görünmektedir. Bir sonraki adım bir bakıma zararsız görünebilir, ancak Aristoteles'in tasavvur ettiği türden örnekler bir kez kavranıldığında, (ii)'den (iii)'e kadar olan adım ilk görüldüğünden daha itiraz edilebilir olabilir. İki tür durum Aristoteles'e darbe indirmektedir. Aristoteles, doğada olduğu kadar zanaatta da hiyerarşiler halinde düzenlenmiş gayelere sahip gibi görüldüğümüzü belirtmesinin hemen akabinde şu gözlemde bulunur:

Bu en çok insan dışındaki hayvanlar söz konusu olduğunda belirgindir: insan dışındaki bu hayvanlar ne za-

naat kullanarak, ne soruşturma temelinde ne de düşünüp taşınma yoluyla bir şeyler yaparlar. Bu, esasen, bu varlıkların –örümcekler, karıncalar ve benzerleri– akılla mı, yoksa başka bir yetiyle mi iş gördüğünü merak edenler için bir şaşkınlık kaynağıdır. Aynı doğrultuda yavaş yavaş ilerlediğimizde, bitkilerde bile gayeye neden olan özelliklerin meydana geldiği ortaya çıkar – örneğin, yapraklar meyveye gölge sağlamak için büyür. O halde, eğer ki kırlangıç yuvasını, örümcek de ağını yapıyorsa ve bitkiler meyve için yaprak veriyor ve köklerini beslenmek için yukarıya değil de aşağıya salıyorsa, ve bu hem doğaları gereği böyle hem de bir gayeye yönelik ise, bu tür bir nedenin, doğası gereği oluşa gelen ve doğası gereği var olan şeylerde faal olduğu açıktır. Ve doğa, madde ve form olarak iki yönlü olduğundan, form gayedir ve diğer her şey de gaye uğruna olduğundan, form, uğruna olma anlamında neden olmalıdır.

(Phys. 199a20-32)

Kırlangıç, yavrusunu beslemek amacıyla yuvasını kurar diyoruz; aynı şekilde, örümceklerin de avlarını tuzığa düşürmek için ağ ördüklerini söylüyoruz. Her iki durumda da ölçüp biçme göremiyoruz; kırlangıçlar veya örümcekler de terimin tam anlamıyla bilinçli değildir. Aristoteles'e göre, bu noktadan sonra, bitkilerin kendi köklerini beslenmek için aşağı doğru saldığını düşünmek küçük bir adımdır. Botanikçilerin, örneğin kserofitler, freatofitler ve diğer çöl bitkileri su elde etmek için köklerini dışarıya gönderdikleri için bu bitkilerden "becerikli" ve "yaratıcı" olarak bahsederken yönelimselliğe ilişkin sözcükleri özgürce kullanmalarının anlamı budur. Bu botanikçiler, bu tür bitkilerden etkilenirler, bu bitkileri gayeye yönelik stratejilerde bulunanlar olarak tanımlarlar, ancak [bunu yaparlarken] elbette ki bu bitkilere gerçek bir stratejik planın uygulanması için gerekli olan içsel zihinsel temsilleri atfetmezler. Aynen öyle, diye düşü-

nür Aristoteles: bunlar düşünüp taşınan ya da bilinçli failler olmasalar da gayeye yönelik davranışlarda bulunurlar. Bu tür bitkiler söz konusu olduğunda, savunma sunmaksızın bu bitkilerin kasıtlı olmayan teleolojik davranışlarda bulunmalarına başvururuz. Bu uçurumdan karşıya geçtiysek, (ii)'den (iii)'e de geçmiş oluruz, sonuç itibariyle (iii)'den (iv)'e yönelik herhangi bir adım, en azından (önceki) yönelimselci kişi için, artık nispeten sorunsuz olmalıdır.

Yine de bu kadarını kabul etsek bile, müstakil yönelimsel sistemlerin *türetilmemiş* veya *kendinden* gayelere sahip olması gerektiğinden dolayı (v)'ten şüphe duyabiliriz. Her nasılsa şimdiye kadar, ereksel nedenleri, her durumda, yönelimsel bir tasarımdan değilse de en azından kuşatıcı bir sistemde oynadıkları işlevsel bir rolden, şu veya bu şekilde türetilmiş olarak düşünmek mümkün olmuştur. Yine de böbrekler, kanı temizleyerek tüm organizmanın gayelerine hizmet ediyorsa, o zaman tüm organizma ya türetilmiş olarak ya da tabiatı gereği gayeye sahiptir. Eğer ki organizma bir gayeye sahipse, o zaman gayenin ya bu organizmanın kendisine tâbi olduğu kendisinden daha büyük bir sistemden, ya da bilinç sahibi bir dışsal tasarımcıdan, belki de yaratıcı bir tanrının aracılığından kaynaklandığı düşünülebilir – öyle ki, en nihayetinde organizmaların yapay olduğu şaşırtıcı bir şekilde ortaya çıkar. Aristoteles'in görüşü olan diğer alternatif ise, organizmaların, gayelerine ne daha büyük bir sisteme tâbi olarak ne de bilinçli bir tasarımcı aracılığıyla sahip olduklarını, daha ziyade tabiatı gereği, türetimsel olmayan bir şekilde sahip olduklarını söyler. Gerçekten de Aristoteles, organizmaların, gayelerini kendilerini içerisinde buldukları daha geniş bir ortamdan türettikleri savına karşı çıkar. Bu anlaşılabilir bir durumdur, çünkü bu durumda esas olarak bir erteleme stratejisine sahip olurduk. Sonuç itibariyle, eğer yönelimselci değilsek, o zaman ne yönelime bağlı olan ne de sistemden türetilmiş olan ereksel nedensellik için bir zemin olmalıdır. Aristoteles, organizma düzeyinin durmak için doğru yer olduğunu öne sürer.

Bu sav lehine ne söylenebilir? İlk olarak, Aristoteles'in türetilmemiş teleoloji sistemlerinin baskın örneklerinin organizmalar, yani canlı sistemler olduğunu kavramak mecburidir. Aristoteles, her canlı sistemin özünde canlı olduğunu varsayar – öyle ki, bu canlı sistem yaşamaya son verdiğinde mevcut olmaya da son verir (*DA* 415b13).⁴⁴

Her canlı sistemin gelişip gelişmediğini sormanın anlamlı olmasıyla ilgili olarak, bu canlı sistemin türetilmemiş bir gayeye sahip olduğunu düşünmeye başlamak, tam olarak bu canlı sistem yaşadığı sürece anlamlıdır. Dolayısıyla sağlıklı bir kalp, kalbi olan hayvanla ilgili olarak işlevini yerine getiren kalptir; ancak hayvanın sağlıklı olması daha öte bir başvurmayı içermiyor gibi görünmektedir, çünkü hayvan başka bir şeyle ilgili olarak sağlıklı değil, daha ziyade kendinde ve bağımsız olarak sağlıklıdır.

Son olarak, Aristoteles'in tüm organizma düzeyindeki teleolojik nedenselliğin en karmaşık ve metafiziksel olarak en girift savunusunda, Aristoteles büyümenin metafiziği hakkındaki bazı olgulara başvurur. Aristoteles'in aklında ne tür bir fikir olduğunu kavramak için, sizin ve benim bir müfrezede askerler olduğumuzu ve tembel olmanın cezası olarak çavuşumuzun bize her biri bir metreden az olmayan iki çukur kazmamızı emrettiğini farz edelim. Kazmayı bitirdiğimizde, bu çavuş bize ortaya çıkardığımız iki toprak yığınının kurtulmamızı emretsin ve her iki yığını da kampımızın elli metre çevresindeki hiçbir yerde görmek istemediğini söylesin. Şimdi, siz bir kahve molası verdiğinizde, ben kendi yığınımı sizin yığınınız üzerine kürekle boşaltıyorum ve siz geri döndüğünüzde benim yığınının ortadan kaybolduğunu, sizinkininse çok daha büyük olduğunu ileri sürüyorum. Benimki artık ortadan kaybolduğuna ve hiçbir şeyin iki defa mevcut olması mümkün olmadığına göre, yığınımı bana geri

⁴⁴ Aristoteles'teki yaşam ve öz ile ilgili olarak aşağıdaki §3.1 ve §7.1-§7.3'e bakın.

vermek için yapabileceğiniz hiçbir şey yoktur. Anlaşmazlığa düşüyor ve bana sofist diyorsunuz. Yığınınızın daha da büyüdüğünü inkâr ediyor, herhangi bir şeyin büyümesinin esasen imkânsız olduğunu iddia ediyorsunuz. Yığınınızın –diğer tüm maddi varlıklar gibi– toprak moleküllerinin bir kümeleşmesinden başka bir şey olmadığını ve bunun her zaman olduğu gibi tam olarak bu kümeleşme olduğunu iddia ederek bu ihtimal dahilinde olmayan iddiayı destekliyorsunuz. Yapabildiğim tek şey, kendi kümeleşmemi sizinkine çok daha yakın hale getirmektir.

Argümanımız, maddi nesnelerin belirli bir zamandaki veya zaman boyunca olan özdeşlik koşullarına dair gibi görünmektedir; ve yaşadığımız sorun, toprak yığınlarına yönelik net özdeşlik koşullarının olmamasından kaynaklanmaktadır. Şimdi, bu durumu organizmalara taşıyın. Farz edelim ki, toprakla ilgili sorunlarımızı çözdükten sonra akşam yemeğine çıkıyoruz. Yemek yemeye başladıktan sonra, bir içki sipariş etmek için barın yolunu tutuyorsunuz. Siz barın yolunu tutarken, ben de kendi yemeğimi halihazırda bitirmiş olarak sizin tabağınızdaki patates yığınını alıyor ve onu yiyorum. Geri döndüğünüzde ve söylenmeye başladığınızda, kendi argümanınızı size karşı kullanmaya çalışıyorum. Patates yığınınızı yemediğimi, yemeğinizin her halükârda hâlâ mevcut olduğunu, yemiş olsaydım daha da büyüyeceğimi, ama sizin de dediğiniz gibi, hiçbir şeyin asla daha da büyü-yemeyeceğini söylüyorum. Sizin patates yığınınızı, karnımın yanına, benimkinin yanına koyarak kendi yığınma yaklaştırdığım doğrudur, fakat patates yığınınız, her zaman olduğu gibi, şimdi de mevcuttur. Daha önceki fikrinizden vazgeçerseniz ve artık, şeylerin aslında daha da büyüdüğünde ısrar ederseniz, belki de size katılır ve daha büyük olanın, çok daha büyük hale gelen şeyin sizin patates yığınınız olduğunu, bu yığını alan kişininse mevcudiyetini yitirdiğini söylerim. Sonuç itibarıyla, kesinlikle o kişi olmadığımı göre, yapmadığım bir şey için beni suçlamanız haksızlık olacak-

tır. Gerçekten de artık hiçbir şekilde bir insan olmadığımıza göre, bende kusur bulmanız kesinlikle saçma olacaktır. Eminim ki bir patates uzantısını azarlamak istemezsiniz.

Aristoteles, tüm bunlarda ciddi bir felsefi mesele olduğunu öne sürer: Organizmaların gelişerek büyüdüğü, çevredeki maddeleri, yiyecekleri kendi gayelerine tâbi kılarak büyüdüğü uzlaşımsal olmayan bir gerçektir. Ancak, *gayelere* yönelik bu başvuruya dikkat edin. Siz ve ben, yığınlar ve organizmalardan sanki eşit şeylermiş gibi bahsediyorduk, güya organizmaları yalnızca kümelerden ibaretmiş ve hatta bu konuda uzlaşımsal olarak belirlenmişler gibi, sanki maddi cisimler etkileşime girdiğinde iki şeyden hangisinin daha büyük olacağını belirlemek bir şekilde bize kalmış gibi ele alıyorduk. Büyüme söz konusu olduğunda bu böyle değildir:

Bir kimse işi daha fazla yokuşa sürebilir. Büyüyen şey nedir? Kendisine bir şey eklenmiş bir şey midir? Örneğin, bir insanın bacağı büyüyorsa, bu kişinin, sayesinde büyüdüğü şey, yani yiyecek bir yana dursun, büyüyen şey bacak mıdır? O halde neden ikisi de büyümedi? Çünkü B'ye A eklendiğinde, hem A hem de B daha büyük olur – tıpkı şarabı suyla karıştırdığınızda olduğu gibi, zira [şarabın içerisindeki] her muhteva hacim olarak benzer şekilde artar. Açıklama, en iyi ihtimalle, birinin tözünün (*ousia*) değişmeden kaldığı, ancak diğerinin tözünün (*ousia*) değiştiğidir.

(GC 321a29-35)

Kavramsal olarak ifade edersek, yemek yemeyi göz önünde bulundurduğumuzda dört seçeneğimiz vardır: (i) yiyen büyür (= gelişir); (ii) yenen büyür; (iii) her ikisi de büyür; ya da (iv) hiçbir şey büyümmez, her şey olduğu gibi kalır, gerçi belki de yiyenler ve yenilenler bir yemek esnasında birbirleriyle yakın bir ilişki içine giriyorlardır.

(i)'in apaçık bir cevap, belki de ifade edilemeyecek kadar açık bir cevap olduğunu düşünüyoruz. Aristoteles aynı fi-

kirdedir, fakat şimdi doğal ve üzerinde pek de düşünmediğimiz seçimimizle ilgili bir noktayı vurgulamak ister: Birinci alternatif tercih edilmelidir, çünkü birinin töz'ü, *ousia'sı*, yani organizma mevcudiyetini sürdürürken, diğeri tamamen ortadan kalkar. En önemlisi, kalıcılıkla ilgili bu noktalar uzlaşımalsal olarak belirlenmemiştir. Aristoteles, daha büyük hale gelen şeyin patates yığını olmasını şart koşmanın bize bağlı olmadığını varsayar. Çünkü öyle olsaydı, uzlaşımalarımızı değiştirerek gerçekleri kolayca değiştirebilirdik ve insan bedenlerini kendilerine katarak patateslerin yenildiğinde büyüdüğünü varsayabilirdik. Bu düşünce tarzını savunulamaz kılan şey, organizmaların kalıcılık koşullarının uzlaşımalsal olmamasıdır. Ayrıca, bu insanın patatesi yediğini ve tam tersininin doğru olmadığını söylemekte haklıyız, çünkü bu insan, patatesi metabolizmasında parçalayarak ve kendisi için yararsız olanı dışarıya atarak patatesi kendi gayelerine tâbi kılar. Bununla birlikte, tüm bu tür tâbi olma söylemleri, halihazırda ortadan kaldırılamaz bir şekilde teleolojik niteliktedir.

O halde, Aristoteles'in tüm organizma düzeyinde bulunan teleolojik nedenselliğe yönelik metafizik savunusu TNMS şöyledir:

1. Organizmalar, uzay ve zamanla sınırlı olan, olgunluğa erişebilen, uzlaşımalsal olmayan bir şekilde mevcut bulunan artzamanlı süreklilerdir.
2. Bu gerçeklerin tek veya en iyi açıklaması, organizmaların uzlaşımalsal olmayan, türetilmemiş içsel gayelere sahip olduğudur.
3. Dolayısıyla organizmalar, uzlaşımalsal olmayan, türetilmemiş içsel gayelere sahiptir.

TNMS-1'in, bazı varolanların, genel itibarıyla yemek yiyerek yaptıkları gibi, gelişerek *büyümesine* imkân vermemizin anlamı olması gerekmektedir.

TNMS-2, bu gerçeğin en iyi veya emsalsiz bir şekilde organizmalara yönelik olarak ereksel nedenlerin mevcudiyetini kabul ederek açıklanabileceğini iddia eder. Aristoteles, canlı bir sistemin salt bir kümeleşmeden daha fazlası olduğunu ve maddenin organizmayı kendi amaçları için veya kendi gayeleri için benimsemesi ve tâbi kılması ile ilgili konuşarak organizmalar söz konusu olduğunda maddi yenilenmeyi düşünmenin anlamlı olduğunu öne sürüp bir tanesini üstü kapalı olarak söylese de henüz bu sonuca yönelik olarak bir argüman görmedik.

Bu açıdan bakıldığında, TNMS-2 argümanı, bazı fenomenleri verili olarak kabul etmesi –yani canlı sistemlerin, maddelerini yenileyerek büyüeyebilen birleşik varolanlar olduğu– anlamında ve yeterli bir açıklama için gerekli olan açıklayıcı bir faktörü, içkin bir gayeyi koyutlaması anlamında hepten gidimsel bir çıkarım olarak ele alınabilir. TNMS-2’ye yaklaşmanın daha dar bir başka yolu ise, TNMS-2’yi üstü kapalı bir meydan okuma olarak görmektir. TNMS-1’i reddeden ve belki de yiyenin mi, yoksa yenen şeyin mi büyüdüğünü düşünmemizin bir uzlaşım veya kayıtsızlık meselesi olduğunu öne süren eleycilerin yolundan gitmedikçe, birlik ve büyüme olgusunun hesabını vermemiz gerekecektir. Uygun bir açıklama olarak salt kümeleşmeye bakmamamız gerektiğini halihazırda gördük. Bir kimse, hiç değilse, tetkik edilip enine boyuna düşünülene kadar *a priori* olarak dışlanamayacak başka türden olası açıklamaları elbette ki tasavvur edilebilir. Bunlar enine boyuna düşünülene kadar, TNMS-2’nin bu ikinci, ama daha az iddialı olan görüşünde Aristoteles’in organizmalar için türetilmemiş olan içkin gayelere başvurması, kesinlikle tasdik etmek istediğimiz fenomeni, yani canlıların yiyerek büyüdüklerini nasıl açıklayacağına dair Aristoteles’in en iyi hipotezi olacaktır, ki canlıların böyle yapmaları uzlaşım olmayan bir gerçektir ve açıklanması gereken, salt bir şekilde görmezden gelinemez bir şeydir.

Aristoteles, ilk olarak kulağa tamamen doğal gelen bir tür alternatif hipotezi dikkate alır. Belki de bu alandaki ereksel nedenlere başvurmamıza gerek yoktur, ama organizmanın gıda yokken varlığını sürdürmesini açıklayan şeyin, bir cismin varlığını sürdürürken diğerinin sürdürmediğine yönelik basit gerçek olduğunu düşünmeliyiz. Aristoteles'in terimleriyle ifade edecek olursak, bu türden bir öneri örtük olarak maddi nedene bir başvurudur: Buradaki fikir, kalıcılığı yalnızca maddenin kalıcılığı sayesinde açıklayabileceğimizdir. Aristoteles bundan şüphelidir. Zira bu türden bir yanıt, meseleyi yalnızca halı altına süpürür: Bir organizmanın cismi, zaman içerisinde maddi yenilenmeyi sürdürürerek bir ve aynı kalır. Bu, bu itibarla uzay ve zamanla sınırlıdır. Eğer ki kendimizi yalnızca maddeye başvurmakla sınırlandırırsak, kendimizi bu gerçekleri açıklama olanağından mahrum bırakırız. Bir kadının kitap okurken üzerine oturduğu sandalyenin bu kadının vücudunun bir parçası olmamasının nedeni nedir? Sonuçta bu kadının vücudu ile bu kadının vücuduna temas eden nesneler arasında kimyasal etkileşimler vardır. Eğer ki bu kadının bedenini biçim verilmiş bir madde olarak düşünürsek, forma örtük bir başvuru yapmış oluruz; fakat forma başvurmak zaten bizi hilomorfizme ve bu hilomorfizmin gerektirdiği her şeye dahil etmektedir. Aristoteles, bunun gerektirdiği şeyin tip düzeyinde faal olan form türlerine, yani tözsel formlara bir başvurma olduğunu ileri sürer. Bu türden bir başvurma, sonuç olarak, işleve ve dolayısıyla da ereksel nedenselliğe daha ileri bir gönderim gerektirecektir. Maddi nedenselliğe yapılacak herhangi bir basit başvuru yetersiz kalacaktır; ve formel nedenselliğe yapılan bir başvuru, bir tür ait olma düzeyinde formlar sağlam bir şekilde ele alınana kadar eksik kalacaktır.⁴⁵ Bu nedenle, TNMS-1'in gerçeklerini bu tür terimlerle açıklama girişimleri, bizi TNMS-2 doğrultusunda tekrar geriye doğru iterek başarısız olacaktır.

⁴⁵ Bu sav §2.7'de geliştirilmiştir.

Aristoteles, yaşamın gerçekleri ve kalıcılık hakkında düştüğünde, açıklayıcılığa yönelik yeterlilik için gerekli olduğu üzere, kendimizi en nihayetinde türetilmemiş ereksel nedenlere başvururken bulacağımızı varsayar. Bu, teleolojik açıklamanın Aristoteles için çok derin olmasının nedenlerinden biridir: Bu, canlı ile cansız arasındaki ayrım kadar derindir. Gördüğümüz üzere, canlı sistemlerin içsel iyilerine yapılan başvurular, Aristoteles'in, canlı sistemlerin özsel olarak canlı olduğunu ve sonuç itibarıyla de bir canlı sistem için mevcut olmanın bir işleve sahip olmak olduğunu varsaymasını halihazırda gerektirdiğini gösterir. Aristoteles'in, formların varlığının bilkuvve olarak *F* olan şeyi bilfiil *F* yapan varolanlar olduğuna yönelik benzer bir fikirle birlikte, tözsel ve ilineksel formlar⁴⁶ vasıtasıyla bir varolanın bu özelliklerinin özsel formunu özsel olmayandan ayırt etmek için bir mekanizmaya sahip olduğunu da halihazırda görmüştük. Organizmalar söz konusu olduğunda bu, uygun türden bir madde, varlığı onu hem canlı hem de belirli türden bir canlı yapan, yani bir hayvanı hem canlı hem de ayırt edilebilir türden bir hayvan yapan, örneğin fino köpeği yerine jaguar yapan tözsel bir form tarafından şekillendirildiğinde fiili canlı sistemlerin vücut bulduğu görüşüne tekabül eder.

Bu tür nedenlerden dolayı Aristoteles, aynı derecede aşırılık olarak gördüğü karşıt görüşlerden hoşnut değildir: teleolojik eleyicilik ve teleolojik yönelimselcilik. Aristoteles, eleyicililere yönelik olarak, en azından bazı olayların teleolojik açıklamalara, yani sadece peşine düştükleri gayelere gönderimde bulunarak tam olarak açıklanan insan eylemlerinin ve zanaatlarının [teleolojik açıklamalara] imkân tanındığında –veya daha güçlü bir şekilde ifade edilecek olursa, bunu gerektirdiğinde– ısrar etmek istemiştir. Bu kadarını kabul eden yönelimselcilere karşı Aristoteles, teleolojik

⁴⁶ Aristoteles'in tözsel ve ilineksel formlar arasındaki ayrımı için §2.5'e bakınız.

açıklamanın yönelimsel faillik alanıyla sınırlandırılmasına gerek olmadığını –doğrusu, bunun olmaması gerektiğini– ileri sürmek istemiştir. Örümcek ağlarının, yuvaların, vücut parçalarının veya aslında bütün organizmaların işlevlerine başvurduğumuzda, af dilememize ya da kendimizi gevşekçe konuşuyormuş gibi görmemize gerek yoktur. Yönelimselliğe sahip bir tasarımcının dileği olmaksızın şeyler görüldüğü gibi olabilir.

2.9 NEDENLER ARASINDAKİ BAĞINTILAR

Aristoteles, organizmalara türetilmemiş, yönelimsel olmayan gayeler atfederken, kendisini canlı sistemlerin formel ve ereksel nedenler arasındaki yakın bir bağlantıya teslim etmiştir. Canlı bir varlığın tözsel bir formu, formu olduğu organizma için özseldir ve bu, organizmanın iyiliğine dair sorular sorulduğunda uygun şekilde göz önünde bulundurulur. Bu yakınlık, Aristoteles'in teleolojik açıklamayı yönelimsel olanın ötesine taşıma girişiminde daha önce karşılaştığımız, aksi halde kafa karıştırıcı olan bir görüşü açıklamaya yardımcı olur. Aristoteles, bu konudaki fikrini şunu ileri sürerek karara bağlamıştır: “Doğa, madde ve form olarak iki yönlü olduğundan, form gayedir ve diğer her şey de gaye uğruna olduğundan, form, uğruna olma anlamında neden olmalıdır” (*Phys.* 199a30-32). Organizmalar söz konusu olduğunda Aristoteles, formel ve ereksel nedeni *tespit eder*. Bir sincap formu, onun ereksel nedenidir.

Eğer öyleyse, organizmaların dört değil de üç nedene sahip olup olmadığını merak edebiliriz: fail, maddi ve formel/ ereksel neden. İşler gerçekten de daha kötüdür, çünkü Aristoteles, fail nedeni formel ve ereksel nedenlerle özdeşleştirerek daha ileriki bir adımı atmaya hazırdır. Sözgelimi, Aristoteles şunu iddia eder:

Şimdi, nedenler dört [tür] olduğundan, tüm bu nedenleri bilmek doğa bilimcisine düşer ve bu doğa bilimcisi, bir şeyin niçin hepsine –maddeye, forma, hareket ettiriciye, uğruna olduğu şeye– geri indirgendiği arayışına öncülük ederek, bir doğa bilimci tarzında bir açıklama sağlar. Son üçü genellikle [birbiriyle] denk tutulmaktadır: zira bir şeyin ne olduğu ve ne uğruna olduğu birdir, oysa hareketin birincil kaynağı türlerde aşağıdakilerle aynıdır: zira insan insanı meydana getirir.

(*Phys.* 198a22-27)

O halde belki de dörtlü değil de iki nedenli bir açıklayıcı şema düşünmeliyiz. Eğer ki formel, ereksel ve fail nedenler [birbirleriyle] denk tutuluyorsa ve bunlar [aslında] bir taneyse ve mesele başka bir nedense, o zaman bir kimse gerçekten de birisinin birkaç isme sahip olduğu yalnızca iki nedenin var olduğu sonucuna varabilir.

İşte, bu bir hata olurdu. Aristoteles, canlı varlıklar söz konusu olduğunda dört nedenden üçünü tespit ederken, organizmalar söz konusu olduğunda ereksel neden olmanın formel neden olmak ile aynı olduğunu ileri sürme niyetinde değildir. Aristoteles, bu nedenleri daha ziyade ortak kapsamlı olarak düşünmektedir; “denk/bir tutulduklarını” söyleyerek Aristoteles’in kastettiği budur. Yani bazı çerçevelerde, ereksel, formel ve fail nedensel açıklamalar dünyanın aynı özelliğini belirtecektir. Tıpkı bir ve aynı şahsın her zaman hem dünyadaki en güçlü insan hem de Amerika Birleşik Devletleri Başkanı olması anlamında (şart koşalım) Amerika Birleşik Devletleri Başkanının dünyadaki en güçlü kişi olduğunu söylemenin doğru olabileceği gibi, buradan dünyanın en güçlü insanı olmanın Amerika Birleşik Devletleri Başkanı olmak ile aynı şey (eğer isterseniz aynı anlama gelir) olacağı sonucu çıkmaz. Belki de yakında dünyanın en güçlü insanı Fransa Başbakanı veya Çin Halk Cumhuriyeti Başkanı olacaktır. Eşgönderimli olmasına rağmen bu ifadeler müşterek

göndermeleri hususunda ifade ettikleri şeyde farklılık gösterirler. Formel ve ereksel nedenlerde de böyledir: Bir organizmanın formu, hem organizmanın ne *için* olduğu, yani organizmanın ereksel nedeni ve organizmanın ne *olduğu*, yani organizmanın tözsel formu olabilir. Aristoteles'in, organizmalar söz konusu olduğunda, formel nedenin ereksel neden olduğunu iddia etmek istemesinin anlamı budur.

Bu bir şanstır, çünkü Aristoteles, dört neden hakkında, onların herhangi bir anlamda aynı olmalarıyla doğrudan bağdaşmayan, kaplamsal eşdeğerlikten daha güçlü olan kritik bir şeyi ayrıca ileri sürmek istemektedir. Zira Aristoteles dört neden arasında öncelikli bağıntılar olduğunu iddia eder, öyle ki bazıları diğerlerinden daha derine inmektedir. Aristoteles, mesele şeylerin mahiyetini veya doğasını belirlemeye gelince, ereksel nedenin diğer nedenlerden önce geldiğini özellikle savunur. Böylece Aristoteles, şeylerin işlevinin şeylerin ne olduklarını belirlediğini iddia eder:

Tüm şeyler işlevleri itibarıyla tanımlanır: zira şeylerin işlevlerini yerine getirebildiği durumlarda, her biri gerçekten bir *F* dir, örneğin bir göz, görebildiği zaman. Ama bir şey işlevini yerine getiremediğinde, tıpkı bir tahta testerenin bir resimdeki testereden başka bir şey olmaması gibi, cansız bir göz veya taştan yapılmış bir göz gibi bu eşsesli olarak *F* dir.

(*Metr.* 390a10-15; karşılaştırınız *GA* 734b24-31; *PA* 640b18-23; *Met.* 1029b23-1030a17; *EN* 1098a7-8; *Pol.* 1225a19-25)

Bu pasajda Aristoteles, eserlerinde zımnen ve açıkça tekrar ve tekrar başvuracağı temel bir ilkeyi belirtir. En basit formülasyonu haliyle bu, Aristoteles'in *işlevsel belirlenim savıdır* (İBS):

İBS: Bireysel bir *x*, bir *F* türüne ait olacaktır, ancak ve ancak *x* bu tür bir işlevi yerine getirebilirse.

İBS iki iddiada bulunur: (i) bir şey *F*'lerin yaptığını yapabiliyorsa, o şey *F* türüne aittir; ve (ii) bir şey *F*'lerin yaptığını yapamıyorsa, o şey *F* türüne ait değildir. Yani sözgelimi, bir şey aydınlatabilirse, o şey ışıktır. Yani akkor veya floresan veya halojen veya LED veya yanan gaz olup olmadığına bakılmaksızın o şey ışık olarak nitelendirilir. Hiçbir şey, ne olursa olsun, bu farklı türleri, maddeleri veya formları, ki şekil ile ilgili olarak yüzeysel bir biçimde yorumlanır, yönünden birbirine geçiremez. Yalnızca işlev bu türü bireyselleştirme görevine bağlı görünmektedir. Diğer açıdan, eğer benim artık kullanılmayan, onarılması mümkün olmayan bir el fenerim varsa, Aristoteles bu el fenerinin aslında artık bir ışık olmadığını öne sürecektir – *eşsesli* bir şekilde o şeye el feneri demek dışında. Aristoteles'in tercih ettiği terminolojiyi kullanacak olursak, Aristoteles yine de o şeye el feneri *diyebileceğimizi*, ama o şeyin artık gerçek bir el feneri olmadığını ima eder, tuzak ördeğinin gerçek bir ördek olmaması gibi.⁴⁷ Bu nedenle Aristoteles, tür bireyselleştirme ilkesi olarak İBS'ye bel bağlamaktadır.

Ayrıca bu nedenle Aristoteles, ereksel nedeni diğer nedenlerden önce gelen, daha sonraki bir Aristotelesçinin⁴⁸ uygun ifadesiyle “nedenlerin nedeni” olarak ele alma eğilimindedir. Ereksel neden, üzerlerine tahditler koyduğu ölçüde diğer tür nedenlerden önce gelir. İBS'yi kabul edersek, o zaman bir şeyin temelde veya özünde ne olduğunun o şeyin işlevi tarafından [kendisine] verildiğini düşünürüz. Bununla birlikte, bir işlev kendisini yalnızca çeşitli formlar aracılığıyla ve en nihayetinde de uygun madde türlerinde açığa vurabilir. Çekiç, çivi çakma işlevine sahiptir; dolayısıyla da çekiç, bu gayeye uygun bir yapı gerektirir. Nimbus bulutu gibi şekillendirilmiş hiçbir şey çekiç olmayacaktır, çünkü bu forma sahip hiçbir şey çivi çakamaz. Ancak, doğru şekle sa-

⁴⁷ Eşseslilik hakkında daha fazla bilgi için bkz. §3.6.

⁴⁸ Thomas Aquinas, *Phys.* ii 186; *De principiis naturae* iv 25.

hip olmak henüz yeterli değildir. Çekiç şeklinde olan, ama çikolatadan yapılmış bir şey asla çekiç olmayacaktır. Eğer ona çekiç dersek, o zaman yine, Aristoteles'in dediği gibi, eş-sesli olarak konuşuyor oluruz – ona "çekiç" adını veririz ama bunu, nesneye gerçek bir çekiç gibi muamele etme niyetiyle yapmayız. Çekiçler yalnızca işlevsel olarak uygun maddelerde gerçekleştirilebilir ve çikolata, çivi çakma işine uygun değildir. Bununla birlikte, *işlevsel* uygunluktan bahsetmenin, işleve ve dolayısıyla da ereksel nedene yapılan daha önceki bazı başvurular vesilesiyle maddi nedene tahdit getirmek olduğuna dikkat edin. Bu anlamda, ereksel neden önceliklidir: ereksel neden, bir gayenin dışavurumu için form ve maddenin uygunluğuna tahditler getirir.

O halde, Aristoteles'in nedenler arasındaki bağıntılara ilişkin iki iddiasının birbirine meydan okuması şöyle dursun, birbirini tamamladığını görüyoruz. Aristoteles metafiziksel olarak sağlam bir anlamda formları düşündüğü zaman, doğrudan "bir şeyin özünün, formunun" o şeyin "gaye veya uğruna olduğu" olan "doğası" olduğunu (*Phys.* 198b4-5) iddia edecektir. Dolayısıyla, "gaye" ve "form," farklı kılıklar altında da olsa, aynı açıklayıcı etmeni ortaya çıkarır. Yine de bu şekilde yorumlanan formun, işlevsel belirlenim savı olan İBS tarafından ortaya konan işlevsel tahditlere riayet ettiği halihazırda düşünülür.

Bir ve aynı şeyin, yani gaye olan formun, bir ve aynı iken dahi, hem kendisinden önce (ereksel neden olarak) hem de kendisinden sonra (formel neden olarak) olduğunu düşüncük bizi çelişkiye götürmemektedir. Öte yandan, eksiksiz bir açıklamada formel ve ereksel neden dünyanın aynı özelliğini belirtecek olsa da, onun ereksel neden olma özelliği, formel bir neden olmasından önce gelir. Kulağa karmaşık geliyorsa, Aristoteles'in basit bir örneğine geri dönebiliriz: Gözün sahip olduğu yapıya sahip olmasını açıklayan şey, onun işlevidir, yani rengi ve ışığı algılamasıdır; ama gözün yapısını açıklayan şey ise sadece ışık ve renk algılayıcılarına

sahip olmasıdır. Ya da yapay nesneleri içeren bir örneğe dönecek olursak, bir konserve açacağıının, sahip olduğu forma sahip olmasını açıklayan şey, konserve açma görevini yerine getirmek üzere tasarlanmış olmasıdır ve bu anlamda onun ereksel nedeni, formel nedeninden önce gelir. Onun işlevi, sahip olabileceği form ve madde türlerine sınır çizer. Yine de işlevini açıklayacağımız zaman, işleve uygun bir madde de gerçekleşmiş/vücut bulmuş formuna başvururuz ve bu anlamda, onun ne olduğunu (yani formunu, ki o bir konserve açacağıdır) ve ne işe yaradığını (yani işlevini, ki o konserve açmak içindir) açıklarken bir ve aynı yapıya başvururuz.

Bununla birlikte, şimdiye kadar kendimizi İBS'ye uygun durumlarla sınırladığımıza dikkat edilmelidir, çünkü sezgisel olarak işlevsel olan türlere başvurduk. Aslında Aristoteles, form ve ereksel neden örtüşmesinin yapay nesneler arasında değil, doğa alanında, canlı varlıklar arasında ortaya çıktığı en açık örnekleri düşünür (*Phys.* 198a25-27). İBS'yi bütünüyle genel olarak ele alırken Aristoteles'e katılmak konusunda isteksiz hissediyorsak, bu, büyük olasılıkla, doğada yönelimsel olmayan ereksel nedenler bulma konusundaki isteksizliğimizden kaynaklanmaktadır. Aristoteles, doğadaki ereksel nedenler konusunda ne eleyici ne de yönelimselci olmamız gerektiği yönündeki iddiası için makul bir gerekçe sunmuşsa,⁴⁹ o zaman isteksizliğimizin en azından bu yönü yanılığ içerisindedir.

2.10 Vargılar

Çoğu insan gibi Aristoteles de sorduğu soruların yanıtlarının tatmin edici olmaktan öte, gerçekten açıklayıcı olmasını ister. Aristoteles, açıklamalarının nesnel olarak doğru olmasını ister. Bu nedenle, açıklamalarının rasyonel yeterli-

⁴⁹ Aristoteles'in bu yöndeki argümanları için §§2.7 ve 2.8'e bakınız.

lik kurallarına bağlı kalmasını bekler. Aristoteles'in arzusu onu –Aristoteles'in zamanından beri diğer filozofları ve bilim insanlarını yönlendirdiği gibi– iyi açıklamaların sergilemesi gereken özellikler üzerinde düşünmeye yönlendirir. Geniş bir dizi durum için Aristoteles'in cevabı, kendisinin *dört nedenli açıklayıcı şemasıdır*. Aristoteles, dört nedenli şemanın nedensel olması sebebiyle kesinlikle yeterli olduğunu öne sürer: tam ve doğru açıklamalar, nesnel olarak elde edilen nedenleri içerenlerdir. Şimdiye kadar, insanların aslında dünyanın nedensel yapısını yansıtmayan (sözde) açıklamalarla tatmin olduklarında, bu insanların gerçekliklerden ziyade yanılsamalarla yetinerek kendilerini yalnızca başarısızlığa uğrattıklarını varsayan Aristoteles'le, birçok kişi aynı fikirde olacaktır. Yine de Aristoteles'in nedensel olarak sabitlenmiş nesnel açıklamalara bağlılığını benimseyenler arasında bile Aristoteles'in yeterli açıklamaların dört nedene de başvurması gerektiği konusundaki ısrarına direnen birçok kişi olabilir. Doğrusunu söylemek gerekirse, ereksel nedensellik düşüncesini ve daha az ama yine de kayda değer bir ölçüde, formel nedensellik düşüncesini reddetmek modern felsefenin ayırt edici bir özelliğidir.

Aristoteles'in kendisini eleştirenlere yönelik yanıtı, iki dalga halinde gelir. İlk olarak, doğrudan maddenin, formun ve işlevin fiili mevcudiyetini tartışır. Eğer değişim olacaksa, maddenin ve formun var olması gerektiğini savunur; ve hiç şüphesiz değişim vardır. Ayrıca, sanat ve zanaatta olduğu kadar doğa alanında da gayeye yönelik davranışla birlikte işlevler atfederiz. Faillerin, gayeleri *uğruna* bir şeyler yaptığını varsayabiliriz; ve organizmaların, parçaları oldukları organizmaların hayatta kalması ve gelişmesiyle ilgili işlevleri yerine getirmeye uygun kısımlarla donatıldığını düşünürüz. Bu yöndeki basit ve makul temayüllerimiz göz önüne alındığında Aristoteles, iki hatalı uç –tüm ereksel nedenselliğin mutlak reddi, yani eleyicilik ve işlevin bilinçli tasarım alanıyla sınırlandırılması, yani yönelimselcilik– olarak gördü-

ğü şey arasında bir orta yol ileri sürmeyi uygun bulmaktadır. Buna yönelik argümanları, başlangıçta form ve madde konusundaki argümanlarından daha az ikna edicidir. Her halükârda, *Fizik* ii 8'in birincil argümanı TNA, yani teleolojik nedenselliğe yönelik Aristoteles'in kısa ve öz argümanı, olduğu haliyle açıkça kabul edilemez görünmektedir. Yine de Aristoteles'in kolayca bir kenara atılamayacak ek argümanları vardır, çünkü bunlar yaşamın normatifliğine ve birleştirici ereksel nedenlerin yokluğunda canlı varlıkların artzamanlı birliği gibi temel gerçekleri açıklamanın imkânsızlığına ilişkin daha derin metafiziksel ilkelere dayanır.

Bu argümanlar hem temel hem de soyut olma eğiliminde olduklarından, uzun süreli uğraş olmaksızın şüpheciler arasında bu yoldan dönenleri [geri] kazanmaları pek de olası değildir. Neyse ki, bu tür bir argüman zorunlu olarak soyut ve büyük ölçüde genel olsa da Aristoteles'in dört nedenli açıklayıcı şemasının asıl kıymetinin değerlendirilmesi, daha az soyut ama daha dolaylı bir yaklaşımla da sürdürülebilir. İkinci savunma dalgası, Aristoteles'in dört nedenli açıklayıcı şemasını fiilen konuşlandırmasında baş gösterir. Yani Aristoteles'in dört nedenli şemasını, uygulamadaki başarısı veya başarısızlığına göre yargılamak bir dereceye kadar adil görünmektedir; eğer ki biz Aristoteles'in dört nedenli şemayı metafizik, psikoloji, etik, politika ve sanatta iyi sonuçlar verecek şekilde uyguladığını görürsek, o zaman Aristoteles'in savunulabilir bir açıklayıcı çerçeveye işaret etmekte ve açıkça söylemekte başarılı olduğunu kabul etmek için bazı sebeplerimiz olacaktır. Aynı şekilde, eğer ki bu şemanın sağladığı açıklamalar sürekli olarak yanlış sonuçlar veriyorsa, o zaman Aristoteles'in açıklamalarının kendisine dayanarak yapıldığı çerçeveyi sorgulamak için nedenimiz var demektir. Bu anlamda, dört nedenli şemaya ilişkin nihai yargımız, Aristoteles'in giriştiği soruşturmalar yelpazesine bu dört nedenli şemanın konuşlanmasının bir değerlendirmesini beklemektedir.

Her ne olursa olsun, Aristoteles'in dört nedenli açıklayıcı şemasının en azından burada sunulan ayrıntı düzeyinde kavranılması, bu şema Aristoteles'in neredeyse her alandaki soruşturmasında ileri sürdüğü açıklamaların iskeletini oluşturduğundan, onun felsefesine yönelik tüm yeterli kavrayışlar için zorunlu bir başlangıçtır. Aristoteles, tıpkı hepimizin merak ettiği gibi, bitmek bilmeyen bir ilgiyle soruları merak eder ve kuramsallaştırmasını, dört nedenli açıklayıcı şeması çerçevesinde, kendi merakına yanıt olarak inşa eder. Yalnızca kendi terimleriyle ifade edecek olursak, Aristoteles, hayretten dünya görüşüne ilerleyebilir miyiz diye uğraşır.

İLERİ OKUMALAR⁵⁰

Birincil Kaynaklar

Aristoteles, *Physics* i-ii; *De Generatione et Corruptione* i 1, 3-5, ii 2-5; *De Partibus Animalium* i 1

İkincil Kaynaklar

W. Charlton, *Aristotle's Physics* I, ii, giriş ve notlarla birlikte çeviri (Clarendon Press: 1970).

*W.K.C. Guthrie, *Aristotle: An Encounter* (Cambridge University Press: 1981), s. 106-29, 223-42.

R.J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought* (Oxford University Press: 1998), s. 125-200.

M.R. Johnson, *Aristotle on Teleology* (Oxford University Press: 2004).

⁵⁰ * işaretli netlik veya erişilebilirlik açısından özellikle yeni başlayanlar için uygundur.

DÜŞÜNME: BİLİMSEL, MANTIKSAL, FELSEFİ

3.1 TANIM

"*Yıldız nedir?*" diye sorarız. Yaygın ve basitçe sorulmasına rağmen bu sorunun yanıtlanması karmaşık olabilir. Bu, cevapları kavramak zor olduğundan değildir. Aksine, bir dolu cevap vardır. Aslında zorluk da burada ortaya çıkmaktadır: Bu soru, her biri esasen kusursuzca doğru olan, ancak hepsi aynı yere, hatta aynı yöne bile gitmeyen çeşitli yanıtlara olanak tanımaktadır. Yani bu soru görünüşte bir *tanım* gerektiriyor gibi görmektedir. Dolayısıyla, bir kimse yanıt olarak şu veya bu şekilde bir tanım bekleyebilir. Bu beklentinin eşdeğer olmayan bir dizi yolla karşılanabileceğinin farkına varılmasını şaşkınlık takip eder. Böylelikle, bir kimsenin sunabileceği bir tanım şudur:

(Tanım₁) Yıldız, gece gökyüzünde parlayan bir gökcismidir.

Başka bir tanım türü ise daha iddialıdır:

(Tanım₂) Bir yıldız, içsel nükleer füzyonla kendi kendini aydınlatan, hidrojen ve helyum gazından oluşan yerçekimine bağlı bir toptur.

Bu tanımların her biri doğru bir şey ortaya koyar ve her biri baştaki sorumuza bir tür tanımsal yanıt sağlar. Yine de eklemelenmiş bir tanım kuramından yoksun olsak bile, çoğumuz (Tanım₂)'nin (Tanım₁)'den daha derine indiği konusunda hemfikir olacaktır. (Tanım₁) yüzeyseldir ve dolayısıyla baştaki sorumuzun yalnızca yüzeysel bir versiyonu için uygundur. (Tanım₂) ise, (Tanım₁)'in aksine, derinlik peşindedir. İlk değerlendirme olarak, (Tanım₂)'nin hedefine, doğru bir şekilde ilerlediğini söylemek makul görünmektedir, çünkü (Tanım₂), ilk olarak yalnızca ışığı yansıtarak parlayan diğer gökcisimlerinden ayırt etme yoluyla yıldız sınıfının kaplamasını belirlemeye yardımcı olmakta ve ikinci olarak da bize yıldızların doğası hakkında bir şeyler anlatmaktadır. (Tanım₂), bir gökcismini yıldız yapan şeyin ne olduğunu söyler. Sonuç itibariyle, yıldızların ne olduğunu öğrenmeye çalışıyorsak, (Tanım₁) ile tatmin olduğumuzdan daha fazla (Tanım₂) ile tatmin oluruz.

Eğer durum böyleyse, o zaman önemli soruşturma bağlamlarında Aristoteles ile yüzeysel tanımlardan ziyade derin tanımları tercih etme konusunda hemfikir oluruz. Yani felsefi veya bilimsel bağlamlarda tanımların peşine düştüğümüzde, yalnızca sözlüksel olanla yetinmeyiz. Bilim insanıysak ve yerçekiminin ne olduğunu merak ediyorsak, *Oxford English Dictionary*'nin yeni bir baskısındaki "yerçekimi" başlığı altındaki maddeye bakıp daha sonra da cildi tekrar rafa koyduğumuzda işimizi hallettiğimizi düşünmeyiz. Aksine, bilimsel gelişmeleri takip etmek amacıyla bilimsel ve popüler yayınlara danışanlar *OED* kadrosundaki her an tetikte olan sözlükbilimciler grubudur, böylece bu sözlükbilimciler ortak söylem içerisine sızarken, sözlüksel anlamda ortaya çıkan değişimleri kayda geçirebilirler. Bilim ve felsefe sözlüksel tanımlamaları değil, *özü-belirten* tanımlama-

ları talep ederiz. Bu, Aristoteles'in "Tanım, özü ifade eden bir açıklamadır (*logos*)" dediğinde, aklındaki tanım türüdür (*Top.* 101b38; karşılaştırınız 141b26; *APo* 92b35-37, 96b26-32).¹ Derin bir tanım, kesin olarak özü-belirten [bir tanım] olmalıdır, çünkü bir şeyin ne olduğunu anlamaya çalıştığımızda, onun yalnızca görünüşte nasıl görüldüğünü değil, *doğası itibarıyla* ne olduğunu da bilmek isteriz.

3.2 ÖZ VE İLINEK

Aristoteles'in açıklamaya yönelik yaklaşımı, bu itibarla, onu takip eden felsefi gelenekte çok sayıda anlaşmazlığa neden olan bir ayrıma, yani öz ile ilinek arasındaki ayrıma önemli bir biçimde dayanır.² Bununla birlikte, bunun temelinde, ayırım hakkındaki mükemmel bir sezgisel hava vardır, en azından çoğumuzun dünya hakkında düşünüm-öncesi düşünme tarzlarında onun bir versiyonunu gerektirdiğini, örneğin kendi benlik kavrayışlarımızda onun içerildiğini bulmamız anlamında. En azından sorgulanana kadar ve genellikle sorgulandıktan sonra bile çoğumuz, doğal açıklamaları öz ile ilinek arasında bir ayırım gerektiriyor gibi görünen çift varsayımları kabul ederiz: (i) birçok şey var olur ve yok olur; ve (ii) bazı şeyler mevcudiyetleri boyunca çeşitli şekillerde değişmekle birlikte sayıca bir ve aynı kalırlar. Nitekim bizler doğar, büyür, yaşlanır ve ölürüz. Doğmadan önce mevcut değildik ve yaşamlarımız boyunca sayısız şekilde başkalaşırız. Bu şekilde değişime uğrasak bile, yine de sayıca bir ve aynı kalırız. Saçımızı boyatmak için bir güzellik uzmanına gider-

¹ Aristoteles ayrıca, *APo* 93b19-30'da sözlüksel bir tanıma benzeyen daha zayıf bir tanım formunun varlığını kabul eder.

² Özcülüğe yönelik saldırılar, bazıları güçlü olan bazıları ise etkileyici olmayan birçok çevreden gelmektedir. Çağdaş felsefede özcülüğe yönelik etkili bir saldırı için bkz. Quine (1960, 199). Quine'in saldırısı, Plantinga (1974, 23-26) tarafından kesin bir şekilde reddedilir.

sek, o zaman değişiriz ama değiştik diye de yok olmayız. Öte yandan, şiddetli bir patlamayla bedenlerimizin parçalara ayrılması talihsizliğine uğrarsak ölürüz ve âdeta dağınık parçacıklar haline gelerek konumumuzu değiştirmeyiz. Bazı değişimler bizim devam eden mevcudiyetimizle tutarlıdır ve bazıları ise değildir. Devam eden mevcudiyetimizle tutarlı olanlara *ilineksel* değişiklikler diyebileceğimiz gibi, tutarlı olmayanlara da *özsel* diyebiliriz. Bu tür ayrımları alışılagentmiş şekliyle hesaba kattığımız ölçüde kendimizi özlere ve ilineklere sahip olarak düşünürüz.

Aristoteles'in formel nedensel açıklamalarda belirtilen formları ikiye ayırarak bu ayrımı takip ettiğini görmüştük: özsel ve ilineksel.³ Kısaca ve formel olmayan bir şekilde ifade edecek olursak, bazı formlar bir varolanı, *olduğu gibi* kıllarken *ve o varolan var olduğu sürece varlığını sürdürmesi gerekirken*, diğer formlar bir şeyin mevcudiyeti sırasında rahatça değişebilir. Bazı formlar özsel iken, diğerleri ilinekseldir. Tikel bir saç rengine sahip olan ilineksel formlar değişir, değişime neden olur, ancak bu ilineksel formların yitirilişi kesinlikle ölüme veya yok olma tehlikesine yol açmaz. Bunu *insan olma* özelliğiyle karşılaştırın. Bu özelliği kaybettiğiniz an muhtemelen ölüm ânınızdır: İnsan olmadığınızda, artık var değilsinizdir. Aristoteles'in terimleriyle söyleyecek olursak, insan bir tözdür ve *niteliksiz olarak mevcut olur*, oysa kıllı bir insan niteliksiz olarak mevcut olmayıp daha ziyade ilineksel bir özelliği taşıyan bir tözdür.

Aristotelesçi özcülüğün dört başı mamur bir savunusunu üstlenmeksizin –zira bunun kanıtı en nihayetinde bunun bir dizi alandaki açıklayıcı etkinliğinde bulunacaktır– Aristoteles'in özsel ve ilineksel formlar arasındaki ayrımının, bizler de dahil olmak üzere her türlü süreklilikte gözlemlediğimiz derin ve yüzeysel özellikler arasındaki asli bir ayrımı takip ettiği konusunda geçici olarak hemfikir olabiliriz. Özsel bir

³ Bu ayrımın açıklaması ve savunusu için §2.5'e bakınız.

nitelik, kısmen modal durumundan dolayı derindir: Özsel nitelikler salt olumsal olmaktan ziyade *zorunludur*. Yine de Aristoteles için önemli olan, özsel bir niteliğin derinliğinin onun modal özellikleriyle tüketilemez oluşudur. Yani şimdiye kadar, özsel niteliklerin, bu özsel nitelikler kaybedildikleri vakit bu özsel niteliklerin taşıyıcılarının ölümüyle sonuçlanacak türden [özellikler] olduğunu belirtiyorduk. Özsel niteliklerin zorunlu özellikler olduğunu söylememizin sebebi budur. Eğer özsel nitelikler hakkında yalnızca bu kadar çok şey söyleyecek olsaydık, o zaman *modal özcüler* olurduk, çünkü özsel nitelikleri, modal özellikleri itibarıyla, bu durumda ise zorunlu olmaları itibarıyla bütünüyle analiz edilmiş olarak ele alıyor olurduk. Aristoteles'i anlamak için onun özcülüğünün *modal özcülüğün* bu versiyonuyla yetinen bazı çağdaş karşıtlarından daha sağlam bir yaklaşım olduğunu kavramamız önemli olacaktır. Buna göre:

Φ , x 'in özsel bir özelliğidir =_{df} eğer x Φ 'yi yitirirse, x 'in mevcudiyeti ortadan kalkar.

Aristoteles, bu yaklaşımın eksik olsa bile yanlış olduğunu düşünmez. Doğrudur, der Aristoteles, eğer Φ x 'in özsel bir niteliğiye, o zaman x Φ olmaktan çıkarsa, x 'in mevcudiyeti da sona erecektir. Modal gerçekler yine de Aristotelesçi özcülüğü yakalamak için tek başına yeterli değildir. İki gözlem bunun neden böyle olduğunu anlamamıza yardımcı olur.

İlk olarak, bizi Aristoteles'in daha sağlam yaklaşımına yönlendirmeye yardımcı olan bazı dilsel meselelerle uğraşabiliriz. Aristoteles'in İngilizce çevirilerinde "öz" kelimesiyle karşılaştığımızda, aslında çoğu bağlamda uygun bir şekilde "öz" olarak çevrilen, ancak yine de olsa olsa yalnızca kısmi olarak örtüşen bir dizi farklı Yunanca ifadeden herhangi birinin izini sürüyor olabiliriz (APo 83a7; Top. 141b35; Phys. 190a17, 201a18-21; GC 319b4; DA 424a25, 429b10; Met. 1003b24, 1006a32, 1006b13; EN 1102a30, 1130a12-13). Öz

olarak ifade edilen deyimler arasında şunlar yer alır: (i) *to ti esti* (nelik); (ii) *to einai* (olmaklık); (iii) *ousia* (varlık); (iv) *hoper* (tam olarak bir şeyin ne olduğu); ve en önemlisi (v) *to ti ên einai* (bir şeyi o şey yapan şey). (v) kelimesi kelimesine çevrildiğinde İngilizcede hemen hemen hiç anlaşılmaz, bu nedenle çevirmenler bu kelimeyi çevirirken başka izahlara veya kabaca eşdeğerlere başvururlar. Bununla birlikte, bunun ne anlama geldiğini anladığımızda, onu “öz” diye ifade etmek konusunda çevirmenlerin neden gerekçeye sahip olduklarını anlayabiliriz. Aristoteles bu ağır ifadeyi teknik bir terim olarak,⁴ daha uzun bir ifadenin kısaltması olarak kullanır. “Bir şeyi o şey yapan şey” ifadesi, örneğin, “*insan için insanı insan yapan şeyi*” birkaç sözcükle anlatır, ki buradaki “insan için” ifadesi öze sahip herhangi bir şeyle değiştirilebilir, örneğin “*üçgen için üçgeni üçgen yapan şey*” veya daha genel olarak, “ Φ için Φ ’yi Φ yapan şey.”⁵

Aristoteles’in oldukça kendine özgü Yunancasında yapılan bu kısa gezinti, Aristoteles’in salt zorunluluktan daha fazlası olan bir şeyle ilgilendiğini gösterir: Aristoteles şeylerin *doğasını*, örneğin bir insanı her şeyden önce insan yapan şeyin ne olduğunu bilmek ister. Aristoteles bu sebeple yalnızca bir şey için zorunlu olanı değil, aynı zamanda o şeyin türünün bir üyesi olarak nitelendirilmesi için açıklayıcılık açısından asli olan şeyi ortaya çıkarmaya çalışır. Sokrates’in insan olduğunu, ama bahçedeki çöp kutusunun

⁴ Aristoteles’in teknik ve yarı teknik jargona güvenme eğilimine ilişkin bazı açıklamalar için §1.4’e bakınız.

⁵ Bu formüldeki geçmiş zaman [that which it was for Φ to be a Φ], Yunanca bilmeyen Aristoteles okuyucuları için bazen kafa karıştırıcıdır. Bu geçmiş zaman ifadesi, “felsefi hikâye birleşik zamanı” temsil eder; buradaki hikâye birleşik zaman, geçmişte devam eden eylemin kipidir, “felsefi” hikâye birleşik zaman ise bir şeyin baştan beri ne olduğunu –bir şeyin esasen veya özsel olarak ne olduğunu– belirtir. Belki de bunun İngilizcedeki bir benzeri, hâlâ yaşayan ve hâlâ kibirli biri için söylenen “O her zaman kibirliydi” gibi ifadelerde bulunan geçmiş zaman kipidir.

insan olmadığını söylersek, o zaman doğru ama pek de bilgilendirici olmayan bir şey söylemiş oluruz. Önemsiz olanın ötesine geçmek için Sokrates'i insan yapan şeyin ne olduğunu belirlemeye başlamalıyız. Bu, Sokrates'in özünü, içeriği zengin terimlerle –muhtemel özellikleri için soruşturma ve analiz gerektiren terimlerle– belirtmemize neden olacaktır (APo 75a42-b2; Met. 103b1-2, 1041a25-32).

İkincisi, Sokrates'i insan yapan şeyin ne olduğuna ilişkin bu nokta, Aristoteles'in öz ve açıklama kavrayışında daha önemli bir ifadesini bulur. Sokrates ile ilgili şu gerçekleri düşünün: Kırılmış bir saça sahiptir; rasyoneldir; inatçıdır; eli altında bahçede oturmaktadır; anadili olan Yunanca dışındaki dilleri öğrenebilmektedir; Xanthippe ile evlidir; felsefi sohbete bayılır; ve en sevdiği gül Gloire de Dijon'dur. Bu özelliklerden bazıları ilineksel olduğu için kolayca yitirilebilir. Diğerleri ise tartışmasız bir şekilde özseldir. Sokrates'in, elini alnına koymasının ilineksel bir özelliği ve rasyonel olmasının ise özsel bir özelliği olduğu konusunda geçici olarak hemfikir olalım. Dil öğrenme yeteneği hakkında ne söylemeliyiz? Hadi bu yeteneğe de Sokrates'in *dilbilgiselliği* diyelim. Mevcudiyeti sona ermeksizin dilbilgiselliğini kaybedebilir mi? Açıktır ki, Sokrates ancak rasyonel bir varlık olmaktan çıkarsa bu özelliği kaybedebilirdi. Dolayısıyla, buradan çıkan sonuç, dilbilgiselliğini ancak mevcut olmayı başaramazsa kaybedebileceğidir.

Bu, modal tanım gereği, dilbilgiselliğin Sokrates için özsel olması gerektiğini gösterir. Aristoteles bu konuda bir şeylerin yanlış olduğunu ima eder, en azından bu ölçüde: rasyonel olmak dilbilgisel olmaktan daha derindir. En nihayetinde, rasyonalitenin mi dilbilgiselliği, yoksa dilbilgiselliğin mi rasyonaliteyi açıkladığını belirlememiz istendiğinde, çoğumuz rasyonalitenin dilbilgiselliği açıkladığını söyleriz, tersini değil. O halde, rasyonalitenin *açıklayıcılık olarak* dilbilgisellikten önce geldiğini söyleyebiliriz. Aslında rasyonel olmak, bireysel olarak ele alınan bir dizi özellikten açıklayıcılık olarak

önce gelir, oysa bu özelliklerden hiçbirisi rasyonel olmayı açıklamaz: dilbilgisellik, okuma yazma yeteneği, matematiksel beceri, hipotez kurma ve karşı-olgusal akıl yürütme yeteneğimiz, tarihi inceleme eğilimimiz, kelimelerin bir formunu bir sone olarak ve bir sesin bir formunu da bir sonat olarak değerlendirme yeteneğimiz, hatta daha sonraki Aristoteles geleneğinin tercih ettiği bir örneği kullanacak olursak, bazı şeyleri komik bulma yeteneğimiz ve buna bağlı olarak gülme yeteneğimiz, gülme isteğimiz. Eğer ki tüm bu özelliklerin rasyonellikle açıklandığını, ancak tüm bu şeylerin rasyonelliği açıklamadıklarını düşünürsek, o zaman rasyonelliğin tüm bu şeylerden önce geldiğini, rasyonelliğin daha asli ve açıklayıcılık bakımından da daha güçlü olduğunu düşünürüz. Bu nedenle, bir *insan için insanı insan yapan şeyin ne olduğunu* söylemek veya insan *olmayı* belirtmek veya kendi terminolojimiz itibarıyla bir insanın özünü belirtmek istediğimizde, rasyonalitenin açıkladığı zorunlu özellikler kümesinden ziyade rasyonaliteye başvurmak daha iyi olur.

Aristoteles'in bu tür özsel olmayan ama zorunlu özellikler için [kullandığı] teknik bir terimi vardır. Bu özellikler *propria*'dır (Yunancada *idia*'dır; *Cat.* 3a21, 4a10; *Top.* 102a18-30, 134a5-135b6).⁶ *Propria*, özsel niteliklerden daha az zorunlu olmadığı için, buradan özün modal açıklamasının yanlış veya eksik olduğu sonucu çıkar. Bir özelliğin yitirilemezliğine ek olarak, bir özelliğin Aristotelesçi bir öz olarak nitelendirilebilmesi için, açıklayıcılık açısından esas olması gerektiğini söylüyoruz, ki buradaki açıklama kavramı, her zamanki gibi, öznel değil, nesneldir.⁷ Böylece, Aristoteles'in

⁶ Aristoteles *idion* (ya da alışlagelmiş Latince karşılığı olan *proprium*) terimini ayrıca daha gevşek bir şekilde kullanır, böylece bu terim basitçe *özsel nitelik* veya daha ziyade *özsel olmayan fakat zorunlu olan özellik* anlamına gelir (*APo* 73a7, 76a17g; *Met.* 1004b11; *EN* 1097b34). Bağlam, çoğu zaman, Aristoteles'in hangi kullanımı amaçladığını netleştirmek için yeterlidir.

⁷ Nesnel açıklamaya karşı öznel açıklama için §2.2'ye bakınız.

kabul ettiği özsel nitelikler, birçok çağdaş filozof tarafından tercih edilen özün modal versiyonunca kabul edilenlerin bir altkümesidir. Bir modal özcünün aksine bir *Aristotelesçi özcü* şunu savunur:

Φ , x 'in özsel bir özelliğidir =_{df} (i) eğer x Φ 'yi yitirirse, x 'in mevcudiyeti ortadan kalkar; ve (ii) Φ nesnel anlamda x 'in açıklayıcı bir temel özelliğidir.

Görünürdeki açıklayıcılığın temel olma görüşü, genel hatlarıyla zaten formel olmayan bir şekilde tanıtılan bir düşüncedir: Bir Φ özelliği, yitirildiği takdirde x 'in mevcut olmasına yol açacak olanlar da dahil olmak üzere, x 'in diğer özelliklerini asimetrik olarak açıkladığı zaman x için açıklayıcılık açısından esastır. Dolayısıyla zorunlu olan, ancak özsel olmayan bu özellikler *propria*'yı içerir.

Özsel olmayan ancak zorunlu olan özellikler sınıfı *propria*'yı içerir, gerçi *propria* bu sınıfı tüketmez. Bazı özellikler önemsizdir, öyle ki bu önemsiz özelliklerin yitirilişi, doğru bir şekilde yüklenilebilecekleri şeyin mevcut olmayışını gerektirecektir. Böylece, Sokrates mevcut olduğu sürece Sokrates rasyoneldir (ötsel), gülünçtür (*proprium*) ve öyle ki, *Sokrates ya dokuz sayısıyla özdeştir ya da değildir, ya uyanıktır ya da değildir* veya *Sokrates tek elemanlı Sokrates kümesinin bir elemanıdır*. Özellikle bu özelliklerin ilki, dokuz sayısı da dahil olmak üzere, herhangi bir şey için her şekilde zorunludur ve bu nedenle bize bilhassa Sokrates hakkında hiçbir şey söylemez; ikincisi, uyuyabilen herhangi bir şey için alelade bir biçimde doğrudur ve sonuncusu, Sokrates'ten çok bize tek elemanlı bir küme olma hakkında daha fazla bilgi verir. Bu tür özelliklerin nasıl dikkate alınacağını belirlemek kolay olmayan bir mesele olsa da en azından bu özelliklerin hiçbirinin bize *Sokrates'in ne olduğunu* söylemediği şeklindeki basit gözlemle işe başlayabiliriz. Ancak bu, *Aristotelesçi* bir özün belirtilmesinde istenen bir şeydir (*Top.* 102a18-30).

Aristoteles, bu özellikler hakkında bilimsel olarak düşünmenin yarı teknik bir yolunu sunar. Aristoteles, *dönüştürülebilirlik* fikrini kullanarak, kişinin zorunlu olanı, ancak özsel olmayanı, *propria* olmayanı hakiki *propria*'dan aşağıdaki gibi ayırt edebileceğini öne sürer:

Bir *proprium*, özü (*to ti ên einai*) açığa çıkarmayan bir özelliktir, ancak bu *proprium* yalnızca o kişiye aittir ve dönüştürülebilir bir şekilde o kişiye yüklenir. Örneğin, gramer bilgisine sahip olabilmek insanların bir *proprium*'udur; zira bir kimse insansa, o kişi bilgi sahibi olabilir ve eğer bir kimse gramer bilgisine sahip olabiliyorsa, o kişi bir insandır. Çünkü başka bir şeye ait olabilene hiç kimse bir *proprium* gözüyle bakmaz. Örneğin, hiç kimse uykuda olmayı insanların bir *proprium*'u olarak görmez, hatta uykuda olma bazen yalnızca insanlara ait olabilse bile. ... Başka bir şeye ait olmaya imkân veren hiçbir şeyin öznesine dönüştürülebilir bir şekilde yüklenmediği açıktır. Örneğin, uykuda olanın bir insan olması zorunlu değildir.

(Top. 102a18-30)

Aristoteles'in düşüncesi, bir özelliğin özsel bir özellikten zorunlu olarak çıktığını bir kez belirlediğimizde, bu özelliğin yüklendiği özne ile sınırlı olup olmadığını inceleyerek bir *proprium* niteliği taşıyıp taşımadığını belirleyebileceğimizdir. Nitekim, Aristoteles'in örneğini kullanacak olursak, uyuyabilmenin insanın özünden kaynaklandığı, ancak uyuyabilmenin insan olmayan hayvanlarla paylaşılan ortak bir özellik olduğu konusunda hemfikirsek, o zaman yine de bunun bir *proprium* olmadığını hemencecik belirleyebiliriz.

Dönüştürülebilirliğin, özsel olmayan zorunlu bir özelliğin, *proprium* olarak nitelendirilmesi için yeterli bir koşul sağlayıp sağlamadığı tartışılabilir. Yine de bu, en azından bizi bu yolda desteklemektedir. Ancak, mevcut bağlamda

vurgulanması gereken nokta, *propria*'nın varlığının Aristoteles'in özcülüğünün birçok modern, salt modal öz açıklamalarından daha zengin olduğunu gösterdiğidir. Bir şeyi özsel zorunlu özellik kılan ve diğerini ise böyle kılmayan şey, ikincisinin değil, tam olarak birincisinin açıklayıcılık açısından esas olmasıdır. O halde derin tanımlar özleri açığa vurduğundan ve özler açıklayıcılık açısından esas olduğundan, Aristoteles'ten bir özelliği açıklayıcılık açısından esas yapan şeyin bir belirtisini [sunmasını] bekleriz. *Propria*'yı takdim etmesi, açıklayıcılığın esas olmasını Aristoteles'in nasıl anladığına yönelik en azından ilk belirtiyi sağlar. Bu teori ilk bakışta teknik gibi görünse de *x'in rasyonel olmasının*, *x'in gramer yeteneğine sahip olmasını* açıkladığı ve bunun tam tersi olmadığı gibi basit bir düşünceyle başlamaya olanak tanır. Bu tür bir örnekte yakalanan asimetri, Aristoteles'in modal olmayan özcülüğünde rasyonelitenin neden insan özü için iyi bir aday olarak ortaya çıktığını göstermektedir.

3.3 BİLİMSEL BİLGİNİN YAPISI

Bu, açıklayıcı esaslığa yönelik izahımıza *proprium* ile başlamamıza hizmet eder, ancak yalnızca bu kadarını göz önünde bulundurarak meseleye nokta koyarsak, Aristoteles'in bilim anlayışının (*epistêmê*) ve bilimsel açıklamasının en temel bağılıklarını gözden geçiririz. Aristoteles'in tüm felsefi yönteminin bazı asli bağılıklarını da bu sebeple gözden geçiririz. Zira Aristoteles'in, bilimi geniş anlamda tasavvur ettiği düşünüldüğünde, yalnızca empirik bilimler değil, aynı zamanda metafizik, matematik, etik teorisi, politika ve retorik de bilim olarak nitelendirilir.⁸ Gerçekten de İngilizcede yakalamak zor olsa da Aristoteles tek bir kelime olan *epistêmê*'yi *bilimsel bilgi birikimi* olarak adlandırabileceğimiz şeye gönderimde bu-

⁸ Aristoteles'in bilimler ayrımı için bkz. §1.5.

lunmak ve bu bilgi birikimini bilen birinin içinde yer aldığı söylenen *bilgi durumunu* tasvir etmek için kullanır.⁹

Aynısı *epistêmê*'nin standart Latince karşılığı, yani kendi *bilim* (İng. *science*) kelimemizi kendisinden türettiğimiz *scientia* için de geçerlidir. (*Scientia*'nın Latince kullanımının bazı kalıntıları İngilizcede, örneğin bir kimseden bazı olgu durumlarına dair bilimsel bir anlayışa sahip olan veya bu anlayıştan yoksun biri olarak bahsetmek istememizde veya *elmas tıraşlamada usta olmanın bilimden daha az maharet gerektirmediği* gibi ifadelerde varlığını sürdürür.) Her halükârda, bu disiplinlerden herhangi birinde bilgisi olan biri, Aristoteles'e göre bir *epistêmê* halindedir. Prensipte bütün bu alanlar aynı temel ifade biçimine olanak tanır: En azından ideal olarak tasavvur edildiğinde, her biri organize olmuş, eklemlenmiş bir bilgi bütünü olarak öne sürülebilir.

Sonuç itibarıyla her bilim, üç temel ideali gerçekleştirmeye çalışır. İlk olarak, bir bilgi dalı, kendi alanının üyelerinin özlerini yakalar ve gözler önüne serer. Böylece biyoloji, canlıların özlerini gözler önüne sererken, matematik, sayılarla ve diğer matematiksel soyutlamalarla vb uğraşır ve bu, tüm bilgi dalları için böyledir. İkinci olarak, bir bilgi dalı, o alandaki özlerin, kendi *propria*'ları da dahil ancak bunlarla sınırlı olmamak üzere, o alanın üyelerinin örneklendirdiği diğer özelliklerden açıklayıcılık açısından nasıl önce geldiğini tam olarak açıkça ortaya koyar; ve bunu, bazı (birazdan soruşturulacak olan) derin epistemik tahditlere riayet edecek şekilde yapar. Son olarak ise, bir bilgi dalı, formel veya mantıksal tahditlere bağlıdır: *epistêmê*, bir tür tasım olan *tümdengelimleri* kullanır. Dolayısıyla *epistêmê*, mantıksal gereksinimlere riayet etmek zorundadır, ki bunu kanonik bir ifade formunu benimseyerek yapabilir.

Tüm bunlar biraz soyut görünebilir. Aristoteles'in bilimin temel ilkelerinin özelliğine ilişkin [olarak ortaya koy-

⁹ Bu ayrım hakkında daha fazla bilgi için *epistêmê* ile ilgili "Sözlükçe" bölümüne bakın.

duğu] önemli bir epistemolojik argümanla başlayalım. Bilim açıklayıcıdır. Tam bir bilimsel açıklama yalnızca gerçekleri gözler önüne sermekle kalmaz, aynı zamanda gerçeğin *ne-den* böyle olması gerektiğine dair bir açıklama da ortaya koyar (APo 78a22-28). Yani bilimsel bir açıklama, örneğin yunusların akciğere sahip olduğunu sunmakla kalmaz, ayrıca akciğere sahip tüm canlıların açığa çıkardığı derin düzenliliklere işaret ederek, yunusların akciğere sahip diğer türden hayvanlarla olan ilişkisini açıklamanın peşine düşer ve böylece, en nihayetinde, yunusların ait olduğu tür için neyin zorunlu olduğunu ortaya koyar. Aslına bakılırsa Aristoteles, belirli bir özelliğin *zorunlu olarak ait olduğunu* ve en nihayetinde bu özelliğin kendileri zorunlu olan ilkelerden kaynaklandığını kanıtladığımızda nesnel anlamda yeterli bir açıklamaya sahip olduğumuzu düşünürüz, der (APo 71b9-16). Bunun üzerine Aristoteles, ancak belirli bir soruşturma alanında açıklayıcılık açısından temel ve zorunlu olanı kavradığımızda bilgiye sahip olduğumuzu ileri sürer.

Aristoteles'in yaklaşımı soruna yol açmıştır. Hatta bazıları, *epistêmê*'deki zorunluluğun rolüne ilişkin Aristoteles'in temel motivasyonunun, Aristoteles'i basit bir modal yanılgıya sürüklediğini düşünür. Aristoteles'i doğru bir şekilde anlamak için diyelim ki Aristoteles şuradan:

Zorunlu olarak, eğer *S*, *p* hakkında bilimsel bilgiye sahipse, o zaman *p* doğrudur.

Şu dayanaksız sonuca ilerliyor olsun:

Eğer *S*, *p* hakkında bilimsel bilgiye sahipse, o zaman *p* zorunlu olarak doğrudur.

Eğer Aristoteles bu tarz bir şey ileri sürüyorsa, o zaman kesinlikle yanılıyor demektir. Bir koşullu olanın zorunlu olarak doğru olduğu genel iddiasından, onun öncülünün yalın doğ-

ruluğundan sonucunun zorunlu doğruluğunu evetleyemeyiz. Bu nedenle doğru olan koşulludan, örneğin *zorunlu olarak, eğer S evli ise, o zaman S'nin bir eşi vardır* iddiasından *eğer S evliyse, S'nin zorunlu olarak bir eşi olduğu* sonucu çıkmaz. Evli insanlar boşanabilirler; dolayısıyla, evli insanlar yalnızca olumsal olarak evlidir, zorunlu olarak değil. Böyle bir hatada kişi, bazı önermelerin (*dictum*) zorunlu olarak doğru olduğunu kabul eder ve buna dayanarak bir şeyin (*res*) zorunlu olduğu sonucuna varır. Dolayısıyla bu yanılgı, *de dicto* ve *de re* zorunlulukları bir araya getirmeyi içerir.¹⁰

Peki Aristoteles bu tarz bir şey mi ileri sürmektedir? Bu mesele tartışmalıdır, ancak *İkinci Analitikler* i 2'nin başlangıcının zaman zaman böyle bir hataya dayandığı anlaşılmaktadır:

Bir şeyin nedenini var olan bir şey –ki bu şey tam olarak o şeyin nedenidir– vasıtasıyla bildiğimizi düşündüğümüzde ve ayrıca bu şeyin başka türlü olamayacağını da bildiğimizde, bir şeyi sofistçe, ilineksel bir şekilde değil de niteleme olmaksızın kavradığımızı düşünürüz. Bilginin bu türden bir şey olduğu açıktır. Sonuç itibariyle, hem bilenler hem de bilmeyenler bunun böyle olduğunu düşünürler – gerçi yalnızca bilgi sahibi olanlar gerçekten bu durumdadır. Dolayısıyla, niteleme olmaksızın bilinen bir şey başka türlü olamaz.

(APo 71b9-16)

¹⁰ Söz konusu zorunluluk tüm önermeyi (*dictum*) kapsıyorsa, zorunluluğun *de dicto* olduğu söylenir (örneğin: zorunlu olarak, eğer Walter bir bisiklet pedalını çeviriyorsa, Walter'ın bacakları vardır). Zorunluluk bir şeye (*res*) eklendiğinde zorunluluğun *de re* olduğu söylenir (örneğin: Walter'ın zorunlu olarak bacakları vardır). Bu örneğin gösterdiği üzere, *de re* zorunluluk elde edilmeksizin *de dicto* zorunluluk doğru olabilir. Bu terimlerle ifade edecek olursak, Aristoteles sıklıkla *de dicto* zorunluluktan *de re* zorunluluk türeterek meşru olmayan bir modal çıkarım yapmakla suçlanır.

Aleyhte bir şekilde bakıldığında, Aristoteles bu pasajda, bilginin bir nedeni kavramasının zorunlu oluşundan kavranan nedenin kendisinin zorunlu oluşuna yönelik bir çıkarım yaparak modal bir hata yapmaktadır. Bu tam olarak bir koşulun sonucunun zorunluluğunu tüm koşulun zorunluluğundan çıkarmayla ilgili olarak tasvir edilen modal hatadır. Bu pasajın başka bir yorumu Aristoteles için daha verimlidir: Bilim, doğanın derin değişmezlerinin izini sürer ve bu doğrultuda öze odaklanır; ve özler zorunlu olduğundan, buradan bilimin zorunlu olanı takip ettiği sonucu çıkar. Bu yaklaşım itibariyle Aristoteles, zorunlu *de dicto* bir şeyden zorunlu *de re* bir şey ileri sürmez, daha ziyade *inter alia*¹¹ olarak *de re* zorunluluk olan özlerin var olduğunu *varsayar* ve bu nedenle de dünyaya yönelik bilginin onları yansıtmasını bekler. Yani Aristoteles, bilginin, bilginin talep ettiği zorunlu olana ait olması gerektiği sonucunu çıkarmak yerine, hiçbir çıkarımda bulunmaz. Bilakis, başka türlü olamayacak nedenleri kavradığımızda, yani dünyada elde edilen zorunlulukları kavradığımızda gerçek bilgiye sahip olduğumuzu söyler. Eğer öyleyse, o zaman Aristoteles'in bilimsel açıklamanın temel başlangıç noktalarının zorunluluğuna olan bağlılığı, özcülüğe olan genel bağlılığından ne daha fazla ne de daha az savunulabilir. ¹²

¹¹ Aristoteles'in öz anlayışına bir giriş için §2.1'e bakınız.

* *inter alia* ifadesi, "diğer şeylerin yanında, diğerleri arasında, diğerlerine ilaveten" gibi anlamlara gelen Latince bir ifadedir. Latince kullanımı korumak için çeviride bu ifadeyi olduğu gibi bıraktık –çn.

¹² *APo* 71b15'teki "dolayısıyla" (*hôte*) [ifadesi] bu yoruma meydan okur, çünkü bu kelime standart olarak bir çıkarım sunmaktadır. Olası bir savunma, sonucu, bir *de dicto* öncülden bir *de re* sonucun çıkarımı olarak değil, ancak önceden elde edilen bilginin *de re* koşullarının sağlamlaştırılması olarak ele alacaktır: (1) Başka türlü olamayacak nedenleri kavradığımızda bilgi sahibi oluruz; (2) bazı bilgilere sahibiz; (3) dolayısıyla, başka türlü olamayacak bazı nedenler vardır. Bu yorum, *de re* modaliteyi öncülün içine yerleştirir ve böylece meşru olmayan bir modal çıkarsamayı önler. Mümkün

Nihai gerekçesi ne olursa olsun, Aristoteles bilimin başlangıç noktalarının zorunlu olmasını bekler. Dahası, Aristoteles bunların, kendilerinden türetilen doğrulardan *daha iyi bilinmesini* ve *daha akılsal* olmasını da bekler (APo 71b33-72a5; Top. 141b3-14; Phys. 184a10-23; Met. 1029b3-13). Öncüllerin daha iyi bilinmesi talebi, bilimsel akıl yürütmenin başlangıç noktalarında tuhaf bir koşul gibi görünebilir. Şöyle düşünebiliriz: Bilimde önemli olan, bilginin iş başındaki bilim insanlarının epistemik durumlarına ilişkin bazı kısıtlamalara uyması şöyle dursun, bilginin zaman içerisinde çoğalması, halihazırda kurulmuş olanın üzerine aşamalı olarak inşa edilmesi ve genişletilmesidir. Aslına bakılırsa, Aristoteles'in buradaki iddiası, sanıldığından hem daha egzotik hem de daha az tuhaftır. Zira Aristoteles, *bizce* daha iyi bilineni, *doğası gereği* veya *niteleme olmaksızın* daha iyi bilinenden ayırt eder (APo 71b33-72a5; Phys. 184a16-23; EN 1095b2-4). Bu fark ile Aristoteles'in kastettiği şey, ilkin, bir soruşturmada olduğumuz yerden başladığımız, şeylerin nasıl görüldüğünü –Aristoteles'in deyişiyle, görünüşleri (*phainomena*)¹³– dikkate aldığımızdır, başladığımız yere varacağımızı beklememize gerek olmasa da. (Görünen o ki, güneş, akşamları batmakta ve dünyanın etrafında dönmektedir; bu görünüşün yanlış olduğu ortaya çıkmakta, ancak bu yine de bir görünüş olarak kalmaktadır. (DA 428b2-5 ile karşılaştırınız.)) Bir kez onları incelemeye tâbi tuttuğumuzda görünüşler değişebileceğinden, güvenilmez ve hatta yanlış olması sebebiyle bizce bilinenler sıklıkla uygun olmayan şeyler olacaktır;¹⁴ ama doğası gereği bilinen şey *yanlış olamaz*. Doğası

olmasına rağmen bu tür bir yorum geniş bir destek görmemiştir. Alternatif, yine, Aristoteles'i bir modal yanılığdan mahkûm etmektir.

¹³ "Görünüş" (*phainomenon*) terimi Aristoteles'te yarı teknik bir güce sahiptir. Bu kavram hakkında daha fazla bilgi için §1.4'e bakınız.

¹⁴ Bir kimse buna "bizce daha iyi bilinen şey" yanlış olabiliyorsa, bilgi doğruyu gerektirdiği için gerçekten hiçbir şekilde bilinemez diye yanıt verebilir. Bu nokta üzerinde fazla durulmasa da Aristoteles'in

gereği daha iyi bilinen şey, aslında yalnızca bizim bildiğimizden daha güvenilir olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçek olanla, en akılsal olanla, ancak bir konudaki başarılı bir soruşturmanın sonunda güvence altına alınmış olanla iş görür, bu konu ister doğa felsefesi olsun isterse de metafizik.

Dahası, kuşkusuz bir şekilde değişmez ve akılsal olanın evrensel olarak elde edildiği ortaya çıkacaktır, böylece bir bilimin ilk ilkeleri tikellerden ziyade tümellere yayılacaktır. (*Met.* 981a5-30, 1039b27-1040a7; *Rhet.* 1356b30-35). Bu, kısmen de olsa, Aristoteles'in kendisiyle iş gördüğü "bilim" (*epistêmê*) anlayışını açıklamaya yardımcı olur. Aristoteles "bilgi"yi herhangi bir rastgele olguyu veya bireyi bilebileceğimiz sınırlaması olmayan bir anlamda değil, daha ziyade organize olmuş bir bilgi bütünü olarak düşünmektedir. Bu bağlamda, "Xanthippe, Sokrates'i tanır" desek de bir Sokrates bilimi olduğunu düşünmeyiz. Aristoteles'in anladığı anlamda bilim (*epistêmê*), tikel olan ile değil, genel olan ile ilgilidir.

O halde, bu noktaları bir araya getirdiğimizde, Aristoteles, bilimsel bilginin ifadesinin bazı genel sunuş kurallarına uymasını bekler. Aristotelesçi bir bilim, öncüllerin zorunlu olduğu, öncüllerin sonuçlarından daha iyi bilindiği ve kapsamının tümel olduğu bir tür tümdengelimsel bakımdan geçerli akıl yürütme olan kanıtlama (*apodeixis*) yoluyla ilerler (*APo* 71b16-25, 77b5-73a6; *Met.* 981a5-30, 1006a6-18, 1039b27-1040a7).¹⁵

Bilimsel açıklamaya ilişkin bu talepler ortaklaşa bir şekilde Aristoteles'i her bilimin ilk ilkeleri üzerinde düşünmeye sevk eder. Eğer ki bir bilimin ilk ilkeleri zorunlu ve tü-

zengin epistemik kelime dağarcığının, onun doğruluğu gerektirmeyen bir "bilme" anlamını kullanmasına izin verdiğini belirtmekte yarar var. Aynısı İngilizcede de vardır, "Beni aldatmadığından emindim her zaman – en başından beri yalanı yaşıyormuşum meğer" ifadesinde olduğu gibi.

¹⁵ Bir sonraki bölümde, yani §3.4'te, Aristoteles'in bazı temel argümantasyon ilkelerine kısaca göz atacağız.

melse ve bu ilkelerin sonucu olanlardan doğası gereği daha iyi biliniyorsa, o zaman bu ilkelerin durumunu merak edebiliriz. Bu ilkeler daha önceki ilkelerden mi türetilmiştir? Bu şekilde türetilebilirler mi? Bu ilkeler eğer halihazırda zorunluysa, bu şekilde türetilmeleri mi gerekir?

Aristoteles bu soruları, bu ilkelerin nasıl olup bilinip gerekçelendirilebileceğine dair zor bir soruyu gündeme getiren ilk ilkelerle ilgili genel bir epistemik tezi savunarak yanıtlar. Bu nedenle, Aristoteles'in ilk ilkelere ilişkin savı, bilimsel ilkelerin her zaman diğer, daha temel ilkelere başvurularak gerekçelendirilmesi gerekiyorsa, bilimdeki temel ilkeleri bilmenin nasıl gerekçelendirilebileceğine dair günümüzde bile sürmekte olan uzun ömürlü bir tartışmayı başlatmıştır. Eğer varsa, bilimsel bir temele nasıl ulaşırız?

Aristoteles, bu soruyu ele alırken, günümüze kadar tartışmalara yol açan bir yaklaşım olan epistemolojik temelciliğin¹⁶ bir formunu geliştirir. Aristoteles, bilimin ilk ilkelerinin

¹⁶ Bir ilk yaklaşım olarak, epistemolojik temelcilik, ana rakibi olan *bağdaşımcılıktan* [coherentism] şu şekilde ayırt edilebilir. Adından da anlaşılacağı üzere temelcilik, gerekçelendirme ile ilgili olarak, bir bilgi sisteminin gerekçelendirilmesi hususunda temel olmayan bilginin bir esas bilgi temeli üzerine dayanan bir bina gibi yapılandırıldığını savunur. Genel formülasyon ile formüle edecek olursak: Bir bilgi ögesi olan p 'nin bilen bir S için *temel* olduğu söylenebilir ancak ve ancak S 'nin p 'yi gerekçelendirmesinin başka herhangi bir inanca dayanması durumu olmaksızın S , p 'ye inanmakta gerekçe-ye sahipse. Belirtildiği üzere, bu formülasyon S 'nin inancının *nasıl* gerekçelendirilebileceğini söylemez, sözelimi bu inanç ister kendi kendini gerekçelendirsin, şüphe edilemez olsun veya isterse de başka bir şekilde ayrıcalıklı olsun. Bu şekilde ifade edildiğinde, bir öznenin tüm gerekçeli inançlarının öznenin inançları arasındaki diğer inançlar tarafından gerekçelendirildiğine göre, temelcilik ile epistemolojik *bağdaşımcılık* karşı karşıya getirilebilir. Bu konulara net bir giriş için bkz. Audi (1998) ve ilave okuma için bkz. Huemer (2002). Bu metinde Aristoteles'i bir temelci olarak yorumluyorum, ki bu ayrıca, Aristoteles'in bu konuyla ilgili çalışmalarına yönelik geleneksel okumadır. Eğer geleneksel görüş doğruysa, o zaman

temel olması gerektiği yönünde geniş kapsamlı bir argüman geliştirerek temelciliğin yanında yer alır. Aristoteles'in metnini referans kolaylığı sağlaması için bölümlere ayırıyorum:

(A) Bazı insanlar, kanıtlama yoluyla elde edilen bilginin birincil şeylerin bilgisini gerektirmesi sebebiyle bilginin var olmadığını düşünür. Diğerleri ise bilginin var olduğunu ve tüm bilgilerin kanıtlanabilir olduğunu düşünür. Bu görüşlerin hiçbirisi ne doğrudur ne de zorunlu.

(B) Birinci grup, yani bilginin hiçbir suretle var olmadığını düşünenler, sonsuz bir gerileme ile karşı karşıya kaldığımızı iddia ederler. Eğer ki önceki şeylerden hiçbirisi birincil değilse, önceki şeylerden dolayı sonraki şeyleri bilemeyeceğimizi iddia ederler. Burada iddia ettikleri şey doğrudur: gerçekten de sonsuz bir diziyi aşmak imkânsızdır. Öte yandan [sonsuz] gerileme durursa ve ilk ilkeler varsa, bunların bilinemez olacağını, çünkü ilk ilkelerin kesinlikle bir kanıtlaması olamayacağını iddia ederler – iddia ettikleri gibi, yalnızca kanıtlananın bilinebileceğini düşünürsek. Fakat birincil şeyleri bilmek mümkün değilse, o zaman onlardan türetilen şeyleri de niteleme olmaksızın veya uygun bir şekilde bilemeyiz. Onları daha ziyade yalnızca bir hipotez temelinde bilebiliriz, yani eğer ki birincil şeyler elde edilirse, o halde onlardan türetilen şeyler de öyle olur.

(C) Diğer grup, bilginin yalnızca kanıtlamadan meydana geldiğini kabul eder, ancak mümkün olduğunca döngüsel ve evrik kanıtlamayı kabul ettikleri için hiçbir şeyin kanıtlamanın önünde durmadığına inanır.

(D) Biz her bilginin kanıtlanabilir olmadığını iddia ediyoruz: dolaysız öncüllerin bilgisi kanıtlanamazdır.

Aristoteles'in temelciliğini anlamak için kritik olan bir soru, Aristoteles'in ilk ilkelerinin gerekçelendirilebilirliğine ilişkin herhangi bir savunulabilir açıklamaya sahip olup olmadığıyla ilgilidir. Alternatif bir yaklaşımın sofistike bir sunumu için bkz. Irwin (1988). Aristoteles'in epistemolojisine yönelik ölçülü ve öğretici bir genel bakış için bkz. Taylor (1990).

Gerçekten de buradaki zorunluluk ortadadır; zira önceki şeyleri, yani kanıtlamanın türetildiği şeyleri bilmek zorunluysa ve en nihayetinde gerileme durma noktasına gelirse, bu dolaysız öncüllerin kanıtlanamaz olması zorunludur.

(APo 72b5-23)

Döngüsel bir şekilde türetilmeyecekleri ve türetim süreci ebediyen süremeyeceği için ilk ilkelerin doğrudan bilinmesi gerekir.

Aristoteles, rakiplerini iki dalga halinde tasvir eder. İlk grupta herhangi bir şeyi bilmek için ilkin onu daha iyi bilinen bir şeyden türetmemiz gerektiğine dayanarak bilginin mümkün olduğunu reddedenler (B'de tartışılanlar) vardır, bu kişiler, kanıtlanmadıkça hiçbir şeyin bilinemeyeceği konusunda ısrar ederler. Bu kanıtlama süreci sonsuza kadar devam edemeyeceğinden, sahip olabileceğimiz şey en iyi ihtimalle koşullu bilgidir. İkinci grup ise tüm bilginin kanıtlamaya dayalı olduğu konusunda hemfikir olan, ancak yine de bilgiye sahip olduğumuz konusunda ısrar edenlerdir (C'de tartışılanlar). (B) grubuyla kanıtlamanın asla geriye doğru devam edemeyeceği konusunda hemfikir olan (C) grubu, döngüsel kanıtlamayı, kabul edilebilir bir gerekçelendirme formu olarak kabul etmemiz gerektiği çıkarımında bulunur. Uzun lafın kısası, (B) grubu, tüm bilginin kanıtlamayı gerektirmesi ve kanıtlamanın da sonsuza kadar geriye gidememesi sebebiyle hiçbir bilgiye sahip olmadığımızı iddia eder. Buna karşılık (C) grubu, tüm bilginin kanıtlamayı gerektirmesinden ve kanıtlamanın da sonsuza kadar geriye gidemeyeceğinden ve ayrıca bilgiye de sahip olduğumuzdan, kanıtlamanın kendi üzerine geri dönmesi gerektiğini, böylece en nihayetinde döngüsel kanıtlamaları kabul etmemiz gerektiğini savunur.

Aristoteles (D'de) her iki muhalif grupla da bazı mutabakat noktaları bulur. Birincisi, kanıtlayıcı bilgi daha iyi

bilinene dayanır ve hem (B) hem de (C) gruplarının ısrar ettiği gibi sonsuza kadar devam edemez. Bununla birlikte (C) grubu, bilgiye sahip olduğumuzda ısrar etmekte haklıyken, döngüsel kanıtlamayı kabul etmekte hatalıdır, oysa (B) grubu hatalı bir şekilde bilginin mümkün olmadığı sonucunu çıkarmaktadır. Aristoteles'in alternatifi, *ilk ilkelerin temel özelliklerine* ilişkin bir argümana (İİTÖ) dayanır:

1. Eğer kanıtlayıcı bilgi varsa, o zaman bu bilgi, öncülleri sonucundan (doğası gereği) daha iyi bilinen bir kanıtlamaya dayanır.
2. Kanıtlayıcı bilgi vardır.
3. Dolayısıyla, öncülleri (doğası gereği) sonuçlarından daha iyi bilinen kanıtlamalar vardır.
4. Bu önceki öncüllerin kendileri ya (a) [bu öncüller] kanıtlandığı için bilinir ya da (b) [bu öncüller] bilinir ancak kanıtlanmış değildir.
5. Eğer (4a) [söz konusu] ise, (a¹) kanıtlama süreci sonsuza kadar devam edecek veya (a²) kanıtlamalar döngüsel olacaktır.
6. (4a¹) söz konusu değildir, çünkü kanıtlamaların sonsuza kadar devam etmesi mümkün değildir.
7. Kanıtlamalar döngüsel olamayacağı için (4a²) de söz konusu değildir.
8. Dolayısıyla (4b): kanıtlamaların ilk ilkeleri bilinir, fakat [bu ilkeler] kanıtlanmış değildir.

İİTÖ-8 çarpıcı bir sonuçtur.¹⁷ Aristoteles'e göre, kanıtlamaların bilinen ilk öncülleri vardır, ancak bu ilk öncüllerin kendileri kanıtlanmış değildir. Bu tür öncüllere *ilk ilkeler* diyelim.

¹⁷ Daha da önemlisi, (İİTÖ) günümüzde bile epistemolojide standart bir temelci argüman tarzı olarak varlığını sürdürür. Örneğin, BonJour'da (1985) bu argümanın açık ve doğru bir ifadesi bulunur. BonJour'un çalışması genel olarak bu bölümde sunulan bazı meselelere sofistike ve özellikle de net bir çağdaş değerlendirme sunar.

İlk ilkelerin neler olabileceğini belirlemeden önce, Aristoteles'in İİTÖ'nün asli önermelerini ileri sürmek için iyi bir nedene sahip olup olmadığını soruşturmak için ara vermeye değerdir. Bu asli önermeler İİTÖ-2, İİTÖ-6 ve İİTÖ-7'dir. Bu öncüller kesinlikle argümanın yükünü taşır, gerçi İİTÖ-5'in kendisi de kendisini bu yükü taşıyor olarak temsil ettiği için alternatifleri tüketip tüketmediğinin sorgulanması da istenebilir.

Aristoteles, mevcut bağlamda İİTÖ-2'yi, yani kanıtlayıcı bilginin var olduğu iddiasını tartışmaz. Bunun yerine Aristoteles, bilginin varlığını inkâr edenler, yani (B) grubundakiler tarafından kabul edilen yanlış harekete geçirici öncül olarak kabul ettiği şeye odaklanmayı seçerek, esas olarak bunu üstlenir. Bu kişiler, aslında sonsuz bir gerekçelendirme gerilemesiyle karşı karşıya olduğumuzu kabul ederler ve buna dayanarak hiçbir bilginin var olmadığı sonucunu çıkarırlar. Aristoteles İİTÖ-6, yani kanıtlamaların sonsuza kadar süremeyeceği iddiasını da savunmamaktadır. *Fizik*'te ve başka yerlerde yeterince sık olmasına rağmen, bu özellikteki iddialar tartışmaya yol açabilir, [ancak] mevcut bağlamda, zaman içerisinde sonlu olduğumuz ve sonsuz, bilgiyi güvence altına alan kanıtlamaların zorunlu olarak sonsuza kadar devam edeceği düşüncesi bunu gerektiriyor gibi görünmektedir.¹⁸

Buna karşın Aristoteles İİTÖ-7'nin, yani kanıtlamaların döngüsel olamayacağı iddiasının bir savunusunu sunma ihtiyacı hissetmektedir (*APo* 72b32-73a6). Buradaki argümanı doğrudandır ve bu argüman Aristoteles'i epistemik gerekçelendirmenin geniş ölçüde bağdaşımcı olan açıklamalarını aynı türden bulan daha sonraki bazı filozoflarla çelişkiye düşürmektedir.

Aristoteles, aşağıdaki argümana (DKO) dayanarak döngüsel kanıtların olamayacağına kanaat getirmiştir:

¹⁸ Aristoteles'in sonsuzluğu ele alışı §5.2'de tartışılmaktadır.

1. Kanıtlama, daha önceki ve daha iyi bilinen öncüllere dayanır.
2. Bu nedenle, ALPHA kanıtlamasının sonucu olan ALPHA-S, daha önceki ve daha iyi bilinen bir öncül olan ALPHA-Ö'ye bağlı olacaktır.
3. ALPHA-Ö'nün kendisinin başka bir kanıtın, yani BETA'nın sonucu olduğunu varsayalım (yani ALPHA-Ö = BETA-S).
4. Bir BETA kanıtlamasının sonucu olan BETA-S, daha önceki ve daha iyi bilinen bir öncüle, yani BETA-Ö'ye bağlı olacaktır.
5. Eğer (3) ve (4) ise, o halde en nihayetinde ALPHA-Ö'nün (= BETA-S) kendisinden türetildiği BETA-Ö, ALPHA-Ö'den (= BETA-S) daha önce gelecektir ve daha iyi bilinecektir.
6. BETA-Ö'nün kendisinin bir kanıtlamanın sonucu olduğunu ve bu kanıtlamanın ALPHA'nın sonucunu, yani ALPHA-S'yi bir öncül olarak içerdiğini varsayalım (yani bu, döngüsel veya evrik kanıtlamaya dahil olduğumuz anlamına gelir).
7. Eğer (6) ise, o halde BETA-Ö'nün kendisinden türetildiği ALPHA-Ö (= BETA-S), BETA-Ö'den daha önce gelecektir ve daha iyi bilinecektir.
8. Dolayısıyla ALPHA-Ö, BETA-Ö'den (7. önerme gereği) daha önce gelecektir ve daha iyi bilinecektir ve BETA-Ö, ALPHA-Ö'den (5. önerme gereği) daha önce gelecektir ve daha iyi bilinecektir.
9. (8) mümkün değildir.
10. Dolayısıyla, döngüsel kanıtlama mümkün değildir.

Bu tür bir görüş karşısında Aristoteles, bu görüşün savunucularının "Basitçe bir şey öyleyse, bir şey öyledir" dediklerini belirterek döngüsel kanıtlamayı ciddiye almaz. Aristoteles, böyle bir imkân dikkate alındığında "Herhangi bir şeyi kanıtlamak kolaydır" (A_{Po} 72b32-35) gözleminde bulunur.

Öyleyse Aristoteles'in döngüsel ispata karşı verdiği kısa yanıtın, bir kanıtlamadaki öncüllerin sonuçlarından daha

önce gelmesi ve (doğası gereği) daha iyi bilinmesi gerektiğine dair daha önceki sınırlamasından kaynaklandığı oldukça açıktır. Zira döngüsel tanımda, eğer bu sınırlamaya uyulursa, p , q 'ya yönelik bir kanıtlamada bir öncül olduğunda ve ardından ondan sonra geldiğinde, p , q 'nın bir öncül olarak yer aldığı bir kanıtlamanın sonucu olduğunda, bir p önermesinin her ikisinin de diğer q 'dan önce geleceği sonucu çıkacaktır. İlk olarak Aristoteles'in düşünce tarzına uygun bir durumu ele alırsak, *Kutsal Kitap Tanrı'nın sözüdür* ve *Tanrı ne söylerse doğrudur* önermelerinden *Kutsal Kitap ne söylerse doğrudur* sonucunu ayrıca çıkarırken, *Kutsal Kitap Tanrı'nın var olduğunu söyler* ve *Kutsal Kitap ne söylerse doğrudur* önermelerinden *Tanrı'nın var olduğu* sonucunu çıkaramayız. Döngüsellik söz konusu olduğunda bu argümanlardan herhangi biri iyi bir şekilde tek tek ele alınabilir, ancak birlikte ele alındığında bunlar sıkı bir tahkike dayanmaz. Buradaki sorun, Aristoteles'in iddia ettiği üzere, bu argüman çiftini ortaya koyan kişi tarafından *Kutsal Kitap ne söylerse doğrudur* önermesinin *Tanrı'nın var olduğu* önermesinden hem daha iyi bilinmesi hem de daha iyi bilinmemesidir. Aristoteles'in neden bu şekilde tartışmaya hazırlıklı bir kimse için "herhangi bir şeyi kanıtlamak kolaydır" dediğini kavramak basittir. Onların daha önceden savundukları sonuç tarafından kanıtlanan öncüllerden, istenen her şey kanıtlanabilirdi. Bu açıdan bakıldığında, Aristoteles'in bir öncül dizisinin sonucuna göre önceliği konusundaki sınırlaması, karşılıklı olarak destekleyici olsalar da, önermelerin tam olarak *epistêmê* adını almalarını engellemek için ortaya konmuştur.

Bu yerinde olabilir, ancak kanıtlamalar ne sonsuz ne de döngüsel olamıyorsa, o zaman Aristoteles, kanıtlamaların ilk ilkelerinin temel olduğu şeklindeki baştaki argümanının (İİTÖ) sonucuyla kalır: temel önermeler bilinir, ancak kanıtlanmazlar.

Bu nasıl olur? Eğer ki bu temel önermeler kanıtlanmamışlarsa, nasıl biliniyorlar? Aristoteles'in bilimlerin ilk il-

kelerinin dünya hakkında tözsel, sentetik iddialar olmasını umduğu gerçeği göz önüne alındığında, bu soru sert bir sorudur. Yani Aristoteles'in çeşitli bilimlerin ilk ilkelerini basit mantıksal doğrular olarak, örneğin *A, A'dır* veya *p veya değil-p* şeklinde ele alıyor olarak anlasaydık, o zaman bu tür ilkelerin basitçe *a priori* olarak bilindiğini hemencecik kavradığımızı kabul etmeye razı olabilirdik. Bununla birlikte, açıktır ki Aristoteles böyle anlamamaktadır, zira aksi takdirde bu ilkeler Aristoteles'in bilimlerin desteklemesini beklediği tözsel sonuçların temelini oluşturamazlardı. Geniş bilim anlayışı itibarıyla Aristoteles, bizim tarafımızdan dünyaya dayatılabileceği şekliyle değil, dünyanın kendisi tarafından verildiği şekliyle dünya düzeninin sistematik açıklamalarını sağlamaya çalışmaktadır.

Öyleyse, kanıtlamanın ilk ilkelerini nasıl kavrayabiliriz? Yani kendilerinden türettiğimiz sonuçlardan doğası gereği daha iyi bilinen güvenli, değişmez, zorunlu öncülleri nasıl bilebiliriz? Aristoteles, bu zor meselenin tartışmasını *Analitikler*'in son bölümüne, bilimsel muhakeme ve açıklamaya ilişkin açıklamasının olduğu *İkinci Analitikler* ii 19'a ertelemektedir. Bu bölümde, Aristoteles'in insan bilgisinin olanaklarına dair büyük bir iyimserlik sergilediği açıkça görülse de akademisyenler onun bu konuyla ilgili nihai düşüncelerinin niteliğini tartışmaktadır. Bazıları Aristoteles'in iyimserliğinin yersiz ve hatta kasten naif olduğunu düşünmektedir; diğerleri ise dünyayı bilimsel terimlerle anlamayı nasıl başardığımızı basitçe tasvir ettiğini düşünür. Zaman zaman şüpheci taktiklere tahammül edemeyen Aristoteles, bu şüphelerini uzun tartışmalarla şımartmama eğilimindedir. Daha ziyade Aristoteles, inançlarımızdan birini ya da diğerini şüphe götürmez olarak görmeyi en kuvvetli şüpheciyi tatmin edecek şekilde bu inançları kanıtlamaya çalışma faaliyetinden açıkça daha yararlı görür, ki bu bazı inançlarımızı bilimsel olarak meşru ve felsefi açıdan savunulabilir olarak kabul ederken bile diğerlerini savunulamaz olarak

görme hakkına sahip olduğumuzu açıklamaya yönelik daha yapıcı bir faaliyettir.

Aristoteles, *İkinci Analitikler* ii 19'da ilk ilkelerin epistemik statüsü gibi zor bir meseleye döndüğünde, kanıtlayıcı tasımların başlangıç noktalarının doğuştan bilindiğini oldukça makul bir şekilde reddeder (APo 99b15-34). Bunun yerine Aristoteles, tekrarlanan algının yerini yerleşik hafızaya bıraktığını ve bunun da sonuç olarak "tecrübe" (*empeiria*) olarak adlandırdığı bir duruma yol açtığını öne sürer, ki bu kelime, bu bağlamda kullanıldığı şekliyle, yarı-teknik bir güce sahip görünmektedir (*Met.* 981a5-9 ile karşılaştırınız). Bir şeyin burada olan olarak nitelendirilebilmesi için, ki buna *tec-rübe* denmektedir, tekrarlanan duyu algısı olayları temelinde ruhumuza tek bir tümel yerleşmelidir. Aristoteles, ne yazık ki, ilgili fiili sürecin mekaniğini açıklamak için pek bir şey yapmamaktadır. Bunun yerine Aristoteles, deneyimden bir tümele sahip olmaya geçişi, savaştaki bir sıra ile karşılaştırır: Yenilmekte olan bir taraftaki bir asker saf tutar ve daha sonra, saldırıya geçmek için yeni bir sıra oluşturana kadar diğerleri ona katılır. Askerler böylece taarruza geçmek için yeni bir başlangıç noktası (*arkhê*) haline gelirler. Benzer şekilde, ruh içerisinde tecrübeden ortaya çıkan bu tümel, bir kanıtlama için bir başlangıç noktasıdır (APo 100a10-b6). Aristoteles, oldukça cesur bir şekilde, buna dayanarak bir kavrayış haline (*nous*), kendileri sayesinde kanıtlayıcı argümanlar sunmaya devam edebileceğimiz gerçekliğin zorunlu özelliklerine dair bir tür akılsal kavrayışa geçtiğimizi iddia eder.

Pek çok kişi, Aristoteles'in buradaki açıklamasını eksik, en iyi ihtimalle noksan ve belki de gösterişsiz, hatta üzücü bir şekilde yetersiz bulmuştur. Yine de Aristoteles döngüsel ve sonsuz kanıtlamayı bir kez ortadan kaldırdıktan sonra, alternatifleri ancak kendisinin gördüğü şekliyle tarif edebilir. Ya hiçbir bilgiye, doğuştan gelen hiçbir bilgiye sahip değiliz ya da doğanın algı, hafıza ve tecrübeye dayanan temel ilkelerinin aşamalı olarak kavranmasına sahibiz. Eğer

biz dünyanın bize keşfedilebilir zihinden bağımsız zorunlu yasalar sunduğuna inanan bilimsel realistlersek –ki bu, günümüzdeki pek çok bilim insanının kendilerini açığa çıkarıcı ve doğrulayıcı olarak görmek için takındığı bir tavidir– o zaman Aristoteles’in önerdiklerine basit alternatifler bulmak zordur. Aristoteles, şüpheciliği önemsiz bulduğundan ve empirik bilimsel yasalara ilişkin doğuştan gelen bilgiye sahip olabileceğimiz hipotezini saçma bulduğundan, *nous* doktrininde karar kılar: kavrayış, zengin ve tekrarlanan deneyime dayanır, ancak [kavrayış bununla sınırlı kalmayarak] tecrübenin asla tek başına bütünüyle sağlayamayacağı zorunluluk modalitesine ulaşmak için deneyimin ötesine geçer.

Her ne olursa olsun, Aristoteles bir kez bilimsel bir kavrayışa sahip olduktan sonra, sonuçlarımızı muntazam kanıtlamalar haline getirebilecek durumda olduğumuzu düşünür. Aristoteles, zaman zaman kendisinin sanki bunu savunuyormuş gibi bir parodisinin yapıldığı üzere bilimin yoktan ya da gözlem veya araştırma olmaksızın kanıtlamalar üreterek ilerlediğini *düşünmez*. Daha ziyade, Aristoteles’in kanonik bilim olarak ileri sürdüğü kanıtlamalar, soruşturmaların parlak *sonuçlarıdır*, ki bunlar mantıksal çıkarım kalıplarına riayet edilerek açık kılınır.¹⁹ Dahası, Aristoteles’in tasavvur ettiği kanıtlamalar, sadece kanonik açıdan geçerli bir form almakla kalmayacak, aynı zamanda tasvir edilen varolanlar arasında elde edilen fiili nedensel yapıları ortaya çıkarmaları anlamında açıklayıcı olacaklardır. Yani basit bir örnek vermek gerekirse, gözlem bize denizde yaşayan bazı canlıların akciğere sahip olduğunu, bazılarının ise olmadığını göstermektedir. Bu niçin böyle olmalıdır? İlk cevap basittir: Bazı deniz canlıları memelidir (yunus balıkları ve balinalar gibi deniz memelileri) ve diğerleri değildir (balıklar ve kabuklu deniz canlıları). Bu basit cevap, *memeli olmak* ile *ak-*

¹⁹ Bu konuyla ilgili tarafsız bir tartışma için Barnes’a (1994, “Giriş”) bakınız.

ciğere sahip olmak arasında bir bağ, açıklayıcı bir bağ ileri sürer. Açıklayıcı bir bağa sahip olmaları Aristoteles için iki açıdan önemlidir. Birincisi, basit bir argümanla ifade edilebilen zorunlu bir *bağın* olması gerektiğidir:

1. Zorunlu olarak, tüm memeliler akciğere sahiptir.
2. Zorunlu olarak, tüm balinalar memelidir.
3. Dolayısıyla, zorunlu olarak, tüm balinalar akciğere sahiptir.

Gördüğümüz üzere, eğer gerçekten bilimsel olacaklarsa, öncüller zorunlu olmalıdır. Öncüller ile bu öncüllerin sonuçları arasındaki bağ da elbette ki zorunlu olmalı.

Ancak bu kadarı yeterli değildir. Zira –ki bu meselenin ikinci yönüdür– bir kanıtlama sunmaksızın zorunlu bağları ortaya koymak üzere düzenlenmiş zorunlu öncülleri gösterebiliriz: Bir kanıtlama yalnızca *bir şeyin öyle olduğunu* göstermekle kalmaz, aynı zamanda *bu şeyin neden böyle olduğunu* da ortaya çıkarır (APo 89b23-25, 89b36-90a34). Aristoteles, örneğin *hayvanlar* ve *algılayanlar* gibi zorunlu olarak ortak kaplamalı olan sınıflara sahip olduğumuz durumlarda, iki yoldan birine dahil olan geçerli tasımlar inşa edebileceğimizi ileri sürer. Bununla birlikte, bir kanıtlamada yakalanması gereken, bir şeyin neden süregeldiği, durumun böyle olduğunu gözlemlediğimiz şeyin neden böyle olduğudur. Durumu durum yapan şeyin ne olduğunu ortaya çıkardığımız zaman, ancak o zaman kendisini sunduğu şekliyle doğal dünyanın nedensel yapısını göstermiş olacağız.

3.4 ARİSTOTELES MANTIĞINA GENEL BİR BAKIŞ

Aristoteles'in kanıtlamaya yönelik yaklaşımını sunarken, *kanıtlamaların* "kanonik form"da veya zorunlu öncüller kullanan "geçerli argümanlar" olarak ortaya konulmasına birkaç kez de-

ğınmiştik. Eğer bu doğal bir söyleyiş ise –bazı argümanların geçerli olduğunu ve diğerlerinin ise geçerli olmadığını kabul edersek– o zaman bu kısmen Aristoteles’in etkisinden kaynaklanmaktadır. Tıpkı Einstein’ın görelilik teorisinin ilkelerini icat etmesi gibi Aristoteles’in mantığı icat etmesi de elbette ki söz konusu değildir. Daha ziyade, her iki durumda da *keşif* yönünden konuşmamız daha iyi olur. Ancak o zaman bile bu iddia biraz zoraki olabilir; çünkü Aristoteles’ten önce gelen büyük düşünürlerin mantıklı ya da zaman zaman mantıksızca akıl yürütmeyi başaramamış olmaları gibi bir şey söz konusu değildir. Ancak Aristoteles, mantıksal çıkarımın temel ilkelerini ortaya çıkaran, bu ilkeleri sistemleştiren ve bazı ana mantıksal form tipleri arasında elde edilen temel bağıntıları göstermeye yönelik bir yol izleyen ilk kişiydi. Aristoteles’in vardığı sonuçlar o kadar güçlüydü ki, Kant’a kadar bile Aristoteles’in bu konu hakkında söylenecek her şeyi söylediği düşünülürdü:

En eski zamanlardan beri mantığın güvenli bir yol izlediği, mantığın Aristoteles’ten bu yana tek bir adım geri gitmek zorunda kalmamış olması gerçeğinden anlaşılabilir ... Mantıkla ilgili daha da dikkat çekici olan şey, mantığın şimdiye kadar ileriye doğru tek bir adım atmayı başaramamış olması ve bu nedenle de görünüşe göre nihayete ermiş ve tamamlanmış görünmesidir.²⁰

19. ve 20. yüzyıllarda mantık kuramındaki büyük ilerlemelerin fazlasıyla kanıtladığı üzere Kant’ın inandığı şey yanlıştı, ancak Kant’ın inandığı şey aptalca değildi. Aksine, Aristoteles, mantığın önemli bir esasını yakalamış ve çeşitli mantıksal çıkarım kalıplarının birbirine nasıl indirgendliğini açıklamaya yönelik karmaşık programı ciddi ve kimi zaman da nefes kesici bir şekilde üzerine almaya girişmiştir.

Burada Aristoteles’in mantıksal soruşturmalarının yalnızca küçük bir temsili örneğini ele alacağız. Aristoteles mantı-

²⁰ Immanuel Kant, *Saf Aklın Kritiği* B vii.

ğı günümüzde *terim mantığı*, yani *terimlerle* atıfta bulunulan veya ifade edilen sınıflar arasındaki içerme bağıntılarını araştıran mantık olarak kabul edilir. Ancak, bu noktaya temas ederken biraz dikkatli olmak gerekir. Aristoteles bu ayrımı yapmakta tereddüt etmez, ancak Aristoteles'in kendi mantığını dilsel öğeler olarak kabul edilen terimler arasındaki bağıntıları değil, daha ziyade dilsel öğeler tarafından ifade edilen şeyler arasındaki bağıntıları yakalamak olarak anladığı açıktır; tıpkı basit önermeler mantığının, yalın [*assertoric*] cümleler tarafından ifade edilen ve semantik değerler olarak kabul edilen önermeler arasında elde edilen gerektirme bağıntılarını yakalaması gibi. Öyleyse terim mantığı, dilsel birimlerle değil, özellikler ile sınıflar arasındaki bağıntılarla ilgilenir.

Aristoteles'in ana mantıksal birimi, *tasım* [*sylogism*] dediğimiz şeydir ve Aristoteles bu terimi bu amaç için kullanmamış olsa da temel mantık kuramına geleneksel olarak *tasımsal* denir. Mantıksal olarak kabul edilebilir veya geçerli bir argümana ilişkin Aristoteles'in temel anlayışı, onun *tümdengelim* (*sullogismos*) dediği şeydir. Tümdengelim, eksiksiz bilimsel ifade için öncelikli bir araç olarak Aristoteles'in ileri sürdüğünü gördüğümüz türden bir argümandır, gerçi bu tür argümanlar elbette ki çok daha geniş bir kullanıma sahip olacaktır. Bir tümdengelim, der Aristoteles, "kesin şeyler ortaya konulduğunda, bu şeylerin böyle olmaları nedeniyle [bu şeylerden] başka bir şeyin zorunlu olarak ortaya çıktığı bir argümandır" (*APr* 24b18-20). Aristoteles'in anladığı şekliyle bir tümdengelim, eğer p ve q öncülleri doğruysa, başka bir şeyin, örneğin r 'nin de söz konusu öncüllerin içeriğine bakmaksızın, doğrusunu söylemek gerekirse, p ve q 'nun gerçekten doğru olup olmadığı sorusuna bakmaksızın doğru olması gerektiği türden bir argümandır. Buradan hareketle şu şemayı göz önünde bulundurun:

1. Tüm A'lar B'dir.
2. Tüm B'ler C'dir.
3. Öyleyse, tüm A'lar C'dir.

Bu formdaki her şey Aristoteles'in anladığı anlamda bir tümdengelim olacaktır. A'lar, B'ler ve C'ler istediğiniz herhangi bir şey olsun (insanlar, memeliler, hayvanlar; bilgisayarlar, makineler, yapay nesneler; kemancılar, orkestra üyeleri, müzisyenler) ve eğer gerçekten de A'lar, B ise ve B'ler C ise, o zaman A'lar zorunlu olarak C olacaktır.

Aristoteles'in tümdengelimle ilgili başlangıçtaki ilgisi iki yönlüdür. İlk olarak Aristoteles, kaç argüman formunun tümdengelim olarak nitelendirildiğini, yani eğer bazı öncüller doğruysa, o zaman başka bir ifadenin, bir sonucun da doğru olması gerektiği şeklindeki kaç argüman formu olduğunu oldukça kapsamlı bir şekilde keşfetmek istemektedir. İkinci olarak ise Aristoteles, konunun başlangıç safhasında oldukça cesur bir şekilde, tüm tümdengelimlerin bir dizi düzenli yöntemle indirgenebileceği sonlu sayıda form olduğunu iddia etmek için bir miktar çaba sarf eder.

İlk projeye gelince, bir anlığına bakıldığında, bazı ifade dizilerinin tümdengelim olduğu ve bazılarının ise olmadığı herkesçe açıktır. Kanonik bir tümdengelim formunu halihazırda gördük. Eğer tüm A'lar B ise ve tüm B'ler C ise, o zaman tüm A'lar da C'dir. Bunun, öncüllerin gerçekten doğru olup olmadığına bakılmaksızın geçerli olduğuna dikkat edin. (İşte yanlış bir öncüle sahip bir tümdengelim örneği: Tüm köpekler balıktır; tüm balıklar uçar; öyleyse, tüm köpekler uçar. Bu da sonucun doğru olduğu, ancak bir öncülün yanlış olduğu bir tümdengelimdir: Tüm soprano kadınlar; tüm kadınlar şarkıcıdır; öyleyse, tüm soprano kadınlar şarkıcıdır.) Buna karşın, eğer tüm A'lar B ve bazı B'ler C ise, o zaman tüm A'ların C olması zorunlu değildir. (Tüm soprano kadınlar ve bazı kadınlar satış temsilcisiyse, bundan tüm soprano kadınların satış temsilcisi olduğu sonucu çıkmaz. Belki bazıları öyledir; belki de hiçbiri değildir.) Bu açıdan bakıldığında, Aristoteles'in mantıktaki ilk sorusu şudur: Hangi formlar tümdengelimdir ve hangileri değildir? Kendilerinin doğru olduğunu varsayarsak, hangi öncül dizisi sonuçlarının doğruluğunu *garanti eder*?

Aristoteles, var olan farklı türdeki temel yüklemelere dayanan, başlangıçta basit ve zarif olan bir açıklama sunar. Tüm A'lar B'dir gibi bir ifade türü *tümel evetlemedir*, yani ortak bir sınıfın tüm üyelerinin tümel bir şeyini evetleyen bir ifadedir.²¹ Evetlemelerin öznesinin bireyler (Sokrates), ti-
kel sınıflar (bazı kadınlar) veya tümel sınıflar (tüm kadınlar) olabileceğini fark edebiliriz. Ayrıca, evetlemelere ek olarak, her üç türden de basit değillemelere sahip olabiliriz (Sokrates Mars'tan gelmemiştir; bazı kadınlar feminist değildir ve hiçbir insan gereği gibi köleleştirilmemiştir). Yalnızca bu basit araçlarla Aristoteles, kendi tasımını oluşturur.

Hızla karmaşık hale gelmesine rağmen, Aristoteles'in teorisinin esasları kısaca ifade edilebilir. Dört temel basit yüklemleme vardır:²²

1. Tüm A'lar B'dir. (Tüm soprano kadınlar.)
2. Hiçbir A, B değildir. (Hiçbir soprano kadın değildir.)

²¹ Aristoteles'in tercih ettiği konuşma tarzı, İngilizcede biraz garip gelse de bunu daha da netleştirir: "B, tüm A'lara aittir." Aristoteles'in konuşma tarzını baştan sona daha doğal bir İngilizce deyimine dönüştürüyorum. Aslına bakılırsa, kişi Aristoteles'in görüşünün en temel sunumunun ötesine geçtiğinde, Aristoteles'in tercih ettiği konuşma tarzının bazı açıklayıcı avantajları vardır. Aristoteles'in mantığının daha tam ve erişilebilir bir değerlendirmesi için bkz. R. Smith, "Aristotle's Logic," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/>).

²² Bu dört basit yüklemleme türünün modern mantık için önemli yapıları içermekte başarısız olduğuna dikkat edin; örneğin, (i) p ise q (eğer köpek havlarsa, bahçede bir suçlu vardır); (ii) a , R 'yi b 'ye taşır (demir helyumdan daha ağırdır); ve (iii) her x öyledir ki, en az bir y vardır ve y öyledir ki, y , R 'yi x 'e taşır (herkes en az bir kişi tarafından sevilir). Aristoteles kimi zaman tüm yüklemlemelerin kendisinin tercih ettiği kategorik ifadelere indirgenebileceğini ima ediyor gibi görünmektedir. Eğer buna inanıyorsa, Aristoteles yanılmaktadır; Aristoteles'in mantığı ne kadar gelişmiş olursa olsun, her halükârda, şu anda sahip olduğumuz mantığın yalnızca küçük bir parçasıdır.

3. Bazı A'lar B'dir. (Bazı sopranolar kadındır.)
4. Bazı A'lar B değildir. (Bazı sopranolar kadın değildir.)

Aristoteles, sadece bu basit yüklemlemeleri kullanarak, yalnızca bazıları tümdengelim olarak nitelendirilen yüklemleme bileşiklerinin olanaklı terkiplerinin bir listesini oluşturabileceğimizi gözlemler. Aristoteles, *Birinci Analitikler* i 4-6'da, olanaklı yüklemleme bileşiklerini geniş bir yelpazede ele alır ve bazılarının tümdengelim olduğunu kanıtlarken, diğerlerinin tümdengelim olmadığını gösterir. Aristoteles, özne ve yüklemelerin öncüller içerisinde nasıl dağıldığına bağlı olarak, üç temel gruplandırmaya veya ortaçağdan beri anıldığı şekliyle üç temel hale ulaşır (bu bağlamda "haller," *modus* veya "tarz"dan türetilmiştir).²³ İlk ve en basit haliyle, bir öncülün öznesi diğerinin yüklemidir (böylece, tüm A'lar B'dir; tüm B'ler C'dir); ikincisinde, öncüller aynı yüklemelere sahiptir (böylece, tüm A'lar B'dir; hiçbir C, B değildir); ve üçüncüsünde, öncüller aynı özneye sahiptir (böylece, hiçbir A, B değildir; bazı A'lar, C'dir).

Sadece Aristoteles'in en temel ve doğal olarak tanıttığı ilk ve en basit hale odaklanarak Aristoteles'in nasıl ilerlediğini görebiliriz. En belirgin tümdengelim, ön plana çıkardığımız olandır: Tüm A'lar B'dir; tüm B'ler C'dir; ve böylece, tüm A'lar C'dir. Bu birinci haldekidir, çünkü birinci öncülün yüklemi ikinci öncülün öznesidir. Şimdi, der Aristoteles, bu temel dağılımı gösteren tüm olanaklı önerme kombinasyonlarını hızlıca gözden geçirmek mümkündür. Öznenin niceliğini (tümel *tüm*'e karşı belirsiz *bazı*) yüklemnin niteliği veya türüyle (*olumlu*'ya karşı *olumsuz*) birlikte değiştirirsek, aşağıdakilerin temsili bir altkümesi olduğu tüm olanaklı kombinasyonlara ilk halde ulaşırız:

²³ Tüm olanaklı yüklemesel permütasyonlar üzerinde düşünersek, aslında dört olanaklı halin olduğunu keşfederiz. Akademisyenler, Aristoteles'in neden elindeki tüm olanaklı permütasyonları dikkate almadığını tartışmaktadır.

1. Tüm A'lar B'dir
Tüm B'ler C'dir
Öyleyse, tüm A'lar C'dir
2. Bazı A'lar B'dir
Tüm B'ler C'dir
Öyleyse, bazı A'lar C'dir
3. Tüm A'lar B'dir
Bazı B'ler C'dir
Öyleyse, tüm A'lar C'dir
4. Hiçbir A, B değildir
Bazı B'ler C'dir
Öyleyse, bazı A'lar C'dir

Olanaklı varyasyonlar arasında bazılarının tüm dengeli olduğunu ve bazılarının ise olmadığını dikkat edilmelidir. (1), gördüğümüz üzere, bir tüm dengelidir. Buna karşın (3) tüm dengeli değildir: öncüller doğruysa sonuç yanlış olabilir. Sözelimi, tüm sopranoların kadın olduğu ve bazı kadınların İtalyan olduğu, tüm sopranoların ayrıca İtalyan olduğu bir durum söz konusu olmaksızın doğru olabilir.

Şimdi, ilginç bir şekilde, birinci haldeki olanaklı dağılımların bazılarının tüm dengeli olduğu ve bazılarının ise olmadığı doğrudan görülebilir. (1)'in tüm dengeli olduğu, ancak (3)'ün tüm dengeli olmadığı bir an üzerinde düşünüldüğünde bile açıktır. Aşağıdaki gibi açık olmayan yapılarla karşılaşabileceğimiz ikinci ve üçüncü hallere geçtiğimizde bu pek de öyle olmayacaktır:

5. Bazı A'lar B değildir
Tüm A'lar C değildir
Öyleyse, bazı B'ler C değildir
6. Bazı A'lar C değildir
Tüm B'ler C'dir
Öyleyse, bazı A'lar B değildir

Çoğu insan için, en azından biraz olsun bunlar üzerine dikkatli düşünmeyenler için, bu formların tüm dengeli olarak

nitelendirilip nitelendirilmediği açık olmayacaktır. Aristoteles, üç haldeki olanaklı her yapının bir tümdengelim olup olmadığını belirlemek istediğinden, Aristoteles'in açık olmayan durumlarda uygulanacak bir prosedür geliştirmesi gerekmektedir. Aristoteles, birkaç farklı teknik kullanmaktadır.

Olumlu açıdan Aristoteles, ilk haldeki tümdengelimlerin doğruluğuna ve doğallığına güvenebileceğimiz düşüncesiyle başlar. Yani Aristoteles, bazılarının kanıta gerek duymadığını düşünmektedir. Bu, her durumda mümkün değildir. Bu nedenle Aristoteles, üç basit ve sezgisel olarak doğru olduğunu düşündüğünü evirme [*conversion*] ilkesini öne sürer ve bu ilkelere dayanarak hangi tür ifadelerin ortaya çıktığını belirlemenin mümkün olduğunu iddia eder.²⁴

Olumsuz açıdan, (3)'ün bir tümdengelim olmadığını hemen görmemizden de bir ipucu alabiliriz. Bir karşı-örnek ürettik, yani hem öncüllerin doğru hem de sonucun yanlış olduğu tam da bu formdaki bazı yüklemelerin bir örneğini ürettik. Aristoteles tarafından bu bağlamda ortaya konulan yöntem, terim mantığı çalışsınlar ya da çalışmasınlar (ve esas olarak çalışmayanlar olmak üzere) günümüzde mantığa yeni başlayan öğrencilere öğretilen yöntemin hemen hemen aynıdır: Öncüller doğru ve sonuç yanlış olacak şekilde

²⁴ Aristoteles'in ilkeleri şunlardır: (i) *Hiçbir A, B değildir*'den *Hiçbir B'nin A olmadığı* sonucunu çıkarabiliriz (eğer hiçbir soprano erkek değilse, o zaman hiçbir erkek soprano değildir); (ii) *Bazı A'lar B'dir*'den *Bazı B'lerin A olduğu* sonucunu çıkarabiliriz (eğer bazı kadınlar sopranoysa, o zaman bazı sopranolar kadındır); ve (iii) *Tüm A'lar B'dir*'den *Bazı A'ların B olduğu* sonucunu çıkarabiliriz (eğer tüm sopranolar kadınsa, o zaman bazı sopranolar kadındır). Daha da önemlisi, modern mantık açısından, (iii) kulağa her ne kadar masum gelse de hatalıdır. (iii) istenilmedik yerde bile *varoluşsal içerme* sahiptir. Bazı kanatlı ejderhaların var olmasına olanak vermek istemeksizin tüm ejderhaların kanatları olduğu konusunda hemfikir olabiliriz. Daha doğrusu, demek istediğimiz şudur: *Eğer bir şey ejderhaysa, kanatları vardır* önermesi *kanatları olan bir şey, yani kanatlı bir ejderha vardır* sonucunu çıkarmamıza izin vermez.

doğruluk değerlerinin bir dağılımını bulduğumuzda, bu argüman yapısı *geçersiz*dir.

Aristoteles'in *Birinci Analitikler* i 4-6'daki şekiller ile *seriatim* olarak [sırasıyla] ilerlediğini gözlemlemek, yalnızca Aristoteles'in üretmeye muktedir olan ve yorulmak bilmeyen zekâsına tanık olmak amacıyla bile olsa faydalıdır. Aslına bakılırsa, ancak ve ancak Aristoteles'in tûmdengelim olduğu sonucuna vardığı kombinasyonlar geçerlidir. Bununla birlikte, modern mantığın bakış açısından, Aristoteles mantığının daha genel iki özelliğini kavramak daha önemlidir. Aristoteles, ilk olarak, üç haldeki çeşitli argüman tiplerini değerlendirme sürecinde, kendiliğinden bir dizi meta-teorem, yani bir argüman şeması için soyut genel kabul edilebilirlik kurallarını tasvir eden bir dizi teorem üretir. Bunlar *inter alia* olarak şunları içerir: (i) Hiçbir tûmdengelimin iki olumsuz öncül içermemelidir. (ii) Olumsuz bir sonuca sahip bir tûmdengelimin olumsuz bir öncüle sahip olmaması gerekir. (iii) Tümel bir sonuca sahip bir tûmdengelimin iki tümel öncül gerektirir. (iv) Olumsuz bir sonuca sahip bir tûmdengelimin, tam olarak bir olumsuz öncül gerektirir. Bunlar, tûmdengelim olarak nitelendirilmeleri için argümanların çeşitli ifade edilebilir kurallara uyması gerektiği anlamına gelen teoremler olmaları anlamında *meta*-teoremlerdir. Yine de bu kuralların çoğu oldukça mütevazıdır ve Aristoteles bunları kanıtlanmış teoremlerden ziyade kullanıma hazır ilkeler olarak sunar.

Daha etkileyici olan ise Aristoteles'in kanıtını sunduğu bir meta-teoremdir. Aristoteles ikinci ve üçüncü haldeki tüm argümanların, geçerliliklerini kavramak zor olsa bile, tüm tûmdengelimlerin geçerli olduğundan emin olabilmemiz için ilk şeklin iki tümel tûmdengelimine indirgenebileceğini savunur. Zira ilk halin bu iki tümel tûmdengelimi, Aristoteles'in terminolojisi itibarıyla, *mükemmeldir*, yani bunların geçerliliği doğrudan kavranabilir. Dolayısıyla, gördüğümüz üzere, eğer tüm A'lar B ise ve tüm B'ler C ise, tüm A'ların C olduğunu hemencecik kavrayabiliriz. Her tûmdengelimin

buna ve bir diğer eşit derecede sezgisel olan tümdengelimine indirgenebileceğine dair meta-teorik sonucu daha da kavrayabilirsek, o zaman her tümdengelim, kendisine ilişkin eşit bir zorunluluk kuvvetine sahip olduğu konusunda hemfikir olmak için nedenlere sahip oluruz.

Şimdi, Aristoteles tarafından kanıtlanan tek meta-teorik sonuç bu değildir. Daha doğrusu Aristoteles, *Birinci Analitikler* i'nin son bölümünde, *Birinci Analitikler* ii'ye kadar uzanan bir dizi benzer ispat sunar. Aristoteles'in mantığı terim mantığı tarafından da tüketilemez. Zira kendisi aynı zamanda modal bir mantık geliştirir, yani kendi tasımının yalın önermeli özelliğine modal kavramlar olan *zorunluluk* ve *olanaklılığı* ekleyen bir mantık geliştirir. Kısmen gelişmemiş olduğu ve kısmen de Aristoteles'in çağdaş modal mantığa esas olarak yabancı bir olanaklılık kavramıyla iş gördüğü için burada yaptığı değerlendirme daha az kabul görmektedir. Çağdaş modal mantıkta, vasat bir şekilde, birini ya da diğerini temel kabul ederek olanaklılık ve zorunluluğu iç içe tanımlarız:

x olanaklıdır =_{df} x -olmayan zorunlu değildir

veya

x zorunludur =_{df} x -olmayan olanaklı değildir

Her ne kadar modaliteye yönelik bu yaklaşımın farkında olsa da (*De Interp.* 22a14-3i; *APr* 25a37-40, 32a18-21) Aristoteles, formel açıdan nispeten kullanışsız olan başka bir olanaklılık anlayışı lehine bundan kaçınır, buna göre:

x olanaklıdır =_{df} x zorunlu değildir ve x -olmayan zorunlu değildir

Şimdi sanki hiçbir olanaklılık kavramı bu şekilde tanımlanamaz gibi değildir.

Aslına bakılırsa, yaygın bir olanaklılık türü tam da bu formu alıyor gibi görünmektedir. Örneğin, bir topun atıldığında düşüp düşmeyeceği sorulduğunda, hatta doğa yasalarının zorunlu olduğuna inanırken dahi, “Mümkündür” diye yanıt vermemiz garip olurdu. Bu türden bir yanıtta tuhaflık, olanaklılığı gerçekliğin gerektirdiği gibi, gerçekliği ise zorunluluğun gerektirdiği gibi ele almaktan kaynaklanır. Bununla birlikte, modern modal mantıkta, zorunlu olarak p ’nin p ’yi gerektirmesinden ve p ’nin p ’yi gerektirmesi imkân dahilinde olmasından dolayı, mantıksal bir bakış açısından, tam da bu şekilde yanıt verme hakkına sahibiz. Buna karşın, Aristoteles’in olanaklılık modalitesine yaklaşımı itibarıyla, eğer p ’nin zorunlu olarak böyle olduğunu biliyorsak, p ’nin de böyle olmasının imkân dahilinde olduğunu iddia etmekle hem dikkatsizlik etmiş hem de hata yapmış oluruz. Aristoteles’in modaliteye yaklaşımı, bir tür akla yatkın konuşma düzenine uyarken bile derhal istenmeyen bir sonuç olarak kabul edilir. Aristoteles, zorunlu öncüllerin yalın önermeli benzerlerini içerdiğine, yani zorunlu olarak p ’nin p ’yi içerdiğine olanak verdiği için, p ’nin p ’yi olanaklı olarak gerektirdiğini reddetmelidir. Bu da olanaksızlığa başvurmaları içeren ispatları kullanmak için Aristoteles’in yaptığı çeşitli girişimlerde aşırı karmaşıklığa yol açar.

Şimdi, bunlar Aristoteles’in modal tasımını mahkûm etmeye yönelik değildir. Tam aksine, yalın önermeli tasım gibi, Aristoteles’in modal tasımı da dikkat çekici derecede özgün bir mantık içerir. Aristoteles’in modal tasıma ilişkin açıklamasının ayrıntıları üzerinde çalışmak, şaşırtıcı bir özgünlük ve zekâ sergileyen mantıksal açıdan maharetli bir zihnin çiçek açmasına tanık olmaktır.²⁵

Bu, Aristoteles’in mantıkla mantığın iyiliği için ilgilenmemesi sebebiyle daha da etkileyicidir. Daha ziyade, Aristo-

²⁵ Ayrıntılı tartışma için McCall’a (1963) bakınız. Takdire şayan kısa ve net değerlendirmeler için Smith’e (1989), (1993) ve özellikle dinamik bir bibliyografya da içeren onun (1999) tarihli çalışmasına bakınız.

teles mantıksal soruşturmalarını, her şeyden önce insan bilgisiyle ve dolayısıyla da hakikatle ilgilendiği için sürdürür. Aristoteles, kendi tasım teorisinin peşinden gider, çünkü geniş olarak yorumladığı bilimin kullanımı için derlenmiş doğru akıl yürütme ilkeleri geliştirmeye heveslidir. Eğer ki tamamlanmış bir bilimi açıkça sunmak istiyorsak, o zaman bu bilimin savlarını tümdengelim formundaki kanıtlamalar halinde ileri sürmeliyiz; zira bunlar tümdengelim [formunda] olmasaydı, bilimin kanıtlamalarının doğruluğunu-koruyan olduğu garanti edilemezdi – ve kanıtlamaların böyle olması, Aristoteles’in kanıtlamalardan talep ettiği şeydir.

3.5 DİYALEKTİK

Aristoteles, tüm savunulabilir insani akıl yürütmelerin tümdengelimsel nitelikte olmadığını bilir. Bu nedenle, kendi tasımına ek olarak, tümevarımı (*epagogê*; *APr* 68b9-36) araştırmak için epey bir zaman harcar. Bilimsel gösterim sonuç verecekse, tüm insani akıl yürütmeler de olması gerektiği şekilde tamamlanmış değildir. Tam aksine, fiili akıl yürütmelerimizin çoğu, zorunlu olmayan veya zorunlu olduğu bilinmeyen, fakat bunun yerine yalnızca olası olan ve geniş çapta ve epeyce kabul gören veya geniş çapta değilse de en azından aramızdaki en bilgili kişilerce kabul edilen öncüller ile iş görmemizi içerir. Bu nedenle, der Aristoteles, “bize sunulan herhangi bir mesele hakkında kendisi vasıtasıyla güvenilir inançlar (*endoxa*)²⁶ temelinde tümdengelimli bir şekilde akıl yürütebileceğimiz ve [incelendiğinde] çelişkiye düşmeden hesabını verebileceğimiz bir yöntem” (*Top.* 100a18-20) ihtiyacımız vardır. Tümdengelimli bir şekilde tartışmak, elbette ki, kanıtlama vasıtasıyla zorunlu olmasa da geçerli bir şekilde tartışmak demektir.²⁷ Zira kanıtlama-

²⁶ Aristoteles’in *endoxa* anlayışı için bkz. §1.4.

²⁷ Tümdengelim ve kanıtlama için §§3.3 ve 3.4’e bakınız.

lar, salt tmdengelimlerden farklı biçimde, salt tmdengeli-me ek olarak zorunlulukla doğru ve nedensel olarak açıkla-yıcı öncüller gerektirir.

Aristoteles, *endoxa*'ya dayanan, ancak yine de tümden-gelimsel nitelikte olan bir akıl yürütme formu olduğunu öne sürerken, argümantasyonun çoğunlukla geniş çapta kabul edilen veya en azından onları en iyi bilenler tarafından kabul edilen ve bu ölçüde yerleşik, güvenilir veya saygın öncüller temelinde ilerlediğine işaret eder (*Top.* 100b21-23). Öyleyse tüm akıl yürütmeler, bilimin gerektirdiği teknik anlamda ka-nıtlayıcı değildir. Aristoteles, güvenilir inançlara dayanan akıl yürütme formuna *diyalektik* adını verir. Diyalektik, bi-limsel olmayan alanda biri yıkıcı, diğeri yapıcı olmak üzere birbiriyle ilişkili iki role sahiptir: (i) birinin safsatalı bir çe-kilde tartıştığını belirlememize olanak tanır – ki bu, yıkıcı diyalektiktir; ve (ii) tamamlanmış bilimin yokluğunda iler-leme kaydetmemize izin verir – ki bu, yapıcı diyalektiktir.

şimdi, Aristoteles'in neden diyalektiği ayrı bir konu ola-rak tartışması gerektiğini düşündüğü merak edilebilir. Bi-limin kanıtlama gerektirdiğini, yani bilimsel olarak uygun öncüllere sahip tmdengelimleri gerektirdiğini ve tümden-gelimin bütünüyle tasım kuralları çerçevesinde ele alınabi-leceğini gördüğümüzü düşünürsek, diyalektiği başlı başına ele almaya pek gerek yok gibi görünebilir. Bilimsel olmayan bir öncülün belirli bir türünü kapsayan, basitçe bir tümden-gelim değil midir? Tümdengelim kuralları, barındırdıkları öncüllerin içeriğine kr olduklarından, bu kurallar elbette ki burada da geçerlidir. Zaten bir tasıma sahip olduğumuza göre, [buna] daha ne eklenmesi gerekir ki?

Bu, yerinde bir sorudur. Bir kimse bu soruya ilkin gerçek bir kanıtlama sunmak için tmdengeli-me ne eklenmesi ge-rektiğini, yani gerçek nedensel önceliği yakalayacak ve gs-terecek şekilde yapılandırılmış öncülleri hatırlayarak yak-laşmaya başlayabilir. Nedensel nceliği ortaya çıkarmak için düzenlenmiş tümel zorunlu öncüller olmaksızın tümdengelim

bilim değildir. Diyalektik, kanıtlama ile karşılaştırılabilir – [diyalektikte] öncüllerin bilimsel niteliğine ve nedensel açıklık ihtiyacına ilişkin sınırlamalar yoktur. Diyalektik söz konusu olduğunda tümdengelimle eklenmesi gereken şey, geçerlilik bir sorun olmadığında bile, çıkarımın kabul edilebilirliğini belirleyen nedensel olmayan düşüncelerin bir farkındalığıdır.

Neyin gerekli olduğunu göstermek için, önce nispeten açık ve basit bir durumu ele alabiliriz. Dünyanın önde gelen ulusu olarak Amerika'nın, dünya enerji tüketimi açısından ayrıcalıklı muamele görmesi gerektiğini savunan ve kendisine baskı yapıldığı takdirde, dünyanın en önde gelen ülkesi olan Amerika Birleşik Devletleri'nin dünya enerji kaynaklarının tahsisi konusunda ayrıcalıklı muamele *görebilmesi* için bu yargıya [Amerika Birleşik Devletleri'nin dünyanın en önde gelen ülkesi olmasına] dayanması gerektiğini öne süren bir Amerikan Başkan Yardımcısını düşünün. Amerikan Başkan Yardımcısı, kendince, bize mükemmelen geçerli bir argüman sunmaktadır: *p*, *p'*'yi kuşkusuz gerektirmez. Yine de bu kişi, hiçbir ilerleme sağlamayan, döngüsel ve bilgi vermeyen bir argüman sunduğu için ciddi anlamda azarlanabilir. Bu kişinin argümanı, geçerli olmakla birlikte, salt bilimsel olmayandan daha kötü bir argümandır. Salt bir kanıtlama-olmayandan çok daha kötüdür: bu argüman bir arpa boyu yol gidemez. Olumsuz anlamıyla diyalektik, geçerli olsa bile yine de itiraza açık argümantasyonun ilerlemesini izlemekle görevlidir; öte yandan, olumlu tarafından bakacak olursak, diyalektik, kanıtlayıcı olmasa da, yine de tüm düşünen rasyonel varlıkların kesin olarak kabul ettiği doğruları oluşturmaya yönelik ilerleme kaydeden argümanlarla ilgilenir.

Aristoteles, *Topikler*'in başlangıcına yakın bir yerde diyalektiğin rolünü şöyle tasvir eder:

Diyalektik üç amaç için yararlıdır: eğitim, karşılıklı konuşma ve felsefi türden bilimler. Eğitim amaçlarına yönelik olarak diyalektiğin yararlı oluşu, şu düşünceler

temelinde doğrudan açıktır: soruşturmamıza yönelik bir doğrultuya sahip olduğumuzda, ileri sürülen bir konuyu daha kolay bir şekilde ele alabileceğiz. Karşılıklı konuşma için yararlıdır, çünkü çoğunluğun inançlarını bir kez ortaya koyduktan sonra, bu inançları başkalarının kanaatleri temelinde değil, fakat kendi temellerine dayanarak ele alacağız; ve bize yanlış bir şey söylemiş gibi göründüklerinde onları düzelterek. Felsefi bilimler için faydalıdır, çünkü bir meselenin her iki tarafındaki muammaları gözden geçirebildiğimizde neyin doğru neyin yanlış olduğunu daha kolay kavrarız. Diyalektik ayrıca bir bilimin bağlılıkları arasında neyin birincil olduğunu ortaya çıkarmak için yararlıdır. Zira bahis konusu bilime uygun olan ilk ilkelere dayanarak bu bilimin kendisinin ilk ilkeleri hakkında bir şey söylemek mümkün değildir, çünkü bir bilimin tüm bağlılıkları arasındaki ilk ilkeler birincil olanlardır. Bu, daha ziyade, zorunlu olarak, bilime ait güvenilir inançların (*endoxa*) tartışılmasından gelir. Bu, diyalektiğe özgüdür veya en azından diyalektiğe en uygun olanıdır. Zira diyalektik çapraz sorguya çeken bir şey olduğundan, tüm soruşturmaların ilk ilkelerine giden yolu içerir.

(*Top.* 101a26-b4)

Aristoteles, ilk ikisi oldukça mütevazı ve sınırlı olan diyalektiğin üç ana işlevini tespit eder. Üçüncü olan, özellikle Aristoteles'in burada genişlettiği üzere, çok daha kuşatıcı ve iddialıdır.

Diyalektik, acemilere üretken entelektüel alışkanlıklar sağlaması ve soruşturma yöntemlerini sağlama alma yeteneği vermesi gibi basit bir nedenden dolayı, eğitimde başta yararlıdır. İkinci işlevi yalnızca biraz daha kapsamlıdır. Bir konuya yönelik bir tartışma bir kez tartışmaya açıldığında, muhataplarca kabul edilen temel, ortak görüşlerin gözden geçirilmesi tüm tarafların çıkarına hizmet eder. Zira bu kadarı, belirli bir söylemin alabileceği olası yön üzerinde bir

tür kontroldür. Eğer bir muhatabın güvenilirliğine veya kaynağına bakılmaksızın herhangi bir varsayımdan kayıtlarınca yararlanmasına izin verilirse, o zaman tartışmanın sonuçsuz bir polemige dönüşmesi muhtemeldir. Buna göre, hedefin kısmi zaferden ziyade hakikat olduğu yerde, diyalektik, tümdengelim sınırlaması altında iş gördüğünden ve gördüğümüz üzere, bir öncül kümesine ilişkin olduğundan, bir tümdengelimde elde edilip edilmeyeceği bizim kontrolümüzde olan bir mesele olmadığından, yola çıkmadan önce tüm tarafların önceden kabul ettikleri varsayımlarını sıralamaları gerekir. Sonuç itibarıyla, kendimizi kendileriyle iş görmemize olanak veren güvenilir kanaatlerle kısıtlarsak, benzer şekilde sonuç yelpazemizi de kısıtlamış oluruz. İşte burada diyalektik, sınırlı da olsa, soruşturmaya değerli bir hizmet sunmaktadır. Öyle bile olsa, eğer ki diyalektik bu ilk iki rolden herhangi birinde önemsiz olmayan amaçlara hizmet ediyorsa, bu iki rolün ikisinde de son derece önemli bir şeyin garantisini vermez.

Diyalektiğin üçüncü işlevi ise, buna karşın, yöneliminde çok daha iddialıdır. Aristoteles'in günümüze ulaşan eserlerinde mükemmelleştirilmiş bilimsel gösterim idealinin neredeyse hiçbir yerde gerçekleşmediği göz önüne alındığında, Aristoteles'in kendi fiili çıktısını nasıl değerlendirdiği merak edilebilir. Bir bilimin içerisindeki ideal, tüm gerektirdikleriyle²⁸ birlikte ilk ilkelerden yola çıkan bir kanıtlama ise, o zaman Aristoteles'in felsefi soruşturmalarında bu ideale ulaştığını görmememize belki de şaşırmamalıyız. Her halükârda, *İkinci Analitikler*'de ana hatlarıyla belirtilen bilimsel gösterim ideallerini, Aristoteles'in günümüze ulaşan felsefi eserlerinde açıkça görülür bir şekilde göremiyoruz, bu çabanın Aristoteles'in felsefesinde geçerli olan açık etkilerini görsek bile. Bununla birlikte, bu çalışmalarda Aristoteles'in düzene sokulmamış ve düzeltilmemiş felsefi haya-

²⁸ Bilimin gereklilikleri için bkz. §3.3.

li gerçekleştirmesi için kendisine müsamaha göstermediği açıktır. O halde, bir kimse Aristoteles'in yöntemini merak edebilir, ki bu yöntem bir şekilde yapılandırılmış, ancak henüz bilimsel olmayan bir yöntemdir.

Diyalektiğin üçüncü ve son işlevi, Aristoteles'in felsefe-deki mevcut yöntemine dair bazı ipuçları sağlar. Aristoteles'in diyalektiğin bizi neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt etme yeteneği ile donattığını düşünmesi –bazıları aşırı bir iyimserlikle düşünebilir– dikkate değerdir. Aristoteles, kargaşanın zeminini açıklığa kavuşturarak ve bir alandaki güvenilir kanaatleri yakıcı bir incelemeye tâbi tutarak, aklın ışığının bizi soruşturma altına alınan söylem alanındaki doğru ilk ilkelere götürerek gerçeğe ulaştıracağını ifade eder. Bu, diyalektiğe şimdiye kadar gördüğümüzden çok daha aktif bir rol atamaktır. Bu açıdan diyalektik, acemileri eğitmede ya da başkalarının görüşlerindeki yanlış ve bulanık olanı çürütmek gibi her şeyden önce olumsuz bir uğraş ile [diğer] rollerini çok geride bırakır.

Bu pasajda ve başka yerlerde, Aristoteles'in, [diyalektiğin] en yapıcı görünümünde çok aşamalı bir diyalektik süreç talep etmesi önemlidir. Aristoteles'in felsefi yazılarından en azından bazılarında bu süreç açık bir şekilde görüldüğünden, Aristoteles'in diyalektik için veya Aristoteles'in dediği gibi, "felsefi türden bilimler için" veya belki de "felsefi tarzda yürütülen bilim için" (*pros tas kata philosophian epistêmas*; *Top.*101a27-28, 101a34) [diyalektiğe] oldukça geniş bir rol tasavvur ettiğini telakki etmek makuldür. Bu mesele tartışmalı olsa da bu bilimlerin *Fizik*, *Metafizik*, *De Anima* ve *Nikomakhos'a Etik* dahil olmak üzere Aristoteles'in büyük felsefi eserlerinde fiili olarak karşılaştığımız [türden] bilimlerin olduğu açıktır. Sonuç itibarıyla, diyalektik yöntemin bu eserlerde nasıl işlemesi gerektiğini Aristoteles'in nasıl tasavvur ettiğini anlamak önemlidir.

Topikler'de Aristoteles, felsefi tarzda uygulanan diyalektiğin üç faydasını sunar:

- Diyalektik bizi gerçeğe karşı uyanık tuttuğundan, felsefi bir muamma ile ilgili *endoxa*'ları veya güvenilir inançları ayırt etmeyi kolaylaştırır.
- Diyalektik, bu tür inançları, bilimsel olmasa da (çünkü bütünüyle nedensel değildir) akıl ve çıkarım kurallarına tâbi tutarak, kabul edilebilir geçerli çıkarımları geçerliliklerine rağmen kabul edilemez olanlardan ayırmayı başararak bu tür inançları çapraz sorguya çeker.
- Son olarak diyalektik, bilimin ilk ilkelerini, bilimce varsayılan ve kabul edilen, ancak bilimce soruşturulmamış olan başlangıç noktalarını ortaya çıkarmamıza da yardımcı olur. Diyalektik, der Aristoteles, ilk ilkelere giden yolu gösterir (*Topics* 100a18-b4).

Bu iç içe geçmiş ve birbirini destekleyen üç yol itibariyle diyalektik bizi gerçeğe giden yola götürür.

Diyalektik, belirli bir felsefi sorunu oluşturan muammaları çözmemize yardımcı olur. Gördüğümüz üzere²⁹ Aristoteles, meselenin her iki tarafındaki *endoxa*'ları veya güvenilir inançları ayırt ederek bir soruşturmaya başlamak için diyalektiği makul [bir yöntem olarak] görmektedir. Sözelimi, Aristoteles'i *Fizik*'te sonsuzun mevcut olup olmadığı meselesine kafa yorarken buluruz: Aristoteles ilkin bu soruya [verilebilecek] hem olumlu hem de olumsuz yanıtlara ilişkin nedenleri bir araya getirir; daha sonra da eğer varsa bunlardan hangisine itibar edilmesi gerektiğini görmek için bunları elekten geçirmeye başlar.³⁰ Klasik felsefi çalışmalarında Aristoteles'in bu şekilde ilerlediğini gördüğümüzden, felsefi bir tarzda yürütülen bilime uygun olarak *Topikler*'de tanımladığı türden diyalektiği bu eserlerde de sürdürdüğünü varsaymak, su götürmez olmasa da makuldür. Eğer öyleyse, o zaman bu diyalektik formunun, Aristoteles'in kavradığı ve

²⁹ *Endoxa* için bkz. §1.4.

³⁰ Sonsuz için bkz. §§5.2 ve 5.4.

uyguladığı gibi, felsefi kuramlaştırmada merkezi bir rol oynadığını anlamalıyız.

Diyalektiğin oynadığı rol, Aristoteles'in, diyalektiğin "ilk ilkelere giden bir yol" (*Top.* 101b3-4) olduğu şeklindeki ilgi çekici önermesinde kendisini gösterir. Şans eseri olmadıkça, bunun nasıl olabileceği başlangıçta belirsizdir. Aristoteles şimdiye kadar gerçek bilimi (*epistêmê*) diyalektik ile karşı karşıya getirmiştir, bunun başlıca sebebi, diyalektiğin *endoxa*'ya, yaygın olarak kabul edilen veya güvenilir inançlara dayanırken, bilimin güvenilir ve zorunlu ilk ilkelere dayanması gerektiğini Aristoteles'in bilimlerden talep etmesidir – ki diyalektiğin dayandığı şeyler ne kadar yaygın olarak kabul edilirse edilsin ya da çoğu kişi veya bilgiler tarafından ne kadar ateşli bir şekilde salık verilirse verilsin, yanlış olabilirler. (Aramızdaki en bilgiler de dahil olmak üzere herkesin evrenin dünya merkezli olduğu görüşü üzerinde ısrar etmesi çok da eski değildir.) Bu kadarı diyalektiğin sonuçları konusunda dikkatli olunması konusunda [bizlere] öğüt vermektedir, çünkü bunlar hedeften uzak olabilirler ve bu nedenle de kesinlikle zorunlu olmayabilirler, çünkü doğru bile değildirler. Bu nedenle Aristoteles'in, diyalektiği ilk ilkelere giden yol olarak yorumlaması şaşırtıcı görünmektedir; *endoxa* ile başladığı için, şans bizden yanaysa bizi zaman zaman ilk ilkelere götürebilir, ancak çoğu zaman bizi hakikatin diyarına hiç götürmeyebilir de. Eğer ki diyalektik kendi başlangıç noktalarının, yani *endoxa*'nın doğruluğunu garanti edemiyorsa, o zaman diyalektik [bizi] doğru ve zorunlu olan ilk ilkelere nasıl güvenli bir şekilde götürebilir? Günümüzde Aristoteles felsefesi olarak incelenen temel eserlerin açıkça diyalektik alıştırma- ları olduğunu kabul edersek, bu soru biraz önem kazanır. Bu eserlerde, Aristoteles'in bilim için belirttiği ve tercih ettiği tabire benzer bir şeyi kullandığını pek görmemekteyiz. Bunlar, her halükârda, gördüğümüz üzere, *İkinci Analitikler*'de ortaya konan nihayete ermiş bilimin derli toplu bir şekilde sunuşuna yönelik sınırlamalara riayet etmemektedir.

[Burada] iki ihtimal kendini göstermektedir. Bu yaklaşımlardan ilki, ki daha geleneksel olan bir yaklaşımdır, *İkinci Analitikler*'in son bölümünü bu mesele üzerine söylenmiş olan nihaî söz olarak ele alır. Yukarıda da söylendiği gibi,³¹ Aristoteles basitçe yeterli deneyim, sıkı çalışma ve düzgün bir düşünme ile rasyonel evrenin sunduğu hakikatleri kavrayabileceğimizi varsayabilir. Yani kendimizi temel bilimlerin ilk ilkelerini kavrayabileceğimiz noktaya getirdiğimizde *nous*'a, yani idrake ulaşırız. Şimdi, buna diyalektiğin bu umaca giden bir yol olduğunu ekleyebiliriz, çünkü diyalektik, inançları sistematize etmemize, onları incelemeye tâbi tutmamıza ve bu inançları ister empirik olarak isterse rasyonel olarak oluşturulmuş olsun diğer inançlarla karşılaştırmamıza yardımcı olur. Bu yaklaşımda diyalektik, ne ilk ilkelere giden biricik yol ne de araştırma ve deneyimin yardımı olmaksızın gidilen bir yol olacaktır. Zira *İkinci Analitikler* ii 19'da tasvir edilen türden bir yol da olduğu yerde kalacaktır. Yine diyalektik, ilk ilkelere kesin ve güvenli bir şekilde giden, şaşmaz biçimde güvenilir bir yol da olmayacaktır. Yine de bu bir yol olacaktır ve insanlara baştaki inançlarını rasyonel olarak aksettiren bir incelemeye tâbi tutarak ilk ilkelere ortaya çıkarma sürecinde yardımcı olacaktır. Bu anlamda, diyalektik, tesadüf olmaksızın pekâlâ ilk ilkelere götürebilir: Diyalektik kuşkusuz yanılabilir, ancak bu yalnızca bilimsel ilerlemenin yavaş ve zor olduğunu ve en güvenilir ilk ilkelere giden yolun epistemik tehlikelerle dolu ve çok başarılı olduğunu, hiç değilse adım adım başarılı olduğunu söylemektir.

Bazı teorisyenler, diyalektiğin bu tasvirinden ve diyalektiğin felsefedeki rolünden pek memnun değildir.³² Bu te-

³¹ Bu alternatifin bir tartışması için §3.3'e bakınız.

³² Bu türden en karmaşık biçimde geliştirilmiş ve güçlü yaklaşım, güçlü diyalektiği zayıf diyalektikten ayıran Irwin'dir (1988, 7-10, 174-77). Irwin, Aristoteles'in *Metafizik*'teki ilk felsefeyi geliştirme-sinde daha güçlü bir [diyalektik] formun farkında olduğunu ve netice itibarıyla de "Aristoteles'in diyalektik ve ilk felsefenin başlangıç

orisyenlerin memnuniyetsizliklerinin kaynakları çeşitlidir, ancak Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'in son bölümündeki *nous* doktrinine ilişkin gizemli, hatta kulağa okült *gelen* bir şey olduğu göze çarpmaktadır. Onların kaygısı, bu yaklaşımda ileri sürülen içgörü ânında ilk ilkelerin görüsel olarak kavranması olan idrakin (*nous*), aksi takdirde tanımlanamayacak bir sonu genellikle gizemli bir ilerleme yaftası altında bir zorluğu halının altına süpürmesidir. Bu teorisyenler, kolayca kelimesi kelimesine gerçek kılınamayacak ya da başka bir şekilde açıklanamayacak algısal bir idrak modeline dayanarak, ilk ilkeleri [bize] sunulduklarında salt bir şekilde *gördüğümüz* ya da *kavradığımız* anlamına gelecek iddiaların yararsız bir şekilde mecazi olacağından şikâyet ederler. Dahası, Aristoteles'in açıklamalardan mükemmelen nesnel olmalarını talep ettiği göz önüne alındığında,³³ diyalektik anlamsız bir epistemoloji, hizmet etmek üzere kendisine sunulduğu metafiziksel gerçekçiliğin taleplerine uygun olmayan bir yöntem haline gelir; ne de olsa diyalektiğin kendi başlangıç noktaları kökünden yanlış yola sapmış olabilir.

Bu tür kaygıların nihai şiddeti ne olursa olsun, bu kişiler bazılarının Aristoteles'in daha olgun dönem eserlerinde konuşturıldığını düşündüğü ikinci bir diyalektik anlayışı harekete geçirirler. Belki de diyalektik bizi yalnızca güvenilir inançlardan (*endoxa*) alınmayan, aynı zamanda rasyonel soruşturma tarafından varsayılan olarak kabul edilen çok temel türdeki başlangıç noktalarına, ilkelere götürebilir. Bu diyalektik formu, tanımladığımız şekliyle kanonik diyalektikten ayrılacaktır. Bu diyalektik formu *endoxa* ile sınırlı olmak yerine, tam manasıyla bilimsel kanıtlamanın gerektirdiği³⁴ kadar kanıtlayıcı olmasa da, yine de ilk ilkelerin ka-

noktasına dair açıklamasının, ilk felsefenin yönteminin hem diyalektik hem de bilimsel olduğunu iddia etmesini makul kıldığını" ileri sürer (177). *Metafizik*'teki ilk felsefe için aşağıdaki §6.4'e bakınız.

³³ Nesnel açıklama kavramı için bkz. §2.2.

³⁴ Bilimsel kanıtlamanın gereklilikleri için §3.3'e bakınız.

nıtlamaları da dahil olmak üzere, dolaylı kanıtlamalar sunacak olan argümanlara dayanacaktır. Sözgelimi diyalektik, inkârı, inkârı istenen ilkelerin ta kendisinin doğruluğunu dolaylı olarak geçerli kılan ilkelerin var olduğunu iddia edebilir, böylece [bu ilkeleri] inkâr etmeye yönelik herhangi bir girişim, derhal kendi kendini çürütür hale gelecektir. Aday ilkeler, açık olarak doğrudan mantıksal argümanla tesis edilemeyen çelişmezlik ilkesi³⁵ gibi mantığın temel ilkelerini içerecektir, çünkü bu türdeki herhangi bir argüman açıkça incelenen ilkenin ta kendisini önceden varsayacaktır. Yine de savunan bir kimse, diyalektik bir argüman aracılığıyla dolaylı olarak ilerleyebilir.

Eğer bu güçlendirilmiş diyalektik formu gerçekten Aristoteles için mevcutsa, o zaman Aristoteles diyalektiğin bir görüsel idrak ya da *nous* doktrinine dayanmaksızın ilk ilkelere götürdüğü savını haklı çıkarabilir. Bu, bazılarının fark ettiği üzere, bu doktrini çevreleyen gizemlerden kaçınma avantajına sahip olacaktır. Görüsel idrak kavramını çok gizemli olmayan –ve matematiksel akıl yürütme ve ispat inşasında tanıdık ve hatta paradigmatik– bulan diğerleri, Aristoteles’in ilgi duyduğunu gördüğümüz geleneksel *a priori* felsefe alanları da dahil olmak üzere, bunu daha az formel ve sentaktik disiplinlere aktarmaktan hiç çekinmediler. Bu, özellikle, Aristoteles’in kaçınılmaz bir şekilde çok sayıda *a priori* soruşturmaya giriştiği metafizik araştırmaları için doğru olabilir. Her iki yaklaşımda da Aristoteles, diyalektiğin ilk ilkelere giden bir yol olduğunu ve kendisinin özü-belirten tanımlar arayışının bu yönteme dayanarak savunulabilir bir şekilde ilerleyebileceğini iddia etmekte haklı olacaktır.

³⁵ Aristoteles’in çelişmezlik ilkesi lehine kanıtlayıcı olmayan argümanı aşağıdaki §6.5’te verilmiştir.

3.6 TEK-ANLAMLILIK VE EŞSESİLİK

Muhtelif bilimler, temellerindeki güvenilir ilkeleri önceden varsayarlar. Bu nedenle, optik biliminin *ışığın ne olduğuna* dair değişmez bir açıklamaya sahip olması veya daha önceki formülasyonumuzu kullanacak olursak, ışığın özü-belirten tanımını yakalaması ve gözler önüne sermesi beklenir. Işığın kendine özgü özellikleriyle ilgili meselelerle daha ayrıntılı bir düzeyde ilgilenen fizikçiler şaşkınlık içerisinde kalsalar bile, optik üzerine çalışanlar soruşturmalarında değişmez bir tanıma ulaşacak ve ışığın hallerini tanımakta veya ışığın özelliklerini tasvir etmekte zorluk çekmeyeceklerdir. Bu kadarı hem sorunsuz hem de sıkıcı görünebilir.

Bununla birlikte, doğa bilimleri alanından felsefeye geçtiğimizde meseleler sıklıkla daha tartışmalı hale gelir. Bir kimse ışığın, deyim yerindeyse, bilindik olduğunu ve bilim insanlarının ışık tanımlamalarında empirik evrenin sağladığı şeylerce sınırlandırıldığını (doğru veya yanlış) düşünebilir. Eğer bir teori bir dizi elektromanyetik ışımayı isabetli ve eksiksiz bir biçimde tasvir edemiyorsa, o zaman bu teoriden sorumlu bilim insanı basitçe yanlış veya eksik bir açıklama öne sürmüş demektir. Öyleyse daha iyi bir bilim, yetkin bir teori ile yetersiz olan bir teorinin yerini alır ve bu bilim, böylece, soruşturduğu fenomenin eksiksiz bir özü belirten tanımına doğru ilerledikçe, doğal evrenin derin yapısını yavaş yavaş yakalar. Felsefenin böylesi bir doğrusal ilerlemeye imkân vermediği düşünülebilir. Sözelimi üç filozof, insan mutluluğunun doğası hakkında ihtilafa düştüğünde, nihai olarak hiçbir şey ortaya konmuş olmaz. Birisi bunun [insan mutluluğunun] haz; öteki eylem ve onur ile dolu bir hayat; bir diğeri ise bahçede sakin bir hayat sürmek olduğunu söyler. Bu kişilerden herhangi ikisini üçüncüye boyun eğmeye zorlayan hiçbir şey olmadığı kolayca düşünülebilir; Dünyadaki hiçbir şeyin, bu üç kişiden ikisini, daha ayrıntılı bir soruşturma akabinde, teorilerinin yanlış ve savunulamaz olduğunu kabul etmeye zorlayamayacağı düşünülebilir.

Hem bilimsel ilerlemenin karakterinin radikal bir şekilde fazlaca basitleştirilmesine hem de ciddi felsefi soruşturmaların verimsiz bir tasvirini içerdiğine kesinlikle olması gerektiği gibi imkân verildiğinde dahi felsefenin, ulvi isteklerine rağmen, peşinde olduğu türden tanımlara imkân vermediği şüphesi akıldan çıkmamaktadır. Ne de olsa Sokrates'in erdemin doğasına ilişkin derin sorular sorarken peşine düştüğü bilgiyi elde etmenin insanın kabiliyetini fazlasıyla aşabileceğini, böyle bir bilginin yalnızca ileriye gören tanrılar için mümkün olabileceğini kabul etmesinden bu yana epeyce zaman geçti (*Savunma* 20d-21a). O halde, Sokrates'in adaletin, cesaretin ya da sevginin doğasına ilişkin soru sorarken peşinde olduğu türden yanıtın yalnızca sözlüksel olandan daha fazlası olduğu açıktır: Sokrates, sorularına yanıt olarak derin, özü-belirten tanımlar talep ediyordu. Doğal bir tevazu, Sokrates'in kendi başarı beklentilerini merak etmesine neden oldu ve biz de kendimizi aynı şeyi yapmak zorunda olarak görebiliriz.³⁶

Aristoteles'in başarı beklentilerimize karşı tutumu, merak uyandırıcı bir şekilde karmaşıktır. Bir açıdan, Aristoteles'in kendi bilim (*epistêmê*) yaklaşımında sunduğu şeylerin çoğu, özü-belirten bilginin insanlar tarafından elde edilebileceğine dair iyimser beklentisini yansıtır. *İkinci Analitikler*'de sunulan bilimsel açıklama teorisi, tümdengelinin öncüllerinin zorunlu ve tümel olmasını, soruşturulan alana yönelik olarak özsel olanı yakalamasını ve gözler önüne sermesini talep eder (*APo* 71b16-25, 77b5-73a6; *Met.* 981a5-30, 1006a6-18, 1039b27-1040a7). Aristoteles, bu tür öncüllerin, insan bilincinin sınırları içerisinde olduğunu ima eder. Bu nedenle Aristoteles, geniş bir bilimler yelpazesine yönelik olarak, bu bilimlerin temel ilkelerinde yakalanan tanımların *tek-anlamlı* olacağını da önceden varsayar. Yani Aris-

³⁶ Derin tanımlara karşı yüzeysel tanımlar için bkz. 3.1; Aristoteles'in öz açıklaması için bkz. 3.2.

toteles, sözgelimi, insan tanımının hem ayrık olmayan hem de birleşik olacağını varsaymaktadır (*Cat.* 1a1-11). Daha biçimsel olarak ifade edecek olursak, Aristoteles bilimdeki çeşitli yüklemelerin tek-anlamlı bir şekilde uygulandığını varsayar:

a ve *b* tek-anlamlı bir şekilde *F*'dir ancak ve ancak: (i) *a*, *F* ise; (ii) *b*, *F* ise; ve (iii) "*a*, *F*'dir" ve "*b*, *F*'dir"deki *F*-olmaklık açıklamaları aynı ise.

Aristoteles, bilimsel kanıtlamaya yönelik olarak tek-anlamlılığı varsayarak, bilimsel olmayan bir bağlamda erdemin (*aretê*) doğasını tanımlamayı kendine görev edinen *Menon*'daki Sokrates ile aynı fikirde gibi görünmektedir. Bu diyalogda Sokrates, ilkin *Menon*'a erdemin ne olduğunu bilip bilmediğini sorar ve *Menon* da olumlu yanıt vererek bildiği bir yığın erdem türünü listelemeye başlar (*Menon* 71e1-72a5). Bir erkeğin erdemi, arkadaşlarına fayda sağlarken ve düşmanlarına zarar verirken kamu işlerini idare edebilmesinde; kadının evini iyi idare etmesinde ve bir şekilde kocasına boyun eğmesinde yatar; ve başkalarının erdemi ise köleleri mi, yoksa özgür insanları mı; çocukları mı yoksa yaşlıları mı vb dikkate aldığımıza bağlı olarak tekrar tekrar dallanır. Sokrates bunun üzerine "Ne şanslı adamım *Menon*, tek bir erdem ararken, sende onlardan bir sürü olduğunu gördüm," diyerek [*Menon* ile] alay eder (*Menon* 72a-b). Sokrates daha sonra tüm erdem örneklerini erdem olarak nitelendiren *tek formun* peşine düşmesi için *Menon*'un bir bağlılığını ortaya çıkartır (*Menon* 72c-73d).

Bu şekilde Sokrates, *Menon*'un kabul etmesi gerekmeyen bir talepte bulunarak tek-anlamlılıkta diretir. Ne de olsa *Menon*, erdem örneklerinin ortak olarak sahip olduğu bir şeyi, varlığı tüm erdem örneklerini erdemli kılan bir şeyin olduğunu reddedebilirdi. *Menon* daha sonra da aşağıdaki formdaki gibi ayrık bir tanım verebilirdi:

x, bir erdem örneğidir =_{df} (i) x, kamu işlerini iyi idare eden bir adamdır; veya (ii) x, evini iyi idare eden bir kadındır; veya (iii) x, kölelerine gereğine uygun bir şekilde emir veren bir efendidir; veya (iv) x, efendisine gereğine uygun bir şekilde itaat eden bir köledir; veya (v)...

Sokrates, bu tür bir yaklaşımdan ve iki mükemmelen makul olan gerekçeden hoşlanmayacaktır. Birincisi, ki özellikle filozofları ve bilim insanlarını rahatsız eder, bu çeşitli erdem örneklerinin hepsinin erdem olarak nitelendirilmesi gerçeğini *bir şeyin açıklaması gerektiğine dair ortadan kalkmayan bir şüphe vardır*. (Bölüme başlarken sorduğumuz soruyu mukayese edin: Bir şeyi yıldız yapan şey nedir? Bu soru halihazırda tek-anlamlılığı varsayar gibi görünmektedir.) İkincisi ve daha da önemlisi, tanımın sonundaki üç noktanın, yani "... "nın, bu ayrık tanımları nasıl kapatacağımızı bilmediğimizi dolaylı olarak kabul ettiği biçimsel bir nokta vardır. Her zaman başka bir örnek (tanrıların erdemi, bir Fransız garsonun erdemi, bir parlamento üyesinin erdemi, bir derin su dalgıcının erdemi, bir *Heldentenor*'un erdemi) eklemek isteyebiliriz. Bu nedenle, tanımımızın ne zaman eksiksiz olduğunu asla bilemeyiz. Öte yandan, tanımları sona erdirmek için ilkenin olduğu bir yol bulabileceğimizi düşünürsek, o zaman Sokrates, tüm erdem örneklerinin bu şey sayesinde bir erdem olarak nitelendirildiği bir şey, tek bir şey olduğunu varsaymakta muhtemelen en başından beri haklıydı. Bununla birlikte, bu durumda, o şeyi basitçe adlandırabiliriz, bunun sonucunda da daha en başta bu ayrık tanıma asla ihtiyacımız olmazdı. Tüm bunları bir araya getirdiğimizde, tek-anlamlılığa yönelik Sokratik dürtü, tek-anlamlılık lehine, zorunlu olmadıkları veya yetersiz oldukları için ayrık tanımları reddeder. Öyleyse Sokrates, daha iyi bir şeyin peşindedir.

Bazıları, Sokrates'in başarılı olması için uzunca bir süredir beklediğimizi söyleyecektir – aslına bakılırsa, çok uzunca bir süredir. Beklememizin nedeni, aranan tek-anlamlı tanımların mevcut olmamasıdır.

Her halükârda, bu tanımlar felsefeden gelmemektedir. Doğa bilimlerinde belki, evet. Felsefede ise, buna karşın, hayır. Bu nedenle Aristoteles, kendi tamamlanmış bilimlerinin tek-anlamlılık varsayımını benimsemesini umduğu ölçüde sağlam bir zemine sahip olabilir. Yine de doğa bilimleri alanının ötesine geçtiğinde Aristoteles'e karşı çıkılacağı şüphesi [hâlâ] devam etmektedir. Ancak burada, Aristoteles'in tanımlamaya yönelik yaklaşımının merak uyandırıcı karmaşıklığı temayüz etmektedir: Bilimsel iyimserliğine rağmen Aristoteles, dikkat çekici bir şekilde geniş olan bir örnek yelpazesinde tek-anlamlılık beklentilerine oldukça karamsar bir bakış açısı getirmektedir. Bu nedenle Aristoteles'in felsefeye katkısının tam olarak kavranması, görüşlerinin dikkatli bir şekilde ayrıştırılmasını gerektirir.

Öte yandan Aristoteles, öyleyse, Sokratik tek-anlamlılık sınırlamalarına temkinli bir şekilde yaklaşma eğiliminde olanların şüpheciliğini paylaşır. Dolayısıyla Aristoteles, bir açıdan bakıldığında, tek-anlamlılık beklentileri söz konusu olduğunda öncelikle olumsuz ve yıkıcı bir tavır sergilemektedir. Sözgelimi Aristoteles, Sokrates'in bütün erdemli eylemleri erdemli ya da tüm iyi şeyleri iyi yapan şeyin ne olduğunu ortaya koyan birleştirici, ayrık olmayan tanımlara sahip olan Formları keşfedeceğinden kuşku duyar. Aristoteles, felsefi açıklama arayışındaki Sokratik tutkulara saygılı olmakla birlikte, belirli bir felsefi alandaki tek-anlamlılık beklentilerine dair düzenli olarak şüphe duymaktadır.

Aydınlatıcı bir örnek, Platon'un, kendisinden önce Sokrates'in yaptığı gibi, bir tek-anlamlılık formunu varsayan iyilik anlayışına yönelik olarak Aristoteles'in tutumundan gelmektedir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'inde, Platon'a yönelik içten, hatta sevecen bir eleştirisinde, iyiliğin tek ve ayrık olmayan tanımını basitçe açığa çıkarmayacağımızı iddia eder, ki bu da tam olarak tek-anlamlılık takıntılı bir Platoncunun sağlamayı umabileceği şeydir. Aristoteles'in söylediği üzere:

Belki de tümel iyi'yi dikkate alsak ve bununla ne kastedildiğine dair muammaları çözssek daha iyi etmiş oluruz – Formları ileri sürenler bizim dostlarımız olduğu için bu türden bir soruşturma bize hoş gelmeseydi. Yine de hakikati korumak adına zorunlu bir şey olarak bize yakın olanın bile canına okumak muhtemelen daha iyi bir yol olurdu – mademki filozofuz. Zira her ikisini de sevmemize rağmen, dindarlık, dostlarımızdan önce hakikate hürmet etmemizi emreder.

(EN 1096a11-16)

Aristoteles, iyiliğin “tüm iyi şeyler için ortak ve tek olan tümel bir şey” olduğu şeklindeki tek-anlamlılık varsayımına doğrudan dayanan, karakteristik olarak Platoncu olduğunu düşündüğü önermeye saldırmaya başlar (EN 1096a28).

Aristoteles böyle bir iyiliğin olmadığını, varlığı tüm iyi şeyleri iyi yapan İyiliğin Kendisi diye bir şey olmadığını savunur. Aristoteles, tek-anlamlı olmama konusunda biri oldukça teknik, diğeri ise daha az teknik olmak üzere iki tür değerlendirme sunar. Aristoteles'in argümanlarının daha teknik olanı, indirgenemez bir biçimde pek çok iyi türü olduğu düşüncesine dayanır: “İyi,” der Aristoteles, “tıpkı varlıkta olduğu kadar birçok şekilde söylenir” (EN 1096b23-24). İndirgenemez bir biçimde farklı olan varlık türlerine başvurmak son derece teknik olsa da³⁷ iyilikle ilgili anafikir oldukça basittir. Nasıl ki bir *kişi*, bir *zaman* ve bir *yer* farklı türdeki varlıklarsa, kişiler, zamanlar ve yerler söz konusu olduğunda iyi olmanın ne olduğu da farklı olacaktır. Diyelim ki, iyi bir insan ahlaklı bir kişiysen, iyi bir zaman uygun veya elverişli bir zamandır, oysaki iyi bir yer uygun veya güzel bir yer olabilir. Güzel olmak, elverişli olmakla ve elverişli olmak da ahlaklı olmakla aynı şey olmadığından, tüm bu farklı varlık türleri arasında tek-anlamlı olan bir iyilik yoktur. Platon'un hem iyiliğin varlık kadar çeşit çeşit olduğu hem de varlığın

³⁷ Bu değerlendirme bir sonraki bölümde sunulmaktadır.

aslında kendinde tek-anlamlı olmadığı konusunda hemfikir olmaya mecbur edilip edilmediği elbette ki merak edilebilir. Bu son nokta bilhassa tartışmalı görünmektedir.³⁸ Yine de mevcut bağlamda, Aristoteles'in Platon'a meydan okuması anlaşılabilir: İyiliğin, birçok farklı kullanımında tek-anlamlı olduğunu tartışmaksızın varsaymak için çok az neden var gibi görünmektedir.

Aynı fikir, Aristoteles'in tek-anlamlı olmayışı sezmeye yönelik daha az teknik olan ikinci yönteminden kaynaklanmaktadır. Bu yöntem, Aristoteles'in diyalektiğin doğasını tanımlamak ve açıklığa kavuşturmak için çok çaba sarf ettiği bir eser olan *Topikler*'de kullanılır.³⁹ *Topikler*'deki fikir, fark edilmeden gizlenmiş olan tek-anlamlılığı ortaya çıkarmak için yorumlama veya zıt anlamlılık sınamaları kullanabilmemizdir. Öncelikle aşağıdaki "iyi" yüklemelerini göz önünde bulundurun:

1. Sokrates iyidir.
2. Alternatiflerine karşı düşünüldüğünde, kamulaştırılmış sağlık hizmetleri iyidir.
3. Beş yıllık sağkalım için [onun] prognozu iyi değildir.
4. Bunu öğrendiğinize şaşırabilirsiniz ama zencefilli erik dondurması gerçekten çok iyidir.
5. Sigara içmek sizin için kötü olsa bile akşam yemeğinden sonra iyi yapılmış bir puro içmek iyidir.
6. Hayır, Pele harikadır; Beckham ise yalnızca iyi.

Bu yüklemelerin her biri mükemmelen anlaşılabilir. Bununla birlikte, Aristoteles, incelendiğinde, aşağıdaki yorumlama alıştırmasının ortaya koyduğu gibi, yüklemlerden farklı şeyleri anlamamız gerektiğini söyler:

³⁸ Varlığın tek-anlamlılığına ilişkin bir tartışma için bkz. §6.4. Aristoteles'in varlığın tek-anlamlı olmamasına yönelik bağlılığının daha kapsamlı bir araştırması için Shields'a (1999) bakınız.

³⁹ Diyalektiğin bir işleyişi için §3.5'e bakınız.

1. Sokrates *ahlaklı bir insandır*.
2. Alternatiflerine karşı düşünöldüğünde, kamulaştırılmış sağlık hizmeti *insancıl bir sosyal politikadır*.
3. Beş yıllık sağkalım için [onun] prognozu, *iyimserlik için hiçbir gerekçe sağlamamaktadır*.
4. Şaşırmış olabilirsiniz, ancak zencefilli erik dondurması *çok hoş bir tada sahiptir*.
5. Sigara içmek sizin için kötü olsa bile akşam yemeğinden sonra iyi yapılmış bir puro içmek *keyiflidir*.
6. Hayır, Pele harikadır; Beckham ise *yüksek ama efsanevi olmayan bir standartta futbol oynamaktadır*.

Bu yorumlamaların gösterdiği gibi, "... iyidir" yüklemi, eşdeğer olmayan çeşitli yüklemeler için basitçe kullanışlı bir stenoğrafidir. Eğer öyleyse, der Aristoteles, tek-anlamlılık talep etmememiz ve hatta bunu beklemememiz gerekir. Bunu yaparsak, gramatik bir yüzeysellik tarafından yanıltılmışız demektir. Basit semantik refleksiyon bile yüzeyin hemen altındaki karmaşıklığı ortaya çıkarır.⁴⁰

Bu kadarı, eğer doğruysa, esasen yıkıcı bir şekilde de olsa önemli olacaktır. Yani eğer Aristoteles'in tek-anlamlılığa yönelik çeşitli sınamaları başarılı olursa, Aristoteles felsefedeki karakteristik olarak Platoncu tek-anlamlılık varsayımları olarak düşündüğü şeylerin altını oymakta haklı olacaktır. Bununla birlikte, tek-anlamlı olmama kılıcının iki şekilde kestiğine dikkat edin. Aristotelesçi bilim, zorunlu, doğası gereği daha iyi bilinen ve evvelki öncüllere dayandığı ölçüde, tek-anlamlılığı da önceden varsayar. Dolayısıyla, Aristoteles'in tek-anlamlılık konusundaki şüpheleri göz önüne alındığında, bilim ve diyalektiğin ilerleyişini Aristoteles'in nasıl umduğunu haklı olarak merak edebiliriz.

Şimdi, görünürde salt tek-anlamlı olmamanın Aristoteles'in bilimsel ve diyalektik planlarını kösteklemesi gerek-

⁴⁰ Aristoteles, *Topikler*'de başka benzer sınamalar geliştirir. Bir tartışma ve değerlendirme için bkz. Shields (1999).

mez. Bariz olan fikir, her yerde bulunmasa da, birçok alanda tek-anlamlılığın mevcut olmasıdır. Öyleyse Aristoteles, sözgelimi hayvanları tek-anlamlı bir tanımı kabul ediyormuş gibi açıkça ele alır (*Cat.*1a6-11). Dolayısıyla, sözgelimi Aristoteles'in iyilikle ilgili Platon karşıtı argümanlarını kabul etsek bile, tek-anlamlılığın hiçbir yerde bulunamayacağı sonucuna varırken kendimizi haklı görme pozisyonunda olamazdık. Aksine, her analiz örneği kendi içinde değerlendirilmelidir. Örneğin, eğer *hayvan* veya *insan* aslında tek-anlamlı bir tanımı kabul ediyorsa, o zaman tek-anlamlı olmamaya yönelik hiçbir sınama saklı olan çokluğu başarılı bir şekilde ortaya çıkaramaz.

Bununla birlikte, bu kadarı oldukça yalındır. Daha da önemlisi ve çok daha çarpıcı olanı, Aristoteles'in felsefi ilerlemenin altını oymak için salt tek-anlamlı olmamanın yeterli olduğunu düşünmemesidir. Aristoteles, tek-anlamlı olmamanın olumlu bir yönü olduğunu düşünür: Aristoteles'e göre, tek-anlamlılık ile *dereceli tek-anlamlı olmama* diyebileceğimiz durum arasında bir *tertium quid*^{*} olabilir. Bu nokta çağdaş felsefe tarafından, özellikle Wittgenstein'in, aile benzerlikleri hakkındaki parlak önermelerine bağlı olan bu ekol tarafından yeterince takdir görmemesine rağmen, Aristoteles, biçimsel bir mesele olarak, alternatiflerin bir uçta tek-anlamlılık ve diğer uçta ise ortada olanı tutan aile benzerlikleriyle birlikte aşamalı tek-anlamlı olmama tarafından tüketilmediği konusunda ısrar etmekte kesinlikle haklıdır. Diğer bir deyişle, birçok çağdaş düşünüre göre, tek-anlamlı olmamayı keşfettiğimizde, kendimizi ya dereceli tek-anlamlı olmamayı ya da salt aile benzerliğini tespit ettiğimiz hükmünü verirken bulabiliriz. Bu nedenle, ilk durumda, İngilizce "banka" kelimesinin [*bank*] finansal kurumlara ve nehir kenarlarına[†]

* "Üçüncü bir şey" anlamına gelen Latince bir ifade -çn.

† "Bank" kelimesi İngilizcede aynı zamanda "kıyı" anlamına gelmektedir. Örneğin, "bank of a river" ifadesi "bir nehir kıyısı" anlamına gelir -çn.

farklı şekilde uygulandığını gördüğümüzde (ve keşfetmemize pek gerek yoktur), o zaman tek-anlamlı bir tanım arama eğilimimiz olmayacaktır. Bu, *dereceli tek-anlamlı olmama* durumudur.

Yine de, sözgelimi “sanattır” [*is art*] gibi bazı diğer yüklemeler söz konusu olduğunda, böyle bir yargıda bulunmaya hazırlıklı olmayabiliriz. Bu yüklemın operalara, tabloları, oyunlara, Lieder resitallerine, caz setlerine ve telkari mimari süslemelere farklı şekilde uygulandığı konusunda hemfikir olabiliriz. Bununla birlikte, normal koşullarda bunları dereceli tek-anamlılılık durumları olarak ele almaya isteksiz olurduk: Nehir kıyılarının ve finansal kurumların *banka* olarak nitelendirilmesinde olduğu gibi olmasa da bunların hepsi sanat olarak nitelendirilir. Bir görüş, bu sanat örneklerinin ne tek-anamlı olarak sanat ne de *sanat* yüklemının dereceli bir şekilde tek-anamlı olmayan alıcıları olduğudur. Belki de örtüşen, kesişen ortak özellik kümelerine sahiptirler, öyle ki bunların tümü hiçbir özelliğe sahip değildir, ancak yeterli sayıda, onları bir aile benzerliği kategorisine koymamız için yeterli sayıda paylaşılır. Dolayısıyla, dilbilimsel bir deyişle ifade edilecek olursa, “sanat” tek-anamlı olmayan bir yüklemdir, fakat bu nedenle bir aşama muğlaklığı durumu söz konusu değildir veya dilbilimsel olmayan bir deyişle ifade edilecek olursa, *sanat* bir aile benzerliği türüdür. Belki de tek-anamlılılık ile dereceli tek-anamlı olmama arasında başka bir alternatif görmediğimiz için böyle düşüneceğiz.

Aristoteles buna şiddetle karşı çıkar. Aristoteles’in favori bir örneğini (*Met.* 1003a34-b4) kullanacak olursak ve bir kez daha dilbilimsel bir deyişle ifade edecek olursak, aşağıdaki yüklemeleri göz önünde bulunduralım:

1. Sokrates sağlıklıdır.
2. Sokrates’in görünümü sağlıklıdır.
3. Sokrates’in diyeti sağlıklıdır.
4. Sokrates’in bünyesi sağlıklıdır.

Aristoteles, bu kullanımlardaki “sağlıklıdır” [yüklemi] ile ilgili iki şeyin hemencecik görülebileceğini öne sürer. Birincisi, bu yüklem tek-anlamlı değildir. Sokrates’in sağlıklı olması için gereken şey ile görünüşünün sağlıklı olması için gereken şey aynı şey değildir. İkinci olarak, öyle olsa bile bu yüklem-ler dereceli tek-anlamlı olmamanın örnekleri değildir. Bunun yerine, bunlar çeşitli şekillerde bağlıdır. Son olarak, Aristoteles okurlarından bu kullanımlardaki yüklem-ler hakkında üçüncü bir şeyi görmelerini bekler: Bunlar gelişigüzel veya salt aile benzerliği şeklinde ilişkili değildir, bunun yerine sistematik ve koordine bağlantılara sahiptirler. Bunlar, bu sebeple, salt aile benzerliği örnekleri değildir.

Bu yüklem-ler daha ziyade çokluklarında bir tür düzen sergilerler. En önemlisi, (2) – (4)’teki yüklem-ler, (1)’deki yük-leme asimetrik bir şekilde bağlıdır. Yani Sokrates’in görünümünün sağlıklı olduğunu söylemek, Sokrates’in görünümünün *Sokrates’in sağlıklı olduğunun göstergesi olduğunu* söylemektir. Benzer şekilde, Sokrates’in diyetinin sağlıklı olduğunu söylemek, Sokrates’in diyetinin *Sokrates’in sağlıklı olmasını sağladığını* söylemektir. Buna karşın, (1)’deki “sağlıklıdır”ın uygun açıklaması ne olursa olsun, bunun analizinin (2) ve (3)’te bahsedilen Sokrates’in diyetine veya görünümüne gönderimde bulunmasına gerek yoktur ve doğrusu gerek de olmayacaktır. Dolayısıyla, (2) – (4)’teki yük-lem-lerin açıklamaları, (1)’deki yük-lem-in esas örneği olarak adlandırabileceğimiz şeye bağlıdır.

Bu kadarı bizi ikna ederse, o zaman Aristoteles’in tek-anlamlı olmama, yani *çekirdek’e-bağlı eşseslilik* karşısında felsefe ve diyalektik beklentilerine ilişkin en merkezi ve önemli önermesine olumlu bir şekilde yaklaşma eğiliminde oluruz. Aristoteles bu bağlamda eşseslilerden bahsettiğinde kesin bir şeyi kastetmektedir:

a ve *b* eşsesli bir şekilde *F*’dir ancak ve ancak: (i) *a*, *F* ise; (ii) *b*, *F* ise; (iii) “*a*, *F*’dir” ve “*b*, *F*’dir”deki *F*-olmaklık açıklamaları bütünüyle örtüşmüyorsa.

(iii)'ün olanak dışı bıraktığı gibi, iki açıklamanın bütünüyle örtüştüğünü görürsek, o zaman bir tek-anlamlılık durumuna sahip oluruz. Buna karşın, iki açıklamanın hiçbir şekilde örtüşmediğini görürsek, o zaman bir dereceli tek-anlamlı olmama durumuna sahip oluruz. Bunların ilişkili olduklarını, fakat (iii)'ün gerektirdiği gibi bütünüyle yakınsamadıklarını görürsek, o zaman bir tür bağlı eşseslilik elde ederiz. Eğer bu bağlantı esas'a bağlıysa, o zaman bir *çekirdek'e-bağlı eşseslilik* durumuna sahip oluruz.

a ve *b*, çekirdek'e-bağlı bir şekilde eşsesli olarak *F*'dir ancak ve ancak: (i) *a*, *F* ise; (ii) *b*, *F* ise; (iii) "*a F*'dir" ve "*b F*'dir"deki *F*-olmaklık açıklamaları bütünüyle örtüşmüyorsa; ve (iv) *F*'nin "*b, F*'dir"deki açıklaması, *F*'nin "*a, F*'dir"deki açıklamasına asimetrik bir şekilde zorunlu olarak gönderimde bulunuyorsa (veya *tam tersi*).

Yine Aristoteles'in gözde örneğine dayanarak örnek verecek olursak:

1. Sokrates sağlıklıdır.
2. Sokrates'in görünümü sağlıklıdır.

(1) ve (2)'deki "sağlıklıdır" yüklemi, çekirdek'e-bağlı eşsesliliğin bir örneğini oluşturur, çünkü bu kullanımlardaki "sağlıklı" [olma] açıklamaları bütünüyle örtüşmez (zira o zaman tek-anlamlılığa sahip olurduk), fakat bunlar, (2)'deki "sağlıklı" açıklamasının, (1)'deki "sağlıklı" açıklamasına zorunlu olarak göndermede bulunacak şekilde bağlantılıdır, ancak (1)'deki yüklem hesabının verilmesine gerek yoktur ve bu nedenle (2)'deki açıklamadan bahsetmesine gerek olmayacaktır.

Biçimsel bir mesele olarak, Aristoteles'in tek-anlamlılık ile dereceli tek-anlamlı olmama arasında, henüz yapılandırılmamış aile benzerliğinden ayrı olan bir mantıksal uzayı

tespit ettiği tartışılmaz görünmektedir. Şimdi, eğer bu uzay tözsel analizlerle dolarsa, o zaman bu çerçeve, felsefi açıdan sonuç vererek sunduğu böylesi bir karmaşıklığı gerekçelendirir. Çekirdek'e-bağlı eşseslilik aygıtının Aristoteles'in iddia ettiği tüm durumlarda uygulanabilir olup olmayacağını önceden bilmek elbette ki mümkün değildir. Önceden bilinmesi mümkün olmayan şey, Aristoteles'in bunu aslında çok geniş bir dizi durumda kullanmış olmasıdır. Aristoteles, *inter alia*, tek-anlamli olmasalar da şu temel felsefi kavramların çekirdek'e-bağlı eşseslilik sergilediğini doğrudan veya dolaylı olarak ileri sürer: *neden, ilke, bütün, yaşam, cisim, parça, dostluk, sorumluluk, adalet, bilgi ve aşk*.⁴¹

Aristoteles, çarpıcı ve daha soyut bir şekilde, çekirdek'e-bağlı eşseslilik aygıtını *iyiliğe* ve en önemlisi de *varlığa* genişletir.⁴² Bu durumların her birinde, Aristoteles'in eşsesliliğe yaptığı başvuruların savunulabilirliği elbette ki önceden bilinemez veya değerlendirilemez. Bunların, daha ziyade, her örnekteki tek-anlamlılık ve yapılandırılmamış kavramsal kargaşanın korelatif ve karşıt kutuplarını savuşturarak, duruma göre yargılanmaları gerekir.

Çekirdek'e-bağlı eşseslilik, tek-anlamli olmama karşısında bile felsefi kuramlaştırmaya olumlu bir yaklaşım sunar. Aristoteles'in çekirdek'e-bağlı eşseslilik aygıtı, bu nedenle, Sokrates'in peşinde olduğu tek-anlamli tanımların yokluğunda yürütülen felsefe için ileriye dönük bir yola işaret eder. Aristoteles'in yaklaşımında, tek-anlamli tanımlar yalnızca tanrılarla sınırlı değildir, çünkü çok çeşitli durumlara yönelik olarak onlar bilinç sahibi zihnin herhangi bir formuna sahip olamazlar. Onların yerine filozoflar, çekirdek'e-bağlı eşsesliliğin sunduğu çarpıcı düzen formlarını ortaya çıkarmaya çalışabilirler.

⁴¹ Aristoteles'in eşsesliliğe yönelik başvurularının kapsamı hakkındaki bir tartışma için bkz. Shields (1999).

⁴² Varlığın eşsesliliği aşağıdaki §6.4'te tartışılmaktadır.

3.7 VARGILAR

Bir doğa bilimci ve filozof olarak Aristoteles, düşünce ve ifade açıklığına; mantıksal zekâyâ ve titizliğe; epistemik şeffaflığa; ve ilk ilkelerin sunuluşundaki doğruluğa büyük önem verir. Aristoteles, ciddi soruşturma yürütenlerin ya bu bağlılıklarda kendisine katılmasını ya da aksi yönde ilerlemek için ikna edici bir neden sunmalarını bekler. Aristoteles, böyle bir nedenin ortaya çıkmayacağını varsayarak, bu idealleri gerçekleştirmeye çalışan bir bilimsel açıklama çerçevesi tasarlar: Aristoteles, bilimsel araştırmanın sonuçlarını mümkün olduğu kadar kanonik bir şekilde savunulabilir argüman kalıplarında, yani kanıtlamalarda ifade etmenin peşine düşer, ki bu kanıtlamalar, zorunlu öncüller ile birlikte mantıksal olarak geçerli çıkarım kalıpları olan, sonuçlarından daha iyi bilinen, kapsamı tümel olan ve aynı zamanda dünyanın nedensel yapısını gözler önüne seren tümdengelimlerdir.

Yine de eksiksiz bir bilimin ifadesindeki bu ideal ne kadar değerli olursa olsun, ister doğal ister başka türlü olsun, ister yıkıcı isterse yapıcı olsun, fiili felsefe faaliyetimizin çoğunun, diyalektik formunu aldığı konusunda Aristoteles nettir. Diyalektiğin kendisi, en merkezi ifadesini felsefi bir tarzda yürütülen bilimlerde bulan çeşitli türlere olanak tanır (*Top.* 101a27-28, 101a34). Aristoteles, diyalektiğin, en iyi haliyle, ilk ilkelere giden bir yol olarak [felsefeye] hizmet edebileceğini ve böylece bizi hakikate giden yola sevk edebileceğini ileri sürer.

Yine de diyalektik, hakikatin garantörü olmadığından, en iyi örneğinde bile bunu her zaman yapamayacaktır. Daha da önemlisi, çetin bir felsefi soruşturma ve analiz sürecine başladığımızda, iyimser bir Platoncu varsayıma karşı, dünyanın mükemmel tek-anlamlı tanımları sağlama almak için gereken türden bir düzeni sağlamadığını sık sık fark edeceğiz.

Bununla birlikte, bu kadarı bizi umutsuzluğa, hatta Wittgensteinci aile benzerliğinin takipçisi olanlar tarafından tercih edilen türden gevşek bir şekilde ilişkilendirilmiş betimle-

me beklentilerine yöneltmemelidir. Zira Aristoteles'in gözde tabirlerinden birini kullanacak olursak, birçok temel felsefi kavram "birçok şekilde söylenir" (*pollachôs legomena*), bu onların çekirdek'e-bağlı eşsesliler olmaları ile uyumludur. Çekirdek'e-bağlı eşseslilik doktrini, merkezi felsefi kavramları çokluk içerisinde yapılandırılmış bir düzen sergiliyormuş gibi ele alır: Tüm esas-olmayan örnekler öyle şeylerdir ki, bunların analizi asimetrik tarzda terimin anlamını belirleyen bir esasın tanımına bağlıdır. Daha da önemlisi, bu bağlamda tanımdan söz ettiğimizde, Aristoteles [tanım söz konusu olduğunda] salt sözlüksel tanımları değil, daha ziyade özü-belirten tanımları aklına getirir, ki bu türden bir tanım, Aristoteles'in öze yönelik genel yaklaşımına uygun olarak, yalnızca tanımlanan varolanların modal özelliklerini değil, fakat daha ziyade *varolanın ne olduğunu yakalayan* derin açıklayıcı özelliklerdir. Aristoteles, bu tür tanımlara yönelik mantıksal uzayın mevcut olduğu konusunda kesinlikle haklıdır. Bu uzayı herhangi bir şeyin işgal edip etmediği, soruşturma öncesinde karara bağlanamaz, bu daha çok Aristoteles'in öyle kabul ederek öne sürdüğü çekirdek'e-bağlı eşseslilerin bireysel analizlerinin başarısına veya başarısızlığına bağlıdır. Göreceğimiz üzere bunlar, *iyiliğin* yanı sıra *yaşam*, *neden* ve *varlık* gibi çeşitli kavramları da içerirler. Buna göre, Aristoteles'in felsefi soruşturmasını ve analizini ele aldıkça, Aristoteles'in rasyonel evrenin karmaşık yapısını açığa çıkarmaya ve açıklamaya yönelik en meşhur girişimlerini değerlendirme fırsatımız olacaktır.

İLERİ OKUMALAR⁴³

Birincil Kaynaklar

Aristotles, *Kategoriler* i; *Birinci Analitikler* i 1, 4, 30, ii 23; *İkinci Analitikler* i 1-10, 22, ii 8-10, 19; *Topikler* i 1-5, 1-12, vi 4, ix 22, 34

⁴³ * işaretliler netlik veya erişilebilirlik açısından özellikle yeni başlangıçlar için uygundur.

İkincil Kaynaklar

- J. Barnes, *Posterior Analytics*, yorumlu çeviri, ikinci baskı (Clarendon Press: 1994).
- *R. Bolton, "Aristotle: Epistemology and Methodology," C. Shields (ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy* içinde (Blackwell: 2003), s. 151-162.
- T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles* (Clarendon Press: 1988), s. 3-72, 117-150.
- R. McKirahan, *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Species* (Princeton University Press: 1992).
- C. Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle* (Oxford University Press: 1999).
- R. Smith, *Aristotle: Prior Analytics* (Hackett: 1989).
- *R. Smith, "Aristotle's Logic," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/>)
- *C.C.W. Taylor, "Aristotle's Epistemology," S. Everson (ed.), *Companion to Ancient Thought 1: Epistemology* içinde (Cambridge University Press: 1990), ss. 116-42.
- *C. Witt, *Substance and Essence in Aristotle* (Cornell University Press: 1989).

ARİSTOTELES'İN ERKEN DÖNEM ONTOLOJİSİ: *KATEGORİLER* – DOĞRULUK VE MODALİTE

4.1 ARİSTOTELES'İN *KATEGORİLER*'İNİN GENEL YÖNELİMİ

Aristoteles'in ontolojideki en eski çalışması derinden etkili olmuştur – yani çoğu akademisyenin düşündüğü gibi, şayet Aristoteles'in *Kategoriler*'i onun erken döneminde, yani Platon'un Akademisinde olduğu zamanda ortaya çıkmışsa. Bu eserin kaynağı ne olursa olsun ve etkisi ne kadar belirgin olursa olsun, bu eserle ilk karşılaşıldığında [okuyucuya] biraz sert ve şaşırtıcı gelebilir. Aristoteles, bu incelemesinin ilk cümlesinde, herhangi bir yönlendirici giriş yapmaksızın kendi eşseslilik doktrinini sunar. Aristoteles, bazı şeylerin *eşsesli* olduğunu basitçe beyan eder ve bu iddia ile ne kastedildiğini kısaca açıkladıktan sonra, diğer şeylerin *eşanlamlı* ve bununla birlikte ötekilerin de *eşköklü* olduğunu ekler (*Cat.* 1a1-11). Bu eserin biraz devamında, Aristoteles yine

birdenbire ve herhangi bir gerekçe sunmaksızın, var olan varlık türlerine ilişkin birbirine bağlı gibi görünen bir savı nakleder: Aristoteles, varlığın on kategorisi olduğunu iddia eder (*Cat.* 1b25-2a3). Aristoteles bu iki iddiayı açık bir şekilde birbirine bağlamaz, ancak bu iddia, Aristoteles'in, kategorik çokluğu nedeniyle varlığın en azından bir dereceye kadar eşsesli olduğunu düşündüğü yönündedir. Aristoteles'e göre [birbirine] indirgenemez bir biçimde varlığın on farklı türü bulunduğundan, varlığın kendisinin tek-anlamlı olduğunu düşünmemeliyiz.

Bu kadarı, Aristoteles'in temel varlık türleriyle ilgili bir eseri neden eşseslilik ve eşanlamlılık tartışmasıyla başlattığını aydınlatmaya başlar. Bununla birlikte, varlıkların [birbirine] indirgenemez bir biçimde farklı temel kategorilere sahip olduğunu söylemek zaten başlı başına zor ve zahmetli bir iddiadır. İlk olarak, Aristoteles'in on kategorisinin *neyin* kategorileri olması gerektiği makul bir şekilde sorgulanabilir. Biyologlar, hayvanların ve bitkilerin türlere göre sınıflandırılmasını sunar; kimyagerler, periyodik tablolar sunar; ve kütüphaneciler konu, yazar ve başlığa göre düzenlenmiş ve sıralanmış kitap katalogları sunarlar, ki bunun için kendilerine müteşekkirimiz. Aristoteles yalnızca kendi kategorilerinin "terkip olmaksızın söylenen şeyler" (*Cat.* 1b20) kategorileri olduğunu söyler ve birkaç örnek verme dışında, *terkip*le ne kastettiğini açıklamaz; bu şekilde bahsedilmeyen şeylerin bir dökümü ve kategorize edilmesiyle bir kimsenin neden asla ilgilenmemesi gerektiğini de belirtmez.

Terkip olmaksızın söylenen şeylerin neler olabileceğini ve filozoflar olarak neden onların kategorizasyonuna büyük önem vermemiz gerektiğini anlamak için, ilkin Aristoteles'in *Kategoriler*'deki göze çarpan amaçları üzerinde düşünmek faydalı olacaktır. Bu eser İngilizcede ilk kez ele alındığında, bu eserin kendisinin öncelikli olarak dille ilgileneceğini düşünmek doğaldır. Ne de olsa, gördüğümüz üzere, bu eser eşanlamlılık ve eşseslilikten söz ederek başlıyor ve bu ne-

denle dilsel meselelerin söz konusu olduğu pekâlâ düşünülebilir. Günümüzde eşanlamlıları aynı anlamı paylaşan farklı sözcükler olarak ele alıyoruz, örneğin *masticating* [çiğneme] ve *chewing* [çiğneme] veya *grieve* [yas tutmak] ve *mourn* [yas tutmak]; ve eşseslileri, anlam ve yazım açısından farklı olsa da iki sözcüğün aynı şekilde okunduğu durumlar olarak ele alıyoruz, örneğin *their*^{*} ve *there* veya *bailed*[†] ve *baled*; ve aynı kökten geldiklerinde veya aynı kökten türetildiklerinde, örneğin *location* [yer], *localize* [yerelleştirmek] ve *local* [yerel] gibi sözcükleri bu tasvir altında düşündüğümüzde, bu sözcükleri eşköklü olarak ele alırız.[‡] Dahası, *insan galip gelir* ve *insan koşar* gibi terkip kullanılarak bahsedilen şeyler listesinin aksine, Aristoteles'in terkip olmaksızın söylenen şeyler listesindeki öge türlerini, yani *insan*'ı ve *koşar*'ı (*Cat.*1a16-19) göz önüne aldığımızda, doğrudan Aristoteles'in dil hakkında düşündüğünü ve ayrıca Aristoteles'in kategorilerinin bu türdeki dilsel varolanları bir şekilde kategorize ettiğini zannetmek yine doğaldır. "İnsan"ın bir isim ve "koşar"ın da bir fiil olduğunu kolayca fark edebiliriz, oysa "insan koşar" bir isim ve basit bir özne-yüklem bileşiği veya bildirme tümcesi ortaya çıkaran bir fiilin terkididir. Bu nedenle, "terkip olmaksızın söylenilmek" basit gramer kategorilerine işaret ediyor ve hiçbir şey bundan daha mühim değil gibi görünebilir.

Bu kadarı, en azından Aristoteles'in kategorilerini *neyin* kategorileri olarak ele aldığını açıklama avantajına sahip olacaktır. Bu yaklaşıma göre, Aristoteles'in ana kaygısı di-

* Daha anlaşılır olması için bu sözcüklerin İngilizcedeki okunuşlarının fonetik alfabesiyle yazılmış hallerini vermeyi uygun görüyoruz. Bu bağlamda, *their* ve *there* sözcükleri /ðeər/ şeklinde okunur –çn.

† *Bailed* ve *baled* sözcüklerinin fonetik okunuşu için bkz. /beɪld/ –çn.

‡ Aslına bakılırsa, eşköklülük kavramı İngilizcede biraz değişikendir (fluid). Bu kavram genellikle aynı kökten gelen terimleri belirtmek için kullanılırken, bir başka zaman ses olarak benzer, ancak anlam bakımından farklı olan sözcüklere (bizim anladığımız anlamdaki eşseslilikteki eşseslilere yakın) uygulanmış gibi görünmektedir, örneğin *perspicuous* ve *perspicacious*.

lin unsurları olacaktır. Buna göre, kuşkumuzu gidermek için, tıpkı biyologların bitki ve hayvan türlerini ve cinslerini sınıflandırması gibi, dilbilimcilerin de dilbilimsel türleri, önce biçimbirimler ve sesbirimler düzeyinde, daha sonra da sözbölükleri düzeyinde sınıflandırdığını düşünebiliriz – ve bunun, örnekler temelinde hüküm verilen Aristoteles'in değiş tokuş yapıyor gibi görüldüğü yerle ilgili olduğunu düşünebiliriz. Görünen o ki, en azından bu yaklaşım itibarıyla, Aristoteles'in *Kategoriler*'deki ilgisi her şeyden önce dilseldir.

Bu görünümün düpedüz yanıltıcı olduğunu daha en başından kabul etmek önemlidir: Aristoteles, kelimelerin veya diğer dilsel türlerin kategorizasyonu ile *ilgilenmez*. Daha ziyade, *Kategoriler* oldukça genel olarak *var olan şeyleri* (*ta onta*) ele alır. Bu, hem Aristoteles'in aleni ifadelerinden hem de görüşlerini ortaya koyarken kullandığı dilden dolayı açıktır. Aristoteles'in Yunanca ifadelerinin de açıkça gösterdiği üzere, Aristoteles eşsesli (*homônuma*) ve eşanlamlı şeylerle (*sunônuma*) ilgilenir. Bu tür şeylerden bahsederken, Aristoteles esasen sözcüklerle değil, daha ziyade sözcüklerin tasvir ettiği şeylerle ilgilenir. Her iki ifade de Aristoteles için teknik terimlerdir ve İngilizce kuzenleriyle hiçbir ilgisi yoktur: Aristoteles için eşsesliler aynı isme ancak farklı tanımlara sahip varolanlardır; eşanlamlılar ise aynı isme ve aynı tanıma sahip varolanlardır (*Cat.* 1a1-12). Gördüğümüz üzere,² eşsesliler, bir dizi alt-türü kabul ederek karmaşık bir sınıf oluştururken, iki şeyin özü-belirten tanımlarının aynı olması durumunda ise bu iki şey eşanlamlıdır. Bir at ve bir yunus eşanlamlı olarak *hayvanlardır*, oysa bir şirketin yöneticileri ve yerel kereste deposunda satılan tahtalar eşsesli olarak *board'dur*.^{*} (Öyleyse, eşseslilik ve eşanlamlılığın

² Aristoteles'in eşseslilik aygıtının genel bir değerlendirmesi için §3.6'ya bakınız.

^{*} "Board" sözcüğü İngilizcede hem "tahta" hem de "kurul/heyet" gibi anlamlara gelir. Yani hem tahta hem de kurul "board" şeklinde yazılsa da, yani eşsesli/eşadlı olsa da aslında anlamları farklıdır.

yüklem-görelî olduğuna dikkat edin: bir Troçki heykeli ve Troçki'nin kendisi eşsesli olarak *insanlardır*, fakat eşanlamlı olarak *büyükliklerdir*.) Benzer şekilde, Aristoteles kendi kategoriler listesini sunduğunda, Aristoteles'in bununla çok açık bir şekilde kastettiği şey, sözcükleri veya diğer dilsel kategorileri değil, var olan varlık türlerini sınıflandırmaktır.

Öyleyse Aristoteles'in temel fikri, var olan en temel türleri veya yapıları belirlemenin mümkün olduğudur. Aristoteles dil kullanımı hususunda hassas olsa da onunki dilbilimsel değil, metafiziksel bir programdır. Aristoteles, dilin özelliklerinden bahsetmeye isteklidir, çünkü –ama sadece bir yer kadar– dilin dünyadaki ayrımlara doğal bir şekilde ayak uydurduğu ve dolayısıyla da dilin bu ayrımlara ilişkin ipuçları veya iptali mümkün veriler sağladığı makul bir şekilde varsayılabilir.³

Bu nedenle, Aristotelesinki bir epistemoloji veya psikoloji programı da değildir. Yani Aristoteles, en temel varlık türlerini kategorize etmeye çalışırken, ilk önce *bilinebilir* oldu-

Bunu Türkçe karşılamak mümkün olmadığı için buradaki "board" sözcüğünü İngilizce olarak bırakmayı ve dipnot ile bunu açıklamayı tercih ettik –çn.

³ Ackrill (1963, 71) bu hususu iyi bir şekilde ifade eder: "Aristoteles büyük ölçüde dilsel olgulara ve sınamalara bel bağlar, fakat Aristoteles'in amacı dilsel olmayan öğeler hakkındaki gerçekleri keşfetmektir." Hemen hemen aynı sonuca varan çağdaş bir kategori kuramcısı, benzer şekilde yol gösterici bir noktaya parmak basar (Lowe: 2006, 25):

Aslına bakarsanız, sanki metafizik konularda tek rehberimiz sözdizimi ve semantikmiş gibi, metafiziğin tümüyle dil süzgecinden geçirilerek yürütülmesi gerektiğini hiçbir şekilde düşünmüyorum – her ne kadar doğal dilin, ifade etmek üzere geliştiği gerçekliğin bazı yapısal özelliklerini kendi yapısında yansıtmaması pek şaşırtıcı olmasa da.

Lowe'un tutumu, tam olarak Aristoteles'in *Kategoriler*'inin dile getirilmemiş yöntemi gibi görünen bir şeyi yansıtır.

ğunu zannettiğimiz bu yapılar veya kavramsal mimarimizin temel olarak kabul ettiğimiz özellikleri üzerine derinlemesine düşünerek ilerlemez. Aristoteles, kendi ilerleyişi itibariyle, bütünüyle gerçekçi bir kategori teorisi sunmaya kalkışır, ki bu teori sabit, yapılandırılmış ve akledilir olarak kabul ettiği evrenin en temel türlerini karakterize etmeyi amaçlayan bir teoridir. Aristoteles kendisini –daha mütevazı bir şekilde– yalnızca kendi kavramsal aygıtımızın veya psikolojik yatkınlıklarımızın en derin özelliklerini yakalamaya çalışan birisi olarak düşünmez: Aristoteles, nasıl olup düşündüğümüzü tasvir etmeye çalışmamaktadır. Daha ziyade, basit, [birbirine] indirgenemez bir biçimde farklı olan varlık türlerinin olduğunu ve evreni gereği gibi düşüneceksek, bu gerçeği kabullenmemiz gerektiği tezini ileri sürmek istemektedir. *Kategoriler*'in programı bu nedenle en iddialı girişimdir.

Aristoteles'in kategori teorisine yönelik yaklaşımına bir giriş yapmak için hemen hemen rastgele bir şekilde şu soru sorulabilir: Kobalt mavisi nedir? Cevap: Kobalt mavisi, mavinin bir tonudur. Mavi nedir? Cevap: Mavi bir renktir. Bir renk nedir? Cevap: Renk bir niteliktir. Peki ya nitelik nedir? Bir nitelik olmanın ne olduğunu şimdi karakterize edebilirsek de Aristoteles'in şeylere yönelik olarak gördüğü gibi, sorumuza cevaben nitelik kategorisini [kendisine] tâbi kılabiliriz. Biz daha başka bir hiyerarşik türe başvuramayız. Yani bir niteliğin mevcut olan şeylerin bir özelliği, birçok farklı varolan tarafından paylaşılabilen bir özellik veya belirli türdeki nesneler tarafından sahip olunan ve açığa vurulan bir nitelik olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, niteliklerin örneklendirilmeden mevcut olup olamayacağı, tüm niteliklerin birbiriyle eşit olup olmadığı, niteliklerin tümel mi, yoksa tikel mi olduğu veya en fazla bir varlığın sahip olduğu bir şeyin gerçek bir nitelik olup olmadığı hakkında tartışabiliriz. Bununla birlikte, bu tür sorular artık niteliklerin doğası ve mahiyetine ilişkin sorulardır – bunlar, nitelikler olarak varolanların var olduğunu varsayarlar. Ancak bunlar, renklerin yalnızca bir

nitelik türü olması gibi, niteliklerin daha yüksek bir türe tâbi olduğunu herhangi bir şekilde öne süren sorular değildir. Aristoteles'in kategoriye ilişkin görüşünün en azından bir kısmını, yani niteliklerin var olduğunu ve nitelik kategorisinin soruşturmaya ve açıklamaya değer temel bir kategori olduğunu halihazırda pek çok şey teslim etmektedir.

Bunca yönelim, Aristoteles'in kategori teorisine yönelik yaklaşımına savunma yapmayı amaçlamaz – kategori teorisi girişiminin genel bir savunusunu sunmak şöyle dursun. Bunun yerine, Aristoteles'in yaklaşımının genel havasından bir şeyler sunar. *Kategoriler*'de sunulduğu gibi, Aristoteles'in teorisi basitçe varlık kategorilerinin olduğunu iddia eder, bunları listeler ve daha sonra da her birini teker teker karakterize etmeye devam eder. Aristoteles'in sunuşu, sonuç itibarıyla, kendi kategori teorisinin türetilmesine, gerekçelendirilmesine ve nihai hedeflerine ilişkin hem içsel hem de dışsal çeşitli sorulara davetiye çıkarır. Özellikle Aristoteles'in geri kalan şeylere ilişkin temel olarak kabul ettiği varlık kategorisi olan töz (*ousia*) ile ilgili olarak, kendimizi bu sorulardan birkaçıyla sınırlayacağız.

Göreceğimiz üzere, Aristoteles'in kategoriler teorisinin ciddi bir anti-Platoncu anlama sahip olmasının amaçlanması [Aristoteles'e yönelik] herhangi bir anlayış için esastır. Bu niyetin ne kadar başarılı olabileceğine yönelik bir değerlendirme, Aristoteles'in modern okurlarını onun felsefesinin esasına yerleştirir.

4.2 ARİSTOTELES'İN KATEGORİLERİ

Aristoteles'in kategoriler teorisine dikkate çekmeden ve onu değerlendirmeden önce, *Kategoriler* başlığı altında bize ulaşan bu eserin açık olmayan kaynağının bazı çalışmalarımıza engel teşkil ettiğini kabul etmek faydalı olacaktır. Belirtildiği üzere, çoğu akademisyen bu eserin Aristoteles hâlâ Pla-

lon'un Akademisinin bir üyesiyken yazılmış Aristoteles'in erken dönem bir eseri olduğunu varsayar.⁴ Bu tür konulardan emin olmak mümkün olmasa da bu tarihlendirme çok büyük bir olasılıkla doğrudur ve aşağıda yazdığımız şeyler için de bunun böyle olduğu varsayılacaktır. Buna olanak tanısak bile eserin içeriğiyle ilgili korkunç zorluklarla karşı karşıya kalıyoruz. Bu bağlamda, bu eserin antikçağda birçok farklı isimle anıldığına dikkat etmek yol göstericidir.⁵ Bu kitaba *Kategoriler*, *On Kategori Üzerine*, *On Tür Üzerine*, *Varlığın On Türü Üzerine* ve ayrıca, etkileyici bir şekilde, *Topikler'e Önsöz* de denilmiştir. Bu son başlık, bu eserin Aristoteles'in *Organon*'unun geri kalanıyla, yani bilimsel ve felsefi soruşturma için gerekli araçları sağlamayı amaçlayan bir dizi çalışmayla olan ilişkisine yönelik bir yargıyı da temsil eder.⁶ Bu kitabın içeriğini bu şekilde ele aldığımızda *Kategoriler*, Aristoteles'in tasımında gördüğümüz türden basit *terimleri* ele alırken,⁷ ifadeler arasındaki mantıksal ilişkileri dikkate alan *Birinci* ve *İkinci Analitikler*'i bir kenara bırakırsak, bu kitaptan sonraki inceleme, yani *De Interpretatione* ise ifadeleri ele alır.⁸ Son olarak, bu eserler grubu [*Organon*] içerisinde, *Topikler* ve *Sofistik Çürütmeler* argümantasyonun, diyalektiğin ve tartışma stratejisinin diğer özelliklerini ele alırlar.⁹ Böylelikle, *Organon*'un geri kalanına ilişkin olarak *Kategoriler*, çeşitli türlerdeki yapılarda birleşebilen temel metafiziksel birimlere veya ögelere ilişkin bir soruşturmaya yöneliktir.

⁴ Aristoteles'in kariyeri için bkz. §1.3. Ayrıca Aristoteles'in yaşamının kronolojisi için bkz. xvii.

⁵ Aristoteles kitaplarının bir açıklaması için bkz. §1.5.

⁶ *Organon*'un genel mahiyeti ve *Organon*'un Aristoteles'in yazılarındaki yeri için bkz. §1.5.

⁷ Aristoteles'in mantığına özgü *terimler* görüşü de dahil olmak üzere, Aristoteles'in tasımı için bkz. §3.4.

⁸ Bilimde kullanıldığı şekliyle kanıtlama için bkz. §3.3.

⁹ Tasım için bkz. §3.5.

Şimdi, *Kategoriler*'in erken dönem bir eser olduğunu ve esas olarak terimlerle ilgili olduğunu kabul edersek, o zaman bize ulaştığı şekliyle incelemeye içsel olan başka bir sorunla karşı karşıya kalırız: *Kategoriler*, herhangi bir belli plana veya tematik birliğe sahip değildir. Bu kitap, üç ana bölüme ayrılır: (i) *Pre-Kategoriler* (geleneksel olarak *Antep-raedicamenta* = *Kat.* 1-3 olarak adlandırılır); (ii) *Kategoriler Teorisi* (*Praedicamenta* = *Cat.* 4-9); ve (iii) *Post-Kategoriler* (*Postpraedicamenta* = *Cat.* 10-15). Bu ayrımlar, bu çalışmanın üç ana hamleye sahip olduğuna delalet eder: Tam olarak nasıl olduğu tartışmalı olsa da kategoriler teorisine bir ön hazırlık yapıyor gibi görünen *Pre-Kategoriler*; kategoriler teorisini sunan ve ayrı ayrı tasvir edilen kategorileri ayrıntılı olarak ele alan *Kategoriler Teorisi*; ve son olarak da kategoriler ve [kategorilerin] aralarındaki bağıntılara ilişkin düşünmenin yollarına rehberlik etme iddiasında olan *Post-Kategoriler*. *Post-Kategoriler*, daha sonraki bir editör tarafından eklenmiş olabilir.¹⁰ Akademisyenler, bu çeşitli bölümlerin nasıl ilişkilendirileceği ve aslında bunların hepsinin tek bir incelemenin parçaları olup olmadığı konusunda farklılık gösterirler.¹¹

Bununla birlikte, bize tutarlı bir bütün oluşturarak ulaştığı için bu çalışmayı kabul etmek için makul sebepler vardır. Söylendiği gibi, Aristoteles'in asıl kategori teorisinin ana hamlesinin çalışmanın ilk iki bölümünde, yani *Katego-*

¹⁰ *Kategoriler* 11b10-16'da, *Kategoriler Teorisi* ile *Post-Kategoriler* arasında muhtemelen Aristoteles'e ait olmayan garip bir geçiş vardır. Akademisyenler, bu eklemekten ne anlam çıkaracakları konusunda farklılaşırlar. Bazıları bunun *Post-Kategoriler*'in gerçek olmadığını gösterdiğini düşünür. Diğerleri ise, bu çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümleri arasındaki sürekliliğin eksikliğini gören bir editörün, oldukça başarısız bir şekilde, aralarında bir köprü kurmaya çalıştığını düşünür.

¹¹ İlgili meselelerden bazılarına faydalı bir genel bakış için bkz. Frede (1987)

riler 1-9'da ortaya çıktığı açıktır. Bu bölümler bu sebeple tartışmamızın ana odak noktası olacaktır. Sırasıyla *Pre-Kategoriler*'e (*Antepredicamenta* = *Cat.* 1-3) ve *Kategoriler Teorisi*'ne (*Praedicamenta* = *Cat.* 4-9) bakacağız.

4.3 PRE-KATEGORİLER: ANTİ-PLATONCU BİR KANI

Aristoteles, eşseslilik, eşanlamlılık ve eşköklülük kavramlarını anlatarak *Kategoriler*'e giriş yaptıktan sonra,¹² bu aygıttan çok az istifa ediyor gibi görünmektedir.¹³ Bunun yerine, Aristoteles doğrudan doğruya, "terkip olmaksızın söylenen şeyler" in (*Kategoriler* 1a16), yani belirli bir tür doğru-kılıcı [*truth maker*] oluşturacak şekilde birleştirilebilecek belirli bir tür metafiziksel basit gibi görünen yönelinen göndergenin açıklamasına geçer.¹⁴ Yani "Sokrates" adıyla anılan Sokrates'ten söz edebiliriz ve Sokrates'in koşma eylemini "koşuyor" yüklemi ile ifade edebiliriz, fakat ne "Sokrates" ne de "koşuyor" [yüklemi], ne Sokrates'in yalın mevcudiyeti ne de birinin koşuyor olması tarafından doğru kılınmaz. Buna karşın, "Sokrates koşuyor" doğruluğu-ölçülebilirdir ve bu [önerme] Sokrates'in koşmasıyla doğru kılınır. Bileşik doğru-kılıcıyı oluşturan unsurların Sokrates'in koştuğu gerçe-

¹² Eşseslilik ve eşanlamlılık için bkz. §3.6.

¹³ Aristoteles *Kategoriler* 3a33-b9'da, yani tözü ele alırken eşanlamlılıktan bahseder, fakat ondan sonra bir daha bundan asla bahsetmez. Eşköklülük *Kategoriler* 6b11-13'te, yani göreliler bölümünde kısa bir şekilde öne çıkar ve daha sonra *Kategoriler* 10a27-b11'de, yani niteliğin ele alınmasında biraz daha tam olarak öne çıkar, fakat [eşköklülük] bunların dışında bu incelemede kullanılmamıştır. Eşseslilik de *Kategoriler* 1'deki giriş dışında kendini göstermez.

¹⁴ Bu bağlamda "basitler" in bölünemez öğeler olması gerekmez, fakat daha ziyade bir değerlendirme bağlamına ilişkin temel birimler olarak basitler olması gerekir. Dilbilimciler, belirli bir sesbiriminin bölünemeyeceğini kastetmeksizin, paralel bir şekilde, biçimbirimlerden veya sesbirimlerden basitler olarak bahsedebilirler.

ğinin, “terkip olmaksızın söylenen şeyler” olduğu çıkarımına varmak durumundayız. Öyleyse bu bileşenler, *Sokrates* ve *koşuyor* olacaktır. O zaman şu soru ortaya çıkmaktadır: *Sokrates* ve *koşuyor*’u, *Sokrates* ve *koşmanın* bileşiğini, yani “terkip olmaksızın söylenen şey”i oluşturmak için bir araya gelen öğeler nedir? Sözgelimi, bunlar aynı ontolojik kategorinin üyeleri midirler? Tüm “terkip olmaksızın söylenen şeyler”in temelde aynı olduğunu, tek ve kusursuz bir türe ait olduğunu mu düşünmeliyiz?

Bu soruyu layıkıyla ele almak için ilkin bir başka soruyu sorup yanıtlamalıyız: Neden birisi bu soruyu sormalıdır? Yani “terkip olmaksızın söylenen” tüm şeylerin tek bir varlık türüne ait olup olmadığı neden merak edilmelidir? Aristoteles’in [buna yönelik] nedenleri, Platoncu Formlar hakkındaki endişelerinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Neden böyle olduğunu görmek için –ve Aristoteles’in *Kategoriler*’inin sözcüklerle değil, şeylerle ilgilendiğine ilişkin ikazı aklımızda tutarsak– Aristoteles’in terkip olmaksızın söylenen şeylerle ilgili soruşturmasını bir çift cümleyi dikkate alarak ve Platon ile Aristoteles’in bu cümleleri farklı bir şekilde nasıl tasavvur edeceğini değerlendirerek anlamaya başlayabiliriz. Bu cümleler, yüzeysel gramer yönünden aynen şöyledir:

- Sokrates solgundur.
- Sokrates insandır.

Bu cümlelerin yüzeysel gramer düzeyindeki benzerlikleri arasında, her cümle tek bir monadik yüklemelemedir. Her biri aynı sentaktik forma sahiptir ve her biri kolaylıkla aynı mantıksal yapıya, yani *Fa*’ya çözümlenebilir, ki buradaki “*a*” Sokrates’i adlandıran bireysel bir sabittir ve “*F*” de Sokrates’e atfedilen bir niteliği ifade eder. Dolayısıyla, bu cümlelerin hemen hemen aynı şekilde analiz edilmesi gerektiği sonucunu çıkarmak doğal olacaktır. Dilbilgisel olmayan bir deyiş ile ifade edecek olursak, gramerin yüzeysel yapısı ipu-

cu verse de her cümlenin bir bireye, yani Sokrates'e basit bir özellik, yani *F*-olmaklık atfettiği söylenebilir.

Platon'un Formlar teorisini anlamamanın bir yolu, bu cümlelerin derin yapısının bu cümlelerin yüzeysel yapılarında mükemmel bir şekilde yansıtıldığıdır. Bu cümlelerin her birinin doğru olduğunu varsayalım. Şunu sorabiliriz: Bunları doğru kılan nedir? Yani bunların her birinin doğru-kılıcısı nedir? Platonik yaklaşım itibarıyla cevap her iki cümle için de aynıdır: Her iki durumda da bir bireye, bir Forma ve bir iştirak bağıntısına sahibiz. Dolayısıyla:

- Sokrates – iştirak bağıntısı– Solgunluk
- Sokrates – iştirak bağıntısı– İnsanlık

Şimdi, iştirak bağıntısının nasıl olması gerektiğine dair;¹⁵ Formların ne olması gerektiğine dair;¹⁶ ve daha genel olarak Platon'a yönelik bu tasvirin uygun ve doğru olup olmadığına dair ilginç sorular vardır. Basit olması için, bu temsilin Platon için uygun olduğunu ve ayrıca iştirak bağıntısının şu ya da bu şekilde bir yükleme bağıntısına benzediğini ve son olarak da Formların soyut tümeller olduğunu varsayalım. O

¹⁵ Aristoteles bu noktada Platon'u eleştirir ve iştirake başvurma anlamı bir şekilde metaforik olduğunu iddia eder (Met. 991a21-23; cf. Met. 987b9, 1031b8, 1039b2).

¹⁶ Aristoteles'in Platoncu Formlara yönelik eleştirilerinin sonu yoktur: (i) Bu Formlar nedensel olarak etkinlik göstermezler ve bu nedenle değişimi veya meydana gelmeyi açıklayamazlar (Met. 991a8, 1033b26-28). (ii) Formları varsaymak teorik idareye zarar verir (Fiz. 259a8). (iii) Formlar epistemolojik olarak yararsızdır (Met. 991a12-14). (iv) Formları paradigmlar olarak sunmak boş bir metafordur (Met. 991a20-23). (v) Eğer Formlar ayrı şeylerse bunlar özler olamazlar, çünkü özler şeylerin içsel özellikleri olmalıdır (Met. 991b1). (vi) Formlar insan davranışıyla ilgisi olmayan şeylerdir ve bu nedenle etik bir şekilde yaşamaya yönelik soruşturmalardan ayrı tutulmalıdır (EN 1096b32-34). En yakıcı haliyle Aristoteles, "Formlara elveda" tavsiyesinde bulunur, çünkü "onlar anlamsız gürültülerdir ve mevcut olsalar bile bütünüyle konuyla ilgisizdirler" (APo 83a32-34).

halde elimizde şöyle bir resim vardır: "Sokrates solgundur" ifadesinin doğru-kılıcısı, Solgunluk Formuna iştirak eden Sokrates bileşiğidir – yani Sokrates, kendisine yüklemelenen tümel Solgunluk'a sahipken, "Sokrates insandır"ın doğru-kılıcısı, benzer şekilde, İnsanlık Formuna iştirak eden Sokrates bileşiğidir, yani kendisine yüklemelenen tümel İnsanlık'a sahip olan Sokrates'tir.

Bu Platonik yaklaşımdaki iştirak bağıntısı kritik bir biçimde her durumda aynıdır. Ayrıca, belirtildiği üzere, var olabilecek tümel Form türleri arasında hiçbir farklılaşma yoktur. Ancak şimdi Aristoteles'in *Kategoriler*'i neden eşseslilik ve eşanlamlılık aygıtıyla açtığını görmeye başlayabiliriz. Aristoteles'in Platon'a yönelik ilk suçlaması iki dalga halinde gelir. İlk olarak Aristoteles, tikellerin tümeller karşısında yer aldığı iştirak bağıntısını Platon'un tek-anlamlı olarak ele almasına itiraz eder. İkinci olarak da Aristoteles, Platoncu Formlar var olsalar bile bunların birbirleriyle eşit (*on a par*) olamayacağını ifade eder.

Aristoteles, kendisini okuyanlardan yüklemesel dünyanın Platon'un bu cezbedici basit tasvirinin sahip olabileceğinden çok daha karmaşık olduğunu anlamalarını ister. İlk olarak, Aristoteles'in bu meseleleri ele alış tarzına göre, iki cümlemiz arasındaki yüzeysel benzerlik, derin ve temel bir ontolojik ayrımı örter. Sonuç itibarıyla, yüzeysel grameri kılavuzumuz olarak görüp ona bel bağlarsak, ontolojik olarak ciddi soruları ele almaya başladığımız zaman yoldan çıkarak Platoncu alana savruluruz. Bu cümlelerimiz arasındaki ilk fark, daha öncesinde karşılaştığımız bir farktır: Birinci değil, fakat ikinci cümle, Sokrates'e özsel bir özellik yükler.¹⁷ Kısa bir şekilde ifade edecek olursak, Sokrates insan olmaya son verdiğinde, var olmaya da son verir. Ancak, solgun olmaya son vermesi, sahilde bir gün geçirmesi kadar kolaydır. Aristoteles'e göre bu gerçek fark, bu cümleleri nasıl anladı-

¹⁷ Öz ve ilinek için bkz. §3.2

ğımıza veya daha kesin bir şekilde ifade edersek, bu cümleleri doğru kılan dünyadaki bağıntıları nasıl karakterize ettiğimize yansıtılmalıdır.

Mevcut olan şeyler arasında, bu şeylerin bazıları bir taşıyıcı için söylenir, fakat [bunlar] herhangi bir taşıyıcı içerisinde değildir. Sözelimi, insan bir taşıyıcı için, yani tikel insan için söylenir, fakat herhangi bir taşıyıcının içerisinde değildir. ("Bir taşıyıcı içerisinde" derken, bir şeyin içinde kısım olarak ona ait olmayanı, içinde bulunduğu şeyden ayrı olarak mevcut olamayan şeyi kastediyorum.) Örneğin, gramer bilgisi bir taşıyıcı içerisinde, yani ruhta bulunur, fakat herhangi bir taşıyıcı için söylenmez; ve beyaz, bir taşıyıcı içerisinde, yani cisimde bulunur –çünkü tüm renkler bir cisim içerisinde bulunur– fakat herhangi bir taşıyıcı için söylenmez. Bazıları hem taşıyıcı için söylenir hem de taşıyıcının içerisinde bulunur. Sözelimi, bilgi bir taşıyıcı içerisinde, yani ruhta bulunur ve aynı zamanda bir özne, yani gramer bilgisine sahip olan için söylenir. Bazıları da ne bir taşıyıcının içerisinde ne de bir taşıyıcı için söylenir, örneğin, tikel insan veya tikel at; bu türden hiçbir şey ne bir taşıyıcı içerisinde ne de bir taşıyıcı için söylenir.

(Cat. 1a20-21b6)

Aristoteles'in somutlaştırma veya örnekleme konusundaki genel yaklaşımını anlamamanın temeli, *söylenir** (*legetai*) ve içerisinde[†] (*en*) ile yakalanan iki tür yüklemi kavramaktır.

Bu pasajda öz ve ilinekteki kesin dil bulunmamakla birlikte, Aristoteles'in kullandığı örnekler, Aristoteles'in tam da bu ayrımı takip ettiğini kuvvetli bir şekilde gösterir. Eğer böyleyse, *F* özsel olarak sadece *x*'e yüklemelenirken, *F*'nin *x* için *söylendiği* söylenir. Buna karşın *F*, *x*'e ilineksel ola-

* İng. *said-of* –çn.

† İng. *in* –çn.

rak yüklendiği zaman, F 'nin x 'in içerisinde olduğu söylenir. Aristoteles, yalnızca bu iki tür yükleme ile, dört genel türde şeyin olması gerektiğini halihazırda görebildiğimizi fark eder (bkz. Tablo 4.1).

Tablo 4.1 Varlık türleri içerisindeki yükleme türleri

<i>Söylenir mi?</i>	<i>İçerisinde mi?</i>	Varlık Türü	Örnek
Evet	Evet	Töz olmayan tümel	Beyaz
Evet	Hayır	İkincil tözler	İnsan
Hayır	Evet	Töz olmayan tikeller	Bu gramer bilgisi
Hayır	Hayır	Birincil tözler	Bu at; bu insan

Aristoteles, bu bağıntılar üzerine düşünmenin, var olan şeylerin türleri ve bunlar arasında elde edilen bağıntılar hakkında bilgi sağlayacağını ileri sürer, öyle ki bu bilgi Platon'un iştirak konusundaki tek-anlamlı yaklaşımı tarafından önemli ölçüde göz ardı edilen ve muğlak hale getirilen bilgidir.

Aristoteles'in şemasının ilk ve en bariz sonucu, [birbiri-ne] *indirgenemez bir şekilde farklı türde şeylerin olduğu*dur. Beyazlık insanlıkla aynı şey değildir. Oldukça ağır bir şekilde ifade edecek olursak, beyazlık diğer şeyler için *söylenilen* veya diğer şeylerin *içerisinde* bulunabilen türdeki bir şeye aitken, insanlık yalnızca *söylenen*, fakat herhangi bir şeyin *içerisinde* bulunmayan türdeki bir şeye aittir. Yani insan olan her şey özsel olarak bir insandır, oysa beyaz olmak özsel olarak veya ilineksel olarak yüklenilebilmektedir. Sokrates [önce] beyaz ve daha sonra da bronz renkte olabilir, böylece beyazlık Sokrates'e ilineksel olarak yüklenir, oysa belirli bir beyaz tonu özsel olarak beyazdır. Dolayısıyla, farklı türdeki öznelere ilişkin olarak beyazlık her iki şekilde de yüklenilebilir. Birlikte ele alındığında, bu farklılıklar beyazlığın ve insanlığın farklı türde özellikler olduğunu, öznelere farklı şekillerde etkileşime girdiklerini ve sonuç itibarıyla de baştaki iki cümlemizi aynı derin analize olanak tanıyacak şekilde ele alma girişiminin radikal aşırı

basitleştirmeyeyle sonuçlandığını gösterir. Yüzeysel gramer metafiziksel farkı örter.

Ayrıca, bazı şeyler yalnızca diğerleri içerisinde ve hiçbir zaman hiçbir şeye özsel olarak yüklenmezler. Bu türdeki bir ögeyi kavramak ilk başta biraz zor olabilir, ancak Aristoteles'in demek istediği oldukça açıktır. Beyazlık'a ve Sokrates'e ek olarak, belirli bir zamanda Sokrates tarafından açığa vurulan tikel¹⁸ beyazlığa da odaklanabiliriz. Bir örnek, Aristoteles'in amacını açıklamaya yardımcı olabilir. Hem Jack hem de Jill Fransızca okumuştur. Her ikisi de Fransızca gramerine yönelik oldukça iyi bir kavrayışa sahiptir, fakat Jill, bilgisine Jack'ten biraz daha fazla güvenir ve kendinden emindir. Yine de ikisi de bilgiye sahiptir. *Jill'in Fransızca gramer bilgisinden* bahsedebilir ve az önce yaptığımız gibi, *Jill'in Fransızca gramer bilgisinin Jackinkinden üstün olduğunu* söyleyerek Jill'in Fransızca gramer bilgisini *Jack'in Fransızca gramer bilgisiyle* karşılaştırabiliriz. Bu anlamda, *Jill'in Fransızca gramer bilgisi*, Jill'in beraberinde taşıdığı türden tikel bir şeydir, tıpkı Jill nereye giderse gitsin solgun görünümünü de yanında götürmesi gibi. Aristoteles, bunun Jill'in bir parçası olarak değil, Jill'den ayrılamayan bir şey olarak Jill'in içerisinde bulunduğunu söyler (*Cat.* 1a24-25). Bu, Jill'in bilgisinin, ilineksel olarak Jill'e yüklenmiş olarak, Jill'in içerisinde bulunduğunu ve bilginin özdeşlik koşullarının Jill'e bağlı olduğunu gösterir. Böyle bir bilgi özsel olarak Jill'e yüklenemez, çünkü Jill, pratik eksikliği nedeniyle Fransızca gramer bilgisini kolayca yitirebilir; ve bu hiçbir şekilde Jack'e veya başka birisine kesin olarak yüklenmemiştir. Öyleyse, bireysel bir Fransızca bilgisi paylaşılabılır değildir ve bu nedenle tümel bir şey değildir, ancak mevcudiyeti için taşıyıcısına bağlı olduğundan bütünüyle otonom bir şey de değildir. Bireysel bir gramer bilgisi, *töz olmayan bir tikel*dir.

¹⁸ "Individual" sözcüğü, bağlama göre, yer yer "tikel," yer yer de "bireysel" olarak dönüşümlü bir şekilde kullanılacaktır.

Bunun töz olmayan bir tikel oluşu, doğrudan Jill'in gramer bilgisinin Jill olmadan mevcut olamayacağı ve dolayısıyla da bunun Jill'den bağımsız olmadığı gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bu gerçek, dolayısıyla Aristoteles'in kariyeri boyunca çok önemli gördüğü bir varlık kategorisine yönelik tutumuna ilişkin önemli bir kavrayış sağlar. Söylenenin dört permütasyonu tarafından verilen terimlerle ve *içerisinde* [olma] bağıntılarıyla düşünüldüğünde, bazı şeylerin ne *söylendiği* ne de *içte* olduğu açık hale gelir ve bunlar Aristoteles'in *birincil töz* kategorisine (*prôtê ousia*) yerleşirler. Aristoteles, aslına bakılırsa, birincil tözün önceliğinin "eğer birincil töz mevcut olmasaydı, başka hiçbir şey mevcut olamazdı" gerçeğine dayandığını iddia edecektir (*Cat.* 2b5-6). Eğer bu doğruysa,¹⁹ o zaman birincil töz, ontolojide oynayacak temel bir role sahiptir: Birincil tözler, diğer şeylerin mevcudiyetlerinin kendilerine bağlı olduğu basit varolanlar olacaktır. Bu, eğer doğruysa, Platoncu Formların hiçbir şekilde mevcut olmadığı sonucunu doğuracaktır; zira Platon'un tasvir ettiği şekliyle bu Formlar, mevcudiyetleri hiçbir şeye hiçbir şekilde bağlı olmayan soyut, zihinden ve dilden bağımsız varolanlardır. Eğer bu tür varolanlar yoksa, o zaman Formlar da yoktur. Öyleyse Aristoteles, *Kategoriler*'in ilk üç bölümünde bu şekilde Platon'un felsefesinin merkezi bir ilkesini devirmeye ve aslında Platon metafiziğinin bir temel bağlılığını tersine çevirmeye çalışır: Birincil tözler soyut tümel Formlar değildir, daha ziyade ete kemiğe bürünmüş bireylerdir, tıpkı Sokrates veya onun köpeği gibi.

Tüm bunları bir araya getirdiğimizde, Aristoteles'in ilk eserlerinde bile son derece anti-Platoncu bir yönelim buluyoruz. Platon'un tek-anlamlılık, eşanlamlılık ve benzerlik gördüğü yerde, Aristoteles çokluk, eşseslilik ve çeşitlilik görür. Aristoteles, *Kategoriler*'in ilk bölümlerinde, kategorik olarak bileşik [olan] bir dünyada tekdüzelik aramaya yönelik

¹⁹ Birincil tözün önceliği sorunu aşağıdaki §4.3'te incelenmiştir.

versiz eğilimimizin bizi nasıl yanlış yola sürüklediğini göstermeye çalışır. Bazı temel durum türlerinde bile yer alan çeşitli yüklemeleme bağıntıları üzerinde düşünürsek, o zaman *içerisinde* ayrımı tarafından ortaya konan benzer olmayan yüklemeleri keşfederiz. Bunu yaparken, daha az incelikli, kategoriden bağımsız bir yaklaşımın kesin olarak gizlediği ontolojik öncelik formlarını ortaya çıkarırız.

4.4 KATEGORİLER TEORİSİ: VARLIK TÜRLERİ

Pre-Kategoriler'in (*Cat.* 1-3) yapmak istediği göz önüne alındığında, Aristoteles'in *Kategoriler Teorisi*'ni (*Cat.* 4-9) sunduğunda töze en yüksek mevkiyi tahsis etmesi şaşırtıcı değildir. Aristoteles, kendi teorisini, çok yönlülüğünü ve geniş kapsamlı içerimlerini örten bir dolaysızlık ve kısalıkla ifade eder:

Terkip olmaksızın söylenen şeylerden her biri (i) bir töz (*ousia*); (ii) bir nicelik; (iii) bir nitelik; (iv) bir görelilik; (v) bir yer; (vi) bir zaman; (vii) bir durum; (viii) bir sahiplik; (ix) bir etkinlik; veya (x) bir edilgenlik belirtir.

(*Cat.* 1b25-27)²⁰

Aristoteles, kendi teorisini ortaya koyarken, bu teoriyi savunmayı, hatta amaçlarını herhangi bir soyut yolla karakterize etmeyi taahhüt etmez. Yine de Aristoteles, on kategoriye sunduktan sonra, genel hedeflerinin oldukça açık bir emaresini sunan bir dizi örnekle devam eder (*Cat.* 1b27-2a10). İşte bunlar, tasvir edilen on kategorisinin yanı sıra Aristoteles'in verdiği örneklerdir:

²⁰ Kategori başlıklarının bu çevirileri, Aristoteles'in Yunancasıyla bir serbestlik kazanır. Aristoteles'in Yunancası biraz yapay olsa da verilen bu çeviriler İngilizcede bir nebze de olsa doğallık sağlamaya yöneliktir; ayrıca bu çeviriler, *Kategoriler*'in standart İngilizce baskılarında karşılaşılmaması en muhtemel olan tercüme türlerini de dikkate alarak ifade edilmiştir.

Kategori	Örnek
Töz	insan, at
Nicelik	iki ayak uzunluğunda
Nitelik	beyaz, dilbilgisel
Görelilik	iki misli, yarım
Yer	Lykeion'da, çarşıda
Zaman	dün, bir sene önce
Durum	yatıyor, oturuyor
Sahiplik	ayakkabı giymiş, zırh kuşanmış
Etkinlik	kesmek, yakmak
Edilgenlik	kesilmek, yakılmak

Aristoteles sık sık kendi kategorilerine gönderimde bulunur, gerçi bu listenin tamamını yalnızca bir başka yerde sunar ve o zaman bile ilk kategorinin başlığını ismen değiştirir. Aristoteles *Topikler*'de (103b21) tüm bu listeyi tekrar sunar, ancak töz (*ousia*) yerine, ilk kategorisine *ousia* olarak değil, daha ziyade, basitçe, *nelik* (*ti esti*) olarak gönderimde bulunur. Bu çeşitlilik, Aristoteles'in töze yönelik olarak düşündüğü merkezi bir yolu halihazırda ima etmektedir. Bir töz basit, türetilmemiş ve bağımsız bir şekilde mevcut olan şeydir: Töz, bir şeyin ne olduğudur. Yani bir töz, daha önce sunduğumuz terimlerle ifade edecek olursak, kendi başına mevcut olan bir şeydir.²¹ Bu fikri ilk başta biçimsel olmayan bir şekilde ifade edecek olursak: Sokrates'i solgun ve çarşıda oturmuş olarak görürsek, şunu sorabiliriz: Bu nedir? Bazı doğru cevaplar muhtemelen şunları içerecektir: "Soluk bir şey," "Oturan bir şey," "Çarşıdaki bir şey," "Bir insan" ve "Sokrates." Bu yanıtların her biri bir dereceye kadar doğru olsa da yalnızca son ikisi bu soruya, yani "Bu nedir?" sorusuna kalıcı ve derinlemesine açıklayıcı bir şekilde, söz konusu şeyin ne olduğunu bize söyleyecek şekilde yanıt veriyor gibi görünmektedir.

Bu kadarı, Aristoteles'in tözün bu kategoriler listesinde en yüksek mevkiye sahip olduğu iddiasına yönelik ola-

²¹ §2.5'e bakınız.

rak yalnızca bir ilk yaklaşım sağlar. Daha ayrıntılı ifade edersek, Aristoteles'in tözün önceliğine yönelik savı, tüm kategorilerin mevcudiyetleri için töze bağlı olduğu anlamına gelecek şekilde kategori-içi bağıntılara yönelik bir iddia haline gelecektir (*Cat.* 2b5-6c). Ancak bu, doğrudan bir soruya yol açar: Eğer tüm kategoriler mevcut olmak zorundaysa, [bu kategorilerden] biri neden ve nasıl diğerlerinden daha temeldir? Ancak bu sorudan önce, bizim sahip olduğumuz şekliyle kategoriler arasındaki bağıntılar hakkında değil, [bize] sunulan belirli kategoriler listesi hakkında bir soru vardır: Neden sadece bu on kategori? Nereden geldiler? Bir başkasını değil de bu listeyi gerekçelendiren nedir? Diyelim ki niçin dört, yedi veya on üç değil de on taneler? Gerçekten de bu listeyle ilk karşılaşanlara ve hatta belki de bir süre üzerinde çalışmış olanlara bile, bu listenin biraz karışık görünmesi kaçınılmazdır. Aristoteles bu kategorilerin nereden geldiğini söylemez; bu belirli on kategori başlığının dahil edilmesini neyin gerekçelendirdiğini belirtmez; ve buna rağmen kategori teorisi girişimini bu şekilde gerekçelendirmek için daha da az tereddüt eder. Bunun yerine Aristoteles, bir tür kodlanmış sağduyunun ötesinde herhangi bir şeye bağlı görünmeyen bir kurtuluş sunar. Belki de Kant'ı Aristoteles'in kategorilerinden hem takdir edici hem de aşağılayıcı terimlerle bahsetmeye iten şey budur:

Aristoteles'in bu temel kavramları araştırması, zeki bir adama layık bir çabaydı. Fakat [onları meydana getirmek için] hiçbir ilkeye sahip olmadığından, onları tesadüfen bulduğu şekilde bir araya getirdi ve ilkin **kategoriler** (yüklemler) adını verdiği on listeden oluşan bir liste çıkardı. Daha sonra, post-yüklemler adı altında eklediği beşini daha bulduğuna inandı. Fakat tablosunda yine de eksiklikler vardı.²²

²² *Saf Aklın Kritiği* A81/B107.

Kant'ın şikâyeti, Aristoteles'in kategorilerinin meydana getirilmesiyle ilgilidir. Bu şikâyeti ele aldıktan sonra, tözün önceliğiyle ilgili olan kategori-içi sorumuza döneceğiz.

4.5 KATEGORİLERİN MEYDANA GETİRİLMESİ

Eğer Aristoteles kendi kategorilerine yönelik olarak bir temellendirmeye sahip değilse, Kant'ın uyarısı yerindedir. Kant, en azından bir açıdan kuşkusuz ki haklıdır: Aristoteles, ne tercih ettiği kategoriler kümesi ne de böylesi bir kategori teorisi girişimi için herhangi bir aşikâr temellendirme veya gerekçelendirme sunmaz. Üstelik, Aristoteles'in tamamlanmış listesindeki kategorilerin yalnızca ilk birkaçından bahsetme eğilimi göz önüne alındığında, bu şüphe, Aristoteles'in bazı kategorilerinin temel olmadığı ve bu nedenle de listesinde yer alan diğer kategorilere indirgenebileceği veya tamamen ortadan kaldırılabilceği yönündedir. Yine de Aristoteles'in sadece "kategorileri tesadüfen bulduğu şekilde bir araya getirdiği" pek söylenemez.

O halde Aristoteles, tam da bu kategori listesini nasıl meydana getirdi? Aristoteles'in kategori şemasının kapsamına ve temellerine ilişkin sorular, farklı şekillerde bu kategorilerin nihai kaynağına ve gerekçelendirilmesine yönelik sorulardır. Aristoteles elbette ki bu ilkeleri tekrar ifade etmeksizin bazı meydana getirme ilkelerine dolaylı olarak güveniyor olabilir; veya daha zayıf bir şekilde, bu tür ilkelere bazılarını veya bu ilkelerin nihai olarak savunulabilirliklerini hiç düşünmeksizin bu ilkeleri kendisine sunmuş olabilir. Ashına bakılırsa, Aristoteles'in kategoriler listesiyle karşı karşıya kalındığında, iki genel ilerleme yolu kolayca tasavvur edilebilir: Kategoriler *türetilmemiş* veya *türetilmiş* olarak ele alınabilir. Eğer ki kategoriler, kabul etmek için önceden nedene sahip olduğumuz daha temel ilkelere çıkarılmamışsa, bu yaklaşım türetilmemiştir. Bunun yerine,

bu yaklaşım itibarıyla, kategoriler dünyayı yalnızca sağduyulu bir şekilde en genel düzeyde sınıflandırır.²³ Bu ilk yaklaşım nispeten sistematik değildir ve bu nedenle de bir dereceye kadar Kantçı eleştiriye açıktır. Kategorileri meydana getirmeye yönelik ikinci yaklaşım, kategorileri önceki ilkelerden türetmeye çalışma konusunda daha isteklidir. Bu nedenle, türetilmemiş yaklaşımdan daha sistematiktir. Kategorilerin, kabul etmek için önceden nedene sahip olduğumuz bazı metafiziksel ilkeleri gerektirdiğini öne sürerek bu çizgide ilerlenebilir; ya da bir kimse, daha zayıf bir şekilde, bir kategorinin, ki bu muhtemelen tözdür, mevcudiyetini verili olarak kabul edebilir ve böylece eğer tözler var olarsa, başka hangi kategorilerin mevcut olması gerektiğini göstermeye çalışabilir. Hem türetilmiş hem de türetilmemiş yaklaşımlar savunucularını bulmuş olsalar da Aristoteles'in *Kategoriler*'ini anlama bağlamında bu varsayımlardan her biri bir şekilde konjonktürelidir: aslına bakacak olursak, Aristoteles bize hiçbir türetim vermemektedir.

Her yaklaşımın iki versiyonunu ele alacağız; bununla birlikte, her bir yaklaşımın içindeki stratejilerin bir dereceye kadar örtüştüğünü göreceğiz. Öyle olsa bile bunlar, ayırt edilebilecek kadar belirgindirler.

Türetilmemiş Yaklaşımlar: Kategorileri anlamaya yönelik ilk türetilmemiş yaklaşım, kategorilerin kodlanmış sağduyudan ne daha fazla ne de daha az olduğunu öne sürerek Kantçı eleştirinin çoğunu kabul ederek başlar. Dünyaya bakıyoruz ve Sokrates'in beyazlık ile aynı türden bir şey olmadığını görüyoruz. Sokrates bir bireydir, özelliklerin taşıyıcısıdır, fakat kesinlikle paylaşılabılır bir şey değildir. Buna karşın beyazlık, paylaşılabılırdır, çünkü o bir niteliktir, örneğin bir

²³ Kategorilerin meydana getirilmesine yönelik türetilmemiş yaklaşımdan bahsederken, Strawson'ın tasvir edici metafiziksel teoriler ile revize edici metafiziksel teoriler arasındaki ayrımına dayanmak niyetinde değilim. Bkz. Strawson (1959, 9-11). Strawson, tüm revize edici metafiziksel şemaları şu ya da bu şekilde normatif olarak ele alır.

kutup tilkisi ve bir Mercedes Benz gibi farklı, alakasız taşıyıcılarla kolayca örneklenmiş bir şeydir. Buna dayanarak, beyazlığın Sokrates'in ait olduğundan farklı bir varlık kategorisine ait olduğu hemencecik çıkarılabilir: Bunlar, esasen farklı türdeki varlıklardır. Sokrates birincil bir tözdür, basit* bir varlıktır ve beyazlık bir niteliktir, bağımlı bir varlıktır. Öyleyse yine ifade edecek olursak, Sokrates 67,5 kilo ağırlığındadır. Sokrates'in ağırlığı maddenin bir niceliğini tasvir eder, ki buradaki nicelik Sokrates'ten farklıdır, çünkü nicelik her zaman *bir şeyin* niceliğidir, fakat eşit ölçüde nitelikten farklıdır, çünkü nicelik paylaşılabılır değildir. Öyleyse, tözlere ve niteliklere ek olarak nicelikler de vardır.

Ayrıca, efendiler ve köleler gibi şeyler de vardır. Bir kölenin mevcudiyeti, başka bir şeyin, yani bir efendinin mevcudiyetini gerektirir ve bu nedenle [bir kölenin] mevcudiyeti, tek başına ele alındığında, başka birinin mevcudiyetini gerektirmeyen Sokrates'ten farklıdır. Öyleyse, görelî bir şey bir töz değildir. Bir nicelikten farklı olarak köle, bir tür ölçü veya miktar değildir ve bir nitelikten farklı olarak, paylaşamayan bir şeydir, hiçbir şekilde aynı anda farklı yerlerde farklı taşıyıcılarda ortaya çıkarak beyazlığın paylaşılacağı şekilde değildir. Bir kimse on kategoriden her birinin nasıl diğerlerinde olmayan özelliklere sahip olduğunu ve dolayısıyla da diğerlerine indirgenemeyeceğini göstermeye çalışarak, bu şekilde adım adım devam edebilir. Gerçi açıkça görüldüğü üzere, bu yaklaşım kullanışsız ve ayrıca her türlü indirgeyici meydana okumaya da açık olacaktır. Bunun işe yarayıp yaramayacağını görmek ilginç bir çalışma olsa da son hali itibarıyla –eğer ki böyle bir şey mümkünse– Kantçı suçlamaya tâbi olacak ve net bir şekilde *ad hoc* olmakla lekelenecektir. Üstelik bu yöntemle sadece ve sadece on kategoriye nasıl ulaşacağımızı anlamak zor görünmektedir.

* Başka unsurlara ayrıştırılamayan anlamında basit –çn.

Birinci genel yaklaşımın, yani türetilmemiş yaklaşımın ikinci versiyonu, kategorileri meydana getirirken, Aristoteles'in kullandığı dile çok dikkat ederek başlar. Bu yaklaşıma soru soran yol adını verebiliriz. Bu yaklaşımın savunucuları, Aristoteles'in çok sayıdaki kategorisinin başında verilen sözcüklerin, herhangi bir rastgele varolan hakkında sorulabilecek soruların basitçe isimleştirilmiş versiyonları olmasının dikkat çekici olduğunu gözlemler. Nitekim, *Kategoriler*'de birinci kategoriye "töz" (*ousia*) denilse de *Topikler*'deki paralel listede, gördüğümüz üzere, Aristoteles'in birinci kategorisine "nelik" (*ti esti*; 103b21) denir. Bu açıkça, "Nedir?" sorusunun basitçe sıfat haline getirilmiş halidir. Yunancadaki bu dönüşüm, bir kimseyi "Nedir?" sorusundan, kabaca, "nelik" veya biraz daha kapsamlı olarak, bu "neliktir" tasvirine götürür. Benzer şekilde, hem *Kategoriler*'de hem de *Topikler*'de, geleneksel olarak "nitelik" ve "nicelik" olarak çevrilen sonraki iki kategori başlığı, daha harfi harfine olacak şekilde "bir niteliği haiz" (*poion*) ve "bir niceliği haiz" (*poson*) veya "bir tür" ve "bir miktar" olarak çevrilir. Her durumda harekete geçiren sorular yeterince açıktır: "O ne türdendir?" ve "O ne kadardır?"²⁴

Aristoteles'in dilini kendi yöntemine ilişkin bir ipucu olarak görerek, onun gelişigüzel bir nesneyi seçip şunu sordüğünü hayal edebiliriz:

- O nedir?
- O nasıldır?
- O ne kadardır?

²⁴ Aslına bakılırsa, Aristoteles'in kendi kategorileri için kullandığı isimler, soyut bir isim, soru-sıfat çiftleri ve isim fiil olarak kullanılan mastarlar da dahil olmak üzere heterojen türdendir. Bu nedenle, Aristoteles'in diline biraz tat katacak olursak, "nicelik" *poson*'u (kelimenin tam anlamıyla: "bir niceliği haiz"), "nitelik" *poion*'u (kelimenin tam anlamıyla: "belirli bir niteliği haiz") ve "görelî," *pros ti'*yi (kelimenin tam anlamıyla "bir şeye doğru" veya "bir şeye ilişkin olarak") ifade eder. Bu meseleye dair kısa ve öz bir açıklama için bkz. Ackrill (1963, 77-78).

- O neyle ilişkilidir?
- O nerededir?
- O ne zamandır?
- O hangi durumdadır?
- O neye sahiptir?
- O ne yapıyordur?
- O nasıl etkileniyordur?

Sokrates'e uygulanan bu on soru, öyleyse çeşitli şekillerde yanıtlar bulacaktır:

- "O, bir insandır."
- "O, solgundur."
- "O, 67,5 kilodur."
- "O, Xanthippe'nin kocasıdır."
- "O, çarşıdadır."
- "O, bu öğleden sonra oradadır."
- "O, oturmaktadır."
- "O, sandalet giymiştir."
- "O, soru soruyordur."
- "O, küçümseniyordur."

O halde bu tür sorular Aristoteles'in kategori başlıklarını meydana getiriyor gibi görünebilirler, zira bu tür soruların yanıtları Aristoteles'in ortaya koyduğu türden kategori örneklemeleriyle yakından ilişkilidir. Sözgelimi, Sokrates'in neyle ilişkili olduğu sorulduğunda, cevabın Sokrates'in özsel olmayan bir özelliğini içermesi dikkate değerdir. Bunun nedeni, Sokrates'in bir töz olmasıdır ve hiçbir töz görelidir, der Aristoteles (*Cat.* 8a15-17). Ayrıca, daha da önemlisi, hiçbir cevap, prensipte bile, kendi sorusu dışındaki herhangi bir soruya cevap değildir. Dolayısıyla, örneğin, "O, 67,5 kilo ağırlığındadır" cevabı, "Sokrates nerede?" sorusuna verilmiş olan yalnızca yanlış bir cevap değil, aynı zamanda *yanlış türden bir cevaptır* da. Bu cevap, "O, Pire'dedir" cevabına

benzemez. Örneğin, eğer Sokrates Atina'daysa, böyle bir cevap yanlış olabilir, fakat bu cevap en azından doğru olabilir-di ve bu en azından "Sokrates nerededir?" sorusuna verilmiş doğru türden bir cevaptır. Buna karşın, "O, 67,5 kilodur" cevabı "Sokrates nerededir?" sorusunun cevabı olamaz. Bunlar yalnızca yanlış cevaplar değil, aynı zamanda *zorunlu olarak* yanlış olan cevaplardır. Bu cevaplar yanıltırlar, çünkü son derece ters türden kafa karışıklıkları içerirler. Bir çocuk, "Dört kere dört nedir?" sorusuna "Sekiz," diyerek cevap verirse, o zaman bu çocuk aritmetiksel bir hata yapmış olur ve bu düzeltilebilir. Buna karşın, eğer bu soru sorulduğu zaman bu çocuk, "Fısıldamakla aynı şey," yanıtını verirse, o zaman bu çocuk tamamen başka türden bir hata yapmış olur. Kategori hatası yapmış olur. Bununla birlikte, kategori hataları vardır – hata yapılacak kategorilerin var olması kaydıyla.

Bu yaklaşımda, özetle, yalnızca rastgele seçilmiş bir nesneyi bir dizi soruya tâbi tutarak, bir dereceye kadar gelişigüzel de olsa, Aristoteles'in kategori başlıkları listesine benzer bir şeye ulaşırsınız. Yine de eğer ki süreç gelişigüzel görünüyorsa, bu yaklaşımdan önemli bir şey ortaya çıkar: Bu yalnızca bir türdeki soruya verilen yanıtın başka bir türdeki soruya uygun bir yanıt olmayacağı değil, aynı zamanda bir türdeki yanıtın diğer türdeki bir soruya yanıt olarak *hizmet edemeyeceği*dir. Bu, rastgele veya rastgele olmayan bir şekilde meydana getirilen soruların aslında dünyadaki gerçek modal farklılıkları takip ettiğini gösterir. Bu sorular sadece keyfi kavramsallaştırmaları değil, zorunlu, kategorik ayrımları da yakalamaktadır.

Öyle olsa bile, soru soran yol, Kantçı eleştirinin bazı versiyonlarına maruz kalmaktadır, çünkü bir kimse hangi soruların münasip ve müsaade edilebilir olduğunu derhal bilmek isteyecektir. Bunlar yalnızca şu anda aklımıza gelenler mi? Bu keyfi görünmektedir. Bazı sorular, belki de doğal olmadıkları için, göz ardı mı ediliyor? Bu nedenle, kendimi Sokrates ile ilgili olarak aşağıdakilerden bazılarını sormak

isterken bulabilirim: "Sokrates bugün yaşasaydı vejetaryen olur muydu?" "Sokrates hiç Ming vazosu görmüş müydü?" "Sokrates dün gece ne hayal etmişti?" "Sokrates'in tiroidi ne durumda?" ve "Sokrates gerçekten de söylendiği kadar çirkin mi?" Bunlardan bazıları açık veya doğrudan bir şekilde kategoriye ilişkin sorular gibi görünmemektedir. Ancak bu doğruysa, o zaman yalnızca belirli soru tarzları uygun bir şekilde kategoriye ilişkindir ve bu tür soruların kategoriye ilişkin sorulara dönüştürülebileceği konusunda ısrar etmek yardımcı olmayacaktır, çünkü bu, bu tür soruların halihazırda değişmez bir listesine sahip olduğumuzu önceden varsayar ve tam olarak şu anda sorguladığımız şeydir. Kuşkusuz ki, bir kategori listesi meydana getirmenin peşine düştüğümüzde yalnızca belirli türden sorular sorulabilir. Öyleyse kategoriye ilişkin sorular hangileridir? Aristoteles, tam olarak kendi on sorusunu seçerken örtük olarak hangi ilkeye dayanmaktadır? Ne yazık ki, bu tür sorular bizi başlangıçtaki pozisyonumuza geri götürmektedir. Kendimizi bazı varlık kategorilerinin var olabileceğini düşünmeye meyilli buluyoruz, fakat bunlar hangileridir? Onları nasıl tespit ederiz?

Bu tür sorulara, kategorileri meydana getirmeye yönelik olarak biraz daha organize, fakat yine de nispeten sistematik olmayan bir yaklaşımla yanıt verilmeye çalışılabilir; ki bu, ayrıca soru sormaya yönelik bir yaklaşıma dayanır, fakat bu şimdiye kadar sürdürülenden farklı bir türdedir. Bu, soru soran yolun sofistike bir çeşidi olacaktır. Sokrates'e bakıp "Bu nedir?" diye sorulabilir. [Bu soruya] çok sayıda yanıt gelebilir: "O, bir insandır," "O, bir beyazdır," "O, 67,5 kilodur," "O, süpermarkettedir," "O, şu andadır" vs. Şimdi, bu cevaplardan herhangi birisi için tam da aynı soru, yani "Bu nedir?" sorusu sorulabilir. "O, beyazdır" cevabını düşünün. Bu soruya yanıt olarak şu soru sorulabilir: "Beyaz nedir?" Cevap şudur: Beyaz bir renktir. O zaman yine aynı soruyu sorarız: "Renk nedir?" En nihayetinde, bu yöntemi tekrar tekrar uygulayarak, Aristoteles'e göre, daha yüksek bir cinse

sahip olmayan cevaplar elde ederiz. Yani er ya da geç “Bu bir tözdür” veya “Bu bir niteliktir” gibi bir şey deriz.

Üzerine gidip bir tözün veya bir niteliğin ne olduğunu sorduğumuzda, artık onu [kendisine] tâbi kılabileceğimiz daha yüksek bir cinsle sahip olmayız. Bu töz ve nitelikler doğrultusunda söyleyebileceğimiz en iyi şey, açıkça şudur: “Onlar mevcut olan şeylerdir.” Gerçi bu tam olarak Aristoteles’in kategorileri “... olan şeyler arasında”nın (*Cat.* 1a20) kategorileri olarak ortaya koyduğu şeydir. Bununla birlikte Aristoteles, *Kategoriler* dışında hiçbir varlık cinsi olmadığını iddia eder (*APo* 92b14; *Top.* 121a16-19, b7-9). Yani varlığın kendisi alt cinslere bölünebilen bir tür değildir; daha ziyade, tözlerin, niteliklerin ve benzerlerinin mevcut olduğunu söylemek, basitçe, en yüksek cinslerin tümünün mevcut olduğu gerçeğini tespit etmektir, kategori bu cinslere başlık verir, ancak onları açıklamaz veya sınıflandırmaz.

Belki de Aristoteles’in varlığın kendisinin bir cins olmadığını düşünmeye yönelik motivasyonunun bir göstergesi şudur. Bir x ’in var olduğunu söylediğimizde, x ’in bir F veya başka bir şey olduğunu söylemek zorunda kalırız, örneğin x bir nicelik, nitelik veya tözdür. Olmak bir F olmaktır; hiçbir şey yalın bir biçimde var olamaz. Dolayısıyla, varlığın kendisinin varlığın bir tarzı olmadığı sonucuna varılabilir; varlık, varlığın bir cinsi veya türü değildir. Bu, kategori başlıklarına ulaştığımızda, onları analiz etmemizin neden yasaklanmadığını açıklamaya yardımcı olur –Aristoteles’in, *Kategoriler Teorisi*’nde (*Praedicamenta*; *Cat.* 4-9) yapmaya çalıştığı şey tam olarak budur– fakat yapamadığımız şey ise onları cins ve farklılaşma yöntemi bakımından analiz etmektir. Yani insanın rasyonel olması itibarıyla diğer hayvanlardan ayırt edilmesi gerektiğini söyleyebileceğimiz gibi, bir tözün şu veya bu tür bir varlık, şu veya bu özelliğe başvurularak diğer varlıklardan ayırt edilecek bir şey olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü x ’in bir hayvan olduğunu söylemek, halihazırda x ’e yönelik olarak özsel bir şeyi belirtmek-

tir, oysa x 'in bir varlık olduğunu söylemek, x 'in özsel, hatta tamamlanmış bir şey olduğunu söylemek değildir. Bunun yerine, tözün özünün kategoriye ilişkin özellikleri yönünden içsel bir belirlemeye, soyutluğu göz önüne alındığında kolayca anlaşılacağı üzere bileşik ve karmaşık olan bir girişimde bulunmaya çalışıyoruz.

Sonuç itibarıyla, buraya kadar gelmek bizi oldukça soyut ve taraflı bir metafiziksel kuram oluşturma işine dahil etmektedir. Bununla ilgili olarak, Aristoteles'in kategorilerini meydana getirmenin bu ikinci, daha az sistematik olan yolunu bile yalnızca bir sağduyu yönelimini veya bir tür halk metafiziğini yansıtıyormuş gibi ele almak yanlış olur. Zira kategorilere giden bu yol, kaynağını dünyanın ortak kavranılışından almış olsa bile, halihazırda düzenli bir süreçtir. Bu ölçüde, Aristoteles'in kategorilerine ilişkin bizim türetilmemiş yaklaşımlarımızdan ikincisine karşı bir eleştiri varsa, bu, Aristoteles'in sisteminin güvenilir metafiziksel ilkeler tarafından desteklenmemesinden dolayı değil, daha ziyade açıkça dile getirilmeden veya savunmadan bu türdeki pek çok ilkeyi benimsemesinden dolayıdır.

Türetilmiş Yaklaşımlar: Gerçekten de Aristoteles'in bazı takipçileri, meydana getirmenin ilkelerini ortaya çıkarmaya ve bu yolla Kant'ın eleştirisine doğrudan yansıyan endişe türünü ele almaya çalışmışlardır. Bu türdeki iki tasarı oldukça farklı şekilde ilerler: İlki *Pre-Kategoriler* (*Antepredicamenta*; *Cat.* 1-3) ile *Kategoriler Teorisi* (*Praedicamenta*; *Cat.* 4-9) arasındaki bağlantıyı açıklamaya ve böylece Aristoteles'in kategoriye ilişkin şemasını meydana getirmeye çalışır; ikincisi ise, oldukça şaşırtıcı bir şekilde, birçok çağdaş teorisyenin onunla kesinlikle uyumsuz gördüğü bir sisteme başvurarak Aristoteles'in kategorilerini meydana getirmeye çalışır. Bunların her birini sırasıyla kısaca ele alacağız.

İlk türetilmiş yaklaşım, eğer başarılıysa, *Kategoriler*'in aksi halde ayrık görünen iki parçasını aynı anda koordine etme ve kategoriler teorisini temellendirme gibi iki avantaja

sahiptir. Temel fikir basittir: Birincil tözler, basit olmalarına rağmen, yine de diğer kategorileri gerektirirler. Sokrates'i düşünün. Eğer Sokrates olduğu gibi mevcutsa, o zaman Sokrates için geçerli olan çeşitli şeyler olmalıdır. Sokrates'in solgun olması gerekme de şu veya bu renkte olmalıdır; kilosunu yemek yerken ve egzersiz yaparken birkaç kilo kadar azalıp çoğalsa da Sokrates şu veya bu ağırlığa sahip olması gerekir; Atina'yı sevse de orada kalması gerekmez – gerçi bir yerde veya başka bir yerde olması gerekir. Sokrates hakkındaki bu gerçekler, bir anlık düşünmeyle kolayca anlaşılabilir. Üzere, olumsal gerçekler değildir. Bunlar modal gerçeklerdir, yani Sokrates herhangi bir şekilde [var] olacaksa Sokrates'in ne olması gerektiğiyle ilgili gerçeklerdir. Makul bir biçimde, on kategoriden oluşan listeyi gözden geçirebilir ve her birinin Sokrates'in mevcudiyeti için zorunlu olan bir şeyi ifade ettiğini görebiliriz. Bunun sonucu olarak, kategorileri meydana getirmenin birleşik ve basit bir yolunun temeline sahibiz:

- Kategori, eğer birincil töz herhangi bir şekilde mevcut olacaksa, birincil tözün olması gerektiği türden bir şeydir.

Söz konusu bu “türden bir şey” ifadesi, özellikle teknik olan bir şeyi ifade etmez, fakat yalnızca, refleksiyon vasıtasıyla, Sokrates'in mevcudiyetinin belirli bir miktarda modal bir yük ile birlikte geldiğini görebildiğimizi belirtir; her birimiz modalite tarafından sarılmış durumdayız. Sokrates, diğer tüm maddi tikeller gibi, yalnızca mevcut olmakla, sınırları çizilmiş modal bir uzaya dahil edilirler. Bir kategoriler teorisini, bu sınırları çizilmiş modal uzayı yakalamaya ve karakterize etmeye çalışır.

Şimdi, bu yaklaşımın, kategorileri meydana getirme yolunda nispeten birleşik olmasının yanı sıra halihazırda sunduğumuz *Kategoriler* metnine ilişkin bir çıkmazı ele alma-

ya başlama avantajı da vardır.²⁵ *Pre-Kategoriler*, söylenen/içerisinde ayrımının permütasyonu tarafından oluşturulan dört türe doğru genel bir bölünme geliştirir: (i) birincil töz; (ii) ikincil tözler; (iii) töz olmayan tümeller ve (iv) töz olmayan tikeller.²⁶ Kategoriler Teorisi varlığın on kategorisini sunar ve tartışır. *Pre-Kategoriler* ile *Kategoriler Teorisi* arasındaki ilişki, beklenildiği üzere ve haklı olarak, akademisyenlerin uzun süredir kafasını karıştırmaktadır. Aralarındaki bağlantı, eğer varsa, nedir? Aristoteles bunu söylemez.

Bununla birlikte, eğer Sokrates herhangi bir şekilde mevcut olacaksa, ne tür şeylerin [mevcut] olması gerektiğini belirleyerek meydana getirilen on kategoriyi düşünüyorsak, o zaman bu, tüm bu türler zorunlu olsalar da açık hale gelecektir – Sokrates eğer mevcut olacaksa tüm bunlarla ilişkili olmasının gerekmesi ve töz kategorisi dışındaki hiçbir kategorinin Sokrates'e özsel olmaması anlamında.²⁷ Yine de Sokrates'in töz olmayan [diğer] kategorilerde belirtilen tüm öğeler olmaksızın mevcut olabileceğini düşünmek yanlış olur. Sonuç olarak, gördüğümüz üzere, Sokrates'in solgun olması gerekme de Sokrates şu veya bu renkte olmalıdır ve bu, kalan diğer tözsel olmayan kategoriler için de geçerlidir. Bu açıdan bakıldığında, *Kategoriler Teorisi*'nin (Cat. 4-9) on ince ayrıntılı kategorisinden dokuzu *Pre-Kategoriler*'de (Cat.1-3) daha kaba bir şekilde ifade edilen tözsel olmayan kategorileri belirtir. Dolayısıyla, 67,5 kilo ağırlığında gelmek Sokrates'in içerisinde, gerçi Sokrates'in tam olarak bu kiloda olması gerekmez. Yine de Sokrates, şu veya bu nicelikte olmalıdır.

Bu bağlamda, bu on kategori *Pre-Kategoriler*'in söylenen/içerisinde ayrımının meydana getirdiği dört türle boy ölçüş-

²⁵ *Kategoriler* başlığı altında bize ulaşan bu eserin kaynağı ve içsel birliği için §4.2'ye bakınız.

²⁶ *Pre-Kategoriler*'deki (*Antepredicamenta*; Cat. 1-3) söylenen/içerisinde ayrımı için §4.3'e bakınız.

²⁷ Aristoteles'in modal olmayan öz anlayışı için bkz. §3.2

mez; ne de bu on kategori bu dört tür için bir düzeltici olarak hizmet eder. Daha ziyade, bu yaklaşım itibariyle, *Kategoriler Teorisi*'nde (Cat. 4-9) sınırları çizilen bu on kategori, *Pre-Kategoriler*'in (Cat. 1-3) dörtlü ayrımının temel kavranılışını geliştirir, yani benzer cümlelerin yüzeysel gramerinin onların ontolojik derinliklerini ve farklılıklarını örttüğünü kavrayabiliriz. Buradan hareketle şöyle söylenebilir:

- Sokrates çarşıdadır.
- Sokrates acı çekmektedir.
- Sokrates'in başı beladadır.
- Sokrates daha iyi bir beslenme düzenine muhtaçtır.

Bu cümlelerin her birinin Sokrates için ilineksel bir şey söylediği açıktır, ancak bu ilineklerin türleri onları ifade eden cümlelerin yüzeysel grameri tarafından gözler önüne serilmek yerine saklı hale getirilir. Bu tözsel olmayan kategoriler, Sokrates'in mevcut olması için ilişkilendirilmesi gereken şeylerin türlerini açıklığa kavuşturarak bu [birbirine] indirgenemez ilineksel farklılıkları yakalar ve gözler önüne serer. Bununla birlikte bu, kategorileri meydana getirmenin mevcut, nispeten sistematik yolu ile tam bir uyum içerisinde.

Elbette bu yaklaşımın başarılı olması için bu yaklaşım lehine çok daha fazlasının söylenmesi gerekecektir. Bununla birlikte, bu yöntemin, *Kategoriler*'in ilk iki ana bölümünün tartışmalarını eşzamanlı olarak birbirine bağlarken, kategorileri sistematik bir şekilde meydana getirmek için en azından bir şema sağladığı görülebilir.

Son olarak, kategorileri meydana getirmeye yönelik daha sistematik olan bir yaklaşım daha vardır. Bununla birlikte, bunun hem şimdiye kadar karşılaşılan her şeyden daha radikal bir tasarı olduğu hem de Aristoteles'in modern yorumcularının çoğunun gözünden düşmüş bir yaklaşım olduğu baştan söylenmelidir. Akademisyenler bu yaklaşımı sorunlu bulmuşlardır, çünkü bu, *Kategoriler*'in tarihlendirilmesiyle

ilgili olarak,²⁸ evrensel olmasa da geniş çapta kabul görmüş bir yargıyla keskin bir şekilde çelişmektedir.²⁹ Aristoteles'in çağdaş okuyucularının çoğu, *Kategoriler*'i hilomorfik form ve madde teorisinden önce yazılmış erken dönem bir çalışma olarak kabul eder³⁰ – ve aslına bakılırsa, *Kategoriler*'e ilişkin kendi fikrimizde şimdiye kadar neredeyse aynısını açıkça varsaydık.³¹ Gerçekten de birçok kişiye göre, *Kategoriler*'deki töz teorisi, hilomorfizmle kesinlikle uyumsuz görünmektedir.³² Her halükârda, bu eserde form ve maddeden bahsedilmediği, *Kategoriler*'i okuyan hiçbir okuyucunun dikkatinden kaçmamalıdır.

Yine de modern stilometrik tarihlendirme tekniklerinin³³ ortaya çıkmasından önce ve *Kategoriler*'de form ve maddeden kesinlikle hiç bahsedilmemesine rağmen daha eski bir gelenek sadece *Kategoriler*'deki teoriyi hilomorfizmle uzlaştırmaya değil, aynı zamanda kategoriler teorisinin aslında hilomor-

²⁸ Aristoteles eserlerinin tarihlendirilmesi için bkz. §1.5.

²⁹ Kayda değer bir istisna Jaeger'dir (1934).

³⁰ Bu bölümün ilk cümlesinde belirtildiği gibi, ben kendi adıma bu tarihlendirmeyi kabul ediyorum. Yine de şimdi ileri sürülecek olan bu türetim iki nedenden dolayı dikkate alınmayı hak ediyor. İlk olarak, *Kategoriler*'e ilişkin her zaman bilimsel tartışmalar olmuştur. Gerçekten de 19. yüzyılda bu çalışmayı sahte olarak görmek yaygındı. [Kategoriler'in] gerçekliğiyle ilgili endişeler büyük olasılıkla sağlam temellere dayanmıyor olsa da yine de eserin içsel birliği ve tarihlendirmesi hakkındaki yargılara kesin gözülle bakılmaması gerektiği doğrudur. İkincisi, *Kategoriler* Aristoteles'in hilomorfizminden önce gelse bile, ki muhtemelen öyle görünüyor, tartışılan türden bir türetmenin yine de başarılı bir şekilde sonuç verebilip veremeyebileceğine ilişkin [ortada] bütünüyle felsefi bir soru kalır. *Kategoriler*'in ve *Metafizik*'in sistemlerinin çözümsüz bir şekilde [birbirleriyle] uyuşmaz olduğuna dair kabul görmüş bir argüman için Graham'e (1987) bakınız.

³¹ Hilomorfizmin takdimi ve savunusu için bkz. §§2.4 ve 2.5.

³² Bu konu aşağıda, §4.5'te tartışılmaktadır.

³³ Aristoteles'in eserlerinin tarihlendirilmesine ilişkin teknikler için bkz. §1.4.

fizmden nasıl olup da *türetilebileceğini* göstermeye çalışmıştır. Bu girişim, kulağa her ne kadar pek olası gibi gelse de dikkate alınmayı hak etmektedir, çünkü bu yöndeki herhangi bir başarılı gelişme, Kantçı meydan okumaya karşı şimdiye kadar denenmiş en eksiksiz ve güçlü yanıt haline gelecektir. Eğer kategoriler hilomorfizmden türetilebiliyorsa ve hilomorfizm, değişimi ya da aslında değişimin yalın olanaklılığını açıklamak için zorunlu olarak gerekçelendirilebiliyorsa,³⁴ o zaman kategoriler teorisi, Kant'ın daha sonra kendi teorisini sabitlemeye çalıştığı gibi³⁵ kesinlikle insan psikolojisinin işleyişine yönelik bazı başvurmalarda değil, fakat fiili dünyadaki değişimin inkâr edilemez mevcudiyetinde sabitlenecektir.

Böyle bir yaklaşımın tam olarak bir çeşidini geliştirmek için nitelik ve nicelik kategorilerini dikkate alabiliriz. Aristoteles niteliği “şeylerin onun vasıtasıyla şu veya bu şekilde nitelendirilmiş olduğu söylenen şey” (*Cat.* 8b25-26) diye tanımlar, ki burada temel fikir, niteliklerin şeylerin sıfatları olduğudur. Benzer şekilde, Aristoteles bir niceliğin başka bir niceliğe eşit olmasına veya olmamasına imkân veren türden bir şey olduğunu söyler, söz konusu nicelikler ister zaman nicelikleri olsun, ister sayılar olsun isterse de cisimler olsun (*Cat.* 6a26-30). Burada temel itki, bir niceliğin bazı şeylerin miktarı olduğu, ancak kendi başına alındığında hiçbir şekilde belirli bir şey olmadığıdır. Şimdi, niteliklerin forma benzer olduğunu görmek için çok fazla hayal gücü gerekmecektir: Formlar, ilk sunulduklarında aslında değişim sürecinde kazanılan veya yitirilen olumlu niteliklerden başka bir şey değildi.³⁶ Dolayısıyla, eğer değişime sahipsek, form-

³⁴ Aristoteles'in hilomorfizmi için §§2.4 ve 2.5'te müstakil bir temelendirme sunduk.

³⁵ Belki de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Kant'a da Hegel tarafından hak ettiği ceza verilmiştir: “İyi bilindiği üzere Kant, kategorileri keşfetmek için kendini pek zorlamamıştır.” (*Mantık* §42).

³⁶ Hilomorfizmin olumlu bir nitelik olarak forma olan bağlılığı için bkz. §2.4.

lara da sahibiz; fakat formlar niteliklerdir; bu nedenle, eğer değişime sahipsek, niteliklere de sahibiz. Öyleyse, niteliklerin başka herhangi bir kategoriye indirgenebilir olmadığını kategoriler teorisinin kendi içindeki refleksiyonları aracılığıyla kavrayacak olursak, hilomorfizmin nitelik kategorisini nasıl meydana getirdiğini göreceğiz pozisyonda olacağız. Bu, niteliklerin, yani tözlerin [bu nitelikler vasıtasıyla] nitelebileceği durumların olması gerektiğini gösterir. Bununla birlikte bu, tam olarak kategoriler teorisi tarafından ifade edilen türden bir nitelik kavramıdır. Öyleyse, hilomorfizm dikkate alındığında, nitelikler vardır.

Maddeden niceliğe giden yola da aynı ilerleme eşlik eder. Hilomorfizm, değişimin yalnızca formu değil, fakat bir form ve madde bileşimini gerektirdiğini iddia eder. Başlangıçta, madde, ister niteliksel isterse tözsel olsun, değişim boyunca varlığını sürdüren, altta yatan bir kalıcılık olarak sunulmuştur.³⁷ Bununla birlikte madde, yine temelde [maddeden ne] anlaşıldığı itibarıyla, o kadar çok şeydir ki, kendinde karakterize edilmemiştir, daha ziyade yoğunlaştırılmış kütle gibidir, bilkuvve olarak çeşitli şeylerdir, fakat madde, şekillenmeden önce bu şeylerden hiçbirisi değildir. Açıkçası, bu yaklaşımın savunucularına göre, nicelik maddeye benzerdir – özellikle de cisimlerin niceliklerine odaklanıyorsa. Dolayısıyla, eğer değişime sahipsek, maddeye de sahibiz; fakat bir nicelik, temelde, çok fazla maddeden başka bir şey değildir; bu nedenle, eğer değişime sahipsek, niceliğe de sahibiz. Niceliğin tanımlayıcı özellik ve türlerini soruşturmak bir kez daha kategoriler teorisinin kendisine düşer. Aristoteles'in, niceliği, doğası gereği aynı türden diğer niceliklerle ölçülebilir olarak ele alması dikkate değerdir: ve gerçekten de zorunlu olarak, bir maddenin niceliği, diğer tüm madde niceliklerinden daha fazla, daha az veya [onlarla] aynı ağırlıktadır. Bu anlamda, öncel olarak madde kavramının ka-

³⁷ Hilomorfizmin maddeye olan bağlılığı için bkz. §2.4.

çınılmazlığını göstermiş olan hilomorfizme başvurularak, varlığın bir kategorisi olarak niceliğin mevcudiyeti emin bir şekilde ortaya konulabilir. Bu spekülasyonlar bir arada ele alındığında, öyleyse, hilomorfizm, kategoriler teorisini, bireysel kategoriler temel terimlerinden türetilebildiği sürece temellendirir: form, niteliği ve madde de niceliği meydana getirir. Bu türdeki herhangi bir savunulabilir temellendirmenin elbette ki niteliğin ve niceliğin ötesine, diğer kalan kategorilere geçmesi gerekecektir. Belki de Aristoteles'in modern okurları, Aristoteles'in külliyyatının üniteryen okumasına, Aristoteles'in eserlerinin görünüşte uyumsuz olan pasajlarını sanki her İncil pasajının birbiriyle nasıl uyuştüğünü göstermekle meşgullermişçesine uyumlu hale getirmeye yönelik olan ortaçağ hermeneutik pratiğine batmış olanlardan daha az eğilimli olduklarından, bu şemayı ayrıntılandırmak için ortaçağdan beri çok az sayıda gerçekten sistematik olan girişimde bulunulmuştur. Yine de bu tür bir temellendirme, onu gerçekleştirmek için ciddi bir çaba gösterilmeden mahkûm edilmemelidir. Eğer bu başarılı olursa, muhtemelen, kategorilerin hilomorfizmden türetilmesi, bu çalışmanın, soruşturmanın kendisinden ziyade uzun bir soruşturmanın sonuçlarını sunmayı amaçladığı fikrine başvurarak *Kategoriler*'e form ve maddenin dahil edilmemesini açıklayacaktır, tıpkı hükümet komisyonunun bulgularının idari bir özetinin, bu bulgulara ulaşmak için kullanılan yöntemleri veya gerekçeleri tekrar nakletmeden ana sonuçlarını belirtmesi gibi.

Aristoteles'in kategoriler teorisinin şu veya bu tür bir türetimi, özellikle Kant'ın Aristoteles'e yönelik meydan okumasının genel anlamı ile aynı fikirdeyssek, elbette ki memnuniyetle karşılanacaktır. Bu tür bir türetmeyi gerçekleştirmeye yönelik, ikisi nispeten sistematik olmayan ve ikisi sistematik olmaya daha istekli olan dört girişim gördük. İlk ikisi, Aristoteles'in kategorilerini, Aristoteles'in onları sunarken kullandığı kendine özgü dilden farklı şekillerde türetir: Aristoteles, sorulara tekabül eden adlaştırmaları kullanır, böy-

lece keyfi olarak seçilen herhangi bir nesneye ilişkin sorabileceğimiz soru türlerini tüketerek veya tek bir sorunun, yani “Bu nedir?” sorusunun tekrar tekrar sorulmasıyla bir kategoriler listesi meydana getirebileceğimiz izlenimi verir, ta ki bu sorunun her yeni tekrarında tırmandığımız taksonomik ağaçta daha yükseğe tırmanmanın imkânsız olduğunu fark edene kadar. Bu yaklaşımların her birinin [kendine özgü] avantajları vardır, ancak hiçbirisi tam olarak tatmin edici görünmemektedir. Kısaca ifade edecek olursak, her halükârda, izin verilen soru türleri üzerinde veya doğal olmayan ya da mevzubahis meseleyle alakasız olduğunu düşündüğümüz sorular sormakta ısrar eden birine *a priori* [olarak] empoze edebileceğimiz tahditler üzerinde düşünmeye mecbur edileceğiz. Ayrıca, bu yaklaşımların hiçbirisi *Kategoriler*’in üç ana bölümünden ilk ikisi –*Pre-Kategoriler* (*Cat.* 1-3)– ve *Kategoriler Teorisi* (*Cat.* 4-9) arasında olabilecek herhangi bir bağlantıyı açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

İncelenen üçüncü yaklaşım, bu eksikliği giderir. Üçüncü yaklaşım, *Kategoriler*’in bu çeşitli bölümleri arasındaki bağlantıyı açıklayarak kategorileri eksiksiz bir biçimde temellendirmeye girişme avantajına sahiptir. Bu, umut vericidir – gerçi Aristoteles’in bunun kendi düşünce tarzını yakaladığını belirtmek için hiçbir şey yapmadığı kabul edilmelidir. Aynı şey, hem en aykırı hem de en hırslısı olan dördüncü ve son girişim için de geçerlidir. O yaklaşım, kategoriler teorisini, başka bakımlardan iyi gerekçelendirilmiş bir metafizik teori olan hilomorfizmden tamamen sistematik bir şekilde türetmenin peşine düşer. Belki de bu tür bir temellendirme hepsinden daha tatmin edici olacaktır, en azından kategorilerin sözcükleri, düşünce kalıplarını ya da kavramsal yapıların veya insan psikolojilerinin ayırt edici özelliklerini değil, Aristoteles’in kendisinin de öne sürdüğü gibi, var olan şeylerin türlerini kategorize etmesini bekleyenler için (*Cat.* 1b25-26). Bununla birlikte, eğer bu, Aristoteles’in düşünce istikametini yakalıyorsa, Aristoteles’in, boşlukları doldurmayı

okurlarına bıraktığı yeniden söylenmelidir. Genel olarak, her halükârda, Aristoteles okurlarına, kategorilerinin en savunulabilir noktası üzerine kafa yormak düşüyor gibi görünmektedir; [zira] Aristoteles'in kendisi hiçbirini sunmamaktadır.

Bununla birlikte, kategori teorisini gerekçelendirme girişimi veya daha dar bir ifadeyle, Aristoteles tarafından tercih edilen belirli kategoriler listesini gerekçelendirme girişimi, büyüleyici olmakla birlikte, bize geldiği şekliyle *Kategoriler*'in fiili yönteminin belirli bir şekilde dışındadır. Bir dereceye kadar, Aristoteles'in bu meselelerdeki sessizliği, onun, tasavvur ettiği şekliyle bu eserle doğrudan meşgul olmasından başka bir şeyi yansıtmayabilir. Aristoteles belki de kategorilerini veya genel olarak kategori teorisi girişimini gerekçelendirmeye çalışmamaktadır, çünkü onun, amacı daha sınırlı olan bir şeyle, bireysel kategorileri ve bunlar arasında elde edilen bağıntıları açıklamakla sınırlıdır. Öyleyse Aristoteles, kategori teorisine yönelik dışarıdan gelen meydan okumalara [verilen] cevapların var olduğunu hali-hazırda varsaydığı için, onun içsel ve kategori içi sorularla meşgul olduğu sonucuna varılabilir. Bu gayet makuldür. Böyle bir yanıt mevcut olmasaydı, Aristoteles'in girişimi yararsız olurdu, ancak buradan bu konudaki kendi çalışmasında yanıtları kendisinin vermesi gerektiği sonucu çıkmaz. Bir bitki biyoloğu, tek çenekli kapalı tohumlu bitki çeşitlerini sınıflandırmak için sahada sıkı bir şekilde çalışırken, bir zamanda veya başka bir zamanda, çalışmalarında kullandığı kategoriye ilişkin ilkelerin doğası üzerinde düşünmek isteyebilirken, sınıflandırmasının fiili idaresi için yalnızca şunu gözlemlemesi yeterlidir: Tek çenekli bitkiler, çift çenekli bitkilerden, iki yerine bir çeneğe sahip olmalarıyla ayırt edilirler. Benzer şekilde, Aristoteles aynı eserde tözler, nicelikler ve nitelikler gibi farklı kategorilerin var olduğunu kanıtlamaya çalışmaksızın tözün, niceliğin ve niteliğin doğasını karakterize edebilir. Doğrusunu söylemek gerekirse, Aristoteles'in *Kategoriler*'deki fiili yöntemi bu türdeki bir

şeyden çok daha fazladır: Aristoteles, kabul ettiği kategorilerin anlaşılır ve savunulabilir açıklamalarını sunma zorluğunu üstlenir. Şimdi, hiç şüphesiz, Aristoteles'in en temel kategorisi olan töze (*ousia*) ilişkin bu türden bir değerlendirmeye yönümüzü çeviriyoruz.

4.6 TÖZÜN TEMEL OLMASI

Pre-Kategoriler'de (*Antepredicamenta*; *Cat.* 1-3) ortaya konan sınamaya dayanarak, ne söylenen ne de [bir şeyin] içerisinde olan tam olarak tek bir varlık türü, yani birincil töz (veya birincil varlık, *prôtê ousia*) olduğu sonucuna hızlıca geçiyoruz. Açıktır ki, birincil tözün önceliği tam olarak buna bağlıdır: Sokrates ya da köpek gibi bir birincil töz, özelliklerin taşıyıcısıdır, fakat kendisi başka bir şeye yüklemelenmez (*Cat.* 2a11-14; karşılaştırınız *Met.* 1028b36-37, 1038b15-16, 1042a26). Burada yine Aristoteles'in kendini ifade etme tarzı üzerinde düşünmek için ara vermekte yarar vardır. *Ousia* sözcüğünü daha önce, yani Aristoteles'in [*ousia*'nın] "öz" için kullandığı birkaç kelimedenden biri olduğu ileri sürüldüğünde görmüştük.³⁸ Ayrıca *ousia* sözcüğünün Aristoteles için teknik bir terim olduğunu da görmüştük. Dilbilgisi açısından konuşursak, *ousia* sözcüğü *olmak* (*einai*) fiilinin dişil ortacından* (*ousa*) oluşan soyut bir isimdir. Bu sözcüğün temel anlamı, basitçe, "varlık"tır / "olma"dır. Aristoteles, özlerle bağlantılı olarak, bir şeyin özünden, örneğin insanlığın özünden söz ederken bu sözcüğü bağımlı bir biçimde kullanma eğilimindedir.

Bununla birlikte Aristoteles, *ousia* sözcüğünü bağımsız bir şekilde, sayılabilir bir isim olarak kullanır. Yani Aristo-

³⁸ Aristoteles'in "öz" için kullandığı çeşitli terimlere yönelik bir tartışma için §3.2'ye bakınız. Ayrıca sözlükteki "öz" ve "töz" maddelerine bakınız.

* İng. *to be* –çn.

† İng. *feminine participle* –çn.

teles, şeylerin özlerinden söz etmenin yanı sıra, örneğin, bu atın bir *ousia* olduğunu söyleyecektir, ki buradaki at bir öz değildir, fakat öze *sahip olan* türden bir şeydir. Bu anlamda, "Onlardan kaç tane vardır?" diye sormak anlamlı görünmektedir. Örneğin, bir kimse "Ağılda kaç tane at var?" diye bilmek isteyebilir. Akademisyenler *ousia*'yı, bu ikinci, sayılabilir-isimsi anlamında, "töz" olarak tercüme ederler. Bu, bazı yönlerden talihsiz bir durumdur, çünkü töz kavramı, İngilizcedeki teknik olmayan birçok bağlamda şey veya *malzeme* veya *nicelik* ile aynı kefeye konur (örneğin, "Ne yazık ki, cıva çoğu organizma tarafından hızla emilebilen bir maddedir"). Çünkü bu sözcükler, tam da Aristoteles'in terimin teknik anlamıyla [bunların] töz olarak *nitelendirilmemesinde* ısrar edeceği türden adaylardır. Bu kabul edildiğinde, bu durumda "substance"ın* kabul edilemez bir çeviri olduğunu yasa haline getirmeye çalışmak faydasız olacaktır. Bu uygulama, geline nokta itibarıyla, çok yaygın ve yerleşiktir. Öyle bile olsa, "substance" olarak çevirdiğimiz sözcüğün köküyle olan bağlantısını, ki bu kök "varlık"tır, akılda tutmakta yarar vardır – tıpkı "Tanrı bir varlık değilse, O'na [bize] yardım etmesi için dua etmenin pek bir anlamı yoktur elbette!" cümlesindeki "bir varlık"ta olduğu gibi. Yine bu tür bir kullanımda, "Yalnızca eğitimsiz Yunanlar kendi tanrılarının gerçek varlıklar olduğuna inanırlardı" cümlesinde olduğu gibi, bir veya daha çok varlığın mevcudiyetinden söz edebileceğimize dikkat edin. İlk yaklaşım olarak, Aristoteles'in *ousia*'sına karşılık geldiğinde, *töz* tarafından amaçlanan *varlık* [sözcüğünün] anlamı budur. Buna göre, sonraki soruşturmalarda, "substance"ın ["töz"ün] bağımsız, serbest anlamında basitçe *ousia*'ya karşılık geldiğini ve kabaca "temel/basit varlık" veya "birincil varlık" ile birbiri yerine ge-

* Yazar, *ousia* sözcüğünün İngilizceye yapılan tercümelerini ele aldığı için buradaki *substance* sözcüğünü çevirmeden olduğu gibi bıraktık –çn.

çebileceğini hatırlamak önemlidir. Bu tür ifadeler, Aristoteles'in bir *prôtê ousia*'dan söz ederken kullandığı gerçek ifadeye en yakın olanlardır.

Öyleyse ilk soru, bir temel varlığı neyin temel yaptığıyla veya bizim benimsediğimiz dille ifade edecek olursak, *birincil bir tözü* neyin birincil yaptığıyla ilgilidir. İsmi Pavlov olan bir köpeği düşünerek başlayabiliriz. Pavlov genellikle yerinde duramayan ve oyuncu, zaman zaman koruyucu ve yırtıcı ve her zaman *Canis familiaris* [evcil köpek] türünün bir üyesidir. Onu Aristoteles'in tözsel olmayan kategorilerinin uygun bulduğu terimlerle tasvir etmek gerekirse, Pavlov *bahçede* (yer) önce *bir çukur kazıyor* (etkinlik) ve ardından *uzanıyor* (durum), tüm bu sırada da *yirmi kilo ağırlığında* (nicelik) olabilir. Eğer *kahverengiye*, o zaman kahverengi niteliği onun içerisinde; buna karşın, *bir köpek olmak* ona yönelik olarak *söylenen* bir şeydir. Bu terimleri ele alışımız yerindeyse,³⁹ o zaman Pavlov ilineksel olarak kahverengi, ama özsel olarak bir köpektir. Bunların hepsi Pavlov'u karakterize etmenin yollarıdır ve her biri Aristoteles'in kategoriler teorisinde yerini bulur.

Bununla birlikte, bu kategorilerin bağlantı noktasında Pavlov bulunmaktadır. Pavlov'un kendisine yüklemelenenle ilgili olarak bazı asimetriler sergilemesine olanak vermek başlangıçta doğru görünmektedir. Bahçenin Pavlov-içeren olduğunu söylemek, anlaşılır olsa da yanlış olur ve kahverenginin Pavlov'a-iç olduğunu söylemek de aynı şekilde yanlıştır ve pek anlaşılır değildir. Aynı şekilde, kazıyı yapan biri ya da bir şey olmaksızın bahçe-içerisinde-kazı yapıldığını düşünmek de, yani kazı yapan olmadan kazı yapılmasını düşünmek de yanlış olur. Aristoteles, bu yanlışlıkların gerçeklikle ilgili temel bir olguyu yansıttığını düşünür: Birincil tözler diğer varlık kategorilerinden önce gelir. Bir birincil

³⁹ Aristoteles'in *söylenen/içerisinde* ayrımının bir tartışması için §4.3'e bakınız. Özün ve ilineğin bir değerlendirmesi için bkz. §3.2.

töz, bu nedenle, metafizikçi tarafından özel olarak ele alınmayı gerektirir.⁴⁰

Aristoteles, bazıları yalnızca birincil tözlere mahsus olan tözlerin bir dizi özelliğini sunar (*Cat.* 3b10-4a21):

- Her birincil töz, "bir bu"ya (bir *tode ti'*ye), yani bir tür tikele işaret eder (*Cat.* 3b10-23).
- Tözlerin karşıtları yoktur (*Cat.* 3b24-32).
- Tözler daha fazlasını veya daha azını kabul etmez (*Cat.* 3b33-34b9).
- Karşıtları kabul ederken sayıca bir ve aynı kalması tözün en belirgin özelliğidir (*Cat.* 4b10-21).

Tüm bu karakteristikler, Pavlov'un özelliklerini tespit etmeye yardımcı olur, ki bunlar sayesinde Pavlov birincil olarak nitelendirilir. Örneğin, *büyük olma* niteliğinin karşıtı olması gibi Pavlov'un bir karşıtı yoktur. Her ne kadar Pavlov az ya da çok iyi terbiyeli veya az ya da çok sevecen olabilse de asla az ya da çok Pavlov değildir. Velhasıl, Pavlov'un bir töz olmasının en belirgin özelliği, değişim boyunca sayıca aynı kalmasıdır. Pavlov ilk başta küçük bir köpek yavrusudur ve daha sonra büyük, olgun bir köpeğe dönüşür. Pavlov o zamanlar açken, şimdi toktur. Bugün sağlıklıdır, fakat günün birinde ne yazık ki hasta olacaktır. Tüm bu süreç boyunca

⁴⁰ Aslına bakılırsa, Aristoteles *Kategoriler* 5'te, birincil tözleri ikincil tözlerden ayırt eder (*Cat.* 2a11-18, 2b7-21, 2b29-3a6). Birincil tözler, ki bunlar ne *söylenen*lerdir ne de [bir şeyin] *içerisindedir*ler, tikel-lerdir (*Cat.* 3b10-23); oysa ikincil tözler, birincil tözlerin türleri ve cinsleridir. Dolayısıyla, eğer Sokrates birincil bir töz ise, insan türü ve hayvan cinsi ikincil tözlerdir. Her ne kadar *Metafizik*'in bir yerinde "birincil töz" ifadesini kullansa da, ki etkileyici bir şekilde bu [birincil töz] *Kategoriler*'de kullanılan türden örneklerde kullanılmaz (örneğin, bu adam veya bu at (*Cat.* 2a11-13)), Aristoteles'in *Kategoriler*'in dışında bıraktığı bir ayrımdır bu; Aristoteles, *Metafizik*'te ruhun (*psuchê*) birincil bir töz olduğunu ileri sürer (*Met.* 1032b1-2). Aristoteles'in *Metafizik*'teki töz görüşünün *Kategoriler*'de verilen açıklamayla olan ilişkisinin bir tartışması için bkz. §6.3.

Pavlov bir ve aynı köpektir. Sayıca bir ve aynı kalırken, değişim boyunca kalıcılığını sürdürür.

Aristoteles, bu gibi özellikleri ön plana çıkardığında, töz olmanın ne olduğuna dair örtük bir tanım sunmaktan ziyade tözlerin karakteristik özelliklerini vurguluyor gibi görünmektedir. Çünkü bir töz olmak için bireysel olarak zorunlu veya ortak olarak yeterli koşullara benzeyen özellikleri kabul etmek zordur.⁴¹ Dolayısıyla, beyaz niteliğine ve Pavlov'a karşıt bir şey olmadığı doğru iken, *yirmi beş kilo* niceliğine veya *bahçe içerisinde* [olma] yerine karşıt bir şey olmadığı da bir o kadar doğrudur. (Bir karşıt, çelişik olmayan bir zıttır. *Bahçe içerisinde olmamaktan veya yirmi beş kilo olmamaktan* söz edilebilirse de bunlar çelişiklerdir, fakat karşıt değildirler. *Pavlov olmamaktan* da aynı şekilde söz edilebilir: "Cora yeni yavrusunu seviyor, fakat o [yeni yavru] Pavlov değildir.") Dolayısıyla, bir karşıtının olmamasının töz olmak için yeterli olduğunu düşünmek yanlış olur.

Aynı şey, Aristoteles'in birincil töze yönelik olarak "[birincil tözün] en ayırt edici [özellikli]" dediği, yani "sayıca bir ve aynı kalırken karşıtlıkları kabul etmesi" durumu için de geçerli görünmektedir. (*Cat.* 4a10-11). Bu sav, hem töz temelli ontoloji hakkında derin bir kavrayış hem de tözün yetersiz karakterizasyonu veya her halükârda bir şeyin töz olarak nitelendirilmesi için henüz yeterli olmayan bir koşul gibi görünmektedir. Bu derin kavrayış, tözlerin –Pavlov gibi veya bu sözcükleri okuyan sizin gibi varolanların– değişime maruz kalırken sayıca aynı kalabileceğidir. En son saç kesiminizi yaptırmadan önceki halinizden nitelik bakımından farklı olsanız da doğumunuz yeni saç modelinizden çok

⁴¹ Bu tür bazı makul felsefi itirazlar için Rosenkrantz ve Hoffman'a (1997, 9-20) bakınız. Bununla birlikte, Aristoteles'in en azından bir durumda bahsedilen özelliğin tözsellik için yeterli olmadığını açıkça kabul ettiğine dikkat edilmelidir. Böylece Aristoteles, birincil tözlerin bir karşıttan yoksun olduğu gerçeğiyle ilgili olarak şöyle der: "Bu, bir töz olmaya özgü değildir" (3b24; karşılaştırınız 11a15-16).

daha önce gerçekleşmiştir ve en son stiliniz size bir cenaze levazımatçısı tarafından verilmedikçe, ölüm hâlâ sizi beklemektedir.⁴² Tözler, [sayıca] bir ve aynı kalırken niteliksel değişimi sürdürebilir. Fakat ne yazık ki, başka türden şeylerin de [sayıca] bir ve aynı kalırken karşıtlıkları kabul edebileceğini düşünmek makul görünmektedir. Fırtınalar kimi zaman şiddetli kimi zaman da durgun olur. Bir trompet sesi kimi zaman yüksek kimi zaman da pes olur.⁴³ Bir ağrı ilk başta insanın içine işler, ancak daha sonra azalır ve hafifler ve idare edilebilir hale gelir. Eğer Aristoteles bunları tözler olarak kabul etmeye hazır değilse, o zaman, aynı şekilde, *karşıtlıkları kabul ederken bir ve aynı kalmanın* töz olmak için yeterli olmasına olanak vermekten kaçınmalıdır.

Belki de Aristoteles'in lehine, ağrılarının ve trompet seslerinin bağımlı varolanlar olduğu ve bu itibarla birincil tözler olarak nitelendirilmediği şeklinde yanıt verilebilir. Bunlar, yeterince özerk veya bağımsız değillerdir. Ne de olsa, ağrılar özgürce dolaşmazlar, şu veya bu taşıyıcıyı ziyaret ederek yeni bir taşıyıcı bulmak için uçup gitmeden önce kedere neden olurlar. Ağrılar, kazı yapılmasında olduğu gibi, mevcudiyetleri için taşıyıcılarına bağlıdır. Herhangi bir şey varsa, bunlar tözlerden ziyade töz olmayan tikeller gibi görünmektedir. Benzer şekilde, trompet sesleri de tam olarak trompetlerden yayılan ses dalgalarıdır. Trompet sesleri, bu nedenle, tözler gibi bağımsız varlıklardan ziyade bağımlı varlıklardır. Sayıca bir ve aynı kalırken karşıtları kabul edenler yalnızca tözler olmamasına rağmen, mevcudiyetleri için başka herhangi bir varlık kategorisindeki hiçbir şeye bağlı olmadan bu marifeti yalnızca tözlerin başarabildiğini ileri sürerek Aristoteles lehine bu satırlara cevap verilebilir.

Bu tür bir yanıt, bizi Aristoteles'in birincil tözler ile diğer varlık kategorileri arasındaki bağıntı anlayışının merkezi-

⁴² Tözsel meydana geliş için bkz. §2.5.

⁴³ Ackrill (1963, 89-90) bu türden özlü ve ikna edici bir değerlendirme sunar.

ne davet eder. Aristoteles doğrudan şunu ileri sürer: “Diğer tüm şeyler, ya *söylenen* birincil tözlerdir, ki bunlar onların [şeylerin] taşıyıcılarıdır ya da onların [şeylerin] içerisinde taşıyıcı olarak bulunur. Bu nedendir ki, birincil tözler olmasaydı, başka bir şeyin mevcut olması mümkün olmazdı” (*Cat.* 2b5-6). Birincil tözler başka şeylerin birincil tözlere bağlı olması sebebiyle birincildir, oysa birincil tözler başka şeylere bağlı değildir. Bu nedenle, birincil tözler birincil, diğer kategoriler ikincildir.

Argümantasyondan ziyade sava yönelik olan *Kategoriler* için biraz karakteristik olmayan bu pasaj, birincil tözün önceliği (BTÖ) lehine kısa –ne yazık ki çok kısa– bir argüman ileri sürer.

1. Birincil töz olmayan her şey ya *söylenendir* ya da birincil tözün *içerisindedir*.
2. (1) ise, o zaman birincil tözler olmaksızın başka bir şeyin mevcut olması mümkün olmazdı.
3. Öyleyse, birincil tözler olmaksızın başka bir şeyin var olması mümkün olmayacaktır.

Eğer BTÖ-3 doğruysa, o zaman birincil tözleri birincil olarak kabul etme konusunda Aristoteles’e katılmak için iyi bir nedenimiz olduğunu pekâlâ varsayabiliriz.

Bununla birlikte, BTÖ-3’ün iki özelliğine doğrudan dikkat etmeliyiz: (i) modal durumu; ve (ii) kesin gerektirme bağıntıları. Modal durumuyla ilgili olarak, BTÖ-3 sırf birincil tözler olmaksızın başka hiçbir şeyin mevcut olmayacağını iddia etmez, fakat birincil tözler olmasaydı, birincil tözlerden başka bir şeyin mevcudiyetinin *mümkün olmayacağını* iddia eder. Bu güçlü sonuca varılırsa, buradan çıkan sonuç eğer kendinizi birincil tözlerin yokluğunda örneklendirilmemiş tümeller dünyasını hayal ederken bulduğunuzu düşünürseniz, ister istemez kafanızın karıştığı veya bir şekilde kendinizi kandırdığınız olacaktır. Çünkü eğer BTÖ-3 doğruysa, böyle bir dünya

mümkün değildir ve dolayısıyla nihayetinde [böyle bir dünya] düşünülemezdir. Bu çok güçlü bir sonuç gibi görünmektedir. Gerektirme bağıntılarına gelince, kesin olarak söylemek gerekirse, Aristoteles'in tercih ettiği birincil töz örneklerine kategorik öncelik vermeksizin BTÖ-3'ün kabul edilebileceğine dikkat edilmelidir. Yani yalnızca mantığı göz önüne alındığında, birincil tözler mevcudiyetleri için diğer kategorilere eşit ölçüde bağlı olsalar bile, BTÖ sağlam olabilir. Öyleyse, birincil tözleri birincil yapan şeyin ne olduğu bir kez daha merak edilebilir. BTÖ-3'ün bu özelliklerinin her birini sırasıyla ele alacağız.

Gerektirme bağıntılarıyla ilgili bu nokta, özellikle bu bağıntıların anti-Platoncu amacı göz önüne alındığında, BTÖ'nün başarısına veya başarısızlığına ilişkin değerlendirmemizin anahtarıdır. Platon'un bir savunucusu, bu argümana yanıt olarak, haklı bir şekilde, BTÖ-3'ün aslında birincil tözlerin diğer varlık türlerine olan bağımlılığının mantıksal olarak tutarlı olduğunu gözlemleyebilir. Yani BTÖ-3'ü olduğu gibi kabul ettiğimizi varsayalım. Bu durumda, birincil tözler olmaksızın başka hiçbir şeyin mevcut olmayacağı konusunda hemfikiriz. Bununla birlikte, birincil tözlerin bu nedenle *birincil* olmasına olanak vermeksizin bu kadarını kabul edebiliriz. Zira BTÖ-3, aslına bakılırsa, birincil olmayan herhangi bir tözün mevcudiyetinin birincil bir tözün varlığını gerektirdiğini iddia eder. Bu bağlılık söz konusu olduğunda, bir Platoncu, haklı olarak, birincil tözlerin mevcudiyetinin diğer varlık kategorilerinin mevcudiyetini gerektirdiği bir durumun da eşit ölçüde olabileceğini öne sürecektir. Gerçekten de eğer birincil tözler varsa, o zaman diğer varlık kategorilerinde de öğelerin olması gerektiği, düşünüldüğünde açık görünmektedir. Sözelimi Sokrates mevcutsa, o zaman Sokrates'in solgun olması olumsal bir mesele olsa da Sokrates şu veya bu renkte olmalıdır. Aynısı Sokrates'in şekli, yeri, geçici yüklemeleri vb için de geçerlidir.

Gerçekten de bu noktada Platon'un kullanabileceği meşru bir *ad hominem* argümanı vardır. *Pre-Kategoriler*'de,

Aristoteles'in kendisi, *söylenen* bağıntısını özsel yüklemleme olarak ele almıştı.⁴⁴ Buradan çıkan sonuç, öyleyse, Aristoteles'in kendi terimleri itibariyle, eğer Sokrates mevcutsa, o zaman Sokrates'in zorunlu olarak ait olduğu ikincil tözün de mevcut olduğudur. Eğer Sokrates mevcutsa, tözsel *insan olma* tümeli de mevcuttur. Dolayısıyla, öncelik aracılığıyla mevcudiyetin gerekliliğine ilişkin asimetriye işaret etmek amaçlanıyorsa, [o zaman] bir sorun vardır; çünkü böyle bir şey yoktur ve aslına bakılırsa Aristoteles'in kendi sisteminde de *olamaz*. Sokrates'in mevcudiyeti diğer şeylerin mevcudiyetini gerektirir, ki bu diğer şeylerin Sokrates'in mevcudiyetini gerektirmesinden daha az değildir – eğer gerçekten gerektiriyorlarsa.

Tüm bunları bir arada ele aldığımızda, hatta BTÖ-3'ü kabul etsek bile, birincil tözleri birincil olarak ele almamız için şimdiye kadar bize hiçbir neden verilmemiştir. Eğer öncelik diğer kategorilerden ontolojik olarak bağımsız olmaya dayanıyorsa, o zaman Aristoteles'in birincil tözleri birincil değildir. Öyleyse öncelik, belki de sadece bu şekilde ele alınmalıdır. Fakat bu durumda, önceliğin nelerden oluştuğuna dair bize bir açıklama yapılmalıdır. Şimdiye kadar yalnızca, Aristoteles'in öncelik lehindeki kısa argümanının en olağan okumasının başarısız olduğunu gördük.

Dahası, bu kadarı halihazırda BTÖ-3'ü kabul etmek için iyi bir nedenimiz olduğu varsayımına dayanmaktadır. Peki, iyi bir nedenimiz var mıdır? BTÖ şüphesiz geçerli bir argümandır; bu nedenle, eğer iki öncülü doğruysa, sonucu kabul etmek zorunda kalırız. Bu yine, örneklendirilmemiş bir tümeller dünyasının var olması gerektiğinin bütünüyle düşünülebilir olduğunu düşünen, bağlanmış bir *ante rem* teorisyen⁴⁵ olan bir Platoncunun bakış açısından, bu soruyu

⁴⁴ *Pre-Kategoriler* için bkz. §4.3. Öz ve ilinek için bkz. §3.2.

⁴⁵ Bir *ante rem* teorisyen, tümellerin örneklendirilmemiş/özelleştirilmemiş olarak mevcut olduğuna ve bu tümellerin onları örnekleyen tikellerin mevcudiyetine bağlı olmadığına inanır. Bu, tümellerin zi-

kibarca bir polemik haline getirmeye hizmet eder. Böyle bir teorisyen, mevcudiyeti Aristoteles'in birincil tözlerinin yokluğu ile bağdaşır olan varlık kategorilerinin gerçekte var olduğunu düşünür. BTÖ, aksini düşünmek için herhangi bir ikna edici neden sağlamakta mıdır?

BTÖ-1, dikkatlice incelenmeden kabul edilmemelidir. Bu, birincil töz olmayan her şeyin ya *söylenen* olduğu ya da bir birincil töz *içerisinde* olduğu savıdır. Aristoteles basitçe, "Bu, durumların incelenmesinden açıkça anlaşılmaktadır" der (*Cat.* 2a35-36). Peki öyle midir? Başlangıçta, her beyaz olanın bir yüzeyi olduğu ve bir yüzeyi olan her şeyin bir büyüklüğü olduğu ve ayrıca büyüklüğü olan her şeyin de bir niceliği olacağı ve önemsiz bir şekilde nicelik olan her şeyin bir şeyin niceliğinin, yani kuşkusuz bir birincil tözün niceliği olduğu konusunda hemfikir olunabilir, öyle ki, sonuç olarak, beyaz olan her şey en nihayetinde birincil bir tözdür. Yine de bu Platoncunun inanmaya yatkın olduğu gibi, soyut, zihin ve dilden bağımsız varolanlar olarak kabul edilen sayıların var olduğunu varsayalım. O zaman *çift olma* özelliği iki sayısının özelliği olacaktır, üç sayısının değil. Eğer bu bir yükleme örneği/özellemesi olarak nitelendiriliyorsa, o zaman buradan "durumların incelenmesi"nden her şeyin birincil bir tözün *içerisinde* olduğu veya [birincil töze yönelik olarak] *söylendiği* sonucu çıkmayacaktır – sayılar da bu adam ve bu atın yanı sıra birincil tözler olmadıkça, Aristoteles [buna] müsaade etmek istemeyecektir.

Meseleyi daha da ileri götürecek olursak, BTÖ-2'yi, yani birincil tözler olmaksızın başka bir şeyin mevcut olmasının *mümkün olmadığı* iddiasını neden kabul edelim? Aristoteles zaman zaman bu türden bir iddiayı çoğu kişinin başlangıçta sezgisel bulduğu bir tarzda öne sürer: "Herkes iyi

hinden bağımsız mevcudiyetini kabul eden, fakat bunların örneklenilmeden mevcut olabileceklerini reddeden bir *in rebus* teorisyenini ters düşer. Ancak, her ikisi de tümeller konusunda realisttir ve dolayısıyla hiçbir tümelin olmadığını savunan nominalizmi reddeder.

olsaydı, sağlık mevcut olurdu, fakat hastalık mevcut olmazdı ve her şey beyaz olsaydı, beyazlık mevcut olurdu, fakat siyahlık mevcut olmazdı" (*Cat.* 14a8-9). Bir kimse bunu doğrudan sezgisel bulabilir. Gerçekten de niteliklerin olduğu yerde, nitelendirilmiş şeylerin var olduğu varsayılabilir. *Beyazlık* ve *sağlıklı olma* gibi niteliklerin, taşıyıcılarının üzerine atlamayı beklemek için gizli gizli dolaştığına dayanarak, bu varsayımı şu âna kadar zımnen kabul ettik. Buna karşın, beyaz olmayan yüzeyler beyazlaşabilir ve hasta olan kişiler sağlıklı hale gelebilir; ancak ve ancak bunlar olduğunda beyazlık ve sağlık oluşa gelir.

Bununla birlikte, yine Platoncu bakış açısından daha fazla düşünüldüğünde, bu sezgi o kadar da güvenilir görünmeyebilir. *Devlet*'te Platon'un kendisinin ileri sürdüğü gibi, adalet diye bir şeyin var olduğunu, ancak bunun hiçbir zaman mükemmelen gerçekleştirilmediğini varsayalım. Ayrıca, Adaletin soyut, zihin ve dilden bağımsız bir varolan, çokça örneklendirilebilen bir tümel olduğunu varsayalım, gerçi bu bizi Platon'un açıkça ileri sürdüğünün ötesine götürür. Bu durumda Adalet, bir tür düzenleyici ideal olarak mevcut olacaktır. Kendisi birincil bir töz olmayacaktır, fakat yine de mevcut olabilir ve yine de insanların ve kuruluşlarının bunu asla gerçekleştirmemiş olduğu üzücü bir durumda bile mevcut olacaktır. Bu olanaklılık, BTÖ-2'de öne sürülen birincil tözler olmaksızın başka bir şeyin mevcut olmasının mümkün olmadığı savıyla doğrudan çelişmektedir. Aristoteles zaman zaman bu iddiayı sanki bu iddia tartışma götürmez bir iddiaymış gibi basitçe ileri sürmekten memnun gibi görünmektedir. Bununla birlikte, ek bir argüman olmaksızın, bu doğrudan iddianın –metafiziksel olarak sert bir iddia olsa da– Platoncuyu veya aslında Aristoteles'in birincil tözle ilgili açıklamasını kabullenmeye çalışan tarafsız bir üçüncü kişiyi niçin caydırması gerektiği açık değildir.

Buradaki mesele, bir kimsenin BTÖ-2'yi onaylayıp onaylamamasının bu kişinin Platoncu olup olmadığına bağlı ol-

duğu değildir. Zira BTÖ-2 ya doğrudur ya da yanlıştır ve eğer doğruysa, o zaman karakterize edildiği şekliyle Platonculuk yanlıştır. Mesele daha ziyade, Aristoteles'in BTÖ-2'yi ileri sürmesinin kendi başına bunun [BTÖ-2'nin] doğru olduğunu göstermediğidir: Bir kimse bu konuda Aristoteles'ten ayrıca bir argüman talep eder. Ek bir argümantasyon olmaksızın bu mesele hızlıca verimsiz bir açmaza dönüşür. Söz konusu olan şeyin bir kısmı, muhtemelen, her iki tarafa başvurmaya yönelik olarak mevcut olan veri türleriyle ilgilidir. Platoncu birisi ve Aristoteles niteliklerin var olduğu konusunda hemfikirdir. Platoncu daha güçlü bir şeye, *ante rem* realizmine dayanırken, Aristoteles *in rebus* realizminin bir biçimi üzerinde ısrar etmiştir.⁴⁶ Açıkça Platoncu tarafından onaylanan ve Aristoteles tarafından dikkate alınmayan veriler arasında, bir şeyin *F* olmasının kalıcı olanaklılığının, *F-olmaklık*'ın *ante rem* mevcudiyetine olan inancı gerekçelendirmek için halihazırda yeterli olduğu şeklindeki modal sav vardır. Yani eğer bugün dünyada mavi olan hiçbir şey olmasaydı, mavi bir şeyin *olabileceği* [yine de] doğru olarak kalırdı – ve, der Platoncu, bu olanaklılığın doğru açıklaması, söz konusu niteliğin mevcudiyetini varsaymamızı gerektirir. Aristoteles, bir niteliğin yokluğunun, bu niteliğin imkân dahilinde gerçekleştirilmesiyle tutarlı olduğu konusunda hemfikirdir;⁴⁷ fakat Aristoteles, bu olanaklılığın açıklamasının, Platoncunun varsaydığı sonucu doğurduğunu reddeder. Öyle olabilir, fakat burada, yine haklı olarak, Aristoteles'ten alternatif bir açıklama talep edilebilir. Aristoteles *Kategoriler*'inde bunu sunmamaktadır.

Ki olanak verildiğinde, Aristoteles'in birincil tözlerin birincil olduğu yönündeki fikrinde inkâr edilemez derecede cazip bir şey vardır. Dahası, merkezi olarak Sokrates gibi

⁴⁶ *in rebus* ve *ante rem* realizmi arasındaki ayrım için bkz. 45 numaralı dipnot.

⁴⁷ Bu tartışmalı olsa da Aristoteles'in *De Interp.* 9'da kaderciliği reddetmesinin bir sonucu gibi görünmektedir. Bu konuya yönelik bir tartışma için §4.7'ye bakınız.

bireysel insanlar da dahil olmak üzere Aristoteles'in tercih ettiği adaylar, birçok kişiye göre bir tür ontolojik önceliğe sahip gibi görünmektedir. Dünya bize solgun bir Sokrates gerçeğini sunduğunda, söylenecek doğru şeyin "Beyazlık Sokrates'tir" ya da daha da kötü bir şekilde "Beyazlık Sokratesleştirir" değil, "Sokrates beyazdır" olduğu konusunda Aristoteles ile aynı fikirde olmak bütünüyle uygun görünmektedir. Bu ölçüde, esas olarak, Aristoteles'in kategoriye ilişkin tarzının yolundan gitme eğilimindeyiz. Bu nedenle, *Kategoriler*'deki birincil tözün önceliğini açıklamaya ve örneklemeye çalıştığı ölçüde, Aristoteles'in etkileyici bir ilerleme kaydettiğine inanılabileceği sonucuna varmak yerinde görünmektedir. Aynı zamanda, birincil tözlerin birincil olduğunu *kanıtlamaya* çalıştığı ölçüde Aristoteles pek de başarılı değildir. Bu, [Kategoriler'deki] sunuşun bir eseri olabilir veya Aristoteles'in tözü ele alışına yönelik daha açığa çıkartıcı bir eleştirinin temeli olabilir. Bu durumda, her iki iddiayı da dışlamak vakitsiz olacaktır. Çünkü *Kategoriler*, gördüğümüz üzere, aslında başka bir yerde ifade edilen ve savunulan bir teorinin bir tür özeti olabilir.⁴⁸ Eğer durum böyleyse, bu eseri, varsaydığı argümanları başka bir yerde tesis edildiği şekliyle yeniden ortaya koyamadığı için eleştirmek oldukça yersiz olacaktır. Yine de bu durumda bile, Aristoteles'ten, başka bir yerde sunduğu tözün daha kapsamlı bir şekilde ele alınışını talep etmek yerinde olacaktır.⁴⁹

⁴⁸ *Kategoriler*'in yapısı için bkz. §4.1. [Kategoriler'in] sunduğu kategoriler sisteminin bu eserin kendisinde kullanılmayan yöntemlerle türetililebileceği fikri için bkz. §4.5. Kategoriler sistemini tutan şey, büyük olasılıkla, tartışılan bireysel kategorilerin karakterizasyonlarını da kapsayabilir.

⁴⁹ Aslına bakılırsa Aristoteles, *Metafizik*'inde tözle ilgili soruşturmaya çok daha ayrıntılı bir şekilde cevap verir. Bir tartışma için §§6.3 ve 6.6'ya bakınız. Bu tartışmanın *Kategoriler*'in doğasında bulunan zorluklara yanıt verip vermediği ise tartışmalı bir konudur. Verebileceğine yönelik bir fikir için §6.3'e bakınız.

4.7 İKİ-DEĞERLİLİK VE MODALİTEYE DAİR BİR BİLMECE: YARININ DENİZ SAVAŞI

Bir Platoncu, Aristoteles'i birincil tözün önceliği konusunda sıkıştırırken, doğal olarak ve uygun bir şekilde, "Dünyayı adaletsizlik kavuruyor olsa da kusursuz adaletin bir gün tecelli etmesi olanaklıdır" ya da "Gün aydınlığı turuncusu yalnızca 1960'larda endüstriyel amaçlar için icat edilmiş olsa da doğanın, tam bu rengin kendisini, belki de parlak bir günbatımının yoğun ışıltısında, bu renk icat edilmeden önce dahi o zamana kadar bizlere vermesi mümkündür" gibi önermelerin sağladığı modal verilere başvurur. Bu tümce-lerin her birini yazan kişi, doğru olduğu öne sürülen önermeyi muhtemelen anlar. Böylesi *her* tümceyi doğru yapan ne olabilir? Bu soru, Aristoteles'i harekete geçiren bir soru olmalıdır, zira Aristoteles'in kendisi, hasta insanların olmadığı bir zamanı hayal etmeye razıdır; zira tam da bu zaman, der Aristoteles, hastalık diye bir şeyin olmayacağı bir zamandır (*Cat.* 14a8-9). Böylesi bir zamanda, o halde, tüm sağlıklı olanlar hastalanabilir. Sağlıklı olanlar, fiili olarak hasta olmasalar da yine de hasta olabilmeleri olanaklıdır. Öyleyse, şu iddianın doğru-kılıcısı nedir: *Sağlıklı bir insanın yarın hasta olması olanaklı mıdır?* Aristoteles'in tasım ve kategori teorisindeki *terimler* kavramını açıklarken, doğru-kılıcılar kavramı hakkında düşünme fırsatımız halihazırda olmuştu.⁵⁰ *Kategoriler* bağlamında, "Sokrates solgundur" önermesinin doğru-kılan bileşenleri olan metafiziksel basitleri, yani *Sokrates'i* ve *solgunluğu* soruşturduk. Ayrıca *Kategoriler'in*, "terkip olmaksızın söylenen şeyler"e (*Cat.* 1b20) odaklanarak böylesi basit terimlerin doğalarını soruşturmakla yetindiğini gördük. Aynı türden bir çalışma olan *De Interpretatione'de* Aristoteles daha da ileri gider. Bu çalış-

⁵⁰ Terimler tartışması için Aristoteles'in tasımına §3.4 ve *Kategoriler'deki* kendi çözümünü için §4.2'ye bakınız.

mada ve ayrıca *Organon*'da Aristoteles, semantik birimleri daha ileriki bir karmaşıklık düzeyinde, yani ifadelerde, doğru ifadeleri doğru kılan mürekkep türler ile birlikte –daha az ölçüde de olsa– soruşturur (*De Interp.* 16b26-17a37, 17b26-34, 18a28-34; *Cat.* 2a7).⁵¹

Aristoteles, yalın olan ve yalın olmayan tümceleri ayırt ederken (*De Interp.* 16b34-17a7), doğal bir dilin sözlü veya yazılı işaretleri olarak kabul edilen *tümceler* ve soyut semantik değerler veya tümcelerin içerikleri olarak kabul edilen *önergeler* arasında ayırım yapmaz veya bunu açıkça ayırt etmez. Aristoteles, yine de her iki türden varolan ile ilişkilendirdiğimiz semantik nitelik türlerine dair bir dizi soruyu titizlikle araştırır. Amaçlarımız için *ifadelerden*, vasat ve zararsız bir şekilde tümce veya önergeler olarak basitçe bahsedebiliriz.

Aristoteles'in ifadelerle ilgili soruşturmalarından en önemlisi, çeşitli türden ifadeleri doğru ya da yanlış yapan şeylerle ilgili bir dizi merak uyandırıcı zorluğu bir araya getirdikleri için, gelecekle ilgili ifadelerin çarpıcı bir tartışmasıdır. Bilhassa, her ne kadar zorunlu olarak doğru olmasalar da, doğru olduğunu düşündüğümüz geleceğe dair şeyler hakkında iddialarda bulunma alışkanlığımız var gibi görünüyor. Örneğin, her bahar Londra'daki Thames Nehrinde Oxford-Cambridge tekne yarışı düzenlenir. Birkaç kez kesinti olsa da 150 yılı aşkın bir süredir her yıl gerçekleşen bir etkinliktir. Bu etkinliğin tarihinin önümüzdeki yılın 31 Mart'ı olarak planlandığını varsayalım. O halde, aşağıdaki cümlemin yarışın organizatörleri tarafından pekâlâ doğru olduğu ileri sürülebilir: "Oxford-Cambridge tekne yarışı, gelecek yıl Mart ayının sonunda gerçekleştirilecektir." Elbette ki bu cümleyi söyleyen kişi, yarışın işleyişini engellemeye yönelik olarak çeşitli faktörlerin araya girebileceğinin farkındadır. Örneğin,

⁵¹ *Organon*'un özelliği için bkz. §1.4; *Kategoriler*'in *Organon*'daki yerine dair bir tartışma için bkz. §4.2.

bu tekne yarışı II. Dünya Savaşı sırasında askıya alındı ve belki de böylesine aksi bir hadise tekrar araya girebilir. Bu nedenle, gelecek yılki tekne yarışının zamanlamasıyla ilgili açıklama, bunun zorunlu olmadığını, fakat olumsal olduğunu dile getiren konuşmacı için elbette yeterlidir. O halde, *geleceğe-yönelik-olumsal ifadelerin* olduğu varsayılır.

Bu tür geleceğe-yönelik-olumsal ifadeler, eğer doğruysa onları neyin doğru kıldığı sorusu da dahil olmak üzere, bir dizi nedenden ötürü ilgi çekicidir. Bu varsayımla ilgili ikinci bir ilginç özellik Aristoteles'in dikkatini çeker. Geleceğe-yönelik-olumsal bir ifade, deyim yerindeyse, *halihazırda* doğruysa, yine de bunun yanlış olup olmayacağının imkân dahilinde olup olmadığına dair bir soru vardır. Bu, esasen, bir ifadenin doğru, geleceğe yönelik ve olumsal olup olamayacağıyla ilgili bir sorudur. Aristoteles, bu terkinin esasen imkânsız olduğunu savunan ve daha sonra insan düşünüşü için bazı sonuçlar çıkarmak adına kendi iddiasını geliştiren hayali bir rakiple savaşılmaya bayılır.

Bu rakip, geleceğe-yönelik ifadelerin doğru olabileceğini ve eğer bu ifadeler doğruysa, zorunlu olarak doğru olmaları gerektiğini düşünen bir *kadercidir* – zira bunlar zaten doğru ve değiştirilemezdir. Eğer öyleyse, kaderci, bu gerçekler göz önüne alındığında, buradan gelecek hakkında tartışmanın bir anlamı olmadığı sonucunu çıkarır. Kaderci, geleceğe yönelik olarak yapılmış bazı şaşırtıcı derecede basit ve doğal varsayımları devreye sokar; buna Aristoteles'in reddetmeye istekli olduğu bir görüş için koz olarak geleceğe-yönelik ifadelerin doğru olması da dahildir. Kadercilik şöyledir:

- Kadercilik: Doğru olan her şey zorunlu olduğundan ve zorunlu olan duruma ilişkin tartışmak anlamsız olduğundan, gelecek hakkında tartışmak anlamsızdır.

Kaderci şöyle bir akıl yürütür: Gerçekte olacak olanı değiştiremeyeceğimizden, zira eğer bunun gerçekleşeceği doğruysa

sa, bunun gerçekleşeceği halihazırda doğrudur, tüm geleceğe yönelik planlama ve tartışma beyhûdedir. Sonuç olarak, eğer bir şey herhangi bir şekilde gerçekleşecekse, bu gerçeği açıkça kabul edip kaderimize boyun eğsek iyi olur. Öyleyse, neden tartışır ve plan yaparız? Plan yaptığımızda ve tartıştığımızda, yalnızca kendimizi kandırırız.

Bununla birlikte, herhangi bir kimse niye gerçekleşen herhangi bir şeyin zorunluluk eseri gerçekleştiğine, yani rastgele seçilen herhangi bir doğru p ifadesindeki p 'nin yalnızca doğru değil, aynı zamanda zorunlu da olduğuna inanmalıdır? Böyle bir iddianın cazibesine kapılmanın bir nedeni, geleceğe-yönelik ifadelerin görünürdeki kaçınılmaz bir özelliğinden, yani ya doğru ya da yanlış olmaları gerektiğinden kaynaklanır. Dolayısıyla, örneğin Oxford-Cambridge tekne yarışının önümüzdeki yıl Mart ayının sonunda yapılacağı ifadesi ya doğru ya da yanlıştır; eğer yapılacaksa doğrudur veya başka bir zamanda gerçekleşecekse ya da herhangi bir nedenle bütünüyle iptal edilecekse yanlıştır. Kadercinin bakış açısına göre, ifadenin doğru ya da yanlış olup olmadığı değil, fakat yalnızca biri ya da diğeri olması önemlidir. Kadercinin savı, eğer bu doğruysa, bunun halihazırda doğru olduğudur; fakat bu halihazırda doğruysa, bunun başka türlü olması için hiçbir şey yapılamaz. Dolayısıyla, eğer bu doğruysa, zorunlu olarak doğrudur. Aynı akıl yürütme doğrultusunda, eğer bu yanlışsa, o zaman zaten yanlıştır ve kimse bunu doğru kılmak için bir şey yapamaz. Öyleyse, eğer bu yanlışsa, zorunlu olarak yanlıştır. Her iki durumda da sonuç zorunludur. Elbette ki biz iki sonuçtan hangisinin zorunlu olduğunu *bilemeyebiliriz*, fakat bu yalnızca epistemik bir eksikliktir. Bir kimse farklı ağırlıktaki nesnelerin aynı hızda düştüğünü bilmeyebilir, fakat bu bilgi eksikliği, yerçekiminin zorunlu sonuçlarının sabit bir kuvvet olduğunu yalanlamaz. Aristoteles, bu akıl yürütme çizgisini çürütmeye çalışır, çünkü bu doğru olsaydı, "Düşünmek veya herhangi bir şeyi hesaba katmak doğru olmazdı, çün-

kü bunu yaparsak, o zaman bunun meydana geleceğini veya bunu yapmazsak, o zaman bunun meydana gelmeyeceğini varsayalım" (*De Interp.* 18b31-33). Aristoteles, yine de tartışmaya devam eder:

Bu mümkün değildir. Zira bazı olacak şeyler arasında hem düşünmede hem de yaptığımız şeyde bir köken olduğunu görüyoruz. Dahası, genel olarak ebediyen fiili olmayan şeyler için hem olma hem de olmama olanağının bulunduğunu görüyoruz: Her iki alternatifin de olanaklı olduğu bu ikinci durumlarda, olabilirler veya olmayabilir – ve böylece oluşa gelebilirler veya gelmeyebilirler. Ve pek çok şey açıkça bu türdendir. Örneğin, bu pelerin kesilmeyecek, fakat önce kullanılarak yıpratılacak olsa da kesilmesi olanaklıdır. Kesilmemesi de eşit ölçüde olanaklıdır; zira aslında kesilmemesi de mümkün olmasaydı, ilk olarak kullanılarak yıprandığı kesinlikle ortaya çıkamazdı. Aynı şekilde, bu tür bir olanaklılık, bağdaştırılan diğer olaylar için de geçerlidir. O halde, her şeyin zorunluluktan dolayı olduğu veya oluşa gelmediği açıktır.

(*De Interp.* 19a7-18)

Aristoteles'in kadercilik aleyhindeki açıklaması, basit bir görünüşün kavranılmasıyla başlar: yalnızca bir şeyleri düşünmek ve yapmakla kalmaz, aynı zamanda düşünüp eyleme geçtiğimizde, o şeyleri gerçekleştirdiğimizi *gözlemleriz*.⁵² Şu anda çeşitli kumaş parçalarıyla yaptığım bir kırpıntı kilimde artıkları kullanmak için eski bir paltoyu parçalarına ayırmalı mıyım diye düşünebilirim. Paltonun eski olduğunu ve üstüme oturmadığını, ancak yine de beni sıcak tutmaya yeterli olduğunu ve eğer onu parçalarına ayırırsam, bir diğeriyle değiştirmek zorunda kalacağımı düşünerek artılarını ve eksilerini tartıyorum. Yeni bir palto almaya paramın yettiğine ve eski paltoyu emekli etmenin zamanının geldiğine

⁵² Aristoteles'in *phenomena*'ya yönelik güveni için bkz. §1.4.

karar veriyorum ve böylece eski paltoyu parçalara ayırmaya başlıyorum. Bu süreç boyunca siz beni gözlemleyebilirsiniz ve ben de kendimi gözlemleyebilirim. Açıktır ki, benim düşüncem ve eylemim, iki olanaklılıktan birinin gerçekleşmesiyle sonuçlandı. [Eski paltoyu] kestikten sonra, bu palto bir kumaş çizgisi haline getirilmektedir. Gelgelelim sonucun bu olması asla zorunlu değildi. Paltoyu bir yıl daha giymeye karar vererek daha farklı bir sonuca pekâlâ varabilirdim, çünkü paramı başka bir yerde, belki de operaya giderek harcamak isteyebilirdim.

Eğer durum böyleyse, o zaman neden birilerinin aklı kadcercilik tarafından çelinsin? İlginç bir şekilde sorun, kadcercinin varsaydığı ve Aristoteles'in *De Interpretatione*'de açıkça eşit ölçüde kabul ettiği sava güvendiğimizde ortaya çıkar. *Bu, diğer tüm basit ifadelerle birlikte, geleceğe-yönelik ifadelerin doğru ya da yanlış olduğu varsayımdır.*

Bu varsayım, *iki-değerlilik* tezi olarak adlandırılır:

- İki-değerlilik: zorunlu olarak, herhangi bir p ifadesi için p , ya doğrudur ya da yanlıştır.

İki-değerlilik ilkesine göre, doğruluk-değeri boşlukları* yoktur. (İfadeleri yalın cümleler veya önermeler olarak ele aldığımızı hatırlayın.) P ifadesi şöyle olsun: *Dr MacPherson'ın üç kedisi vardır.* Bu durumda, eğer Dr MacPherson'ın üç kedisi varsa, o zaman p doğrudur, aksi takdirde p yanlıştır. P 'nin ne doğru ne de yanlış olduğu bir durum yoktur. Aynı durum şu ifadelerden her biri için de geçerlidir: *İngiltere 2006'da Dünya Kupasını kazandı; Hindistan'ın şu anki başbakanı evlidir; Torstrick bugün öğle yemeğinden sonra biraz kestirmiştir.* En azından başlangıçta, iki-değerlilik her ifade için geçerli görünmektedir ve bunun nedenini görmek

* İfadenin belirli semantik dizgelere göre ne doğru ne de yanlış olması durumu –çn.

çok da zor değildir. Bir açıklama dünya hakkında bir iddiada bulunur. Eğer p 'nin iddia ettiği şey varsa, o zaman p doğrudur; ama eğer yoksa, p yanlıştır. Bu, doğruluk değeri bilinmeyen veya belki de, pratik olarak konuşacak olursak, bilmeyen ifadeler için bile geçerlidir. Örneğin, şu ifadeyi düşünün: *Dora'nın atkısındaki moleküllerin sayısı çifttir*. Bu gerçeğin hiçbir zaman ortaya çıkarılmadığını ve hatta, yeniden pratik olarak konuşacak olursak, ortaya çıkarılamaz olduğunu varsayalım. Böyle bile olsa, bu gerçeği bildiren ifade ya doğrudur ya da yanlıştır ve bu ifadeyi doğru ya da yanlış kılan dünyanın durumudur. Molekül sayısı çift ise, ifade doğrudur, aksi halde yanlıştır.

Kulağa makul gelen bu ilk teze kaderci, kulağa eşit derecede makul gelen ikinci bir tez ekler. Bu, doğru olanın sabitliğidir:

- Sabitlik: Eğer p doğruysa, o zaman p yanlış kılınamaz.

Buradaki fikir, bir kez bir şey olduğunda, [artık] o şeyin geri alınamayacağıdır. Sabitlik, bir tür dökülmüş-süt ilkesidir: Süt bir kez döküldüğünde, dökülmüş olan süt temizlenebilir, fakat sütün dökülmemiş olması sağlanamaz. Süt bir kez döküldüğünde, *süt dökülmüştür* ifadesi [artık] kalıcı olarak doğrudur. Bu ifadenin doğruluk değerini doğrudan yanlışla çevirmek için hiçbir şey yapılamaz. Şimdi, birisi makul bir şekilde sabitliğe aşağıdaki gibi itiraz edebilir. Eğer *Shelby üzgündür* [ifadesi] doğruysa, esprili bir şaka Shelby'yi neşelendirdikten sonra, doğru olan bu ifade belki de yanlış olur. Shelby'nin üzgün olduğuna dair doğru bir ifade, zamanın geçmesiyle birlikte yanlış olur. Bu durumda, sabitlik çuvalhıy gibi görünmektedir: [çünkü] doğru olan şey yanlış hale getirilmiştir. Bununla birlikte, bu kadarı sabitliği gerçekten ele almamaktadır. *Shelby'nin üzgün olduğu* ifadesiyle gerçekten söylenen şey, *Shelby'nin t_1 'de üzgün olduğudur*, ki buradaki t_1 belirli bir zamandır. Normal söylemimizde, zamansal belirticiler açık ve aleni olmaktan ziyade örtük ve

varsayılı haldedir. Shelby daha sonraları neşeli hale getirildiğinde, *Shelby'nin t₁'de üzgün olduğu* doğru olarak kalır. Bu gerçek, bir kez gerçek olduğunda, sabittir. Sonuç olarak, bunu bildiren ifade, bir kez doğru olduğunda, doğru olarak sabitlenir. Bu ifade yine, kalıcı olarak doğrudur. Shelby'i neşelendiren hiçbir şey Shelby'nin t₁'de üzgün olduğuna yönelik sabit gerçeği değiştiremez; öyleyse, Shelby'i neşelendiren hiçbir şey, bu gerçek tarafından doğru kılınan bir *p* ifadesini yanlış kılmaz.

Bu iki savı kuşanmış olarak, geleceğe-yönelik-olumsal diye adlandırılan ifadelerin durumuna dikkat çeken birini hayal etmek kolaydır. Aristoteles'in verdiği geleceğe-yönelik-olumsal bir ifade örneği, *yarın bir deniz savaşı olacğıdır*. Bugün böyle bir savaşın olası olduğunu, fakat kaçınılmaz olmadığını düşünebiliriz. Belki de, umduğumuz gibi, diplomasi başarılı olur ve artan düşmanlıkları azaltır. O zaman yine aksini düşünebiliriz. Diplomasinin etkinliğinden şüphe duyarız ve bu yüzden kendimizi savaşa hazırlarız. Ancak, her iki durumda da geleceğin açık olduğunu kabul ederiz: İşler öyle gelişebilir ki, bir deniz savaşı olabilir ya da olmayabilir. Bununla birlikte, gerçi şu anda bunu bilmesek de, iç karartıcı tahminlerimizin aslında doğru çıkacağını varsayalım. O zaman *yarın bir deniz savaşı olacğı* ifadesi doğru görünmektedir. Ne var ki bu ifade doğruysa, sabittir de. Sabit ise, o zaman zorunludur. Zorunluysa, değiştirilemezdir; bu nedenle, bu konuda tartışmanın bir anlamı yoktur. Bu, bir elma yere düştüğünde elmanın yarın yere düşüp düşmeyeceği konusunda tartışabileceğimizi söylemek kadar anlamlıdır. İşleri daha da kötüleştirecek olursak, iki-değerlilik göz önüne alındığında, aşağıdaki ifade çitlerinden birinin doğru olduğunu –yine hangisini şimdi bilip bilmediğimize bakılmaksızın– artık bilebiliriz: *Yarın bir deniz savaşı olacaktır ya da yarın bir deniz savaşı olmayacaktır*. Öyleyse, bunlardan birinin ya da diğerinin sabit olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Sabit doğruluk tarafından tasvir edilen duru-

mun elde edileceğini ve bunun zorunlu olacağı göz önüne alındığında, kafa yorma yanıltıcı olmak zorundadır. Bu, muhakkak ki zaman kaybıdır. Buna göre, eğer kafa yormalarımızın geleceğin gidişatını etkileyebileceğini düşünüyorsak, feci şekilde yanılıyoruz demektir.

Bu tür değerlendirmeleri bir arada ele alarak, aşağıdaki *Kadercilik Argümanını* (KA) göz önünde bulundurabiliriz:

1. *Yarın bir deniz savaşı olacağı* doğrudur ya da *yarın bir deniz savaşı olmayacağı* doğrudur.
2. *Yarın bir deniz savaşı olacağının* doğru olduğunu farz edelim.
3. (2) ise, o zaman *yarın bir deniz savaşı olacağı* sabittir.
4. *Yarın bir deniz savaşı olacağı* sabitse, o zaman *yarın bir deniz savaşının olması* zorunludur.
5. Öyleyse, *yarın bir deniz savaşının olacağı* doğruysa, *yarın bir deniz savaşının olması* zorunludur (2, 3, 4).
6. Öte yandan, *yarın bir deniz savaşı olmayacağının* doğru olduğunu farz edelim.
7. (6) ise, o zaman *yarın bir deniz savaşının olmayacağı* sabittir.
8. *Yarın bir deniz savaşı olmayacağı* sabitse, o zaman *yarın bir deniz savaşının olmayacağı* zorunludur.
9. Öyleyse, *yarın bir deniz savaşının olmayacağı* doğruysa, *yarın bir deniz savaşının olmaması* zorunludur (2, 3, 4).
10. Neyin zorunlu olduğu konusunda kafa yormak anlamsızdır.
11. Dolayısıyla, *yarın bir deniz savaşının olup olmayacağına* kafa yormak anlamsızdır (1, 5, 9, 10).

Yarının deniz savaşı örneği, geleceğe-yönelik-olumsal bir ifadenin keyfi olarak seçilmiş bir örneği olduğu açıktır. Buna göre KA-11'de elde edilen sonucu genelleştirme hakkına sahibiz. Olacak olan her şey zorunlu olarak olacaktır, oysa olmayacak olan her şey ise zorunlu olarak olmayacak-

tır. Zorunlu olarak olan şey hakkında tartışmanın bir anlamı elbette ki yoktur. Sonuç itibariyle, boş tartışma süreçlerine girmeye son vermeliyiz. Kaderimiz ne olursa olsun kendimizi kaderimize teslim etmeyi yeğleseک iyi ederiz. Kaderci olmalıyız.

Bu argümanın arkasındaki fikir, KA-2 ve KA-6'nın olanaklılıkları tükettiğidir. Ya yarın bir deniz savaşı olacaktır ya da olmayacaktır. Ne de olsa iki-değerlilik ilkesinin doğrudan bir sonucu olan KA-1, bize bu varsayımlardan birinin ya da diğerinin doğru olması gerektiğini söyler. KA-3 ve KA-7, bir şey bir kez doğru olduğunda o şeyin [artık] sabit olduğunu söyleyen sabitlik ilkesinin basit bir sonucudur. KA-4 ve KA-8, bir önermenin sabit olmasından o önermenin zorunlu oluşuna geçerek sabitliğin bir sonucunu ortaya çıkarmaya çalışır. KA, bu noktadan kalkarak, basitçe, zorunlu olan hakkında düşünmenin bir anlamı olmadığı sonucuna varır. O halde, genel itibariyle, geleceğe yönelik kafa yormak anlamsızdır.

Gördüğümüz üzere, Aristoteles kaderciliği reddeder ve dolayısıyla bu argümanın sonucunu da reddeder. *De Interpretatione* 9, KA'ya Aristoteles'in verdiği tepkiyi sunmaktadır. Ne yazık ki, neredeyse ilk ortaya çıkışından itibaren, akademisyenler Aristoteles'in kaderciliği reddetme stratejisini en iyi nasıl tasavvur edecekleri konusunda görüş ayrılığı yaşamışlardır. Bu bölüm, aslına bakılırsa, kadercinin argümanına karşılık olarak en az iki farklı tepkinin bazı göstergelerini sunmaktadır.

De Interpretatione 9'un hem girişinde hem de sonucunda Aristoteles, basitçe, iki-değerliliği reddederek yanıt veriyor gibi görünmektedir. Bölümün sonundaki özetinde Aristoteles şunları iddia eder: "Sonuç itibariyle, karşıtların her evetlenmesi ve değillenmesi durumunda birinin doğru, diğerinin ise yanlış olmasının zorunlu olmadığı açıktır" (*De Interp.* 19a39-b2; karşılaştırınız 18a28-34, 18b19-20). Bu, kulağa, en azından görünüşte, asli bir şekilde, geleceğe-yönelik-olumsal ifadeler de dahil olmak üzere belirli ifadeler için iki-de-

ğerliliğin doğrudan reddi gibi gelmektedir. Bu yaklaşım itibariyle Aristoteles, KA-1'i reddeder ve daha sonra devamını getirmez. Belki de Aristoteles'in böyle yapıyor olması bir galibiyet stratejisi gibi görünebilir. Sonuç olarak, hem gelecek hem de olumsal ifadeler dışında, çift değerliliğin geçerli olduğu sonucuna varılabilir. Gerçekten de bir ifadeyi *geleceğe-yönelik* yapan şey, bu ifadenin tam olarak henüz gerçekleşmemiş bir şey hakkında bir iddiada bulunmasıdır, bu nedenle geleceğe-yönelik-olumsal ifadeler ne doğru ne de yanlış olarak görülmelidir. Bu ifadeler kendi doğruluk değerleri bakımından açıktırlar. Bu nedenle, iki-değerliliğin bu ifadeler için geçersiz olduğu sonucuna varılabilir. Öyleyse bu stratejiye göre, KA ile ilgili olarak, Aristoteles KA-1'i reddeder ve böylece Aristoteles *yarın bir deniz savaşı olacağı*-nın ya doğru ya da yanlış olduğu konusunda hemfikir olmak mecburiyetinde değildir.

Bu, aslına bakılırsa, bu bölümün en geleneksel okumasıdır. Yine de, eğer Aristoteles'in tercih ettiği çözüm buysa, bazı tedirgin edici sonuçlar ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, Aristoteles başka bir yerde iki-değerlilik meselesinde kararlı görünmekte ve istisnalardan söz etmemektedir. Örneğin, *De Interpretatione*'nin başlarında ve hatta *De Interpretatione* 9'un kendisinde, birçok kez herhangi bir kısıtlama veya nitelendirme işareti olmaksızın iki-değerliliği veya ona yakın bir gerekliliği ileri sürmektedir (*De Interp.* 17b26-30; 19a30-31). Daha da önemlisi, eğer Aristoteles KA'yı yalnızca ilk öncülünü reddederek, iki-değerliliğin gelecekteki olumsallar için başarısız olduğu gerekçesiyle alt etmeyi amaçlıyorsa, o zaman kaderciye açıkça çok fazla ödün vermektedir. Çünkü bu argümanın geri kalanı, bir *p* önermesi ne zaman doğruysa, o zaman *p*'nin zorunlu olduğu, yani aslında *p*'nin *zorunlu olarak p*'yi gerektirdiği şeklindeki can alıcı kaderci savı taşır. Ancak bu, basit bir kafa karışıklığı gibi görünmektedir. Doğru olan şimdiki ve geçmiş zaman ifadeleri için bile bu çıkarım yanlıştır. Tony Blair'ın 2006'da Büyük Britanya

Başbakanı olduğu doğrudur, ancak bunun böyle olması zorunlu değildir. Aksine, bu, olumsal bir olgudur. İşçi sınıfı, Tony Blair'ı makamına götüren seçimi kaybetmiş olabilir. Dolayısıyla, diğer tüm olumsal durumlarda olduğu gibi bunda da *p*, *zorunlu olarak p*'yi gerektirmez. Doğruluk tek başına zorunluluğu sunmaz. Aristoteles'in, bu basit ve bariz gerçeği büsbütün gözden kaçırmaması çok yazık olurdu. Neyse ki, *De Interpretatione* 9 aynı zamanda kaderciliğin ikinci bir reddinin, sabitliğe odaklanan, bir şey doğru olduğunda o şeyin sabit olduğu iddiasının kanıtını da sunar. Aristoteles şu gözlemi yapar:

Her ne zaman bir şey varsa, o şeyin öyle olması zorunludur; ve her ne zaman bir şey yoksa, bu şeyin olmaması zorunludur. Yine de olanın zorunlu olması veya olmayanın zorunlu olmaması söz konusu değildir. Çünkü bunlar aynı değildir: (i) her ne zaman bir şey varsa, zorunlu olarak vardır; ve (ii) zorunlu olarak var olan şey koşulsuzdur. Aynı şey, var olmayan için de geçerlidir.

(*De Interp.* 19b23-27)

Bu satırların bir yorumunda Aristoteles, iki tür zorunluluk arasında bir ayrım yapar: *hipotetik zorunluluk* ve *koşulsuz zorunluluk*. Aradaki fark şudur: Hipotetik zorunluluk koşullara yayılır, oysa koşulsuz zorunluluk böyle değildir. Jake bir balık yakalarken gerçekten şöyle bir şey söylenebilir:

- Zorunlu olarak, eğer Jake şimdi bir balık yakalıyorsa, o zaman Jake balık tutuyordur.

Bu temelde geçerli bir çıkarım yapmak için yetkili kılınmaksızın:

- Jake zorunlu olarak balık tutmaktadır.

Birincisi, hipotetik zorunluluğun bir örneğidir, ikincisi ise koşulsuz zorunluluğun bir örneğidir.⁵³ Aristoteles onları ayırt ederken iki-değerliliğin değil, kadercinin kusurlu mantığının altını oyma peşindedir.

Bu kusur, en açık şekilde, sabitlik kavramındaki bir muğlaklığa odaklandığımızda ortaya çıkmaktadır. Bir yönden ele alındığında, *eğer p doğruysa, o zaman p'nin doğru olmasının sabit olduğunu* öne süren ilke önemsiz bir ilkedir. Bu kadarı itiraz edilemez gibi görünmektedir, özellikle de herhangi bir eksiksiz *p* ifadesinin herhangi bir örtük zamansal işareti açıkça ortaya koyduğunu akılda tutarsak – *Sokrates t, 'de oturuyordu* örneğinde olduğu gibi. Buna sabitliğin *tehlikesiz* okuması diyelim. Daha güçlü bir iddia, *eğer p doğruysa, o zaman p'nin zorunlu olarak doğru olduğunu* söyler. Buna da sabitliğin *sert* okuması diyelim. KA-4 ve KA-8'in yalnızca sabitliğin *sert* okumasında doğru olduğuna dikkat edin. Bu öncüller, eğer yarın bir deniz savaşı olacaksa, o zaman yarın bir deniz savaşının olmasının zorunlu olması sabit olduğu takdirde geçerlidir. Bu öncüller, aslına bakılırsa, yalnızca sabitliğin *sert* okumasını öne sürerler. Peki, bu *sert* okumaya nasıl varacağız? Bir yol, tam da Aristoteles'in haklı olarak bizim bunu yapmamamız konusunda uyardığı gibi hipotetik ve koşulsuz zorunluluğu [birbirine] karıştırarak şunu iddia etmektedir:

- Zorunlu olarak, (eğer *p* doğruysa, o zaman *p* doğrudur).
- *p* doğrudur.
- Öyleyse, *p* zorunlu olarak doğrudur.

Bu tür geçersiz çıkarımlar haricinde, bir doğruluğun sabitliğinden onun zorunluluğuna geçmek için bir nedene sahip değiliz. Dolayısıyla, sabitliğin *tehlikesiz* okumasından ziya-

⁵³ Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'deki bu safsatanın kendisinden suçlu olup olmadığına ilişkin bir tartışma için bkz. §3.3. Aristoteles'in bu şekilde okunması gerektiği orada tartışılmaktadır.

de sert okumasını kabul etmek için hiçbir nedenimiz yoktur. Ne yazık ki kaderci için, sabitliğin tehlikesiz okuması KA'ya fayda sağlamamaktadır.

Aristoteles, tüm bunları hipotetik ile koşulsuz zorunluluk arasındaki kendi ayrımı temelinde ele alarak, ya sabitliğin tehlikesiz okumasının varsayılması sebebiyle KA-4 ve KA-8'in yanlış olduğunu ya da KA-4 ve KA-8'in her birinin iki zorunluluk kavramını birbirine karıştırmasından dolayı KA-4'ün ve KA-8'in modal bir kafa karışıklığına dayandığını söyleyerek kaderciyi eleştirme hakkına sahiptir. Her iki durumda da, KA-4 ve KA-8 kadercinin argümanı için çok kritik olduğundan, KA bir bütün olarak başarısız olur. Bunun Aristoteles'in kadercilik tehdidine karşılık olarak verdiği nihai, dikkate değer yanıt olduğu sonucuna varmak zor olsa da – çünkü *De Interpretatione* 9 birkaç yönden gelişmemiş ve eksik işlenmiştir– bu yaklaşımın en azından Aristoteles'i fuzuli bir iki-değerlilik inkârından kurtarmak ve aslında kadercinin kesinlikle suçlu olduğu modal bir yanlışlığı teşhir etmek gibi iki avantajı vardır. Bu kadarı elbette ki *De Interpretatione* 9'un karmaşık, girift ve zengin bir şekilde düşündürücü metnine yaklaşmak için çok fazla yorumlayıcı stratejiye işaret etmektedir. Mevcut bağlamda çarpıcı olan, bu çetin doğruluk ve modalite meselelerinin Aristoteles'in terimler ve ifadeler öğretisine ne kadar yakın olduğudur. Aristoteles, daha ilk çalışmalarında, onları ele alışını izleyen felsefi geleceğin merkezinde yer alan meselelere karşı kendisinin tetikte olduğunu gösterir. Eğer Aristoteles bu konularda son sözü söylemediyse, bu konuların müteakip tarihi Aristoteles'in tartışmaları başlatma biçimine çok şey borçludur.

4.8 VARGILAR

Aristoteles'in erken dönem ontolojisi, kalıcı değere sahip çalışmalar içerir, fakat bu çalışmalar aynı zamanda basit

yorumlamaya ve analize bir hayli dirençlidir. Aristoteles'in ilk çabalarının, en azından bazı veçheleri itibariyle anti-Platoncu bir duruş sergilediğini fark ederek biraz ilerleme kaydettik. Bu nedenle, *Kategoriler* başlığı altında bize ulaşan bu eser, Aristoteles tarafından pekâlâ tek, birleşik bir inceleme olarak tasarlanmamış olabilse de üç ana bölümünden ilk ikisinin –*Pre-Kategoriler* (*Antepaedicaementa*; *Cat.* 1-3) ve *Kategoriler Teorisi* (*Praedicamenta*; *Cat.* 4-9)– anti-Platoncu niyetini değerlendirdiğimizde, onun metafizik şemasını zarif bir şekilde kavrayabiliriz. *Pre-Kategoriler*'de, Aristoteles ilkin eşseslilik, eşanlamlılık ve eşköklülük aygıtlarına dair kısa bir genel değerlendirme sunar ve ardından doğrudan iki yüklemlemenin permütasyonlarıyla verilen dört katlı bir ayrıma geçer: *söylenen/söylenir* (*legetai*) ve *içerisinde* (*en*). Bu ayrımlar, doğal dilin kolayca örttüğü yüklemleme bağın-tılarının karmaşıklığını keskin bir şekilde açığa çıkarmaya yardımcı olur. Bu da Aristoteles'in bir Platoncunun kolayca tek-anlamlılık varsayabileceği durumlarda eşsesliliği diğerlerinden ayırmasına yardımcı olur. Dünyanın Platon'un tipik olarak varsaydığından daha az tek-anlamlılık sunduğu, Aristoteles'in uzun kariyeri boyunca felsefi kuramlaştırma-sının temel unsuru haline gelecektir.

Yine de Aristoteles'in hiçbir zaman tek-anlamlılığı Platon'un bulduğu yerde bulamadığı çıkarımı yapılmamalıdır. *Pre-Kategoriler* izinde veya aşağı yukarı bu izde iki yüklemleme formunun ayırt edildiğine, yani özselsel ve ilineksel yüklemleme arasındaki bir ayrımın ayırt edildiğine yönelik makul varsayımına göre, Aristoteles'in bu çalışmanın bu bölümündeki muhtemel niyeti, tümelleri, birincil tözlere özselsel olarak yüklemlenenler ve özselsel olarak yüklemlemeyenler olarak ikiye ayırmaktır: Tözselsel tümeller tözlere tek başına ve her zaman özselsel olarak yüklemlenirken, töz olmayan tümeller tözlere ilineksel olarak, fakat töz-olmayanlara özselsel olarak yüklemlenir. Yani *insan olmak* yalnızca insanlara yüklem-lenir ve her zaman özseldir, oysa *beyaz olmak* Sokrates'e

ilineksel olarak yüklemelenir, fakat Sokrates'in beyazlığına özsel olarak yüklemelenir. Bu durumların ilkinde Aristoteles, tüm insanların özü aynı olduğu için, kesinlikle tek-anlamlılık beklemektedir. Tüm bunlara rağmen, Aristoteles bu tür bir tek-anlamlılığın bir başka türden bir anti-Platoncu anlam taşıdığını düşünür. Aristoteles, tümeller gibi tikellerin de kendilerini tözsel ve tözsel olmayan diye sınıflandırdığını düşünür. Sokrates'in beyazlığı Sokrates'in içerisinde, fakat bu parça olarak değildir, ve beyazlık mevcudiyeti için Sokrates'e bağlı olduğundan, Sokrates olmaksızın beyazlık mevcut olamaz. Böylece, töz olmayan tikeller, mevcudiyetleri için tözsel tikellere bağlıdır. Aristoteles'e göre bu, her türden tümel için de geçerlidir. Bu yüklem bağının püf noktasında ne *söylenen* ne de *içerisinde* olan bir şey vardır: Birincil bir töz olan Sokrates, hiçbir suretle herhangi bir şeye yüklemenebilir değildir.

Bu birincil töz, Aristoteles'in önce on varlık kategorisini sunduğu ve ardından da bireysel kategorilerin çoğunu, esas olarak da töz, nicelik, nitelik ve görelilik üzerine odaklanarak [bunları] farklı derecelerde ayrıntıyla karakterize ettiği *Kategoriler Teorisi*'nin (*Cat.* 4-9) merkezinde yer alırken, geriye kalan kategorilerin bazılarından sadece laf arasında bahseder ve geri kalanları büsbütün bir yana bırakır, çünkü bunların "apaçıklıkları" (*Cat.* 11b10) olduğunu söyler. O kadar da açık olmayan şey, Aristoteles'in sadece kendi tercih ettiği on varlık kategorisine varırken ve başka kategorilere ulaşmazken kullandığı mekanizmadır. Kendi yöntemini *Kategoriler*'de belirtmez ve bu nedenle Aristoteles, ilkin bu kategorilerin nasıl meydana getirilebileceğini belirlemeyi ve ondan sonra da benimsenen yöntemin haklılığını değerlendirmeyi okurlarına bırakır.

Kategorilerdeki tözün (*ousia*) doğası hakkında nasıl düşünülmesi gerektiği de açık değildir. Hem *Pre-Kategoriler*'de hem de *Kategoriler Teorisi*'nde Aristoteles, diğer tüm varlık kategorilerinin mevcudiyetlerinin birincil töze bağlı olduğu

inancıyla birincil tözü birincil olarak ele alır. Bir Platoncu bu inancı makul bir şekilde sorgulayabilir, hiç olmazsa *Kategoriler*'in Aristoteles'in lehine kısa bir argümandan fazlasını sağlamadığını keşfedebilir (*Cat.* 2b5-6c). Bu argüman, fikir verici olsa da kesin olmaktan uzaktır. Böylece, en azından bu açıdan *Kategoriler*, başlangıçtaki inandırıcılığı ne olursa olsun, daha fazla gelişmeye ve savunmaya ihtiyaç duyan bir görüşe öneyak olur.

Bununla birlikte, kökeni ne olursa olsun, *Kategoriler* cesur ve çarpıcı biçimde orijinal bir temel felsefi soruşturma eseridir. *De Interpretatione* de öyledir. Bu çalışmalardan ilki, bizi kavramsal şemamızın sınırlarına hızla götüren bir metafiziksel soruşturma dalını başlatır – ve aslına bakılırsa, eğer Aristoteles'in bazı muhaliflerine itibar edilecekse, bunun da ötesine götürür. İkincisi, günümüze kadar düşünürlerin kafasını karıştırmaya devam eden bir akıl yürütme modelini inceleyerek doğruluk ve modalite üzerine bir araştırma başlatır. Ancak burada da Aristoteles muhalifler edinmiştir: Aristoteles'in muhaliflerinden bazıları onun kaderciliğe verdiği yanıtı, can alıcı yanlış adımını gözden kaçırdığı etkileyici bir argümantasyon formuysa da gerçekten kusurlu olan bir şeye yanlış yönlendirilmiş bir itiraz olarak görmektedir. Bununla birlikte, başka bir anlayışa göre, Aristoteles kadercinin argümanında, ısrarcı olsa da, açık bir modal yanlışlığı meydana çıkarmıştır.

Sonuç itibarıyla, Aristoteles'in muhaliflerinin *De Interpretatione* veya *Kategoriler* konusunda itibar görmeleri gerektiği hiçbir şekilde açık değildir. Her halükârda, Aristoteles'in erken dönem ontolojisinde tespit edebildiğimiz eksiklikler veya yarım kalmış işler ne olursa olsun, kategori teorisinin bu girişimiyle ilgili şüpheleri gidermemiz için bize kesinlikle hiçbir neden verilmemiştir. Aksine, Aristoteles, herhangi bir türden metafizik spekülasyona gireceksek –değişimin doğası, süreklilik, zaman veya doğruluk hakkında– o zaman derhal akledilir evrenin temel yapıları

ve donanımları üzerinde düşünmek zorunda kalacağımızı varsaymakta bütünüyle haklı görünmektedir. Yani görüşlerimizin, farkında olarak veya olmayarak, belirli kategorik bağlılıklar taşıdığını fark edeceğiz; buna göre, bu bağlılıkların salık verdiği yapılar üzerinde düşünmek bize düşmektedir. Aynı nedenle, gelecek hakkında ne zaman akıl yürütsek, kendimizi modal olarak güvenilirmez bir bölgeye yerleştirmiş oluruz. Eğer ki kadercinin her zaman cazip gelen teklifindeki yanlış adımlara karşı uyanık değilsek, kendimizi en dolaysız ve elle tutulur görünüşlerimizden (*phainomena*) bazılarının güvenilirliğini merak ederken bulabiliriz. Örneğin, eğer kaderci meydan okuma çürütülemezse, ölçüp biçmenin gerçekten açık bir geleceğe yönelik olduğu varsayımımızın gerçekten savunulabilir olup olmadığını sorgulamak zorunda kalırız. Eğer savunulabilir değilse, o zaman ölçüp biçmemizin ortaya çıkışı yanıltıcıdır. Aristoteles, kadercinin argümanını başarıyla geri çevirebileceğine inandığından dolayı bu ortaya çıkışı koruyabileceğini düşünmektedir.

Aristoteles'in erken dönem çalışmaları böylece doğruluk, modalite, yüklemleme ve töz hakkında düşünmek için bir çerçeve sağlar. Aristoteles'in doğa ve değişim, töz ve ruh, insanlar için iyi olan ve politik birlikteliğin en iyi formuna ilişkin araştırmalarına döndüğümüzde, Aristoteles'in bir tür kategori teorisine, ki bu, Aristoteles felsefesinin tamamı için bir tür iskele haline gelmektedir, tekrar ve tekrar başvurduğunu göreceğiz. Bu bakımdan, Aristoteles'in kategoriler teorisi, onun açıklayıcılık bakımından yeterliliğin dört nedenli izahını tamamlar: Aristoteles, dört nedenin tamamını belirttiğimizde eksiksiz açıklamalara sahip olduğumuzu düşünür, gerçi Aristoteles bu açıklamaları, tercih ettiği kategorik çerçeve içerisinde ifade etmeyi zorunlu bulmaktadır. Aristoteles, bu kapsayıcı çerçevelerin her birinde ne kadar çok genişletme ve değişiklik yaparsa yapsın, onun da [bu çerçeveleri] hiçbir zaman benimsememesi dikkat çekicidir. Bu nedenlerden dolayı, ilkin her ikisi hakkında da makul bir

kavrayışa varmaksızın Aristoteles fikriyatına dair tatmin edici bir anlayışa varmak imkânsızdır.

İLERİ OKUMALAR⁵⁴

Birincil Kaynaklar

Aristoteles, *Kategoriler*, özellikle 1-5; *De Interpretatione*, özellikle 9; Topikler i 9.

İkincil Kaynaklar

- * J. Ackrill, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, notlar ve sözlükle birlikte çeviri (Clarendon Press: 1963).
- G. Fine, "Truth and Necessity in *De Interpretatione* 9," *History of Philosophy Quarterly* 1 (1984), s. 23-47.
- *D. Frede, "The Sea-Battle Reconsidered: A Defence of the Traditional Interpretation," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985), s. 31-87.
- *P. Studtmann, "Aristotle: Categories," Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-categories/>).
- *H. Weidemann, "Aristotle's *De Interpretatione*," C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook on Aristotle* içinde (Oxford University Press: 2007), s. 81-112.
- C.W.A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione: Contradiction and Dialectic* (Oxford University Press: 1995).

⁵⁴ * işaretliler netlik veya erişilebilirlik açısından özellikle yeni başlayanlar için uygundur.

DOĞADAKİ MUAMMALAR

5.1 DEĞİŞİM

Aristoteles'in *Fizik*'i, kısalığı ve argümantasyon yetersizliği nedeniyle yer yer moral bozucu bir çalışma olan *Kategoriler*'den farklı olarak, tümü fiziksel dünyaya yönelik kuramlaştırmamızda merkezi olarak yer alan çok çeşitli konuların girift ve karmaşık keşifleriyle dolup taşan geniş ve zengin bir incelemedir. *Fizik* kitabı elbette ki modern niceliksel fizikte ortaya konan türden bir fizik kitabı değildir. Daha ziyade, en genel düzeyde doğanın özelliklerine ve yönlerine ilişkin muamma odaklı bir soruşturmadır.¹ Aristoteles, doğanın esas olarak bir değişim (*kinêsis*) alanı olduğunu söyler.² Bununla birlikte, değişim çeşitli şekillerde kafa ka-

¹ Böylece *Fizik*, ayırık olmayan ve değişime tâbi varolanlarla ilgili teorik soruşturma dalını programına dahil eder. Bu, teorik soruşturmanın geri kalan iki dalı ile ters düşer: Nesneleri gerçekte olmasa da düşüncede ayrılabilir olan matematik ve nesneleri maddi alandan tamamen ve fiili olarak ayrı olan ilk felsefe.

² Aristoteles'in bazen "değişim" bazen de "hareket" olarak tercüme edilen *kinêsis* teriminde bir zorluk vardır. Bu terim, hareketi yerel

rıstırıcıdır ve doğayı soruşturmak için yeterli bir çerçeveye sahip olduğumuzda bile, olağan şeyler hakkında şaşırtıcı zorluklarla karşılaşırız. Nitekim Aristoteles, kendi açıklayıcılık bakımından yeterliliğin dört nedenli izahını geliştirdikten sonra,³ bu [geliştirdiği] çerçeveyi, Zenon'un hareket paradokslarından zaman ve sonsuzla ilgili problemlere kadar uzanan muammaları çözmek için kullanır, ki bu muammaların tümü, der Aristoteles, en nihayetinde değişim alanında ortaya çıkan muammalardır; ve dahası Aristoteles, cüretkâr ve merak uyandıran bir argüman aracılığıyla, değişimin yalın mevcudiyetinin bir ilk nedeni, zorunlu mevcudiyeti hareket dünyasının sonu gelmeyen faaliyetine –ki bu, günlük deneyimimizin her yerine inkâr edilemez bir şekilde nüfuz eden minik bir kesittir– zemin teşkil eden bir hareket etmeyen hareket ettiricinin varsayımını gerektirdiğini göstermeye çalışır.

Gerçekten de değişim ve değişime ilişkin fenomenler hayatımızın her alanını büyük ölçüde sarmaktadır. Her gün de-

hareketle veya uzaydaki değişimle sınırlarsak, çoğu zaman "hareket"ten daha geniş bir anlama gelir. (Her ne kadar bir kimsenin pazarlık pozisyonunda veya bir ekonomide veya bir piyasada hareket halinde olduğundan da bahsedebilsen de "motion" sözcüğünü İngilizcede en temel olarak yerel değişim söz konusu olduğunda kullanmaya meyilliyiz.) Aristoteles için *kinêsis* çok daha geniş bir anlama sahiptir ve büyüme, küçülme ve basit başkalaşmayı da kuşatır (*Phys.* 225a26-32, 243a6, *Met.* 1068a10; *DA* 406a1-15). Ayrıca, Aristoteles'in ikinci bir terimi daha vardır: *metabolê*, ki bu terim de en iyi şekilde "değişim" olarak tercüme edilir ve zaman zaman *kinêsis* ile birbiri yerine kullanılır (*Phys.* 200b12-13, 218b20), gerçi *metabolê* terimi başka yerlerde *kinesis*'ten ayırt edilir (*Phys.* 225a34-b3, *Met.* 991a11). Elinizdeki eserdeki politikam, *kinêsis*'i İngilizcenin salık verdiği rahatlık ve kolaylıktan dolayı bir miktar vasat bir şekilde "değişim" ve "hareket" olarak tercüme etmek olmuştur. Ayrıca, değişim ile ilgili olarak "Sözlükçe"ye bakınız.

³ Bu açıklama §2.2'de takdim edilmiş ve §§2.3-2.8'de geliştirilmiş ve kısmen de savunulmuştur. Bu bölümde bu açıklamanın tatminkâr bir şekilde anlaşıldığı varsayılmaktadır.

ğişimleri görür, duyar ve koklarız. Daha iyi değişimleri hayal eder, daha kötülerinden de korkarız. Bir yerden bir yere dolaşıp durarak yerlerimizi değiştiririz. Doğarız, büyürüz, yaşlanıriz, ölürüz. Fikirlerimizi ve inançlarımızı değiştiririz; rüyalarımızda karşılaştığımız garip ve düzensiz değişimlere şaşırırız. Tüm bunlar olup biterken değişiriz ve değişimi deneyimleriz. O halde, değişimin ne olduğunu kuşkusuz biliyoruz.

Sadece değişimin *var olduğunu* değil, değişimin *ne olduğunu* da biliyorsak, o zaman kendimizi, tercihen özü-belirten bir açıklama içinde değişimin doğasını sergileyerek, değişimin bir açıklamasını sunacak bir pozisyonda bulmalıyız.⁴ Öyleyse değişim nedir? Geliştirdiğimiz şema itibariyle bu soruyu yanıtlamak, bu tanımın sağ tarafını doldurmamızı gerektiriyor:

- c bir değişim örneğidir =_{df} ...

Ciddi bir çaba gösteren herkesin hızlıca anlayacağı üzere, bu tanımlı önem arz eden bir şekilde tamamlamak kolay değildir. Aristoteles'in yaklaşımı, esasen, kendi kategori teorisine,⁵ hilomorfizmine ve genel bilkuvvellik ve bilfiillik açıklamalarına başvurular da dahil olmak üzere,⁶ oldukça fazla teknik mekanizma gerektirecektir.

Ancak Aristoteles, kendi değişim analizine felsefi bir boşluk içerisinde girişmez. Aksine, konuya, değişim tecrübemizle ilgili tatminkâr güvenimizin çeşitli veçhelerine yönelik zorlu meydan okumaların keskin bir şekilde farkında olarak yaklaşır; özellikle de daha önceden tanıştığımız değişimin mevcudiyetine karşı Parmenidesçi meydan okuma da dahil. Parmenides, hatırlayın, tüm öyle olduğu sanılan değişim

⁴ Özü-belirten tanımların bir açıklaması için §3.1'e bakınız.

⁵ Aristoteles'in kategori teorisi için bkz. §4.4.

⁶ Hilomorfizm ve Aristoteles'in bilkuvvelliği ve bilfiilliği ele alışı için bkz. §§2.4 ve 2.5.

tecrübemizin aldatıcı olduğunu göstermeye çalışmıştı: Değişimi tecrübe edemeyiz, çünkü *değişim mümkün değildir*. Parmenides'in argümanı, en nihayetinde salt başkalaşımın ve meydana gelişin birbirine karıştırılmasından dolayı ikna edici olmamıştı. Ancak şimdi, Aristoteles'i Parmenides'in öğrencisi Zenon'un ortaya koyduğu çok daha çetin bir meydan okumayla karşı karşıya kalmış bir şekilde bulacağız – ve yararları veya zararları ne olursa olsun, Zenon'un meydan okuyan argümanları, Parmenidesinkilerde tespit ettiğimiz türden hataları yapmakla büsbütün itham edilemez.⁷

Öyle olsa bile, Parmenidesçi zemin geçerliliğini korumaktadır. Örneğin, Aristoteles'in kendi hilomorfizmini kısmen Parmenides'in değişime yönelik meydan okumalarını geri çevirmek için ortaya koyduğunu ve gerekçelendirdiğini gördük; Aristoteles, aslına bakılırsa, değişimin olanaklılığını sağlama almak için formun ve maddenin mevcudiyetine başvurur. Aristoteles aslında, eğer değişim olanaklıysa, o zaman form ve maddenin var olduğunu savunur; değişim fiilidir ve dolayısıyla olanaklıdır; bu nedenle, form ve madde vardır.⁸

Eğer bu argüman çizgisi sağlamsa, o zaman Aristoteles'in kendi değişim yaklaşımını [temel unsurların] kendilerine dayanarak şekillendirdiği hilomorfizminin temel unsurlarına sahibiz. Ancak, bu münasebetle Aristoteles'in değişim analizine varmayız.

Bu, Aristoteles açısından daha ileri bir soruşturmayı gerektirir; bu soruşturma, değişim Aristoteles için doğanın temel bir kavramıdır, belki de hakikaten de doğanın temel kavramı olduğu ölçüde Aristoteles için çok önemlidir. Eğer değişimin ne olduğunu bilmiyorsak, doğayı da anlamış değilizdir; ve eğer doğayı anlamış değilsek, teorik bilimin üç dalından birinde bilgi sahibi olmayı başaramamışız demek-

⁷ Zenon'un hareket paradokslarının bir tartışması için §5.4'e bakınız.

⁸ Aristoteles'in form ve maddeyi takdimi için bkz. §§2.4 ve 2.5.

tir.⁹ Sonuç itibariyle, değişimin veya hareketin bir analizini sunmak doğa felsefecisine, Aristoteles'in adlandırdığı şekliyle *phusikos*'a düşer:

Doğa, hareketin (*kinêsis*) ve değişimin (*metabolê*) bir kaynağı (*arkhê*) olduğu ve soruşturmamızın seyri doğa ile ilgili olduğu için, hareketin (veya değişimin) ne olduğu sorusunu ihmal etmemeliyiz, çünkü bunun [hareketin] ne olduğundan bihabersek, doğanın ne olduğundan da habersiziz demektir. Hareketin ne olduğunu bir kez belirledikten sonra, buradan çıkanları uygun sırayla aynı tarzda ele almaya gayret göstermeliyiz.

Değişim sürekli gibi görünmektedir ve süreklide tezahür eden ilk şey sonsuzdur. Bu nedenle, sonsuzu açıklama girişimi sıklıkla sürekliliği tanımlayanlara düşer: sürekli olmak sonsuza bölünebilir olmaktır.

Bu hususlara ek olarak yer, boşluk ve zaman olmaksızın değişim olanaklı değildir. Öyleyse, bu bağıntılar nedeniyle ve bu bağıntıların da herkes için ortak ve evrensel olmaları nedeniyle, bunların her birini önceden düzenleyerek soruşturmamız gerektiği açıktır, çünkü daha özel konuların incelenmesi, daha ortak olan konuların incelenmesinden sonra gelir. Fakat ilkin, söylediğimiz gibi, soruşturmamız harekete yöneliktir.

(*Phys.* 200b12-25)

Bu pasajda Aristoteles, kendi doğaya yönelik soruşturmalarının büyük bir bölümünü önceden gösterir. Değişimin, fizik için çekirdek bir kavram olduğunu düşünür, çünkü değişimin analizi, süreklilik ve dolayısıyla sonsuz bölünebilirlik üzerine düşünmeyi içerir; bu nedenle fizik sonsuzluğun kendisi üzerine düşünmelidir. Dahası, birçokları için hareket ancak yer, boşluk ve zaman varsa mümkün görünmektedir: Uzamsal hareket zaman içerisinde, yerden

⁹ Bilimlerin Aristotelesçi ayrımı için bkz. §1.5.

yere harekettir ve bu nedenle, bazıları [bunun da] boşluk vasıtasıyla olduğunu düşünür. Aristoteles'e göre, hareketin boşluğun mevcudiyetini gerektirdiğini düşünenlerin yanıldıkları ortaya çıkacaktır (*Phys.* 216b20-21), ancak burada da Aristoteles'in genel endoksik yöntemi, o kişilerin boşluğu varsayma nedenlerinin gözden geçirilmesini ve değerlendirilmesini salık verir. Aristoteles, değişime yönelik kendi açıklamasına kendi kategorilerinin çerçevesine başvurarak başlar:¹⁰

Değişen şeyler dışında hiçbir değişim yoktur. Çünkü değişen şey her zaman ya töz, ya nicelik ya da nitelik açısından değişir – ve biz, ne belirli bir şey, ne nicelik, ne nitelik ne de kategorize edilen diğer şeylerden herhangi birini bunlarda ortak bir şey olarak belirlemenin mümkün olmadığını iddia ediyoruz. Sonuç olarak, söz edilen şeyler dışında bir hareket veya değişim yoktur, çünkü aslında söz edilenlerden başka bir şey yoktur.

Bu durumların her birinde, her şey iki yoldan biriyle olur. Dolayısıyla, sözgelimi, tikel bir şey söz konusu olduğunda, bu tikel şey ya bir forma ya da bir yoksunluğa sahiptir; nitelik söz konusu olduğunda, aydınlıktır ya da karanlıktır; nicelik söz konusu olduğunda, tamdır ya da eksiktir. Benzer şekilde, yerel hareket söz konusu olduğunda yukarıya ya da aşağıya ya da hafife veya ağıra sahibiz. Sonuç olarak, hareket ve değişim türleri varlık türleri kadar çoktur.

(*Phys.* 200b32-201a9)

Bu şekilde konuşmakla Aristoteles şundan bahseder: Her değişim (i) değişen bir şeyin mevcudiyetini gerektirir; (ii) her değişim belirli bir kategori içerisinde yer alacak şekildedir; ve (iii) bir karşıtın diğerinin lehine yitirilmesini içerir.

¹⁰ Aristoteles'in kategorilerine genel bir bakış için dördüncü bölüme bakınız.

Daha etraflıca konuşacak olursak, Aristoteles burada son iki koşuldan, yani (ii) ve (iii)'ten başlayarak, değişimin karşıtları içerdiğini, aynı zamanda belirli bir kategori veya başka bir kategori içerisinde olduğunu ileri sürer. Düzgünce söyleyecek olursak, hiçbir şey mavi olmaktan sekiz ons gelmeye değişmez; bir şey daha ziyade nitelik kategorisi içerisinde mavi olmaktan kırmızı olmaya veya nicelik kategorisi içerisinde altı ons gelmeden sekiz ons gelmeye değişir. Nitelikler söz konusu olduğunda, bir renkten diğer renge yönelik bir değişimin belirli bir renk tayfı boyunca bir edinme ve yitirme olduğunu önceden varsayar. İlk olarak Aristoteles'in bakış açısına uygun olan bir durumu ele alırsak: Sokrates güneşte bronzlaştığında değişir, buradaki değişim nitelik kategorisi içerisinde (dolayısıyla, "niteliksel değişim") bir karşıtın diğeri lehine yitirilmesinin, yani soluk beyazın parlak bronz lehine yitirilmesinin gösterildiği analiz sebebiyledir.¹¹

O halde, Aristoteles'in değişime yaklaşımı, halihazırda oldukça teknik bir mekanizma içerisinde yer almaktadır: Son iki koşul, değişimin kendisi içerisinde vuku bulduğu çerçeveyi yapılandıran olarak eklemlenmiş bir kategoriler teorisini gerektirir. İlk koşul (i), buna karşın, çok açık görünebilir: Değişen bir şey olmadıkça şüphesiz hiçbir değişim yoktur (*Phys.* 200b33-34). Eğer tüm bunları çok açık olarak kabul ediyorsak, bu koşulun her zaman kabul edilmediğini belirtmek önemlidir (bkz. *Met.* 1010a15-25). Aslında burada da Parmenidesçi bir gölge belirlemektedir: Aristoteles'in ilk koşulu Parmenides'e yanıt olarak ortaya çıkar ve böylece hilomorfizmi kabul etmenin temel motivasyonlarından biri haline gelir: Tüm değişim bir bileşik, yani kalıcı bir şey ve edinilen veya yitirilen bir şey, yani öyleyse bir madde (*hulê*) ve bir form (*morphê*) gerektirir.¹²

¹¹ Aristoteles'in niteliksel ve tözsel değişim arasındaki ayrımı için bkz. §§2.5 ve 3.1.

¹² Aristoteles'in hilomorfizm takdimi için bkz. §§2.4 ve 2.5.

Bu temel noktanın daha da ayrıntılarına inmek için, sekiz güzel sandalyeyle çevrili büyük bir maun masa dışında boş olan, zarif bir yemek odası düşünebiliriz. Şimdi, onların hareket ettiğini görmesek de birisinin bize masanın etrafındaki sandalyelerin aslında *sola-değişen-sandalyeler* olduğunu bildirdiğini varsayalım. Bu kişinin bildirdiğine göre her sola-değişen-sandalye, bir dakika durur ve sonra solundaki sola-değişen-sandalye haline gelir. Kendi solundaki sandalye *haline mi gelir*? Evet, der bu kişi, solundaki sandalye haline gelir. Elbette hiçbir sandalye aynı anda iki yerde birden bulunmaz, bu diğer fiziksel nesneler için olduğu gibi sandalyeler için de imkânsızdır; yine de, diye devam eder bu kişi, her biri tam kendi sağındaki sola-değişen-sandalye kendi solundaki sola-değişen-sandalye haline geldiği anda kendi solundaki sola-değişen-sandalye haline geldiğinden, öngörülen durumda hiçbir zaman tek bir yerde üst üste binen iki sandalye yoktur. Dolayısıyla, dört dakika sonra, her sola-değişen-sandalye, masanın etrafında yarım tur atmış olur ve sekiz dakika sonra da başladığı yere geri döner ve masanın etrafındaki yolculuğuna yeniden başlar. Gelgelelim masayı ve sandalyeleri izlediğimiz tüm bu süreç boyunca hiçbir hareket gözlemlemeyiz.

Eğer itiraz edersek ve *sandalyelerin* hareket etmediğini, hareket ediyor olsalardı onların hareket ettiğini kesinlikle *görebileceğimizde* ısrar edersek muhatabımız belki hemfikir olur. Bu kişi, *sandalyelerin* hareket etmemesine olanak vermektedir, fakat sola-değişen-sandalyeler yine de hareket etmektedir – gerçi düşününce, bu kişi sola-değişen-sandalyelerin sıradan, sıkıcı sabit sandalyelerle uzayda üst üste bindiğini kabul etmektedir. Bu noktada bu kişiyle konuşmaya en iyi ihtimalle son veririz: Sola-değişen-sandalyelerin olmadığını ve böylece orada değişen hiçbir şeyin olmadığını söyleme eğiliminde olacağızdır. Bu noktadan eminsek, bunun nedeni yalnızca, ilk olarak, Aristoteles'in (i) savına, yani değişimin değişen bir şeyin mevcudiyetini gerektirdi-

ğine ve ikinci olarak Aristoteles'in başka bir savına, yani sola-değişen-sandalyelerle ilgili değişim savunucusunun söyleyeceği gibi değişimin sürekli olduğu ve boşluklu olmadığı şeklindeki görüşüne katılmamızdır.¹³ Ayrıca, lokomasyon formundaki değişim sürecinin prensipte duyularla algılanabilir olmasını bekleriz; fakat açıktır ki, sola-değişen-sandalye türünde öne sürülen değişim itibariyle, değişim hiçbir süreç içermeyecek ve dolayısıyla duyularla algılanabilecek bir süreç olmayacaktır, fakat yalnızca bir sonuç, yani bir sola-değişen-sandalyenin sola doğru değiştirilmesi olacaktır.

Aristoteles, değişimin devamlı bir taşıyıcı gerektirdiğinde ısrar ettiğinde, bu tür bir hipotezin aşırılığını reddeder. Daha da önemlisi, bunu yalnızca kendi temel hilomorfizmine başvurarak yapmaz. Daha ziyade, süreklilik yoluyla değişimi açıklamak için bu çerçeveye başvurduktan sonra, Aristoteles derhal bu çerçevenin sağladığı bilfiillik ve bilkuvvelik aygıtından bahseder:

Her tür şeyle ilgili olarak, bilfiillik içerisinde olma veya bilkuvvelik içerisinde olmayı [birbirinden] ayırt ederiz; bu türden bir şey olduğu ölçüde, bilkuvvelik olanın bilfiilliği değişimdir.

(*Phys.* 201a9-11)

Aristoteles, bilfiillığe ve bilkuvvelığe başvurarak, değişimin doğasına halihazırda kategorik olarak yerleştirilmiş yaklaşımlarını kendi daha geniş metafiziksel çerçevesine genişletmeye çalışır. Aristoteles'in temel dürtüsü, değişimin, başka yerlerde açıklanabilir olsa da Aristoteles'in birincil olarak kabul ettiği görünen, halihazırda konuşlandırılmış bilfiillik ve bilkuvvelik kavramlarına dayanarak kısmen açıklanabi-

¹³ Ayrıca, bu tür bir değişimin, anlık olarak, ışık hızından daha hızlı sürat içeriyor gibi görüldüğünü söyleyerek ayrı olarak itiraz edebiliriz.

leceğini göstermektedir. Bu çerçevede içerisinde iş gören Aristoteles, aşağıdaki aldatıcı basit değişim analizini sunar:

- Değişim = $_{df}$ bilkuvve olarak F olduğu ölçüde bilkuvve olarak F olanın bilfiil hale gelmesi.

Bu tanım, kısa ve öz olmasına rağmen, bir hayli açıklama gerektirir.

Aristoteles'i izleyerek basit bir örneklerle başlayalım. Bir kereste yığını bilkuvve olarak bir evdir. Uygun bir ev formunda yapılandırılığında, bu kereste bilfiil olarak bir ev haline gelir. Keresteyi düzensiz bir yığından tamamlanmış bir ev haline getiren bir süreç olduğu açıktır. Şimdi, onun bilfiil hale getirilme süreci, onun değişimidir. Aristoteles ilginç bir biçimde orada durmaz. Aristoteles, bunun yerine, değişimin belirli bir bilkuvvelikle ilgili olarak belirlenmesi gerektiğini ekler. Aristoteles'in dediği gibi, bir değişim, *bilkuvve olarak F olduğu ölçüde* bilkuvve olarak F olanın bilfiil hale gelmesidir. Neden basitçe değişimin bilkuvve olarak F olanın bilfiil hale gelmesi olduğunu söyleyip orada durmayalım?

Bunun iki nedeni vardır.¹⁴ İlk olarak, bir kereste yığınının bilfiilliğinden (*energeia*) bilfiil hale gelme süreci (ayrıca *energeia*) olarak değil, fakat daha ziyade bu sürecin sonucu, yani ürün olarak bahsedebiliriz. Bilfiil hale gelmiş kereste yığını bir evdir. Oysa bir ev, bir değişim değildir, fakat daha ziyade bir değişimin ürünüdür. Aristoteles, değişimin süreç olduğuna, doğrusunu söylemek gerekirse tam olarak değişim tamamlanıp değişikliğin sonucu (ev) elde edilinceye kadar değişime uğrayan taşıyıcıda (kereste yığnında) vuku bulan sürekli süreç olduğuna dikkat çekmek ister. Bu nedenle, der Aristoteles, "inşa edilebilir olanın inşa edilebilir olması bakımından bilfiil hale gelmesi evdir" (*Phys.* 201b10). İkinci-

¹⁴ Aslında Aristoteles'in buradaki akıl yürütmesi çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Burada sunulan görüşle bir dereceye kadar çelişen bir açıklama için bkz. Waterlow (1982).

cisi ve belki de daha önemlisi, Aristoteles'in yine değişimin her zaman bir kategori içerisinde vuku bulduğunda ısrar etmesidir. F olması bakımından bilfiil hale getirilmesinden söz etmeden de, yanıltıcı da olsa, bilkuvve olarak F olan bir şeyin bilfiil hale gelmesinden gerçekten söz edilebilir. Dolayısıyla yine, bir kereste yığını bilkuvve olarak bir evdir. Bu aynı yığın, bir yığın olarak kalırken, basitçe kendi konumunu değiştirerek eşit ölçüde değişebilir. Bu yığının bir eve dönüşmesi, öyle görünüyor ki, kerestenin değişen yerini de içermektedir. Yine de yerdeki bir değişiklik, bir meydana gelme durumu değil, yer kategorisindeki bir değişikliktir. Bu nedenle, töz kategorisindeki bir değişiklik, yer kategorisindeki bir değişikliğe eşlik etse bile, kendi başına bir yer değişikliği örneği değildir. Öyleyse bu anlamda da her tikel değişim, bilkuvve olarak F (bilkuvve olarak bir ev) olması ve bilkuvve olarak G (bilkuvve olarak orada) olmaması bakımından bir şey değiştiği sürece gerçekleşir.

Tüm bunları bir arada ele alan Aristoteles, değişimi bir kategori içerisinde tutma ihtiyacı ve tam olarak hangi değişikliğin söz konusu olduğunu belirleme ihtiyacı gibi iki hususu kabul ettiği için, kendi değişim açıklamasını sunarken dar bir belirlilikle konuşmaya meyillidir: Bir değişim bilkuvve olarak F olması bakımından bilkuvve olarak F olan bir şeyin bilfiil hale gelmesidir. Yani tikel bir değişiklik, bir kategori içerisinde ifade edilmiş bir gücün boyutu boyunca bir değişikliktir. Kereste, tam olarak bu kerestenin ev olma gücü bilfiilleştiğinde harekete geçmesine rağmen, bu kerestenin eve dönüşmesi, yer değiştirmesi ile aynı şey değildir. Çünkü bu, yine, bilkuvveligi bilfiil hale getirebilir ve bir ev haline gelmeksizin yer ile ilgili olması bakımından değişebilir.

Özetle, öyleyse bir değişim, bir taşıyıcının F olma bilkuvvelığının, bu bilkuvvelige sahip olduğu ölçüde, sürekli olarak bilfiil hale gelmesidir; aslında değişim süreci, bilkuvveligin bilfiil hale getirilmesidir. Bir değişiklik bilfiil olarak gerçekleştiğinde, değişmiş olan şey artık olduğu şey olma

bilkuvveligine sahip değildir: Bir kereste yığını bir ev olabilir, fakat [artık] bir kereste yığını olma bilkuvveliginden yoksundur. Aynı şekilde, kereste yığını bir kez ev olduktan sonra, bir kereste yığını o evin maddesidir ve maddesi haline geldiği evin kendisi bir ev olamaz. Değişim, süreçten kaynaklanan ürün veya durum değil, bilfiil hale gelme sürecidir. Bilfiil hale gelme safhasına ulaştığımızda, değişim tamamlanmıştır.

5.2 SONSUZ

Sola-değişen-sandalye olanaklılığıyla ilgili birkaç saçmalaktan biri, eğer bu sandalyeler mevcut olabilse ve değişebilse, bu sandalyelerin değişimlerinin eksik olacağıydı. Daha spesifik olarak, onlar için değişim anlık olacağından, hiçbir değişim sürecinden etkilenmeyeceklerdi. Yine de, eğer bir değişim olsaydı, değişimin iki ayrı bitişi olurdu, yani bir başlangıç-safhası ve bir özdeş-olmayan son-safhası. Bu sorunlu görünmektedir. Bir insanın bir anda Central Park'ın bir ucunda ve daha sonra bir sonraki anda diğer ucunda durması, uzayda hareket etmeksizin ve dolayısıyla da bir geçiş süresine maruz kalmaksızın mümkün görünmemektedir. Buradaki saçmalık, bu kişinin yalnızca ışık hızından daha hızlı seyahat ediyor olması değildir. Daha ziyade, bu görüşte kavramsal bir imkânsızlık var gibi görünmektedir: Değişim bir süreç, yani bir başlangıç, orta ve bir son gerektirir. Bir çit önce beyazdır, sonra griye boyanır ve son olarak da gri olur. Orta aşama, iki yoldan biriyle anlaşılabilir: süreçtir. Bu sürecin, sanki her bir alt-değişim ayrı bir zamansal atommuş gibi, birbiri üzerine yığılmış ayrık anlardan terkip edildiği düşünülebilir; ya da bu sürecin sürekli olduğu anlaşılabilir, öyle ki, zaman dilimlerini ne kadar ince bölersek bölelim değişimin her ânının kendisi sürecin bir parçasıdır. Aristoteles ikinci yaklaşımı uygun bulur: zamanın sürekli

olduğunu düşünür;¹⁵ bu nedenle, zamansal olarak bölünmüş süreçlerin parçalarının kendileri sonsuzca bölünebilir. Sonuç olarak, değişimin kendisi süreklidir ve böylece sonsuza kadar bölünebilir (*Phys.* 200b16-20).

Aristoteles, bu ve diğer nedenlerden dolayı doğa filozofunun sonsuz üzerinde düşünmesi gerekeceğini kabul eder. Aristoteles'in gözlemlediği gibi, değişimin kendisinin doğa filozofunu sonsuzun doğası üzerine düşünmeye sevk edeceği gerçeğinin ötesinde, Aristoteles'ten önce gelen doğa filozoflarının halihazırda sonsuzla meşgul oldukları da doğrudur. Bu kadar meyilli olmaları anlamlıdır, diye düşünür Aristoteles. Evrenin uzayda sonsuz olup olmadığını merak etmek için gökyüzüne bakmamız yeterlidir; evrenin uzaysal olarak sonsuz *olup olamayacağını*, yani uzaysal sonsuzluk kavramının tutarlı olup olmadığını merak etmek küçük bir adımdır. Hemen hemen aynısı zaman için de geçerlidir. Zamanda geriye dönüp baktığımızda, birbiriyle çelişen iki sezginin çabucak kafamızı karıştırdığı görünmektedir.¹⁶ Bir yandan, zamanda sonsuzca geriye doğru genişleyen bir evren hayal etmekte güçlük çekiyoruz, çünkü böyle bir evren hayal edersek, sonsuzdan geriye doğru sayabilen ve görevini sıfıra ulaşılarak kahve molasına başlamadan hemen önce tamamlayabilen bir varlığın olanaklılığını kabul etmek zorunda kalıyor gibi görünüyoruz. Öte yandan, günün birinde başladığını, yoktan var olduğunu ve neden olmaksızın *ex nihilo* olarak vücut bulduğu konusunda iyimser olmak zordur. Her şeyin güçlü bir enerji patlamasıyla başladığına dair inançlar, uzay, zaman ve sonsuzla ilgili karmaşık ve baştaki sezgilere aykırı gelen açıklamalar getirmediği, bu tür endişeleri gidermeye pek yardımcı olmamaktadır. Dolayısıyla sonsuz burada da kafa karıştırıcıdır. Aristoteles'in ileri sürdüğü gibi, "Sonsuzun soruşturulması bir problem içerir: birçok

¹⁵ Zamanın bir tartışması için §5.3'e bakınız.

¹⁶ §1.1'in girişi bu meseleleri daha ayrıntılı olarak tartışmaktadır.

imkânsızlık, sonsuzluğun mevcut olmadığını düşünenlerin ve de mevcut olduğunu düşünenlerin payına düşer" (*Phys.* 203b30-32).

Aristoteles sonsuzu soruşturmaya yönelik topyekûn beş neden sıralar (*Phys.* 203b15-30): (i) zaman hem kapsam hem de bölünebilirlik açısından sonsuz görünmektedir; (ii) büyüklükler sonsuzca bölünebilir görünmektedir; (iii) meydana gelişin ve bozuluşun ebedi olduğu görünüyor, bu da yalnızca onların yararlanabilecekleri sonsuz bir kaynak olduğu varsayımıyla mümkün görünmektedir; (iv) eğer evren uzayda sınırlıysa, sınırlarının ötesinde bir şey var gibi görünmektedir, eğer öyle değilse de evrenin kendisi sonsuzdur; ve (v) hayal gücü yetilerimiz sonsuzluğa uzanır, öyle ki, örneğin herhangi bir doğal sayı n için, sonu olmayan bir $n + 1$ sayısını tasavvur edebiliriz. Burada kavramsal bir sınıra çarpacağımızı düşünmeye yönelik herhangi bir neden keyfidir: Yeterince zaman ve enerjiyle, sonu olmaksızın, yani sonsuzca devam edebiliriz. Aristoteles'in kendisi tüm bu savları¹⁷ kesinlikle onaylamaz, fakat seleflerinin, nihai olarak savunulabilir olmasalar da, makul gerekçelerle bu tür motivasyonlara sahip olduklarına inanır.

Aristoteles sonsuz bir cismi anlamlandıramıyor olmamıza karşın –ki bu, doğa filozofunu en doğrudan ilgilendiren meseledir– sonsuzdan tamamen vazgeçemeyeceğimizi göstermekle ilgilenir. Sonsuzu soruşturmak için evvela beş nedenin beşincisi vardır: yinelemeli sonsuzluklarda her zaman bir ekleyebiliriz – doğal sayılarda olduğu gibi. Bir başka açıdan, bir doğru parçası, sonlu olsa da, sonsuza kadar bölünebilir: Doğru üzerindeki herhangi iki nokta için bu iki noktanın arasında bir nokta vardır. Velhasıl zaman her iki anlamda da sonsuz gibi görünmektedir: Zaman, bir doğru

¹⁷ Aristoteles, bu iddiaların bazılarını reddeder ve diğerlerini yalnızca uygun şekilde değiştirilip yorumlandığında *Phys.* iii 8'de kabul eder.

parçası gibi süreklidir ve sonsuzca bölünebilir, ama aynı zamanda başlangıcı veya sonu yoktur ve bu nedenle, görünüşe göre, kapsam olarak sonsuzdur.

Ne yazık ki, Aristoteles'in sonsuz hakkında savunduğu şeylerin bir kısmı, kolay yorumlamaya direnir. Bununla birlikte, Aristoteles'in açıklamasının iki temel unsuru oldukça açıktır. İlk olarak, iki sonsuz kavramını ayırt etmemiz gerektiğini düşünür: (i) ekleme yoluyla sonsuz olan, ki bu başka bir fasulyenin eklenmesiyle asla sonsuza ulaşamayan [fakat] büyüyen bir fasulye yığını gibi bir şeydir; ve (ii) sonsuzca bölünebilir olan, aynı türden daha küçük parçalara sınırsız olarak bölünebilen bir doğru parçası veya herhangi bir sürekli nicelik gibi. Aristoteles, ikinci olarak, sonsuzu analiz etmede özel bir rol oynadığını düşündüğü kendi hilomorfizminden bir ayrımı, yani bilfiillik ve bilkuvvellik arasındaki ayrımı uygular.¹⁸ Aristoteles, bu iki unsura ayağını basarak, uzayın, bilfiil olarak sonsuz olmasa da sonsuzca bölünebilir olduğunu öne sürer. Yine de sürekli bir niceliğin *bilfiil olarak* sonsuz olduğunu, bir doğrunun daha küçük doğru parçalarına yinelenen ayrımının kendi tamamlanmasına ulaştığını düşünmek yanlışır. Dolayısıyla, bir çizgi *bilkuvvve olarak* sonsuzdur ve bu, Aristoteles'e göre, ya matematikçinin ya da doğa filozofunun gerekli gördüğü tüm sonsuzluktur (*Phys.* 207b27-33).

Bu, özellikle bu konunun müteakip tarihi göz önüne alındığında tartışmalıdır. Her ne olursa olsun, insan, bu erken safhada bile doğa filozofunun bir sonsuzun var olduğu sonucuna varması gerekip gerekmediğini merak etmeye eğilimlidir. Aristoteles'in yanıtı, bir bakıma kendisinin karakteristiğidir. Aristoteles, hem sonsuzun olduğunu hem de olmadığını iddia ediyor gibi görünmektedir. Ne kapsam ne de bölünebilirlik açısından bilfiil bir sonsuz yoktur.¹⁹ Yine

¹⁸ Hilomorfik kavramlar olarak bilkuvvve ve bilfiil için bkz. §2.4-2.5.

¹⁹ Aristoteles'e bu noktada, kendisini tutarsız bulan daha sonraki antik yorumcular tarafından meydan okunmuştur. Aristoteles, *Fizik* viii 1'de evrenin başlangıcı olmadığını savunur, ancak daha sonra

de toplama ve bölme işlemleri sonsuza kadar devam edebilir, bu nedenle bilkuvve olarak sonsuz mevcuttur. Bu türden bir bilkuvve sonsuzluk, ister zihinsel ister fiziksel olsun, bir bölme veya ekleme süreci yoluyla hiçbir zaman bütünüyle bilfiil hale getirilmeyecektir.

Bu kadarı elbette ki Aristoteles'in sonsuzluğa yaklaşımını soruşturmak için yalnızca bir çerçeve sağlar. Aristoteles bunu doğa filozofunu şaşırtan diğer fenomenlere uyguladığında, bunun ne kadar başarılı olduğunu görmek amaçlarımıza uygun olacaktır.

5.3 ZAMAN

Dediğimiz gibi, süreç olan değişimlerin *zaman aldığını* söylemek doğaldır. Peki, zaman ne olarak ele alınabilir? Zaman, şüphe götürmez bir şekilde tecrübe etmemiz itibarıyla bizim için mevcuttur, ileri doğru akar, geçtiğinde ise geri alınmaz. Yine de bu, anlaşılması zor ve nüfuz edilemez bir şekilde opaktır. Burada da [zamanın] *var olduğunu* biliriz, ancak *ne olduğunu* ilk kez açıklamaya çalıştığımızda bir muammanın içerisine düşeriz.²⁰ Filozof Augustinus, geç antikçağda, bu meseleyi takdire şayan ve ilgi çekici bir açıklıklukla ortaya koymuştur:

Peki zaman nedir? Kim bunu kolayca ve kısaca açıklayabilir? Kim bunu düşüncede kavrayabilir veya bunun cevabını kelimelere dökebilir? Oysaki konuşma sırasında zamandan daha aşına olduğumuz veya bildiğimiz hiçbir

bilfiil bir sonsuzun mevcudiyetini reddeder – ki bu tam da evren yaratılmamış olsaydı geçerli olacak bir şey olurdu, der Philoponus (*contra Proclum* 9.14-ii.17). Çünkü bu durumda, sonsuz sayıda yılı geride bırakmış oluruz. Aristoteles, *De Caelo* i 12'de bu tür bir meselenin farkında gibi görünmektedir.

²⁰ Aristoteles'in *olan* ile [olanın] *ne olduğu* arasındaki ayrımı için bkz. §§3.1 ve 3.2.

şeye atıfta bulunmadığımız doğru değil midir? Ve zaman-
dan bahsettiğimizde hakikaten de onu anlarız; bir başka-
sının ondan söz ettiğini duyduğumuzda da anlarız. Peki
öyleyse zaman nedir? Eğer kimse bana sormazsa, zama-
nın ne olduğunu biliyorum. Bunu bana soran kişiye açık-
lamak istersem, bilmiyorum.²¹

Augustinus'un öne sürdüğü gibi, zaman tuhaf bir şekilde
bir çırpıda dolaysızca bilince sunuludur ve inatla analize
dirençlidir. Bundan şüphe ediliyorsa, o zaman bu tanımı ta-
mamlamak basit bir iş olmalıdır:

- Zaman = _{df} ?

Bir tanım yapmaya cesaret eden herkes, bu görevin kolay
olmadığını takdir edecektir.

Augustinus, kısmen Hristiyanlığı kabul etmesinden do-
layı, zamanı soruşturmaya motive olmuştur. Augustinus,
Tanrı'nın deneyimimizin zamansal dünyasıyla nasıl ilişkili
olabileceğini, sözgelimi zamanın yaratılmasından önce Tan-
rı'nın nasıl mevcut olmuş olabileceğini bilmek istemektedir.
Gözlemlediği üzere, o durumda *o zaman* [bile] yoktu.²² Au-
gustinus haklı olarak hayrete düşmüştür ve ayrıca Tanrı'nın
dünyayı yaratmadan önce ne yapıyor olabileceği sorusuna,
"Her şeye çok derinden burnunu sokanlar için cehennemi ha-
zırlıyordu"²³ öğüdüyle cevap verenleri de haklı olarak küçük
görmektedir. Augustinus, tüm açıksözlülüğüyle bilmediğini
kabul etmeyi tercih eder; ve kendi sorusunu kendi kendini
aldataan, entelektüellik karşıtı bir tehditle karşılayacak olan-
lara saygı göstermek için çok az neden görür. Augustinus'un
bilhassa Hristiyanlıktan gelen motivasyonları Aristoteles'e
yabancı olsa da Augustinus'un zamanın ve ebediliğin doğa-

²¹ *İtiraflar* XI.14.

²² *İtiraflar* XI.10.

²³ *İtiraflar* XI.12.

sına ilişkin soruşturması Aristoteles'in kendi kaygılarına benzerdir.²⁴ Zamanın doğasını öğrenme konusundaki iradeli kararlılığı da öyle.

Aristoteles, zamanla ilgili bir dizi muammayı ele alır. Tartışmasına şöyle bir muammayla başlar:

Tartışılacak bir sonraki şey zamandır. Daha yaygın olanlar da dahil olmak üzere, ilkin onunla ilgili muammaları gözden geçirmek en iyisidir. Birincisi, mevcut olan veya olmayan şeyler arasında zaman var mıdır? İkincisi, zamanın doğası nedir?

Aşağıdaki değerlendirmeler, insanı zamanın mevcut olmadığından veya belli belirsiz ve anlaşılması zor bir biçimde zamanın mevcut olduğundan şüphelenmeye yöneltebilir.

(1) Zamanın bir parçası olmuştur ve [artık] yoktur, öteki parçası ise olacaktır ve henüz olmamıştır. Fakat zaman –ya sonsuz olarak ya da seçilen herhangi bir kesit itibarıyla değerlendirilir– bunlardan oluşur. Yine de, olmayandan meydana gelen bir şeyin varlıktan herhangi bir pay alması olanaksız görünmektedir.

(2) Ayrıca, eğer bir şey parçalara sahipse, o şey var olduğu sürece parçaları da öyle olmalıdır, muhtemelen hepsi veya en azından bir kısmı. Yine de zamanın parçaları vardır ve bazıları olmuştur ve diğerleri ise olacaktır, fakat hiçbirisi yoktur. Çünkü "şimdi" bir parça değildir, çünkü parça, parçalardan oluşması gereken bütünün bir ölçüsüdür; ve zaman, "şimdi"lerden oluşmuş gibi görünmemektedir.

(3) Ayrıca, "şimdi" ile ilgili olarak: "şimdi," geçmiş ve geleceği ayırıyor gibi görünmektedir ve yine de (i) "şimdi"nin her zaman bir ve aynı mı kaldığını, yoksa (ii) bir durumda bir şey ve diğer durumda başka bir şey mi olduğunu görmek zordur. Çünkü (ii) farklı durumlar iti-

²⁴ *İtiraf*lar XI.15-20, *Phys.* 217b29-218a30 ile öğretici bir şekilde karıştırılabilir.

barıyla farklı “şimdi”lerimiz varsa ve zamanın bir parçası diğeriyle asla eşzamanlı değilse (biri, daha kısa olan bir zamanın daha uzun bir zaman ile çevrelenmiş olduğu gibi, çevrelenmiş bir diğeri çevreleyen bir zamanı içermedikçe) ve eğer daha önceden olduğu halde şimdi olmayan şey bir noktada ortadan kalkmış olmalıysa, o zaman “şimdiler” bir diğeriyle eşzamanlı olmayacaktır ve her zaman önceki “şimdilerin” ortadan kalkması söz konusu olacaktır. Oysaki önceki “şimdi” o zaman olduğu için, kendi ânında ortadan kalkmış olamazdı; ne de önceki bir “şimdi” daha sonraki bir “şimdi” içerisinde ortadan kalkabilir. Bir noktanın başka bir noktanın bitişiğinde olamayacağı gibi, “şimdiler”in de yan yana olamayacağı konusunda da hemfikir olalım. Öyleyse, eğer önceki bir “şimdi” bir sonraki “şimdi”de değil de daha sonraki bir “şimdi”de ortadan kalktıysa, önceki bir “şimdi” arada bulunan ve sayıları sonsuz olan “şimdiler”le eşzamanlı olacaktır; fakat bu olanaksızdır. Gelgelelim (i) “şimdi” de her zaman aynı kalmaz. Çünkü ister bir boyutta, ister birden fazla boyutta sürekli olsun, bölünen ve sonlu olan her şey için tek bir sınır söz konusu değildir. Fakat “şimdi” bir sınırdır ve sınırlı bir zaman dilimi kavramı kavranabilir. Ayrıca, zamanda eşzamanlı olmak ne önce ne de sonra olmak değil de daha ziyade bir ve aynı “şimdi”de olmaksa ve önceki ve sonraki şeyler tek bir “şimdi”deyse [çünkü tüm “şimdiler” aynıdır], o zaman on bin yıl önce olanlar bugün olanlarla eşzamanlıdır – ve hiçbir şey başka bir şeyden önce veya sonra değildir.

(Phys. 217b29-218a30)

Aristoteles, zamanın “mevcut olan şeyler arasında” olup olmadığını sorduğunda, yine kendi kategorilerinin dilinden konuşmaktadır.²⁵ Eğer zaman gerçekse, o halde bu şemada [kendisine] bir yer bulmasını beklerdik. Bu nedenle Aristoteles de zamanın kategorik yerini belirlemek isteyecektir. An-

²⁵ Kategoriler doktrini için bkz. §4.1-4.4.

cak, Aristoteles ilk iş olarak, zamanın sadece “anlaşılması zor bir biçimde” mevcut gibi görüldüğünü söylemektedir.

Aristoteles’in endoksik yöntemi, kendisini zamanın gerçek dışılığı hakkında bir dizi aporetik argüman sunmaya sevk eder.²⁶ Birincisi, yani Geçmişin ve Geleceğin Olmayışından Bir Argüman (GGO) şöyledir:

1. Eğer zaman mevcutsa, o halde zaman geçmiş ve gelecek olarak bileşenlere sahiptir.
2. Zorunlu olarak, x’in bileşenleri olarak y ve z vardır, ancak y ve z mevcutsa.
3. Geçmiş ve gelecek mevcut değildir.
4. Dolayısıyla, zaman geçmiş ve gelecek olarak bileşenlere sahip değildir.
5. Dolayısıyla, zaman mevcut değildir.

Bu argüman yeterince açıktır. GGO-1, zamanın yalnızca şimdiyi değil, aynı zamanda geleceği ve geçmişi de kapsadığı anlamına gelecek şekilde zamana dair bir gözlem sunar. GGO-2, en azından bir bütünün bileşenlerinin, tam olarak mevcut bileşenler diye adlandırılacak şeyler olarak anlaşıldığı varsayımıyla, akla yatkındır. Yani keklerin bileşenler olarak yumurtaları içerdiğine, ancak kek pişirildiğinde yumurtaların bir anlamda artık mevcut olmadığı şeklinde itiraz edilebilir. Bu nedenle, yumurtalar gerçekten kekin bileşenleri olsalar da tam olarak mevcut bileşenler değildir. (Omlet yapmak isteyen biri evde yumurta var mı diye soracak olsa, “Yalnızca iki tane – onlar da doğum günü pastandakiler” cevabı bu kişiye yardımcı olmayacaktır.) Buna karşın, on yedi porselen heykelcikten oluşan bir koleksiyon, yalnızca on yedi heykelcikten her biri ayrı ayrı mevcutsa mevcut olur. Geçmiş ve gelecek bütünüyle mevcut bileşenler midir? Cevap doğrudan doğruya açık değilse, o zaman bunun nedeni, zamanın, anlaşılması zor bir biçimde mevcut olmasıdır.

²⁶ Aristoteles’in felsefi yöntemi için bkz. §1.5.

Gerçekten de böyle bir soru bizi doğrudan GGO-3'ün değerlendirilmesine götürür. Açıktır ki, bir kimse geçmiş ve gelecek *şimdi* mevcut değildir diyerek cevap vermek ister. Geçmiş *mevcuttu* ve gelecek de *mevcut olacaktır*. Aslına bakılırsa, zaman hakkındaki çağdaş bir düşünce ekolü olan *şimdıcilik* tam da bunu savunur: geçmiş ve gelecek yokken yalnızca şimdi vardır.²⁷

Bununla birlikte, GGO-3'ü reddederken, şimdinin GGO-1'i de reddetmek zorunda gibi görüldüğüne dikkat edin, çünkü bu öncül, mevcut haliyle, eğer herhangi bir şekilde mevcutsa, zamanın yalnızca mevcut *şimdinin* süresi boyunca mevcut olduğunu değil, aynı zamanda geçmiş ve geleceği de içerdiğini önceden varsayar. Bu, geçmişin ve geleceğin mevcudiyetini reddeden şimdici için olanaksız görünmektedir. Bununla birlikte, eğer GGO-1 reddedilirse, o zaman *zamanın ne olduğu* konusundaki kavrayışımızı kaybetmeye başlarız. Çünkü zamanın doğasına ilişkin baştaki sorumuza oldukça basit bir şekilde şunu ileri sürerek yanıt vermeyi düşünebiliriz:

- Zaman =_{df} geçmiş, şimdi ve gelecek.

Şimdi bize zamanın, geçmiş veya geleceği içermediği söylendi, çünkü bunlar mevcut değildir; sadece şimdi vardır. Pek çoğuna göre şimdıcilik, yalnızca fenomenleri feda etme pahasına zamanın bir açıklamasını elde eder.

Şimdinin burada söyleyecek daha fazla şeyi elbette ki vardır. Fakat Aristoteles, bu meselenin daha fazla peşinden gitmez. Bunun yerine, şimdici için özel bir sorun olsa da şimdinin mevcudiyetini kabul eden herkesi –neredeyse hepimizin yaptığı gibi– etkileyen farklı türde bir muamma ortaya atar. Bunu, doğrudan şimdinin gerçekliğine sabitlenmiş birisinin

²⁷ Şimdıciliğin ve ortaya çıkardığı bazı sorunların anlaşılır bir tartışması için bkz. Crisp (2003).

üzerine gitmeyi amaçlayan ikinci bir aporetik argümana geçerek yapar. Şimdinin, kendi başına zorluklar getirdiğini öne sürer. Çünkü Aristoteles, şimdinin gerçekliği konusunda bile iyimser olmamamız gerektiğini söyler (Fiz. 218a8-30).

Şimdinin Zorluğu (ŞZ) lehine Aristoteles'in aporetik argümanı şudur:

1. Şimdi mevcutsa, geçmiş ve geleceği böler.
2. Eğer şimdi, geçmiş ve geleceği bölüyorsa, o zaman bunu yaparken: (a) sonsuza kadar aynı kalır; ya da (b) sonsuza kadar değişir.
3. Eğer (2b) ise ve şimdiki zaman sonsuza kadar değişiyorsa ve iki şimdiki an, yani p_1 ve p_2 aynı anda mevcut değilse, o zaman p_1 'in mevcudiyeti, p_2 ortaya çıkmadan önce sona ermiş olmalıdır.
4. Eğer p_1 'in mevcudiyeti sona erdiyse, o zaman bunlardan birini de yapmıştır: ya (a) tam o anda kendisi mevcut olmuştur; ya da (b) var olduktan sonraki bir anda mevcut olmuştur.
5. Değil (4a): p_1 mevcut olduğu anda yok olamazdı, çünkü o sadece o anda mevcuttu ve aynı anda hem mevcut olmuş hem de yok olmuş olamazdı.
6. Değil (4b): p_1 mevcut olduktan bir sonraki anda yok olamazdı, çünkü bir sonraki an yoktur (bir doğru üzerindeki bir noktanın hemen bitişiğinde bir noktanın olması gibi); ne de daha sonraki bir anda mevcut olmayı sona erdirebilirdi, çünkü o zaman hem birbirinden farklı hem de sayıca sonsuz olan tüm araya giren anlarla eşzamanlı olarak var olurdu.
7. Dolayısıyla, p_1 'in mevcudiyeti sona ermiş olamazdı.
8. Dolayısıyla, değil (2b): şimdi, sonsuza kadar değişmemektedir.
9. Eğer (2a) ise ve şimdi sonsuza kadar aynı kalıyorsa, o zaman t_1 ve t_2 'nin iki kez eşzamanlı olması basitçe t_1 ve t_2 'nin aynı anda mevcut olması anlamına geldiğinden, 10.000 yıl önce olan şey, bugün olan şeyle eşzamanlıdır.

10. Bu açıkça yanlıştır: Bugünün olayları 10.000 yıl önce olanlardan daha sonra meydana gelmektedir ve bu nedenle onlarla eşzamanlı değildir.
11. Dolayısıyla, değil (2a): şimdi, sonsuza kadar aynı olamaz.
12. Dolayısıyla, şimdi, geçmişi ve geleceği ayırmaz.
13. Dolayısıyla, şimdi mevcut değildir.

Bu argüman oldukça karmaşık olsa da amacı açıktır. Şimdinin kendisi –ki bu, eğer varsa, zaman içerisindeki bizce en dolaysızca bilinen şeydir– belirsizdir. Velhasıl şimdiyi geçmişle geleceği ayıran şey olarak tanımlamak doğaldır. Bununla birlikte, eğer durum böyleyse, o zaman şimdi hep aynı olan ya da sürekli değişen bir şeydir. Hiçbir alternatif, doğrudan memnun edici bir sonuca götürmemektedir.

Bu argümanın dikkate değer bir özelliği, zamanın sürekliliğine olan bağlılığıdır. ŞZ-6, herhangi bir verili zamanın hemen bitişiğinde başka bir ânın olduğunu reddeder: Zamanın anları bir çizgi üzerindeki noktalar gibidir. Toplama yoluyla bir zaman akışının oluşturulabileceği hiçbir zaman atomu yoktur. Aristoteles, bu sonucu onaylayacaktır, gerçi bunun doğru bir şekilde anlaşılmasının gerektiğini talep etmektedir.

Bir kimse elbette ki bu bağlılığa karşı çıkmak isteyebilir ve bir şimdinin ŞZ'ye saldırmak isteyebileceği birkaç yer vardır. Bu, yeterince makul ve beklenen bir şeydir. Kuşkusuz, Aristoteles bu argümanı argümanın sonucunu onayladığı için öne sürmez; Aristoteles'in kendisi şimdinin ve zamanın gerçekliğini daha genel olarak kabul eder. Daha doğrusu, ŞZ açıkça aporetik bir argüman, yani yerinde bir muammayı ortaya çıkarmayı amaçlayan bir argüman olarak takdim edilir, ki bu da dikkatimizi olası sorunlu noktalara odaklamaya yardımcı olacaktır, böylece kendi açıklamamızda bu sorunlu noktalardan kaçınabiliriz.

Aristoteles, olumlu zaman açıklamasına dikkatini verdiğinde tam da bunu yapmaya çalışır. Aristoteles'in görüşüne

göre, öne sürüldüğü üzere, argümanın işaretini çok önemli bir yerde takip etmeliyiz: Zaman süreklidir, çünkü zaman değişimi içerir ve değişim süreklidir (*Phys.* 219a10-15). Gerçekten de bir zamanın uzunluğu, bir değişimin uzunluğuna doğrudan doğruya cevap verir. Zamanın ne olduğu sorusuna yanıt vermeden önce, örneğin Paris'ten Chartres'e seyahat etmek için geçen sürenin doğrudan doğruya yerdeki bir değişime tekabül ettiğini söyleyebiliriz gibi görünmektedir. Bu değişim, gördüğümüz üzere, süreklidir; dolayısıyla zamanın kendisi süreklidir ve değişim süreçleriyle derinden bağlantılıdır. Aristoteles'in kendi zaman analizinde vurgulamaya ve kullanmaya çalıştığı şey bu bağlantıdır, ilk yaklaşımı şöyledir: "Zaman değişim değildir, fakat değişimin kendisiyle ilgili olarak sayılabilir olduğu şeydir" (*Phys.* 219b2-3). Bununla Aristoteles, zamanın değişim içermesine rağmen, zamanın basitçe değişim olduğunu düşünmememiz gerektiğini kasteder. İlk olarak, tek bir zamandan başka bir şey yoktur, ama çok büyük sayıda değişim vardır. Dahası, bir değişim daha hızlı veya daha yavaş olabilir, oysa zaman sabittir. Gerçekten de, der Aristoteles, hızlı ve yavaş, zamana başvurularda tanımlanır, tersi değil. Hızlı olan tam olarak kısa sürede uzun bir mesafe katedendir ve yavaş olan ise bunun tersidir (*Phys.* 218b15-20, 220b1-5). Öyleyse, değişime başvurduğumuzda bir açıklamaya yakın olsak da henüz açıklamaya sahip olmayız. Bir şeye daha ihtiyaç vardır.

Aristoteles, daha çok ihtiyaç duyulan şeyin *şimdi*, *önce* ve *sonra*nın doğru bir şekilde anlaşılması olduğunu iddia eder. Psikolojik bir mesele olarak, değişimi tecrübe ettiğimizde zamanın aktığını fark ederiz. Ayrıca, değişimleri bir *önce* ve *sonra* ile belirtiriz: Çit önceden beyazdı, fakat boyandıktan sonra gridir [gri oldu ve hâlâ gridir]; bir kimse önce Paris'teydi, sonra Chartres'tedir [Chartres'e geçti ve hâlâ orada]; ve benzeri gibi. *Şimdi* nedir? Şimdi, tıpkı bir noktanın bir doğru parçasının sınırı olarak iş görmesi gibi, önce ile sonra arasındaki *sınır* olarak iş gören andır (*Phys.* 221a9-13).

Benzerlik daha da ileri gider: Hiçbir çizgi noktalardan oluşmadığından, hiçbir zaman dilimi anlardan veya Aristoteles'in deyişiyle "şimdiler"den oluşmaz. Yine de bir doğru parçası boyunca, bir noktadan bir uca daha yakın ve diğer uçtan daha uzak olarak söz etmek mümkündür ve bir doğru üzerindeki mesafeler, gidişatı boyunca belirlenebilen noktalara başvurarak ölçülebilir. Bu anlamda noktalar bir doğrunun uzaklıklarını ölçer veya numaralandırır. Kısacası, bir çizginin ölçülebilir bir niceliği, yani uzunluğu vardır. Bir doğrunun uzunluğundan söz ettiğimizde, aslında yalnızca bu doğrunun iki noktası arasındaki ölçülebilir bir mesafeden söz ederiz. Bu, bir zaman akışı boyunca da böyledir: zaman, hareketi ölçer veya zamanın, hareketi ölçmek veya numaralandırmak için nicel bir yol sağlaması anlamında hareketin miktarıdır. Böylece, Aristoteles aşağıdaki zaman tanımını geliştirir:

- zaman = _{df} önce ve sonra ile ilgili olarak hareketin ölçüsü (*Phys.* 219b1-2)

Sürekli olan bir şeyi numaralandırdığından, zamanın kendisi sürekli, yani sonsuzca küçük zaman dilimlerine bölünebilir. Burada yine doğru parçalarıyla olan paralellik yol göstericidir. Tıpkı bir uzunluğun bir çizgiye bağlı olması gibi, zaman da bir değişime bağlıdır. Her biri, iki sınır arasında sonsuzca bölünebilen sayılabilir bir niceliktir. Bir çizginin uzunluğu, buradaki bir nokta ile oradaki bir nokta arasındaki mesafedir; bir değişimin zamanı, bir önceki şimdi ve bir sonraki şimdi arasındaki mesafedir.

Öyleyse, baştaki soruşturmamıza dönecek olursak: zaman mevcut mudur? Aristoteles etkili bir şekilde zamanın mevcut olduğunu iddia eder. Zaman mevcuttur, ancak bazıların zannettiği gibi değildir. Aristoteles'in tam olarak neyi zaman olarak gördüğünü kavramak için, ilk aporetik argümanlarına dönmek yol göstericidir.

Aristoteles'in şu âna kadarki analizi, doğru olsa bile, kendileriyle başladığımız muammaları çözmeksizin zamanın gerçekliğini tesis eder. Bu nedenle, zamanın tutarsız veya başka bakımlardan belirsiz olduğunu göstermeyi amaçlayan bu argümanları çözme sorumluluğu Aristoteles'e aittir. Aristoteles'in bu argümanlara karşı nihai tutumunu anlamak istiyorsak, onun kategoriler teorisinin özelliklerinden zamana yönelik olarak çıkardığı sonuçlara daha etraflıca kulak vermemiz gerekir.²⁸ Zamanın yalın mevcudiyetinin, onun bir dizi farklı varlık kategorisine ait olmasıyla tutarlı olduğu kabul edilebilir. Bununla birlikte, bu kadarını teslim edersek, Aristoteles'in zamanın mevcudiyetini tehdit eden aporetik argümanlara karşı baskın tavrını kavramak mümkün olur. Aristoteles'in baskın düşüncesi, zamanın *bağımsız olarak* mevcut olmadan da mevcut olabileceğidir: Zaman, içerisinde değişimin gerçekleşebileceği veya gerçekleşmeyebileceği mutlak bir çerçeve olarak mevcut değildir. Zaman bir töz değildir; mevcut da değildir, [zaman] sağladığı çerçevede değişimlerin vuku bulmasını bekler. Öte yandan, Aristoteles'e göre zaman değişim olmaksızın mevcut olmaz. Zaman, daha ziyade, belirli bir varlık *türü*dür, yani nicelik kategorisindeki bir varlıktır. Dolayısıyla, zaman her zaman bir şeyin niceliğidir: yani zaman bir değişimin niceliğidir.

Bunun neden böyle olması gerektiğini tam olarak anlamak için, uzunluğun çizgiye ait olması gibi zamanın da değişime ait olduğunu hatırlayın. Uzunluklar vardır – fakat bunlar her zaman çizgilerin uzunluklarıdır. Uzunluklar, çizgilerin gelip kendilerini işgal etmesini bekleyerek yayılmaz. Dolayısıyla değişimin gerçekleşmesini bekleyen zaman da yoktur. Daha ziyade, zaman bir değişimin zamanıdır. Zaman, değişimlerle doldurulmayı bekleyen bir kap değildir: zaman, değişimin kendisine ait bir ölçüdür.

²⁸ Aristoteles'in kategoriler teorisi için bkz. §§4.1-4.4.

Bu tanımın yorumu ve gelişmeye açık olduğunu ve eleştirilere maruz kaldığını söylemeye gerek bile yok.²⁹ [Burada] iki bariz soru ortaya çıkar. İlk olarak, iki zaman diliminden aynı olarak bahsedebiliriz (her yıl *aynı zaman alır*). Bu zaman kavramı yeterince tanıdıktır, ancak her seferinde bireysel bir değişime bağlanan Aristoteles'in tanımlanmış [zaman] kavramından bir tür soyutlama gerektirir. Muhtemelen bu çizgi doğrultusunda bir şeyler yapılabilir, ancak Aristoteles'in matematiksel soyutlama anlayışı göz önüne alındığında, bu, kolay olmayan bir meseledir. Ancak daha acil olan, zamanın Aristoteles tarafından şekillendirilen değişime olan bağımlılığına ilişkin bir sorudur. Eğer zaman, önce ve sonra ile ilgili olarak değişimin bir ölçüsü ise, o halde zamanın olmasının zorunlu koşulu, değişimin mevcudiyetidir. Böylece bir yeterlilik sorunu ortaya çıkmaktadır: Değişim olmaksızın zaman *olanaklı* değil midir? Eğer öyleyse, o zaman Aristoteles'in tanımı boşa çıkar;³⁰ değilse, o zaman bu tanımın görünüşteki olanaklılığı bir açıklama gerektirir.³¹

Bu meseleler ne kadar geliştirilirse geliştirilsin, şimdi önümüzde Aristoteles'in doğa felsefesinin belkemiği vardır. Doğanın incelenmesi, Aristoteles tarafından hilomorfik terimlerle tanımlanan bir değişim analizini gerektirir. Bir kez değişime yönelik bir açıklamaya sahip olduğumuzda, bunun sürekli olduğunu kavrarız. Sürekli olan, bütünün gitgide daha küçük niceliklerine sonsuzca bölünebildiğinden, doğa

²⁹ Aristoteles'in zaman teorisini kuşatan bazı meselelere ayrıntılı ve son derece açık bir giriş için bkz. Hussey (1993, xxxvi–xlix, 138–75).

³⁰ Değişim olmaksızın zamanın olanaklı olduğuna dair bir argüman için bkz. Shoemaker (1969).

³¹ Aristoteles'in zaman tanımının açık ve tarafsız bir sunuşu ve eleştirisi için bkz. Van Fraassen (1970). Van Fraassen, bunun aslında zamanın bir tanımı değil, daha ziyade zamansal sürenin bir tanımı olduğunu belirterek, Aristoteles'in zamana yaklaşımını konumlandırmaya yardımcı olur.

filozofu, değişimi ele alırken, sonsuzu ve dolayısıyla başka bir sürekli nicelik-zamanı da dikkate almalıdır.

5.4 ZENON'UN HAREKET PARADOKSLARI

Aristoteles'in zaman açıklamasının yeterliliğini değerlendirmenin bir yolu, bu açıklamayı eleştirel bir incelemeye tâbi tutarak doğrudan onunla yüzleşmektir. Daha az doğrudan olan, ama daha az verimli olmayan başka bir yaklaşım, bu açıklamanın etkililiğinin incelenmesini içerir. Yani Augustinus'un gördüğü gibi, zaman konusunda bir dereceye kadar endişeleniriz, çünkü zaman, olağanlığı içerisinde tuhaftır. Yüzeyinin hemen altındaki doğasında var olan muammalar ortaya çıkmadan önce, bilindik zaman kavrayışımız üzerinde çok fazla düşünemeyiz. Aristoteles'in iyi bildiği bu tür bir muammalar dizisi, zamanı *Fizik*'in bir başka önemli konusuyla, yani değişim veya hareketle (*kinêsis*) temasa geçirir. Bu muammalar Zenon paradokslarıdır.

Zenon paradoksları zordur – aslına bakarsanız o kadar zordur ki, pek çokları yalnızca Aristoteles'in bu paradoksları çözmekte başarısız olduğunu değil, aynı zamanda bu paradoksların yeterli çözümünün, eğer gerçekten de mükemmelen tatmin edici bir çözüme imkân verirlerse, 20. yüzyılın teknik gelişmelerini beklemek zorunda olduğunu düşünür, ki bu da Aristoteles'in bu paradokslarla ilk karşılaşmasından yaklaşık iki bin yıl sonrasına tekabül eder.³² Burada Zenon paradokslarına olan ilgimiz yalnızca Aristoteles'in Zenon'un en temel paradoksuna ilişkin çözümünüyle sınırlı olacaktır. Aristoteles'in yaklaşımının başarısı tartışılmıştır, kimileri Aristoteles'in çözümünü etkisiz bulurken, diğerleri bu çözüme çok daha olumlu açıdan bakmaktadır. Bu çözüm her iki durumda da dikkate değerdir. Kısaca ifade

³² Zenon'un hareket paradokslarına yönelik yaklaşımların ayrıntılı ve bilgi dolu bir değerlendirmesi için Salmon'a (1970) bakınız.

edecek olursak, böyle bir değerlendirme, şimdiye kadar takdim edilen oldukça soyut zaman ve değişim açıklamalarını daha keskin bir şekilde ortaya koymaya yardımcı olacaktır. Üstelik, Aristoteles'in Zenon'un en basit haliyle en kolay muammasına verdiği yanıtın etkili olduğu sonucuna varmak makul görünmektedir. Yine de aynı muammanın, Aristotelesçi çözümü aşan torunlarının var olduğu bilinmelidir.

Zenon'un (doğum MÖ 490) antikçağda Parmenides'in öğrencisi olduğuna inanılırdı. Aralarında gerçek bir usta-çırak ilişkisi olduğunu kanıtlamak zor olsa da düşünsel silsile akla uygun görünmektedir. Gördüğümüz üzere³³ Parmenides, değişimin gerçek dışılığını kanıtlamaya yönelik orijinal, şaşırtıcı derecede güçlü bir argüman ortaya koymuştur. Argümanı, gönderim, düşünme, zihinsel içerik ve yükleme hakkındaki bazı tartışmalı tezlerden faydalanmıştır. Bu argüman başarısız olmuş olsa da aslında yükleme türleri arasındaki bazı önemli ayrımları gün yüzüne çıkarmaya ve aynı zamanda, düşünmenin doğasıyla ilgili bazı temel soruları keskinleştirmeye yardımcı olmuştur. Ayrıca, Parmenides'in argümanı, Aristoteles'i kendi temel hilomorfik çerçevesi için harekete geçirmeye yardımcı olmuştur.³⁴ Zenon'u en azından, Parmenides'in değişimin imkânsız olduğuna yönelik savının bir versiyonu için yeni argümanlar sunmaya girişmesi anlamında Parmenides'in bir takipçisi olarak görmek doğaldır ve muhtemelen de tarihsel olarak doğrudur. Bu, her halükârda, Platon'un Akademisinde (*Parm.* 128c) Zenon paradokslarının nasıl anlaşıldığını gösterir; Aristoteles'in bu anlayışı paylaştığını varsaymak makuldur.

İlginç bir şekilde, Aristoteles, en azından çeşitli argümanlarının ayrıntıları söz konusu olduğunda, Parmenides ile ettiğinden daha çok Zenon ile mücadele eder. Olması ge-

³³ Yukarıdaki § 2.3'e bakınız.

³⁴ Parmenides'in argümanı ve Aristoteles'in buna olan tepkisi için bkz. §2.4.

reken budur. Eğer hilomorfizm Parmenides'i zararsız hale getirme görevi için yeterliyse de Zenon'un hareket paradokslarıyla karşı karşıya geldiğinde bunun böyle olmadığı açıktır. Çünkü Zenon'un argümanları Parmenides tarafından kabul edilen tartışmalı savlara dayanmamaktadır. Bu argümanlar, daha ziyade ve çarpıcı bir şekilde, her biri ayrı ayrı ele alındığında dolaysız, mecburi olmayan tasdiğimize hükmedecek kadar cazip savların bir terkibi tarafından motive edilirler. Burada iki biçimi karşılaştırmak faydalıdır (*Phys.* 239b11-13):

Parmenides: "Düşünmek ve varlık aynı şeydir... Bir şeyi düşünmek ve onun olduğunu düşünmek aynı şeydir, çünkü düşünceyi olan olmaksızın, ki bu, düşüncenin gönderimde bulunduğu ve bağlı olduğu şeydir, asla bulamazsınız. Zira, olandan başka hiçbir şey yoktur ve olmayacaktır da, çünkü Kaderin bütün ve değişmez olması için zincire vurduğu şey tam da buydu; bu sebeptendir ki ölümlülerin tesis ettiği, doğru olduğuna inandıkları her şey 'oluşa gelmek ve bozuluşa uğramak,' 'olmak ve olmamak' ve 'yer değiştirmek ve parlak renk değiştirmek' olarak isimlendirilmiştir."

Zenon: "Hareket olanaksızdır, çünkü hareket halindeki bir nesne hedefe varmadan önce yolun yarısına ulaşmalıdır."

Söz konusu olan, Parmenides'in makul bir argüman ortaya koymada başarısız olması değildir. Parmenides makul bir argüman ortaya koymaktadır. Parmenides'in argümanı, daha ziyade, ortaya çıkarıldığında kendine özgü görünen öncüller içermektedir. Zenon, buna karşın, yalnızca apaçık olana başvurur. Bu yüzden Zenon'un argümanlarını *paradokslar* olarak ele almak uygundur. Bu paradokslar özellik-

le, bize tamamen doğal ve reddetmenin imkânsız değilse bile zor olduğunu düşündüğümüz öncüllere dayanarak, şaşırtıcı bulduğumuz bir içerim sunmaktadırlar.

Zenon paradoksları için ana kaynağımız olan Aristoteles, dört ayrı hareket paradoksunu nakleder.³⁵ Bazen *Dikotomi* olarak da adlandırılan *Koşu Yolu*nu ele alacağız.

Koşu Yolu, her biri son derece sezgisel olan iki basit düşünceye dayanır: (i) herhangi bir yere gitmeden önce, yolun yarısını gitmeliyim; ve (ii) ne kadar küçük olursa olsun herhangi bir mesafeyi katetmek bir miktar zaman alır. Biraz daha formel ifade edecek olursak, (i) ne zaman ki S bir (m) mesafesini katederse, o zaman hedefine ulaşmadan önce S'nin ilkin $\frac{1}{2}$ (m) katetmesi gerektiğini öne sürer. $\frac{1}{2}$ (m) katetmeden önce, S'nin $\frac{1}{4}$ (m), $\frac{1}{8}$ (m) ve $\frac{1}{16}$ (m) katetmesi gerekir. Görünüşe göre, bu bölünme süreci sonsuza kadar gidebilir. Yani mesafeler *süreylere*dir [*continua*]: her biri birer mesafe olan daha küçük mesafelere sonsuzca bölünebilirler. En küçük mesafeler yoktur; uzaklık atomları yoktur. $\frac{1}{32}$ (m) mesafesi, $\frac{1}{64}$ (m) mesafesi gibi bir mesafedir vb. Hiçbir *n* sayısı için $\frac{1}{n}$ (m)'nin en kısa mesafe olduğunu söylemek doğru olmaz. İlginçtir ki, soruşturmamızın amaçları doğrultusunda Aristoteles'in kendisi bu mesafe anlayışını açıkça onaylamaktadır. Gerçekten de, bunun tam da bu anlamda sürekli olması Aristoteles'in değişim analizinin merkezinde yer alır.³⁶

İkinci varsayım (ii), basitçe, yolculuğun zaman almasına yöneliktir. Biz şimdi burada, yani odanın bir tarafında ve daha sonra orada, yani odanın diğer tarafında, ikisi arasında hiç vakit geçmeden olamayız. Gerçekten de eğer yolculuk hiç zaman almıyorsa, neden aynı an içerisinde hem burada, hem orada hem de tekrar burada olamıyoruz?

³⁵ Aristoteles, Zenon paradokslarını en kapsamlı şekilde *Phys.* vi 9'de ele almaktadır, gerçi Zenon'un ilk paradoksunu *Phys.* vi 2 ve vii 8'de de ele almaktadır.

³⁶ Aristoteles'in değişimi ele alışı için §5.1'e ve sonsuz bölünebilirlik anlayışı için §5.2'ye bakınız.

Tam olarak bu iki karşı konulamaz fikri kuşanarak Zenon, hareketin olanaksız olduğunu gösterebileceğini düşünür. Zenon'un fikri şeytansı derecede basittir: Eğer hareket olanaklıysa, o zaman açıkça şu anda odanın karşı tarafına yürüyebilirsiniz; fakat bunu yapmadan önce, ilkin yolun yarısını yürümeniz gerekir. Kuşkusuz ki, (i)'nin tekrar tekrar kullanımıyla, belirtilen herhangi bir mesafe için, o mesafeyi katetmeden önce, o mesafenin yarısını almanız gerekir. (i)'nin kullanımı hiçbir zaman bir durma noktasına imkân vermediğinden, (d)'yi katetmeden önce her zaman $\frac{1}{2}$ (d)'yi katetmeniz gereken bir durumda olursunuz. Şimdi, bu üzücüdür, çünkü (ii) bize bunu başarmanın biraz zaman alacağını söylemektedir. Burası ile odanın diğer tarafı arasında katedilecek sonsuz sayıda mesafe olduğundan, odanın diğer tarafına varmanız sonsuz bir zaman alacaktır. Buradan çıkan sonuç, öyleyse, harcayacak sonsuz zamanınız olmadığı için hiçbir yere varamayacağınızdır. Eğer hiçbir yere varamazsanız, o zaman hareket, yalancı duyularınızın sunduğu kanıtların aksine, olanaksızdır.

Zenon'un argümanının gücünü kavramak için, şimdiye kadar sunulan formel olmayan sunuşun sınırları içerisinde mümkün olandan biraz daha kesin olmaya değer. R, normal, engelsiz bir koşu yolunun etrafında koşmaya hazır normal, sağlıklı bir koşucu olsun. Anlaşılır olması adına, aşağıdaki basit tanımları kullanabiliriz:

- S^0 başlangıç çizgisi ve F de bitiş çizgisi olsun.
- S^1 , S^0 ile F arasındaki yarı yol noktası olsun; S^2 , S^0 ile S^1 arasındaki yarı yol noktası olsun; S^3 , S^0 ile S^2 arasındaki yarı yol noktası olsun – ve herhangi bir n için bu böyle devam etsin: S^n , S ve S^{n-1} arasındaki yarı yol noktası olsun.

Bu kısaltmaları kullanarak, Zenon'un Koşu Yolu (ZKY) şunu ileri sürer:

1. Hareket olanaklıysa, o zaman prensipte R'nin koşu yolunun mesafesini, yani S^0 'dan F'ye kadar olan mesafeyi sonlu bir süre içinde katetmesi mümkündür.
2. S^0 'dan F'ye olan mesafeyi katetmek için, S sonsuz sayıda mesafe katetmelidir (yani S^0 - S^1 mesafeleri ve bundan önce S^0 - S^2 ve ondan önce S^0 - S^3 ve ondan önce S^0 - S^n ...).³⁷
3. R'nin sonlu bir süre içinde sonsuz sayıda mesafe katetmesi olanaksızdır.
4. Dolayısıyla, R'nin bir yarış parkurunun mesafesini katetmesi prensipte bile olanaksızdır.
5. Dolayısıyla, hareket olanaksızdır.

Bu argümanın uzun tarihinde, bu argümanın muhaliflerinin şaşırtıcı çeşitlilikte strateji benimsemiş olması, hatta bazı-
larının son zamanlarda nicelendirilmiş uzaya başvurarak,
yani uzayın sürekli olduğunu inkâr ederek ZKY-2'yi red-
detmesi dikkate değerdir. Gördüğümüz üzere bu alternatif,
Aristoteles'e açık değildir, çünkü Aristoteles, uzayı sürekli
ve dolayısıyla sonsuzca bölünebilir olarak ele alır. Matema-
tik tarihi, sonsuz küçükleri ve yakınsak serileri içeren çeşitli
dönemlerde hem ZKY-2 hem de ZKY-3'e saldırmaya yönelik
bir dizi farklı yol sunar. Bu husustaki basit varyasyonlar
giderek yeni düğümlere ve muammalara yol açar; bunların
hepsi, Aristoteles'in Zenon'u tarafından verilenlerin kendi-
lerinin başvurusu gibi, sınırlı bir zamanda sonsuz sayıda
görevi yerine getirme sorununa başvurmaz, ki bu da argü-
manın verimliliğine yönelik bir övgüdür. Gerçekten de ar-
gümanın bazı yeni formülasyonları, Zenon'un versiyonunun

³⁷ (ZKY)'yi bu şekilde formüle etme yöntemi geriye doğru gider: son-
suz bölünmeyi, yarı yol noktasından başlangıç çizgisine doğru böl-
me olarak ele alır. Alternatif bir formülasyon ileriye doğru gider:
bölünmeyi, yolun yarısından sonra meydana gelen olarak ele alır.
İleriye yönelik versiyon, hareketin tamamlanamayacağını vurgu-
larken, geriye yönelik versiyon, hareketin başlatılamadığını bile
vurgular.

doğrudan torunları olmalarına rağmen, hem Aristoteles'e hem de Zenon'a tamamen yabancı görünebilir.³⁸

Her ne olursa olsun, Aristoteles'in önerdiği çözümde açıkça görüldüğü üzere, Aristoteles'in kendisi de bu argümanı kabaca, verildiği biçimiyle anlar. ZKY-3'ü hedef alır: "Zenon'un argümanı, sonlu bir zamanda sonsuz sayıda konumu katetmenin veya birbiri ardına sonsuz sayıda ilişki kurmanın olanaksız olduğunu iddia ettiğinde yanlış bir varsayımda bulunur" (*Phys.* 233a21-23). Aristoteles, bu yanıtta kendi sonsuz anlayışından yararlanır. Sonsuzluğun ya *kaplam* itibariyle ya da *bölünebilirlik* vasıtasıyla ortaya çıkabileceğini görmüştük.³⁹ Böylece Aristoteles, esasen, Zenon'a basit bir ayırım yaparak yanıt verir. Eğer mesafeler süreyle olması sebebiyle sonsuzca bölünebilirse, o zaman bunun ilgili zamanlar için de böyle olduğunu gözlemler; çünkü zaman mesafeden daha az sürekli değildir. Bu nedenle, *mesafe sonsuz iken* zamanın sonlu olduğunu ileri sürmek yanlış olur. Çünkü bu, zamanı *kaplam* itibariyle sonlu, uzaklığı da *bölünebilirlik* vasıtasıyla sonsuz olarak ele almaktır. Aristoteles'e göre, bölme yoluyla sonsuz sayıda koşunun olduğu yerde yine bölme yoluyla aynı zamanda sahip olunacak sonsuz miktarda zamanın da var olması anlamında sonlu bir zaman miktarı içinde sonsuz sayıda koşu yapmak olanaklıdır, her ne kadar aynı zaman gerçekte sonlu, yani kaplam itibariyle [sonlu] olsa da – fakat öte yandan mesafe de böyledir. Söz konusu mesafeler ve zamanlar, kaplam itibariyle eşit ölçüde *sonludur*, gerçi her ikisi de süreyle oldukları için, aynı zamanda, bölme vasıtasıyla da eşit derecede sonsuzdurlar. Sonsuzlukları karıştırmak ve birleştirmek meşru değildir.

Aristoteles'in Zenon'un Koşu Yolunu ele alışı, Aristoteles'in baskın araçlarını doğa felsefesine yerleştirmeye hazır

³⁸ Bu yeni formülasyonların çoğu, Salmon (1970) tarafından aydınlatıcı bir şekilde tartışılmıştır.

³⁹ Sonsuz ile ilgili olarak bkz. §5.2.

olma tarzına dair bir fikir verir. Aristoteles, fiziğe yönelik ortaya çıkan muammaların hepsinin en temelde değişimle ilgili muammalar olduğunu düşünür. O halde bunlar, kaçınılmaz olarak aynı zamanda zaman, sürekli ve sonsuz hakkındaki muammalardır. Her üç kavram da Zenon'un hareket paradoksları formundaki zorlu bir meydan okumada kesişir. Bu paradoksların uzun tarihinin tasdik ettiği üzere Aristoteles, tepkisi ne kadar başarılı olsun veya olmasın, Zenon'un basit hamlesinin harekete geçirdiği girift diyalektikte daha sonraları geliştirilen merkezi unsurlarla ilgilenir.

5.5 HAREKET ETMEYEN HAREKET ETTİRİCİ

Öyleyse, Zenon ve Parmenides'e karşı, hareketin olanaklı olduğunu düşünürüz. Gerçekten de, alelaide bir biçimde, hareket bilfiil olduğundan dolayı olanaklıdır. Bu nedenden ötürü, doğa bilimcinin hareketin mevcudiyetini kanıtlamaya girişmemesi ve bunun yerine onun mevcudiyetini olduğu gibi kabul etmesi yerindedir. Bununla birlikte, hareket ve değişim alanıyla ilgilenen doğa bilimci, hareketi *açıklamaya* ihtiyaç duyar. Gördüğümüz üzere, doğa bilimci, Aristoteles'in açıklayıcılık bakımından yeterliliğin dört nedenli izahı tarafından verilen terimler dahilinde bir hareket açıklaması geliştirir.⁴⁰ Herhangi bir gerçek değişim örneği için iki faktör gerekir: ilkin, kategorik olarak belirlenmiş bir boyutun yanı sıra değişebilen bir şey veya, ikinci olarak, değişimi başlatabilecek bir şey. Bu nedenle, sözgelimi bir şeyin beyaz olabilmesi için, öncelikle yüzeyi beyazlaştırılabilen bir varolanın ve daha sonra da bu varolanı böyle kılabilen bir şeyin olması gerekir. Şimdi, bir beyaz boya ve gri bir çitin yalın mevcudiyeti, beyaz bir çit oluşturmaz: Çit, kendi bilkuvveliliğini kendiliğinden bilfiil hale getirmez. Genel ola-

⁴⁰ Aristoteles'in açıklayıcılık bakımından yeterliliğin dört nedenli izahının takdimi için bkz. §2.2.

rak, yalnızca bilfiil olan bir şey, bilkuvve olarak *F* olan bir şeyin bilfiil olarak *F* haline gelmesini sağlayabilir.⁴¹

Bir değişimi yalnızca bilfiil olan bir şeyin başlatmasına yönelik talep sezgisel olarak ikna edici görünmektedir. Bir orman yanabilse de bir şey ormanı gerçekten tutuşturana kadar bilfiil olarak yanmaz. Dahası, yalın olanaklılık değil de Aristotelesçi olanaklılık düşünüldüğünde,⁴² bilkuvve olarak *F* olan, diyelim ki bilkuvve olarak yanan hiçbir şey, bilfiil bir failin fiili mevcudiyeti olmaksızın bilfiil *F*, yani bilfiil yanan hale gelmez – yangın halinde bilfiil olarak mevcut bulunan bir ateş veya diğer nedensel olarak yeterli faktörler yanıcı bir şeyin tutuşmasına neden olmadıkça. Bu, bir anlamda, Aristoteles'in bilfiilliğin bilkuvvelige göre önceliği üzerinde ısrar ettiği yerdir (*Met.* 1049b1-1050a4, 1071b12-1072a18).

Aristoteles'in değişim tanımı üzerinde tekrar düşünersek, onun burada vurgulanan bilfiilliğin önceliğine olan bağlılığını bulmak bizi şaşırtmayacaktır.⁴³ Aristoteles'in değişim tanımını hatırlayalım: Değişim, bilkuvve olarak *F* olması bakımından bilkuvve olarak *F* olanın bilfiil hale gelmesidir. Eğer Aristoteles'in tanımının bu özelliğinin mevcudiyetine daha fazla odaklanırsak, onun neden tüm değişimin nihai açıklamasının [bu] olduğunu düşündüğünü kavramaya başlayabiliriz, ki bu da asıl doğa bilimcinin menşei kapsamına giren, gerçekten olağanüstü bir hipotez gerektirir. Aristoteles, her değişimin bilfiil olan bir şey tarafından gerçekleştirilmesi gerektiği göz önüne alındığında, evren hakkında şaşırtıcı bir iddiada bulunabileceğini, yani parçaları

⁴¹ Bunca şeyin, yalnızca bilfiil olarak *F* olan bir şeyin bilkuvve olarak *F* olan bir şeyi bilfiil olarak *F* kılabilceğini gerektirmediğine dikkat edin. Daha ziyade, bir şeyin bilkuvvelikten bilfiil hale geçmesi için bilfiil olan bir şeyin eylemde bulunmasının gerekmesi güçsüz bir ilkedir.

⁴² Bilkuvvelik ile olasılık arasındaki ayrım için bkz. §2.4.

⁴³ Aristoteles'in değişim tanımı için bkz. §5.1.

veya büyüklüğü olmayan ve dolaylı da olsa duyularımızla tartışılmaz bir şekilde gözlemlediğimiz hareketin nihai olarak sorumlusu olan ebedi bir hareket etmeyen hareket ettiricinin var olduğunu düşünür.

Aristoteles'in değişim analizini kayıtsız şartsız kabul etsek bile, bu çarpıcı sonucun, kendisiyle başladığımız mütevazı gözlemden, yani değişimin var olduğundan çok uzak olduğu açıktır. Öyleyse Aristoteles, bize oldukça iddialı bir argüman borçludur. Aristoteles, böyle bir argüman sunabileceğini düşünmektedir ve *Fizik*'in son kitabının tamamı boyunca bunu yapmaya çalışır. Onun argümanı, *kozmo-
lojik bir argümanın* ilk tam formülasyonu haline gelir, öyle ki bu argüman, en nihayetinde, tecrübemizde peşinen kabul ettiğimiz değişimin mevcudiyetine ilişkin tek açıklamanın, ebediyen kalıcı olan bir hareket etmeyen hareket ettiricinin varlığı olduğunu gösterme iddiasında olan bir argümandır.

Bu argüman, genel itibarıyla, hareket var olduğu ve hareket ettirilen her şeyin kendisinden başka bir şey tarafından hareket ettirildiği için, hareket ettiriciler zincirinin ya sonsuza kadar devam ettiğini ya da sona erdiğini ileri sürer. Bu zincir, sonsuza kadar devam edemez ve bu nedenle sona ermesi gerekir; bu nihai hareket ettirici ya kendi kendine hareket etmeli ya da tamamen hareketsiz olmalıdır. Kendi kendine hareket edemez; bu nedenle, hareket etmeyen bir hareket ettirici olmalıdır. Bu nihai hareket ettirici, evrenin sürekli hareketinden sonsuza kadar sorumlu olmalıdır, çünkü kendisi zaman bakımından sonsuzdur ve ayrıca gücü sınırsız olduğundan, ya sonsuz bir büyüklüktedir, ki bu mümkün değildir, ya da hiçbir büyüklükte değildir. Bu nedenle Aristoteles, kendisi bir büyüklük olmaksızın başka şeyleri hareket ettiren, ancak yine de evrende gözlemlediğimiz tüm hareketlerin nihai kaynağı olan, ebedi bir hareket etmeyen hareket ettiricinin var olduğu sonucuna varır. Gerçekten de hareket etmeyen hareket ettirici, gözlemlenen veya gözlemlenmeyen tüm hareketlerin nihai kaynağıdır.

Daha sonraları Hıristiyan yazarların, Tanrı'nın mevcudiyeti lehine Aristoteles-temelli bir argümana girişmek için bu argümanı benimsemeleri ve uyarlamaları şaşırtıcı değildir.⁴⁴ Bununla birlikte, Aristoteles'in kendisi, aslına bakılırsa, kendi *Metafizik* xii 6-7'sinde, hem Hıristiyanların Tanrı'sından hem de Aristoteles'in çağdaşı olan popüler dinler tarafından kabul edilen tanrılardan farklı şekillerde uzak bir tanrı lehine bunun bir versiyonunu kullanır.

Gerçi Aristoteles, *Fizik*'te bir tanrıdan bahsetmez, bunun yerine sadece *hareket etmeyen bir hareket ettirici* olduğunu ileri sürer. Aristoteles'in argümanı karmaşıktır ve bazı açılardan ayrıntıları itibarıyla anlaşılması güçtür. Yine de *hareket etmeyen bir hareket ettiricinin* (HEHE) mevcudiyetine ilişkin görüşünün belkemiğini oluşturan genel bir argüman çıkarmak mümkündür.

1. Bir şey hareket halindedir.
2. Bir şey hareket halindeyse, başka bir şey tarafından hareket ettirilir.
3. Başka bir şey tarafından hareket ettirilen her şey, ya (i) kendisi bir başka şey tarafından hareket ettirilen bir şey tarafından ya da (ii) bir başka şey tarafından hareket ettirilmeyen bir şey tarafından hareket ettirilir.
4. Eğer (3.ii) ise, o zaman hareket etmeyen bir hareket ettirici vardır.
5. Eğer (3.i) ise, o zaman ya (a) bu zincir sonsuza kadar devam eder ya da (b) son bulur, ki bu durumda hareket etmeyen bir hareket ettiriciye ulaşırız.
6. Bu zincirin sonsuza kadar devam etmesi olanaksızdır.
7. Dolayısıyla, eğer (3.i) ise, hareket etmeyen bir hareket ettiriciye ulaşırız.

⁴⁴ En ünlü versiyonu ortaçağ Aristotelesçisi Thomas Aquinas'a borçluyuz. Bkz. Aquinas'ın *Summa Theologica*'sı I art. 2, q. 3 ve *Summa Contra Gentiles* I.13.3.

8. Dolayısıyla, eğer bir şey hareket halindeyse, hareket etmeyen bir hareket ettirici mevcuttur (3, 4, 7).
9. Dolayısıyla, hareket etmeyen bir hareket ettirici vardır (1, 8).

Bu argüman şiddetle eleştirilmiştir. Bu argümanın eleştirmenlerinden bazıları bu argümanın terimlerini yanlış anlamıştır; diğerleri ise kusursuz bir biçimde iyi anlamıştır. Yanlış anlaşılmadan kaynaklanan etkisiz eleştirilerden kaçınmak için öncelikle HEHE'nin temel iddialarını açıklamak gerekmektedir.

Bu amaç doğrultusunda, Aristoteles'in Yunancasıyla ilgili bir husus üzerine düşünerek başlamak yararlı olacaktır. Aristoteles, İngilizcede yalnızca bağlam veya söyleyiş şekliyle ayırt ettiğimiz şeyleri gramerle belirtebilir. Bazen "hareket etmek" [İng. move] fiilini geçişli olarak kullanırız ("Her sabah büyük bir kar küreme aracı, gecenin birikmiş karını anacaddelerin dışına taşır/hareket ettirir"); ve bazen aynı fiili geçişsiz olarak kullanırız ("Mikhail Baryshnikov, bale tarihindeki diğer dansçılardan daha zarif bir atletizmle hareket eder"). "Hareket etmek" in geçişli kullanımı, yani hareket etmek_T, bir nesne alır; bu geçişli kullanım x'in bazı y'lere hareket kazandırmasını içerir. "Hareket etmek" in geçişsiz kullanımı, yani hareket etmek₁, bir şeyin herhangi bir şeyin hareket etmesine neden olmasını içermez, fakat bir şeyin *hareket halinde* olduğunu gösterir. Böylece HEHE-1, bir şeyin *hareket halinde* olduğunu iddia ederek bir şeyin hareket ettiği₁ iddiasını yakalar.

Şimdi, bu muvafık açıklamalar sayesinde, HEHE'nin yüzeysel eleştirmenleri tarafından yapılan yaygın, fakat basit bir hatadan kaçınabiliriz: Hareket etmeyen bir hareket ettiricinin mevcut olduğunu iddia etmek, hareket ettirilmeksizin hareket halinde olan bir şeyin mevcut olduğunu iddia etmek *değildir*. Yani Aristoteles, HEHE-2'de verilen, hareket halindeki her şeyin bir başka şey tarafından hareket ettiril-

diği argümanının tamamının itici gücünü ihlal eden bir şeyi HEHE-9'da açıkça sonuçlandırmamaktadır. Çünkü hareket etmeyen hareket ettirici hareket halinde değildir. Kendi terimlerimizle ifade edecek olursak, hareket etmeyen hareket ettirici, hareket ettirici₁ olmasa da bir hareket ettiricidir_T.

HEHE'ye yönelik olarak yaygın fakat etkisiz bir eleştiriyi böylece ortadan kaldırdıktan sonra, bu argümanı daha etraf- lıca değerlendirmeye başlayabiliriz. Etkisiz eleştiriyeye verdi- ğimiz yanıtla bağlantılı olarak bir ilk soru ortaya çıkmakta- dır. Bir kimse makul bir şekilde şunu talep edebilir: Hareket eden_T bir şey, kendisi hareket halinde olmaksızın başka bir şeyi nasıl hareket ettirebilir? Ne de olsa bir bilardo topu, kendisi hareket halinde olmaksızın diğer bilardo topunun hareket etmesine neden olmaz. Bu talep yerindedir ve aşağı- da buna geri döneceğiz, fakat şimdilik, bu argümanı eleştir- meden önce ilkin bu argümanı anlamak için, belki de hareket halinde olmayan varlıklardan diğer varlıkların hareket etme- sinin nedeni olarak bahsetmeyi zaman zaman doğal karşıla- dığımıza dikkat çekmek yeterli olacaktır. Bu nedenle, örne- ğin Goya'nın *Madrid Savunucularının İnfazı, 3 Mayıs 1808* tablosunun birçok izleyiciyi gözyaşlarına boğduğunu [İng. *move to tears*] söyleriz. Ancak bu tablo, hareket halinde de- ğildir; Museo del Prado'daki duvarda sessizce, hareketsiz bir şekilde asılı durmaktadır. Ayrıca sırf *Noel Baba'nın yakında burada olacağı* ihtimalinin bile çocukların sevinçle çığlık at- masına [İng. *move to shriek*] sebep olduğunu söyleriz. Belki de bu şekilde konuştuğumuzda "ihtimaller"in ne olduğundan emin değiliz, fakat her ne iseler, terimin tam anlamıyla hare- ket halinde gibi görünmemektedirler. Öyleyse yine piyasada- ki bir çöküş olasılığının, simsar alışılagelmiş olandan daha ölçülü bir yatırım stratejisi izlemeye sevk ettiğini söyleriz [İng. *move to pursue*]. Kuşkusuz, bu tür iddiaları, kendisi ha- reketsiz olan şeye hareket etme gücü atfetmeyen deyişlere çe- virmek amacıyla başka sözcüklerle izah etmek isteyebiliriz. Bununla birlikte, bunu yapma dürtüsü, muhtemelen, hareket

halinde olmayan hareket ettiricilerin var olamayacağına dair önceki inançtan türeyecektir. Ancak şimdiye kadar bize, böyle bir izah yolunu izlememiz için hiçbir neden sunulmamıştır. Şimdiye kadar, doğrusunu söylemek gerekirse, şu veya bu teoriyle uğraşmadığımız sürece, izleyenleri ağlatan şeyin *bu tablo* olduğunu ileri sürmek tamamen kabul edilebilir görünmektedir. Her halükârda, bu noktaya kadar kavramak istediğimiz tek şey, bir şeyin kendisi hareket halinde olmaksızın hareketin nedeni *olabileceği*dir. Bu tür bir şey, HEHE-9 açısından hareket etmeyen bir hareket ettirici olacaktır.

Bununla birlikte, şayet bu argüman sağlam hale gelmişse, bu olanaklılığı daha fazla araştırmamız gerekecektir. O halde, bu argümanın öncüllerini inceleyelim. HEHE-2, esasen, Aristoteles'in bilkuvve olarak *F* olanın bilkuvve olarak *F* olması bakımından bilfiil hale gelmesi olarak tanımladığı değişim tanımının bir uygulamasıdır.⁴⁵ Şimdi, HEHE-2, eğer değişim varsa, değişimin bir bilfiil hale getiricisi olduğuna işaret ederek bu tanımdan yararlanmaktadır. Bu bağlamda, doğru bir şekilde anlaşılacaksa, Aristoteles'in HEHE-2'deki kendi kendine hareket etmenin mevcudiyetini yadsımayı kastetmediğine dikkat edin. Yani eğer Smedley avlunun karşısına geçiyorsa, bu hareketi kendi başına yaptığını ve dolayısıyla başkası tarafından değil, kendisi tarafından hareket ettirildiğini söyleriz. Eğer öyleyse, bu, HEHE-2'ye doğrudan bir karşı-örnek gibi görünebilir. Aristoteles'in kendi kendine hareket etmeyi ele alışı karmaşıktır,⁴⁶ fakat mevcut bağlamda, Aristoteles'in, hayvanlar da dahil olmak üzere, kendi kendilerini hareket ettirenlerin, yalnızca onların bir parçası diğerini hareket ettirdiği için kendilerini hareket ettirdikleri konusunda

⁴⁵ Aristoteles'in değişim tanımı için yukarıdaki §5.1'e bakınız. Mevcut argümanı okurken ve değerlendirirken, ilk olarak Aristoteles'in "*kinêsis*" sözcüğünün bazen "değişim" bazen de "hareket" olarak çevrildiğini; ikinci olarak da yer değiştirmenin dört temel değişim türünden biri olduğunu hatırlayın.

⁴⁶ Bkz. Furley (1978).

ısrar ettiğini belirtmek gerekir (*Phys.* 256b34-257a3, 257b6-258a21). Eğer durum böyleyse, kendi kendilerini hareket ettirenler HEHE-2 için herhangi bir tehdit oluşturmaz. Daha ziyade, hareket halindeki herhangi bir şeyin hareket halinde olması sağlanır, çünkü değişim tanımının ima ettiği gibi, her hareket bir bilfiil hale getiriciye ihtiyaç duyar. Bilkuvve hareketler, kendi bilfiil hale gelmelerini başlat[a]mazlar.

Bu bağlama yerleştirildiğinde, HEHE-2 en azından Aristoteles'in değişim açıklamasının ona verdiği akla yatkınlığa sahiptir. Sonraki iki öncül büyük bir zorluk çıkarmaz. Sadece argümandaki en can alıcı önermeye, en sert şekilde saldırıya uğrayana, yani HEHE-6'ya ulaştığımızda ciddi bir sorunla karşılaşırız. HEHE-6, hareket halinde olarak hareket eden hareket ettiriciler zincirinin bunu sonsuza kadar devam ettirmesinin olanaklı olmadığı savıdır. Bu iddiayı geçici olarak kabul etmek ilk başta doğaldır ve bu yorum itibarıyla bu, basitçe HEHE-6'yı reddetmek gibi görünebilir. Bir beyzbol sopasının topa vurulduğunu ve topun sahada yalpalamasına neden olduğunu düşünelim. HEHE-2'ye göre, bir şey beyzbol sopasının hareket etmesine neden olmuştur. Buna neden olan şeyin sporcunun kolları olduğunu söyleyelim. Şüphesiz ki bir şey sporcunun kollarının hareket etmesine neden olmuştur ve bunun sonucunda da bir şey bu harekete neden olmuştur ve bu böyle gider. Belki de her hareket ettirici, kendisinden önce hareket eden bir hareket ettirici tarafından hareket ettirilmiştir. Hangisi ilk olandır? Eh, belki de bir ilk yoktur: zincir sonsuza kadar geriye uzanmaktadır. Böyle bir iddiada bariz bir tutarsızlık yoktur. Bu iddia elbette ki hiçbir çelişki içermez.

Bununla birlikte, buna dayanarak argümanın çaresine bakabileceğimizi düşünmeden önce, basit bir gerçeğe dikkat etmeliyiz: Aristoteles, hareket ettiriciler ve hareket ettirenler zincirinin zamanda sonsuza kadar geriye uzandığını *düşünmektedir*. Üstelik, *Metafizik* xii 6 ve 7'de *Fizik*'teki

zaman ve değişim açıklamalarıyla birlikte⁴⁷ daha önceki kategoriler takdiminden⁴⁸ yararlanarak bu sonuca yönelik ustaca bir argümanı kullanır. Aristoteles, bu bağlamda, tözler olmasaydı başka hiçbir şeyin mevcut olmayacağı anlamında tözün birincil olduğu görüşüne geri döner (bkz. *Cat.* 2b5-6; karşılaştırınız *Met.* 1069a19-26). Buradan çıkan sonuç, der Aristoteles, eğer tüm tözler bozuluşa tâbi olsaydı, diğer her varlık kategorisindeki her şey de aynı şekilde bozuluşa tâbi olurdu. Bununla birlikte, zaman ve değişim bozuluşa uğramaz: Zaman oluşa gelemmez, çünkü o durumda zamandan önce bir zaman ve bir zamandan sonra bir zaman olurdu, ki bu açıkça saçmadır. Ancak zaman, önce ve sonra ile ilgili olarak hareketin ölçüsüdür.⁴⁹ Bu tanıma göre, gördüğümüz üzere, zaman hareketin bir niceliğidir; dolayısıyla, sadece ve sadece hareket olduğu vakit zaman da vardır. Bununla birlikte, zaman hep olduysa, o halde, hareket de hep olmuştur. Ebediyen. Öyleyse, hareket her zaman olmuştur.

Daha biçimsel olarak, Aristoteles'in Hareketin Ebediliğine (HE) yönelik argümanı şöyledir:

1. Töz dışındaki tüm varlık kategorilerindeki varolanlar, mevcut olmak için töze bağıdırlar.
2. Eğer (1) ise, eğer tözler (bir sınıf olarak) bozuluşa tâbi ise, diğer tüm varlık kategorilerindeki varolanlar da bozuluşa tâbi olmalıdır.
3. Dolayısıyla, eğer tözler bozuluşa tâbi ise, o zaman nicelik kategorisindeki zaman da bozuluşa uğrayabilir.
4. Eğer zaman bozuluşa uğrayabiliyorsa, o halde zaman da oluşa gelebilmelidir.
5. Eğer zaman oluşa gelebiliyorsa ve bozuluşa uğrayabiliyorsa, o halde zamandan önce bir zamanın var ol-

⁴⁷ Zaman için yukarıdaki §5.3'e bakınız ve sonsuz için §5.2'ye bakınız.

⁴⁸ Aristoteles'in kategoriler teorisi için bkz. §§4.1-4.4.

⁴⁹ Bu zaman tanımı için yukarıdaki §5.3'e bakınız. Mevcut argümanı anlamak için kritik olan, zamanın değişimin bir niceliği olmasıdır. Yani uzunluk bir çizgi için neyse zaman da değişim için odur.

muş olması ve zamandan sonra da bir zamanın var olacak olması olanaklıdır.

6. Bu saçmadır.
7. Dolayısıyla, zaman ne oluşa gelebilir ne de bozuluşa uğrayabilir (4, 5, 6).
8. Zaman oluşa gelebilir ve bozuluşa uğrayabilir ancak ve ancak değişim oluşa gelebiliyorsa ve bozuluşa uğrayabiliyorsa.
9. Dolayısıyla, değişim oluşa gelemmez ve bozuluşa uğrayamaz (7, 8).
10. Dolayısıyla, değişim her zaman var olmuştur ve her zaman da var olacaktır.

Bu argümanı eleştiren birisi HE-5'i hedef almak isteyebilir; ve bu kişinin bunu yapması, kuşkusuz, Aristoteles'in zamanın hareketin bir ölçüsü olduğu iddiasına yönelik bir soruşturma da dahil olmak üzere, zamanın doğasına ilişkin bir araştırmayı tetikleyecektir. Ancak şimdiki meselemiz, bir hareket ettirici zincirinin sonsuza kadar uzanamayacağı iddiası olan HEHE-6'nın doğruluğuyla ilgilidir. HE-10 bize, Aristoteles'in hiçbir hareket ettirici zincirinin zamanda sonsuza kadar geriye uzanamayacağını ileri sürme niyetinde olmadığını göstermektedir. Aksine, Aristoteles halihazırda tecrübe ediyor olduğumuz hareket zincirinin zamanda ne bir başlangıcı ne de bir sonu olduğu konusunda ısrar etmektedir.

Bununla birlike, eğer bunu kabul edersek, yorumla ilgili bir muammaya ulaşırız. Çoğu insanın HEHE-6'yı *zaman-sal olarak* okumasının nedeni, basitçe Aristoteles'in bunun nedenler ve sonuçlar zincirinin sonsuza kadar devam edemeyeceğine dair iddiasının en doğal okuması olmasıdır. HEHE-6'nın doğal okumasını bir kez bir kenara koyduğumuzda, hangi doğal olmayan okumayı sürdürmek isteyebileceğimiz belirsiz hale gelmektedir. Mevcut bağlamda yalnızca takdim edebileceğimiz bir fikir şudur: eğer sonu olmayan hareket ettirici zincirlerinin reddi zamansal sonsuzluklarla

ilgili değilse, o zaman bu belki de *dikey sonsuzluklar* olarak adlandırılabilir. Buradaki fikir, kaynağını HEHE-2'nin arkasında bulduğumuz aynı savda bulacaktır, ki bu sav da eğer bir şey hareket halindeyse, o zaman bu şey bir başka şey tarafından hareket ettirilir, yani yalnızca bilfiil olan bir şey bilkuvve olarak F olan şeyi bilfiil olarak F olma durumuna getirir savıdır. Örneğin, bisiklete bindiğinizi ve tam şu anda bir köşeyi döndüğünüzü varsayalım. Önce gidonunuzu çevirip daha sonraki bir zamanda bisikletinizin dönmesine neden olmuyorsunuz. Daha ziyade, gidonların hareket etmesi, bu gidonların hareket ettirilmeleriyle eşzamanlıdır. Böylelikle gidonlarınızın dönmesi yalnızca bir hareket etme, durumu değil, aynı zamanda bir hareket ettirilme durumudur. Gidonunuzun dönmesi, büyük olasılıkla kollarınızı hareket ettirmenizden kaynaklanmaktadır. Öyleyse, kollarınızı hareket ettirmeniz yine hem hareket etme, hem de muhtemelen bir hareket ettirilme durumudur. Ancak yine de, kollarınızın hareketinin gidonunuzun ve bisikletin dönmesi ile eşzamanlı olduğuna dikkat edin. Bu çeşitli hareketler ve hareket ettirilme durumları zamanda sıralanmaz, fakat, deyim yerindeyse, her seferinde dikey olarak birbiri üzerine istiflenir. Şimdi, belki de Aristoteles bu tür dikey sonsuzlukları düşünmektedir, çünkü Aristoteles yine, zamansal sonsuzlukları düşünüyormuş olamaz. Eğer öyleyse, Aristoteles'in HEHE-6'daki düşüncesi şu noktaya gelir: Dikey bir hareket ettirenler ve hareketler zinciri asla yukarıya ulaşamaz. Niye olmasın? Sonuçta, hareket nazarından, bir bilfiilliğin dayandığı bir şey olmalıdır.

Yani bilfiilliğin kökenine ulaşmadıkça, bilkuvve olanı bilfiil olana dönüştürebileceğimiz bir dayanak noktası asla bulamayacağız.

Şüphesiz ki, bu kadarı spekülattır ve yalnızca HEHE-6'nın tastamam irdelenmesine yönelik bir harekettir. Bununla birlikte, bu kadar uzağa gitmeye hazır olsak bile, *Fizik viii*'in nihai isteği olan tek bir hareket etmeyen hareket

ettirici gibi bir şeye henüz yaklaşmadığımıza dikkat edin. Aslına bakılırsa, her hareket için bu hareketten sorumlu bir hareket etmeyen hareket ettirici vardır, öyle ki bu hareket etmeyen hareket ettirici bir bağlantı veya bir gaye olduğu zincirin başlangıcıdır şeklinde, olsa olsa çok daha mütevazı bir sonuca varabiliriz. Bu nedenle, belki de bisiklet söz konusu olduğunda hareket etmeyen hareket ettirici, dönme kararı veren kendinizden başka bir şey değildir. Dönme hedefi sizi dönmeye sevk ediyorsa, ayrıca hedefiniz hareket halinde değilse, bu, bu sınırlı zincirde hareket etmeyen bir hareket ettirici olarak nitelendirilecektir.

Sırayla iki görüş vardır. Birincisi, bu endişe göz önüne alınacak olursa, Aristoteles, ilk aşaması çok sayıda hareket etmeyen hareket ettiricinin mevcudiyetini tartışan ve ikinci aşaması nihai, tek bir hareket etmeyen hareket ettirici lehine daha büyük bir argümana geçen iki aşamalı bir argüman girişiminde bulunabilir. İkincisi ve daha da önemlisi, tasvir edilen zincirdeki varsayılan sınırlı hareket etmeyen hareket ettiricinin niteliğinin bir bakıma oldukça yavan olduğu ortaya çıkar: Bu sadece tasavvur edilmiş hedeftir. Yine de bu türden sınırlı bir hareket etmeyen hareket ettirici olanağı, Aristoteles'in *Fizik*'teki hareket etmeyen hareket ettirici argümanı hakkındaki önemli bir şeye ışık tutar. Bu, bütünüyle başarılı olsa bile, hareketle ilgili bazı gerçekleri açıklanmamış olarak bırakmış olmasıdır. Yani henüz hakkımız olmadığı için farz edelim ki, HEHE-9'u, yani hareket etmeyen bir hareket ettirici olduğu sonucunu kabul etme noktasına geldik. Gerçekten de tek ve nihai bir hareket etmeyen hareket ettiricinin, büyüklüğü olmayan, ebediyen mevcut olan ve bizim evrenimizde inkâr edilemez bir şekilde tecrübe ettiğimiz hareketten nihai olarak sorumlu olan bir varolanın mevcudiyetini benimsediğimizi varsayalım. Eğer bu hareket etmeyen hareket ettirici büyüklüğe sahip değilse, hareket etmeyen hareket ettirici herhangi bir şeye çarparak onu hareket ettiremez. Gerçekten de, kendisi hareket etmediğinden, hareket

etmeyen hareket ettirici etraftaki herhangi bir şeyi itmeyi başaramazdı. O halde, varsayılan hareket etmeyen hareket ettirici herhangi bir şeyi nasıl hareket ettirmektedir_T?

Aristoteles bu soruya *Fizik*'te cevap vermez. Bunun için birinci felsefeye veya teolojiye geçiş yapmalıyız.⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik* xii'de, *Fizik*'in kapsamı dahilinde sunulan yaklaşımdan hem daha özel hem de felsefi olarak daha açık bir hareket etmeyen hareket ettirici yaklaşımı sunar. Aslında orada Aristoteles, hareket etmeyen hareket ettiriciyi ilahi olarak, tanrı olarak, kusursuz ve durmaksızın akılsal faaliyette bulunan canlı bir varlık olarak nitelendirir (*Met.*1074b29-30). Bu bağlamda, hareket etmeyen hareket ettiricinin, kendisi hareket halinde olmaksızın hareketi nasıl başlattığının, hareket ettiğinin_T nasıl anlaşılabilirliği sorusuyla yeniden karşı karşıyayız. Aristoteles'in yanıtı kısılalığıyla dikkat çekicidir: "Hareket etmeyen hareket ettirici, bir aşk nesnesi olması bakımından harekete neden olur" (*Met.* 1072b3-4).

5.6 VARGILAR

Aristoteles'in *Fizik* adlı kitabı fizik bilimindeki bir ders kitabı değildir. Bu kitap daha çok, en tanıdık ve itiraz edilemez değişim tecrübelerimizin anlaşılabilirliğine yönelik bazı *a priori* meydan okumalarla koşullandırılmış doğal fenomenlere dair muammaların bir araştırmasıdır. Bu meydan okumalar yaşamlarımızdaki görünüşlere saldırır: Kesinlikle değişimi tecrübe ediyor *gibi görünüyoruz*.⁵¹ Aristoteles, değişimin (veya hareketin, *kinêsis*'in) olanaksızlığını kanıtlamaya yönelmiş şaşırtıcı derecede güçlü bazı argümanlar karşısında, kapsayıcı hilomorfizmini, hem tözsel hem de ilineksel türlere kadar uzanan bir değişim analizine genişle-

⁵⁰ Aristoteles'in bilimler ayrımı için bkz. §1.5.

⁵¹ Aristoteles'in görünüşlere (*phainomena*) yönelik tutumu için bkz. §1.4.

terek yanıt verir. Aristoteles bu süreçte kendi adına bir borç altına girer: Değişim, der Aristoteles, sürekli ve bu nedenle de sonsuzca bölünebilirdir; değişim zaman gerektirir; ve tüm değişim, önceki bir öncül olarak bazı yeterli nedensel koşullar gerektirir. Bu yüzden, diye devam eder Aristoteles, doğa filozofu sonsuzun, zamanın ve tecrübe ettiğimiz hareketin en temel kaynaklarının açıklamalarını sunmalıdır. Aristoteles, bu yüklü borçları öderken, iki kavrama, yani bilfiillığe ve bilkuvvelığe dayanarak değişimin doğasına ilişkin ayrıntılı analizler yapar ve bu da Aristoteles'i nihai bir bilfiillığın, kendisinin ileri sürdüğü şekliyle en nihayetinde günlük hayatımızda oldukça aşikâr olan değişimin ve hareketin mevcudiyetinin ta kendisinden sorumlu olan bir hareket etmeyen hareket ettiricinin mevcudiyetine dair şaşırtıcı ve uzun bir argümana götürür.

Aristoteles, değişimin mevcudiyetini inkâr edemeyeceğimizi iddia etmekte haklıdır, ancak bu, Aristoteles'in değişim analizinin kabul etmemiz gereken analiz olduğu anlamına gelmemektedir. Aristoteles'in yaklaşımını değerlendirirken, yalnızca açıklamasının içsel değerlerini göz önünde bulundurmak değil, aynı zamanda etkililiğinin veya bunlarla ilgili eksikliğin de farkında olmak yerinde bir şeydir, çünkü bu yaklaşım, değişime tâbi dünya alanında sökün eden problemlere ve muammalara çözüm olarak ortaya konmaktadır. *Fizik*'in sorunları ve muammaları bir bütün olarak doğaya yayılır: asli olarak, fakat kuşatıcı olarak değil: değişim, zaman ve sonsuz. Aristoteles'in değişime ilişkin açıklamasının bu bağlamlarda ne kadar iyi olduğunu giriş düzeyinde de olsa gördük.

Bununla birlikte, Aristoteles'in değişim analizini değerlendirmeye yönelik fırsatlar, *Fizik*'in sonunda yok olup gitmez. Çünkü Aristoteles, özellikle canlı varlıklar ve onların çeşitli psikolojik kapasite ve işlemleri üzerine yaptığı araştırmalar da dahil olmak üzere –gerçi bu, aynı zamanda, bir dereceye kadar şaşırtıcı bir şekilde, nispeten soyut bir so-

ruşturma düzeyinde ele alınan metafiziksel meselelere de uzanır– daha ileriki felsefi soruşturmalarında tekrar tekrar *Fizik*'in ilkelerine geri döner.

Aristoteles belki de bu yüzden kendi *Metafizik*'inde hiçbir müstakil töz olmasaydı fiziğin ilk felsefe olacağını iddia eder (*Met.* 1026a23-32). Aristoteles'in bununla demek istediği şudur: Eğer değişime tâbi dünya tüm doğayı içine alsaydı, filozofun fizikten başka soruşturacağı bir konu olmazdı. Bununla birlikte Aristoteles, değişmeyen, ebedi olan bir ilk ilkenin, tamamlanmış bilfiilliliğinin günlük yaşantımızda gözlemlediğimiz harekete zemin teşkil eden ve bu hareketi açıklayan bir varlığın mevcudiyetini halihazırda *Fizik*'te savunmuştur. Böyle bir varlık bir tür *töz* (*ousia*) olacağından, buradan metafizikçinin yalnızca bu varlığın doğasını değil, daha genel olarak tözün doğasını da soruşturmak isteyeceği sonucu çıkar. Bu daha kapsamlı soruşturma, doğa bilimcinin görüş alanına giren doğal töz türlerini, bunlar yalnızca hareketin taşıyıcısı oldukları ölçüde kapsayacaktır. Buna karşın, Aristoteles'e göre, metafizikçi bu tür varlıkları, yer yüzünde veya göklerde hareket ettikleri ölçüde değil, fakat başta varlık olarak nitelendirildikleri ölçüde çok daha yüksek bir genellik düzeyinde ele alacaktır. Metafizik, diye ısrar eder Aristoteles, varlık *olmak bakımından* varlıkları, yani varlık oldukları ve varlıktan başka bir şey olmadıkları bakımından inceleyecektir.

İLERİ OKUMALAR⁵²

Birincil Kaynaklar

Aristoteles, *Fizik* i, ii, iii 1-3, iv 10-14, vi 1, viii; Oluş ve Bozuluş i 1-5, ii 1-5, 10-11

⁵² * işaretliler netlik veya erişilebilirlik açısından özellikle yeni başlangıçlar için uygundur.

İkincil Kaynaklar

- W. Charlton, "Aristotle's Potential Infinities," L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays* (Clarendon Press: 1991), s. 129-49.
- D. Graham, *Aristotle, Physics Book VIII*, şerhli çeviri (Clarendon Press: 1999).
- E. Hussey, *Aristotle, Physics Books III and IV*, giriş ve notlarla birlikte çeviri (Clarendon Press: 1993).
- *R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (Duckworth: 1983), 1, 6, 7, 14, 21. bölümler.
- C.J.F. Williams, *Aristotle's De Generatione et Corruptione*, notlarla birlikte çeviri (Clarendon Press: 1982).

TÖZ VE VARLIK OLMAK BAKIMINDAN VARLIK BİLİMİ

6.1 ARİSTOTELES'İN METAFİZİK İLGİLERİ

Aristoteles'in *Metafizik*'i, kendisinin töz ve varlık hakkındaki en olgun ve çetin soruşturmasını içerir. Bu kitap günümüzde aşına olduğumuz, kulağa iyimser gelen bir ifadeyle başlar: "Tüm insanlar," der Aristoteles, "doğası gereği bilmeyi arzular" (*Met.* 980a1).¹ Aristoteles, bu savı *Metafizik*'in başlangıcında geliştirmez, bunun yerine ikinci bir ortak temayı dile getirmeye devam eder, ki bu ortak tema da bilmenin peşinden koştuğumuzda biz insanların özel türden bir açıklama talep etmesidir: Bilginin peşinden koşanlar, dünyanın gerçek yapısını gözler önüne seren ve bu itibarla da doğası gereği daha akılsal olanı bizim için daha anlaşılır kılan nedensel açıklamaların² peşine düşerler (*Met.* 982a1-3; *APo* 89b23-31).³

¹ Aristoteles'in özcülüğü için bkz. §3.2.

² Nedensel açıklamalar için bkz. §2.1.

³ Bizce daha iyi bilinen ve doğası gereği daha iyi bilinen arasındaki ayrım için bkz. §3.3.

Şimdiye kadar aşına olduğumuz bir bölgedeydik. Fakat *Metafizik*, yerleşik olanın diyarında uzun süre oyalanmaz. *Metafizik*, bunun yerine, metafizikteki en karmaşık ve zahmetli meselelerin bazılarının son derece soyut değerlendirmelerine girer: töz, varlık *olmak bakımından* varlığın bilimi, çelişmezlik ilkesi, bilfiillik, bilkuvvelik, sayı ve ilahi varlık. Bu eser, Aristoteles'in şimdiye kadarki argümanlarının okuyucuları hazır edemediği bazı sürprizler –veya görünüşte sürprizler– içermektedir. Üç temel sürpriz, Aristoteles'in varlık *olmak bakımından* varlık bilimini ele alışıyla, töz analiziyle ve çelişmezlik ilkesini savunmasıyla ilgilidir. Her ne kadar –her durumda bu savlar anlaşılabilir bir şekilde tartışılabilirse de– Aristoteles'in bu konulara ilişkin tartışması muhtemelen daha önce savunduğu bir şeyle çelişiyor olabilir. Görünüşteki çelişkinin, daha derin bir uyumu gizli tuttuğu başarılı bir şekilde ileri sürülse bile, Aristoteles'in *Metafizik*'teki tartışmalarının çoğunun, aynı konulara ilişkin daha önceki değerlendirmelerinden bir gelişme ve sapma görünümü verdiği doğrudur. Daha da önemlisi, bir tanesi bu meselelerin her birini kuşatan karmaşık bilimsel tartışmaları çözmek olsa da (burada nihai çözümler sunmaya çalışmadan bunları belirtmeye çalışacağız)⁴ Aristoteles'in bu konulara ilişkin tartışmaları, özü itibarıyla zorlayıcı ve kendi başına ilginçtir. Her birini sırasıyla ele alacağız.

6.2 ARİSTOTELES'İN YAPITI: METAFİZİK

Ancak ilk olarak, *Metafizik*'in Aristoteles'in daha önceki yapıtlarıyla olan ilişkisinden söz ettiğimizde, halihazırda bir dereceye kadar sağlam olmayan bir varsayımda bulunduğumuzu, yani Aristoteles tarafından yazılmış ve birleşik bir

⁴ Bkz. Wedin (2000) ve Irwin (1988).

konu üzerine tamamlanmış bir inceleme olarak sunulan tek, birbirine bağlı bir yapıt olduğuna yönelik bir varsayımda bulunduğumuzu belirtmeliyiz. Bahsedilmesi gereken ilk ve en bariz husus, bu eserin adının Aristoteles'ten kaynaklanmadığıdır. Ayrıca, bu başlığın *Metafizik Üzerine İnceleme* dolaylarında bir şey ifade etmediği de neredeyse kesindir. Aristoteles'in kendisi "metafizik" kelimesini bizim anladığımız anlamda kullanmamıştır; aslına bakılırsa, bu terimi hiç kullanmamıştır.⁵ Bu başlık, muhtemelen Rodoslu Andronikos'tan veya Aristoteles'in ölümünden çok sonra yazan başka bir editörden kaynaklanmaktadır. Aristoteles'in kendisi bu yapıta İlk Felsefeye İlişkin Meseleler (*ta peri tês prôtês philosophias*; MA 700b9) şeklinde atıfta bulunur. Bu yapıt daha sonraları *Fizik'ten Sonra*, yani Yunanca olarak ifade edersek *Meta ta Phusika* olarak anılmaya başlandı, çünkü bu, ya Aristoteles külliyyatının erken bir varlığında *Fizik'i* takip etmesine yönelik yavan bir gerçekten dolayıdır ya da *Metafizik'in* soruşturmalarının en iyi şekilde ancak *Fizik'te* ki mevzularda ustalaştıktan sonra çalışıldığına dair daha sağlam bir yargının yansımasıdır.

Hangisinin daha doğru olduğunu bilmiyoruz. Yine de Andronikos'un bu incelemedeki konuların en iyi *Fizik'in* programında ustalaştıktan sonra araştırıldığına dair yargısını yansıttığı için bu yapıtın bu adı aldığını varsayalım. Eğer öyleyse, Andronikos'un yargısı esasen yerindeydi. *Metafizik*, Aristoteles'in en girift ve teknik sistemini tüm felsefedeki en zahmetli ve temel sorunlardan bazılarının hizmetinde kullanması anlamında açıkça kemale ermiş bir yapıttır. Bu çalışmada [*Metafizik'te*] Aristoteles, kendisinin en karmaşık hilomorfizminden rahatlıkla yararlanır, öyle ki

⁵ Aristoteles, *Metafizik'in* soruşturmalarını tasvir ederken "ilk felsefe" veya "teoloji"den söz etmeyi tercih etmiştir (*Met.* 1026a10-19, 1064a33-b3). Gerçekten de doğanın oluşturduğunun ötesinde tözlerin mevcudiyeti olmasaydı, fiziğin ilk bilim olacağını belirtir (*Met.* 1026a27-29).

sağladığı bu çerçeveyi bazı durumlarda neredeyse tanınmaz hale getirene kadar zorlar.⁶

Aristoteles, töz ve varlığı karakterize etmeye çalışırken, bilkuvvelik ve bilfiillik, form ve madde, öz ve ilinek kavramlarını kullanır ve kendi genel kategoriye ilişkin çerçevesiyle ilgili olan aygıta başvurur. Bu süreçte, en nüanslı ve geniş kapsamlı soyut kuramlaştırmalarından bazılarını meydana getirir. Beklendiği üzere, bu yapıt aynı zamanda tüm Aristoteles külliyatındaki yorumlama açısından en tartışmalı pasajlardan bazılarını da içermektedir.

6.3 FİZİK'TEN GERİYE KALAN BİR MUAMMA

Gördüğümüz üzere, Aristoteles *Fizik*'te doğanın muammalarını ele alırken, hilomorfizminden serbest ve etkili bir şekilde yararlanır.⁷

Gerçekten de değişime yönelik olarak Parmenides ve Zanon tarafından ortaya konan meydan okumalar, ilk olarak form ile madde arasındaki temel bir ayrım ve daha sonra muammalar daha karmaşık ve çetin hale geldikçe, köklerini yine Aristoteles tarafından hilomorfik terimlerle tasvir edilen değişimin sürekli karakterinde bulan bilfiil ve bilkuvve sonsuzlukların gelişmiş mekanizmasıyla karşılaştı.⁸

Bu daha karmaşık olan muammaları ele almadan evvel, Aristoteles'in, hilomorfizmin kendi töz teorisine yönelik so-

⁶ Bu nedenle, yalnızca bir örnek vermek gerekirse, Aristoteles'in soyut bir geometrik figür oluşturduğu düşünülebilecek bir tür "madde" olan "noetik madde"nin mevcudiyetini desteklediğini görüyoruz (*Met.* 1025b34, 1036a9, 1037a34, 1045a34 ve özellikle 1059b16). Bu, bir heykel şekline getirilen bronzun niceliği gibi, değişimin altında yatan şey olarak madde kavramından çok farklıdır. (Aristoteles'in form ve maddeyi takdimi için §2.4'e bakınız.)

⁷ Aristoteles'in hilomorfizm takdimi için bkz. §2.4.

⁸ Değişim, süreklilik ve sonsuzluk arasındaki ilişki için bkz. §§5.1 ve 5.2.

nuçlarına ilişkin *Fizik*'te incelenmeden bırakılmış bir meseleyi ifade etmek için duraklama göstermesi dikkate değerdir: Aristoteles, maddeyi mi, yoksa formu mu töz olarak düşünmesi gerektiğini merak eder (*Phys.* 191a19-20). Bunu merak etmekte haklıdır, çünkü *Kategoriler*'deki teorisinin merkezinde, Sokrates gibi birincil töz bireylerinin meşhur örneklerini sunmuştur. Bu eserde, bireyler basit bir sınamayı yerine getirmeleri nedeniyle birincil tözler olarak ortaya çıkmışlardır: Birincil tözler ne söylenen idi ne de içerisinde idi;⁹ ve bunun, diğer tüm kategorilerin mevcudiyetleri için bağlı oldukları varlık türleri olarak, birincil tözleri temel olarak düşünmeye yönelik iyi bir neden sağladığına inanılıyordu (*Cat.* 2b5-6).

Yine de Aristoteles, *Kategoriler*'de, Sokrates'in *işsel yapısı* konusunda tamamen sessiz kalmıştı. Bu tuhaftır, çünkü *Fizik*'te yer alan terimlerle ifade edecek olursak, Sokrates metafiziksel bir basit değil, metafiziksel bir bileşiktir. *Metafizik* açısından Sokrates, hilomorfik bir bileşik, yani madde ve tözsel bir form bileşiğidir.¹⁰

Aristoteles *Kategoriler*'de, birincil töz için tercih ettiği adaya oldukça açık bir meydan okuma olarak görülmesi gereken şeye karşı tutumu konusunda benzer şekilde sessiz kalmıştı. Bunu açacak olursak, Aristoteles'in farkında olduğu üzere, kendisinden önce katı türden bir eleyiciliğe bağlı doğa filozofları vardı. Sözelimi Demokritos'a göre, evrendeki temel varolanlar –veya açık bir şekilde, *yegâne* varolanlar– Sokrates gibi çıplak gözle görülebilen hayvanlar veya tepedeki bir ev değil, fakat daha ziyade atomlar ve boşluktur: “Kimine göre tatlıdır, kimine göre acıdır; kimine göre sıcaktır, kimine göre soğuktur; kimine göre renklidir; [fa-

⁹ Aristoteles'in *söylenen* ve *içerisinde* olmak arasındaki ayrımı için bkz. §4.3.

¹⁰ Bu, akademisyenlerin ısrarla *Kategoriler*'i erken dönem bir çalışma olarak düşünmelerinin nedenlerinden biridir. *Kategoriler*'in tarihlendirilmesi için bkz. §4.2.

kat] gerçekte atomlar ve boşluklardan ibarettir.”¹¹ Değişimi ele alışında Aristoteles’in atomları reddettiğini görmüştük, çünkü Aristoteles uzayın sürekli olduğuna inanmaktadır ve netice itibarıyla en küçük, bölünemeyen şey yoktur (Yunanca “*atomos*” bölünemeyen anlamına gelir). Dolayısıyla biz Aristoteles’in atomculuğun bu özelliğini reddettiğini biliyoruz. Yine de Aristoteles’in Demokritos’la olan anlaşmazlığı, tahmin edilenden çok daha derinlere inmektedir. Ne de olsa Sokrates’in bir anlamda kendisinden daha küçük parçalardan oluştuğunu kabul etmesi gerekmektedir. Belirli bir anda Sokrates’in 10.000 tane parçasını teşhis ettiğimizi varsayalım. Bunlar Demokritosçu atomlar değil, fakat sadece küçük *Sokrates parçalarıdır* – et parçaları, kemik, organ unsurları, göz unsurları, artık her neye sahipsiniz. Bu parçaların bir araya getirilmesine C diyelim.

Şimdi, şu sorulabilir: Sokrates, *Kategoriler*’de belirtilen teknik anlamdaki “içerisinde” anlamında olacak şekilde, neden C’nin içerisinde değildir? Zira ileri sürülebileceği gibi, Sokrates C’nin içerisinde, fakat bir parça olarak C’nin içerisinde değildir ve C olmaksızın mevcut olamaz (*Cat.* 1a24-25).¹² Bu durumda, C’nin Sokrates olduğunu, veya daha doğrusu Sokrates’in C’nin içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Daha etraflıca ifade edersek, şimdi şöyle denilebilir: “Bu madde parçalarının bir araya getirilmesi tam olarak Sokrates’tir. Ne de olsa Sokrates, bunlardan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, ‘Bu şey beyazdır’ dendiği gibi, ‘Bu şey Sokrates’tir’ de denilebilir. Buna göre, Aristoteles’in terimleriyle ifade edecek olursak, tıpkı *beyazın* bu şey içerisinde olması gibi, Sokrates de aynı şekilde bu şeyin *içerisindedir* – tam tamına aynı anlamdadır.” Yine de eğer Sokrates C’nin içerisindeyse, o zaman Sokrates artık *ne söylenendir ne de içerisindedir* ve bu nedenle Sokrates,

¹¹ Sextus Empiricus, *Ad. Mat.* 7.135 (= 68B9).

¹² *İçerisinde* olmak ve *söylenen* olmakla ilgili olarak bkz. §4.3.

Aristoteles'in kendi sınamaları itibariyle, birincil bir töz olarak nitelendirilemez.

Meseleye daha yakından bakacak olursak, hilomorfizmi bir kez ortaya koyduktan sonra, töze yönelik bazı ek adaylara sahip oluruz.

Eğer Sokrates hilomorfik bir bileşik ise, o zaman töz: (i) hilomorfik bileşiğin kendisi; (ii) madde; veya (iii) form olabilir. Aristoteles, çarpıcı bir şekilde, hilomorfizmin bu tür bir sonucunu hilomorfizmi *Fizik*'te ortaya koyduktan hemen sonra fark etmiş gibi görünmektedir: "Formun (*eidos*) veya altta yatanın (*hupokeimenon*) töz (*ousia*) olup olmadığı henüz belirsizdir" (*Fizik* 191a19-20). Daha da çarpıcı olan, bu bağlamda, Aristoteles *Kategoriler*'in birincil tözü olan hilomorfik bileşikten, bir aday olarak bahsetmekte bile başarısız olmuştur. Aristoteles'in dikkatsiz veya eksik olduğundan şüphelenmedikçe, bu pasaj, onun töz teorisi için potansiyel olarak radikal bir ayrılmayı temsil eder. Her halükârda, Aristoteles'i zaten *Fizik*'te, hilomorfizmin sonuçlarının kendi erken dönem birincil töz ontolojisi için ne anlama geldiğini sorgulamaya başladığını görmekteyiz.

Aristoteles, aynı sorgulamayı *Metafizik*'te çok daha ileri götürür. Gerçekten de, başka bir yerde yaptığı gibi (*DA* 412a6-9), bileşiği töz olarak nitelendirmek için bir aday diye takdim etmesini beklessek de, beklemesek de töz tartışmasına hilomorfizmin dahil edilmesi, bir tür sapmayı ve gelişmeyi zorunlu kılıyor gibi görünmektedir. Şimdilik, Sokrates'in parçalarını nasıl düşünersek düşünelim, onun formunun maddeye yüklemlemediği açık değil midir? Görüldüğü üzere eğer form maddeye yüklemleleniyorsa, fakat bu *özel olarak* bir yüklemleme değilse, o zaman form, maddenin içerisinde. Öte yandan, Aristoteles'in kendisinin de inanabileceği gibi, form en yapılandırılmış veya en yakın maddeye¹³ özel

¹³ Yakın madde için bkz. §7.5. Aristoteles'in yakın maddenin kendi özdeşlik koşulları için forma bağlı olabileceğini düşünmesinin nedenleri için bkz. §§2.5 ve 2.8.

olarak yüklemeleniyorsa, o zaman form, *söylenen* madde-
dir. Form yüklemlendiği sürece şu ya da bu yöne gitmemiz
gerektiğinden, form ya *içerisinde* ya da *söylenen* olacaktır;
bu nedenle form, *ne söylenen ne de içerisinde* olacaktır;
bu nedenle form, *Kategoriler*'deki kriterler itibariyle, töz
olamaz.¹⁴

Sonuç itibariyle, Aristoteles'in töze yönelik bir aday ola-
rak formu desteklemeye devam etmesi, onun halihazırda
daha önceki tözsellik sınamalarını değiştirdiğini veya terk
ettiğini gösterir.

Tüm bunları bir arada ele aldığımızda, Aristoteles'in or-
ganizmaların hilomorfik analizinin takdimi, *Kategoriler*'de
ima edilen birincil töz teorisini altüst eder. Bu çıkarımı ke-
sin olarak yapmak için henüz hiçbir nedenimiz olmamasına
rağmen, bu teoriyle kesinkes uyumsuz olduğunu düşünmek
için bir nedene sahip olduğumuzu görmüştük.¹⁵ Bununla
birlikte, kısaca ifade edecek olursak, Aristoteles'in *Metafi-
zik*'te töze yönelik kendi yaklaşımıyla yeni baştan mücadele
ettiğini görüyoruz; ve Aristoteles'in bunu yapması gerektiği
anlaşılabilir. Eğer Sokrates metafiziksel bir bileşikse, bir
form ve madde terkibiyse, o zaman en nihayetinde töz ola-
rak nitelenen şeyin ne olduğu merak edilebilir: Madde, form
ya da her ikisinin terkibi. Yoksa yeni baştan başlayıp diğer
adayları mı dikkate almalıyız?

¹⁴ *Kategorilerde*'ki *söylenen* (*legetai*) ile *içerisinde* (*en*) arasındaki ay-
rım için bkz. §4.3.

¹⁵ Eğer bu sonuca varırsak, o zaman §4.5'te detaylarıyla anlatılan
kategorilerin önerilen türetimini savunulamaz olması gerekçesiyle
reddetmek için sebeplerimiz olacaktır. Gerçekten de birçok akade-
misyen tam da bu gerekçelerle bu tüetimi reddeder. Yine de ta-
rihsel bir mesele olarak, Aristoteles'in diğer birçok yorumcusu,
Kategoriler'in töz teorisini *Metafizik*'teki töz teorisi ile bütünüyle
uyumlu şeklinde yorumlamıştır. Bu sonuca varan son derece sofis-
tike ve metinsel açıdan meselelerden haberdar olan bir girişim için
bkz. Wedin (2000).

6.4 VARLIK OLMAK BAKIMINDAN VARLIĞIN BİLİMİ

Aristoteles, kendi *Metafizik*'inde töze yönelik olarak başka bazı adayları da dikkate alır. Bahsedilen adayların listesi uzundur, çünkü bu kısmen, herhangi bir çetin soruşturmanın başlangıcında kendisinin güvenilir inançları bir araya getirme ilkesine uygun olarak, selefleri tarafından savunulan çeşitli adayları Aristoteles'in hesaba katmaya istekli olmasından ötürüdür.¹⁶

Bununla birlikte, bir dereceye kadar şaşırtıcı bir şekilde, Aristoteles'in tözle (*ousia*) ilgili soruşturması, *Metafizik* IV'ün başlangıcında, varlık *olmak bakımından* bir varlık biliminin mevcudiyetinin büyük ses getiren ilanıyla başlar:

Varlık *olmak bakımından* varlığı ve kendi içinde ona ait özellikleri inceleyen bir bilim vardır. Bu bilim hiçbir şekilde varlığın bir kısmını tartışan bilimlerle aynı değildir, çünkü bu bilimlerin hiçbirisi genel olarak varlığı, varlık *olmak bakımından* varlığı incelemez. Aksine, bu bilimlerin her biri, örneğin matematik bilimlerinin yaptığı gibi, varlığın bir kısmını ayırır ve ayırdığı şeyin niteliklerini inceler.

(*Met.* 1003b20-26)

Dolayısıyla, konusu varlık *olmak bakımından* varlık (*to on hê(i) on*) olan bir bilim vardır, öyle ki bu bilim, şu veya bu türden varlıklarla, canlı varlıklarla veya büyüklük sahibi varlıklarla veya matematiksel soyutlamalar olan varlıklarla uğraşmayan, organize ve açıkça ifade edilebilir bir bilgi bütünüdür. Bu bilim, şu ya da bu şekilde olmaları bakımından varlıklarla, nicelik olmaları bakımından varlıklarla, görelî olmaları bakımından varlıklarla veya hatta görünüşe göre töz olmaları bakımından varlıklarla uğraşmaz. Daha ziyade, varlık *olmak bakımından* varlığın bilimi,

¹⁶ *Endoxa* için bkz. §1.4.

varlığın bir soruşturmasıdır – varlık, varlık olması bakımından varlıktır, nokta.

Bu ilan iki açıdan şaşırtıcıdır. Birincisi, bir bilim, özel çalışma nesnesi olarak belirli bir cins gerektirdiğinden,¹⁷ eğer varlık *olmak bakımından* bir varlık bilimi varsa, o zaman o bilimin cinsi, varlığın kendisi olurdu gibi görünmektedir. Yani optiğin görünür olanı ve zoolojinin de hayvanları incelemesi gibi, varlık *olmak bakımından* varlık biliminin varlık cinsine odaklanması pekâlâ beklenebilir. Ne yazık ki, Aristoteles başka bir yerde böyle bir cinsin varlığını reddeder: Varlık bir cins değildir (APo 92b14; karşılaştırınız Top. 121a16-19, b7-9). Bu durum elbette ki bir çelişki olmak zorunda değildir, çünkü burada içsel bir gerilim değil, daha ziyade basit bir fikir değişikliği olabilir. Öyleyse yine, bir fikir değişikliği olması bile gerekmez: Aristoteles asla varlık *olmak bakımından* varlık cinsinin olmadığını iddia etmez, sadece varlık cinsinin olmadığını iddia eder. Bu şüphesiz, gayet makuldur. Ancak bu durumda, her bilim için tek bir cins düşünmeye devam ettiğimiz varsayımı itibarıyla, bu yanıt, doğrudan yeni bir soruya işaret ederek meseleyi erteler: Varlık *olmak bakımından* varlığın cinsi nedir? Eğer böyle bir cins olmadığı için bu [cins] varlık değilse, o zaman bu cins ne olabilir? Bu soruyu sormanın bir başka yolu da şudur: “Varlık *olmak bakımından*” [ifadesi] “varlık”a ne ekler ki, hiçbir varlık bilimi yokken, varlık *olmak bakımından* bir varlık bilimini meşrulaştırır? Tüm bu sorular, varlık *olmak bakımından* varlık biliminin ilanıyla ortaya çıkar, çünkü tüm bunlar, Aristoteles’in *Metafizik* dışında bu türden bir bilimin olasılığı hakkında söylediği şeyleri ya da söylemiş gibi görüldüğü şeyleri uzlaştırmaya çalışır.

İkinci tür bir sürpriz, *Metafizik*’in içindedir. Biz töze (*ousia*) ilişkin bir soruşturmaya doğru ilerliyoruz ve yine de Aristoteles, öyle görünüyor ki, varlık *olmak bakımından* bir

¹⁷ Bilimin gerekleri için bkz. §3.3.

varlık biliminin mevcudiyetini ilan etmek için dolambaçlı bir yola sapmış gibidir. İlk bakışta, bu iki teşebbüs arasında bariz bir bağlantı yok gibi görünmektedir. Aristoteles, varlık *olmak bakımından* varlık bilimini tam olarak tözü (*ousia*) analiz ederek sürdüreceğini duyurduğunda bu sürpriz ortaya çıkmaktadır:

Tıpkı tüm sağlıklı şeylerle uğraşan bir bilimin var olması gibi, diğer durumlarda da bu aynı şekildedir. Çünkü yalnızca tek olarak bahsedilen bireyleri değil, aynı zamanda bireylerden ortak bir doğa ile ilişkili olarak söz edildiğinde de [bunları] soruşturmaya yönelik tek bir bilim vardır; zira bunlardan da, bir şekilde, tek olarak bahsedilir. O halde, varlıkları varlık olmaları bakımından soruşturmanın da tek bir bilime düştüğü açıktır. Ve her durumda bilim, onlar hakkında konuşulduğundan dolayı, en asli olarak neyin birincil olduğunu, diğer şeylerin bağlı olduğu şeyin ne olduğunu soruşturur. Öyleyse bu [şey] töz (*ousia*) ise, filozofun tözlerin ilkelerine (*archai*) ve nedenlerine (*aitia*) sahip olması gerekir.

(*Met.* 1003b11-19)

Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, varlık *olmak bakımından* varlığa (*to on hê(i) on*) yönelik soyut bir konuyla ilgilenmeye istekli olan herhangi bir filozof, dikkatini derhal tözün (*ousia*) doğasına çevirmelidir.

Aristoteles'in bunun neden böyle olduğunu düşünmesi gerektiği doğrudan doğruya açık değildir. Töze yönelik bir soruşturmaya *özel ontoloji* diyelim. Özel ontoloji, varlığın bir kategorisinin, muhtemelen de varlığın temel kategorisinin, yani tözün bir analizini sunmaya çalışır. Bunu, varlık *olmak bakımından* varlığa yönelik bir soruşturmaya mukayese edebiliriz. Varlık *olmak bakımından* varlığın soruşturulması, buna karşın, *genel ontolojinin* bir biçimidir. Genel ontoloji, şu veya bu varlık kategorisiyle, hatta kategori teo-

risinin kendisiyle bile yetinmez. Genel ontoloji nicelik, nitelik veya töz olmanın ne olduğunu incelemeyiz; belirli bir kategori teorisini meydana getirmek ve gerekçelendirmek için ne tür ilkelerin kullanılabileceğini de dikkate almaz.¹⁸ Bununla birlikte töz ne kadar temel olursa olsun, diğerleri arasında yalnızca bir kategoridir. Bir anlamda tözün en temel veya temel kategori olmasına imkân versek bile töz yine de varlığın sadece bir kategorisidir. Dolayısıyla, genel ontoloji, tözle sınırlı olan herhangi bir soruşturmada daha geniş ve daha büyük görünmektedir. Gerçekten de özel bilim, kulağa oldukça “varlığın bir kısmını ayıran ve onun niteliklerini inceleyen” (*Met.* 1003a24-25), yani tözsel varlığı inceleyen bir bilim gibi gelmektedir, ki burada bu türden bir faaliyetin, varlık *olmak bakımından* varlık bilimiyle veya genel ontolojiyle açıkça çeliştiği kabul edilmektedir (*Met.* 1003a22-26).

Aristoteles bu iki endişeye karşı duyarlıdır. Gerçekten de, bu mesele tartışmalı olsa da,¹⁹ Aristoteles her iki endişeyi de bir çırpıda çözebilir veya en azından ele alabilir. Bu endişeler yine, *Metafizik*’e hem içsel hem de dışsaldır. İçsel olan mesele, Aristoteles’in varlık *olmak bakımından* varlık veya genel ontoloji ile töz veya özel ontolojiye yönelik araştırmaları arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğüyle ilgilidir. Bunlar farklı görünmektedirler, fakat şu var ki, Aristoteles onları o kadar derinlemesine [birbiriyle] bağlantılı düşünmektedir ki, özel ontolojinin peşinden gitmek genel ontolojiye yönelik bir soruşturma tesis etmektedir. Dışsal olan mesele, Aristoteles’in varlık *olmak bakımından* varlıkla ilgili soruşturmasını, bir varlık cinsinin mevcudiyetini inkâr etmesi ile nasıl uzlaştırdığıyla ilgilidir. Endişe, bu durumda, Aristoteles’in kendisiyle çelişmesi veya daha hafif bir şekilde, bunu söylemeksizin ya da nasıl veya neden olduğunu açıklamaksızın

¹⁸ Bir kategori teorisini meydana getirmenin ilkeleri için §4.5’e bakınız.

¹⁹ Bu teşebbüse yönelik bazı şüpheler için bkz. Shields (1999). Aristoteles’i savunan en ikna edici örnek için bkz. Loux (1973)

sessizce fikrini değiştirmesine yöneliktir. Bu eşgüdümlü çözüm, ikinci meseleyle ilgili olarak, Aristoteles'in ne fikrini değiştirdiğini ne de kendisiyle çeliştiğini ve dahası, Aristoteles'in ilk maddeye yönelik tutumunun bunun nasıl ve neden böyle olduğunu açıkladığını ileri sürer.

Bu eşgüdümlü yanıtı kavramanın ilk adımı, *töz* olarak *ousia*'nın geleneksel çevirilerimizce örtülen dilsel bir noktayı yeniden vurgulamaktır. "*Ousia*" sözcüğünün, *einai* (olmak) fiilinden gelen *ousa*'nın (varlık) dışıl ortacından oluşan soyut bir isim olduğunu belirtmiştik.²⁰ Bu, Yunancada İngilizceden daha az garip bir şekilde ortaya çıksa da, o kadar yapay olmasa da, *ousia*'ya yönelik bir soruşturma böylece soyut olarak ele alındığında, *varlık-olmaklığa* veya daha gi-dimli olarak, *bir varlığın ne olduğuna* veya *bir varlığı varlık yapan şeye* yönelik bir soruşturmadır. Şimdi, varlık *olmak bakımından* varlık bilimi aynı zamanda dilbilimsel ipuçlarını bu aynı *einai* (olmak) fiilinden alır. "*To on hê(i) on*" (varlık *olmak bakımından* varlık) ifadesi, aynı fiilden (*einai* fiilinden, yani olmak fiilinden) gelen bir cinsiyetsiz ortaç içerir ve dolayısıyla yine *varlık* olması bakımından varlığa sahibizdir. Şimdi, eğer bu kadarı varlığı mevcut semantik uzayı altüst etmekle karşı karşıya getiriyorsa, ortadan kaldırılması gereken nokta, tam olarak, Aristoteles'in bir şeyi varlık yapan şeyin ne olduğunu merak ederek, varlığın varlık olması bakımından ne olduğu hakkında doğal olarak düşünmeye başlamasıdır. Bir kimse, daha az soyut bir alanda, örneğin, pazarlanabilir bir emtia olması bakımından sağlığın ne olduğunu soruşturmaya karşıt olarak, bir şeyi sağlıklı bir varlık yapan şeyin ne olduğunu veya basitçe, sağlıklı bir varlığın ne olduğunu merak ederek, sağlık olması bakımından sağlığın ne olduğunu soruşturmaya başlayabilir. Semantik bağlantılar, bilakis daha güçsüz ve soyut olsalar bile, sağlık için olduğu gibi varlık için de aynıdır. Her halükârda,

²⁰ Bu konuyla ilgili kısa bir tartışma için bkz. İkinci bölüm, dipnot 21.

bu kadarı, Aristoteles'in varlık *olmak bakımından* varlık (*to on hê(i)on*) hakkında bir soruşturma yürütürken neden töze (*ousia'*ya, varlığa) baktığını açıklamaya yardımcı olmalıdır.

Eğer ki bu dilbilimsel değerlendirmeler bizi doğru yere götürüyorsa da töz ile Aristoteles'in tasavvur ettiği varlık olmak bakımından varlık bilimi arasındaki daha derin bağlantıyı henüz açıklığa kavuşturamazlar. Bunun için Aristoteles'in çok meşhur eşseslilik başvurusuna dönmeliyiz.²¹

Aristoteles, varlık *olmak bakımından* bir varlık biliminin mevcudiyetini ilan ettikten hemen sonra şunları ileri sürer:

Varlık pek çok şekilde ifade edilir, fakat tek bir şeye ve tek bir doğaya ilişkindir ve eşsesli bir şekilde değildir. Bilakis, nasıl ki her sağlıklı şey kimisi onu koruyarak, kimisi meydana getirerek, kimisi onun işareti olarak kimisi de onun alıcısı olarak sağlığa karşılık gelmesi gibi veya tıbbi olanın hekimlikle ilişkili olması gibi, varlık da böyle pek çok şekilde ifade edilir, fakat tek bir esasa (*arkhê*) ilişkin olarak. Bazı şeylere töz (*ousiai*) oldukları için, diğerleri tözlerin teessürleri oldukları için, diğerleri töze giden bir yol oldukları ya da tözlerin bozuluşları veya yoksunlukları veya tözlerin yapıcıları ya da tözün üreticileri veya meydana getiricileri oldukları için, ya da töze ilişkin olarak konuşulan şeylere ait oldukları için, ya da bunlardan birinin veya tözün kendisinin değillemesi oldukları için varlıklar/varolanlar (*onta*) olarak adlandırılırlar (bu sebepten de varlık-olmayanın varlık-olmayan (*mê on*) olduğunu bile söyleriz).

(*Met.* 1003a33-1003b10)

Kuşkusuz ki, Aristoteles'in şeylere bakışında olduğu gibi, kategoriler şemasındaki tözün asliliği, varlık *olmak bakımından* tek bir varlık biliminin mevcudiyetini gerekçelendirmek için bir şekilde yeterlidir.

²¹ Eşseslilik için bkz. §3.6.

Bunun neden böyle olabileceğini keşfetmeden önce, anlamının önündeki önemli bir olası engel dikkat gerektirir. Bu pasajın, Aristoteles'in eşsesliliğe en meşhur başvurusu olduğu düşünülür. Fakat Aristoteles bu kitapta varlığın eşsesli olduğunu açıkça *reddeder*: "Varlık pek çok şekilde ifade edilir [*legetai pollochôs*]," der Aristoteles, "tek bir şeye ve tek bir doğaya ilişkindir ve eşsesli bir şekilde değildir [*ouch homônumôs*]" (Met. 1003a33-34). Bununla birlikte, Aristoteles bu yadsımayı ifade ederken açıkça tam olarak eşsesliliğin bir türüne, yani *ayrık eşsesliliğe* değinmektedir.²² Aristoteles, varlığın, örnekleriyle olan ilişkisinin aşağıdaki "şekerleme" ve "tüylenme" ile ilgili örneklerde olduğu gibi olmadığını iddia etmektedir:

1. Kendini yorgun hisseden Helena, akşam yemeğinden önce uzun bir şekerleme [*nap*] yaptı.
2. Heinrich, yeni halısının tüylenmesinden [*nap*] hoşnut oldu.

Bu "nap" örnekleri ayrıktır: Birinin izahı, diğerrinin bağlamına yerleştirildiğinde anlamsızlığa yol açar ve her ikisi-

²² Eşseslilik türleri için bkz. §3.6.

* Orijinal metinde geçen "nap" sözcüğünü olduğu gibi bırakmayı uygun gördük. Bunun sebebi, yazarın pasajın devamında eşseslilik üzerinden bir karşılaştırma bağlamı sunmasıdır. Bunun daha anlaşılır olması için dilimizdeki, yani Türkçedeki "yüz" sözcüğüne bakabiliriz. "Yüz" sözcüğü hem "yüz'mek," hem sayı anlamındaki "yüz" ve hem de insan bedenindeki surat olarak "yüz" gibi anlamlara gelir. Eğer ki elinizdeki bu kitabın orijinal dili Türkçe olsaydı ve biz burada "nap" yerine "yüz" sözcüğünü kullansaydık, herhangi bir çevirmen bunları İngilizce diline tercüme etmek istediğinde bu sözcüğü sırasıyla "swim," "one hundred," "face" olarak çevirmek durumunda kalırdı. Oysa böyle bir tercüme, tüm eşseslilik bağlamını ortadan kaldırırdı. Fakat yazar İngilizce dili içerisinde yazdığı ve bu itibarla da düşündüğü için ve de pasajın devamı bu sözcük üzerinden eşseslilik itibarıyla bir karşılaştırma bağlamı sunduğu için, İngilizce bir sözcük olan "nap" sözcüğünü bu eşseslilik bağlamını muhafaza etmek amacıyla tercüme etmeden olduğu gibi bıraktık -çn.

nin de ilişkili olduğu [ortak] bir çekirdek yoktur. Aristoteles'in yalnızca ve yalnızca bu türden bir ayrık eşanlamlılığı yadsıması, doğrudan doğruya kendisinin kullandığı örnek tarafından ortaya konulmuştur: *Varlık*, *sağlık* gibidir ve *sağlık*, *nap*'ten farklı olarak, çekirdek'e-bağlı bir eşseslidir. (3) ve (4)'teki "sağlıklı" ile (1) ve (2)'deki "nap"i karşılaştırın:

3. Heinrich, egzersiz yaptıktan sonra her zaman sağlıklı bir ışıltıya sahip olmuştur.
4. Akşam yemeğinden önce egzersiz yapmak sağlıklıdır.

Yine bir eşsesliliğe sahibiz, çünkü bir ışıltı durumunda sağlıklı olmanın ne olduğu, bir egzersiz durumunda sağlıklı olmanın ne olduğuyla aynı değildir: Sağlıklı bir ışıltı *sağlığın işareti*dir, oysa sağlıklı bir egzersiz *sağlığın üreticisi*dir. Bu durumda, (1) ve (2)'deki *nap* durumundan farklı olarak, çekirdek'e-bağlı bir eşseslilik durumuna sahibiz, çünkü (3) ve (4)'teki *sağlıklı* [olma] eşit ölçüde tek bir çekirdek sağlık kavramıyla ilişkilidir. Buradan çıkan sonuç, Aristoteles'in, varlığı sağlıklı kıyaslarken, varlığı çekirdek'e-bağlı eşsesliliğin bir örneği olarak ele aldığıdır. Bundan ayrıca, Aristoteles varlığın eşsesli olmadığını öne sürdüğünde, Aristoteles'in yalnızca varlığın ayrık eşsesliliğin bir örneği olmadığını kastettiği sonucu da çıkar.

Bunu cepte tutarak, neden Aristoteles'in çekirdek'e-bağlı bir eşsesli olmanın, kendisinin fark ettiği üzere varlığın bir cinsi olmamasına rağmen, varlık *olmak bakımından* tek bir varlık bilimi olması için yeterli olması gerektiğini varsayması gerektiğine yönelik önemli soruya dönebiliriz. O halde, Aristoteles'in kategorilerinin ilk üçünü önümüze koyalım: töz, nitelik ve nicelik. Sadece bu kategorileri kuşanmış olarak (on tanesini de göz önünde bulundurabiliriz, fakat bu meseleye halihazırda sadece birkaçıyla işaret edilmektedir), aşağıdaki cümleleri kolayca meydana getirebiliriz:

5. Tözler mevcuttur.
6. Nitelikler mevcuttur.
7. Nicelikler mevcuttur.

Şimdi, Aristoteles'in düşüncesi, (5)–(7) fonksiyonlarının her birinde, tıpkı (8)–(10)'daki *sağlıklı* [olmanın] mevcut olması gibi, *mevcut* görünmektedir:

8. Sokrates sağlıklıdır.
9. Sokrates'in ten rengi sağlıklıdır.
10. Sokrates'in şu anki kilosuna sağlıklıdır.

(8)–(10)'daki *sağlıklı* [olmanın] bir çekirdek'e-bağlı eşseslilik durumu olarak nitelendirildiğini argüman olmaksızın kavramamız gerekmektedir. Bunu kabul edelim. Buna dayanarak, şimdi, *mevcut olmanın* da aynı şekilde çekirdek'e-bağlı eşsesliliğin bir örneği olduğunu da düşünerek anlamamız gerekmektedir. Bu, her halükârda, Aristoteles'in tüm varlık durumlarının, tüm sağlıklı olma durumları gibi, tek bir çekirdek'e gönderimde bulunduğuna yönelik iddiasının içerimleridir (*Met.* 1003b6).

Aristoteles'in varlığa ilişkin iddiasının bu nedenle teşhis edilebilir üç bileşeni vardır: (i) *mevcut olmak*, (5)–(7) boyunca tek-anlamlı değildir; (ii) bu örneklerdeki *mevcut olmak*, ayrık bir eşanlamlılık durumu değildir; ve (iii) bu iddialardaki *mevcut olmak*, aslına bakılırsa, bir çekirdek örneğe bağlıdır. Şimdi, bu iddiaların her biri tetkik edilebilir ve bunların her birine yönelik önemli itirazlar dikkate alınmalıdır.²³ Bununla birlikte, Aristoteles'in iddiasının meramını anlamak için, her şeyin kendi mevcudiyeti için tözün mevcudiyetine bağlı olduğu anlamına gelecek şekilde Aristoteles'in kendi kategoriler teorisinin asli bir özelliğine dayandığını görmek çok önemlidir.²⁴

²³ Aristoteles'in varlığın eşsesliliği doktrinine ilişkin olasılıkların geniş bir tartışması için bkz. Shields (1999).

²⁴ Aristoteles'in kategori teorisinin bu özelliğine yönelik bir tartışma için §4.6'ya bakınız.

Aristoteles'in ortaya koyduğumuz iki endişeye eşgüdüm-lü çözümünün gücünü tam da burada görüyoruz. Bu iki soru, yine ifade edecek olursak, ilk olarak, varlık *olmak bakımın-dan* varlık biliminin, her bilim belirli bir cinse yayıldığında varlığın hiçbir cinsi olmadığına yönelik Aristoteles'in ısrarıyla nasıl bağdaştırılabileceğiyle (dışsal olan soru) ve ikinci olarak da özel ontolojiyi sürdürmenin genel ontolojinin yükümlülüklerini yerine getirmeye yönelik olarak nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgiliydi (içsel olan soru). Aristoteles'in her iki soruya da yanıtı tek kelimeyle şöyledir: *töz (ousia)*. Bu tek kelimelik yanıt, Aristoteles'e göre, yalnızca ve yalnızca varlık çekirdek'e-bağlı bir eşsesli olduğu için ortaya çıkan endişeleri giderir.

Dışsal olan soruya gelince, Aristoteles bir sağlık bilimi ve bir tıp bilimi olduğuna dikkat çeker. Tanı ve tedavi protokollerini, doktorlara yönelik uygun eğitimi, uygun tıbbi araç biçimini, tıbbi metinlerin içeriğini vb belirlemek sadece tıp biliminin işidir. Bir kitabın bir tıp kitabı olduğunu ve belirli bir kursun bir tıp eğitimi kursu olduğunu söyleriz. *Tıp* bu örnekler boyunca tek-anlamlı olmasa da çekirdek'e-bağlı bir eşseslidir ve bu, tek bir tıp biliminin olması için gerçekten de yeterlidir. Öyleyse, varlık söz konusu olduğunda da bu böyledir.

Özel ve genel ontolojiye ilişkin içsel olan soruya dönersek, varlığın çekirdek'e-bağlı eşsesliliğinin iki özelliğine dikkat etmek önemlidir. İlk olarak, *töz* dışındaki bir kategoriye ilişkin bir mevcudiyet iddiasının her izahı, *töze* gönderme yapar. Yani Aristoteles'e göre, bir niteliğin mevcut olduğunu söylemek, en nihayetinde bir *tözün* nitelendirilmiş olduğunu söylemektir. Sonuç itibarıyla, ikinci olarak, bu meseleyi düşünmenin bir yolu açısından *tözün* eksiksiz bir açıklaması, varlık olması bakımından varlık hakkında söylenebilecekleri tüketir. Bir kimse, *tözleri* tamamen karakterize ederek varlığın çekirdeğini yakalar. Bir kimse, bundan sonra, şu ya da bu şekilde nitelendiği, belirli bir nicelik olması, belirli

bir niteliği dışavurması veya belirli bir bağıntı içinde bulunması vb bakımından varlığı dikkate alabilir. Eğer [durum] böyleyse, o zaman töze ilişkin bir soruşturma, varlık *olmak bakımından* varlığın araştırılmasıdır, çünkü tözsel varlık, varlık olması bakımından varlıktır. Bu bağlamda, ilk dil-bilimsel gözlemimizi hatırlayın: Töze karşılık gelen *ousia*, Aristoteles'in Yunancasında *varlık* anlamına gelir.

Bütün bunları bir arada ele alan Aristoteles, hem tek bir varlık cinsinin namevcudiyetinde varlık *olmak bakımından* tek bir varlık biliminin mevcudiyetini gerekçelendirebileceğini hem de töze ilişkin bir açıklama sağlayarak bu bilimi sürdürmek için varlığın çekirdek'e-bağlı eşsesliliğinden yararlanabileceğini düşünür. Kendisinin de ileri sürdüğü gibi:

Öyleyse, hem varlık *olmak bakımından* varlığı hem de varlık *olmak bakımından* ona ait olan bu şeyleri araştırmak tek bir bilime düşer; bu aynı bilim yalnızca tözleri değil, aynı zamanda onlara ait olan şeyleri de, hem bahsedilen hem de önce ve sonra olan şeyleri, cins ve türleri, bütünü ve parçayı ve bu türden diğer şeyleri de soruşturacaktır.

(Met. 1005a13-18)

Buradaki fikir şudur: Tözü soruşturmak varlık *olmak bakımından* varlık bilimine düşerken, hiçbir metodolojik kaide bu soruşturmayı töz olması bakımından tözle sınırlamaz. Daha ziyade, varlığın çekirdek'e-bağlı eşsesliliği, metafizikçiye, çeşitli nitelikleri ve kategorik özellikleri olduğu ölçüde tözü de dikkate alma yetkisi verir. Çünkü kategoriler, başlangıcından itibaren, *varlık* kategorileri olarak takdim edilmiştir (*Cat.* 1a20).²⁵

Aristoteles'in varlığın çekirdek'e-bağlı eşsesliliğine ilişkin tezi cesur bir harekettir, fakat haklı olarak tahkike ve eleştiriye tâbi tutulmuştur. Eleştirel soruşturmaya yönelik

²⁵ Varlık kategorileri olarak kategoriler için bkz. §4.2.

bazı alanlar, (i) varlığın tek-anlamlı olmadığı ve (ii) varlığın yine de bir çekirdek'e bağlılık örneği olduğu şeklindeki asli iddiaları içerir. (i)'ye gelince, *mevcut olmak*'ın aşağıdaki ifadelerde bariz bir şekilde tek-anlamlı olmama sergilediği konusunda argüman olmaksızın mutabık olmamız beklenmemelidir:

1. Tözler mevcuttur.
2. Nitelikler mevcuttur.
3. Nicelikler mevcuttur.

Sırf nitelik ve niceliklerin mevcudiyetlerinin tözlere bağlı olduğunu belirtmek, bunun böyle olduğunu göstermek için tek başına yeterli değildir. Bu da bizi (ii)'ye getirir. (i) ile mutabık olsak da, olmasak da nitelik ve niceliklerin mevcudiyetlerinin esasen tözlere bağlı olduğunu göstermek için daha başka ve seçik bir argüman gerekir. Sözgelimi bir Platoncu, en azından görünüşte, "*Güzelliğin* özelliği basittir, oysa *kosinüs olma* özelliği basit değildir" diyebilir. Bu iddia, Aristoteles'in tercih ettiği birincil töz örneklerine ilişkin açıkça veya zımnen hiçbir şeyden bahsetmeksizin, yalnızca özelliklere ve [tözlerin] özelliklerine gönderimde bulunuyor gibi görünmektedir. Şimdi, Aristoteles, güzelliğin ve kosinüsler gibi matematiksel fonksiyonların doğru analizleri göz önüne alındığında, kaçınılmaz olarak, bunların yalnızca mevcudiyetlerine ilişkin bağlılık koşullarında değil, aynı zamanda *ne olduklarına* ilişkin analizlerin ta kendisinde bile zımnen birincil tözlere dayandıklarını kavramaya başlayacağımız konusunda ısrar ederek bu iddiaya karşı gelmek isteyebilir. Yani Aristoteles, yalnızca soyut varolanların herhangi bir suretle mevcut olmaları için kendilerinden soyutlandıkları maddi varlıklara bağlı oldukları konusunda değil, aynı zamanda onların doğasını belirten herhangi bir açıklamanın bu gerçeği zorunlu olarak dikkate alacağı ve *inter alia* onları *maddi varlıklardan* soyutlanmış nesneler olarak tanımla-

yacağı konusunda ısrar etmek isteyebilir. Bununla birlikte, bunca şey, ilk olarak bu tür varolanlara yönelik *in rebus* realizmi lehine başarılı bir argüman gerektirecektir.²⁶ Belki böyle bir argüman vardır, belki de yoktur. Platoncunun, her iki durumda da yeri gelmişken bu argümanın meydana konulmasını talep etmesi entelektüel hakları dahilindedir. Dahası, bu hususta galip geldikten sonra Aristoteles'in, töz kategorisinden bahsederken, bir şekilde bunu tesis etmesi, hatta ister istemez *kosinüsün ne olduğunun* biri içereceğini söylemesi gerekecektir. Bu da öyle olabilir, fakat kuşkusuz en azından, bir argüman istenilmektedir. O halde Platoncu, burada da Aristoteles'in iddiasına tamamen katılmak zorunda değildir. Öyleyse bu tartışma, işte şimdi başlamıştır.

Bu meselelerin daha başka bir eleştirel değerlendirme için ortaya konulması, Aristoteles'in girişimine dair şüpheyandırmak için değildir. Aksine, Aristoteles'in varlık hakkındaki savının olası bir nihai değerlendirmesi, kendi felsefe okurunu iki aşamalı bir faaliyete dahil eder: Aristoteles'in görüşünü anladığımızda, bu görüşü olası itirazlara karşı test ederiz; ve bu itirazların nihai gücünü değerlendirdikçe, onun savunduğu görüşü, ilgili rakipleriyle birlikte daha derinden kavrarız. Bununla birlikte kuşkusuz, bu meselelerde katedilecek herhangi bir ilerleme, Aristoteles'in varlık *olmak bakımından* varlık bilimine ilişkin çalışmasının fiili icrasına yönelik daha derin bir kavrayışla başlar. Aristoteles, tözü soruşturarak bu meselenin peşine düşmek niyetinde olduğunu halihazırda söylemiştir. Fakat doğrudan bu soruşturmaya girişmez. Bunun yerine, Aristoteles ilkin "varlıklar (*ousiôn*) hakkında bir şeyler bilen herkesin bilmesi gereken" bir ilkeyi dikkate almalıdır (*Met.* 1005b15).

²⁶ *In rebus* realizmi için bkz. dördüncü bölüm, 45. dipnot. İlginç bir şekilde, *Kategoriler*'deki birincil tözün önceliğine ilişkin tamı tamına paralel olan meseleler dizisiyle bağlantılı olarak, Platon ve Aristoteles'in bir açmaza vardığını gördük.

6.5 TÜM BİLİMLERİN EN TEMEL İLKESİ

Belirli bir alanda çalışan bir bilim insanı, haklı olarak, kanıtlama çabasına girişmeksizin, o bilimin temel ilkelerini varsayar. Örneğin, tıpkı bir geometricinin geometrinin aksiyomlarını ispat olmaksızın kabul etmesi gibi, biyolog da yaşamın doğasına ilişkin biyolojinin temel ilkelerini kabul eder. Benzer şekilde, bir zoolog hayvanların kısımları ve nitelikleriyle ilgilenir, ancak hayvanların ne olduğuna dair öncelikli mesele üzerinde düşünmez. Bunun yerine zoolog, hayvanların algılayabilen canlı varlıklar olduğunu basitçe kabul eder ve hayvanlar hakkında veri toplama, değerlendirme ve düzenleme işine yönelir. Bu, hayvan olmanın doğası veya algının doğası veya yaşamın doğası hakkında ilginç bir sorunun olmadığı anlamına gelmez; felsefi bir zihne sahip olan bu zoologun, bu soruların peşine düşmek amacıyla felsefi bir şapka kuşanmasının yasak olduğunu söylemek de değildir. Buna karşın, hayvanların doğasına dair birçok ilginç soru vardır; ve bunlar Aristoteles'in kendisinin de sormaya ve yanıtlamaya hevesli olduğu sorulardır.²⁷ Bununla birlikte, bir saha biyologu olması bakımından bunların peşine düşmez. Daha ziyade, bunları verili ve araştırma alanının tanımlayıcıları olarak kabul eder ve bu alana içsel olan görevleri, sınırlarıyla ilgili dışsal sorularla uğraşmaksızın yürütür.²⁸

Bununla birlikte, özel bir bilimi icra eden kimse, talep üzerine o bilimin temel ilkelerini ortaya koyabilir. Örneğin

²⁷ Canlı varlıkların doğası için bkz. §7.2; algı için bkz. §7.6.

²⁸ Bu nedenle Aristoteles, özellikle de *De Partibus Animalium*'da, bazıları yanlış, çoğu şaşırtıcı derecede isabetli, ancak felsefi kuramsallaştırmadan yoksun olmasına rağmen tümü empirik ayrıntılar açısından zengin bir sürü veriyi kayda geçirir. Aristoteles'in bir inceleme alanının içindeki soruşturma konusuna dair görüşleri göz önüne alındığında, bu, olması gerektiği gibidir. Bu türden bir empirik yapının durumu için bkz. Lennox (2001).

bir geometrici, kuşkusuz, bu meseleye hiç kafa yormaksızın Öklid geometrisinin aksiyomlarını bir çırpıda söyleyebilir. Benzer şekilde, varlık *olmak bakımından* varlık biliminde de o bilime ilişkin en sağlam ilkeleri belirtmek filozofa düşer:

Tümdengelim ilkelerini soruşturmanın da tüm tözlerin doğasını soruşturan filozofa ait olduğu açıktır. Zira her bir türdeki şeyi en iyi bilen kişiye, o şeyin en kesin ilkesini söyleyebilmek yakışır – ve buna göre, varlıklar *olmaları bakımından* varlıkları en iyi bilen kişi, tüm bunların en kesin ilkesini ifade eder. Bu kişi ise filozoftur. Her şeyin en kesin ilkesi, hakkında yanılmanın olanaksız olduğu ilkedir, zira bu türden bir ilkenin hem en iyi bilinen (çünkü herkes bilmediği şeyler söz konusu olduğunda aldatılabilir) hem de varsayımsal olmayan olması zorunludur.

(Met. 1005b5-14)

O halde, ilgili ilke hipotetik değildir; tüm ilkelerin en kesin ilkesi olan, kendisi hakkında yanılmanın olanaksız olduğu bir şey olmalıdır; ve bu, bir töz analizine girişmeden önce halihazırda öğrenilmiş bir şeydir.

Filozofun kabul ettiği, fakat eğitimsiz bir kimsenin zaman zaman kendisinden şüphe ettiği bu en genel ilke, *çelişmezlik ilkesidir* (Çİ): “Bir şeyin aynı anda ve aynı bakımdan aynı şeye hem ait olması hem de ait olmaması olanaksızdır.” (Met. 1005b19-20). Bir dereceye kadar sistematik olsa da Çİ’nin Aristoteles tarafından ortaya konulan versiyonu şunu ileri sürer:

- Çİ: Herhangi bir Φ özelliği ve herhangi bir x nesnesi için, belirli bir t , zamanında x ’in aynı bakımdan hem Φ hem de değil- Φ olması olanaksızdır.

Bu ilkenin iki temel özelliği vardır. Birincisi, bu ilke modal bir iddiadır. Aristoteles, bu ilkenin ihlaliyle karşılaşmamı-

zın olası olmadığını iddia etmemektedir; ne de ne kadar sert bakarsak bakalım, bu ilkenin ihlal edildiğini asla bulamayacağımızı öngörmemektedir. Aristoteles, daha ziyade, bunu yapmamızın *olanaksız* olduğunu iddia etmektedir. Bu, bu sebeple, çok güçlü bir iddiadır. İkincisi, bu ilke, hiçbir şeyin aynı anda ve aynı bakımdan hem Φ hem de değil- Φ olamayacağını ileri sürer. Çİ'nin bu ikinci özelliği, zayıf itirazları defetmeyi amaçlamaktadır. Bir kimse, sözgelimi, Çİ'nin aşağıdaki karşı örneğe imkân tanıdığı konusunda ve dolayısıyla da yanlış olması gerektiğinde ısrar edebilir: Protagoras bir sandalyede oturduğunda ve kollarını salladığında, hem hareketsizdir hem de hareketsiz değildir; ve hem hareket eder hem de hareket etmez. Ayrıca, eğer Protagoras t_1 zamanında bir sandalyede oturuyorsa, o zaman t_1 'de bükülmüş halde dir. Daha sonraki bir t_2 zamanında doğrulduğunda, o zaman düz hale gelir ve dolayısıyla artık bükülmüş halde değildir. Öyleyse bir kimse Protagoras'ın hem bükülmüş hem de bükülmemiş olduğunu öne sürebilir ve bu nedenle de Çİ'ye bir karşı örnek sunabilir.

Aristoteles'in Çİ formülasyonu, söz konusu özellikleri *aynı anda* ve *aynı bakımdan* örneklenenlerle sınırlayarak bu tür itirazlara karşı koruma sağlar. İkinci durumla ilgili olarak, oturma bakımından Protagoras hareket ememektedir, fakat kollarını sallaması bakımından hareket etmektedir. Bu, ifade edildiği şekliyle Çİ ile tamamen tutarlıdır. Benzer şekilde, Protagoras'ın t_1 'de oturuyor olması, ancak daha sonraki bir zamanda t_2 'de ayakta durması ve dolayısıyla da oturmuyor olması Çİ'nin ihlali değildir. Zira bu ilke, bunun tamamen olanaklı olduğunu teslim eder, çünkü ne de olsa bir kişi şimdi Φ olabilir ve daha sonra değil- Φ olabilir. Gerçekten de bu, mevcut bağlam itibarıyla, Aristoteles'in *Kategoriler*'deki töz tartışmasına geri dönmeye değerdir. Orada Aristoteles, hatırlayalım, tözün en ayırt edici özelliğinin, karşıtları kabul ederken sayıca bir ve aynı kalması olduğunu iddia etmişti (*Cat.* 4b10-21). O halde, burada da zaman için-

deki değişim bu ilke için sorun teşkil etmez. Aksine, Aristoteles'in hilomorfik analizine göre, zaman içindeki niteliksel değişim, niteliklerin yitimini veya edinilmesini gerektirir.

Aristoteles, Çİ'nin en güvenilir ve en kesin ilke olduğu konusunda ısrar ederken, bazılarının bu ilkenin doğruluğundan şüphe ettiğinin ya da en azından, Aristoteles'in ima ettiği üzere, bu ilkenin doğruluğundan şüphe ettiklerini ileri sürdüklerinin tamamen farkındadır. Gerçekten de bazıları, bu ilkenin yanlış olduğuna inandıklarını açıkça söylemektedirler. Öyleyse, bir kimsenin açıkça Çİ'yi inkâr ettiğini ileri sürdüğünü varsayalım. Aristoteles'in bu türden bir insana karşı tutumu kulağa biraz tahammülsüz gelebilir. Aristoteles, bu türden insanların *söylediği* şeylerin bu kimselerin inandıkları şeyi gerçekten takip edemediğini öne sürmektedir (*Met.* 1005b25-26). Çünkü bir kimsenin Çİ'nin yanlış olduğuna *inanabileceği* bile açık değildir. *Ad hominem* bir mesele olarak Aristoteles, her şeyden önce, bu tür insanların eylemlerinin kendi beyanlarıyla ters düşme eğiliminde olduğunu iddia eder. Sözelimi, insanlar uçurumdan düşmenin kötü türden bir şey olduğunu düşünme eğilimindedir. Eğer bir kimse Çİ'yi reddederse, o zaman buna inanan kişi, açıktır ki, aynı zamanda uçurumdan düşmenin kötü türden bir şey olmadığına da inanabilir. O halde uçurumdan düşmek, hem Φ 'dir hem de değil- Φ 'dir. Yine de Çİ'yi inkâr edenlerin uçurumdan uzaklaşırken "Bu uçurum bir uçurumdur ve uçurum değildir ve bir uçuruma yürümek ve uçurum olmayana yürümek kötüdür ve kötü değildir" dediklerini görmeyiz. Bunun yerine, bu kişiler bir uçurum olan uçurumdan uzaklaşırlar, muhtemelen Çİ'den gelen zoraki uçurum değildir de bir değil-uçurumdur ve bir uçuruma yürümek kötüdür ve de değil-kötü değildir inancıyla (*Met.* 1008b2-38).

Yine de bunlar esasen *ad hominem*'dir. Aristoteles, tüm bilimlerin en temel ilkesini tartışırken tam olarak bundan daha fazlasının peşindedir. Çİ'nin kanıtlanabilirliğini dü-

şünmeye dikkatini verdiğinde, Aristoteles'in tutumu salt tahammülsüzlükten aşağılayıcı [bir tavra] doğru yükseliyor gibi görünebilir:

Söylediğimiz gibi, aynı şeylerin hem olmasının hem de olmamasının [F] olanaklı olduğunu ve dahası, insanların bunun böyle olduğunu düşünebileceğini iddia edenler vardır. Birçoğu ve özellikle de doğa hakkında yazanlar bu dili kullanırlar. Yine de biz, bir şeyin aynı anda hem olmasının hem de olmamasının [F] olanaksız olduğunu daha şimdi ortaya koyduk ve bunu yaparken bu ilkenin tüm ilkeler arasındaki en güvenilir ilke olduğunu kanıtladık. Ancak onlar, eğitimsizlikleri nedeniyle, bunun bile kanıtlanmasını talep etmektedirler. Zira hangi şeylere yönelik olarak kanıt talep etmenin gerektiği, hangilerine yönelik olarak da gerekmediğini bilmemek eğitimsizliktir. Genel olarak her şeyin bir kanıtının olması olanaksızdır, çünkü bu bizi sonsuzluğa ve dolayısıyla da tekrar hiçbir kanıtın olmamasına götürürdü. Yine de onlar, eğer kanıtlama talep edilmemesi gereken bazı şeyler varsa, bunların tam da bu türden şeyler olabileceğini söylemekten acizlerdir.

(*Met.* 1005b35-1006a11)

Ancak burada Aristoteles'in sözlerini sert veya kaba diye değerlendirmek yanlış olur. Aristoteles, aksine, oldukça ciddidir: Eğitimli bir kişi neyin kanıtlanabileceğini ve neyin kanıtlanamayacağını bilir. Eğitimli insan, bilimin gereklerine göre yetiştirilir ve her savın kanıtlanmasının mümkün olmadığını bilir.²⁹ İyi öğrenilen bu dersler bize şunu hatırlatmaktadır: Bir kimse *p*'yi yalnızca öncekine ve daha iyi bilene dayanarak kanıtlayabileceğinden, *her şeyi* kanıtlamaya yönelik her bağlılık, bizi daha güvenilir ve temel önermeler arayışında sonsuza kadar geciktirecektir.

²⁹ Kanıtlamanın gereklilikleri için §3.3'e bakınız.

Eğer ki Aristoteles'in tüm bilimlerin en temel ilkesini desteklemek maksadıyla söylemek zorunda olduğu tek şey bu olsaydı, bu biraz hayal kırıklığı olurdu. Neyse ki Aristoteles'in sunabileceği daha pek çok şey vardır:

Yine de, eğer ihtilaf yaratan muhatabımız bir şey söylerse, bunun olanaksız olduğu dolaylı olarak gösterilebilir. Eğer bu kişi hiçbir şey söylemeyecekse, o zaman akli olmayan birine akla dayalı bir soruşturma konuşması yapmak gülünç olurdu – zira bu kişi akla sahip değildir. Çünkü bu tür bir insan, mademki böyle, bir bitkiden farksızdır. Dolaylı kanıtlamayı [yalın] kanıtlamadan düzgün bir şekilde ayırt etmek istiyorum, çünkü bir kanıtlama sunan birisi, başlangıçta istenen şeyi varsayıyor gibi görünür, oysaki eğer bu varsayımdan bir başkası sorumlu olsaydı, bir kanıtlama değil, dolaylı bir kanıtlama olurdu. Bu türden tüm kanıtlamaların başlangıç noktası, ihtilaf yaratan muhatabın bir şeyin olduğunu veya olmadığını [F] söylemesine yönelik talep değildir, çünkü bu, başlangıçta istenen şeyin bu olduğunu varsayabilir, fakat [başlangıç noktası] bu kişinin en azından hem kendisine hem de başkasına yönelik olarak bir şeye işaret etmesidir. Zira bu zorunludur, eğer bu kişi herhangi bir suretle bir şey söyleyecekse. Çünkü bu kişi eğer [bunu] reddederse, bu tür bir insan ne kendi başına, ne kendisiyle ne de başkasıyla ilgili olarak akla sahiptir. Fakat eğer biri bunu teslim ederse, o zaman bir kanıtlama [var] olacak; zira bir şey hali hazırda sınırlandırılmış olacaktır. Yine de bunun sorumlusu ispatı sunan değil, daha ziyade ispatı sunan kişiyi bekleyen kişidir; çünkü bu kişi akıldan kaçındığı için akli beklemektedir.

(Met. 1005b35-1006a26)

Eğer olumsuz bir ispat bir ispat ise, o zaman söz konusu ispat bir kanıtlama olmasa dahi Çİ bir ispata imkân tanır.

Aristoteles'in tasavvur ettiği dolaylı ispat, Çİ'yi eleştiren *kişinin hem kendisine hem de başkasına yönelik olarak bir şeye işaret etmesini* gerektirmektedir (Met. 1006a21). Şimdi, işaret etme Aristoteles'te hemen hemen teknik bir kavramdır, ancak [işaret etmenin] en genel uygulamasında, sadece bir kimsenin anlamlı bir şey söylemesini gerektirir, açıktır ki burada anlamlı bir şeyin söylenmesi *belirli* bir şeyin söylenmesini gerektirir. Daha dar bir şekilde ifade edecek olursak, [işaret etme] bir kimsenin dünyanın bir özelliğini başarılı bir şekilde ayırt etmesini gerektirir. Buradan hareketle Protagoras'ın şunu ileri sürdüğünü varsayalım: "Sokrates insandır." Protagoras ya belirli bir şey –bazı şeyleri asgari miktarda *dışta bırakan* bir şey– söylüyordur ya da söylemiyordur. Protagoras eğer ki *Sokrates'in insan olduğunu* iddia ediyorsa, o zaman, der Aristoteles, Protagoras *Sokrates'in insan olmadığını* da iddia etmemektedir. Bu, işaret etme koşulları tarafından dışta bırakılır. Buna karşın, eğer bunun tersini de iddia ettiği konusunda ısrar ederse, o zaman bir kimse ona hem iddia ettiğini hem de iddia etmediğini sormak zorunda kalacaktır; eğer hem iddia ediyor hem de iddia etmiyorsa, o zaman, basitçe, iddia etmiyordur ve dolayısıyla da bir şeye işaret etmiyordur.

İşaret etmeyi dünyanın bazı özelliklerini başarılı bir şekilde göstermek olarak düşünen Protagoras, Sokrates'e *insan olma* özelliğini ya atfeder ya da atfetmez. Eğer atfediyorsa, o zaman, Aristoteles'e göre, aynı zamanda *insan olma* özelliğinin Sokrates için geçerli olduğunu *inkâr* etmiyor demektir. Dahası, eğer Protagoras *insan olma* özelliğini Sokrates'e atfediyorsa, o zaman diğer yandan Sokrates'in başına bir dizi dışta bırakma bağıntısını musallat ettiği açıktır. Yani sözgelimi, zorunluysa da hiçbir insan aynı zamanda bir su birikintisi değildir, o zaman Protagoras, Sokrates'in bir su birikintisi olmadığını *iddia* etmese de Sokrates'in insan olduğuna işaret ettiğinde, tam da bu anlama gelecek bir şey söyler. Öyleyse, Protagoras'ın Sokrates'in bir insan olduğuna işaret ettiğini varsayalım. Daha sonra kendisine Sok-

rates'in aynı zamanda kaldırımdaki bir su birikintisi olup olmadığı sorulsaydı ve o da öyle olabileceğini söyleseydi, o zaman ilk anda Sokrates'e yönelik olarak gerçekten herhangi bir şeye işaret etmeyi başarmış olup olmadığından şüphe etmek için nedenimiz olurdu.

Şimdi, ya genel ya da dar işaret etme anlayışını göz önünde bulundurarak, Çİ'yi eleştiren kişi bu ilkenin yanlışlığını iddia etmiş olsun. Eğer bu kişi bu ilkenin yanlışlığına işaret etmede başarılı olabilseydi, der Aristoteles, o zaman bu kişi aslında aynı zamanda bu ilkenin doğruluğunu da varsayıyor olurdu. Çİ'nin etkin bir şekilde altını oymaya çalışmak, yalnızca en temel ilkesinin altının oyulmasının amaçlandığı kavramsal çerçevenin kendisi içerisinde olanaklı hale gelir. Öte yandan, etkin bir şekilde Çİ'nin altını oymaya çalışmaktan kaçınan bir kimse, bu ilkenin savunucularının ilgisini çekmeyi başaramamıştır.

Aristoteles'in perspektifinden bakıldığında, eğer ki [bu ilkeye] karşı çıkan kişiye bir dizi soru sorarsanız, hayal kırıklığına uğrayabilirsiniz; fakat bir başkasına sorarsanız, o kişinin kendi kendinin altını oyan ve donkişotvari bir kavramsal arayışa dalmış olduğunu görürsünüz: "Çİ'nin yanlış olduğunu düşünüyor musunuz?" "Evet." "Çİ'nin aynı zamanda doğru olduğunu düşünüyor musunuz?" "Evet." "Yani Çİ'nin hem doğru hem yanlış olduğunu düşünüyorsunuz." "Evet." "Ayrıca Çİ'nin ne doğru ne de yanlış olduğunu düşünüyorsunuz?" "Evet." Böyle bir kişi, der Aristoteles, bir bitkiyle hemen hemen aynıdır (*Met.*1006a14-15). Aristoteles, bu şikâyetinde oldukça spesifik bir şeyi, yani böyle bir karşılıklı konuşmada rasyonel bir ruha sahip bir varlığın huzurunda bulunduğumuzu varsaymak için hiçbir nedenimizin olmadığını kasdetmektedir.³⁰ Bu değiş tokuş ile aşağıdakinin, bir filozof ile zamansız sonbahar rüzgârında dalgalanan titrek kavak ağacı arasındaki fark gerçekten de nedir: "Çİ'nin yanlış olduğunu

³⁰ Aristoteles'in ruhlar hiyerarşisi anlayışı için bkz. §7.2.

mu düşünüyorsunuz?" "[Dalgalanır. Dalgalanır.]" "Çİ'nin aynı zamanda doğru olduğunu mu düşünüyorsunuz?" "[Dalgalanır. Sessizlik.]" "Yani Çİ'nin hem doğru hem de yanlış olduğunu düşünüyorsunuz." "[Sessizlik. Dalgalanır.]" "Ayrıca Çİ'nin ne doğru ne de yanlış olduğunu düşünüyorsunuz?" "[Sessizlik. Sessizlik.]" Çİ'yi eleştiren bu kişi, eğer bu karikatürün haksız ve alçaltıcı olduğu konusunda ısrar ederse, [bu kişiye verilebilecek] tek bariz yanıt, der Aristoteles, bu karikatürün hem adil hem de haksız olup olmadığını ve hem alçaltıcı hem de alçaltıcı olmayan olup olmadığını [bu kişiye] sormaktır.

Yine de Aristoteles, eğer ihtilaf yaratan muhatap belirli bir şeye işaret etmeyi uygun bulursa, açıktır ki bu kişi kendi duruşunu istikrarsızlaştırmaktadır diyerek [bu muhtabı] sıkıştırır. Bunun nedeni, bir kez böyle bir taviz verildiğinde, aşağıdaki dolaylı argümanın, yani diyalektik bir argümanın olanaklı hale gelmesidir – gerçi bu yine ancak muhatabın hem kendisine hem de başkasına yönelik olarak kayda değer bir şey söylemeyi kabul etmesi *kaydıyla* mümkündür. Yani bu, ne de olsa bir kanıtlamadan ziyade dolaylı bir ispat olmasının bir sonucudur. O halde bu, Aristoteles'in çelişmezlik ilkesinin dolaylı ispatıdır (ÇİDİ):

1. Çİ'nin inkârı, ancak birisi hem kendisine hem de başkasına yönelik olarak bir şeye işaret ediyorsa olanaklıdır (*Met.* 1006a22-24, b10-11).
2. Hem kendisine hem de başkasına yönelik olarak işaret etmek, ancak kayda değer (veya anlamlı) söylem olanaklı olduğunda olanaklıdır (*Met.* 1006a21-22, b10-11).
3. Kayda değer (veya anlamlı) söylem, ancak belirli bir şeye işaret etmenin olanaklı olması durumunda olanaklıdır (*Met.* 1006a29-1006b17).
4. Belirli bir şeye işaret etmek, yalnızca Çİ doğruysa olanaklıdır.
5. Dolayısıyla, Çİ'yi yadsıma olanağının zorunlu bir koşulu, Çİ'nin doğru olmasıdır.

Bu ispat, ispatın tüm yapısı birisinin bu ispatı yadsıması-na ve dolayısıyla da bu ispatın doğruluğuna bağlılık göstermesine dayanması bakımından negatiftir. Olur da muhatap sessiz kalır ve Çİ'yi yadsımayı reddederse, o zaman açıktır ki Çİ'yi savunanların uğraşacak kimsesi kalmaz. Ne de olsa bunlar, bir kanıtlama yoluyla herhangi bir dolaysız ispatın olanaksız olacağı konusunda en başından beri anlaşma içerisinde olmuşlardır. Olması gereken budur, çünkü böyle bir kanıtlama açıkça döngüsel olacaktır.

Bu son nokta aslidir, özellikle de belirtildiği üzere, Çİ-Dİ'nin Aristoteles'in olanaksız olduğunu savunduğu Çİ lehine tam olarak bir tür dolaysız argüman sunuyor gibi görünebildiğinden dolayı. Bu nedenle, Çİ'yi yadsıma olanağının zorunlu bir koşulunun hem kendisine hem de başkasına yönelik olarak bir şeye işaret ettiği iddiası olan ÇİDİ-1'in³¹ gerçekten muhataptan semantik bir bağlılığa yönelik bir talep olduğunu kavramak önemlidir. İspat stratejisinin dolaylılığı burada ortaya çıkar. ÇİDİ-2 daha sonra ilk öncülde elde edilen tavizlere daha geniş bir anlam irtibatını musallat eder. Bu öncül, hem kendisine hem de başkasına yönelik olarak kayda değer bir şey söylemenin ancak anlamlı bir söylem olanaklı olduğunda olanaklı olduğunu ileri sürer. Çİ'nin kısmi başarısızlıkları olduğunu, bunun Salı günü Chicago'da doğru, Cuma günü Paris'te yanlış olduğunu veya bunun ayırt edilebilir evrenin bazı parçaları için doğru, fakat diğerleri için yanlış olduğunu düşünmek işe yaramayacaktır, der Aristoteles (*Met.* 1008a7-15).

Bununla birlikte, anlamlı söylemin belirli bir işaret etme olanaklılığını gerektirdiği iddiası olan ÇİDİ-3, Aristoteles'in bu meseleyi sunuşunda asli bir rol oynar. Aristote-

³¹ Bir noktada Aristoteles bu noktayı bir adım daha ileri götürür: "Bu tür bir insan [hiçbir şeye işaret etmeyen insan] ne kendisiyle ne de başkasıyla ilgili olarak akıl yürütme yeteneğine sahip olacaktır" (*Met.* 1006a22-23).

les'in başat fikri, belirli bir tahdidi halihazırda kabul etmeden kayda değer bir konuşma elde edemeyeceğimizdir, her ne kadar bu kabul kabul edilmemiş olabilecekse de: *bir şeye işaret etmek, belirli bir şeye işaret etmektir, zıddına değil*. Aristoteles'in demek istediği, dilde hiçbir muğlaklığın olmadığı değildir, çünkü Aristoteles'in de rahat bir şekilde kabul ettiği üzere [böyle bir muğlaklık] kesinlikle vardır (*Met.* 1006a31-b2). Aristoteles'in savı, daha ziyade, eğer Çİ'yi eleştiren kişi herhangi bir iddiada bulunacaksa, o zaman bunun bir iddianın ortaya konulmasına yönelik bir bağlılık içereceğidir. Daha dar bir ifadeyle, eğer eleştiren kişi sadece *belirli bir şeye* işaret edecekse, o zaman belirli bir şeye işaret edildiği konusunda anlaşılmaya varılmadıkça, ilerlemenin hiçbir anlamı ve aslına bakılırsa da hiçbir olanaklılığı yoktur.

Bu alanda ilerlemek kanıtlama anlamına gelmez; çünkü yine, en temel ilkelere ilişkin terimin tam anlamıyla bir kanıtlama söz konusu değildir.³² Daha ziyade, Çİ'nin doğruluğuna ilişkin şüpheler, yalnızca en temel ilkesini bu tür şüphelerin yadsımaya çalıştığı kavramsal çerçeve içerisinde dile getirildiği olumsuz yönde gösterilebilirse, o zaman eleştiren kişi, güvenilir ve savunulamaz bir pozisyona sahip olur. Bu nedenle Aristoteles, Çİ'nin reddinin, ancak reddediyor gibi görüldüğü ilkeyi zımnen kabul ettiği ölçüde belirli bir anlam ifade ettiğini göstermeye çalışır. Bu şekilde, bu yadsıma kendi kendini çürütüyor gibi görünmektedir. Bu yol, kanıtlamanın yolu değildir, daha ziyade, der Aristoteles, negatif ispatın yoludur – ki bu, Çİ'nin olanak tanıdığı veya gerek duyduğu tüm kanıt türleridir.

³² Kanıtlamanın (*apodeixis*), tam anlamıyla öncüllerin zorunlu olduğu, sonuçlarından daha iyi bilindiği ve kapsam açısından tümel olduğu bir tür tündengelimsel bakımdan geçerli bir akıl yürütme olduğunu hatırlayın (*APo* 71b16-25, 77b5-73a6; *Met.* 981a5-30, 1006a6-18, 1039b27-1040a7). Bir tartışma için §3.3'e bakınız.

6.6 TÖZ TEKRAR GÖZDEN GEÇİRİLİYOR: FORM VE BİLFİİLLİK

Çelişmezlik ilkesine ilişkin kendi negatif ispatını sunduktan sonra Aristoteles, bu ilkeyi yadsıyabilecek herkes üzerinde daha fazla baskı oluşturacak şekilde yerinde bir gözlemde bulunur: “Genel olarak, bu argümanı kullananlar tözü ve özü ortadan kaldırırlar” (*Met.*1007a20-21). Bu sav, Aristoteles’in neden varlık *olmak bakımından* bir varlık biliminin mevcudiyetinin ilanı ile daha sonraki töz soruşturması arasında Çİ’yi dikkate almanın zorunlu olduğunu düşündüğünü açıklamaya yardımcı olur.³³ Eğer bir kimse Çİ’yi reddederse, der Aristoteles, tüm yüklemlemeler ilineksel olacaktır. Aristoteles’in düşüncesi, muhtemelen, özsel yüklemlemelerin yadsınamaz bir şekilde *zorunlu* olduğudur, öyle ki eğer bir şey özsel olarak Φ ise, sadece değil- Φ değildir, fakat aynı zamanda değil- Φ *olamayacak* şekildedir, oysaki bir şey ilineksel olarak Ψ ise, o şey değil- Ψ olabilirdi.³⁴ Sözgelimi, eğer Sokrates bir insansa ve solgunsa, o zaman Sokrates, değil-solgun olabilseydi de değil-insan olamazdı. Bu nedenle, Çİ’ye yönelik herhangi bir yadsıma, özsel yüklemlemeyi direkt olarak iptal eder. Töz, özsel yüklemlemeyi gerektirdiğinden, buradan böyle bir yadsımanın töz kategorisini ortadan kaldırdığı sonucu da çıkar.

Mademki Çİ’yi-yadsıyanlara değinildi, [öyleyse] varlık *olmak bakımından* varlık biliminin çekirdeğini oluşturan töze ilişkin soruşturma ciddi olarak başlayabilir. Aristoteles’in hilomorfizmi takdiminin, *Kategoriler*’de ortaya konan töz açıklamasıyla ilgili olarak bu soruşturmayı çetrefilli bir hale getirdiğini gördük.³⁵ Sokrates gibi tek tek insanlar, *Ka-*

³³ Aristoteles’in varlık olmak bakımından varlık bilimini takdimi ve bu bilimin töz araştırmasıyla olan bağıntısı için bkz. §6.4.

³⁴ Aristoteles’in özcülük anlayışı için bkz. §3.2

³⁵ Aristoteles’in *Kategoriler*’deki töz açıklaması için §4.6’ya bakınız. Hilomorfizmin takdiminden kaynaklanan zorluk için bkz. §6.3.

tegoriler' de, ne *söylenen* ne de *içerisinde* olmaları itibariyle birincil tözler olarak nitelendirilmiştir.³⁶

Yine de bu birincil tözler metafiziksel bileşikler değildi veya apaçık bir şekilde değildi. Gerçekten de *Kategoriler'* in birincil tözüne ilişkin olarak birincil görünen şey, [birincil tözün] diğer varlık kategorilerine göre temel olması gerektiği idi. Form ve maddenin takdimiyle birlikte yeni bir soru ortaya çıkmaktadır: Form mu, madde mi, yoksa bileşik olan mı birincil olarak kabul edilmelidir?

Aristoteles'in bu soruya verdiği nihai yanıtın niteliği çok geniş ölçüde tartışılmıştır. *Metafizik'* in orta kitaplarında Aristoteles, tözün doğasına ilişkin olarak karmaşık bir şekilde örülmüş bir dizi soruşturmaya girişir. Bunlar akademisyenler için bitmek tükenmek bilmeksizin büyüleyici hale gelseler de Aristoteles'in vargılarına dair çok az fikir birliği ortaya çıkmıştır. Aristoteles'in birincil tözlere yönelik gerçekte ne karar verdiğine yönelik tartışmalar devam etmektedir; ve vardığı sonuçların içeriğine ilişkin geçici bir anlaşmanın olduğu yerlerde bile nihai savunulabilirliğe dair tartışmalar sürmektedir.

Bu tartışmaları tasnif etmenin bir yolu, [tarafları] *Metafizik* vii-ix'deki töz teorisini *Kategoriler* teorisiyle bağdaştır bulanlar ile bu yapıtlarda ortaya konan teorileri [birbiriyle] bağdaşmaz bulanlar diye ikiye ayırmaktır. Bağdaşmazcılar, genel anlamı itibariyle, *Metafizik'* te geliştirilen teoriyi bu ikisinin daha olgun olanı ve *Kategoriler'* deki teorinin yerini alan bir teori olarak görürler, bunu da genellikle hilomorfizm aygıtının, önceki çalışmada konuşlandırılan tözselliğe (ne *söylenen* ne de *içerisinde* olan) yönelik basit sınamaların yeniden düşünülmesini ve reddedilmesini gerektirdiğini düşünerek yaparlar.³⁷ Bağdaşircılar, buna karşın, böyle

³⁶ Aristoteles'in *söylenen* ve *içerisinde* olmak arasındaki ayrımı için bkz. §4.3.

³⁷ Aristoteles'in töz teorisine yönelik olarak hilomorfizmin takdiminin sonuçları için bkz. §6.2.

bir sonuca varmak için ortada herhangi neden görmezler. Bir bağdaşırcı iki ana stratejiden birini benimseyebilir. İlki doğrudandır: *Kategoriler*'deki birincil töze yönelik olarak tercih edilen adaylar, yani Sokrates veya köpek Pavlov gibi varolanlar, hilomorfizmin *Kategoriler*'de belirtilmemiş şekilde bırakılan yönlerini ortaya çıkarsa da *Metafizik*'te de tercih edilen aday olarak ortaya çıkar. İkinci bir bağdaşırcı strateji daha az doğrudandır. [Bu stratejide] belki de *Kategoriler*'i ve *Metafizik*'i asla birincil töze ilişkin rekabet halinde olan [teoriler olarak] görmememiz gerekir, diye ileri sürülmektedir. Bu iki yapıt, birbirini tamamlayan ve birbirini destekleyen girişimler olsa da basitçe farklı şeyle uğraşır. *Kategoriler*, töze yönelik olarak başarılı adaylar sunar, oysa *Metafizik*, bu adayların seçimini gerekçelendiren açıklayıcı temelleri sağlar.³⁸

Burada, önde gelen Aristotelesçilerin pek çoğunun –fakat kesinlikle hepsinin değil– övgüsünü alan bağdaşmazcı bir yorumu ele alacağız. Bu yaklaşıma göre Aristoteles, sırf onları nezaketen tözler olarak veya en nihayetinde birincil töz haline gelen şeyden daha az eksiksiz bir anlamda form olarak görmeye başladığı için form ve madde bileşiklerinden tözler olarak bahsetme pratiğinden tamamen vazgeçmek zorunda değildir (fakat pekâlâ da vazgeçebilirdi). Form neden töz olmalıdır? Bu, ilk anda, bir adayın kaybedeni gibi görünmektedir: Bir form bir maddeye yüklemelenir ve bu nedenle de ondan [maddeden] sonra gelir. Birincil tözler, başka her ne olabilirse olsun, birincildir: [birincil tözler] basittirler ve her şeyden önce gelirler. Eğer formlar maddeden sonra geliyorlarsa, o zaman [formlar] bu nedenle halihazırda töz unvanından mahrum bırakılırlar.

³⁸ Bu strateji, ortaçağda ve çağdaş yorumlama geleneğinde farklı şekillerde geçerli olarak bulunabilir. §4.5'te gördüğümüz gibi, bazı skolastik figürler aslında kategorileri hilomorfizmin ilkelerinden türetmek istemişlerdir. Oldukça farklı ve son derece karmaşık bir bağdaşımcılık biçimi Wedin'e (2000) aittir.

Aristoteles'in yanıtı iki yönlüdür. İlk olarak Aristoteles, hem *Fizik*'te hem de *Metafizik*'te, maddenin birincil töz için uygun bir aday olmadığını göstermeye çalışır. İkinci olarak, *Metafizik*'te, ilk görüşlere rağmen formun sonuç olarak birincil olduğunu, çünkü bazı önemli açılardan, [formun] formu olduğu maddeden bile önce geldiğini iddia eder. Form, tek kelimeyle bilfiilliktir ve madde bilkuvveldir; ve bu bağlamda bilfiilliğin bilkuvvelikten önce geldiğini vurgulamak önemlidir.

Şimdi bu savları sırasıyla ele alalım.

Eğer form maddeye yükleniyorsa, o halde madde formdan önce gelir ve töz, bu nedenle, formdan ziyade madde olmalıdır. Aristoteles bu bakış açısını *Fizik* ve *Metafizik*'teki farklı bakış açılarından ele alır, sırf aynı sonuca varmak için: madde töz değildir. *Fizik* II 1'de Aristoteles, aksi takdirde felsefe tarihi tarafından bilinmeyecek olan birinin, yani Antiphon'un açıkça şunu iddia eden görüşünü ele alır: Madde yalnızca değişimin altında yatmaz, fakat aynı zamanda süreklidir ve bu nedenle de [madde] basit olana yönelik daha iyi bir adaydır (*Phys.* 193a10-20). Antiphon'un da belirttiği gibi, sıradan bir ahşap yatağı alıp gömdüğümüzde, filizlenen şey yatak-taşıyan bir bitki değil, fakat bir ağaçtır. Antiphon, kalıcı olan şeyin yatağın maddesi olan tahta olduğu sonucuna varır. Töz, Aristoteles'in kendi terimleri itibarıyla bile, kalıcılığını sürdüren şey olduğu için (*Cat.* 4a10-11) maddenin töz olduğu, fakat formun töz olmadığı sonucuna varmalıyız. Form, gerçekten de maddenin bir ilineği gibi görünmektedir. *Kategoriler*'de kullanılan terimler itibarıyla form, maddenin içerisinde gibi görünmektedir; fakat birincil töz ne *söylenen* ne de *içerisinde* olduğundan, form birincil töz olamaz. Böylece madde galip gelir.

Aristoteles'in yanıtı, kendisinin forma yönelik tutumuna dair nihai kavrayışımız açısından önemlidir. Aristoteles, töze dair düşünürken yalnızca kalıcılık koşullarına dayanırsak, o zaman daima aşağılara, Antiphon tarafından ileri

sürülen düzeyin çok altına doğru savrulacağımızı öne sürer. Yani bir yatağın maddesi olan odunun kendisi halihazırda form ve maddenin karmaşık bir terkididir. Form-madde ayrımı görelidir: tuğlalar evin uygun maddesi olabilirken, tuğlaların kendileri, sözgelimi toprak ve su gibi daha düşük madde düzeylerinden ve bir şekilden, yani tuğla-şeklinden terkip edilir. Bu terminoloji itibariyle, çoğu terkinin en yakın maddesi, Antiphon'un bel bağladığı kalıcılık sınamasında pek başarılı değildir. Öyleyse, eğer neyin töz olarak nitelendirileceğini kalıcılık tek başına belirleyecekse, [o zaman] daima aşağılara doğru, ya her ne olursa olsun her maddenin basit bölünemez atomlarına ya da herhangi bir şey haline gelebilen, ancak kendinde hiçbir şey olan varsayımsal formsuz bir ilk madde noktasına kadar savrulacağız. Şimdi, maddenin sürekli olduğunu savunduğundan dolayı Aristoteles, basit atomların, bir yerden sonra bölünemeyen şeylerin küçük nicemlerinin [*quanta*] olduğunu reddeder. Öyleyse, eğer Aristoteles bu konuda haklıysa, tek başına kalıcılığı tercih eden bu kimseler, olumlu terimlerle bile nitelendirilemeyecek olan formsuz balçığı töz olarak kabul etmek zorunda kalırlar (*Phys.* ii 3).

Bu sonuç, biraz daha farklı bir saik ile de olsa *Metafizik* VII 3'te daha da geliştirilir ve genişletilir. Tözleri *nihai taşıyıcılar* olarak, yani yüklemeleri kabul eden, fakat kendileri daha temel bir şeye yüklemelenmeyen varolanlar olarak düşünelim. Bu muhtemelen, *Kategoriler*'deki birincil töz açıklamasına canlılık veren bir kavrayıştır. Şimdi, maddenin kendisine yüklemelenen bir forma sahip olması –ki görünen budur– neticesinde form ve maddeye giriyoruz. Bronzun Hermes şeklinde olduğunu söyleriz, Hermes şeklinin bronz olduğunu değil. Daha doğrusu, herhangi bir şekilde böyle konuşursak, Hermes şeklinin bronzda gerçekleştiğini söylemeye meyilli oluruz. Şimdi, bu kadarı formun değil, fakat belki de bronzun, yani maddenin töz olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer:

Altta yatan, başka şeylerin kendisine yüklemlemediği, fakat kendisinin bundan böyle başka hiçbir şeye yüklemlemediği şeydir. Dolayısıyla, önce bunu bir belirlemeliyiz. Çünkü birincil tarzda altta yatan [şey] bilhassa töz (*ousia*) gibi görünmektedir. Bu şekilde maddenin töz olduğu, fakat başka bir şekilde şekil (*morphê*) ve üçüncü olarak da bunlardan ortaya çıkanın olduğu söylenir. Sözgelimi maddeyle bronz, şekil ile maddenin yapısının düzenlenişini ve bunlardan ortaya çıkanla da heykeli, bileşik olanı kastediyorum. Sonuç itibariyle, eğer form maddeden önce geliyorsa ve daha çok bir varlık ise, o zaman o, aynı nedenden ötürü, her ikisinden ortaya çıkan- dan da önce gelecektir.

Şimdi, tözün ne olduğunu kabaca söyledik, [töz] bir altta yatana yüklemelenen şey değil, fakat başka şeylerin kendisine yüklemlemediği şeydir. Ancak sadece bu kadarını söylememek gerek; zira bu [açıklama] yetersizdir. İlk olarak, bunun [bu açıklamanın] kendisi açık değildir – ve dahası, madde töz haline gelecektir. Çünkü eğer bu töz değilse, tözün başka ne olabileceği elimizden kaçacaktır: Geri kalan her şey sıyrılıp atıldığında, geriye [maddeden başka] hiçbir şey kalmaz. Zira cisimlerin diğer özellikleri arasındakiler bazı tessürler ve neticeler veya güçlerdir; uzunluk, genişlik ve derinlik ise belirli nicelikler olup töz değildir (çünkü nicelik töz değildir); daha ziyade, bunların birincil bir tarzda ait oldukları şey tözdür. Dahası, uzunluk, genişlik ve derinlik sıyrılıp atıldığında, bunların sınırlandırdığı şey dışında hiçbir şeyin kalmadığını görürüz, öyle ki, bu tarzda soruşturma yürütenler için maddenin tek başına töz olacağı zorunlu olacaktır. Madde ile kendi başına ne bir şeyi, ne bir niceliği ne de varlığın (*to on*) sınırlandırılması açısından diğer şeylerden herhangi birini kastediyorum. Çünkü bunların her birinin [kendisine] yüklemlemediği bir şey vardır, öyle ki bu şeyin varlığı diğer kategorilerin her birinin varlığından farklı olacaktır (çünkü diğer

şeyler töze yüklenir, fakat bu maddeye yüklenir). Sonuç itibarıyla, nihai altta duran kendi başına ne bir şey, ne bir nicelik ne de başka bir şeydir; hatta bu değilleme bile olmayacaktır, çünkü değillemeler bile bu şeye ilineksel olarak ait olacaktır. Öyleyse şeyleri bu hususlara dayanarak görenler için maddenin töz olduğu ortaya çıkar. Fakat bu olanaksızdır. Çünkü ayrı olmak ve belirli tikel bir şey olmak bilhassa töze ait [bir şey] gibi görünmektedir. Buna göre, form (*eidōs*) ve hem formdan hem de maddeden ortaya çıkan, maddeden çok töz gibi görünmektedir.

(*Met.* 1028b36-1029a30)

Eğer sadece tözün başka hiçbir şeye yüklenmeksizin yalnızca yüklemelerin kabul edicisi olması gerektiği düşüncesine dayanırsak, o zaman yine daima aşağılara doğru savruluruz. Kendi başına hiçbir şey olmayan bir şeyle, ilk olması açısından biçim verilebilir, farklılaşmamış bir bilkuvvelik çamuruyla karşı karşıya kalırız.

Antiphon'u savunan birisi, bu sonuçla ilgili neyin bu kadar kötü olduğunu bilmek isteyecektir. Belki de bu tam olarak böyledir: Töz, ne olursa olsun, basit olan bir şeydir. Eğer basit olan atomların var olduğu ortaya çıkarsa, basit olan şey veya basit olan atomlar hak kazanırlar: basit olan şey, tüm yüklemlemelerin nihai taşıyıcısıdır ve başka hiçbir şeyin yapamadığı gibi kalıcılığını sürdürür. Atomculuk yanlışsa, o zaman tüm yüklemlemelerin nihai taşıyıcısı basitçe sürekli, atomsuz vıcık vıcık bir madde olacaktır.

Aristoteles'in *Metafizik* vii 3'te maddeyi ele alışı, kendisinin bu sonucu reddetmesinin nedenlerini [bizlere] sunar. Bir töz, der Aristoteles, hem belirli bir şey hem de fiili bir şeydir: fakat bu şekilde ele alınan madde kendinde tikel bir şey değildir; hatta bu, yine kendinde ve biçimlenmemiş olarak, bilfiillikte mevcut değildir. Böylece, Aristoteles'in maddeye karşı (MK) argümanını elde ediyoruz:

1. Yüklemlenin nihai taşıyıcısının, [ki bu yükleme] ne olursa olsun, töz olduğunu düşünelim.
2. Madde, yüklemlenin nihai taşıyıcısıdır.
3. Öyleyse, eğer (1) ise, madde tözdür.
4. Madde, kendinde bir tikel değildir ve kendinde belirli bir niceliği, uzunluğu veya genişliği yoktur.
5. Eğer (4) ise, o zaman madde kendinde belirli, fiili veya kendi başına mevcut olan bir şey değildir.
6. Töz belirli, fiili ve kendi başına mevcut olan bir şeydir.
7. Dolayısıyla, madde töz değildir.
8. Dolayısıyla, yüklemlenin nihai taşıyıcısının, [ki bu yükleme] ne olursa olsun, töz olması söz konusu değildir.

MK, töz olarak maddenin aleyhinde karar verir – ki burası maddenin *Metafizik* vii 3'te karakterize edildiği şekliyle son derece yalın ve çıplak bir şey olarak anlaşıldığı yerdir.

Şimdi, hem MK-4 hem de MK-6 özel yorum gerektirmektedir. MK-4, maddenin kendinde tikel bir şey olmadığı ve kendinde belirli bir niceliğe, uzunluğa veya genişliğe sahip olmadığı iddiasıdır. Aristoteles'in buradaki fikri, *Fizik*'te Antiphon'a karşı öne sürdüğü argümanı ile süreklilik arz eder. Sürekli olan her şeyin değil, yüklemlenin nihai taşıyıcısı haline gelen her şeyin töz olduğu dostça bir şekilde söylenmek istenebilir. Ancak, şimdi geriye doğru bir gidiş yapıyoruz. Bronz, Hermes şeklindedir. Bu nicelikteki bronz elbette Hermes şeklinde olmak zorunda değildir. Bu, Napol-yon'un bir heykeli olarak yeniden biçimlendirilebilir veya eritilip dökümhane zemininde bir yığın olarak bırakılabilir. Gerçekten de, eğer sadece bronzu düşünürsek, daha da geriye gidebilir ve bronzun, bakırın ve kalayın altında yatanın tunç olduğunu, öyle ki "bronz olma"nın kendisinin onlara yüklemlediğini söyleyebiliriz. Aynı şey bakır ve kalay için de geçerlidir. En nihayetinde tüm yüklemelerin altında yatan şeye ulaşırız. Bu şey nedir? Aristoteles'in dediği gibi "tam

olarak karakterize edilen" bir şey değildir; zira öyle olsaydı bu, o zaman da bir form-madde ترکیbi olurdu. Hatta belirli bir nicelik de değildir: Zemindeki yığının altında yatan şey bile bölünüp saçılabilir. Bu şey belirli bir uzunluğa, belirli bir genişliğe ve aslında belirli hiçbir şeye sahip değildir. Bu şey, basitçe belirsizdir.

Fakat bu, Aristoteles'in mutsuzluğunun kaynağıdır. Tözlerin (*ousiai*) yalnızca basit taşıyıcılar veya [kendileri başka bir şey] yüklemlenemeyen altta yatan [şeyler] olmasını değil, basit varlıklar olmasını bekleriz. Aristoteles'in "ayrı olmanın ve belirli bir tikel olmanın bilhassa töze ait göründüğünü" iddia ederken kastettiği budur (*Met.* 1027a27-29). *Ayrı* olmak (*chôriston*), Aristoteles için teknik bir terimdir ve Aristoteles bununla mevcudiyetleri için diğer şeylere bağlı olmamaları anlamında tözlerin bağımsız olduklarını belirtir. *Kategoriler*'i yine hatırlayacak olursak, bağımlı bir varlığın açık bir örneği, töz-olmayan tikelidir, sözgelimi Sokrates'in solgunluğudur. Açıktır ki, Sokrates'in solgunluğu, mevcudiyeti için Sokrates'e bağlıdır; oysaki Sokrates, solgunluğuna bağlı değildir. Sokrates onsuz da pekâlâ varlığını sürdürebilir. O halde, Aristoteles'in maddeye yönelik itirazını anlamanın anahtarı, maddenin neden ne tikel bir şey ne de ayrı bir şey olduğunu anlamakta yatmaktadır. Aristoteles, maddenin bu sınamaları geçemediğini, çünkü maddenin hiçbir suretle kendinde bir şey olmadığını düşünür. Madde, fiili mevcudiyeti için forma bağlıdır. Bununla birlikte, üzerinde düşünüldüğünde, bunun şaşırtıcı olmadığı ortaya çıkmalıdır. Aristoteles'in hilomorfizmine göre, bir maddeyi bilfiil olarak mevcut olan bir *F* yapan şeyin formun mevcudiyeti olduğunu başından beri gördük.³⁹ Formun maddeden önce gelmesinin anlamı budur.

Formun bu aynı önceliği, Aristoteles'in töz olarak form lehine en önemli argümanlarından birini de sağlama alır. Aris-

³⁹ Bilfiilik olarak form için bkz. §2.5.

toteles, kendi *Metafizik*'inde bunu tartıştığı en zor kitabının son bölümüne "taze bir başlangıç yapma" (*Met.*1041a6-9) ihtiyacını ilan ederek başlar. Bu, Aristoteles'in, ön tartışmalarını bitirdiğini, önemli görüşler (*endoxa*) ve genel fenomenler hakkındaki değerlendirmesini tükettiğini⁴⁰ ve kendi dikkate değer görüşünü ileri sürmeye hazır olduğunu belirttiği nadir bir mecazdır. Bu bölümde Aristoteles, madenin neden forma bağlı olarak görülmesi gerektiğini daha da ayrıntılı bir şekilde gösterir. Diyelim ki, der Aristoteles, bir form ve madde terkitabini basit bir tek heceli sözcük olan "cat" ile analogik olarak düşünelim. Hecenin unsurları "c," "a" ve "t" harfleridir. Şimdi, hecenin bu unsurlarla basitçe özdeş olduğu düşünülebilir. Aristoteles ise tam tersini söylemektedir:

Bir şeyden bir ve bir bütün olacak şekilde –yığında olduğu gibi değil, hecede olduğu gibi– terkip edilen şey [var olduğundan], ki burada bir hece onun unsurları değildir, çünkü "ba" hecesi "b" ve "a" ile aynı değildir; et, ateş ve toprak ile de aynı değildir (çünkü bunlar dağıldıklarında, bütünler –yani et ve hece– artık mevcut değildir, oysa unsurlar –ateş ve toprak– [hâlâ] mevcuttur). Öyleyse bir hecenin ne olduğu yalnızca unsurlar, yani sesli ve sessiz harfler değil, aynı zamanda başka bir şeydir ve et yalnızca ateş ve toprak veya sıcak ve soğuk değil, aynı zamanda başka bir şeydir. Eğer bu başka bir şeyin ya (i) bir unsur ya da (ii) unsurlardan müteşekkil olması zorunlu ise, o zaman (i) eğer bu bir unsur ise, aynı argüman tekrar geçerli olacaktır, çünkü

⁴⁰ Aristoteles'in yöntemi için bkz. §1.4.

* İngilizce metinde "cat," yani Türkçe karşılığı itibariyle "kedi" sözcüğünü çevirmeden olduğu gibi bıraktık. Çünkü bu "cat" sözcüğünü, dilimize, yani Türkçeye çevirdiğimizde bu sözcük iki heceli (kedi) bir sözcük haline gelmektedir. Oysaki Shields aynı cümlede "cat" sözcüğünü tek heceli olarak almaktadır. Bu sebeple "cat" sözcüğünü olduğu gibi bırakmayı tercih ettik –çn.

et bundan, ateşten, topraktan ve hâlâ başka bir şeyden müteşekkil olacaktır, öyle ki bu, sonsuza kadar devam edecektir; fakat (ii) eğer bu, bu unsurlardan müteşekkil ise, açıkça birinden değil, çoğundan olacaktır ve aynı şey elde edilecektir, öyle ki bu durumda bir kez daha et ve hece için kullandığımız argümanı kullanacağız. O halde, öyle görünüyor ki, bu başka bir şey bir unsur değil, fakat bunun et veya onun hece olmasının nede-nidir (*aition*) ve diğer durumlarda da bu böyledir. Bu, her şeyin tözüdür (*ousia*), çünkü bu o şeyin varlığının birincil nedenidir. Zira her şey töz değildir, fakat töz olanlara gelince, bunlar doğal olarak teşkil edilir ve doğadan kaynaklanır ve bu doğa (*phusis*), töz gibi görünmektedir, ki buradaki doğa bir unsur değil, fakat bir ilkedir (*arkhê*).

(*Met.* 1041b11-31)

Bu pasajda Aristoteles, tözü ya tek bir unsurla ya da bazı mereolojik unsurlar yığınıyla özdeş kabul edenlere karşı kendi ana argümanını sunar.

İlk olarak, bir varolanın, unsurlarıyla özdeş olamayacağını, çünkü bu varolan mevcut olmadığına da unsurların mevcut olabileceklerini görüyoruz. Yani, "cat"ın "c," "a" ve "t" ile özdeş olduğunu söylememeliyiz, çünkü bu unsurlar eşit ölçüde tek heceli "act" kelimesiyle, anlamsız "tac" hecesiyle ve intizamsız 'c' ile birleşir ve bu böyle gider. Kısacası, bu unsurların mevcudiyeti, unsurları oldukları varolanın mevcut olmayışıyla tutarlı olduğu için, o varolanın mevcudiyetini başka bir ilkenin açıklaması gerekir. Ayrıca bu unsurlar, başta oldukları unsurlar olmaları için bazı ilkelere bağlıdırlar. Bu unsurlar madde nasılsa öyle olduğundan ve madde de forma bağlı olduğundan, bu unsurlar da haliha-zırda forma bağlıdır, tersi değil.

Tüm bunları bir arada ele alan Aristoteles, formun önceliği (FÖ) lehine aşağıdaki argümanı sunar:

1. Olanaklıdır ki, $u_1 \dots u_n$ bir N nesnesinin t_1' 'deki unsurlarıdır ve t_2' 'de $u_1 \dots u_n$ varken N yoktur.
2. Ancak t_1' 'de varlığı $u_1 \dots u_n$ 'yi N nesnesi mevcut olacak şekilde birleştiren bir x varsa (1) [söz konusudur].
3. Eğer x , N 'nin $u_1 \dots u_n$ ile eşit başka bir unsuruysa, o zaman aynı argüman geçerli olacaktır.
4. Dolayısıyla, t_1' 'de bir unsur olmayan, ancak varlığı itibariyle N 'nin birleşik bir bütün olduğu bir ilke (*arkhê*) olan bir x vardır.
5. Ayrıca, eğer bu ilke bileşikse, o zaman o şey itibariyle eşzamanlı bir birlik oluşturduğu (o ve $u_1 \dots u_n$ 'in oluşturduğu gibi) ilkeye ilişkin *ad infinitum* bir soru daha olacaktır.
6. Dolayısıyla, bu ilke bileşik değil, basittir.

Varlığı itibariyle bazı unsurları birleşik bir nesnenin unsurları olarak nitelendiren ilke bu olduğundan, unsurlar kendi başlarına bileşik birliklerin mevcudiyetini açıklayamazlar. Bu daha ziyade, formdur.

Bu kulağa soyut gelebilir, fakat akıl yürütme gerçekten oldukça basittir. Aristoteles'in nedenlerinin çoğu FÖ-4'e dayanmaktadır. Bir ev, bu evin maddesi olan tuğlalarla özdeş değildir. Çünkü bu aynı tuğlalar ev mevcut olmadığında da mevcut olabilir. Bu nedenle, tuğlaların ev olarak nitelendirilmesi için bir şeyin eklenmesi gerekir. Eğer yalnızca başka bir tuğla –aynı türden bir şey– eklenirse, o zaman aynı argüman yeniden geçerli olacaktır. Bu nedenle, tuğlaların bir ev olarak nitelendirilmesinden sorumlu olan daha başka bir şey olmalıdır. Aristoteles bunun yalnızca başka bir unsur değil, tamamen farklı bir şey olduğuna işaret etmek için buna *ilke* der. Bu şey madde değil, formdur.

FÖ-4'ün anlamı, eşzamanlı bir yapay nesne, yani sözgelimi, belirli bir zamanda mevcut olan bir ev üzerinden değil, fakat daha ziyade büyüdükçe ve değiştikçe maddi yenilenmeyi sürdüren bir canlı varlık üzerinden düşün-

lerek daha iyi kavranabilir. Büyüyen, maddeyi alan ve sıyı-
 yırıp atan ve maddi yenilenme boyunca sayıca bir ve aynı
 kalan bir cisimden söz ederiz. Bir cisim, zaman içinde
 mevcut olan, aynı kalırken maddi parçalarını değiştirebi-
 len sınırlandırılmış bir varlıktır. Velhasıl bu, vücudunuz
 için de geçerlidir. Peki, bedeninizi bedeniniz yapan ne-
 dir? Bu, ilk sorulduğunda kulağa tuhaf gelen bir sorudur,
 fakat Aristoteles'in bunu neden sormak isteyebileceğini
 görmek, kendisinin forma yönelik özetini açıklamaya yar-
 dımcı olmaktadır. Bedeniniz beden olamaz, [bedeniniz] sa-
 dece aynı anda bazı maddelerle özdeş olur; bu madde be-
 den mevcut değilken mevcut olabilir. Daha da önemlisi, ki
 Aristoteles'in görüşüne göre maddenin forma olan bağlılı-
 ğı burada yatmaktadır, bazı maddelerin bedeniniz olarak
 nitelendirilebilmesi için, bu sizin formunuzun maddesi
 olmalıdır. Şu anda içinde bulunduğunuz genel alanda çok
 fazla madde vardır. Bunun sadece bir kısmı sizin madde-
 nizdir. Sözgelimi, eğer bir kanepede oturuyorsanız, minde-
 rin maddesi size tamamen bitişik olsa da sizin maddeniz
 değildir. Peki sizinki hangi maddedir? [Bu maddenin] sizin
 sınırlarınız içerisindeki madde [olduğu] kolayca söylene-
 bilir. Bununla birlikte, sizin sınırınız, formunuz tarafın-
 dan verilir. Bu nedenle Aristoteles, bedeninizin maddesi
 her halükârda, bedeninizin maddesi olması bakımından,
 özdeşlik koşullarına yönelik olarak formunuz için asalak-
 tır sonucuna varır.

Aristoteles, genel anlamda, bir şeyin ne ise o olmasının
 nedeni olarak formun maddeden önce geldiği sonucuna va-
 rır. Bununla birlikte önce gelen töz olduğuna göre, form töz-
 dür. Böylece Aristoteles, en nihayetinde doğanın töz olduğu
 sonucuna vardığında, durumu form lehine belirler. Bu, Aris-
 toteles'in doğrudan ve basitçe *töz olarak form* (TÖF) lehine
 [argüman] ileri sürdüğü alıntılanan pasajın sonuna doğru en
 açık hale getirilir:

1. Herhangi bir x 'in F olmasının birincil nedeni her ne ise o şey tözdür.
2. Form, her x 'in F olmasının birincil nedenidir.
3. Dolayısıyla, form tözdür.

Bu argüman açıkça geçerlidir, gerçi bu argümanın öncüllerinin her biri, kendi basitliği içerisinde pek çok teoriyi maskeleymektedir. Kısaca TÖF-2, nasılsa öyle olan maddenin herhangi bir niceliğini olduğu gibi açıklayan şeyin formun varlığı olduğunu iddia ederek, formun önceliği (TÖF) lehine önceki argümanın içgörülerinden yararlanır. Pek çok tuğla, bir duvarın veya bir fırının aksine, yalnızca bir ev formunu gerçekleştirdikleri için bir evdir. TÖF-1 daha karmaşıktır. Bununla birlikte, bunun kökeninde, Aristoteles'in tözün belirli ve bağımsız bir şey olması gerektiğine dair bir ifadesi vardır: Töz, madde gibi formsuz değil de belirli bir şey olması anlamında, özdeşlik koşullarına yönelik olarak kendisinin ötesinde hiçbir şeye dayanmaması anlamında birincildir.

Bütün bunları bir arada ele aldığımızda, Aristoteles'in ilkin yetersiz derecede belirli ve bağımsız olduğu gerekçesiyle maddenin töz diye nitelendirilmesini yadsıdığını, ardından da bu rolün yerini formun aldığını iddia ettiğini görmekteyiz.

Aristoteles, kendi hilomorfizminin bir getirisi olarak, bunun rekabet halindeki teorilere eşlik eden bir birlik sorununu çözmeye yardımcı olduğunu öne sürer. Aristoteles, *Metafizik* vii 17'de, bazı birleşik varlıkların salt yığınlardan daha fazlası olduğunu iddia eder. Kallias'ın tam olarak 452.393,288 atomdan oluştuğunu varsayalım. (Şimdi, Aristoteles elbette ki bir atomcu değildir, fakat Aristoteles, Kallias'ın çeşitli organları ve parçaları da dahil olmak üzere parçalara sahip olmasına olanak tanıyacaktır.) Kallias mevcut olmasa dahi bu atomlar eksiksiz bir biçimde mevcut olabilir. Sözelimi, bu atomlar dünyadan Alpha Centauri'ye sürüldüğünde mevcut olurlar, fakat Kallias mevcut değildir.

Aristoteles, Kallias'ın mevcut olması için bu parçaların basitçe başka bir atom olmayan ilke tarafından birleştirilmesi gerektiğini ileri sürer; çünkü eğer öyle olsaydı [bu ilke yine başka bir atomdan oluşsaydı], aynı modal problem basitçe yeniden ortaya çıkacaktı. İhtiyaç duyulan şey birleştirici bir formdur.

Formun bir varolanın maddi unsurlarını birleştirmedeki rolü, unsurları bilfiil bir *F* veya başka bir şey olarak mevcut kılmasından kaynaklanır. 452.393,288 atom, Kallias'ın formunu gerçekleştirene kadar bilkuvve olarak Kallias'tır, gerçekleştirdiği durumda ise bilfiil olarak Kallias'tır. Öyleyse, metafiziksel kaynak makinesi veya başka bir şeyle birbirine kaynaklanacak şekilde 452.393,288 atomdan oluşan grubu, *bir şey*, formu *başka* bir şey olarak kabul etmeli miyiz? Aristoteles, hatanın bu sorunun ta kendisinin sorulmasında yapıldığını düşünür: Madde, biçimlendirilmeden önce yalnızca bilkuvve olarak bir *F*'dir, sonuç olarak, madde bir kez biçimlendirildikten sonra yalnızca bir *F* şeyi vardır:

İnsanlar, bilkuvvelik ile bilfiilliği birleştiren ve farklılaştıran bir açıklama ararlar. Ancak, daha önce de söylediğimiz gibi, yakın madde ve form bir ve aynıdır, biri bilkuvvelikte ve diğeri bilfiilliktedir, öyle ki bir şeyin bir olmasının nedenini aramak ile genel olarak birliğin nedenini aramak aynı şeydir. Çünkü her bir şey birdir ve bilkuvve halinde olan ile bilfiil halinde olan, bir şekilde (*pô*s) birdir: burada başka bir neden yoktur (onu bilkuvvelikten bilfiillığe getiren fail neden dışında).

(*Met.* 1045b16-23)

Bir hilomorfik terkinin birliği ele alınırken, fail neden, yani maddenin, kendisi aracılığıyla biçimlendirildiği faaliyet göz önünde bulundurulabilir ve bulundurulmalıdır da. Bununla birlikte, form-madde terkiplerinin birliğine ilişkin sorulacak başka bir soru yoktur: form ve madde ayırık, ayrılabilir varo-

lanlar olarak bulunmazlar. Bilakis, bilkuvvelik olarak form, bilkuvvelik olarak yakın maddeyi bilfiil bir *F* şeyi yapar.

Örnek vermek gerekirse, bu tuğlaların ancak ve ancak bir ev formuyla biçimlendirildiklerinde bir ev olduğu söylenebilir. Bir evin birliği nedir? Bu, tam olarak, hilomorfik bir terkinin birliğidir. Yine, bu terkinin salt bir yığın olmadığını unutmayın, çünkü tuğlalar bir ev olmadan da mevcut olabilir. Terkip, ontolojik olarak eşit olan iki varolandan da teşekkül edilmez. Ev yıkıldığında, form kalmaz veya ev cennetine gider. Daha ziyade, form ortadan kalkar. Yine de ev mevcudiyetini sürdürürken maddi olarak yenilenmeye olanak veren, evlerin tanımlayıcı işlevini bizzat gerçekleştiren formun varlığıdır. Form-madde terkipleri, bilfiil olarak mevcut olan varlıklardır, ki bunların böyle olmalarını sağlayan, bilfiillik olarak formun varlığıdır Bu nedenle Aristoteles, formun töz olduğu sonucuna varır.

6.7 VARGILAR

Form lehine olan bu sonucun, Aristoteles'in olgunlaşmış töz teorisine dair bir yorum türünün bir ifadesi olduğunu akılda tutmakta yarar var; buna göre bu, *Kategoriler*'de ileri sürülen töz teorisile bağdaşmamaktadır. Geliştirilen bu yorum, büyük ölçüde, formun maddi bir töze birlik ve bilfiillik sağladığı düşüncesine dayanır: Bir *F* formunun varlığı, birçok maddeyi tek, bilfiil olarak mevcut olan bir *F* şeyi yapar. Değeri ne olursa olsun, bu yorumun, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Aristoteles'in töze yönelik açıklamasının bazı özelliklerini açıklanmamış bir şekilde bıraktığına da dikkat edilmelidir.

Bu [açıklanmadan bırakılan] özelliklerin başında Aristoteles'in yalnızca formlara değil, aynı zamanda terkiplere de töz olarak gönderimde bulunma pratiği gelir. Gerçekten de mereolojik yığılma ile ilgili olarak verili birliğe karşı ve töz olarak formun lehinde (*Met.* vii 17) kendi iddiasını öne sürdüğü

bölümün hemen ardından gelen bölümde Aristoteles, form, terkip ve maddeden *büsbütün* tözler olarak bahsetmeye geri döner; fakat şimdiye kadar varılan sonuçlar eğer doğruysa, bu şaşırtıcı, hatta hayret vericidir (*Met.* 1042a26-31). Aristoteles'i kendisiyle çelişkili görmek dışında, bu tür pasajları ele almanın bir dereceye kadar deflasyonist olan bir yolu, Aristoteles'in en nihayetinde üçünü de töz olarak –fakat farklı derecelerde– kabul ettiğini, ve ancak bu şekilde farklılık gösterdikleri doğru bir şekilde anlaşıldığında [Aristoteles'in bunları tözler olarak kabul ettiğini] düşünmektir. Bu nedenle, eğer terkip töz ise, o zaman terkip yalnızca *biçimlendirilmiş* madde olduğu ölçüde tözdür. Ayrıca, Aristoteles'in töz için uygun olmaması sebebiyle iki kez şiddetle eleştirdiği madde, yakın maddeyi, yani özdeşlik koşullarının form tarafından verildiği madde olarak düşündüğümüz sürece, yine de töz olabilir. Böylece, cismin töz olduğu bu anlamda söylenebilir, ancak bunun nedeni, cismi halihazırda *biçimlendirilmiş* madde olarak düşündüğümüz içindir. O halde, bu durumda, terkip söz konusu olduğundaki gibi, form en yüksek derecede töz olarak nitelendirilir; terkip ve madde ancak türetimsel ve ona bağlı olarak görüldükleri ölçüde.

Sözün kısası, muamma ve itirazlar, tıpkı rekabet eden yorumlarda olduğu gibi varlığını sürdürmektedir.⁴¹ Bu muammalar daha fazla araştırıldıkça ve yorumlar düşünülüp taşınıldıkça, Aristoteles'in töze ilişkin soruşturmasının, kendisinin bizatihi varlığa yönelik daha geniş soruşturmasıyla olan ilişkisi hakkında, –ki Aristoteles bunu varlık *olmak bakımından* varlığın bilimi şeklinde üstlenir– töz hakkındaki muammalarımızın başka bir muamma ile iç içe geçtiğini düşünmekte yarar vardır. Gördüğümüz üzere Aristoteles, kendi töze (*ousia* veya “varlık”) ilişkin soruşturmasını, ilk olarak

⁴¹ Burada geliştirilen yorumla bazı yönlerden ters düşen bir yaklaşımın özlü ve kolay erişilebilir bir genel bakışı için bkz. Cohen (2005). Bu yorumun bir veçhesine ilişkin sorulan bazı sorular için bkz. Shields (2005).

tözlerin varlıklar arasında birincil olduklarında ısrar ederek (*Met.* 1003b11-19); ikinci olarak da varlığın çekirdek'e-bağlı eşsesliliğine, yani tüm varlığın nihai açıklamasının varlığın çekirdek örneğine, yani töze bağlı olduğu savına başvurma yoluyla varlık *olmak bakımından* varlık bilimine (*to on hê(i) on*) ilişkin kendi açıklamasına bağlamaya çalışır.

Kaçınılmazdır ki, bu birbirine kenetlenen muammalara yönelik yaklaşımlar, kaçınılmaz biçimdeki soyut karakterinin sonucu olarak metafiziksel araştırmaya yol açacak şekilde, birbirini karşılıklı olarak etkiler. Burada, Aristoteles'in olgunlaşmış töz teorisinin bütünüyle açıklanmış veya bütünüyle savunulmuş bir açıklamasını veya bu teorisinin Aristoteles'in varlık *olmak bakımından* varlık bilimi ile olan ilişkisinin tam bir izahını sunmaya çalışmadık. Bunun yerine, Aristoteles okurlarını, onun metafiziksel keşiflerini çevreleyen ve hâlâ sürmekte olan hareketli yorumlama ve felsefi tartışmalara davet etmek istedik. Aristoteles'in *Metafizik*'ine ilk kez yaklaşırken, bu çalışmanın neredeyse her yönü, ne kadar zengin ve fikir verici olursa olsun, aynı zamanda rekabet halindeki yorumlara ve çok çeşitli eleştirel değerlendirmelere de tâbi olduğundan, adım atarken ihtiyatlı olmak gerektiği takdir edilecektir. Bununla birlikte, eğer bu metin kolay yorumlanmaya direniyorsa, Aristoteles'in *Metafizik*'inin en ince ayrıntısına kadar incelenmesi, bu esere girişmekte inat edenleri fazlasıyla ödüllendirir.

İLERİ OKUMALAR⁴²

Birincil Kaynaklar

Aristotle, *Kategoriler* 1-5, *Metafizik* i, ii 1, iii 1, iv 1-6, v-viii, xii 6-10; *De Partibus Animalium* 1 1, 5; *De Anima* ii 1-4

⁴² * işaretli netlik veya erişilebilirlik açısından özellikle yeni başlangıçlar için uygundur.

İkincil Kaynaklar

- J. Annas, *Aristotle's Metaphysics M and N*, giriş ve notlarla birlikte çeviri (Clarendon Press: 1976).
- D. Bostock, Aristoteles: *Metaphysics VII–VIII*, şerhli çeviri (Clarendon Press: 1994).
- *S.M. Cohen, "Aristotle's Metaphysics," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/>).
- C. Kirwan, *Aristotle: Metaphysics Γ, Δ and E*, notlarla birlikte çeviri, ikinci baskı (Clarendon Press: 1993).
- M. Loux, *Primary Ousia* (Cornell University Press: 1991).
- A. Madigan, *Aristotle: Metaphysics Books B and K 1-2*, şerhli çeviri (Clarendon Press: 1999).
- J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, gözden geçirilmiş 3. baskı (Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies: 1978).
- C. Shields, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, dördüncü ve dokuzuncu bölümler (Oxford University Press: 1999).
- C. Shields, "Being qua Being," C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle* içinde, (Oxford University Press: 2012), s. 343-371.
- C. Shields, "First Philosophy First: Aristotle and the Practise of Metaphysics," F. Sheffield and J. Warren (ed.), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy* içinde, (Routledge: 2013).

CANLI VARLIKLAR

7.1 HİLOMORFİZMİN PSİKOLOJİK UYGULAMALARI

Aristoteles'in *Metafizik*'i, çetin dili ve kendi meselesine ödün vermeksizin soyut yaklaşımı nedeniyle zorlayıcı olabilir. Bununla birlikte, bu eserin ana sonuçlarının çoğu, Aristoteles'in onları destekleyen [bilimler] olarak anladığı daha az soyut bilimleri dikkate alarak daha iyi anlaşılabilir. Bu, özellikle, *Metafizik*'te geliştirilen tözlerin hilomorfik teorisinin somut bir uygulamasını bulduğumuz Aristoteles'in psikolojiye dair yazıları için geçerlidir.

Aristoteles'in canlı varlıklara ilişkin en genel ve kapsamlı incelemesi kendisinin *De Anima*'sıdır. Bu eser şüphesiz, olgun bir eserdir, ki Aristoteles bu eserde kendi hilomorfizminin tam açıklayıcı gücünü, canlı varlıkların doğasına ve faaliyetlerine ilişkin bir dizi soruyla bağlantı kurmak için kullanır. Kendi dört nedenli açıklayıcı çerçevesini önce ruh-beden ilişkisine yönelik bazı tartışmalı sorulara ve ardından da canlı varlıkların ana işlevlerinin, yani Aris-

toteles'in anladığı şekliyle, beslenme, algı ve düşünmenin doğru analizine yönlendirir. Aristoteles'in bu şekilde ilerlemesinin nedeni açıktır: Bu psikolojik süreçlerin her biriyle ilişkili olan bu faaliyet, bir tür değişimdir ve *Fizik*'ten itibaren Aristoteles, değişimi hilomorfik terimler itibariyle modeller.

Aristoteles çarpıcı bir şekilde, bu modeli canlı varlıkların bu faaliyetlerine uygularken, kendi tercih ettiği açıklayıcı çerçeveyi hem genişletir hem de bir dereceye kadar zorlar. Aynı zamanda Aristoteles, özellikle ruh-beden ilişkileriyle ilgili olarak, hilomorfizmin, başka bakımlardan yararı olmayacak bir şekilde kutuplaşmış bazı alternatifler arasında nasıl ilgi çekici bir orta yol sunduğunu gösterir. Bu süreçte Aristoteles, *Metafizik*'te ileri sürülen töz açıklamasını izah etmeye yardımcı olur. Bu, düşünüldüğünde şaşırtıcı değildir, çünkü Aristoteles canlı varlıkları paradigmatic olarak, hatta belki de özel bir şekilde, tam anlamıyla tözler olarak takdim etmektedir (*Met.* 1041b28-31, 1043b21-23; karşılaştırınız 1042a7-8, 1043a5-6, 1070a5-20; *Phys.* 192b32-34). Bu nedenle, ruha ilişkin kendi eserinde tam güçle konuşlandırılan kendi hilomorfizmini keşfetmek beklentisi içinde olmalıyız.

Aristoteles bu beklentiyi birçok kez karşılar. Aristoteles'in psikoloji teorisi, (i) ruh-beden ilişkilerine, (ii) algıya (*aisthêsis*) ve (iii) düşünceye (*noêsis*) ilişkin hilomorfizmin birbirini takip eden üç uygulamasından oluşur. Birbirini takip eden her uygulamada, bu teorinin her zamankinden daha zayıf olmasına rağmen verimli hale geldiğini görmekteyiz. Görüleceği üzere, teorisini kırılma noktasına kadar zorlamasa da, eğer bu teori psikolojik yaşamlarımızın çeşitli verilerini kabul edecekse, Aristoteles'in kendi hilomorfizmini geliştirmesi gerekecektir. Aristoteles, sonuç itibariyle en zengin ve en zorlu hilomorfik kuramsallaştırmalarından bazılarını içeren *De Anima*'sında bunu yapar.

7.2 RUH: YAŞAM BİRÇOK ŞEKİLDE İFADE EDİLİR

Latince başlığından da anlaşılacağı üzere Aristoteles'in *De Anima'sı Ruh Üzerine* bir eserdir (Yunanca *psuchê* = Latince *anima* = *ruh*). (Geleneksel olarak Latince başlığıyla anılır.) Sonuç itibariyle, Aristoteles'in bazı modern okurlarında, bu eserin öne çıkan meselesini yanlış anlamaya yönelik bir temayül olabilir. Bunun nedeni, Aristoteles'in daha sonraki bazı Hristiyan ve Kartezyen anlayışlara göre ruhu çok geniş terimler itibariyle tasavvur etmesidir. Bu nedenle, Hristiyan bir kadın, rahibine, köpeği ve inançlı yoldaşıyla cennette buluşmayı umup umamayacağını sorabilir, fakat kendisini köpeklerin ruhlara sahip olup olmadığı konusundaki bir tartışmanın içerisinde bulabilir. Rahibi, yalnızca özgür seçim yapabilen rasyonel ruhlara sahip olan mahlûkatın ölümsüz olduğu, öyle ki köpeklerin ruhlara sahip olduğuna olanak versek bile cennete gitmeyecekleri şeklinde yanıt verebilir. Ya da rahibi, açıkça daha sert bir sav ileri süren Descartes'ı takip edebilir: Descartes'a göre hayvanlar, ruhu olmayan makinelerdir.¹

Aristoteles'e göre, bu türden her iddia başarısızdır: her canlı varlık beslenme yeteneğine, Aristoteles'in "sayesinde yaşamın tüm canlı şeylere ait olduğu ruhun ilk ve en ortak gücü" (DA 415a24-25) olarak gördüğü bir yeteneğe sahiptir. Yani Aristoteles'e göre "canlı olmak" ve "ruh sahibi olmak" ortak kaplamalıdır. Sadece ve sadece canlıların ruhları vardır. Aristoteles bundandır ki, "ruh sahibi olan, ruh sahibi olmayandan yaşıyor olması itibariyle ayırt edilir," demeyi kolay bulur (DA 431a20-22; karşılaştırınız DA 412a13, 423a20-26; PA 687a24-690a10; Met. 1075a16-25).

Buradan, elbette ki, tüm canlı varlıkların aynı güçlere sahip ruhları olduğu sonucu çıkmamaktadır. Aristoteles, aksine, canlı şeylerin güçlerinin bir tür hiyerarşi sergilediği-

¹ René Descartes, *Yöntem Üzerine Söylevler V.*

ni, öyle ki bu canlı şeylerin her bir düzeyde kendi altındaki [güçleri] önceden gerektiren bir güce sahip olduğunu iddia eder. Böylece, bitkiler beslenme ruhuna sahiptirler; hayvanlar algısal ruha ve ayrıca beslenme ruhuna sahiptirler; ve bir hayvan olarak insanlar rasyonel ruha ve ayrıca hem algısal hem de beslenme ruhlarına sahiptirler. Aristoteles'in bu hiyerarşiyi ileri sürmesinin nedeni genel olarak teleolojiktir: İlahi âlemin dışında, her canlı şey ölümlüdür ve bu yüzden doğar, büyür, yaşlanır ve ölür. Bir hayvanın, hiçbir şekilde yemeği sindirme veya kullanma imkânı olmasaydı, yiyeceği tespit etme ve elde etme gücüyle donatılmış olması doğa için hem yersiz hem de doğaya karşı bir hakaret olurdu. Benzer şekilde, eğer insanlar öğrenmek ve düşünmek için algıya ihtiyaç duyuyorsa, o zaman algının yokluğunda akla sahip olmak anlamsız ve dolayısıyla doğanın etkinliklerine aykırı olurdu (*DA* 432A3-9). Doğa, Aristoteles'in sıklıkla tekrar ettiği gibi, hiçbir şeyi boşuna yapmaz (*DC* 271b14; *PA* 658a9, 661b24; *GA* 741b-5, 744a36; *Pol.* 1256b21).²

Bu anlamda, Aristoteles'in ruhların mevcudiyetine olan bağlılığı hemen hemen hiç tartışmalı değildir. Bazı şeylerin canlı ve diğerlerinin cansız olmasına olanak vermeye hazır herkes, Aristoteles'in anladığı anlamda, bazı varlıkların ruha sahip olduğunu bazılarının ise sahip olmadığını kabul etmeye hazır olmalıdır. Galler Prensi Charles, canlı bir varlıktır, fakat sol botundaki kopça öyle değildir. Bu nedenle

² Aristoteles'in bu konudaki karakteristik tutumuna havasını veren şey, kendisinin balıklar hakkındaki bir sözünde tespit edilebilir:

Kara hayvanları için hava yeterince şeffaftır. Ancak, balıkların yaşadığı su, keskin görüşe bir engeldir, gerçi havaya göre bu avantajı olmasına rağmen, göze çarpmak çok fazla nesne içermemektedir. Bu nedenle, hiçbir şeyi boşuna yapmayan doğa, balıklara gözkapığı vermemiş, suyun opaklığını dengelemek için balıkların gözlerini suya uyumlu kılmıştır.

Charles, canlıdır veya ruha sahiptir; ve Charles'in botundaki kopça ruha sahip değildir. Şimdi, bu tür bir ayırt etme yeteneğine sahip olmamız, her sınır durumunun canlı olarak nitelendirilip nitelendirilmediğine karar vermemiz için bize tek başına yeterli değildir. Çünkü bir şeyin canlı olduğunu, diğerininse olmadığını, bazı virüslerin canlı olup olmadığını katı surette söyleyebilmeksizin de fark edebiliriz: Belki de bazı bilgisayar virüsleri gayeye yöneliktir, kendi kendini kopyalayabiliyordur ve bir tür otomatik morfogenezi geçirebiliyordur. Çeşitli türlerdeki biyokimyasal reaksiyonları katalize etmek için kullanılan laboratuvarında sentezlenmiş organik terkiplerle karşılaştığımızda daha da tehlikede olabiliriz. Öyle bile olsa, der Aristoteles, canlı sistemlerin tartışma götürmez hallerini ayırt etmek için, yaşamın tek bir özü-belirten türden herhangi bir açıklamasına sahip olmamız gerekmez.

Aristoteles, aslına bakılırsa, yaşama yönelik herhangi bir tek-anlamlı açıklamanın ortaya çıkacağından şüphe eder. O aksine, yaşamın "çeşitli şekillerde ifade edildiğini" (*pleonachôs legomenon*; DA 413a20-21) düşünür, bu tabir eşsesliliğin varlığını belirtmek için Aristoteles'in düzenli olarak kullandığı bir tabirdir.³ Muhtemelen, Aristoteles'in göz önünde bulundurduğu türden eşseslilik, çekirdek'e-bağlı eşsesliliktir, yani bu türden bir eşsesliliğe göre çekirdek-olmayan tüm durumların asimetric bir şekilde ilişkili olduğu asli ve belirleyici bir durum vardır. Örnek vermek gerekirse, Aristoteles, görünümü ve beslenme düzenine o insanın kendisi ile birlikte sağlıklı dediğimiz Sokrates söz konusu olduğunda, yaşamın *sağlıklı* gibi davrandığını düşünür. Bu örneklerde, Sokrates'te tezahür eden sağlıklılık sağlığın çekirdeğidir ve Sokrates'in rejiminin ve diyetinin sağlıklı olmasının ne anlama geldiğini açıkladığımızda buna tekrar gönderimde bulunuruz. Şim-

³ Eşseslilik için bkz. §3.6

di, gördüğümüz üzere,⁴ çekirdek'e-bağlı eşsesliliğe yönelik bir bağlanma, beraberinde üç katlı bir bağlanma getirir: (i) tek-anlamlı olmamayı tesis etmek; (ii) yüklemeler arasındaki ilineksel olmayan bir bağlantıyı göstermek; ve (iii) aralarındaki çekirdek'e bağlılığı göstermek. Dolayısıyla, Aristoteles'in yaşama yönelik açıklaması çekirdek'e-bağlı eşsesliliğin bir örneğiye, Aristoteles'ten bu üç bağlanmanın her birini yerine getirmesini beklemeliyiz.

Bu üç katlı görev, *yaşam* söz konusu olduğunda kolayca yerine getirilmez. Sınır durumlarıyla ilgili zorluk yaşasak bile, (1)–(3)'teki *yaşamın* tek-anlamlı olmadığının doğrudan açık olduğunu düşünmemeliyiz:

1. Sokrates canlıdır.
2. Köpeğim Pavlov canlıdır.
3. Bayan Butterworth'ün çiçek elması ağacı canlıdır.

Yüklemlemelerinin her bir örneğinde *yaşamaktadır* [yüklemelinin] aynı şey olduğunu pekâlâ düşünebiliriz – analiz üzerine her ne olduğu ortaya çıkabilir. Her halükârda, tek-anlamlı olmama, *sağlıklıdır* örneğindeki kadar belirgin değildir. Bununla birlikte, muhtemelen bu, Aristoteles tarafından bilinen bir husustur, çünkü o, fenomeni açıklamak için sağlık örneğine güvenir, halbuki Aristoteles bunun yaşam örneğinde elde edildiğini iddia etmeyi zorunlu bulur.

Aristoteles'in *yaşamın* tek-anlamlı olmadığına dair argümanı, özcülüğe ve tözsel formlara olan kendi ikiz bağlılığının bir sonucudur.⁵ Bu, başlangıçta bir dereceye kadar belirsiz olsa da canlı varlıkların özüne ilişkin çarpıcı bir iddiada ortaya çıkmaktadır:

Ruh, canlı bedenin nedeni ve kaynağıdır. Ancak neden ve kaynak birçok şekilde söylenir. Benzer şekilde, ruh, tas-

⁴ Bkz. §3.6

⁵ Özcülük için bkz. §3.2; tözler olarak formlar için bkz. §6.6

vir edilen yollara uygun olarak bir nedendir, bu yollar da üç tanedir: ruh (i) hareketin kaynağı olarak [= fail neden], (ii) bir şey uğruna olarak [= ereksel neden] ve (iii) ruha sahip bedenlerin tözü olarak nedendir. Töz olarak bir neden olduğu açıktır, zira töz tüm şeylerin var olmasının nedenidir ve canlı şeyler için varlık yaşamdır ve ruh da yaşamın nedeni ve kaynağıdır.

(DA 415b8-14; karşılaştırınız PN 467b12-25, *Phys.* 255a56-10)

Bu pasaj, Aristoteles'in ruh anlayışıyla ilgili ayrıntılar bakımından zengindir. O bağlamda buna geri döneceğiz, ancak yaşamın tek-anlamlı olmadığıнын tesis edilmesiyle ilgili üzerinde durulması gereken şey, şaşırtıcı "canlı şeyler için varlık yaşamdır" ifadesidir. Aristoteles bu şekilde konuştuğunda, yalnızca canlı varlıkların özsel olarak yaşadığını değil, aynı zamanda şu veya bu tür canlı varlığın özünün basitçe onun yaşıyor olması olduğunu kastetmektedir. Ancak bu, tek-anlamlı olmamaya yönelik olarak itici bir güç sağlar.

Sokrates yaşamaktadır, köpek yaşamaktadır ve çiçek elması ağacı yaşamaktadır deriz. Aynı zamanda Tanrı yaşamaktadır da deriz; veya Aristoteles öyle söyler (*Met.* 1072b24-30). Bununla birlikte, bu farklı türdeki canlı varlıkların özlerinin birbirinden ayrıldığına dikkat edin: Çiçek elması ağaçları özsel olarak bitkidir, yani beslenme ve büyüme yeteneğine sahip varlıklardır, oysa Sokrates özsel olarak rasyonel bir hayvandır. Aristoteles'in anladığı şekliyle Tanrı, özsel olarak canlıdır* ve özsel olarak rasyoneldir, fakat bir hayvan değildir. Bununla birlikte, rasyonel bir hayvan olmak ile bitki olmak aynı şey değildir; yine, bunların ikisi de tanrı olmak ile aynı şey değildir. Aristoteles, buna dayanarak, yaşamın tek-anlamlı olmadığını (YTAO) ileri sürebilir:

* Bağlama göre İngilizce "alive" sözcüğünü "yaşamaktadır," "yaşıyor olmak" ve "canlı" olarak değişimli kullanacağız –çn.

1. Canlı şeyler için, olmak, yaşıyor olmaktır.
2. Böylece, herhangi bir belirli canlı varlık için, bu canlı varlığın özü bu şeyin yaşıyor olmasıyla özdeştir.
3. Sokrates'in özü, çiçek elması ağacının özüyle aynı değildir.
4. Dolayısıyla, Sokrates'in yaşıyor olması, bir çiçek elması ağacının yaşıyor olmasıyla aynı şey değildir.
5. Eğer (4) ise, *yaşam*, Sokrates'e ve bir ağaca uygulandığında olduğu gibi, tek-anlamlı değildir.
6. Bu nedenle, *yaşam*, bu uygulamalar boyunca tek-anlamlı değildir.

YTAO-1, bu argümandaki ayırt edici nitelikteki iddiadır. Bunu, farklı canlı varlık türlerine yönelik çeşitli özlere dair bağlılıkla birlikte kabul edersek, yaşamın tek-anlamlı olmadığı ortaya çıkacaktır. Çünkü bir kez YTAO-2 için yeterli olan YTAO-1'e sahip olduğumuzda, kalan öncüller ve ara sonuç çorap söküğü gibi gelir.

YTAO-1'i neden kabul edelim? Aristoteles, bu iddiaya yönelik olarak müstakil bir argüman sunmaz, gerçi onu sunduğu pasajın dili, *Metafizik* vii 17'de geliştirildiği haliyle, kendi töz olarak form teorisinden yararlandığını fazlasıyla gösterir.⁶

Bu bölümde, Aristoteles'in formun töz olduğunu, çünkü formun varlığın nedeni olduğunu, ki buradaki söz konusu *varlığın* yalnızca mevcudiyet değil, başka bir şeyden ziyade bir tür şey olduğunu ileri sürdüğünü görürüz. Bir ev formunun varlığı, belirli bir miktar tuğlayı bir ev kılar; bu tuğlalara farklı bir form sunulsaydı, sözgelimi bir çit formu sunulsaydı, bu aynı tuğlalar bir ev değil, bir çit olurdu. Yani form, *x*'in *F* olmasının nedenidir, buradaki *F* ise *x*'in olduğu şeydir. Töz olarak forma olan bu bağlılığını göz önünde bulundurarak, Aristoteles artık Sokrates'i yalnızca canlı bir varlık değil, belirli bir türdeki canlı varlık, yani bir insan kılan şeyin belirli türdeki bir formun varlığı olduğunu öne sürer,

⁶ Bu töz açıklaması için bkz. §6.6.

tıpkı farklı türdeki bir formun, Pavlov'u sadece canlı değil, bir köpek kılması gibi. Pavlov'un önce bir köpek, daha sonra da canlı olması veya Sokrates'in önce bir insan, daha sonra da bir ilave gibi canlı olması söz konusu değildir. Aksine, köpek olmak canlı olmanın bir tarzı, insan olmak da başka bir tarzıdır. Her canlı varlık, kendi türüne uygun bir özü gerçekleştiren tek, birleşik bir varolandır. Bununla birlikte, farklı türlerdeki özlere ilişkin açıklamalar birbirinden farklı olduğu için, Aristoteles'e göre, yaşam formları da farklı olacaktır (karşılaştırınız *Top.* 148a26-31).

Başarısızlığı veya başarısı nihai olarak belirlenmeden önce bu argüman hakkında daha fazlasının söylenmesi gerekecektir. Yine de, eğer bu argüman başarılı olursa, o zaman bir dizi canlı şeyde yaşamın uygulanmasının gözden geçirilmesi işi çok daha kolay hale gelir; zira eğer tek-anımlı olmamayı tesis etmek için çabalamamız gerekiyorsa, o halde bunun, her zaman olmasa da,⁷ söz konusu yüklemın uygulanma yelpazesindeki bir yakınlıktan kaynaklanmasını bekleyebiliriz. Bu durumda, Aristoteles'in yaşamın çekirdeğine yönelik tutumuna dair bir ipucu, kendisinin ruhun yalnızca bedenın formel ve hareket ettirici nedeni değil, aynı zamanda ereksel nedeni olduğu savında ortaya çıkar (*DA* 415b8-14). Eğer ruh bedenın ereksel nedeni ise, o zaman bedenın faaliyetleri ruhın iyiliği içindir. Eğer bu, ilk bakışta, kulağa yabancı gibi geliyorsa, bu düşünce basitçe, bedenın organlarının destekledikleri türdeki yaşam faaliyetlerine uygun olduğu düşüncesidir. Şimdi, bir bitkinin dışavurduğu yaşam faaliyetleri, ister rasyonel olsun ister olmasın, hayvanlarda bulunan yaşam faaliyetlerine benzememektedir. Sözelimi, bir elma ağacı algıya sahip olmadığı için, bu faaliyet için [algısal idrak için] zorunlu olan organlardan yoksundur. Bir elma ağacı, bunun yerine, büyüme ve üreme görevlerine hasredilmiş kök sistemlere ve yapıklara sahiptir. Aristoteles'in düşünce tarzı itibarıyla, eğer

⁷ Bu iddianın bir istisnası için bkz. Shields (1999).

biz bitki yaşamının nelerden oluştuğunu biliyorsak, o zaman bitkilerin bu türden bir yaşamla ilişkili işlevleri yerine getirecek şekilde yapılandırılmış olmasını düşünebiliriz.

Şimdi, Aristoteles'in canlı varlıklar spektrumunun diğer ucunda, faaliyeti saf, katıksız düşünmeden oluşan, canlı ve hareket etmeyen hareket ettirici olan Tanrı bulunur. Bu varlığın saf bir şekilde akılsal olan varsayımsal faaliyetleri, bir bakıma bir bitkinin faaliyetlerinden dağlar kadar farklı görünmektedir, fakat başka bir bakıma öyle değildir. Bunlar, bitkiler düşünmediği ve Tanrı yemek yemediği ölçüde birbirlerinden dağlar kadar farklıdır. Yine de ikisi de *gayeye yönelik* oldukları ölçüde birbirlerine benzerdir. Tanrı söz konusu olduğunda, düşüncenin gayesi hakikattir; bitkiler söz konusu olduğunda ise, beslenmenin ve üremenin gayesi, aynı türdeki diğerlerinin çoğaltılması vasıtasıyla türün devamının sağlanmasına yöneliktir. *Yönlülüğe* dair bu yalın olgu kuşkusuz, yaşamın çekirdeğidir: Canlı bir sistem, kendi iyiliğinin ve kendi türünün iyiliğinin kendiliğinden bir şekilde peşine düşmekle iştigal eden *içkin* bir teleolojik sistemdir. Canlı varlıklar, içkin teleolojik sistemler olmalıdır, çünkü yapay nesneler cansız olmalarına rağmen, açıkça birer gayeye sahiptirler (konserve açacakları konserve açmak *içindir*). Bu, Aristoteles'in yaşama yönelik yaklaşımında herhangi bir zorluk yaratmaz, çünkü biz yapay nesnelerin gayelerine, kendilerine dışsal olarak verilmiş gözüyle bakarız. Bir konserve açacağının işlevi, diğer tüm yapay nesnelerde olduğu gibi, bizim tarafımızdan verilir. Yapay nesneler bizim amaçlarımız içindir, kendilerinininki için değil.⁸

Aristoteles'e göre, canlı sistemler, yapay nesnelerin aksine, faaliyetlerini *kendiliğinden bir şekilde* gerçekleştirirler. Aristoteles, canlıların, içsel bir değişim kaynağına (*arkhê*) sahip olmaları anlamında kendiliğinden olduğunu düşünür.

⁸ Aristoteles'in, bir İşlevsel Belirlenim savını kabul etmesi de dahil olmak üzere, teleolojiye olan bağlılığı için bkz. §§2.7 ve 2.8.

Birçok şey hareket ederken, yalnızca bazı şeyler kendi kendine hareket eder. Bununla birlikte, bu bağlılık, Aristoteles'in yaşama ilişkin fikrinde, anlaşılabilir olsa da, ciddi bir kusura işaret ediyor gibi görünmektedir. Yani eğer ki biz artık kendi kendini hareket ettiren otomatların gerçek anlamda kendi kendilerini hareket ettiren şeyler olduğunu düşünmekte hiçbir zorluk çekmeyecek kadar kendi kendine hareket eden otomatların olanağı konusunda yeterince rahatsak, o zaman Aristoteles'in canlı sistemlere yönelik yaklaşımını geçersiz kıldığımız sonucuna doğrudan varma eğiliminde olabiliriz. Bununla birlikte, böyle bir sonuca varmak, acelecilik olacaktır. Aristoteles'in yaşama yönelik yaklaşımının, esnekliğe uygun olacak şekilde olduğu için [bu yaklaşımın] dirençli olduğu ortaya çıkmaktadır, ki bu da tam olarak Aristoteles'in yaklaşımının teleolojik nitelikte olması bakımındandır. Ne de olsa, eğer yeterli karmaşıklığa sahiplerse, sofistike robotlar da pekâlâ canlı varlıklar olarak görülebilirler. Kısaca ifade edersek, eğer ki bu noktada uzlaşmazsak, o zaman bu tür icatların canlı *olamayacağında* ısrar etmek için Aristoteles'e mücbir bir sebep borçlu olacağız. Sözgelimi, bunların silikondan yapılmış olmaları, kendi başına etkileyici olmadığını göstermelidir. Ne de olsa canlı sistemlerin bileşimsel olarak esnek olması Aristoteles'in teleolojik çerçevesinin doğrudan bir sonucudur.

Fakat belki de Aristoteles için, kendi teleolojik çerçevesinde gizlenen başka türden bir tehlike vardır. Bir kimse, eğer Aristoteles'in şimdiye kadar ortaya konulan savunusuna ikna olmuşsa, Aristoteles'i kendi iyiliği için fazla başarılı olmakla suçlayacak kadar da ikna olmuş olabilir. Ne de olsa, Aristoteles artık kulağa tamamen tek-anımlı bir tanımlı zımnen onaylıyormuş gibi gelmektedir:

- x canlı bir sistemdir =_{df} x , kendi iyiliğini sürdürmekle kendiliğinden bir şekilde meşgul olan içsel bir teleolojik sistemdir.

O halde belki de Aristoteles'in yaşamın tek-anlamlı olmadığına yönelik argümanını, yani YTAO'yu yeniden gözden geçirmeliyiz. Aristoteles'in bu tür bir itiraza doğrudan yanıtı, kendisinin de zaman zaman öne sürdüğü gibi, "eşseslilik fark edilmeden yavaşça içeri sızar" olabilir (*Top.* 107b6). Aristoteles, bu durumda, hem *iyi* hem de *teleolojik* olan sistemin canlı varlıklar arasında farklılık gösterdiği şeklinde yanıt verebilir. Tanrı'nın iyisi bir kirpinin iyisinden farklıdır, ki bu da bir turpun iyisinden farklıdır; sonuç itibarıyla, bu çeşitli yaşam formlarının gerçekleştirdiği yönelimli süreçler o kadar farklıdır ki, hepsini tek bir, tek-anlamlı bir türe aitmiş gibi ele almak yanlış olur. Eğer öyleyse, tüm canlı varlıklarda gayeye yönelik sistemler olarak gördüğümüz benzerliklere rağmen yine de yaşamı tek-anlamlı bir analizin kabulü olarak görmeye direnmeliyiz.

Bu tür bir cevap ikna edici bulunmayabilir. Ancak böyle olduğu ölçüde karşı çıkma, en azından mevcut diyalektikçe göre, büyük ölçüde bu alandaki teleolojik açıklamanın gücünden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Yani eğer bu itiraz yaşamın ikinci dereceden bir teleolojik analize olanak tanıdığı yönündeyse, o zaman bu sadece başlangıçta gözden kaçan bir işlevsel benzerliğin varlığından kaynaklanıyor gibi görünmektedir.⁹ Hem bu tek-anlamlılık formuna hem de çekirdek'e-bağlı eşsesliliğe dayanarak sunulan yaşama dair açıklamalara yönelik başka zorluklar da elbette vardır. Bununla birlikte, kısaca ifade edecek olursak, Aristoteles'in yaşamı ve canlı sistemleri ele alışı, içerisinde bu konular üzerine ciddi düşünmenin verimli bir şekilde ilerleyebileceği bir çerçeve sağlar.¹⁰

⁹ Aristoteles'in İşlevsel Belirlenim savı için bkz. §2.7

¹⁰ Aristoteles'in canlı sistemlere yönelik yaklaşımının detaylandırılması ve savunusu için bkz. Shields (2012).

7.3 RUH: İNDİRGEMECİ MATERYALİZME VE TÖZ DÜALİZMİNE KARŞI

Aristoteles, yaşamın tek-anlamlı olmayışına olan bağlılığına rağmen tüm canlı sistemlerde ruhun bir tür ortak açıklama sağlayabileceğini düşünür. Bu açıklama, herhangi bir düzeydeki tüm ruhlar hakkında düşünmeye yönelik genel bir çerçeve sağlaması anlamında ortaktır. Beklenildiği üzere, bu açıklama Aristoteles'in hilomorfizminden faydalanmaktadır; ve ruhun form olarak bir töz olduğu savı, Aristoteles'in *Metafizik*'inin olgun orta kitaplarında bulunan töz teorisini yansıtır.¹¹ Bu teknik özellikler göz önüne alındığında ve ayrıca hem son derece incelikli olması hem de mümkün olan en geniş fenomen yelpazesine riayet etme girişimini temsil etmesi sebebiyle, Aristoteles'in ruha dair açıklaması son derece tartışmalı bir hal almıştır. Bu açıklama, şüphesiz, kolay yorumlamaya direnmektedir.

Aristoteles'in ruh anlayışına yaklaşmanın ilk ve en iyi yolu, selefleri tarafından ortaya konan görüşlere karşı onun kendisini nasıl konumlandığını dikkate almaktır. Bu yaklaşım, Aristoteles'in zaman zaman karşılıklı olarak birbirini dışlayan ve kapsamlı olduğu düşünülen görüşler arasında nasıl bir orta yol oluşturmak istediğini gösterir: indirgemeci materyalizm ve töz düalizmi. Aristoteles, seleflerinin en önde gelen ve gelecek vaat eden görüşlerini incelemeye yönelik kendi bağlılığına uygun olarak,¹² *De Anima*'nın ilk kitabında [bu görüşlerin] birkaç tanesini ele alır. Aristoteles'ten önce, en azından bu durumu kendisinin aktardığı üzere, ruha dair çeşitli yaklaşımlar bulunur. Bir uçta materyalistler, yani sadece basit maddi unsurlar mevcut olduğu için ruhun bunlardan bazılarıyla veya tümüyle özdeşleşti-

¹¹ Aristoteles'in ruha yönelik yaklaşımında varsayılan töz yaklaşımın bir tartışması için bkz. §6.6.

¹² Aristoteles'in, seleflerinin görüşlerini göz önünde bulundurma konusundaki metodolojik bağlılığı için bkz. §1.4.

rilmesi gerektiğini – ya da bu olmadığı takdirde de [ruhun] bütünüyle ortadan kaldırılması gerektiğini düşünenler vardır.¹³ Diğer uçta ise Platoncu düalizm, yani ruhun bu yaşam boyunca içinde barındırıldığı veya daha doğrusu hapsedildiği bedenin ölümünün ötesinde mevcut olabilen maddi olmayan bir varolan olması gerektiğini ileri süren görüş vardır (*Phaidon* 62b-c, 64c-d, 67c-e).

İndirgemeci materyalizme göre ruhlar mevcuttur, çünkü ruhlar unsurlarla veya unsurların düzenlenişleriyle özdeş-tirler; önemsiz bir şekilde, sonuç itibarıyla, bu unsurlar veya düzenlenişler ortadan kalktığında, ruh da ortadan kalkar. Karşılaştırma yoluyla, bazı benzer bağlamlarda *kişilerin* ele alınışı üzerine düşünmek öğreticidir. Materyalist, kişinin bedeniyle veya vücudunun bir bölümüyle, muhtemelen de beyniyle ve merkezi sinir sistemiyle özdeş olduğunu ileri sürer. Buna karşı, Platon'un benimsediği türden düalizm, daha sonraki bazı Hıristiyan düşünörlere uygun bir tarzda, kişi ve bedenlerin farklı varolanlar olduğunu, öyle ki bir kişinin bedeninin ölümünden sonra da varlığını devam ettirebileceğini ileri sürer. Bu düalizmin Kartezyen formölasyonunda, kişi bir ruhtur ve ruh maddi olmayan bir tözdür, oysa beden maddi bir tözdür. Dolayısıyla bunlar, yalnızca nedensel olarak birleştirilen iki farklı varlıklardır. Kendini bu türden bir iki tözlü Kartezyen resme alenen bağlamasa da Platon'un, bedeninden ayrı olma ve bedeni ölüm ile geride bırakma konusundaki ifadeleri (*Phaidon* 64c-d) Kartezyen düalizme oldukça yakındır.

Açıktır ki, tarif edildiği şekilde töz düalizmi ve materyalizm, birbiriyle bağdaşmamaktadır. Bununla birlikte, bunlar kuşatıcı alternatifler de değildir. Aristoteles'in, her ikisini de eleştirebileceğini düşünmesinin nedeni budur. Aristoteles, her iki alternatifin de kabul edilebilir olmadığını savunmaktadır. İstenen şey, sahip olabilecekleri bu tür savu-

¹³ *De Anima*'da Aristoteles'in uyguladığı yönteminin bir tartışması için bkz Shields (2006).

nulabilir özellikleri sahiplenirken, her birinin tuzaklarına meydan vermeyen bir teoridir.

Aristoteles'in materyalizme karşı iki eleştirisi vardır. İlki, maddi sistemlerin, tek tek veya terkip olarak alınan unsurlarının içkin özellikleri tarafından yakalanmayan özellikler sergilemesidir. Bu nedenle, sözgelimi beslenmenin indirgeyici bir açıklamasına karşı, bu sürecin tam bir açıklamasının basit maddi etkileşimlerden daha fazlasına başvurması gerektiğini ileri sürer:

Ateşin doğası, bazılarına göre, koşulsuz bir şekilde beslenme ve büyümenin nedeni olarak görünür, çünkü açıktır ki cisimler arasında beslenen ve büyüyen şey yalnızca ateştir. Buna dayanarak, bitkilerde ve hayvanlarda bunu yerine getiren şeyin ateş olduğu düşünülebilir. Ancak, ateş bir tür ortak nedendir ve kesinlikle koşulsuz bir neden değildir; bu neden, daha ziyade, ruhtur. Çünkü ateşin büyümesi, yanıcı bir şey olduğu sürece sınır olmaksızın devam eder. Buna karşın, doğal olarak teşkil edilmiş her şey için, hem büyüklüğün hem de büyümenin bir sınırı ve ilkesi vardır. Bu şeyler ruha aittir, ateşe değil, yani maddeden ziyade ilkeye aittir.

(DA 416a9-18)

Bu pasajda amaçlanan sınırlı amaç belirli türden bir maddi açıklama olsa da Aristoteles'in itirazının arkasındaki nokta gerçekten oldukça geneldir. Canlı sistemler hususunda açıklama gerektiren bir olgu vardır, yani canlı sistemler sınırlı ve örüntülü bir büyüme sergilerler. Aristoteles, materyalist açıklamaların bu gerçeği tamamen açıklayamayacağını alenen öne sürer. Örneğin ateş *büyüse* de, söylediğimiz üzere, canlı varlıklarda tanık olduğumuz sınırları veya örüntüleri sergilemez. Bu anlamda, salt maddi terimler itibariyle verilen açıklamaların kendilerinin, açıklayıcılık açısından yetersiz oldukları ortaya çıkmaktadır.

Şimdi, bir kimse, bu problemin kaynağının, makul bir şekilde, Aristoteles'in zamanındaki gelişmemiş doğa bilimi olduğuna işaret edebilir. Kuşkusuz, materyalist açıklamalar ateşe ve benzerlerine yönelik basit başvurularla sınırlı değildir. Bu, oldukça makuldür, gerçi Aristoteles'in bunu sorunlu bulup bulmayacağına dair bir soru ortaya çıkar. Eğer ki maddi açıklamalar yapı ve sınırlı büyüme olgularını açıklayabilecek kadar yeterli derecede zenginleşirse, o zaman, Aristoteles'in terimleri itibariyle formel açıklamaya geçmi-sizdir; ve formların maddi gerçekleştirmelere sahip olmayacağı hiçbir zaman Aristoteles'in savı değildi. Aksine, bu, Aristoteles'in hilomorfik töz teorisinin dinamik bir özelliği-ydi. Yine de kritik bir biçimde, hilomorfik açıklamada kullanılan form anlayışı, Platon'un tanımladığı türden bir töz dualizmine hiçbir zemin sağlamaz.

Bu anlamda, Aristoteles'in hilomorfik töz teorisi, indirgemeci materyalizme ve Platoncu düalizme eşit derecede kar-sıdır. Bununla birlikte, Aristoteles'in materyalist seleflerine karşı tutumunu göz önünde bulundurursak, kendisinin töz teorisinin ikinci bir eleştiri için itici güç sağladığını görü-rüz. Bu ikinci itiraz, Aristoteles'in *Metafizik* vii 17 ve viii 6'da geliştirdiğini gördüğümüz birlik ilkelerine duyulan ih-tiyaçtan kaynaklanmaktadır.¹⁴ Maddi tözlerin parçalara sa-hip olmalarına rağmen, bunların salt yığınlar olmadıklarını kabul eder. Yine de ruhun kendisinin parçalara sahip oldu-ğunu düşünelim:

O halde, eğer ruh doğal olarak parçalara sahipse, ruhu bir arada tutan nedir? Bu kesinlikle beden değildir; aksi-ne, daha ziyade ruh bedeni bir arada tutuyor gibi görün-mektedir. Her halükârda, ruh ayrıldığında beden dağılır ve çürür. Öyleyse, eğer ruhu bir kılan başka bir şey varsa, bu, her şeyden çok, ruh olacaktır; ama sonra yine ruhun

¹⁴ Bu metinlere yönelik bir tartışma için bkz. §6.6.

tek parçalı mı, yoksa çok parçalı mı olduğunu soruşturmak gerekecektir. Çünkü eğer o bir ise, neden hemen ruhun da bir olduğunu söylemeyelim?

(DA 411b6-12)

Açıktır ki, bu argüman, Aristoteles'in formların tözler olduğu ve bu itibarla da basit olmaları gerektiği savından yararlanmaktadır.

Ruha uygulandığında, bu argüman metafiziksel olarak ruhların basitliği (MRB) argümanı haline gelmektedir:

1. Bir beden, birkaç parçadan müteşekkil birleşik bir varolandır.
2. Eğer beden birleşik ise, o zaman bedenin bir birlik ilkesi vardır.
3. Eğer bu birlik ilkesi bedenin kendisi olamıyorsa, o zaman ruh olmalıdır.
4. Dolayısıyla, bedenin birlik ilkesi ruhtur.
5. Ruhun kendisinin ya parçaları vardır ya da basittir.
6. Ruhun parçaları varsa, ruh bir birlik olduğu için onun da bir birlik ilkesi vardır.
7. Ruh ya kendi birlik ilkesini içerir (özel bir şekilde bir birlik olarak) ya da dışsal bir birlik ilkesi itibariyle birleşiktir.
8. Ruh için makul hiçbir dışsal birlik ilkesi yoktur.
9. Bu nedenle, ruh kendi birlik ilkesini içerir (özel bir şekilde bir birlik olarak).
10. Ruh özel bir şekilde bir birlik ise, metafiziksel bir basittir.
11. Dolayısıyla ruh, metafiziksel bir basittir.

Ruhu metafiziksel bir basit olarak düşünürken, MRB-11'in ruhun bir şekilde tarif edilemez veya niteliksiz olduğu savını ileri sürdüğü şekilde anlaşılması gerekmez. Daha ziyade ruh, ayrıldıktan sonra mevcut olabilen özel bakımdan ayrı parçalardan yoksundur. Öyleyse ruh, her bir bileşenin yı-

ğın bir kez nihayetine erdirildiğinde mermer olarak varlığını sürdürdüğü bir mermer yığınının farklıdır.

Dahası, eğer MRB-11 doğruysa, o zaman bedene birlik verici olarak ruh, maddi bir unsur olamaz. İlk olarak, ruh unsurlarla aynı türden olmayacaktır, çünkü o zaman yığılma ile ilgili sorun, sonu gelmez bir şekilde yeniden ortaya çıkacaktır. Üstelik basit olarak ruh, bölünemez olacaktır ve dolayısıyla Aristoteles'in maddeden anladığı şekliyle sürekli olan bir şey olmayacaktır.¹⁵ Bedenlerin birlikler olması, fakat parçalara sahip olması sebebiyle MRB-1'i bir veri olarak kabul eden Aristoteles MRB-2'ye, yani bir birlik ilkesinin var olduğu sonucuna varır, muhtemelen Aristoteles'in birliği bedenlere ilişkin temel ve tamamen açıklanamaz bir olgu olarak kabul etmeye hazır olmamasına dayanarak. Aristoteles, mevcut birliğin tek makul ilkesinin ruh olduğunu varsayarak, MRB-3'ü ileri sürer ve ardından ruhun kendisinin basit olup olmayacağını merak eder.

Argüman buradan, en tartışmalı savı olan MRB-8'e, yani ruh için makul bir dışsal birlik ilkesinin olmadığı savına ulaşana kadar çabucak ilerler. Aristoteles'in bunu varsaymasının nedeni şu gibi görünmektedir: Eğer ruhun birlik ilkesi dışsal ise, o zaman biz ya özsel olarak bir birlik olan ve başka bir birlik ilkesine ihtiyaç duymayan bir varolanı belirleyerek en nihayetinde temele ulaşacağız ya da bu birleşme süreci sonsuza kadar devam edecektir. Fakat bu süreç, sonsuza kadar devam edemez. Şimdi, Aristoteles'in, hareket etmeyen hareket ettiriciyle bağlantılı olarak,¹⁶ bu tür bir şekilde tartıştığını daha önce görmüştük, ki burada başvuru ilke beklenmedik ve değerlendirilmesi zor bir hal almıştı. Burada ise bu mesele çok daha basit görünmektedir: Birlik haline getirme bir işlevdir ve bir işlevin yerine getirilmesi süresiz olarak ertelenemez. Yani eğer ki gece müdürü

¹⁵ Sürekli olarak madde için bkz. §5.1.

¹⁶ Bkz. §5.5.

10 sterline zemini süpürmesi için bir kapıcı tutarsa, o zaman bu kişi bu işi 5 sterline yapmaya istekli birine taşeronluk yapar ve bu kişi de bunu 2,50 sterline yapmaya hazır birini bulur ve bu böylece sonsuza kadar devam eder, bu durumda zemin asla süpürülmeyecek gibi görünebilir. Eğer Aristoteles'in savı buysa, o zaman onun görüşü, temellendirilmiş, yerine getirilmiş bir görev olması gerektiğidir, yani unsurları bir yığından daha fazla bir şeyde birlik haline getirmek. Bu bağlamda, doğal dünyada bilfiil olarak yerine getirilmiş sonsuz süreçlerin olanağını bir kez daha düşünmemizin isteneceği açık olacaktır.¹⁷

Şimdi, eğer böyle bir temelde birlik haline getirme sürecinin sonsuza kadar devam edemeyeceğine olanak vermeye hazırsak, MRB-7'nin ileri sürdüğü üzere elimizde iki seçenek kalır: ya ruh özsel bir birlik olacak ya da ruha dışsal olan, ruha birlik ilkesi olarak hizmet eden bir ilke olacaktır. Aristoteles, ruh için dışsal bir birleştiricinin olmasının olanaksız olduğunu doğrudan iddia etmez. Bunun yerine, böyle bir başvurunun boşuna olacağı fikrine bel bağlar. Yani bir kez formu maddeden ayırt edip ruhu da form olarak belirledikten sonra, o zaman birliği sağlamaya muktedir bir ilkeye, yani forma halihazırda sahip oluruz. Bu nedenle, başka bir ilke önermek lüzumsuz bir geciktirme olacaktır. Bu bakımdan Aristoteles, *Metafizik* vii 17'deki, formun önceliği ve basitliğine ilişkin kendi argümanına dayanarak kendini gerekçelendirilmiş olarak görmektedir (*Met.* 1041b11-31).¹⁸ Eğer bu argüman ikna ediciyse, o zaman Aristoteles'in bu argümana başvurması mükemmelen yerindedir. Ne de olsa bu, ruhu bir form olarak ele almanın bir avantajıdır.

Form olarak ruhun birlik sağlayıcı mahiyetini bir kez kavradığımızda, Aristoteles'in argümanının anti-materya-

¹⁷ Zenon'un hareket paradokslarının bir tartışması için bkz §5.4.

¹⁸ Aristoteles'in, formun önceliği ve basitliğine ilişkin kendi argümanı da dahil olmak üzere, töz olarak formun doğasına ilişkin açıklamasının bir sunumu ve değerlendirmesi için bkz. §6.6.

list anlamını da kavrayabiliriz: Eğer hayvanların ve bedenlerinin salt yığınlar değil de birlikler olduğunu kabul edersek, o zaman bu olguyu bir şey açıklamalıdır, bireysel olarak veya terkip halinde ele alınan unsurların kendilerinin uygun olmadığı bir şey. Böylece, Aristoteles'in ilk anti-materyalist argümanı ile birlikte, MRB, ruhu ortadan kaldırılamaz bir ilke olarak, bedeni teşkil eden maddi unsurlara indirgenemez bir ilke olarak görür.

Aristoteles'in materyalizmi reddi, kulağa bazı çevreleri ayağa kaldırabilir gibi gelebilir. Eğer Aristoteles materyalist değilse, o zaman Aristoteles'in bir tür düalist olması gerektiği düşünülebilir; ve eğer o bir düalist ise, o halde onun pozisyonu, açıklayıcılık açısından yetersiz olması sebebiyle alaya aldığı indirgemeci materyalizmden daha da savunulamaz olmalıdır. Her halükârda, düalizm, birçoğunun zorlayıcı bulduğu ve diğerlerinin de tutarsız olanın sınırında olarak gördüğü bağlanmalar taşır. Düalizmi eleştirenlerin görüşlerine göre düalizm, abartılı, okült, temelli olarak tespit edilemez maddi olmayan varolanlara başvuran ve anlaşılması güç, kendisini temelde farklı tür tözler arasındaki olanaksız bir nedensel etkileşime adanmış bir görüştür.

Aristoteles bu meseleyi bu terimler itibariyle anlamaz: Kendisinin indirgemeci materyalizme yönelik hilomorfik reddi, düalizmi salık vermez. Aristoteles, aksine, indirgemeci materyalizmin aleyhinde olsa bile hilomorfizmin, düalizmi reddetmek için zemin sağladığı konusunda ısrar edecektir, ki burada düalizm, Platoncu anlamda ruh ve bedenin birbirinden bağımsız olarak mevcut olabilen farklı tözler olduğu görüşü olarak anlaşılır. Zira indirgemeci materyalizmin reddi, töz düalizmi için tek başına yetersizdir. Aristoteles, şu âna kadar garanti altına alınan her şeyin formel nedenselliğe yönelik bir başvuru olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte, formel nedenselliğe başvurmak, hiçbir şekilde düalizme başvurmak ile aynı şey değildir. Bu en iyi, en az canlı varlıklar kadar yapay nesnelerin de formel açıklamalar

gerektirdiği gerçeği üzerine düşünerek kavranılabilir. Tek başına ele alınan hiçbir tuğla yığınının bir evin mevcudiyeti için yeterli olmadığını kabul edelim. Ayrıca, tuğlaların kendisinden ziyade başka türdeki bir ilkeye ihtiyaç duyulduğunu ve bu ilkenin de evin formu olduğunu kabul edelim. İşte burada şu ortaya çıkmaktadır: Düalizm, evler için geçerli midir? Basit cevap: kesinlikle hayır. Basit cevap basit cevaptır, çünkü düalizmi ruhların ve bedenlerin birbirinden bağımsız olarak mevcut olabilen farklı tözler olduğunu ileri süren bir sav olarak tanımlamıştık. Bu benzer şey, öyleyse, madde veya tuğlalar ve evin formu olacaktır. Platon, öldüğünde, hapishaneden şartlı tahliyeyle çıkmış bir kimse gibi bedenini geride bıraktığını düşünür. Peki, bir evin formunun nereye gitmesi gerekir? Hiçbir yere gitmez. Ev artık var olmadığına form da ortadan kalkar.

Aristoteles, kendi fikrini biraz daha soyut bir şekilde ortaya koyarak, formel nedenselliğe başyurmanın, zorunlu olmakla birlikte, töz düalizmi için yetersiz olduğunu ileri sürmüştür. Zira töz düalizmi, bir yaşam süreci boyunca yalnızca ilineksel olarak birleşen, ancak ölüm ânında karşılıklı olarak ayrıldıklarında kendi ayrı yollarına gidebilen iki ayrı tözün müstakil ve bağımsız mevcudiyetine yönelik bir bağlılık taşır. Aristoteles, hilomorfizmin böyle bir bağlılık taşıdığını kesin olarak reddeder: Ruh, bedenden ayrılabilir değildir (DA 413a3-6).

Bu değerlendirmeler, ortaklaşa bir şekilde, Aristoteles'in indirgemeci materyalizm ile töz düalizmi arasındaki bağın-tıya yönelik tutumunu ifade eder. Her iki taraf da her nasılsa hem doğru hem de yanlıştır ve her birinin katkıda bulunacak değerli bir şeye nasıl sahip olduğunu anlamak öğreticidir. Materyalistler, psikolojik süreçlerin bedensel durumları içerdiğini düşünmekte haklıydılar, fakat bu süreçlerin unsurlara ve bu unsurların özelliklerine başvurularak tamamen açıklanabileceğini düşünmekte haksızdılar. Bir şeye daha ihtiyaç vardır. İhtiyaç duyulan diğer şey, Platon'un

haklı olarak gördüğü üzere, forma yönelik bir başvurmaydı. Öyleyse Platon, indirgemeci materyalizmi reddetmekte haklıydı. Yine de Platon, hatalı olarak ve lüzumsuz bir telaşla, eleyici materyalizmin reddinin töz düalizmini tesis etmek için yeterli olacağı sonucunu çıkardı. Yeterli değildir. Aristoteles'e göre gerçekten gerekli olan tek şey, formel nedenselliğe başvurmaktır. Ve formlar gerçekten tözler olsalar da bundan, ruhların ve bedenlerin birbirleri olmadan mevcut olabilen farklı tözler olduğu sonucu çıkmaz. Gördüğümüz üzere bilkuvve olarak madde, sadece bilkuvve olarak *F* olan bir şeyi bilfiil *F* yapan şey olarak ruh maddede bulunduğu zaman bilfiil hale gelir. Öyleyse sonuç, iki ayrı töz değil, bilfiil olarak teşkil olmuş bir hilomorfik terkiptir.

7.4 CANLI VARLIKLARIN HİLOMORFİK ANALİZİ

Aristoteles'in yaptığı gibi, indirgemeci materyalizmin ve Platoncu düalizmin kapsamlı seçenekler olmadığında ısrar etmek basit ve doğrudur. Bununla birlikte, ortaya konulması o kadar kolay olmayan şey, birine veya diğerine farkında olmayarak düşmeksizin her birine ilişkin doğru olanı yakalayan bir pozisyonudur. Aristoteles, ruh ve bedene ilişkin kendi hilomorfik analizini geliştirirken, bu iki uç arasında bu türden bir *tertium quid* olarak orta yolun peşine düşer. Aristoteles, seleflerinin görüşlerini reddettiğinde, bunu büyük ölçüde seleflerinin teorilerinin riayet etmekte başarısız olduğunu düşündüğü tahditlere dayanarak yapar. O halde artık Aristoteles'in, ortaya koymuş olduğu teorinin, seleflerinin başarısız oldukları yerde nasıl da başarılı olduğunu göstermek istemesi yerindedir.

Aristoteles'in teorisinin temelleri artık ortadadır:

O halde ruhun, bilkuvve olarak yaşama sahip olan doğal bir cismin form olarak bir töz olması zorunludur. Fakat

töz, bilfiilliktir; dolayısıyla ruh, belirli türden bir cismin bilfiilliği olacaktır.

(DA 412a 19-22)

Aristoteles, hilomorfik töz teorisini ruh ile beden arasındaki bağıntıya uygular. Böylece, aşağıdaki benzetme elde edilir:

ruh : beden : : form : madde : : bilfiillik : bilkuvvelik

Böylece, Aristoteles'in hem indirgeyici materyalizm hem de Platoncu düalizmin alternatifine ilişkin ifadesine sahibiz.

Bu teori en iyi şekilde, Aristoteles'in geliştirdiği şeyin iki ana içerimi olarak ele alındığında anlaşılabilir ve sınanabilir. İlk olarak Aristoteles, ruhun bedenden *ayrılmaz* olduğu sonucunu çıkarır:

Bu nedenle, ruhun veya eğer doğal olarak parçalara sahipse, ruhun parçalarının bedenden ayrılabilmesi açık değildir. Çünkü bazı parçaların bilfiilliği, bedenın bazı parçalarının kendilerine aittir.

(DA 413a3-5)

İkinci olarak, Aristoteles indirgemeci materyalistlere ve düalistlere musallat olan bir sorunun sorunsuz bir şekilde bertaraf edilebileceği sonucuna varır. Ruhun ve bedenın bir olup olmadığı sorusu hakkında endişelenmemize gerek yoktur:

Sonuç itibarıyla, tıpkı balmumu ve mühür ile ilgili olarak veya genel olarak da her bir şeyin maddesi ve maddesi olduğu şey ile ilgili olarak [bunların] bir olup olmadığını sormanın gerekli olmaması gibi, ruhun ve bedenın bir olup olmadığını sormak da gerekli değildir. Çünkü bir ve varlık birçok şekilde söylene de asıl olarak bu şekilde söylenen şey, bilfiilliktir.

(DA 412b6-9)

Hem *ayrılmazlık çıkarımı* hem de *birlik çıkarımı* diyebileceğimiz bu iki şey, ilk bakışta bazı yönlerden şaşırtıcı değildir. Yine de daha yakından incelendiğinde, her birinin ilk bakışta görüldüğünden daha az doğrudan olduğu ortaya çıkmaktadır.

İlk olarak ayrılmazlık çıkarımını göz önünde bulundurarak, bunu başlangıçta ruh-beden hilomorfizminin doğrudan bir sonucu olarak alabiliriz. Gördüğümüz üzere, formel bir açıklamanın yalın mevcudiyeti, düalizm için yeterli değildir. Bu kadarı su götürmez bir biçimde doğrudur. Yine de eğer ruhun bedenden ayrılmaz olduğu çıkarımını yalnızca bu temele dayanarak yapacak olsaydık, yanılmış olurduk. Yani formel nedenselliğin ayrılabilirlik için yeterli olmadığını iddia etmek, bunun yine de ayrılmazlık için yeterli olduğunu iddia etmek değildir. Günümüzde bir dünya rekorunu elinde tutmak için dört dakikanın altında bir mil koşmak yeterli değildir; fakat bu, böyle yapmakla da bağdaşmaz. Dahası, ve daha isabetlisi, dört dakikanın altında bir mil koşmak, böyle bir rekoru elde tutmakla mükemmelen tutarlıdır. Aristoteles, benzer şekilde, hilomorfizmin ayrılabilirlik için yeterli olmaması sebebiyle, ruhun bedenden kesin olarak ayrılmaz olduğunu iddia ediyor gibi görünebilir.

Eğer öyleyse, o zaman Aristoteles hatalı bir sav ileri sürmüştür ve tam olarak Platoncunun üstüne attığı türden bir aşırılığa kaçmaktan suçludur. Bununla birlikte, Aristoteles'i bu hatadan dolayı suçlu bulmaya çalışmamalıyız, çünkü bu pasajın dikkatli bir okuması, ayrılmazlık çıkarımını aslında kendisine sıklıkla atfedilen bir biçimde ifade etmediğini gösterir.

Aristoteles'in gerçekte söylediği, daha az kesin ve daha kafa karıştırıcı bir şeydir. Aristoteles, ruhun ayrılmaz olduğunu öne sürdükten sonra, bunu savunmasının nedeni olarak, onun bazı bedensel parçaların bilfiilliği olduğunu ileri sürer. Fakat ardından hemen ekler: "Böyle olsa bile, herhangi bir bedenin bilfiillikleri olmadığı için, bazı parçaların

ayrılabilir olmasını hiçbir şey engelleyemez" (DA 413a6-7). Yani Aristoteles'in pozisyonunda, ilk görüldüğünden daha fazla doku vardır. Diğer taraftan, herhangi bir bedenin bil-fiilliği olmayabilecekleri gerekçesiyle, ruhun bazı parçalarının ayrılabilirlik olanağını açıkça saklı tutar. Aristoteles belli ki, en nihayetinde bir bedensel organdan büsbütün yoksun olduğunu iddia edeceği gerekçeyi düşünmektedir.¹⁹ Aynı zamanda, Aristoteles'in daha önce ruhun metafiziksel olarak basit olduğunu öne sürmesi sebebiyle kafamız karışmış olmalıdır. Şimdi, bu yine de bir çelişki değildir, çünkü bir şey bir boyutta basit ve başka bir boyutta bileşik olabilir (bir sesbirim, konuşulan sesin karşıt bir birimi olarak basit, fakat havadaki bir dalga örüntüsü olarak bileşiktir). Buna olanak verildiğinde, bir kimse, makul bir şekilde, Aristoteles'ten ilgili boyutları sunmasını bekleyebilir.

Maddeler, kendisinin hilomorfizmden ikinci büyük çıkarımı olan birlik çıkarımı ile benzerdir. Yine, ilk bakışta şaşırtıcı olmayan bir hilomorfizm kullanımına sahibiz. Eğer form olarak ruh bilfiillik ise, ve madde olarak beden bilkuvvelik ise, o zaman ortaya çıkan terkip, *Metafizik* viii 6'daki akıl yürütme uyarınca²⁰ tek bir şey olmalıdır. Bu durumda, bir şey tek bir canlı şey, tek bir hayvan veya bitki olacaktır. Tıpkı balmumu ve balmumu mührü formunun iki ayrı şey olmaması gibi, ruh ve beden de iki ayrı şey değildir. O halde Aristoteles'in ruh-beden hilomorfizmini, onun genel metafiziksel hilomorfizminin doğrudan bir uygulaması olarak görebiliriz. Ancak yine de beklentilerimiz yalnızca kısmen karşılanmaktadır; birlik hakkında yalnızca bu kadar çok şey öğrenmek, bize bilmemiz gereken her şeyi söylemez.

Bir kimse ilk olarak, *Metafizik* viii 6'daki tartışmamızda vurgulanmamış bir noktanın altını tekraren çizebilir.²¹

¹⁹ Aristoteles'in bununla ilgili nedenleri için aşağıdaki §7.6'ya bakınız.

²⁰ Bu akıl yürütme §6.6'da tartışılmaktadır.

²¹ *Metafizik* viii 6 için bkz. §6.6.

Bu noktaya, Aristoteles'in diline ilişkin basit bir meseleye dikkat çekerek yaklaşabiliriz. Aristoteles, sıklıkla kendisine atfedildiği gibi, ruhun ve bedenin bir olup olmadığını *sormamak gerektiğini* söylemez; daha ziyade, daha hassas bir şeyi, yani ruhun ve bedenin bir olup olmadığını *sormaya gerek olmadığını* söyler. Şimdi, bu savın zemini derhal merak edilebilir. Eğer bu sav daha sert bir iddia olsaydı (ki bu dilbilimsel olarak olanaklıdır, fakat muhtemelen yanlış), bir kimse buna bozulabilir ve bir açıklama talep edebilirdi: Bu soruyu sormamak neden gereklidir? Aksi takdirde, pekâlâ sormak isteyebileceğimiz şeyleri sormaktan kaçınmamız, kimin otoritesine dayanılarak bize öğretilir? Eğer bir arkadaşım bana yatak odamda karımla olan kişinin kim olduğunu sormazsam iyi edeceğimi söylerse, o zaman bu arkadaşımın demek istediklerinin maksadını anlarım. Bununla birlikte, eğer birisi başlamak üzere olduğum bir iş için bana ne kadar ödeneceğini soramayacağım da ısrar ederse, o zaman neden böyle bir şey soramayacağımı sorma eğiliminde olurum. Buna karşın, Aristoteles'in uyarısının daha uygun çevirisini kabul edersek, kendimizi daha incelikli bir diyalektik durumunda buluruz. Burada yalnızca, başta bu tür bir soruyu sormanın neden gerekli görüldüğünü sorma eğilimindeyizdir. Bu nedenle, bir arkadaşınız size onunla hayvanat bahçesinde buluşmanız gerekmediğini söyleyebilir, fakat tam da bunu yapmayı beklemedikçe, arkadaşınızın demek istediğini anlaşılmaz bulmanız olasıdır. Dahası, kesinlikle gerekli olmadığını kabul ettiğimiz pek çok şeyi şüphesiz isteyebiliriz. Büyük bir akşam yemeğinden sonra güzel bir tatlı yemek gerekli değildir, ancak yine de tam olarak bunu yapmak isteyebilirsiniz. Daha tanıdık bir örnek verirsek, dinozor cinsleri arasında otoburların etoburlara olan oranını soruşturmak gerekli değildir. Yine de birçok iyi paleontolog, kariyerlerini tam da bu soruya yönelik ve çoğu zaman da iyi sonuçlar verecek şekilde sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla yine, Aristoteles

teles'in bu tür bir çıkarımı yaparken, aklında tam olarak neyin olduğu açık değildir.

Bir ihtimal, varsayımsal olsa da, Aristoteles için *birlik çıkarımının* ve *ayrılmazlık çıkarımının* bağlantılı olması-na yöneliktir. Yani Aristoteles yalnızca Platoncu düalizm-de gördüğü aşırı tepki türüne karşı ikaz ediyor olabilir. Bu yaklaşıma göre, Aristoteles'in düşüncesi bu olacaktır, çünkü indirgemeci materyalizm savunulamaz olduğundan ve hilomorfizm lehine reddedilmesi gerektiğinden, doğal olarak, ruhun bedenden ayrılabilir olup olmadığı sorusu ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, hilomorfizm kendi başına ruhun bedenden ayrılabilir olduğu sonucuna varmaya yönelik hiçbir neden sağlamadığından, bir kimsenin bu bağlamda doğal olarak sorabileceği sorunun boş olduğu gösterilecektir. Çünkü bu, en azından bir dereceye kadar, tam olarak ruh ve bedenin bir olup olmadığı sorusudur. Dolayısıyla, töz düalizminin indirgemeci materyalizme karşı ileri sürdüğü gibi ruhun bedenden ayrılabilir olduğunu savunmak için hiçbir neden olmasaydı, o zaman gerçekten de ruh ve bedenin bir olup olmadığı sorusunu soruşturmaya gerek kalmazdı. Hilomorfizmin [sağladığı] orta yol bir kez ortaya çıkarıldığında, bu soru artık baskısını sürdürmez. Birlik sorusu ortaya çıkmaz ve bu anlamda gerekli de değildir. Eğer hilomorfizm, ruhu bedenden ayırmak için hiçbir gerekçe sağlamıyorsa, o zaman birliğe ilişkin soru sormanın itici gücü ortadan kalkar: Ruh ve bedenin, bir olmasalar bile, birbirlerinden ayrılabilir olmaları gerekmez. Form olarak ruhun madde olarak bedenle bir ve aynı şey olmadığı doğrusu da ruh bedeni canlandırdığında, ruh ve beden yine de bilfiil olarak bir varlığı, canlı bir varlığı, yani bir hayvanı veya bitkiyi ortaya çıkartır.

Bu son iddia, Aristoteles'in birlik çıkarımına ilişkin ikinci bir görüşe yol açar. Buna göre, birlik çıkarımının kendisinden yararlanıyor gibi görüldüğü bölümdeki, yani *Metafizik* viii 6'daki tartışmamızda soruşturulmadan bırakılan

soruyu en nihayetinde meşru bir şekilde ortaya koyabiliriz. Orada Aristoteles, bir dereceye kadar ağzı sıkı bir şekilde, form ve yakın maddenin “bir şekilde” (*pôs*) bir olduğunu (*Met.* 1045b21) söylemişti.²² Bunlar tam olarak nasıl *bir şekilde* birler? Aristoteles’in *De Anima*’daki ruh ve bedenle ilgili örneğine dayanırsak, ruh ve bedenin bir değil, iki olduğunu söyleme eğiliminde olabiliriz. Ne de olsa, bir mumun şekli ile balmumu bir değil, iki şeydir: Balmumu bir şeyin niceliğidir ve şekil, yapısal bir özelliktir. Bir şey bir özellik değildir ve bir özellik bir şey değildir. *Kategoriler*’deki şema itibariyle²³ balmumu bir niceliktir ve bir niteliğin özelliğidir; fakat yine, nicelikler ve nitelikler farklı ve birbirini dışlayan türden varlıklardır.

Dahası, kategoriye ilişkin değerlendirmelerden uzaklaşarak, organizmaların ve yapay nesnelerin bir ve aynı kalırken maddi yenilenmeyi sürdürebildiğini gördük. Maddeleri değiştirken özsel formları değişmediği için maddeleri ve formları özdeş olamaz ve dolayısıyla da bir olamaz. Bu nedenle, onların bir olduklarına ilişkin anlam açıklama gerektirir. Bu bağlamda, onların tek bir şey oluşturmak için bir araya geldiklerini söyleyen bu basit yorumun, onların bir şekilde bir *olduklarını* iddia etmeye yeterli olmadığına dikkat edin. Birlik çıkarımı bu nedenle başlangıçta görüldüğünden daha az masum ve daha ilgi çekicidir.

7.5 RUH-BEDEN HİLOMORFİZMİNİN BİR SORUNU

Böylelikle, Aristoteles’in ruh-beden hilomorfizmine ilişkin ilk iki çıkarımı, yani ayrılamazlık ve birlik çıkarımı, sırayla ilgi çekici ve zorlayıcı bir hal alır. Hilomorfizmin üçüncü bir sonucu daha da zorlayıcıdır. Eğer bu zorluğun üstesinden başarıyla geinirse, Aristoteles’in teorisinin övülecek

²² Bu pasajla ilgili olarak bir tartışma için bkz. §6.6.

²³ *Kategoriler*’deki şema için bkz. §4.4.

daha çok şeyi olacaktır. Bu ilave meydan okuma, Aristoteles'in ruh sahibi olmayan bedenın yalnızca eşsesli olarak bir beden olduğuna ilişkin şaşırtıcı iddiasından kaynaklanmaktadır:

Şimdi, genel olarak ruhun ne olduğu söylenmiştir: Ruh, açıklamaya karşılık gelen bir tözdür; ve filanca bir bedenin özü budur. O sanki, doğal bir cisim olan bazı aletler gibidir, örneğin bir balta gibidir; bu durumda, balta olmak onun tözü ve aynı zamanda onun ruhu olurdu. Eğer bu ayrılmış olsaydı, eşseslilik dışında artık o şey bir balta olmazdı. Fakat şeylerin olduğu haliyle bu bir baltadır. Çünkü ruh, bu türden bir cismin değil, daha ziyade kendi içinde bir hareket ve durma ilkesine sahip olan belirli türdeki bir doğal cismin özü ve yapısıdır. [Bu] söylenenler parçalara uygulanırken de dikkate alınmalıdır. Çünkü eğer bir göz bir hayvan olsaydı, bu gözün ruhu görme olurdu, çünkü bu, açıklamaya karşılık gelen gözün tözü olurdu. Göz, görmenin maddesidir; eğer görme yitirilirse, taş bir göz veya çizilmiş bir göz gibi, eşseslilik dışında o şey artık bir göz değildir.

(DA 412b10-21)

Aristoteles'in başka yerlerde,²⁴ örneğin varlık *olmak bakımından* varlık biliminin bu takdimiyle bağlantılı olarak eşsesliliğe çeşitli şekillerde başvurduğunu görmüştük.²⁵ Aristoteles mevcut durum itibarıyla, kendi terminolojisinin de açıkça ortaya koyduğu üzere, ölü bir bedenin *yalnızca* eşsesli bir şekilde beden olduğunu – yani ölü bir bedenin aslında bir beden olmadığını ileri sürmektedir. Bu kesinlikle sezgilere aykırıdır; dahası bu, Aristoteles'in ruh-beden ilişkilerine yönelik tüm hilomorfik analizine yönelik ciddi bir soruna işaret etmektedir.

²⁴ Aristoteles'in eşseslilik aygıtına genel bir giriş için bkz. §3.6.

²⁵ Bir tartışma için bkz. §6.4.

O halde, Aristoteles'in savının sezgilere aykırı olan karakteriyle başlayalım. Ölü bir bedenin gerçek bir insan bedeni olmadığı iddiası, en azından dar bir şekilde dilbilimsel açıdan bakıldığında, ters görünmektedir. Ne de olsa, bir *cesede* de beden diyoruz. Büyük ihtimalle, Aristoteles bunun epey farkındadır. Bu nedenle Aristoteles, yalnızca kaplam itibarıyla veya nezaketen uygulanacağını bildiğimiz sözcükleri kolayca uyguladığımız durumlarla kendi amacını örneklerle açıklamaya çalışır. Eğer gözler görmek içinse, o zaman bir kimse şu çıkarımı yapabilir: Bir heykelin gözü varsa, etrafındakileri kendisi aracılığıyla gördüğü bir organı da olmalıdır. Açıktır ki bu yanlıştır; fakat o zaman, kesin bir şekilde konuşacak olursak, heykellerin gözleri olduğunu söylemek de yanlıştır. Elbette her konuşma mutlak değildir. Bu nedenle Aristoteles, heykellerin gözleri olduğunu söylemekten mutluluk duyar – heykellerin yalnızca eşsesli bir şekilde gözlere sahip olduklarını aklımızda tuttuğumuz sürece. Ayrıca, Aristoteles'in nedeni bellidir. Heykel-gözler diyebileceğimiz şeyler, gözlerin tanımlayıcı özelliklerinden yoksundur ve bu nedenle, işlevsel olarak tanımlanmış göz sınıfının elemanları değildirler. O halde Aristoteles, kaplam itibarıyla, aynı şeyin cisimler için de geçerli olduğunu öne sürer. İnsan bedeni, büyüeyebilen ve algılayabilen canlı bir organizmadır; belirli bir madde yığını bu yeteneklerden yoksun olduğunda, o madde yığını artık işlevsel olarak belirlenmiş ilgili türün bir üyesi değildir. Bu nedenle, ölü bir beden yalnızca eşsesli bir şekilde bedendir. Aristoteles'in bir cesedin gözünü veya bir bedenin dışındaki bir gözü taştan yapılmış bir gözle karşılaştırmasının nedeni budur: [taştan yapılmış göz] bir şeyin göz olması için gereken işlevsel olarak tanımlanmış forma sahip olmaksızın bir gözün dış görünüşüne sahiptir.

Belki de bu kadarı, dilbilimsel olarak sezgilere aykırı gelen sonucu yumuşatacaktır. Ne de olsa Aristoteles, Mona Lisa'nın ağzından bir ağız olarak bahsetmeyi bırakmamız konusunda ısrar etmesinden daha fazla olacak şekilde cesetlerden beden

olarak bahsetmeyi bırakmamızı talep etmemektedir. Aristoteles, daha ziyade, felsefi bağlamlarda olduğu gibi kesinlik söz konusu olduğunda, rahat bir şekilde yerleşik dilsel kalıplar tarafından yanlış yönlendirilmememiz gerektiğini aklımızda tutmamız için bizi teşvik etmektedir. Bununla birlikte, Aristoteles'in eşsesliliğe başvurmasıyla ilgili daha önemli bir sorun vardır. Başlarda Aristoteles'in hilomorfizmini bronz bir heykel modeli üzerinde açıklamıştık.²⁶ Şimdi, bir miktar bronz Hermes şeklinde olabilir, fakat daha sonra eritilip Perikles şeklinde yeniden şekillendirilebilir. Tüm bu süreç boyunca aynı miktarda bronz, form ediniminin ve yitiminin altında yatar. Bu nedenle, bir miktar bronz yalnızca *olumsal olarak* Hermes şeklindedir. Hermes şeklini yitirdiğinde, bir miktar bronz yalnızca eşsesli bir şekilde bronz değildir. Her zaman olduğu gibi bronz olmayı [yine] sürdürür. Buna karşın, şimdi bize söylenene göre, bir insan bedeni ruhunu yitirdiğinde insan bedeni olmaktan çıkar. Bu nedenle, beden, özsel olarak ruha sahip olmalıdır. Aristoteles'in iddia ettiği gibi, eğer ruh bir form ise, bunun nasıl olabileceğini kavramak güçtür. Dolayısıyla, bir *eşseslilik problemimiz* vardır (EP):

1. Madde yalnızca form tarafından olumsal olarak biçimlendirilir.
2. Dolayısıyla, eğer beden ruhun maddesiye ve ruh da beden formuysa, o zaman beden yalnızca olumsal olarak ruha sahiptir.
3. Beden ruhun maddesidir ve ruh beden formudur.
4. Dolayısıyla, beden yalnızca olumsal olarak ruha sahiptir.
5. Yine de, ruhunu yitirmiş bir beden yalnızca eşsesli bir şekilde bir beden ise, o zaman o beden özsel olarak ruha sahiptir.
6. Ruhunu yitirmiş bir beden, ancak eşsesli bir şekilde bir bedendir.

²⁶ Aristoteles'in hilomorfizmi takdimi için bkz. §2.4.

7. Dolayısıyla, beden özsel olarak ruha sahiptir.
8. Dolayısıyla, beden hem olumsal hem de özsel olarak ruha sahiptir.
9. Eğer (8) ise, o zaman ruh-beden hilomorfizmi tutarsızdır.
10. Dolayısıyla, Aristoteles'in ruh-beden hilomorfizmi tutarsızdır.

EP-10, Aristoteles'in ruh-beden hilomorfizmine karşı ciddi bir sorunu temsil eder. Görünen o ki, Aristoteles, hilomorfizmini feci sonuçlara yol açacak şekilde aşırı genişletmiştir. Eğer ruh bedenin formuysa, o zaman beden yalnızca olumsal olarak ruha sahiptir; fakat bir beden yalnızca ruh sahibi olduğunda bir bedense, o zaman beden olumsal olarak değil, özsel olarak ruh sahibidir. Öyleyse, beden hem olumsal hem de özsel olarak ruha sahiptir ve bu da koşullar itibariyle bir çelişkidir.²⁷ Akademisyenler, bu bariz sorunla karşı karşıya kaldıklarında, şu ya da bu önermeyi reddetme girişimlerinden tutun, bu sorunun sonucunu açıkça kabul etmeye ve ruh-beden hilomorfizmini reddetmeye kadar uzanan bir dizi yol izlemişlerdir. Bazıları Aristoteles'e basitçe EP-6'yı geri çekmesini tavsiye etmek isteyebilir. Görünen o ki, bunu yapmak Aristoteles için zor olurdu;²⁸ çünkü Aristoteles, her durumda, EP-6'yı doğrudan ileri sürmektedir. Bu nedenle, başka stratejilerin peşinde koşmaya değer. Eğer bu argümanı tekrar etraflıca ele alırsak, her bir öncül tartışılmaz görünmektedir.

Belki de argüman üzerinde baskı oluşturmanın bir yolu, başlangıca geri dönmektir. EP-1'in, yani maddenin yalnızca olumsal olarak biçimlendirildiği iddiasının Aristoteles'in

²⁷ Modern zamanlarda bu sorunu en net biçimde formüle eden Ackrill'dir (1972), gerçi bu, başka kılıklarla da olsa, ortaçağ Aristotelesçiliğinde de tartışılmıştır (örneğin, Aquinas, *Questions on the Soul*, q. 1).

²⁸ Shields (1999, Bölüm 5), bunun neden zor olduğunu açıklamaktadır.

baştaki hilomorfik analizi takdiminin doğrudan bir sonucu gibi görüldüğü elbette doğrudur. Bir bronz heykelin bronzu gerçekten de olumsal olarak biçimlendirilmiş gibi görünmektedir. Yine de bunun nedeni, yetersiz ve sönük bir anlamdaki form kavramıyla, yani formu kabaca şekil veya yapı olarak anlayarak iş görmemizdir. Aristoteles, kendi form kavramını, formu olduğu varolanın özünü ve bilfiilliğini sağlayan şey olarak daha sağlam bir şeye doğru geliştirdikçe, form metafiziği de buna bağlı olarak karmaşıklaştı. Daha da önemlisi, canlı organizmaların formlarını dikkate almaya başladığımız zaman, formları, formları oldukları madde-den önce düşünmek gerektiğini görmüştük. Yani Aristoteles, artzamanlı bir sürekli olarak maddi yenilenmeyi sürdürebilen bir bedenin, bedeni olduğu ruh üzerinde asalak özdeşlik koşullarına sahip olduğunu ileri sürmüştür.²⁹ Ancak durum böyleyse, o zaman EP-1, en hafif tabirle, aşırı genel görünmektedir. Zira artzamanlı bir sürekli olarak düşünülen beden, bedeni olduğu ruh üzerindeki özdeşlik koşulları nedeniyle asalaksa, o zaman bedeni ruhtan bağımsız olarak tanımlamak bile olanaklı olmayacaktır. Bunun bir sonucu olarak, formu olduğu yakın maddenin özdeşlik koşullarını sağlamaya muktedir bir öz olarak daha sağlam olan form anlayışını bir kez takdim ettiğimizde, form, madde için, yani formu olduğu *yakın madde* için özsel olacak gibi görünmektedir. Bu stratejinin başarılı olduğunu göstermek için daha fazlasına ihtiyaç duyulacaktır, fakat bu, en azından, Aristoteles'in hilomorfizminin nasıl tutarlı olduğunu ve bu nedenle, ne olursa olsun, geriye kalan bağımsız üstün özelliklerine göre değerlendirilebileceğini göstermenin bir yolunu sağlar.

Bu üstün özellikler arasındaki esas, hilomorfizmin, indirgemeci materyalizm ile tam gelişmiş töz düalizmi arasında bir orta yol çizilmesi gerektiği düşüncesidir. Eğer hilomorfizm burada başarılı oluyorsa, o zaman hilomorfizmin daha

²⁹ Bu değerlendirmelerin teleolojik arka planı için bkz. §2.7.

ileri felsefi referanslarını soruşturmak makul görünmektedir. Her halükârda, eğer düalizm birçoklarına savunulamaz göründüyse, onun yerine indirgemeci bir materyalist alternatif oluşturmaya yönelik hiçbir girişim henüz kendisini ortodoks olacak şekilde tesis etmeyi başaramamıştır. Aristoteles'in orta yolunun izinde olan bir şey hâlâ uygun bir uzlaşma ortaya çıkartabilir.

7.6 ALGI

Ruh-beden ilişkilerini hilomorfik terimler itibariyle açıkladıktan sonra Aristoteles, algı ve düşünmeyi açıklama girişiminde aynı çerçeveyi kullanır. Her durumda, Aristoteles'in hilomorfik açıklayıcı çerçevesi eşzamanlı olarak hem verimli hem de rahatsız edici bir hal alır. Algı (*aisthêsis*) söz konusu olduğunda, Aristoteles'in teorisi yorumlama düzeyinde tartışmalı bir hal almıştır. Bunun nedeni kısmen, bu arenada hilomorfizmi konuşlandırmak amacıyla Aristoteles'in, fenomenleri anladığı şekliyle açıklamak için kendi temel çerçevesini uyarlaması ve geliştirmesi gerekmesidir. Düşünme (*noêsis*) söz konusu olduğunda ise Aristoteles'in hilomorfizmi neredeyse kopma noktasına kadar gerilmiş görünmektedir. Yine de her durumda, Aristoteles'in analizleri, kendi kapsayıcı açıklayıcı çerçevesinin sunabileceği her türlü açıklayıcı faydayı devralır.

Aristoteles'in algıyı ve düşünceyi ele alışı altında yatan can alıcı gözlem basittir: algı ve düşünme bir tür değişimdir (*kinêsis*). Sonuç olarak, her biri, Aristoteles'in *form alımlanışı*³⁰ açısından verilen değişimin genel hilomorfik teorisince sağlanan terimlerle açıklanabilir. Yine de algı ve düşünme, değişimin özel türleridir; her değişim bir algı veya düşünme örneği değildir. Bilakis, evren canlılar ve cansızlar olarak ikiye ayrıldığından ve canlılar bir psişik yetenekler

³⁰ Aristoteles'in değişimin hilomorfik analizi için bkz. §5.1.

hiyerarşisi oluşturduğundan, algıda bulduğumuz türden değişimlerin taşıyıcısı, insanlar da dahil olmak üzere, yalnızca hayvanlardır. Buna göre hem algı hem de düşünmeye yönelik olarak soru şu şekilde sorulabilir: Onu bir algı veya düşünme örneği yapan belirli bir değişimin ayırt edici özelliği nedir? Bir çit beyaza boyandığında değişir, ancak değişimini algılamaz. Komşusunun çitini boyayan boyacının ilerleyişini izleyen meraklı bir komşu, çitin beyazlaştığını algıladığı ölçüde bir o kadar değişir. Daha sonra, yatmadan önce, “Belki ben de çitimi boyatmalıyım – aksi takdirde çitim bu blok-taki en pasaklı çit olur,” diye düşündüğünde, bu kişi tekrar değişir. Bu kişinin gecenin geç saatindeki değişimi bir algı değil, düşünme durumudur. Birinin bir algı örneği, diğerinin de bir düşünme örneği olarak nitelendirildiği bu değişimlerin her biri hakkında özel olan nedir?

İlk olarak Aristoteles’in algı açıklamasına dönersek, kendi teorisini hilomorfik bağlamına doğrudan yerleştirdiğini görürüz: “Algı, tıpkı söylendiği gibi, hem hareket ettirilmekten hem de etkilenmekten oluşur; zira bu, bir tür başkalaşma gibi görünmektedir” (DA 416b32). Ancak bu, tam olarak herhangi bir başkalaşma türü değildir. Daha doğrusu:

Algı, algılanabilir formların madde olmaksızın alınmasıdır, tıpkı balmumunun demir veya altın olmadan bir mühür yüzüğünün mührünü alması gibi. Balmumu, altın veya metalik mührü alır, fakat altını veya metali değil. Benzer şekilde, algı da her durumda renge, tada veya sese sahip olanın etkisi altındadır, fakat bunların her birinin bir şey olduğunun söylenmesi bakımından değil, daha ziyade her birinin belirli bir niteliğe sahip olduğu ve kendi oranına (*logos*) karşılık gelmesi bakımından.

(DA 424a17-24)

Dahası algı, algıladığı nesneye benzer bir organa bağlıdır (DA 418a3-6, 424a17-21). Bir taşıyıcının algı itibariyle for-

mu, oranına (*logos*) karşılık gelen bir şekilde aldığı iddiası başlangıçta biraz anlaşıl mazdır. Aristoteles şunu kasteder: Örneğin her bir renk, bir renk tayfı boyunca farklı bir k o numda bulunan siyah ve beyazın belirli bir oranıdır. Dola yısıyla renkleri, şu veya bu temel rengin oranı olarak soyut bir şekilde ifade edilebilen bir tür karışımlar olarak düşü nebiliriz. Bu fikir kulağa biraz yabancı gelebilse de bir boya atölyesinde gerçekleşenlerle süreklilik arz eder. İstenilen la vanta tonunu elde etmek amacıyla belirli bir tarife uyan bir boya karıştırıcıya, örneğin dört kısmın kırmızı, iki kısmın mavi vb olduğu bir renk örneği verilir. Bu tarif, temel renk lerin oranını veya nispetini sağlar. Şimdi, oran veya nispet olarak düşünülen bu formu almak, bu modele göre basitçe, algılanan nesnenin maddesi olmaksızın, bu oranın duyu or ganında gerçekleştirilmesidir. Çitin odunu olduğu yerde ka lır, fakat renginin oranı algılayıcıyı etkiler. Kolaylık olması için, basitçe, algılayan taşıyıcının duyulur nitelikle eşbiçim li hale geldiğini söyleyebiliriz.

Öyleyse birlikte ele alındığında, Aristoteles'in algı açıkla ması şu formu alır:

S, bir *o* duyulur nesnesini algılar = $_{df}$: (i) *S*, *o*'nun duyul ur *F* formunu almak için gerekli olan *C* kapasitesine sa hiptir; (ii) *o*, *C*'yi biçimlendirerek *C*'nin üzerinde etkide bulunur; ve (iii) *C*, *F* olması bakımından *o*'nun duyulur formuyla eşbiçimli hale gelir.

Örnek vermek gerekirse, tamamen faal bir algı yetisine sa hip olan Bay Nudnik, [çitin] boyanma sürecinde bir çitin önünde durmaktadır. Görme alanındaki renk ve hareketler, Bay Nudnik'in duyu organını çitin rengiyle eşbiçimli hale getirecek şekilde etkilemektedir. Böylece Bay Nudnik, beya zı algılamaktadır.

Şimdi, bu tanımın basit ve istenilen bir sonucu, algının genel olarak ele alındığı şekliyle hareketten nasıl farklı ol-

duğunu göstermesidir. İlk önerme olan (i), algılayanın duyulur formları alma kapasitesine sahip olmasını gerektirir. Çitler bu güçten yoksundur ve bu nedenle kendilerini beyaza boyanmış olarak algılamazlar. Ne yazık ki, çoğu basit sonuç gibi bu kadarı da yalnızca zor olan soruyu erteler. Çünkü artık duyulur formları alma gücüne sahip olmanın ne demek olduğu bilinmek istenecektir. Bunu basitçe algısal bir yetiye sahip olmak olduğu şeklinde doğrudan yanıtlarsak, o zaman söylediklerimiz doğru olacak, fakat bundan böyle aydınlatıcı olmayacaktır. Bu, aslına bakılırsa, Aristoteles'in tanımını derhal döngüsel hale getirecektir.

Bu tanım için gerçekten önemli olan, bunu (iii) ile, yani algılayanın nesne ile eşbiçimli hale geldiğini söyleyen önermeyle ilgili olmasıdır. Akademisyenler bu önerme hakkında oldukça farklı iki yorum geliştirmişlerdir. İlki, esas itibariyle, sınırlayıcı bir eşbiçimlilik durumunu ele alır ve Aristoteles'in bütünüyle gerçek bir tür form aktarımını koyutladığını düşünür.³¹ Bu görüşe göre, Aristoteles algılayanın formu aldığını söylediğinde tam olarak şunu kastetmektedir: Göz ya da gözbebeği, tıpkı nesnesinin renkli olması gibi renkli hale gelir. Böylece, bir algılayıcı Malevich'in *White on White*'ının [*Beyaz Üzerine Beyaz*'ının] önünde durduğunda gözleri beyaz hale gelir. Bu fizyoloji ilkelse de en azından form alımlama teorisi açıktır. Aristoteles basitçe, algının, algılayabilen bir varlık tarafından kelimenin tam anlamıyla temsil etme olarak anlaşılan form alımlamayı içerdiğine inanır. Bundan başka söylenecek bir şey yoktur. O zaman kuşkusuz, bu teori zayıflar ve empirik olarak itibar edilmesi zor hale gelir. Dahası bu teori, bir şeyi hayati bir şekilde açıklanmış olarak bırakır. Eğer ki algı, algılamayı ve farkındalığı içeriyorsa, ve algılayabilen biri, dikkati dağılmış bir kişinin doğrudan görme alanındaki mavi bir topu fark edememesin-

³¹ Bu yaklaşım Sorabji (1971) ile ortaya çıkmış ve Everson (1997) tarafından geliştirilmiştir.

de olduğu gibi algılama olmaksızın organlarını etkileyebiliyorsa, o zaman algı olmaksızın form alımlama durumuna sahibiz gibi görünmektedir. Eksik olanın algı olduğu yanıtını vermek elbette ki işe yaramayacaktır; çünkü o zaman algı, form alımlama + algı veya belki de + algısal farkındalıktan oluşacaktır.

Bu literalist yorumun savunucuları, bu itirazlara, bazı durumlarda öne sürülen *explananda*'yı [açıklamaları] yeniden gözden geçirerek çeşitli şekillerde yanıt verebilirler. Yani belki de bilinçli farkındalık eşiğinin altında bir yığın şey algıladığımız için algının, farkındalığı içerdiğini çabucak kabul etmemeliyiz. Bununla birlikte, bu tür bir yanıt bazı bakımlardan yalnızca dikkatimizi Aristoteles'in orijinal algı anlayışına yeniden odaklamaya önayak olur. Aristoteles, kendi teorisinde yakalamayı umduğu verileri kesin terimlerle açıkça belirtmez. Bir kimsenin aynı diyalektiğin çağdaş algı tartışmalarında da sahnede olduğunu fark etmesi pek teselli edici olmasa da doğrudur. Filozoflar, sözgelimi, algı için kavramsal olmayan içeriğin mevcudiyeti konusunda aynı fikirde değildirler;³² bununla birlikte, yakından bakıldığında, bu şeylerin mevcudiyetini inkâr eden bazılarının, savunucuların kendilerinin evetledikleri fenomenleri inkâr etmedikleri açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu, mevcut bağlam itibarıyla, kendisinin metinlerinin izin verdiği ölçüde Aristoteles'in algı teorisini yorumlayacak olduğumuzda, onun imkânlarının niteliği üzerinde düşünmemiz gerektiğini, fakat aynı zamanda bir algı teorisinde neyin açıklanması gerektiği konusundaki kendi ön-varsayımlarımıza karşı tetikte kalmayı bize hatırlatmaya hizmet eder. Görev anlayışımız Aristotelesinkiyle eşleşebilir de, eşleşmeyebilir de.

Tedbiri elden bırakmamak koşuluyla, izomorfizmi literal olarak değil, *yönelimsel olarak*³³ ele alarak (iii)'ye bü-

³² Bu meseleye dair iyi bir genel bakış için bkz. Tye (2005).

³³ Bu yaklaşımın en dikkate değer savunucusu Brentano'dur (1972).

tünüyle farklı bir bakışla yaklaşmak mümkündür. Yani (iii)'nin, eşbiçimliliği, gerçek özellik örnekleme itibariyle değil, basitçe yapının aynılığı itibariyle talep ettiği varsayılabilir. Buradaki fikir, yeni bir sinagogun, tapınak inşa edilmeden önce bağış toplamak için kullanılan ölçekli bir modelin ve iki boyutlu bir planın eşbiçimli olma tarzına tekabül etmektedir. Ne bir planın ne de bir modelin kendisi bir (eşsesli olmayan) sinagog olmasa da her biri diğeriyle eşbiçimlidir. Önemli olan, planın iki boyutlu bir ortamda olmasına rağmen binayı temsil ediyor olmasıdır. Algıyı bu şekilde düşündüğümüzde, algılayan, nesneyi, duyulur niteliğin farkına vararak değil, onu temsil eden bir duruma gelerek, algılanan nesnenin meydana getirdiği bir eşbiçimliliği dışavurarak algılar. Böylece, algılayan biri bir Bay Lincoln melez çay gülünü gördüğünde gözleri kıpkırmızı olmaz; Shostakovich'in *The Age of Gold* [*Altın Çağ*] balesini dinlerken kulakları her nasılsa kakofonik hale de gelmez. Bir kimse, daha ziyade, bu nesnelerin yapısını, onları örnekleme sizin paylaşır. Elbette bu, kulağın veya içkulağın bir şekilde gürültü yayarak sesleri örneklediğini düşünmekten daha tercih edilebilir görünmektedir.

Yine de literalizme karşı ileri sürülen aynı sorulardan bazıları, izomorfizmin yönelimselci yorumlarına karşı haklı olarak aynı şekilde sorulur. Bir algı nesnesini algılamaksızın onunla eşbiçimli olmak olanaklı mıdır? Eğer olanaklıysa, yönelimselcilik, literalizme karşı yapılan eleştirilerin ta kendisine maruz kalacaktır. Algının gerçekleşmesi için izomorfizme ek olarak daha ne gereklidir? Ayrıca, plan ve benzeri örnekler makul bir ilk yaklaşım sağlasa bile, izomorfizm kavramının kendisi açıklanmaya muhtaçtır. Görünen o ki, en azından, Aristoteles'in algı kuramının daha fazla inceltilmesi ve geliştirilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte, hilomorfizmin daha fazla tartışma yürütmek için makul bir çerçeve sağladığı sonucuna varmak yerinde görünmektedir. Şimdiye kadar tetkik edilen yorumlayıcı problemlerle ilgili

hiçbir şey çerçevenin kendisini çürütme eğiliminde değildir. Aksine, algı değişim içeriyor gibi görüldüğünden, analizimize algının tam olarak ne tür bir değişim olabileceğini merak ederek başlamakta haklıyız.

7.7 DÜŞÜNME VE FAAL AKIL

Aristoteles'in düşünme anlayışına döndüğümüzde, meseleler daha da karmaşık bir hal alır. Burada Aristoteles'in, bazı düşünme türlerine dahil olan değişimin standart veya temel durum modelince verilen terimlerle kolayca açıklanmadığı gerçeğiyle mutabık kalmak için hilomorfizmi açıkça genişlettiğini görüyoruz. Aristoteles, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, algı ile düşünme arasında bir analogi kurarak işe başlar:

Eğer ki düşünme, algılamaya benziyorsa, [o zaman] düşünme düşünce nesnesinden veya bu türdeki başka bir şeyden bir şekilde etkilenmekten ibarettir. Bu nedenle, etkilenmemiş olsa da yine de bir formu almaya muktedir olması; bilkuvve olarak bu türden bir nesne olması ama bu olmaması; ve öyle ki, algı nesneleri için algı yetisi nasılsa, aklın da düşünce nesneleri için öyle olması zorunludur.

(DA 429a13-18)

O halde, açıktır ki, aynı form alımlama modeli şu hali alır:

Bir S öznesi, bir düşünülür o nesnesini düşünür =_{df.} (i) S , o 'nun düşünülür F formunu almak için gerekli olan C kapasitesine sahiptir; (ii) o , C 'yi biçimlendirerek C 'nin üzerinde etkide bulunur; ve (iii) C , F olması bakımından o 'nun düşünülür formuyla eşbiçimli hale gelir.

Algılamayla ilgili bu doğrudan paralellik göz önüne alındığında, algılamaya ilişkin aynı yorumsal sorunlardan bazıla-

rının düşünme söz konusu olduğunda yeni bir kılıkta yenisinden ortaya çıkması şaşırtıcı olmayacaktır.

Onların peşinde olmaktan ziyade, düşünmenin iki ayırt edici özelliğini ve aynı zamanda Aristoteles'in ruh-beden hilomorfizmine yönelik genel tutumuna ilişkin göze çarpan bir sonucu göz önünde bulundurmak daha öğretici olacaktır.

İlk ayırt edici özellik, Aristoteles'in hilomorfizmi psikolojik bağlamlara yerleştirirken onu ne oranda geliştirmesi gerektiğini göstermesine rağmen görece sorunsuzdur. Hilomorfik değişimin temel durum açıklaması, bazı düşünme durumları için işe yarar, diğerleri için değil. Temel durum itibariyle, bir karşıt ortadan kalktığında ve yerine bir başkası geçtiğinde değişim gerçekleşir.³⁴

Nitekim, bir yüksek lisans öğrencisi postmodern edebiyat teorisi çalışmasına başlarken beyaz bir balıkçı yaka kazağı siyaha boyar. Bu gerçekleştiğinde, beyaz, karşıtı olan siyah tarafından ortadan kaldırılır. Benzer şekilde, bilgisiz ama hevesli bir felsefe öğrencisi, Russell Kümesi (kendilerinin elemanı olmayan tüm kümelerin kümesiyle ilgili olan) paradoksunu öğrenir. Bu durumda bilgisizlik yerini bilgiye bırakır; bu kişinin bilgisizliği, tabiri caizse, bilgi tarafından aşılır. Şimdiye kadar, akılsal değişim temel hilomorfik modele uygundur.

Ancak şimdi, ortaya bir pürüz çıkmaktadır. Lisans felsefe öğrencisi olgunlaşır ve postmodern edebiyat teorisi için felsefeyi bırakmaya karar verir. Bir yüksek lisans öğrencisi olarak, tam kazağını boyarken, alan değişimi yapmakta doğru seçimi yapıp yapmadığını merak etmeye başlar: dalıp giderken, Russell Kümesinin yarattığı paradoks hakkında bir kez daha düşünmeye başlar. Şüphesiz ki, onun düşünme süreçleri bir değişim geçirmiştir, fakat hiçbir şey ortadan kalkmamıştır. Hiçbir karşıt, yerini başka bir karşıta bırakmamıştır. Daha ziyade, der Aristoteles:

³⁴ Değişimin temel analizi için bkz. §5.1.

Bilkuvve halde olduktan sonra, bilfiil halde olandan ve öğretmenden öğrenen ve [bilgi] alan kişinin ya etkilendiği söylenmemeli ya da biri yoksunluk koşullarına yönelik bir değişim ve diğeri de olumlu durumlara ve bir şeyin doğasına yönelik olmak üzere iki tür başkalaşmanın var olduğu söylenmelidir.

(DA 417b12-16)

Aristoteles'in buradaki fikri, başka yerde de kabul ettiği türdeki bir değişimden, ortadan kalkmadan değil, fakat gerçekleştirmeyi içeren türdeki bir değişimden yararlanmaktır. Değişim bu formu itibariyle yalnızca bilkuvvelik ve bilfiillikten değil, aynı zamanda bilfiilliğin iki düzeyinden de bahsetmek yerindedir. Bir kimse [bir şey] öğrendiğinde, bilkuvve olarak bilmekten bilfiil olarak, bilmeye geçer, oysa halihazırda bilfiil olarak, bir şeyi, sözgelimi Russell Kümesini bilen biri, onu bilfiil temaşa etmeye başladığında, o şeyi bilfiil olarak₂ bilmiş olur. Değişimin bu türü, der Aristoteles, bir ortadan kalkma örneği değil, daha ziyade bir şeyin gerçekleşmesine ve doğasına yönelik bir harekettir.

Bu kuvvetli bir ifade gibi görünebilir, fakat gördüğümüz üzere, "tüm insanlar, doğası gereği bilmeyi arzular" (*Met.* 980a1) ifadesi Aristoteles'in değişmeyen bir görüşüdür.³⁵ Mevcut bağlam itibariyle bu, insanların bizatihi doğaları gereği bilfiil olarak temaşa etmeye çalıştıklarını göstermektedir. Tamamen olgun ve fiili bir insan, insan doğasını en eksiksiz şekilde gerçekleştiren kişi, fiili temaşa ile meşgul olan kişidir. Çarpıcı bir şekilde, Aristoteles daha sonraları kendi etik teorisinde insan gelişiminin doğası üzerinde düşünürken bu metafiziksel ve psikolojik gerçeğe dayanacaktır.³⁶

Bununla birlikte, kendisinin psikolojiye yönelik teorisi bağlamında, Aristoteles'in düşünmeyle ilgili olan faaliyet

³⁵ Bu bağlılıkla ilgili bir tartışma için bkz. §3.2.

³⁶ Aşağıdaki §§8.1 ve 8.2'ye bakınız.

anlayışının, hilomorfizmin ilginç bir uzantısından çok daha fazlası gibi görünen bir başka çarpıcı sonucu daha vardır: Bu daha ziyade zahiren onunla çelişmektedir. Aristoteles, düşünen bir kimsenin her şeyi düşünebileceği gerçeğine veya öyle kabul edilen gerçeğe dikkat çeker. Aristoteles bununla, algının sınırlılığının aksine –çünkü bazı nesneler zarar görmeksizin algılanamayacak kadar yoğunken, diğerleri algılanabilirlik aralığının ötesinde olduğundan bireysel kimseler algısal bakımdan sınırlıdır– düşünümeyecek hiçbir düşünce nesnesinin olmadığını kastetmektedir. Aristoteles bunu aklın doğasıyla ilgili bir şeyin takip ettiği sonucuna varır:

Mademki her şeyi düşünüyor, o halde aklın tıpkı Anaksagoras'ın dediği gibi, yönetebilmesi için, yani bilebilmesi için saf olması zorunludur (zira araya yabancı herhangi bir şeyin girmesi akli aksatır ve ona engel teşkil eder). Sonuç itibarıyla, aklın doğası bundan başka bir şey olmamalıdır: bilmek ve olmak. Bu nedenle, ruhun akıl denilen kısmı (ve akıl ile ruhun bu kısım vasıtasıyla düşündüğü ve kavradığı kısmı kastediyorum) düşünmeden önce bilfiil olarak mevcut olan şeylerden hiçbirisi değildir; bu yüzden aklın bedenle karışmış olması da makul değildir, çünkü o zaman, ister soğuk ister sıcak olsun, belirli bir şekilde nitelenirdi ve tıpkı algısal yetiler için olduğu gibi, onun için de bir organ olurdu. Fakat durum böyle değildir.

(DA 429a18-27)

Kısacası, aklın düşünme faaliyetinde bulunmadan önce bilfiil olarak mevcut olan şeylerden hiçbirisi olmadığını öğrenmek şaşırtıcıdır. Bunun tam olarak ne anlama gelmesi gerektiğini anlamak da ayrıca zordur.

En azından aşağıdaki iki ihtimal [burada] kendini gösterir. İlk olarak, Aristoteles'in, aklın düşünmeden önce mevcut olmadığı, yani düşünmenin başladığı anda her nasılsa birdenbire ortaya çıktığı şeklindeki aşırı bir sav ileri sürdüğü

düşünülebilir. İkinci olarak, daha mütevazı bir şekilde, aklın, bir hayvanın düşünmenin başladığı noktaya kadar olgunlaşmadan önce, yalnızca zuhur etmeyen bir güç olarak [hayvanda] mevcut olduğunu ileri sürdüğü düşünülebilir. Bu ikinci yaklaşıma göre düşünme [faaliyeti] masa tenisi oynamaya benzetilebilir. Bir bebek bu sporu yapamaz, fakat bu bebek olgunlaştıkça gerekli motor beceriler gelişir ve zuhur eder. Yine de, deyim yerindeyse, bu kişinin "masa tenisi oyuncusu" olması, bilfiil oynamaya başlamadan önce bilfiil haldeki bir şey değildir. Fakat en nihayetinde, kendimizi fiili bir masa tenisi oyuncusuyla karşı karşıya buluruz.

Elbette bu uç noktalar arasında başka ihtimaller de vardır, fakat bunlar, mevcut yorum aralığındaki bir şeyi belirten [ihtimaller] olarak düşünülebilir. Aristoteles'in gerçek dilinin, nasıl yorumlandığına bağlı olarak, aşırı veya mütevazı görüşü desteklediği düşünülebilir. Bununla birlikte, Aristoteles'in bu pasajda *aklın kendine özgü durumu* (AKÖD) lehine tartışırken kullandığı argüman türlerinden daha fazla şey öğrenilebilir:

1. Akıl her şeyi düşünür (DA 429a18).
2. Dolayısıyla, akıl saftır (DA 429a18).
3. Dolayısıyla, aklın doğası bilkuvve bir şey olmaktan başka bir şey değildir (DA 429a21-22).
4. Dolayısıyla akıl, düşünmeden önce bilfiil halde mevcut olan şeylerden hiçbiri değildir (DA 429a22-24).

Belirtildiği üzere, bu argüman, tümü AKÖD-1'deki tek bir savdan, yani aklın her şeyi düşündüğü savından yola çıkarak yol boyunca baskı altına alınmış öncüllerle türetilmiş bir çıkarımlar dizisidir. AKÖD-1'in kendisinin dikkatlice çözümlenmesi gerekir. Elbette ki bizler sonlu varlıklarız ve bu nedenle de her şeyi düşünmek için yeterli zamanımız yoktur, fakat Aristoteles'in ileri sürmek istediği şey kesinlikle bu değildir. Aristoteles, her şeyi *düşündüğümüzü* kastetmez,

daha ziyade aklın, her şeyi *düşünebilecek* şekilde olduğunu kasteder. Daha doğrusu, AKÖD-1, aklın son derece esnek olduğu savıdır. Yani akıl, uygun koşullar sağlandığında, kendi doğası gereği düşünülür olan her şeyi düşünebilir. Bunu cepte tutarak, Aristoteles, AKÖD-2'yi, yani aklın bedenle karşılaşmaması gerektiği sonucunu çıkarır ki, bu da aklın bir organının olmaması gerektiği sonucuna yol açar (DA 429a26), böylece akılsal yetiyi algısal olandan önemli ölçüde farklı olarak tasvir eder. Bazıları, Aristoteles'in buradaki savını, kendi zamanının gelişmemiş empirik biliminden doğan üzücü bir yalan olarak görme eğilimindedir. Bununla birlikte, Aristoteles'in empirik gerekçelerle tartışmadığı, iyisiyle kötüsüyle açıktır. Daha ziyade, AKÖD-2, (varsayılan) herhangi bir empirik gözlemden ziyade, çıkarsanan bir savdır. AKÖD-1'den çıkarsandığından dolayı, AKÖD-2, bir düşünme organı bulmaya yönelik başarısız bir arayışın sonucu olarak değil, esnekliğin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Argüman ilerledikçe, AKÖD-4, Aristoteles'in düşünmeye ilişkin açıklamasını oluşturmak için kullanılan hilomorfik çerçevenin ta kendisinin uygunluğuna meydan okumak için zuhur eder. Zira AKÖD-4, zihnin düşünmeden önce bilfiil halde olanlardan hiçbirisi olmadığını ileri sürer. Bu sonucu kabul edelim. Ancak bunu, yalnızca Aristoteles'in hilomorfik aygıtını artık tehlikeli bir şekilde aşırıya zorladığını görmek için yapabiliriz. Çünkü değişimin hilomorfik açıklaması, ilk olarak, değişimin mevcudiyetine ilişkin Parmenidesçi şüphelerle mücadele etmek için takdim edilmişti.³⁷ Hilomorfizm, asıl bağlamı itibarıyla, her değişimin, sözelimi bir *heykelin* meydana gelişinin altında yatan bronz gibi bileşik, sürekli bir şey ve sözelimi *Hermes şekli* gibi edinilen veya yitirilen bir şeyi içerdiğini ileri sürmüştü. Şimdi, aklın düşünmeden önce mevcut olmadığını öğrenmekteyiz. Buradan bunun hilomorfik analize uygun olmadığı sonucu çıkıyor gibi görün-

³⁷ §§2.3 ve 2.4'e bakınız.

mehtedir, çünkü bu, bir değişimin ilk ânında etkilenmek için orada değildir. Bir çit, yalnızca mevcut bir yüzey sunuyorsa griye boyanabilir: Bir değişim, uygun bir taşıyıcı üzerinde gerçekleştirilir, ki buradaki taşıyıcının yalnızca mevcutsa uygun olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. Tüm bunlar bir arada ele alındığında, Aristoteles, düşünmeyi hilomorfik terimlerle açıklamanın peşine düşer, çünkü düşünme de değişimin bir örneğidir ve hilomorfizm tam da değişimin doğasını açıklamak için ortaya konulmuştur. Yine de hilomorfizm, kalıcı bir taşıyıcının mevcudiyetini gerektirir ve akıl, değişim başlamadan önce bilfiil olarak mevcut değilse, bir değişim boyunca kalıcılığını sürdüremez. Böylece, Aristoteles'in düşünmenin hilomorfik açıklaması, tam da içinde yer aldığı çerçevenin temel bir özelliğinin altını oyar.

Sonuç itibariyle, eğer ki Aristoteles bu tür bir sorundan kaçınmak istiyorsa, AKÖD-4'ün çok dikkatli bir okunmasının yapılması gerekecektir. Aristoteles'i savununan biri, bu noktada, makul bir şekilde, Aristoteles'in kendisine nihai sonucunun daha mütevazı bir okumasını sunduğuna işaret edebilir. Bu yaklaşıma göre Aristoteles, yine, aklın düşünmeden önce kesinlikle herhangi bir şekilde mevcut olduğunu, fakat bilfiil halde mevcut olmadığını –ki buradaki açık amaç aklın bilkuvve halde mevcut olduğudur– ifade etmez veya ima etmez. Bu oldukça yerindedir, fakat bir anlamda da yalnızca soruyu ertelemektedir. *X*'in yalnızca bilkuvve halde mevcut olabileceğini söylemek doğru görünmektedir – fakat eğer bilfiil halde mevcut olan bir *y* varsa ve *x*, *y*'ye dayanan bir bilkuvvelik ise. Masa tenisi oyuncuları yoktan var olmazlar, sadece gerekli bilkuvveliklere sahip bu tür varlıklarda gelişirler.

Fakat eğer durum böyleyse, o zaman Aristoteles, bilfiil halde eksiksiz olarak mevcut bulunanın bir açıklamasını [bize] borçludur; öyle ki, bu şey sadece düşünme meydana geldiğinde bir şeyi fiili kılma gücüne sahiptir. Bu bağlamda, bu talebin yalnızca fiili düşünmenin sadece akıl düşünme fiiline yönelik bilkuvveliliğini bilfiil kıldığında başladığını

söyleyerek karşılanmadığına dikkat edin; zira düşünmeden önce bilfiil halde mevcut olmadığı söylenen şey *aklın kendisidir* ve önemsiz bir şekilde, aklın güçleri bilfiil olmadan önce bilfiil değildir.

Aristoteles'in cevap verme hakkı vardır, fakat onun hilomorfik değişim teorisini artık neredeyse tanınmaz hale getirerek bu teoriyi zorladığını söylemek yerindedir. Yine, bunun başlı başına Aristoteles'in hilomorfik düşünme teorisine veya daha genel olarak hilomorfizme bir itiraz olması gerekmez. Çünkü açıklama alanı genişledikçe ve daha karmaşık hale geldikçe, bu çerçeve ancak kendisi yeterince güçlü ve uygun bir şekilde uyarlanabilir bir şeyse bu göreve layık olduğunu kanıtlayacaktır. Bununla birlikte, Aristoteles'in çeşitli hilomorfizm uygulamalarını değerlendirdikçe, bu teorisinin genişletilmiş karmaşıklık gerektirdiğinin farkına varırız.

Aristoteles'in akıl (*nous*) anlayışı, en uç haliyle, kendisinin "faal akıl" veya "üretici akıl" (*nous poiêtikos*) dediği şeye ilişkin şaşırtıcı ve son derece tartışmalı bir iddiayla sonuçlanır. Aristoteles, bu aklı veya bu tür bir aklı "ölümsüz ve ebedi" olarak nitelendirir, öyle ki bu sav, doğal bir şekilde ele alındığında, Aristoteles'in daha geniş haldeki hilomorfizminin genel bağılıkları ve sınırlarıyla derinden çelişen bir savdır. Bu sav, neredeyse her satırı tartışmalı hale gelmiş kısa bir bölümü kapsamaktadır. Gerçekten de aşağıdaki pasaj muhtemelen Aristotelesçi külliyyatın tamamında en tartışmalı ve üzerinde en çok yorum yapılan kısımdır:

Çünkü doğanın tamamında, her türdeki şeye yönelik olarak madde olan bir şey vardır (ve bu, bilkuvve halde olan tüm bu şeylerdir), öte yandan da bir şey onların nedenidir, yani üretici olandır, çünkü bunların hepsini, biçimlendirdiği madde karşısında bir zanaat olarak üretmesi nedeniyle, zorunlu olarak aynı farklılaşmalar ruhta da mevcuttur. Ve her şey haline gelmesi bakımından bu türden bir akıl vardır, ve belirgin bir durum olarak tüm

bunları üretmesi bakımından bu türden bir akıl vardır, tıpkı ışık gibi. Zira ışık, belirli bir şekilde bilkuvve halde mevcut olan renkleri bilfiil kılar.

Ve bu akıl ayrıdır, etkilenmemiştir ve saftır, özünde bilfiil haldedir. Tıpkı ilk ilkenin maddeden üstün olması gibi, üreten de etkilenenden [üretilenden] daima üstündür.

(Bilfiil bilgi, bilinen şeyle aynıdır, gerçi bireysel bir bilkuvve bilgi zaman içerisinde öncedir, fakat genel olarak zaman içerisinde önce değildir.)³⁸

Ancak bazen akletmesi, bazen de akletmemesi söz konusu değildir. Ve ayrıldıktan sonra, tek başına tam da olduğu gibidir ve hatırlamıyor olsak da, sadece bu ölümsüz ve ebedidir, çünkü bu etkilenmez, oysa edilgin akıl bozuluşa tâbidir. Ve bu olmaksızın, hiçbir şey akletmez.

(DA iii 5)

Bu pasajda Aristoteles, faal akıl (*nous poiêtikos*) olarak adlandırdığı ölümsüz ve ayrı olan bir akıl veya bir akıl türünü tespit eder (DA 430a22-25). Bu, Aristoteles'in daha kapsamlı olan ruh-beden hilomorfizminin bu pasajda ileri sürülmüş gibi görünen düalizm türüyle kesinlikle uyumsuz olduğunu düşünen birçok kişiye şaşırtıcı gelebilir. Eğer ruh ve beden bir şekilde bir ise, ve eğer ruh bedenden ayrılamaz ise –ki Aristoteles ayrılamaz olduğunu söyler– o zaman ruhun bir gücünün, yani aklın (*nous*) birdenbire nasıl hâlâ ölümsüz olabileceğini kavramak zordur.

Gerçi Aristoteles, aslına bakılırsa, aklın (*nous*) ayrı ve ölümsüz olduğunu bütünüyle söylemez, daha çok faal aklın (*nous poiêtikos*) ayrı ve ölümsüz olduğunu söyler. Faal akıl, faal olması bakımından, basitçe akıl mıdır, yoksa daha çok insan-olmayan başka bir akıl mıdır, belki de açıkça "faal

³⁸ Buradaki parantezler, parantez içindeki bu pasajın bu bölümde muhtemelen yanlış yerleştirildiği gerçeğini yansıtmaktadır. Bu, daha sonra *De Anima* 431a1-3'te tekrar ortaya çıkıyor, ki burada bir dereceye kadar daha anlamlıdır.

akıl" olarak adlandırılan tanrının aklıdır? Bu soru, Aristoteles külliyyatının tamamında en rahatsız edici olan bu bölüme ilişkin asli yorumlama zorluğunu ortaya koymaktadır. Bu pasaj, aynı zamanda Aristoteles'teki herhangi bir pasajın kesinlikle en kapsamlı ve en ince ayrıntısına kadar araştırılmış pasajlarından biridir.

İki ana yorum türü, tam da asli yorum sorumuza yönelik olarak iki cevap etrafında bölünür.³⁹ Bu yorum türlerinden biri olan İlahi Yorumlama, Aristoteles'in burada insanlardan değil, *Metafizik* xii'de karakterize ettiği saf bilfiillik olan ve bu itibarla da tüm bilkuvvelliklerden azade olan tanrıdan bahsettiğini savunur. Bu yaklaşımın savunucuları, Aristoteles'in halihazırda insan ruhunun ayrılabilir olmadığı (DA 413a4-6); insan aklının (*nous*) basitçe bağımsız bir varolan olmadığı, fakat birleşik rasyonel ruhla bütünleştiği ve bu nedenle de sanki bağımsız bir tözmüşçesine (*ousia*) ruhtan ayrılabilir olmadığı konusunda ısrar ettiğini belirterek kendi yaklaşımlarına zemin sağladılar. Birlikte ele alındığında bu bağlılıklar, Aristoteles'in insan aklını (*nous*) ayrı ve ölümsüz olarak düşünmediğini –ve düşünemeyeceğini– varsaymak için iyi bir neden sağlar; bu nedenle, Aristoteles *nous poiêtikos*'tan bahsettiğinde, başka bir ilahi varlığın görünürde olması gerekir. Diğer yorumlama türünün savunucuları, yani İnsani Yorumlamayı geliştirenler, bu bölümün *De Anima*'nın ortasında, insan aklını (*nous*) tanımlayan bir bölümden hemen sonra ve doğrudan insani düşünme, arzu etme ve fiilde bulunmayı açıkça ele alan birkaç bölümden hemen önce ortaya çıktığına karşı çıkarlar. Aristoteles'in –en ufak bir ipucu veya işaret olmaksızın– tamamen alakasız bir tartışmayı araya sokması garip olurdu.

Daha da önemlisi, bunun sadece Aristoteles'in ruh ve beden ayrılabilirliği konusunda net olduğunu ileri sürmek

³⁹ Bu bölüme yönelik çeşitli yaklaşımlara son derece açık bir genel bakış için bkz. Miller (2012). Satır satır bir şerh için bkz. Shields (2014).

olduğu iddia edilir. Buna karşın İlahi Yorumlamanın savunucuları, Aristoteles'in ruhun ayrılabilirliği konusundaki görüşlerinin ikinci yarısını işlerine geldiği şekliyle hesaba katmazlar. Aristoteles sadece ruhun bedenden ayrılamaz olduğunu iddia etmekle kalmamış, daha bunu ortaya koyarken bile bu görüşünü yeterli hale getirmek için büyük çaba sarf etmiştir: Aristoteles'in "ruhun bedenden veya eğer doğal olarak sahip olduğu parçalar varsa ruhun bu parçalarından ayrılamaz" (DA 413a3-5) olduğunu ileri sürdüğü açıktır. Aristoteles daha sonra tereddüt etmeksizin aceleyle "herhangi bir cismin bilfiillikleri olmadıkları için bazı parçaları ayrılabilir olmaktan hiçbir şeyin alıkoymadığı" (DA 413a6-7) konusunda ısrar eder. Artık öğrendik ki, akıl, kendi esnekliği nedeniyle bir organdan yoksundur ve aslına bakılırsa beden hiçbir parçasının da bilfiilliği yoktur. Şimdi, ek parça mantığı açısından, buradan doğrudan doğruya Aristoteles'in, akli bedenden ayrılabilir olarak gördüğü sonucu çıkmaz, fakat Aristoteles aklın en azından açıklama itibariyle ayrılabilir olduğunu evetler (DA 429a10-12) ve kendi görüşüne göre aklın böyle bir ayrı mevcudiyete sahip olabileceğini öne sürer. O halde bu, İnsani Yorumlamaya göre, edilgen boyutlarından ziyade faal boyutları bakımından ele alınan akli Aristoteles'in karakterize etmesinde bulduğumuz daha ileri ve nihai evetlemedir. Bu, Aristoteles'in *De Anima* iii 5'te bahsettiği faal akıldır (*nous poiêtikos*).

Elbette ki bu yaklaşımların her biri diğerinden daha üstün olarak kabul edilmeden önce daha fazla geliştirme ve savunuyu gerektirir.⁴⁰ Her biri bu bölümde bir miktar metinsel destek bulur ve hiçbirisi doğrudan metinsel gerekçelerle göz ardı edilemez. Bununla birlikte, hem İlahi hem de İnsani Yorumlamaların, farklı tarzları itibariyle, Aristoteles'in temel

⁴⁰ Miller'ın (2012) sunduğu genel bakışa ve Shields'in (2014) sunduğu şerhe ek olarak, daha fazla araştırma yapmak isteyenlerin adım atacağı bazı iyi yerler şunlardır: Rist (1989), Caston (1999), Sisko (2000), Gerson (2005) ve Burnyeat (2008).

hilomorfizminde daha fazla gerilim ortaya çıkarması dikkate değerdir. Faal aklı (*nous poiêtikos*) Aristoteles'in tanrısı bakımından düşünürsek, o zaman kendimizi, maddeden tamamen azade ve bu itibarla da hiçbir hilomorfik terkip türünden olmayan, canlı, düşünen bir varlıkla karşı karşıya buluruz. Öte yandan, eğer faal aklı, faal olması bakımından insan aklı olarak düşünürsek, o zaman Platoncu düalizm biçimiyle bazı belirgin benzerlikleri olan Aristotelesçi bir ruh anlayışına varırız ki, biz şimdiye kadar Aristoteles'in ruh-beden hilomorfizminin düalizmin yerini almak üzere tasarlandığını görmüştük.

O halde, her iki yaklaşım itibariyle de Aristoteles yorumcularının, hilomorfizmin psikolojik alandaki bu nihai uygulamasının, kendi temel çerçevesini [hilomorfizmi] tanımayacak derecede dönüştürüp dönüştürmediğini dikkate almaları gerekecektir. Bu tür değerlendirmelerin Aristoteles'in temel açıklayıcı çerçevesinin felsefi kuvvetiyle ilgili olumsuz sonuçlara yol açacağını düşünmek için hiçbir neden yoktur. Aksine, bunlar hilomorfizmin yeni ve şaşırtıcı şekillerde genişletilebilir ve uyarlanabilir olduğunu ortaya çıkarabilirler. Yine de Aristoteles'in düşünmeyi (*noêsis*) hilomorfik terimlerle analiz edinceye kadar, heykelin bir madde (*hulê*) ve bir şekilden (*morphê*) oluşan bir bileşik olduğu şeklindeki basit, ilgi çekici bir fikirden kalkarak çok uzun bir yol katetmiş olduğu açıktır.

7.8 VARGILAR

Psikolojik alandaki –ruh-beden ilişkilerindeki, algıdaki ve düşünmedeki– hilomorfizmin birbirini izleyen her uygulamasında, Aristoteles'i kendi temel felsefi çerçevesini genişletmek ve geliştirmek için yeni yollar keşfederken buluruz. Aristoteles, psikolojik yaşamlarımızın zengin verilerini işlemek için hilomorfizmi geliştirip güçlendirdikçe, bu teorinin

kendi kullanımına sunduğu her kavramsal aracı kullanır. Bu sebeple, ilk olarak Aristoteles tarafından *Fizik*'te takdim edilen hilomorfik teorinin en karmaşık ve incelikli ifadesini kendi *De Anima*'sında bulduğunu söylemek yerindedir. Aristoteles, çekirdek'e-bağlı eşseslilik aygıtı itibarıyla verilen yaşamın kendisinin bir açıklamasını sağlamaya çalışırken bile, karmaşıklıkları bakımından zengin bir hal almış ve sonuç itibarıyla de yorumlamaları ve nihai değerlendirmeleri bakımından tartışmalı olan algı ve akıl faaliyetlerinin her zamankinden daha karmaşık bir şekilde ele alınışını daima geliştirmeye devam eder.

Aristoteles'in kendisi bu meselelerin kolay çözümlere izin vereceği iddiasında bulunmaz. Aristoteles, tam tersine, *De Anima*'sının başlangıcında, övgüye değer bir dürüstlikle, "ruhla ilgili güvenilir herhangi bir şeyi kavramak, tamamen ve bütün yanlarıyla en zor meselelerden biridir" (DA 402a10-11) gözleminde bulunur. Aristoteles'in bu konudaki ihtiyatlılığı, bu meselelerle ilgili ilk uğraşısı dikkatli bir çalışmayı hak etmeye devam etmesi bakımından, yaşam ve zihin bilimlerinin doğasında bulunan zorlukların takdire şayan bir farkındalığına işaret eder. Bu alandaki güvenilir herhangi bir şeyi kavramak, bu meselelerin çağdaş tartışmasına –ister algı, ister anlam, ister hafıza, ister yönelimsellik, ister bilinçlilik veya zihin-beden bağıntıları olsun– katılanların kolaylıkla tasdik edeceği gibi, gerçekten de zorluğu en kalıcı meselelerden biri olmayı sürdürmektedir.

İLERİ OKUMALAR⁴¹

Birincil Kaynaklar

Aristoteles, *De Anima* ii, iii 1-11.

⁴¹ * işaretliler netlik veya erişilebilirlik açısından özellikle yeni başlayanlar için uygundur.

İkincil Kaynaklar

- S. Everson, "Psychology," J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle* içinde, (Cambridge University Press: 1995), s. 168-194.
- D.W. Hamlyn, *Aristotle: De Anima Books II and III (with passages from Book I)*, Christopher Shields'ın yakın tarihli çalışmasının bir raporu ile birlikte giriş ve notlarla tercüme edilmiştir. (Clarendon Press: 1993).
- *G. Matthews, "De Anima 2.2-4 and the Meaning of Life," M. Nussbaum ve A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's De Anima* içinde, (Clarendon Press: 1995), s. 185-194.
- F.D. Miller, "Aristotle on the Separability of Mind," C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle* içinde, (Oxford University Press: 2012), s. 306-339.
- *C. Shields, "Aristotle: Psychology," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/>)
- *C. Shields, "The Aristotelian *Psuchê*," G. Anagnostopoulos (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle* içinde, (Blackwell: 2007).

İYİ YAŞAMAK

8.1 İNSANLAR İÇİN NİHAİ İYİ

İnsanlar, amaca yönelik davranışlarda bulunurlar. Bir şeyleri nedenlerden dolayı yaparız ve gayeleri göz önünde bulundurarak eylemde bulunuruz. Süt alma *niyetiyle* markete doğru yürümemiz bu sebeptir. Eğer ki *yolda giderken* sokakta karşılaştığımız bir arkadaşımız neden markete doğru yürüdüğümüzü sorsa, makul ve doğru cevap şu olacaktır: "Süt almak için." Eğer ki arkadaşımız eğlenceli birisiyse ve bizi şakalar ve hikâyelerle nereye niçin gittiğimizi unutacak kadar büyüleyici bir şekilde eğlendirmeye başlarsa, o zaman ne yapmış olduğumuzu geçici olarak unutarak ve sokakta bulunma amacımızı hatırlamaya çalışarak kendimizi şaşkına dönmüş bir halde bulabiliriz. Eğer gerçekten hatırlayamazsak, o zaman bundan böyle dükkâna doğru yürümeyiz, zira bizi böyle yapmaya yönlendiren bir amacımız artık olmayacaktır. Amacımızı hatırladığımızda, işte o zaman, yüzümüzde şaşkın bir gülümsemeyle faaliyetimize kaldığımız yerden devam ederiz.

Bunun tersine, diyelim ki arkadaşımız eğlenceli biri olmaktan çok *neden* süt almak istediğimizi bilmek isteyen ağırbaşlı bir filozof olsun. Yine dürüstçe sabahki yulaf lapamız için süt almak istediğimizi söylersek ve bu arkadaşımız sabahları *neden* yulaf lapası yemeyi istediğimizi bilmeyi istemekte ısrar ederse, o zaman yulaf lapasını özellikle sütle birlikte yendiğinde, sağlıklı ve lezzetli bulduğumuz yanıtını pekâlâ verebiliriz, ki süt alma sebebimiz de budur. İlgisizliğimize aldırış etmeyen bu filozof, *neden* lezzetli ve sağlıklı yemek yemeyi arzuladığımızı bilmek isteyerek ısrar edebilir. Yine, lezzetli yemeklerden zevk aldığımız, onu yemek bize zevk verdiği ve sağlığı, sağlığın bariz bir şekilde iyi olması sebebiyle arzu ettiğimiz şekilde yanıt verebiliriz – ve sorulmasın diye, hepimizin kendimiz için iyi şeyler arzuladığını söyleyebiliriz. Şimdiye kadar sıvışıp gitmediyse, bu filozofun, içtenlikle söylememize müsaade edin, *ad nauseam* [bıkkınlık derecesinde] veya en azından çileden çıkıp tüm bu yaptığımız şeyleri mutluluk uğruna yaptığımızı söyleyene kadar aynı soruyu sordüğünü duyabiliriz. Şimdi, neden mutlu olmak istediğimiz sorulursa, kabalık belki de garantidir. Omuz silkerek ve gerçekten sütümüzü almamız gerektiğini söyleyerek basitçe çekip gidebiliriz.

Her ne kadar davranışlarımız amaca yönelik olsa da öyle görünüyor ki, bu tür neden-sorularının bir noktada kesilmesi gerekmektedir. Aristoteles, davranışımızın bu ilgili yönlerinde, bazı şeyleri nedenlerden dolayı yaptığımız ve tüm yönelimsel eylemlerimizin altında yatan nihai ve esas bir nedene ulaşana kadar nedenlerimizin üst nedenlere tâbi olabileceğine ilişkin bir anlamlılık bulur. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'ini tam da bu bağlılıkla açar, gerçi kendi adına talihsiz gibi görünebilecek bir argüman kullanır:

Her sanat ve her soruşturma, ve benzer şekilde her eylem ve seçim, bir iyiyi hedefliyor gibi görünmektedir; buna

göre iyi, haklı olarak, tüm şeylerin hedeflediği şey olarak ilan edilmiştir.

(EN 1094a1-3)

Ne yazık ki, tüm insan eylemleri için nihai bir iyi olduğu doğru olsa bile bu argüman, yüzeysel olarak değerlendirildiğinde, bu sonucu vermez. Çünkü tüm eylemlerin, kendisini hedeflediği tek bir amaç olmasa da her eylemin bir amacı hedeflediği doğru olabilir. Ne de olsa, her okçu bir hedefe nişan alır, ancak tüm okçuların nişan aldığı tek bir hedef yoktur. Eğer Aristoteles bu şekilde bir sav ileri sürüyorsa, o zaman her şeyin bir özelliğe sahip olduğunu belirtmek ve her şeyin sahip olduğu tek bir özellik olduğuna dayanarak çıkarım yapmak gibi oldukça basit bir safsatadan suçludur.¹

Bununla birlikte, bu satırları Aristoteles'e daha uygun bir tarzda anlamak iki yoldan biriyle mümkün olabilir. İlk olarak, Aristoteles belki de daha ilk satırda her yönelimsel eylemin nihai olarak bir gayeyi, iyiyi hedeflediğini varsayıyor ve ardından da bazı kimselerin iyiyi tüm şeylerin hedeflediği şey olarak karakterize etmesinin bu sebeple uygun olduğu hakkında yorumda bulunuyordur.² Bu satırları anlamının peşine düşersek, Aristoteles safsatalı bir şekilde tartışmada bulunmaz, çünkü kendisi hiçbir şekilde tartışmada bulunmamaktadır.³ Bunun yerine Aristoteles, ortaya konan

¹ Bu hata, çağdaş yüklemeler mantığında, niceleyicileri kurallara aykırı bir şekilde değiştirerek, yani $(\forall x) (\exists y)$ ileri sürerek, fakat daha sonra $(\exists y) (\forall x)$ çıkarımı yaparak kolayca analiz edilebilir. Doğal dilde bu, sözgelimi, sınıftaki her erkek bir kızı öptüğüne göre, sınıfta bütün erkeklerin öptüğü tek bir kız olması gerektiğini iddia etmek gibi bir hatadır.

² Aristoteles'in aklında olabilecek bir kişi, daha sonra böyle bir görüşe sahip olarak belirteceği Eudoxus'tur (EN 1172b9-10).

³ Aristoteles'in bir sonraki bölümde, yani EN i 2'de, bu iddiayı ileri sürmesinin üzerinden daha yirmi satır bile geçmemişken bu sonuç lehine bir argüman sunma ihtiyacı hissetmesi bu yorum lehine sayılabilir.

itiraza doğrudan doğruya tâbi olmayan bir argüman ileri sürüyor gibi anlaşılabilir. Belki de Aristoteles, her eylemin her biri bir tür iyi olan şu veya bu tür bir gayeyi amaçladığından, bu gayelerin ortak noktasının, onların iyi olmaları olduğunu iddia etmek istemektedir. Farklı kapitalistler, her biri kendi sektöründe kâr amacı güden arabaları, portmantoları ve kahve çekirdeklerini pazarlar; dolayısıyla kâr, uygun bir şekilde, tüm kapitalistlerin amacı olarak adlandırılır. Benzer şekilde, egzersiz, sağlık iyi olduğu için sağlıklı hedefler; çalışma, bilgi iyi olduğu için bilgiyi amaçlar ve dinlenme, rahatlama iyi olduğu için rahatlamayı amaçlar. Bu farklı türdeki iyilerin ortak noktası, hepsinin tam olarak iyi olmalarıdır. Böyle bir çıkarım ek bir emek gerektirir ve Aristoteles'in iyiliğin tek-anlamlılığı konusundaki endişeleriyle kolayca yan yana gelmeyebilir. Öyle olsa bile bu, bu satırlarda sıklıkla düşüldüğü kabul edilen biçimsel yanılgıya Aristoteles'in düşmesini sağlamaz.

Her halükârda, amaca yönelik eylemlerin iyi gayeleri veya en azından görünüşteki iyi gayeleri hedeflediğini kabul edersek ve ayrıca bu gayelerin, tüm insanların peşinde koştuğu nihai bir iyi olacak şekilde birbirine tâbi olabileceğini kabul edersek, bu nihai gayenin sahip olmasını umduğumuz özellikleri üzerinde derinlemesine düşünsük iyi etmiş oluruz.

İlk olarak, insanlara nihai iyilerinin ne olduğu sorulduğunda, muhtemelen aynı fikirde olmayacaklardır. Bazı insanlar, sözgelimi hedonistler, aradıkları şeyin her şeyden önce haz olduğunu söyleyeceklerdir. Farklı önceliklere sahip diğerleri, her şeyden önce seilmeyi istediklerini veya onurlu bir yaşam sürmeye çalıştıklarını veya zenginliğin ya da gücün en önemli şey olduğunu vb söyleyebilirler. Önemli bir biçimde, bu şekilde anlaşılmadıklarında, bu anlaşmazlığın tarafları iki farklı düzeyden birinde veya her ikisinde de anlaşıyor olabilirler. İlk olarak, insanlar nihai iyinin özellikleri üzerinde mutabık kalabilirler, ancak bu özellikleri hangi durumların veya eylemlerin sergilediği konusun-

da münakaşa edebilirler. Veya anlaşmazlıkları daha yüksek düzeyde olabilir: belki de bu çeşitli cevaplar, bir durumun veya eylemin nihai bir iyi olarak nitelendirilmesi için neyin gerekeceğine dair eşdeğer olmayan varsayımlardan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, sözgelimi, iki kişi rahatlatma konusunda hemfikir olmayabilir, biri kütüphanede sessizce kitap okumanın rahatlatıcı olduğunu öne sürerken, diğeri bir öğleden sonrayı geçirmenin en rahatlatıcı yolunun bir motorlu teknenin arkasında su kayağı yapmak olduğunu öne sürebilir. Bu insanlar rahatlatmanın *ne olduğu* konusunda hemfikir olabilirler, ancak bunu başarmanın en iyi yolunun ne olduğu konusunda anlaşamayabilirler; ya da rahatlatmanın doğası hakkında gerçekten de anlaşamayabilirler; biri ne kadar şiddetli veya yorucu olursa olsun, işle ilgili olmayan herhangi bir eylemin rahatlatma olarak nitelendirilebileceğini düşünebilirken, diğeri rahatlığı sessiz, stresli olmayan sakin hareketsizlik alanlarıyla sınırlı tutabilir. Onların [kendi aralarındaki] anlaşmazlıklarını çözmek için, sonraki durumda, ilkin rahatlatmanın genel özellikleri hakkında bir anlaşmaya varmaları gerekir. Benzer şekilde, insanlar için nihai iyi hakkında anlaşmazlığa düşenler, bazı durumlarda, bir şeyin nihai bir iyi olarak nitelendirilmesi için her şeyden önce soyut kriterler üzerinde derinlemesine düşünmeye ihtiyaç duyacaktır.

Aristoteles'in yol alış tarzı, buradaki daha soyut olan düzeyde başlamaktır. Onun yöntemi, nihai iyiyi belirlemek için nihai iyyinin öncelikle hangi kriterleri karşılaması gerektiği konusunda anlaşmamız gerektiğini salık verir (EN 1094a22-27). Aristoteles, yalnızca bu şekilde gerçek ilerlemenin zemini hazırlayan asli bir anlaşmanın mümkün olacağını düşünür. Aristoteles nihai iyyinin koşulları olarak şunları öne sürer: (i) nihai iyi, kendisi için istenmelidir (EN 1094a1); (ii) başka şeyleri nihai iyi için isteriz (EN 1094a19); (iii) nihai iyiyi başka sebeplerden dolayı istemeyiz (EN 1094a21); (iv) her zaman tercihe değer ve her zaman kendisi için seçilmiş ol-

ması anlamında tam (*teleion*) olmalıdır (EN 1097a26-33); ve (v) varlığının, yaşamı hiçbir şeyden eksik kılmamaya yetmesi anlamında kendi kendine yeterli (*autarkês*) olmalıdır (EN 1097b6-16). Bu koşullardan ilk üçü akla uygun bir şekilde açıktır, ancak (i) ve (iii)'ün farklı olduğuna dikkat etmek gerekir, şöyle ki (i) diğer şeylerin nihai iyi için yapıldığını ileri sürer, oysa (iii) nihai iyyinin, kendisi dışındaki bir şey için yapılmamasını gerektirir. Örneğin, kişi sağlığı hem kendisi için –çünkü sağlık içsel bir iyidir– hem de ondan daha nihai olan bir şey lehine olduğu için, mutlu bir yaşamın zorunlu bir bileşeni olarak görüldüğü için; netice itibariyle de hem kendisi için hem de mutluluk için sağlığı ister. Bu varsayım itibariyle, sağlık (i)'yi sağlar, fakat (iii)'yi sağlamaz ve bu nedenle de verilen kriterlere göre nihai bir gaye olamaz.

Son iki kriter biraz daha zordur, çünkü Aristoteles bunları karakterize ederken sözü oldukça kısa tutar. Bir gayenin tam (*teleion*, ayrıca zaman zaman “nihai” veya “mükemmel” olarak da tercüme edilir) olması için, yalnızca kendisinin ötesindeki hiçbir şey için arzu edilmemeli, aynı zamanda *her zaman* kendinde seçime değer olacak şekilde olmalıdır. Aristoteles, bir şeyin kendisi için ve sadece kendisi için istenebileceğini, ancak koşullar bu şeyin durumunu başkalaştırmabileceğinden dolayı bu şeyin tam olamayacağını ima eder. Nihai bir gayenin olumsuzluklara karşı dayanıklı olabilmesinin bir yolu, bütünüyle kuşatıcı olmasıdır. Bu nedenle, eğer mutluluk nihai iyiye, o zaman bunun nedeni tüm olanaklı insan iyilerini kuşatması olabilir. Bunu, çoğunlukla iyi olabilen, [sadece] kendisi için arzulanan ve kendisinden başka hiçbir şey için arzu edilmeyen, ancak yine de diğer iyilerle, belki de onurla rekabete giren ve bunun sonucunda da bu durumda daha az tercih edilebilir hale gelen haz ile karşılaştırın. Benzer şekilde, bir gayenin kendi kendine yeterli (*autarkês*) olarak nitelendirilmesi de son derece talepkâr bir kriterdir. Eğer ki bir şeyin varlığı bir yaşamı *tek başına* eksiksiz kılmaya yetiyorsa, o şey kendi kendine yeterlidir.

Yine, bir şey özellikle kuşatıcı bir iyi, insan iyiliklerinin tüm formlarını kuşatan bir iyi olduğu için kendi kendine yeterli olabilir.

Bu taleplerin çetinliği göz önüne alındığında, insanlara yönelik nihai iyi adı altında hiçbir şey ortaya çıkmayacak gibi görünebilir. Ne de olsa, kendisi her zaman seçmeye değer olan ve bir yaşamı başlı başına eksiksiz kılan şey nedir? Bu açıdan bakıldığında Aristoteles'in kriterleri öylesine çetin görünebilir ki, bu kriterler karşılanmamış olarak kalmaya mahkûmdurlar. Yine de başka bir açıdan bakıldığında, bu talepler aşağı yukarı yerinde görünmektedir. Çünkü bunlar, bu aşamada, yalnızca nihai iyunin mahiyetine ilişkin tartışmalara odaklanmaya yardımcı olmaktadır. Nihai iyi olarak nitelendirilen bir gaye, tüm eylemlerimizde peşine düştüğümüz ve her şeyi kuşatan tek insan iyisi varsa, o zaman bu kriterlerin dayattığı yüksek ölçütü gerçekten karşılamalıdır. Bu açıdan bakıldığında, nihai gayeye yönelik bu kriterlere katılmak kolaydır, çünkü şimdiye kadar aslında herhangi şeyin bu kriterleri sağladığına dair hemfikir olmadık. Aynı sebeple, bu kriterlerin hepsini sağlayan bir gaye ortaya çıkarsa, bu iyunin kendi yüce statüsünü hak ettiğini kabul etmek için güçlü bir nedenimiz olacaktır.

8.2 İNSAN MUTLULUĞUNUN MAHİYETİ: ÖN DEĞERLENDİRMELER

Aristoteles'in kriterleri ne kadar katı görünürse görünsün, belki yine de insanlara yönelik nihai iyi için bariz bir adayın var olduğunu varsayacağız. Tüm eylemlerimizin bu nihai ve esas nedeni, basitçe kendi mutluluğumuzdur: Hepimiz mutlu olmayı arzularız. Mutluluğu onun ötesindeki bir şey için değil, [sadece] kendisi için arzularız; mutluluk yolunda başka şeylerin peşinden koşarız; mutluluğa, gerçek mutluluğa ulaştıysak, o zaman yaşamlarımız tam ve eksiksizdir; mut-

luluk, yaşamlarımızı iyi kılmak için tek başına yeterlidir (EN 1097a30-b8). Doğrusunu isterseniz, her şeyden önce mutluluğu arzu etmemizin nedeni budur. Dahası, “Evet ama neden mutlu olmak istiyorsun?” sorusu bu sebeple yararsızdır. Amaca yönelik davranış söz konusu olduğunda, neden-soruları mutlulukla nihayet bulur.

Bu kadarı itiraz edilemez görünmektedir. Mutluluğu arzularız. Peki, arzu ettiğimiz şey nedir? Bu soruyu ele almak, pratik felsefeyle uğraşan filozofa düşer. Zira hepimiz mutluluğun peşinde olduğumuza ilişkin mutabık olsak da bu mutabakatımızın önemli uyuşmazlık biçimlerini gizlediği ortaya çıkmaktadır, çünkü mutluluğun doğasına ilişkin anlaşmazlığa düşmekteyiz (EN 1095a14-21). Bazılarımıza sorulduğunda, mutluluğun samimi ve belirsiz bir özsaygıdan ibaret olduğunu söyleyecektir; diğerleri mutluluğun şöhret olduğunu; başkaları da mutluluğun güç olduğunu sanır; ve daha pek çoğu da mutluluğun haz olduğundan emindir. Aristoteles, bu cevapların her birinin yanlış olduğunu ileri sürmektedir.

Bazı modern hassasiyetlere göre, bir kimsenin kendi mutluluğu hakkında yanılabilceği fikri, görünüşe bakılırsa abes görünmektedir. Sonuçta beni neyin mutlu edeceğine ben karar veririm; ve ne zaman mutlu olduğumu, ne zaman mutlu olmadığımı bilirim. Ne zaman mutlu olduğuma yalnızca ben karar verebilirim ve her ne zaman ki böyle olduğuna karar verirsem, o zaman da gerçekten mutluyum demektir. Bu tür meselelere benim yerime karar vermek elbette ki üniversitedeki ofisinde oturan bu filozofa düşmez.

Aksine, diyerek karşı çıkar Aristoteles, çünkü mutluluk, diğer merkezi etik kavramlar gibi analize olanak tanıdığından, mutluluğun doğasını belirlemek filozofa düşer. Aristoteles’in yaklaşımının iki özelliği, Aristoteles’in neden bu varsayım üzerinden ilerlediğini açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Aristoteles’in nihai açıklamasını kavramak için her şeyden önce onun yaklaşımının asli bir özelliğini anlamak ge-

reker. Aristoteles, mutluluğun *nesnel* bir açıklamasına kendini adanmıştır. Mutluluk hakkında düşünmenin iki yolunu mukayese edebiliriz.⁴ Mutluluğa ilişkin bir açıklama eğer ki birilerinin mutlu olmasının en azından bir dereceye kadar kendilerini mutlu olarak görmeleri itibarıyla tesis edildiğini varsayıyorsa, bu açıklamanın öznel olduğunu söyleyelim. Bu nedenle, sözelimi, *öznel* bir anlayışa göre mutluluk, arzu tatmininden oluşur, öyle ki mutlu olmak, kişinin kendisini arzuları tatmin edilmiş olarak görmesidir. Arzu tatmininin genellikle samimi, hatta coşkulu bir tatmin ve samimi bir özsaygı duygusuyla sonuçlandığını varsayalım. Dolayısıyla, bu öznel mutluluk anlayışına göre, bir failin ne zaman mutlu olduğunu bilmesi ve kendi mutluluğu konusunda yetkeli olması beklenebilir. Eğer ki bu kişi kendini mutlu *hissediyor* ve kendini mutlu olarak görüyorsa, o zaman bu kişi mutludur, aksi halde mutlu değildir.

Öznel bir mutluluk anlayışına göre, bir kimsenin "Mutlu olduğumu sanıyordum, fakat yanıltılmışım," dediğini tasavvur etmek pek de anlamlı değildir. Buna karşılık, mutluluğun *nesnel* bir açıklaması, mutluluğun, bir failin arzuları veya benlik anlayışı tarafından belirlenmeyen bazı kriterlerin sağlanmasından ibaret olduğunu kabul eder. Nesnel anlayışa göre mutlu olmak, bir kişinin başarılı ve gelişim gösterdiği bir yaşam sürmesini gerektirir, ki buradaki başarılı yaşamının veya gelişim göstermenin koşulları yine faile bağlı değildir. Bu bağlamda, mutluluğa ilişkin yargıları üçüncü şahıs bakış açısından düşünmekte fayda vardır. Bir komşunun veya bir akrabanın iyi yaşadığına ve bir insan olarak gelişim gösterdiğine, bu kişinin iç yaşamı hakkında çok fazla şey bilmeden bile karar verilebilir. Daha da önemlisi, bir kimse bir arkadaşının veya sevdiği kişinin kendisi

⁴ İki rakip mutluluk anlayışı arasındaki ayrımın tam ve mükemmel bir tartışması için Kraut'a (1979) bakınız. Bu metinde sunulan açıklama, Kraut'un yaklaşımına yakındır, ancak birkaç açıdan ondan ayrılır.

için mümkün olan en iyi hayatı *yaşamadığına* kolayca karar verebilir ve bu şekilde yargılanan kişi, kendisine sorulduğunda, içten bir şekilde iyi hissettiğini, mutlu olduğunu söylese de, sözgelimi zararlı ilaçları akılsızca kullanarak kendi kendini mahvetmeye başladığından yakınabilir. Bu şekilde yargılanan kişi, içtenlikle iyi hissettiğini, mutlu olduğunu bildirecektir. Nesnel mutluluk anlayışına göre bu tür durumlarda, ilke gereği, kişinin kendine isnat ettiği mutluluk tanımı konusunda hatalı olduğu sonucuna varma hakkına sahibiz. Aynı şekilde, yaşamlarımızın daha önceki bir dönemine bakabilir ve mutlu olduğumuzu düşünürken [aslında] yanıldığımız hükmüne doğru bir şekilde varabiliriz.

Şimdi, bu bağlamda, “mutluluk” dediğimiz şeyin “gelişim göstermek,” “iyi yaşamak” veya “başarılı yaşamak” olarak çevrilmesi daha iyi olabilecek olan, Aristoteles’e ait *eudaimonia* sözcüğünün bu nedenlerden dolayı talihsiz bir çevirisi olduğu sık sık belirtilir. Bununla birlikte, çeviriyle ilgili bu nokta kolayca abartılabilir: Aristoteles, insanların *eudaimonia*’nın doğası hakkında hemfikir olmadıklarını, “çoğunun bilgilerle aynı cevabı vermediğini” (EN 1095a21-22) bilir, çünkü onlar *eudaimonia*’nın “bariz ve aşikâr bir şey” (EN 1095a22) olduğunu düşünürler. Ancak bu, sadece insanların mutluluğun ne olduğu konusunda anlaşılmadıklarını ve ihtiyatsız olan bazılarının, *eudaimonia*’nın doğasının herkesin görebileceği kadar açık olduğunu sebep göstermeksizin basitçe varsaydıklarını söylemek içindir. Aristoteles’in bakış açısına göre, bu zahmetsiz, düşünce ürünü olmayan savdan mücadele etmeksizin vazgeçilmemelidir.

Bu tartışmada asıl önemli olan şey, *eudaimonia*’yı “mutluluk” olarak tercüme edip etmememiz değil, *nihai iyiye yönelik kriterleri karşılayan her şeyi* mutluluk olarak adlandırmayı kabul ettikten sonra, bu görevi [yerine getirene] kadar bir durumu veya eylemi ortaya çıkarıp çıkaramayacağımızdır. Aristoteles’in bu bağlamdaki ilk savı, öznel mutluluk anlayışlarının bu nedenle acınası bir biçimde çöktüğüdür.

Arzularımız zaman zaman tatmin olur, fakat haz veya tatmin hissetmek yerine, aslına bakılırsa, kendimizi şaşırmış bir halde buluruz, öyle ki kendimize yabancılaşma noktasına kadar geliriz.

Üstelik, arzularımız gerçekleştiğinde tatmin olmuş hissetsek bile, her ne kadar bize layık olmayan arzular geliştirmiş olmamıza karşın gerçekte bunu yapabiliriz. Bu nokta pek açık değildir, ancak yine de üçüncü şahıs bakış açısını benimseyerek Aristoteles'in savını daha iyi kavrayabiliriz. Bir kadın, potansiyelini tam olarak kullanmadığı için sevgili oğluna endişeyle bakabilir. Bu kadın, oğlunun son derece zeki, olağanüstü yetenekli ve doğal atletik yetenekleri bakımından üstün olduğunu tarafsız bir şekilde bilir. Yine de bu kadın, oğlunun, tembel arkadaşlarını etkilemek için o kadar hevesli olduğunu görür ki, oğlu, kabul görmeye yönelik arzu dolu ihtiyacı nedeniyle, bile bile kötü performans sergilemektedir. Böyle bir anne, haklı olarak, oğlunun gelişim göstermediği, yaşayabileceği zengin hayatı yaşamadığı hükmünde bulunacaktır. Eğer bu çocuk, annesini işine burnunu sokan biri olarak görürse ve annesine kendisinin mutlu olduğunu ve sadece yalnız kalmak istediğini söylerse, o zaman bu, basitçe, çocuğun gelişmemişliğini, aslında kendi durumunu doğru bir şekilde değerlendirebilecek durumda olmadığını yansıtıyor olabilir; bu çocuk, diğer eksikliklerin yanı sıra kasıtlı olarak kör noktalara sahiptir. Şimdi, eğer ki birisi bu gencin yine de *mutlu* olduğunda ısrar etmek istiyorsa, o zaman bu gencin, yalnızca nihai iyiye ilişkin olarak kabul ettiğimiz kriterleri karşılayan bir durumda olmadığına işaret edilmelidir. Yine, *eudaimonia*'yı mutluluk olarak tercüme edip etmememiz gerektiği konusunda münakaşa etmenin bir anlamı yoktur. Söz konusu meseleyle ilgili önemli olan şey, bu çocuğun kendisi için mevcut olan en iyi yaşamı sürdürüp sürdürmediği, mutluluk dediği şeyin gerçekten de insana özgü nihai iyiye ilişkin kabul ettiğimiz kriterleri sağlayıp sağlamadığıdır.

Gerçekten de Aristoteles, bazı yaygın mutluluk anlayışlarının bu kriterleri karşılamadığını ve bu sebeple de bir kenara bırakılması gerektiğini görebileceğimizi sürer. Bariz bir şekilde ziyan olan yaşam, servet sahibi olanın yaşamıdır (EN 1096a6-11). Bu argümanı geliştirirken Aristoteles, parayı bu itibarla küçümsemez, fakat doğru bir şekilde, paranın araçsal bir iyi olduğunu gözlemler. Eğer ki para yalnızca bir araçsa, o zaman kendinde tercihe değer bir şey değildir ve bu yüzden de kabul edilen kriterlerimizin ilkini, yani nihai iyyinin [sadece] kendisi için tercih edilmesi gerektiğini ihlal eder. Paranın yine de sağlayabileceği şeyler nedeniyle iyi bir şey olduğu söylenirse, Aristoteles buna kolayca katılabilir; fakat Aristoteles daha sonra, nihai iyiyi tesis edip etmediklerini belirlemek için paranın satın aldığı şeylere dikkatimizi çevirecektir.

Aristoteles'in onurlu bir yaşam ve diğerleri hakkında da benzer tereddütleri vardır (EN 1095b23-1096a4). Onurlu bir şekilde yaşamak elbette ki iyi bir şeydir. Yine de, eğer ki biz onuru kendinde bir gaye olarak ararsak, o zaman mutluluğumuzu başkalarının kaprislerine teslim ederiz: İnsanlar ve fasız ve ahmak olabilirler, layık olanı onurlandırmazlarken bile layık olmayanı kimi zaman onurlandırırılar. İnsanlar, kin ve kıskançlıktan basit dikkatsizliğe kadar pek çok nedenden ötürü verdikleri onuru geri alabilirler ve alırlar da. Nihai iyi ise tam tersine, "gerçekten bize ait olan ve bizden [geri] alınması zor olan" bir şeydir (EN 1095b24-26). Öyleyse, görünen o ki onur, ne tamdır (*teleion*) ne de kendi kendine yeterlidir (*autarkês*). Sonuç itibarıyla, onur sahibi olmak, ki bu yanıltıcı olabilir, yaşamı eksiksiz kılmaya yetmez.

Nihai iyi olarak nitelendirilme söz konusu olduğunda belki de en zorlu rakip hazdır. Ne de olsa, haz iyi bir şeydir ve kendisi için tercih edilir, kendisinden başka bir şey için değil. Dahası haz, geniş ölçüde hayattaki en iyi şey, âdeta her şeyden önce aradığımız şey olarak kabul edilir. Aristoteles'in hazza yönelik tutumunu kavramak için, kendisinin

etik nesnelciliğinin, [bu etik nesnelciliğin] altında yatan psikoloji teorisinden ne derece yararlandığını anlamak gerekli ve öğreticidir.⁵ Aristoteles'in tüm canlıları ruh sahibi kabul ettiğini, fakat canlılar arasında, yalnızca beslenmeye sahip olan bitkilerden başlayarak, [beslenmeye ek olarak] algıya sahip olan insan-olmayan hayvanlar üzerinden aynı zamanda rasyonel olan insanlara kadar bir hiyerarşi olduğunu düşündüğünü görmüştük. Bu, hedonistlere karşı Aristoteles'in neden kulağa sert gelen bir dil kullandığını açıklar:

En bayağı olan çoğu kimse, iyiyi ve mutluluğu haz olarak tasavvur ediyor ve buna bağlı olarak da hazlarla dolu yaşamı seviyor gibi görünmektedir... Böylelikle, bu kişiler tamamen köle gibi görünmektedirler, çünkü seçtikleri yaşam, otlayan hayvanların yaşamıdır. Fakat kendilerini savunurken aynı argümanı kullanırlar, çünkü güç sahibi olan birçok kişi ... aynı etkinin altındadır.

(EN 1095b16-23)

Hedonistler kendilerini, kendi haz alanlarında geviş getiren, geçici tatminler için yaşayan ve daha fazlası olmayan inekler olarak görürler.

Aristoteles, çoğunluğun görüşünü reddederken onları sadece mağrur bir retorikle küçümsemekle kalmaz. Aristoteles, kelimenin tam anlamıyla, yalnızca haz arayanların [kendilerinin] rasyonel varlıklar olduklarını görmezden geldiklerini ve bunun yerine kendilerine yalnızca akıl sahibi olmayanlar için mümkün olan türden bir haz alıyorlarmış gibi muamele ettiklerini de söyler. Aristoteles böyle söylerken, zihinsel hazdan çok fiziksel hazzı vurguluyor ve haz arayanların kendilerini ruhlar hiyerarşisinde daha alt sıralara yerleştirdiklerini, çünkü bu kişilerin entelektüel faaliyetin yokluğunda kendilerini duyusal hazla sınırladıklarını öne sürüyor gibi görünmektedir.

⁵ Ruh ve ruhun güçleri için bkz. §§7.4 ve 7.6.

Aristoteles'in örneğinin doğruluğuna karar vermenin bir yolu, pembe bir haz hapı olanağını (kim bilir belki de çok uzak değildir) tasavvur etmek olabilir. Diyelim ki size pembe bir haz hapı yutma olanağı sunuluyor. Eğer ki bu hapı yutarsanız, size hayatınızın geri kalanında fiziksel haz hissedeceğiniz söylendi. Fakat [bu hapı yutarsanız] hiçbir şey yapmayacaksınız, hiçbir plan yapmayacak, hiçbir hedef peşinde koşmayacak, hiçbir arkadaşlık kurmayacak, hiçbir aile bağına değer vermeyeceksiniz. Günlerinizin geri kalanında sadece bir kanepede oturacak, haz hissedecek, beslenecek ve arada sırada da susuz kalacaksınız. Tüm günleriniz haz içerisinde geçecektir, fakat öteki durumda tüm eylemleri ve tüm sahici kişilerarası ilişkileri gözden geçireceksiniz.

Pembe haz hapını alır mıydınız?

Bu soru, şüphesiz ki bir argüman değildir, daha ziyade basit bir sezgiye başvurmadır. Yine de eğer pembe haz hapını almaktan çekinecekseniz, bu, en azından, bu haz formunu yaşamın size sunduğu en iyi şey olarak görmekte isteksiz olduğunuzu gösterir. Yaşamınızın daha yüksek olanaklılıklara sahip olduğunu, insanlara yönelik nihai iyyinin bizi fiziksel haz alanının ötesine taşıdığını düşünürsünüz. Haz, yine, gerçekten de iyidir. Bu, tartışmasız böyle. Söz konusu olan şey, bunun insanlar için nihai iyi olup olmadığıdır. Aristoteles'in psikoloji teorisi, hazzı bu konuma yüceltmeyen bir etik kuramı benimsemek için nedenler sunar.

Öyleyse, şimdiye kadar Aristoteles'in insanlar için nihai bir iyyinin olduğunu iddia ettiğini; bu role talip olanların değerlendirilebileceği kriterler ortaya koyduğunu; sadece insana özgü nihai iyi olarak kabul edilen bazı mutluluk anlayışlarının diğerlerinden daha üstün olduğunda ısrar etmek için nihai iyyiyi mutluluk veya *eudaimonia* olarak görmemize olanak tanıdığını; mutluluğun öznel açıklamalarının, nesnel açıklamalar lehine reddedilmesini teşvik ettiğini; bu tahditler göz önüne alındığında, yaygın olarak kabul edilen üç mutluluk açıklamasının –para kazanma, onur ve fiziksel

haz yaşamları– istenen kriterleri karşılamadığını ileri sürdüğünü gördük.

Aristoteles’in fiziksel hazzı reddetmesi, kendi *De Anima*’sının hilomorfik çerçevesi içerisinde geliştirilen insan psikolojisinin metafiziğinden özgürce yararlanması bakımından özellikle önemlidir. Bu noktada Aristoteles, bizim için mevcut olan en iyi yaşam formunu açıklama girişiminde, insanın özsel niteliklerine başvurmada haklı olduğunu varsayar. Aristoteles, aslında bizim için mevcut olan en iyi yaşam formunu arzulamamız gerektiğini göstermeye çalışmaz, çünkü insanların gerçekten kendileri için iyi olan şeyi istediğini, bilfiil iyi olmaksızın sadece iyi görünen şeyleri ise istemediğini sorgusuz sualsiz kabul eder. Bununla birlikte, insanlar için gerçekten neyin iyi olduğu, insanın doğası gereği aslında ne olduğuyla belirlenir. Gel gör ki insan doğası, kendisi itibarıyla insanın işlevinin belirlenebileceği ve anlaşılabilmesi teleolojik yapılar üzerinde derinlemesine düşünülmek üzere çıkarılır.

8.3 MUTLULUK VE İNSANA ÖZGÜ İŞLEV

İnsanların bir işleve sahip olması kulağa şaşırtıcı gelebilir. Bilgisayarların ve konserve açacaklarının, hesap yapmak ve kutuları açmak gibi işlevleri vardır. Bu tür yapay nesnelerin işlevleri olduğunu biliyoruz ve yapay nesnelere sahip oldukları işlevleri biz verdiğimiz için, bu işlevlerin ne olduklarını belirlemekte sorun yaşamıyoruz. Bu işlevleri, belirli amaçlar için zihnimizde tasarladık.⁶ İnsanların işlevleriyle ilgili meselelerse o kadar da açık değildir. İlk olarak, Aristoteles, insanların, herhangi bir yönelimsel failin faaliyeti neticesinde tasarlandığını yadsır. Yine de Aristoteles, bunun tezahür eden işlevlerimizi engellediğini düşünmez. Ereksel nedenler,

⁶ Aristoteles’in teleolojisi için bkz. §§2.7 ve 2.8.

yönelimsel tasarımın yokluğunda bile doğada vuku bulur, der Aristoteles.⁷ Eğer durum buysa, o halde insani bir işlevi tanımlamak mümkün olmalıdır, ki bu da netice itibarıyla *insan iyiliğinin işlevsel bir açıklamasına* zemin sağlayacaktır. Yani tıpkı iyi bir konserve açacağının, konserveleri iyi bir şekilde açan bir açacak olduğunu kolayca söyleyebildiğimiz gibi, iyi bir insanın da insani işlevini iyi bir şekilde yerine getiren insan olduğunu söyleyebilmeliyiz. O halde kilit nokta, insanın işlevini belirlemektir.

Aristoteles, bu konuda şüphelerin olabileceğinin farkındadır, ancak bu şüphelerin giderilebileceğini düşünür:

Fakat belki de en yüksek iyunin mutluluk olduğunu söylemek bir klişe gibi görünebilir ve istenen şey, bunun ne olduğunun çok daha açık bir ifadesidir. Belki de bu, insanın bir işlevi (*ergon*) tespit edilseydi ortaya çıkabilirdi. Zira tıpkı bir flütçü, bir heykeltıraş ve her türden zanaat-kâr için –ve genel olarak, bir işlevi ve kendine özgü bir fiili olan her şey için– iyunin ve iyi iş yapmanın işleve bağlı görünmesi gibi, aynı şey bir insan için de geçerli gibi görünmektedir; eğer insan gerçekten bir işleve sahipse. Yoksa marangozun ve ayakkabı tamircisinin işlevleri varken, bir insanın hiçbir işlevi yok ve doğası gereği işlevsiz (*argon*) midir? Ya da daha doğrusu, nasıl ki göz, el ve genel olarak insanın her bir parçası için tikel bir işlev var gibi görünüyorsa, tüm bunlara ek olarak insan için de aynı şekilde tikel bir işlev mi ortaya konulmalıdır? Bu ne olabilir? Çünkü yaşamak, bitkiler için bile ortaktır, oysaki kendine özgü bir şey (*idion*) aranır; bu yüzden, beslenme ve büyüme yaşamı bir kenara bırakılmalıdır. Bunu takip eden yaşam bir tür algı yaşamı olacaktır, ancak bu

⁷ Bu nedenle, Aristoteles'in insan işlevine yönelik açıklamasını anlamak amacıyla, onun yönelimsel-olmayan teleolojik nedenselliğe ilişkin genel açıklamasını anlamak önemlidir. İşlevsel belirleme savına özel önem verildiği kısım için ve Aristoteles'in görüşünün izahı ve kısmi savunusu için §§2.7 ve 2.8'e bakınız.

yaşam türü aynı zamanda at, boğa ve her hayvan için de ortaktır. Öyleyse geriye kalan, akla sahip olan türdeki bir ruha ait bir eylem yaşamıdır.

(EN 1097b22-1098a4)

Aristoteles, ilk olarak, tıpkı zanaatkârların işlevlere sahip olması (tesisatçı tesisat kurar; yazılımcı yazılım yazar) gibi, insan bedeninin parçalarının da aynı şekilde işleve sahip olduğunu belirtir; dahası, işlevlere sahip olan şeyler söz konusu olduğunda, iyiliğe işlevsel terimler itibariyle karar veririz (iyi bir tesisatçı iyi bir tesisat kurar, kötü bir tesisatçı ise kötü bir tesisat kurar; iyi bir göz iyi görür, kötü bir göz ise kötü görür). Sonuç itibariyle, eğer insanlar bir işleve sahipse, o zaman insanların sahip oldukları işlevi bildiğimiz zaman onların iyiliğini de bilmiş oluruz. Aristoteles'e göre, insanlar için neyin eşsiz veya kendine özgü (*idion*) olduğunu bildiğimizde –ki burada özel veya eşsiz olarak nitelendirilen şey teknik bir incelemeye tâbi tutulacaktır– insanların sahip oldukları işlevi de biliriz.

Aristoteles'in insana özgü iyiyi tespit etmesi, kendi *işlev argümanı* (İA) formunda devam eder:

1. Herhangi bir belirli *F* türünün işlevi, *Fs*'nin eşsiz ve kendine özgü faaliyetinin izole edilmesiyle belirlenir.
2. İnsanın eşsiz ve kendine özgü faaliyeti akıl yürütmedir.
3. Dolayısıyla, insanların işlevi akıl yürütmedir (veya asli olarak akıl yürütmeyi içerir).
4. Bir işlevi yerine getirmek bir faaliyettir (canlı varlıklarda bu, ruhun bir gücünün bilfiil hale gelmesi olacaktır).
5. Dolayısıyla, insani işlevi yerine getirmek, ruhun akıl uyarınca bir faaliyetidir.

İşlev argümanı, tartışmalı bir hal almıştır. Çoğu kişi bu argümanı bütünüyle ikna edici görmemektedir. Öyle olsa

bile, bu argümanı eleştirenlerin bu argümanda buldukları zorlukların bazıları –hepsi olmasa da– yanlış anlamalardan kaynaklanmaktadır.

İlk olarak, yanlış anlamalara dayanan itirazlara dönecek olursak, her şeyden önce İA'nın tek başına insanların bir işleve sahip olduğunu kanıtlamaya çalışmadığını kavramak gerekir. Aksine, Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'inin bu noktasında, *Fizik*, *Metafizik* ve *De Anima*'da dile getirilen ve savunulan tözler olarak insan varlıklarının hilomorfik analizinden özgürce yararlanmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi bu anlayışın merkezinde, organizmalar da dahil olmak üzere türlerin, ereksel nedenlere sahip olmaları nedeniyle işlevsel olarak bireyselleştikleri yatmaktadır. Bu argüman, Aristoteles'in dört nedenli açıklayıcı şemasını önceden varsayar ve desteklemeye çalışmaz; bunu yaparken, yeni baştan bir kez daha savunmaya çalışmaksızın teleolojik açıklama çerçevesini önceden varsayar. Bu işlev argümanı yalnızca işlevi *tespit etmeye* yöneliktir, ki Aristoteles'in teleolojisi Aristoteles'e insanların [işlevlere] sahip olduğunu varsayma yetkisi verir.

Bunca şeyi kabul etmek veya en azından bu argümanın teleolojik varsayımlarını kabul etmek, sadece bu argümanı kendi terimleri itibarıyla itiraza açık bulmak için yapılabilir. Bilhassa İA-1'in yanlış yola saptırılmış olduğu görülebilir. Sözgelimi, yalnızca bir *Fs*'nin eşsiz veya kendine özgü faaliyetini tespit etmenin, *Fs*'nin işlevini belirlemeye pek de yetmediği şeklinde itiraz edilebilir. Açıktır ki, belirli türdeki bir varolanın üyeleri, o türün bir işlevi olarak nitelendirilen faaliyet olmaksızın çok sayıda şeyi benzersiz bir şekilde yapabilirler. Öyle görünüyor ki, sadece insanlar büyük Cadillaclarda dolaşıyorlar. Öyleyse, Cadillaclar ile gezinmenin insani işlevi tesis ettiği sonucuna varmak zorunda mıyız? Veya yine, belki de yalnızca insan türünün üyeleri cinsel tatmini nakit karşılığı sunar. Eğer ki İA-1 insanların işlevinin fuhuş olmasını gerektiriyorsa, o zaman İA daha harekete geçtiği anda raydan çıkar.

İA-1'in bu tür bir içerimi yoktur. Aristoteles, bir türün eşsiz veya kendine özgü faaliyetinin peşine düşmemizi salık verirken çok daha güçlü bir şeyi amaçlamaktadır. İlk olarak, bir türün *bazı* üyelerinin başka hiçbir türün üyeleri tarafından gerçekleştirilmeyen faaliyetlerde bulunmaları, o faaliyeti bu ilk türün *kendine özgü özelliği* kılmaz. Gerçekten de İA-1'de dolaylı olarak "eşsiz veya kendine özgü" olarak çevrilen bu kelime, yani *idion*, bu sözcüğün Aristoteles'in öz teorisindeki teknik rolünde zaten karşılaştığımız bir şeydir.⁸ Bu bağlamda, bir *idion*'un özel türden bir özellik olduğunu, bir şeyin özünden gelen zorunlu ama özsel olmayan bir özellik olduğunu hatırlayın, sözgelimi insanların gramere veya gülmeye muktedir olması bir *idion*'dur, ki bu iki özellik de insanların özü itibariyle, yani rasyonalite itibariyle açıklanabilir. Mevcut bağlam itibariyle, Aristoteles'in bu terimin tam olarak teknik anlamına başvurduğu şüphelidir, ancak olumsal bir olgu durumu olarak, bir şeyin eşsiz biçimde ne yaptığından çok daha fazlasını kastettiği açıktır. Daha ziyade, bu şeyin karakteristik olarak yaptığı şeyi asli bir şekilde amaçladığımızda işlevi tespit ettiğimizi kastetmektedir. Konserve açacakları aynı zamanda kâğıt tutucu da olabilir, fakat bu rolü oynamaları onlar için *idion* değildir. Şans bu ya, olur da sadece ve sadece kıvılcı saçlılar profesyonel bir şekilde flüt çalan kişiler olsaydı, o zaman kıvılcı saçlı olmaları flütçülerin *idion*'u olmazdı. Kısaca ifade edersek, işlevsel olarak belirlenmiş bir *F* türünün karakteristiğinin, o türün işlevine ve özüne bağlanmış olmasını bekleriz. Aristoteles'in, insanların işlevini tespit etmeye ilgi duyduğumuzda dikkatimizi onlara özgü veya karakteristik olana çevirmemizi salık vermesinin nedeni budur. Bunu yapmak öze giden bir yol ve dolayısıyla da ereksel nedenselliğe giden bir yol temin edecektir.

⁸ Bkz. §3.2

İA-2, bu yola çıktığımızda, insanın eşsiz ve kendine özgü faaliyetini *akıl yürütme* olarak tespit edebileceğimizi ileri sürer. Belli bir bilgisizliğe dayanarak yargıya varıldığında, Aristoteles'in insan-olmayan hayvanlara haksızlık edip etmediği merak edilebilir, çünkü bilişsel etolojinin bize öğrettiği gibi, birçok başka tür her çeşit araç-gaye akıl yürütmesiyle meşguldür; her halükârda, insan-olmayan birçok hayvan basit sembolleri kendi çıkarları için kullanabilir vb. Şimdi, Aristoteles'in bazı açılardan bu tür fikirlere sempati duyduğu ortaya çıkmaktadır, çünkü hayvan davranışlarından, onların algısal faaliyetlerini bilişsel açıdan zengin sayacak kadar çok etkilenmiştir (GA 733a1); fakat başka bir açıdan, Aristoteles, yalnızca insanların doğa felsefesi, yüksek matematik ve metafiziksel spekülasyonla uğraştığını âşikâr kabul ettiği için bu fikirlere sempati duymamaktadır. Belirgin bir ayrım olduğunu kabul etmek için daha üst ve daha alt bilişsel faaliyetler arasında keskin bir ayrım olduğunu kabul etmeye gerek yoktur. Dahası, Aristoteles'in işlevsel belirlenim savı göz önüne alındığında, eğer ki insan-olmayanların, ki bu ister hayvanlar olsun ister uzaylılar, gerçekten rasyonel oldukları ortaya çıkarsa, o zaman onlar da işlevsel olarak belirlenmiş insana özgü iyide basitçe pay sahibi olacaklardır. Aristoteles'in açıklamasının herkese açık olan esnekliği, otomatik olarak dar görüşlülükle savaşıır.

Her halükârda, eğer ki biz İA-2'yi kabul edersek, o zaman insana özgü iyunin akıl yürütme olduğunu kabul etmiş oluruz. İA-3 bu bağlılıktan yararlanır, fakat insan işlevinin yerine getirilmesinin dar veya kuşatıcı bir şekilde nasıl anlaşılabacağı sorusu kasten müphemdir. Yani bu ara sonuç, belirtildiği üzere, insanların işlevinin akıl yürütme ile *özdeş olduğunu* veya *asli olarak* akıl yürütmeyi *içerdiğini* savunur. Dar bir şekilde ele alındığında bu, insana özgü iyunin rasyonel faaliyet tarafından tüketildiği, insana özgü iyunin matematik veya felsefe yaptığımızda meşgul olduğumuz türden bir teorik faaliyetten oluştuğu fikriyle aynı anlama gelir.

Kuşatıcı bir şekilde ele alındığında insana özgü iyi çok daha kapsamlı bir şekilde anlaşılabilir. Bu şekilde ele alındığında, aklın ifadesini, iyi düzenlenmiş bir hayat yaşamayı içerecek şekilde anlayabiliriz, öyle ki, sözgelimi, politik bir yaşam rasyonel veya irrasyonel olarak idare edilebilir, ki buradaki politik yaşamın rasyonel icrası, insana özgü iyinin takdire şayan bir ifadesi olarak nitelendirilebilir. Bu noktada, Aristoteles'in rasyonel faaliyeti nasıl ele alabileceğine karar vermemize gerek yoktur,⁹ yalnızca şuna dikkat etmek gerekir: FA, insani işlevin, ruhun akıl uyarınca yürütülen bir faaliyeti olduğu, yani insan türünün özsel doğasının, yani rasyonalitenin bir ifadesi olan bir hayatın yaşanması olduğu ile sonuçlanır.

Böylece Aristoteles, insana özgü iyinin, tam ve kendine özgü olarak insani türden bir yaşam sürmekten ibaret olduğu sonucuna varır. Bu sonuç, Aristoteles'in insan mutluluğuna ilişkin açıklamasının üç ayırt edici özelliğine dikkat çeker: (i) mutluluk bir faaliyettir; (ii) mutluluk öznel olarak değil, nesnel olarak belirlenir; ve (iii) mutluluk geçici değil, ebedidir.

Öyleyse, ilk olarak, insan mutluluğu bir tür yaşamdır ve bu sebeple pasif bir durumdan ya da tesiri altında kalınan bir tecrübeden ziyade bir faaliyettir: Mutluluk, olmaktan ziyade yapmaktır. Yani en iyi yaşam formu pasif olandan ziyade aktif olandır. Nitekim bu, bir insanın, rasyonel düşünmeye dayanarak, kendisine pembe bir haz hapı teklif edildiğinde bu hapı yutmamasının bir başka nedenidir: Haz hissetmek, tesiri altında kalınan bir durumdur, oysa insan yaşamının en iyi formu planların ve projelerin hayata geçirilmesini içerir. Size, katatonik ama iyi hissederek bir kanepe oturup yaşamak, mümkün olan en iyi yaşam gibi görünmüyorsa, o zaman bu, Aristoteles'in en iyi yaşamın tesir altında kalmaktan ziyade faaliyette bulunmaktan oluştuğu fikrinin bir ölçüde kabulünü yansıtabilir.

⁹ Bu meseleyi aşağıda, §8.7'de ele alıyoruz.

Halihazırda gördüğümüz, ancak şimdi daha iyi kavrayabileceğimiz ikinci ayırt edici özellik şudur: Mutluluğun koşulları nesnel olarak verilmiştir. Özlerimizi biz seçmeyiz. Eğer bir varoluşçu, cesur bir şekilde “mevcudiyet özden önce gelir ve öze hükmeder” diyerek bu düzeni tersine çevirmeye çalışırsa,¹⁰ Aristoteles buna karşı çıkacaktır: Dünyaya, türümüzün kendine özgü faaliyetlerini yerine getirmeye muktedir rasyonel varlıklar olarak geliriz. Kendi türümüzü biz seçmediğimize göre, gayelerimizi de seçmemişiz demektir; ve gayelerimizi seçmediğimize göre, en yüksek iyimizi de seçmemişiz demektir. Elbette ki Aristoteles, kendi iyimizi nasıl sürdürmek istediğimizi seçemeyeceğimizi hiçbir yerde ileri sürmemiştir. İnsani iyiyi kuşatıcı bir şekilde düşündüğümüzde, felsefede, sanatta, politikada, mühendislikte ve benzeri alanlarda özümüzün ifade edilmesi için sayısız yol olduğunu görürüz. Yine de bu, yani faaliyetlerin kendisine yönlendirilmiş olduğu gaye, bir seçim meselesi değildir; bu nedenle, iyi seçilmeleri için bunların gerçekte, gereğine uygun bir şekilde gayeye yönlendirilmiş olmaları gerekir. Bir arp çalan kişinin iyi arp çalmasının birçok yolu vardır, fakat bir tubaya üflemek bunlardan biri değildir.

Son olarak, bu ilk iki ayırt edici özellik birleşerek üçüncüyü meydana getirir. Aristoteles, mutluluğun, tam olarak sonsuza kadar olmasa da en azından yaşamın çok uzun bir bölümü boyunca, belki de tüm bir yaşam boyunca sürmesini bekler. Solon’un ünlü bir özdeyişini onaylayarak alıntılar: “Sona bakın” (*EN* 1100a10-11), ki Solon bununla, bir kimse- nin hayatı sona ermeden bu kişinin mutlu olup olmadığına sağlam bir şekilde karar veremeyeceğimizi kasteder. Duygu uyandırıcı bir durumu ayrı bir biçimde değerlendirmek mümkün olsa da bir özün ifadesi zorunlu olarak zamana yayılmış görünmektedir. Yani çelişkiye düşmekten korkmaksızın dün akşam saat 22.15’te tatlı yerken bir haz yaşadık

¹⁰ Jean-Paul Sartre (1993).

diyebiliriz – fakat Aristoteles’e göre, öğle yemeği ile akşam yemeği arasında mutlu olduğumuzu –fakat her ikisinde de değil– makul bir şekilde söyleyemeyiz. Nesnel olarak verili bir gayenin aktif bir ifadesi olarak mutluluk, böyle bir şey değildir. Notaların çok iyi bir şekilde çalındığını düşünsek bile, iyi çalınan birkaç notaya dayanarak bir kimsenin harika bir kemancı olduğuna karar veremeyiz; bir kimsenin harika bir kemancı olduğu yargısı daha fazlasını gerektirir. Bir kimse tam o esnada et yememişse, özellikle öğle yemeği için hamburger yemeyi planlarken kahvaltıda sosis de yemişse, kahvaltı ile öğle yemeği arasındaki süre zarfında bu kişinin vejeteryan olduğunu da söyleyemeyiz. Bu türden herhangi bir yargıda bulunmak, yalnızca uzun bir süre zarfındaki istikrarlı bir faaliyet modeline dayanılarak yapılabilir. Mutlulukla ilgili yargılarda da durum böyledir. Eğer ki bu fikir tüyleri diken diken ediyorsa, bu muhtemelen, en azından kısmen Aristotelesçi mutluluğun nesnel karakteriyle çelişen mutluluk hakkında konuşma kalıplarından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de sözgelimi, “Bu sabah sen aramadan önce kendimi mutlu hissediyordum,” deriz. Fakat yine, düşünmeye dayanmayan konuşma tarzımız hakkında kılı kırk yarmanın bir anlamı yoktur. Yine de Aristoteles’in, mutluluğu insanlar için mevcut olan en iyi yaşam formu olarak nasıl düşündüğünü kavramak için, her şeye rağmen şunu söylemenin garip olacağını belirtebiliriz: “Bu sabah sen aramadan önce, rasyonel bir varlık olarak özümün aktif ifadesi olan bir hayat sürüyordum.” Kuşkusuz, birisinin böyle bir cümle kurmaya teşvik edilebileceği bir senaryo hayal edilebilir, fakat kolay değildir. İlk iki özelliğimizin altını çizmek gerekirse, Aristotelesçi mutluluk (*eudaimonia*) ne anlıktır ne de bir duygudur; hele ki herhangi türden bir anlık duygu hiç değildir.

İnsani işlevi bir kez bu terimlerle tespit ettikten sonra, kendi kanonik ifadesiyle insana özgü iyiyi karakterize etmesi Aristoteles için basit bir iştir (EN 1098a161-17):

- Mutluluk (*eudaimonia*) = _{df} ruhun, aklı erdemli bir tarzda dışavurma faaliyetidir.

Aniden *erdeme* başvurmanın ortaya çıkışı huzur kaçıracı olabilir. Şimdiye kadar, erdemli davranıştan hiç bahsetmeksiniz, insana özgü iyiden ve mutluluğa yönelik olan dürtümüzden bahsettik. Aslına bakılırsa, Aristoteles'in bu bağlamda *erdeme* başvurması hiç de yersiz değildir. Bu bağlamda "erdem"den bahseden Aristoteles, erdemi ilk olarak *mükemmellik* açısından düşünür. Yani Aristoteles'in "erdem" için kullandığı sözcük olan *aretê*, Aristoteles'in erdemi yalnızca dar, ahlaki anlamda değil, aynı zamanda İngilizcedeki "virtue" sözcüğünün semantik alanında da bulunan daha geniş bir ahlaki-olmayan anlamda da düşünmesini doğal kılar, fakat bu, Yunancadaki *aretê*'de olduğu haliyle o kadar belirgin değildir ("Teşhis tekniğinin hızlı ve kusursuz olması, bir pratisyen hekim olarak, kendisinin en büyük erdemlerinden birisiydi"). Bunun içindir ki Aristoteles'in insana özgü iyiye ilişkin açıklaması, insana özgü iyinin insan ruhu için özsel olan rasyonel özelliklerin en mükemmel dışavurumundan oluştuğu iddiasıyla eşdeğerdir. İnsanlar için en iyi yaşam, bizi ayırt edici bir biçimde insan yapan özellikleri mükemmelen dışavuran bir yaşamdır. Mutluluk ya da *eudaimonia* bu en yüksek iyi olduğuna göre, başka şeyler onun için istenirken, onun kendisi için istenmesini, [kendisinden] başka hiçbir şey için istenmemesini ve bunun varlığının bir yaşamı tam ve eksiksiz kılacak şekilde olmasını beklemeliyiz. Ne de olsa bunlar, mutluluk için ortaya konan koşullardır, ki bu koşullara dayanarak diğer rakipler bir kenara konulur.

8.4 KARAKTER ERDEMLERİ

Mutlu bir yaşam, mükemmel veya erdemli bir şekilde yaşamış bir yaşamdır. Aristoteles, bunun sonucu olarak, mut-

luluğa ilişkin bir açıklamanın erdeme veya mükemmelliğe (*aretê*) ilişkin bir açıklama gerektireceğini öne sürer (*EN* 1102a5-7). Ancak mutluluk, ruhun yetilerinin bir ifadesi olduğu için, soruşturulacak olan mükemmellik formları, bedene ait olanları kapsamayacaktır. Mükemmel bir beden, iyi bir kardiyovasküler sisteme veya verimli bir sindirim sistemine sahip olan bir beden olabilir, ancak bu tür mükemmellikler insan olmayan hayvanlarla ortak tutulur ve insanların eşsiz veya kendine özgü (*idion*) özelliğini oluşturmaz. Dikkate alınması gereken mükemmellik veya erdem formları, daha ziyade, rasyonel bir ruh olan insan ruhuna ilişkin olanlardır. Böylece mutluluğa ilişkin bir açıklama, doğal olarak, rasyonel ruha ait olan erdemlere ilişkin bir açıklamaya yol açacaktır (*EN* 1106a16-26).¹¹

Rasyonel bir ruha ait olan erdemler nelerdir? Sonuçta, rasyonel bir ruh bile tüm yönleriyle rasyonel değildir. İnsan ruhunun sırf veya eksiksiz bir şekilde rasyonel olmadığı sıkça söylenen bir şeydir. Akıl ve tutku, akıl ve arzu veya iştah ya da popüler bir deyişle kafa ile kalp arasında ayrım yapmak olağan ve kolaydır. Bu zıtlıklar aynı değildirler; ve pek açık da değildirler. Aksine, özellikle failler kendi kötü davranışlarını mazur göstermeye çalışırken ("Özür dilerim. Bana ne oldu bilmiyorum. Çok kızgındım. Sadece düşünemedim") bu tür ayrımlara başvurduklarında, bunların her biri aydınlatılmaya ve savunulmaya muhtaçtır. Platon'un *Devlet*'te öne sürmüş olduğu gibi, ruhun farklı kısımlarının çatışabileceğini ve farklı türden faaliyetlere yol açabileceğini düşünmek de aynı şekilde olağandır. İştahım, beni bu suyu içmeye davet eder, akıl ise bu suyun güvenli olup olmadığı-

¹¹ Bundan böyle *aretê*'nin geleneksel tercümesini benimseyeceğim, fakat Aristoteles'in Yunancasında bu sözcüğün, ahlaki erdemleri içermesine rağmen daha geniş bir çeşitliliğe sahip olduğu akılda tutulmalıdır. Aynı şey, daha önce de belirttiğimiz üzere, İngilizce'deki "virtue" sözcüğü için de geçerlidir; yine de bu gerçeği gözden kaçırmak kolaydır.

nı merak ederek tereddüt eder. Hume ile birlikte,¹² diğerleri, aklın ve tutkuların *çatışamayacağı*nda ısrar ederek bu popüler felsefi fikre saldırdılar, çünkü akıl, güdüsel olarak faaliyet göstermez, oysa tutkular, doğası gereği mecbur bırakırlar. Bu düşünce tarzına ilişkin delilin, birinci dünya ülkesindeki yaşam standardında neredeyse fark edilmeyen bir değişimin, bu yöndeki bir hamleye yönelik en ufak bir eğilim bile olmaksızın, üçüncü dünya ülkesinde yoksulluğu ortadan kaldıracabileceğine ilişkin doğru bir şekilde akıl yürütülebileceğimiz gerçeğinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Akıl, ölçüp biçer, fakat mecbur bırakmaz; tutkular, harekete geçirir, fakat kendi gayeleri üzerine düşünmez.

İnsan motivasyonuna yönelik bu değişken tutumlar, ahlaki psikolojinin değişken koşullarını ele verir. Aristoteles, ruhun bazı kısımlarının rasyonel olduğu, diğerlerinin ise rasyonel olmadığı şeklindeki popüler görüşü kabul etmekle birlikte, Hume'un aşırılıklarından kaçınarak ılımlı bir pozisyona yerleşir. *De Anima*'da ortaya konulan teori göz önüne alındığında, [ruhun] bazı kısımlarının rasyonel olmadığını görmek kolaydır: Beslenmeye yönelik olan ruh, ne rasyoneldir ne de akla tâbidir. Sindirim irrasyonel değil, basitçe rasyonel *olmayan* bir şeydir. Yine de Aristoteles'e göre, ruhun rasyonel olmayan başka bir kısmını, iştah ve arzunun mekânını kesin olarak tespit edebiliriz, ki bu gerçekten de akıl ile çatışabilse de aynı zamanda akla yanıt verebilir ve aklın iyi düzenlenmiş bir yaşamdaki pratiğe yönelik planlarına dahil edilebilir. Aristoteles, bu görüşe dair bir delil olarak, dürtülerini ve arzularını kontrol eden insanlardan rahatça bahsettiğimizi ve onları, alışkanlığın esiri olarak arzunun kışkırtmalarına yenik düşen, fakat olaydan sonra pişmanlık duyan ve vicdan azabı çeken insanlarla karşılaştırdığımızı

¹² Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* II.iii: "Akıl, tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olmalıdır, ve akıl, tutkulara hizmet etmekten ve onlara itaat etmekten başka bir işe asla soyunamaz."

öne sürer (EN 1102a28-1103a3).¹³ Aristoteles şunu ima eder: İnsanın güdüsel psikolojisini nasıl gördüğümüze ilişkin çılgın bir revizyonist olmaya hazır olmadığımız sürece, ruhun hem rasyonel hem de rasyonel olmayan kısımlarını kabul etmeli ve bunların [birbirleriyle] çatışabileceğine olanak tanımalıyız, fakat aynı zamanda bunların, birlik halindeki bir failde, bir diğeriyle eşit ölçüde uyumlu olabileceğini de kabul etmeliyiz.

Ruh içerisindeki bu ayrımlar, erdeme dair açıklamamızda kendisine karşılıklar bulur. Ruhun tamamen rasyonel olan bir kısmını ve rasyonel olmayan, ancak akla tâbi olan bir başka kısmını tespit ettiğimize göre, her birine verilen erdem türlerinin farklı olacağını tahmin etmeliyiz. Genel itibarıyla, *De Anima*'da aklın teorik veya pratik olabileceğini (DA 431a8-17, 432b27-433a1, 433a14-16) görmüştük ve Aristoteles bunu, *Nikomakhos'a Etik*'inde yeniden tasdik eder (EN 1139a26-35). Teorik alan, faaliyet ile değil, kavrayışla ilgilidir; pratik alan ise, tam tersine, neyin yapılması gerektiği, hangi faaliyetin ne zaman yapılması gerektiğiyle ilgilidir. Bundan dolayı Aristoteles, şu sonuca varır: "Erdem, akılsal ve ahlaki olmak üzere iki türdür" (EN 1103a14-16). Ahlaki erdemler, karakterle ilgili olan erdemlerdir,¹⁴ fakat bunlar, rasyonel olandan dışlanarak ele alınan ruhun rasyonel olmayan kısmıyla sınırlı değildir. Bununla birlikte, erdemli bir karaktere sahip olan bir kişi, rasyonel olmayan ruhunun gayelerini rasyonel olan ruhunun gayelerine tâbi kılar.

¹³ Bu iki [birbirinden farklı] karakter şöyledir: *enkratik* olan, yani kendi kendini kontrol edebilen kişi ve *akratik* olan, yani kendini tutamayan kişi. *Akratik* olanla ilgili bir tartışma için bkz. §8.5.

¹⁴ Bu nedenle, Aristotelesçe ele alınan "ahlaki" erdem anlayışı oldukça geniştir, ki bu da genel olarak karakter ve davranış alışkanlıklarına ilişkin bir miktar eskimiş İngilizcedeki "moral" kavramının kullanımına denk düşer. Bu nedenledir ki Shakespeare, *All's Well That Ends Well* I. ii. 2'de şunları söyler: "Delikanlı, taşıdığın yüz babanın yüzü ... umarım ki ahlakın da babana çekmiştir."

Aristoteles, ilkin karakter erdemlerine odaklanarak, kendinde bir gaye olarak değil, daha ziyade iyi bir insan olmanın en iyi yolunu belirlemek için teorik analizden yola çıkarak genel bir ahlaki erdem analizi geliştirir. Ne de olsa, der Aristoteles, etik teorisinin amacı iyi olmamıza yardım etmesidir (EN 1103b26-34). Aristoteles, bu gayeyi göz önünde bulundurarak, erdemin, zanaattaki meydana getirmede gördüğümüze benzer bir tarzda, güçlü ve köklü bir şekilde yerleşik karakter durumlarının kazandırılmasına yönelik bir tür alışkanlığı amaçladığı şeklindeki bir fikirde temellendirilmiş farklı bir öğretiyeye başvurarak devam eder. Yani amacımız iyi ve edepli insanlar yetiştirmekse ve bu insanların iyiliği ve karakterlerinin düzgünlüğü karakter erdemlerini istikrarlı bir şekilde ifade edişlerinden oluşuyorsa, [o zaman] nasıl en iyi şekilde başarılı olabileceğimizi görmek için zanaattaki üretimlere bakabiliriz. Aristoteles, bir zanaatın başarılı bir üretimini gördüğümüzde, sözgelimi usta bir marangozun yapmış olduğu güzel bir masayı gördüğümüzde, kendimizi bir tür itidale veya dengeye ulaşıldığını kabul ederken bulacağımızı gözlemler: [bu ürüne] zerre kadar bir şey eklemek veya çıkarmak, ürünün yalnızca değerini düşürür (EN 1106b8-16). Aynı şekilde Aristoteles, belki de herkesin yetersiz göreceği bu zayıf analojiye dayanarak, erdemin, gerçekleştirildiğinde, aşırılık ve eksiklik arasında bir *orta* meydana getirdiğini ileri sürer.

Bu parçaların bazılarını birbiriyle birleştiren Aristoteles, ahlaki erdem veya karakter erdemi hakkında genel bir açıklama sunar:

Erdem, bize ilişkin ortadan oluşan, doğru türden bir akıl yürütmeye belirlenen, ki vukufiyet sahibi bir kişinin (*phronimos*) akli bunu belirleyecektir, kararlar veren türden bir durumdur. Erdem, biri aşırılık, diğeri ise eksiklik olmak üzere, iki kötülüğün ortasıdır.

(EN 1106b36-1107a6; karşılaştırınız 1138b18-20)

Aristoteles, bu açıklama lehine derli toplu bir argüman ileri sürmese de bu açıklamanın bileşenlerinin her biri lehine değerlendirmeler sunar. Bu açıklamayı anlamak için, en azından bunların her birini kısaca ele almalıyız:

- İlk bileşen, erdemin bir hal (*hexis*) olmasıdır. Aristoteles, erdemin ya bir duygu (*pathos*), ya bir kapasite (*dunamis*) ya da bir hal (*hexis*) olması gerektiğini ileri sürer. Erdem, bir duygu olamaz. Çünkü insanlar, tezahür eden erdemleri veya kötülükleri üzerinden fazilet sahibi veya rezîlet sahibi olarak görülürler, şu veya bu tür duygulara sahip olmaları bakımından değil. Dahası, erdem salt bir kapasite olamaz, çünkü bize doğamız gereği kapasiteler bahşedilmiştir ve sadece alıştırma ve alışkanlık yoluyla erdemli hale geliriz. Bu nedenle, erdem bir hal (*hexis*), rehber eşliğindeki gelişim ve alışkanlık yoluyla elde edilen kazanılmış, fakat yerleşik bir karakter durumu olmalıdır (EN 1105b20-1106a13). Burada da zanaata başvurmak yerindedir. Hiçbir insan bir günde usta bir marangoz olamaz; ve bu durum bir kez elde edildiğinde, marangozun sonuza kadar olmasa da uzunca bir süre usta olarak kalmasını umabiliriz. Erdem için de böyledir: bir kez elde edildikten sonra kolayca kaybedilmeyen istikrarlı bir haldir (*hexis*).
- Erdem, kararlar veren türden bir haldir (*hexis prohairetikê*). Aristoteles, başka bir yerde önceden ihtiyatı varsayan bir durumda olmamızı içerdiğine işaret ettiği bir terimi kullanarak burada oldukça teknik konuşmaktadır (EN 1112a14-16). Bununla birlikte, erdemli davranışın her eylemden hemen önce ihtiyatı gerektirdiğini öne sürmemektedir. Aksine, erdemli eylem doğrudan doğruya yerleşik bir durumdan kaynaklanır. Aristoteles, kazandırılışına ihtiyatın rehberlik ettiği erdemli bir durumun, kararlı eylemle sonuçlanan türden bir durum olduğunu kastetmektedir. Yine, usta bir

marangoz, meydana getirme faaliyetinde bulunurken en iyi nasıl görüldüğünü düşünmek için duraksamaz. Bu türdeki bir faaliyet, doğrudan doğruya halihazırda geliştirilmiş olan yerleşik uzmanlıktan kaynaklanır.

- Erdem, doğru türden bir akıl yürütmeye (*orthos logos*) tüm durumlara yönelik olarak ince ayrıntılı veya belirli bir kuralda olmasa da genel bir durumdaki bir davranış için genel bir yönde sonuçlanabilen akıl yürütmeye belirlenir (karşılaştırınız EN 1138b18-1140b24).
- Bu türden bir doğru akıl yürütme, tam olarak vukufiyet sahibi veya kavrayış ve pratik vukufiyet sahibi bir kişinin (*phronimos*) söz konusu durumda varacağı şeydir. Böyle bir kişi, bir insan için gerçekte neyin iyi neyin kötü olduğunu doğru bir şekilde kavrayabilir ve bu nedenle bu konudaki ihtiyatsız kafa karışıklıklarına maruz kalmaz. Aristoteles, *phronimos*'un doğru olanı keyfi bir buyrukla *belirlediğini* söylememektedir, vukufiyet sahibi bir kişi kendine özgü bir şekilde doğru olanı *bildiğinden*, onun rehberliğini takip etmenin makul olduğunu söylemektedir (karşılaştırınız EN 1140a25-b6).
- Son olarak erdem, aşırı uçlar arasındaki bir *ortadır* (*mesotês*), fakat yalnızca bize ilişkin olarak. Aristoteles bize ilişkin bir ortadan bahsederken, bir failin karar verirken kendisine ve [içerisinde bulunduğu] bağlama bakması gerektiğini öne sürer. Bu nedenle, tamamen nicel olan bir formüle güvenmek yanlış olur. Altı, on ile iki arasındaki bir orta ise, onun çok fazla, ikinin de çok az olacağı gerekçesiyle altı dilim pizza yememiz gerektiği sonucunu çıkarmamalıyız. Ne yememiz gerektiği, bize özgü gerçeklere, ne kadar kilolu olduğumuza, ne kadar hızlı sindirdiğimize vb bağlı olacaktır. Belki de güreşçi Milo altı dilim pizza yemelidir, çünkü bu onun için sağlıklı olacaktır; bu, çoğu insana yönelik bir orta miktar olmayacaktır. Karak-

ter erdemlerine sirayet eden Aristoteles'in düşüncesi, sözgelimi, tüm bağlamlardaki tüm faillere uygun olarak değişmez bir miktarda haklı öfke olmadığıdır. Bir garson bize greyfurtumuz için yanlış kaşığı verdiğinde yüksek öfke aşırıdır, fakat aynı garson durup dururken kızıma sarkıntılık etmekten zevk alabileceğini söylerse, o zaman o kadar da yersiz olmaz.

Bu bileşenler arasında en belirgin olanı, dolayısıyla da daha fazla geliştirilmeye ihtiyaç duyanı orta doktrindir.

Aristoteles, her durumda ortayı aramadığımızı veya her olanaklı eylem tasvirinin altında ortanın peşine düşmediğimize işaret eder. Bazı eylemler, ne olursa olsun alçakçadır: Doğru komşuyla doğru zamanda ve doğru miktarda zina yapmayız. Adından da anlaşılacağı üzere, zina bir ahlaksızlıktır (*EN* 1107a9-25). Aristoteles'in buradaki amacı, hem asli hem de asli olmayan boyutlara sahiptir. Asli olmayan boyutu itibarıyla, Aristoteles sadece bir ortanın yalnızca bazı eylem tasvirlerine ilişkin olarak mevcut olduğuna ve diğerlerine ilişkin olarak mevcut olmadığına işaret eder. Yine de hangi tasvirlerin kullanılacağına ilişkin bir yargı, neyin iyi ya da başka türlü diye kabul edileceğine ilişkin bir yargıyı halihazırda yansıtır – zinanın her zaman alçakça kabul edilmesi gibi. Yine de, sözgelimi, bir adam öldürmenin taksirle adam öldürme vakası mı, yoksa kasten adam öldürme vakası mı olduğunu tartıştığımızda, bu varsayımla ilgili olarak Aristoteles'e belki katılırız, ki bunun anlamı, eğer bu kasten adam öldürme olsaydı, salt taksirle adam öldürmeye kıyasla, bunun daha çok kınanması gerekeceğidir. Yine de bir eylemin, erdemin bir orta olarak üzerine oturduğu bir süreklilik üzerindeki hiçbir yerde olmayacak kadar tümüyle kötü olduğunu varsayan tasvir edicileri seçmenin ne zaman uygun olacağı konusunda bazı zorluklar vardır.

Bu kabul edildiğinde, Aristoteles'in orta öğretisi, kendisinin de ısrar ettiği gibi, bireysel erdemlerle ilgili olarak en

iyi şekilde anlaşılır. Aristoteles kendi teorisini sunarken, yeni sözcüklere başvurmayı ve gündelik dildeki sözcükleri temellük etmeyi gerekli bulur. Bazı durumlardaki aşırı uçların isminin olmamasına işaret ettiği için bunda bir sorun görmemektedir (*EN* 1107b2). Bu, basitçe, bazı boyutlarda yetersiz insanlarla nadiren karşılaşmamız veya hiç karşılaşmamamızdan kaynaklanabilir. Her halükârda, Aristoteles, ihtiyatsızlığın ve korkaklığın eksiklik ve aşırılık olduğu yerde, cesaretin orta olduğunu; rahatına düşkünlük ve kendini mahrum bırakma arasında ölçülülüğün orta olduğunu; büyük paraların kontrol edildiği yerde, aşırı caka satma ve pintiğin arasında ihtişamın orta olduğunu; fakat daha küçük meblağlar söz konusu olduğunda, savurganlık ve cimrilik arasında cömertliğin yattığını öne sürecektir (*EN* 1107a32-1108a31). Bu ve benzeri durumlarda Aristoteles, sürekliliğin gayeleri popüler söylemde tanınmasa bile, erdemli eylemi bir süreklilik boyunca yerleştirmenin ilkece olanaklı olduğunu düşünür.

Aristoteles'in orta öğretisi, sonuç itibarıyla, bazen zorlama veya yapay olduğu veya belki de yeterince genel olmadığı gerekçesiyle eleştirilere maruz kalmıştır. Bu yöndeki ilk eleştiri türü, bir dereceye kadar etkilidir. Bazı aşırılıklara veya eksikliklere yönelik adlara sahip olmadığımız gerçeği, karakter aşırılıklarını veya eksikliklerini fark edip adlandırdığımız şeyler olduğu gösterilmedikçe çok az önemlidir. İkinci bir eleştiri türü daha önemlidir.¹⁵ Bu sorunu görmek için, dürüstlük erdemini göz önünde bulundurun. Normalde dürüstlüğü bir erdem olarak düşünürdük, oysa buna karşılık gelen eksikliğin bir kötülük olduğu bariz bir aşırılık yok gibi görünmektedir. Yani dürüstlikle ilişkilendirilen kötülük yalan söylemektir, bunun karşıtı, dürüstlüğün orta olduğu bir tartıda bir kusur değildir. Bu nedenle, bir kim-

¹⁵ Bostock (2000, 50, 70-71), buna dayanarak, orta öğretisinin "savunulamayacağı" sonucuna varır.

se bir aşırılık uyduracak olsa bile, sözgelimi acı verici de olsa doğruyu söylemek ("Vay, kilo almışsın!"), yalanın diğer ucunda olduğu zorlamasız bir süreklilik yok gibi görünmektedir. Şimdi, bunun ne kadar ciddi bir sorun olabileceği, kısmen kabul etmeye hazır olduğumuz erdemlerin çeşitliliğine bağlıdır. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te tartıştığı dürüstlük türü, kendi tercih ettiği değerlendirmeye oldukça uygun görünen yalnızca bir tür özsaygı dürüstlüğüdür. Bu, kişinin kendi başarılarıyla sınırlı olduğu bir dürüstlüktür, ki buradaki aşırılıklar, kibirlilik ve kendini küçümsemedir (EN 1108a20-23). Bununla birlikte, en nihayetinde hangi erdemleri kabul etmeye hazır olmamız gerektiğini belirlemek zor bir meseledir. Bir yandan, Aristoteles'in kendi orta öğretisi açısından yalnızca değerlendirmeye uygun olanları seçmesine olanak tanımak uygunsuz olacaktır; öte yandan, dışsal bir gerekçe olmaksızın, Aristoteles'in çerçevesinin, görünüşteki uygun olmayan bazı erdemlerin üstesinden gelemediği için sendelediği sonucuna varmakta erken davranmış oluruz. Bununla birlikte, her iki durumda da tartışmalı meseleleri ele almaya yönelik meşru bir karar verme prosedürü sağlama sorumluluğu Aristoteles'e aittir. Aksi takdirde Aristoteles, hiç olmazsa, kabulü mümkün olmayan at gözlüğü takmış bir dar görüşlülükten suçlu bulunacaktır.¹⁶

8.5 AKRASIA'YA İLİŞKİN BİR MUAMMA

Karakter erdemleri, insan erdemini tüketmez, çünkü ruhun rasyonel kısmına ait olan ve hâlâ dikkate alınması gereken eşit ölçüde akılsal erdemler vardır. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* vi'i bu göreve, yalnızca devamındaki kitapta

¹⁶ Bu, Ross'un yargısı (1949, 202) gibi görünmektedir: "*Etik*'in bu bölümü, Aristoteles'in zamanındaki kültürlü Yunanların hayranlık duyduğu veya sevmediği niteliklerin canlı ve çoğu zaman da eğlenceli bir açıklamasını sunar."

akrasia'nın –*kendini tutamama* veya *irade zayıflığı*, veya hut belki de basitçe *kendine hâkim olma eksikliği*– girift ve ilgi çekici bir tartışmasına olanak tanımaya tahsis eder. Aristoteles'in, karakter erdemlerine ilişkin kendi tartışmasını hazırlarken, ruhun, biri rasyonel ve biri akla tâbi olmak üzere iki kısmı bulunduğu konusunda ısrar etmiş olduğunu hatırlayın. Yaygın bir tecrübeye başvuran bu ayrıma yönelik bir delil, zaman zaman kendimizi akla dayanan kararlarımız ile ihtilaf içinde bulmamız, hatta öyle ki kendimizi yapmamaya karar verdiğimiz şeyleri yaparken bulmamızdır (EN 1102a28-1103a3). Her ne kadar yaygın olsalar da bu tür tecrübeler kafa karıştırıcıdır, çünkü kısmen ruhlarımızın farklı kısımları arasındaki ilişkileri ya da kendimizle ilgili sorunları gündeme getirirler. Diyelim ki bugün egzersiz yapmaya karar verdim. Egzersiz kıyafetlerimi giyip spor salonunun yolunu tutuyorum – fakat daha sonra antrenmandan önce hızlıca bir şeyler içmek için bir bara adım atmaya karar veriyorum. Günün sonunda egzersiz yapmak yerine sosyalleşiyorum ve ertesi gün [bir önceki] sabah yapmaya karar verdiğim şeyi yine yapamadığım için pişmanlık duyuyorum. Bir kimse pekâlâ şunu merak edebilir: Daha önce Φ yapmaya karar verdimsem ve şimdi Φ yapmadığım için pişmansam, o zaman ile şimdi arasındaki Φ yerine Ψ yapmaya karar veren kişiyle nasıl bir ilişkim olabilir? Kuşkusuz ki ben aynı kişiyim (dolayısıyla da pişmanım) ve ikisi arasında, basitçe, daha önceki Φ 'ye olan kararlılığımdan vazgeçmek için (fakat o zaman neden pişmanım?) zorlanmamış olan irademi seçerim. Belki de olduğum gibi bir kişi olmamayı diliyorumdur; fakat yine de böyle bir kişi olmamak bana başından beri açıktır.

Hem yaşamlarımızdaki fenomenleri biz onları yönlendirirken yakalamayı umması hem de bütünüyle gelişim gösteren insan yaşamına uygulanabilir kılmak için ruhlarımızın rasyonel ve rasyonel olmayan yetilerinin nasıl kesiştiğini göstermesi gerektiğinden, bu sorular Aristoteles için çarpı-

cıdır. Aristoteles, *akrasia*'yı karakterize etmede bazı güçlük-
lere sahiptir ve onun en iyi şekilde nasıl tasavvur edilmesi
gerektiği konusunda biraz ikirciklik gösterir.

Aristoteles, öte yandan, *Protagoras*'ta *akrasia*'nın ola-
naklılığına karşı çıkan Sokrates'i eleştirir. Sokrates, en
azından belirli bir türde birlik halindeki yüksek faillik bağ-
lamında, anlaşılmaz olduğu için *akrasia*'nın mümkün ol-
madığını iddia etmişti. Sözgelimi, eğer ki ben sonsuza dek
kendi hazzımı maksimize etmek isteyen bir hedonistsem, o
zaman önce Φ 'nin hazzı maksimize eden bir faaliyet oldu-
ğunu belirlemem, daha sonra da Ψ 'nin sunduğu haz vaa-
diyle benim başımı döndürmesi sebebiyle Φ yerine Ψ yap-
mam benim için hiçbir anlam ifade etmez – benim *ex post*
facto gerekçelendirmemin kolayca anlaşılabilir olması şöyle
dursun. İradesizdim ve [beni] çağıran bir hazzın cazibesine
yenik düştüm, derim.¹⁷ Bu açıklamaların anlaşılmaz olma-
sı ölçüsünde *akrasia* olanaksız olmalıdır. Öyleyse, akratik
olduğumuzu iddia ettiğimizde, kendi kendimizi karakterize
etmede yanılıyoruz demektir.

Aristoteles, Sokrates'in bu yöndeki argümanının "görü-
nüşlerle (*phainomena*) çeliştiği" (*EN* 1145b27-28) uyarısın-
da bulunur. Bu gayet makul görünebilir: kuşkusuz, irademiz
zaman zaman zayıftır. Gerçekten de birçoğumuz akratik
döngüye ne yazık ki aşınadır: *b*'ye tercihen bir *a* eylem planı
izlemeye karar veririz, çünkü *a*'nın, tüm şeyler göz önünde
bulundurulduğunda, *b*'ye tercih edilebilir olduğuna inanırız
ve yine de eylem ânında *b*'yi seçeriz, fakat daha sonra sert
bir şekilde kendimizi suçlar ve pişmanlık duymaya başlarız,
ki bunu da bir sonraki fırsatta daha güçlü ve daha iyi olma
kararlılığı takip eder. Kuşkusuz, Sokrates bu türden bir tec-
rübenin mevcudiyetini inkâr etmek isteseydi, o zaman yaşa-
dığımız yaşamların oldukça fazla bir kısmına makul açık-
lamalar getirmek zorunda kalırdı. Aristoteles'in, Sokrates'i

¹⁷ Bkz. Shields (2005).

şeylerin görünüşleriyle çeliştiği için eleştirirken demek istediği budur. Yine de Aristoteles, kendi *akrasia* değerlendirmesinin sonunda, dikkat çekici bir şekilde, Sokrates'e ilişkin çok daha yumuşak bir yargıya varır. Bir bakıma, kendi açıklamasının Sokrates'e aradığını verdiğini, yani bilginin tutkulara hükmederek bir köle gibi sürüklenemeyeceğini söyler (EN 1145b324-25, 1147b15). Öyleyse Aristoteles'in pozisyonunu anlamaya yönelik bir yaklaşım, Sokrates'in *akrasia* konusunda nasıl haklı olup olmadığını belirlemektir.

Bu mesele karmaşıktır, çünkü karşılıklı etkileşim halinde olan iki yorum katmanına sahibiz, yani Sokrates'in *Protagoras*'ta ne ileri sürdüğüne dair görüşümüz ve Aristoteles'in belki de aynı diyalogdan yararlanarak Sokrates'i temsil edişine dair görüşümüz.¹⁸ Aristoteles'in, Sokrates'i temsil edişi şöyledir: Sokrates, tüm zayıflık durumlarını bilişsel başarısızlıklar içeren durumlar şeklinde ele alarak *akrasia* fenomenini reddetmiştir. Biz ağırlıklı olarak, Aristoteles'in, Sokrates'i temsil edişini erteleyeceğiz, çünkü mevcut bağlamda Aristoteles'in meseleye dair bakışını çözmeye çalışıyoruz. Sokrates'e göre, zayıflığımızın nedenlerini bir irade başarısızlığına ya da herhangi bir türden aşırı güçlü bir arzuya değil, yanlış bir hesaplamaya bağlamalıyız. Gerçekten de birtakım arka plan varsayımına göre, bu tam olarak doğru görünebilir. Tüm kararları tek ve kusursuz bir yönlendirici yetinin yönetimine sunmamız anlamında yüksek bir birlik halinde olduğumuzu varsayalım. Dahası, eğer ki biz her zaman kendi haz maksimizasyonumuzla ilgilenen benmerkezci hedonistlersek ve dikkatimizi her zaman var olan tek tür hazza odaklarsak, kendi eylemlerimizin olası sonuçlarını bir türlü anlayamadığımız sürece, nasıl yanlış yapabileceğimizi görmek zordur. Bu, sanki kârları en iyi şekilde nasıl maks-

¹⁸ Bununla birlikte, Aristoteles'in dilinin bazı özelliklerinin, diyalogdaki karakterin kendisinden değil, daha ziyade tarihsel figürün kendisinden bahsettiğini kuvvetle ima ettiği belirtilmelidir.

mize edeceğini belirlemiş, ancak yine de parasını standartların altında performans göstermesi beklenen hisse senetlerine yatırmaya karar vermiş hisse senedi piyasası yatırımcılarıyla mı gibi bir durumdur. Böyle bir hareket tuhaf olurdu. En azından bir açıklama gerektirirdi. Ne de olsa, öngörülen koşullarda bu tür davranışlarda bulunmak için hiçbir nedenimiz olmayacaktır. Daha büyük olasılıkla, düşük performans gösteren hisse senetlerini gerçekten satın aldıysak, bunu yapmamızın tek makul açıklaması, yol boyunca yaptığımız bazı yanlış hesaplamalarda yatmaktadır. Ancak bu, bilişsel bir hatadır ve herhangi bir irade zayıflığı biçimi değildir.

Aristoteles'in bu Sokratik tablonun nasıl hata yaptığını düşündüğünü görmek oldukça kolaydır. Nasıl yolunda gitmediğini görmek daha az kolay olacaktır. Açacak olursak, Aristoteles'e göre, bu Sokratik tablo yanlış bir ahlaki psikolojiye dayanır, öyle ki bu ahlaki psikolojiye göre biz, yüksek bir birlik halindeki failerizdir. Fakat öyle değiliz. Gördüğümüz üzere, ruhlarımızın rasyonel ve rasyonel olmayan yönleri vardır ve bunlar, bizi harekete geçmeye zorlamada ihtilafa düşebilirler. Böylece ilk olarak, Aristoteles, *akrasia*'nın var sayılan olanaksızlığına yol açan temel psikolojiye itiraz eder.

Aristoteles, açıklamamızı eşit ölçüde dahil edilmesi gereken başka karmaşıklıklar olduğunu öne sürer. Açacak olursak, iki arka plan ayrımı fark edilmelidir. İlk olarak, hem bilgiye *sahip olmaktan* hem de bilgiyi *kullanmaktan* bahsedebiliriz; bu ayrım, *De Anima*'dan (DA 417a21-b1) zaten tanındıktır, ki bu ayrım burada birinci ve ikinci bilfiillik (EN 1146b31) itibarıyla verilmiştir. Claire, eve giden alışlagelmiş rotasında dolambaçlı bir yol olduğu bilgisine sahip olabilir, ancak bu bilgiyi pek çok nedenden dolayı mevcut durumda düşünmüyor olması anlamında şu anda kullanmıyor olabilir. Bu nedenler, şu an eve gitmiyorsa önemsizdir, çünkü Claire, hastalarıyla ilgilenen ve onların bakımına ve tedavisine odaklanan bir doktor olarak, iştedir. Eve giderken, bir hastaya doğru bir tedaviyi uygulayıp uygulamadı-

ğını merak ederek, bilgisini kullanmayacak kadar dikkati dağılırsa, bunlar önemli hale gelir; trafikteyken, kaçınılması gereken bir dolambaçlı yol olduğunu *bildiğinden* yakınlara muhtemelen kendisini bundan sorumlu tutacaktır.

İkinci ön ayrım –ki Aristoteles’in zihninde eylemlerimizin öncüllerinin rasyonel bir yeniden inşası olarak görünen şeyi içerir– biraz daha karmaşıktır. Yönelimsel olarak bir şey yaptığımız her zaman, der Aristoteles, eylemimizi, en azından dolaylı olarak, tümel ve tikel bir öncülden oluşan bir tür *pratik tasımın* öncelediğini düşünebiliriz.¹⁹ Tümel öncül, şu veya bu hedefe ulaşılmasını, sözelimi tatlı şeylerin yenmesini salık verir (EN 1144a31-33). Tikel öncül, aktörü tümel öncülün geçerli olduğu bir duruma yerleştirir, sözelimi bir kişinin bu kek parçasının tatlı bir şey olduğunu algıladığı bir duruma. Bu, en iyi ihtimalle, rasyonel bir yeniden inşa gibi görünmektedir, çünkü böyle bir tasımı her pasta yediğimizde aslında kendimize tekrarlayıp durmuyoruz. Öyle olsa bile, geniş bir dizi durumda, bu tür bir yeniden insanın hem olanaklı hem de uygun olması makuldür.

Bu iki ayrımı kuşanmış olarak Aristoteles’in *akrasia*’ya yönelik yaklaşımının temel ana hatları açıktır, gerçi daha sonra meseleler çokça tartışmalı bir hal alır. Aristoteles’in temel fikri, bu iki ön ayrımı birleştirerek, bilgi hatalarının birkaç farklı form alabileceğidir. Bir kimse: (i) tümel öncülün bilgisine sahip olabilir, fakat bunu kullanmayabilir; (ii) tikel öncülün bilgisine sahip olabilir, fakat bunu kullanmayabilir; veya prensipte (iii) her iki öncülün bilgisine sahip olabilir ve bu bilgileri kullanabilir, fakat bunları eşzamanlı olarak kullanmayı başaramayabilir. Bu son önerme biraz şaşırtıcı olabilir, fakat bu fikrin doğal bir mantıksal örneği vardır. Raphael, tüm memelilerin akciğerleri olduğunu ve bu yunusun bir memeli olduğunu biliyor olabilir, fakat yine de veterinerin bu yunusa akciğer nakli ameliyatı yapmayı teklif

¹⁹ Aristoteles’in tasımı için bkz. §3.4.

etmesine şaşırmış olabilir, çünkü Raphael kullanmış olduğu iki bilgi parçasını bir şekilde [birbirine] *bağlamakta* başarısız olmuştur ve bir şekilde *bu* yunusun akciğerleri olduğunu kavrayamamıştır. Eğer bu olanaklı ise, o zaman Raphael'in bilgi başarısızlığı kısmi olmaktan ziyade bir şekilde bütünlük meselesidir. Yani bu, tek başına ele alınan herhangi bir bilgi ögesinden ziyade, farklı bilgi öğelerinin etkileşimini içerir.

Aristoteles bu tür bir bütünlük meselesine (EN 1147a31-b5) ve ayrıca kimi zaman tikel kimi zaman da tümelle ilgili bilgi hatalarını vurgulayarak pratik bir tasımın ayrı ayrı ele alınan her iki öncülüne de dikkat çeker. Bir kimse ilgili bilgi hatasının her nerede ise orada olduğunu saptarsa, der Aristoteles, *akrasia*'nın kişinin "bilmesi ve bilmemesi" nedeniyle olanaklı olduğunu öne sürer (EN 1147b17-18). Buna göre, Sokrates sonuç olarak haklıdır: *akrasia*, Sokrates'in öngördüğü türden basit bir bilgi hatası değilse bile, bir tür bilgi hatasını içerir (EN 1147a14-19).

Bunların ötesinde, Aristoteles'in *akrasia*'yı ele alışı kolay yorumlamaya direnir; sonuç itibarıyla, bunun savunulabilirliğini değerlendirmek de zordur. Aristoteles'in görüşünün kesin sınırlarına ilişkin çok az bilimsel bir fikir birliği vardır, gerçi bu kısmen hem kendisinin hem de bizim, incelenen fenomenlere ilişkin sahip olduğumuz belirsizlikten kaynaklanıyor olabilir. *Akrasia* hakkındaki muammaların, bazılarının gizemli ve tecrübeden uzak bazılarının ise basitliğiyle dikkat çeken bir dizi formülasyona olanak tanıdığını belirtmek, Aristoteles lehine özel bir savunma yapmak değildir. Bu nedenle, eğer ki Aristoteles'in değerlendirmesindeki bazı güçlükler onun kendi tereddütünden ve belirsizliğinden kaynaklanıyorsa, [o zaman] bazılarının aynı zamanda görünüşün sürekli olarak kafa karıştırıcı olan özelliğinden kaynaklandığı sonucuna varmak yerinde görünmektedir.²⁰

²⁰ Aristoteles'ten sonraki tartışmada yer alan bazı anlaşmazlıklara dair mükemmel bir genel bakış için bkz. Mele (2004). Aristoteles'in eşine az rastlanır bir şekilde net bir ele alınışı için bkz. Dahl (1984).

8.6 DOSTLUK

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* boyunca hem ahlaki hem de akılsal birçok erdemi tartışır. Dostluk, bir tür erdem veya erdemle birlikte gelen şey olduğu için (EN 1155a3-5), Aristoteles'in etik teorisine ilişkin edinebileceğimiz bir yanlış izlenimi düzeltme eğiliminde olması nedeniyle özel bir şekilde ele alınmayı hak eder. Bu yanlış izlenim, Aristoteles'in teorisinin baştan sona bencil olduğudur: Mutluluğa (*eudaimonia*) ve onu güvence altına almanın en iyi yoluna odaklanırsınız. Buna dayanarak, Aristoteles'in etik teorisinin kendini önemsemeye yönelik tutumların bir açıklamasıyla başlayıp bittiği sonucuna varmak doğal olabilir. Bu yanlış anlamamanın çaresi, Aristoteles'in dostluğa (*philia*) ilişkin değerlendirmesini ele almaktır.

Çıkarıcı bir mizaca sahip bir kimse pekâlâ şunu sorabilir: Eğer dost sahibi olmamız onların iyiliğini düşünmemizi gerektiriyorsa, hatta bunu yapmak sonuç itibarıyla kendi çıkarlarımızı onların çıkarları için feda etmemizi gerektiriyorsa, neden dost sahibi olmak isteyelim ki? Egoizmin bir formuna göre, dostları kendi mutluluğumuz için gerekli görsek bile, yine de dostların sadece kendi hazzımıza yönelik salt araçlar, kendi çıkarlarımıza uyduğunda oynanacak, uymadığında da kenara kaldırıp atılacak oyuncaklar olarak görmek en iyisidir. Öyleyse ilk soru, Aristoteles etığının dostluğa karşı daha geniş, daha az araçsal bir tutuma izin verip vermediğiyle ilgilidir.

Aristoteles, bazılarının bu tür yakışsız araçsalcılıktan başka bir şey beklemiyor gibi görüldüğü farklı dostluk türleri tespit eder (EN 1156a6-b33):

- *Menfaate* dayalı dostluklar. Bu dostluk türündeki bağ, esas olarak, süregelen iş ilişkilerinde olduğu gibi, karşılıklı yarar temelinde oluşturulur.
- *Hazza* dayalı dostluklar. Bu dostluk türündeki ilişkinin temeli, nüktedan insanların zekice söz alışverişinde bulunmaktan haz almasında olduğu gibi, ortaklaşa hazlara dayanır.

- *İyiliğe* dayalı, tam veya mükemmel dostluklar. Bu dostluk türünde, erdem bakımından birbirine eşit iki kişi, birbirlerinin iyiliği için birbirlerine özen gösterirler ve dostluklarını karakter temelinde kurarlar.

Aristoteles, ikincil olarak gördüğü ilk iki dostluk formunun kolayca sona erdiğini ve dostluğun kaynağı tükendiğinde, dostluğun ortadan kalkma eğiliminde olduğunu gözlemler.

Bu tür ilişkiler dostluk örnekleriyse, o zaman dostluk, iyiliği için bir başkasına yönelik olarak endişe duymayı gerektirmez (karşılaştırınız EN 1155b31-1156a5, burada Aristoteles, tüm dostlukların yine de böyle bir ilgiyi gerektirdiğini ima eder gibi görünmektedir). Zira ne menfaate dayalı dostluklar ne de hazza dayalı dostluklar, tarafların herhangi bir ötekini-gözetmeyi göz önünde tutmasını gerektirmiyor gibi görünmektedir. Burada hissedebileceğimiz tuhaflığın, Aristoteles'in *philia* dediği şey için –ki *philia* aşına olduğumuz modern, sosyal anlamdaki bir dostluğun ötesine geçer– göz önünde bulundurduğu oldukça geniş bir sınırdan kaynaklandığı zaman zaman ileri sürülmektedir. Bununla birlikte, bu tercüme yersiz görünmemektedir, çünkü iş ilişkilerindeki (“Nakliyede sipariş durumunu kontrol edebilen bir dostum var”) ve hazza dayalı ilişkilerdeki (“Marcus, moralim bozuk olduğunda ve dertlerimi unutmak istediğimde aradığım türden bir dosttu”) dostluklardan eşit bir biçimde söz ederiz. Bu türdeki dostluklarla ilgili temel kaygı, Aristoteles'in ileri sürdüğü gibi, dostlukların ikincil formları olmalarıdır: Bunlar, rahat bir yaşam için yararlı, hatta gerekli olsalar da Aristoteles'in dostluk konusundaki birincil ilgisini temsil etmezler – ki Aristoteles bunu en güzel türden dostluklarla, iyiliğe dayalı dostluklarla sınırlar. En güzel formu itibariyle dostluk, erdem var olduğu sürece devam eder; fakat erdem istikrarlı bir karakter durumu olduğundan ve esasen zamana yayıldığından, gerçek dostluklar kolayca sona ermez.

Gerçekten de mükemmel dostlukta, dostların birbirlerini ikinci benlik olarak görmelerini bekleriz. Aristoteles, bir dereceye kadar buna dayanarak, kendimizi sevdiğimiz gibi başkalarının da sevmek için nedenimiz olduğunu ileri sürer – ve kendimizi sevmek için nedenimiz vardır. Bir kez benliği, haz, para ya da onur peşinde koşan benmerkezci bir şey olarak değil, rasyonel bir varlık olmasını doğru bir şekilde göz önünde tutarak tesis edilen kendini sevme olarak uygun bir şekilde ayırt ettiğimizde, kendimizi içsel değer taşıyıcıları olarak görmek için nedene sahip oluruz (EN 1168b11-1169a7). Bununla birlikte, eşit derecedeki erdemli partnerler arasındaki mükemmel dostluklarda, bir dost diğerinin karakterine iştirak edecektir, böylece kişi, kendi içinde değer verdiği şeyi diğerinde de bulacaktır. Bir kimsenin kendi içinde sevdiği iyi, öyleyse kişinin ikinci benliğinde eşit derecede fark edilecek ve sevinecektir. Bu iyilik formları arasında ilgili hiçbir ayırım bulunmadığından, bir dost, der Aristoteles, öteki için mallarını, servetini, hatta yaşamını feda etmek için nedene sahip olacaktır. Bu kuşkusuz, benlikten ötekine ve dolayısıyla da dar egoizmden su götürmez bir diğerkâmlık formuna çok önemli bir geçiş veya geçiş girişimidir. Mükemmel dostluk, bir dostun ötekini-gözetken davranışta bulunmasını gerektirir. Aristoteles etiği bu nedenle, zaman zaman kendisine atfedilen egoizmden kaçınır; gerçek dostluk hem kendini hem de ötekini gözetir.

Aristoteles, dostluğun kendi kendine yeterlilik için zorunlu olduğunu, bu koşulun yerine getirildiğinde eksiksiz bir yaşam sağladığını öne sürerek, en yüksek iyiye ilişkin asli koşullara geri dönerek bu fikri destekler (EN 1097b6-16).²¹ O halde, *eudaimonistler* olarak kendi mutluluğumuzun peşine düşmeye motive olacağız; insani gelişmeyi sadece elzem dostların eşliğinde başarırız. Mükemmel bir iyiliğe ve karaktere sahip dostlarımız olduğunda, onların değerini önceden biliriz: onlar bizim dostlarımız oldukları için iyi değil,

²¹ En yüksek iyiye ilişkin kriterler için §§8.1 ve 8.2'ye bakınız.

iyi oldukları için bizim dostlarımızdır ve kendi içimizde kesin bir şekilde iyi olarak bildiğimiz özellikleri dışavururlar. Bu tür dostları bu şekilde kendi mutluluğumuz için kullanıyor olmamıza karşı çıkmak, mükemmel dostlukları menfaate dayalı dostluklarla karıştırmak demektir.

Aslına bakılırsa, Aristoteles'in, dostluğu diğerkâmlık temelinde ele alışı, her biri belki de diğerine dayanan, ayırt edilebilir iki kısma sahiptir. Önemli ölçüde farklı değerlendirmelere dayanıyor gibi görünseler de Aristoteles onları ayrı argümanlar olarak sunmaz. Her birinin ayrı kaynakları üzerinde durulabilmesi için, en iyi birbirine bağlı olarak sunulurlar. Bu süreç, aynı zamanda, Aristoteles'in argümanlarının kolayca gözden kaçan bir bileşenini vurgulamaya da yardımcı olur, yani bu argümanlar, şu anda Aristoteles'in kendi metafiziksel ve psikolojik teorilerinde savunulan ve Aristoteles'in yerleşik öğretiler olarak kabul ettiği şeylerden serbestçe yararlanır.

İlk argüman, dostluğu *ikinci benlik* (İB) olarak ciddiye alır (EN 1107b5-14):

1. Eğer iyi ve erdemliysek, o zaman kendimize uygun bir kendilik-sevgisi gözüyle bakarız – uygun, çünkü erdemli özellikler gerçekten sevmeye değerdir.
2. Eğer bu özellikler bizim içimizde olduğu gibi sevmeye değerse, o zaman, ikinci benliğimiz olan dostlarımızda da bu özellikler varsa, daha az sevgiye değer değildirler.
3. Erdemde eşit olduğumuz için, dostlarımız gerçekten de bizim sergilediğimiz aynı güzel özellikleri sergileyeceklerdir.
4. Dolayısıyla, dostlarımızın sergilediği güzel özellikler sevmeye değerdir.
5. Eğer özellikleri sevmeye değerse, o zaman bu bize dostlarımızı öyle olmaları nedeniyle önemsememiz için sebep verir.

6. Dolayısıyla, dostlarımızı öyle olmaları nedeniyle önemsememiz için sebebimiz vardır (EN 1156a19-11, 1156b10, 1156a17-18).

Bu tür bir temele dayanarak Aristoteles, “tıpkı her insanın kendi varlığının seçmeye değer olması gibi, bir dostun varlığının da aynı şekilde seçmeye değer olduğu” sonucuna varır (EN 1170b7-8).

İlk öncül (İB-1), uygun bir kendilik-sevgisinin mükemmel erdemli olduğunu yeniden evetler. Rasyonel değerimizi yanlış bir şekilde yadsırsak, o zaman kendimizi küçümseriz; değerimizi abartırsak, o zaman kendini beğenmiş palavracılar oluruz. En iyi insan yaşamı için belirlenen kriterlere cevap verebilecek bir durumda olduğumuz gerçekten doğruysa, o zaman kendinde-iyi olan ve bu itibarla gereğine uygun bir şekilde kabul edilen bir duruma kolayca ulaştığımız demektir. İB-2, erdemli özelliklerin bizim erdemli özelliklerimiz olmakla çoğalmadığını veya başka birinin erdemli özellikleri olmakla azalmadığını iddia eder. Eğer dostum benim ikinci benliğimse, bu gittikçe artan bir şekilde kesin olarak böyledir. Şimdi, bu noktada “ikinci benlikler”den söz etmenin çelişkili olduğunda ısrar etmek cazip gelmektedir: bir ben zorunlu olarak bir bireydir ve her birinden [benden] en fazla bir tane olabilir. Aristoteles’in bunu yadsımaya çalıştığı şüphelidir. Daha ziyade, eşit erdeme sahip dostluklar bir türün bireysel örnekleridir; ve tür, sevmeye değer bir şeydir. Diğerine işaret eden birini sevmenin neden keyfi olmaması gerektiğini belirlemek zordur. Önemli bir besteci, kendi şaheserini, haklı olarak, mükemmel güzelliğin gerçekleştirilmesi olarak görüyorsa, fakat aynı güzelliği bir başkasının bestesinde de buluyorsa, eserin güzelliğinin daha güzel ya da daha değerli olduğu konusunda ısrar etmesine pek de gerek yoktur, çünkü bu, kendi eserinde kendini göstermektedir.

İB-2’yi ve devamındaki öncülleri değerlendirirken, Aristoteles’in bu argümanda, nesnel olarak verilen ve insanın

özü tarafından belirlenen mutluluğu hakkındaki kendi genel açıklamasına dayandığını fark etmek önemlidir. Bu noktada Aristoteles'in nesnel mutluluk açıklamasını hatırlarsak,²² o zaman mutlulukla ilgili yargıların insan gelişimiyle ilgili yargılar olduğunu kavrarız. İnsan gelişiminin iyi bir şey olduğunu düşünürsek, o zaman kendi içimizde olduğu kadar gelişim gösteren dostlarımızda da bunu iyi buluruz. Buradan çıkan sonuç elbette ki şudur: Dostlarımıza yakınlık gösterdiğimizde, arzuları her ne olursa olsun, onların arzularının gayelerini güvence altına almaya yardım etmekle ilgilenmeyiz. Tam tersine, eğer ki dostlarımız kendi gelişimlerine ters düşen şeyleri arzularlarsa, o zaman onlara bunu söyleriz, çünkü onlar bizim dostumuzdur ve biz dostlarımızı önemseriz.

Aristoteles'in dostluğa ilişkin savunusundaki ikinci kısım da kendisinin genel mutluluk açıklamasına ve bu açıklamanın metafiziksel temellerine kadar uzanır. Aristoteles, en iyi yaşama yönelik olarak belirlenen bir koşulun, özellikle dostluk meselesi üzerinde düşünmeye başladığımızda önemli olduğunu savunur. İnsanlar için nihai iyi, kendi kendine yeterli (*autarkês*) olmaktır, öyle ki bunun varlığı, her yaşamı eksiksiz kılmaya yeterlidir (EN 1097b6-16). Aristoteles, dostluk olmaksızın bir kimsenin kendi kendine yeterli olamayacağını artık cesurca ileri sürer:

Varlık, doğal olarak iyi ve hoş olması sebebiyle kutlu bir kişi için kendinde seçmeye değer bir şeyse ve dostunun varlığı kendisinininkine çok benziyorsa, o zaman dostu da seçmeye değer olacaktır. Kendisi için seçmeye değer olan her şeye sahip olmalıdır, çünkü aksi takdirde bu şekilde bir şeyden yoksun kalacaktır. Bu nedenle bu şey, mutlu olacak herkesin mükemmel dostlara sahip olması için zorunludur.

(EN 1170b14-19)

²² Nesnel mutluluk anlayışı için bkz. §§8.2 ve 8.3.

Bazı yönlerden bu argüman, Aristoteles'in dostların ikinci benlik olduğu şeklindeki görüşünden yararlanır; fakat aynı zamanda buna daha güçlü bir iddia da ilave eder.

İlave edilen bu iddia, dostu olmayanın kendi kendine yeterliliği olmadığıdır (KKYO):

1. S'nin seçmeye değer bir dostu yoksa, o zaman S seçmeye değer olan bir şeyden mahrumdur.
2. S seçmeye değer bir şeyden mahrumsa, o zaman S kendi kendine yeterli değildir.
3. S kendi kendine yeterli değilse, o zaman S mutlu değildir.
4. Dolayısıyla, eğer S'nin seçmeye değer bir dostu yoksa, S mutlu değildir.

KKYO-1, uygun kendilik sevgisi ile bir başkasında tezahür eden olarak bu sevginin temellerinin tanınması arasındaki etkileşime ilişkin Aristoteles'in düşüncelerinden yararlanıyor gibi görünmektedir. Aristoteles, en iyi yaşamın, her ne olursa olsun, kendi kendine yeten bir yaşam olacağını hatırlatarak, bir kez daha kendi nesnel mutluluk anlayışının genel çerçevesine geri döner. Eğer ki kendi kendine yeterlilik için dostlar gerekliyse, o halde mutluluk için de dostlar eşit ölçüde gereklidir.

KKYO-4, bir bakıma bizi dar egoizmden diğerkâmlığın bir formuna götürmüyor gibi görünebilir. Ne de olsa, bir kimse bir dosta sahip olduğu zaman, bu kişinin mutlu olabileceği görülebilir; olur da bu dostun kaybı fedakârlıklar yapılmadığı sürece tehdit oluşturuyorsa, o zaman bu dostun yalnızca bir başkasıyla değiştirilmesi gerekecektir. Bu nedenle, kendi kendine yeterlilik talebi, bu şekilde yorumlansa bile, yakışıksız bir araçsalcılıkla bağdaşır kalmaya devam eder.

Aristoteles'in bu tür eleştirilere karşı tutumu çok katmanlıdır. Her şeyden önce, Aristoteles, bu türden bir eleştirinin, bilhassa budalaca türden bir psikolojik egoizmi basitçe açığa

vuracağını ima eder: Bu, başkalarına bütünüyle araçsal terimler itibariyle bakmanın her zaman olanaklı olduğunu, hatta bunun belki de zorunlu olduğunu varsayıyor gibi görünmektedir. Aristoteles bundan kuşku duyar, çünkü bir dostun erdemli olmasından ötürü nesnel bir içsel değer elde ettiği bir kez kabul edildiğinde, eyleme geçtiğimizde bunun niçin bir kenara bırakılması gerektiğini veya gerçekten nasıl bir kenara bırakılabileceğini anlamak zorlaşır – şayet o kişiyle mükemmel bir dostluk kurmuş isek. Erdemli olmak için nedenimiz varsa ve dostluk bir erdemse, o zaman mükemmel dostluklar geliştirmek için nedenimiz var demektir. Bu tür bağlar geliştirdikten sonra, onlara yönelik dostluğumuzun bir ifadesi olarak onların iyiliği için eylemde bulunacağız. Onların bize olan yararlarını düşünüyorsak, onları mükemmel dostluk açısından değil, menfaate dayalı dostluklar açısından da düşünüyoruz demektir. Tüm dostlukların sadece menfaate dayalı dostluklarla sınırlandırılması gerektiği konusunda hemfikir olmak lüzumsuz görünmektedir. Üstelik, Aristotelesçi terimler itibariyle söylersek, dört dörtlük bir gelişim gösteren bir insanın, tüm diğerlerini –tüm yakın dostları, tüm aile üyelerini, sevdiğimiz herkesi– bu kadar dar araçsal terimlerle değerlendirmeye eğilimli olması makul görünmemektedir.

Bunun Aristoteles'e makul gelmemesinin bir nedeni, menfaate dayalı dostluklara ve iyiliğe dayalı dostluklara karşı muhtemelen gözle görülür derecede farklı türden duygusal tepkilere sahip olmamızdır. Aristoteles, mükemmel dostların karşılıklı olarak birbirlerine hissettirmesini bekleyebileceğimiz türden duygusal tepkileri örneklemek için, bir annenin çocuklarına duyduğu, kendiliğinden gerçekleşen şefkatli ilgiye sıkça başvurur (*EN* 1159a28, 1161b27, 1166a5-9). Ebeveynlerin çocuklarının iyiliği için seve seve acı çekmesi ve fedakârlıkta bulunması olağan bir durumdur. Eleştirenlerin bakış açısından, ebeveynlerin davranışları belki de irrasyoneeldir. Aristoteles'in bakış açısından bu, bir sevgi nesnesine karşı normal, insani bir duygusal tepkiyi temsil eder.

8.7 İNSANLAR İÇİN NİHAİ İYİ – YENİDEN GÖZDEN GEÇİRİLİYOR

Aristoteles, erdemlere ilişkin kendi açıklamalarını tamamladıktan sonra, ilk kitabında olduğu gibi, insan için en iyi yaşamı yeniden gözden geçirmek üzere *Nikomakhos'a Etik*'in son kitabında [bu meseleye] geri döner. Bu bölüm her ne kadar aşına olduğumuz bir özet gibi başlasa da dikkat çekici bir sürpriz içerir. Aristoteles, kendi görüşünü yeniden aktarırken, yalnızca daha önceki incelemesinde bahsedilmeden bırakılan unsurları değil, aynı zamanda daha önceki açıklamayla doğrudan çelişme tehdidinde bulunacak kadar müstesna ve ayırt edici unsurları da takdim eder. Bazı akademisyenlere göre bu çelişki o kadar açık ve aşikârdır ki, *Nikomakhos'a Etik*'in onuncu kitabının, önceki dokuz kitabın bir parçasını oluşturamayacağını açıkça göstermektedir. Diğerlerine ise sorunlar daha az korkunç görünmekteydi; bir miktar gerilim var gibi görünse de sadece Aristoteles'in meseleleri sunuşuna dikkat ederek, eserin bu farklı bölümlerinde söylenenleri uzlaştırmak olanaklıdır.

Bu sorun, en doğrudan bir şekilde, Aristoteles kendi en iyi yaşam anlayışını yeniden gözden geçirdiğinde ortaya çıkar:

Mutluluk erdeme uygun bir faaliyet ise, bunun en yüce erdem olacağı akla uygundur; fakat bu, en iyi olanın erdemi olacaktır. Bu ister akıl, isterse de doğası gereği hükmeden ve yönlendiren ve güzel ve ilahi şeylere ilişkin düşüncelere sahip gibi görünen başka bir şey olsun –ister kendisi bizatihi ilahi, isterse de içimizdeki en ilahi unsur olsun– bunun uygun faaliyeti tam mutluluk olacaktır. Söylendiği üzere, bu faaliyet temaşa faaliyetidir. Bu, daha önce söylenenlerle ve aynı zamanda hakikatle mutabık kalacaktır.

Aristoteles'in burada ifade edilen görüşün başka bir yerde söylenenlerle uyumlu olduğunu ileri sürdüğünü görmek şaşırtıcıdır. Çünkü tam tersine, Aristoteles'in burada söyledikleri hakikatle mutabık kalsın ya da kalmasın, insana özgü iyinin temayaşaya dayandığı daha önceden söylenmediği için bu, daha önceden söylenenlerle mutabık kalıyor gibi görünmektedir. Daha ziyade, rasyonel ruhu rasyonel ve rasyonel olmayan olarak böldükten sonra, *Nikomakhos'a Etik*'in büyük bir kısmı ahlaki erdemler veya karakter erdemleri tartışmasını sürdürmüş, bunu da teorik erdemlerin nispeten kısa bir tartışması izlemiştir. Karakter erdemlerinin ifadesi artık mutluluk alanının dışında bırakılırsa, o zaman mevcut iddia sadece daha önceden söylenenlerle uyuşmamakla kalmaz, aynı zamanda uzlaştıramaz bile.

İyice belirginleştirecek olursak, Aristoteles'in karşı karşıya olduğu sorun, biri kuşatıcı bir iyi anlayışı, diğeri ise dar bir iyi anlayışı olmak üzere aşağıdaki tutarsız önerme çiftini kabul etmesi olarak görülebilir:

- *Kuşatıcı Bir İyi*: İnsani iyi, insan erdeminin ifadesinden oluşur, ki bu da ahlaki ve akılsal erdemlerin tamamını kuşatan geniş bir faaliyet dizisini içerir.
- *Dışlayıcı Bir İyi*: İnsani iyi, insan erdeminin ifadesinden oluşur, ki burada insan erdemi en iyi akılsal erdem, yani temayaş ile sınırlıdır.

Bu terimlerle ifade edecek olursak, Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in büyük bir kısmı boyunca, yalnızca son kitabındaki dışlayıcı anlayışı öne sürerek sonuca varmak için insana özgü iyinin kuşatıcı bir iyi olduğunu savunuyorsa, o zaman Aristoteles rahatsız edici bir haldedir demektir.

Bununla birlikte, tutarlılık mevzularını düşünmeden önce bile, insana özgü dışlayıcı iyi anlayışı, kendi terimleri itibarıyla, endişeye neden olur. Kuşkusuz ki, bir kimse dışlayıcı anlayışın aşırı derecede dar olmakla tehdit ediyor olmasın-

dan korkabilir. Ne de olsa, erdemli kişiden dostlara sahip olması, adil olması ve böyle davranması beklenir, çünkü bu kişinin insani tatmini, karakter olarak ortadan kaldırılamaz biçimde toplumsal olan erdemlerin ifadesinden oluşur. Aristoteles, başka bir yerde, bu geniş insana özgü iyi anlayışına uygun olarak, insanların *doğası gereği* politik hayvanlar olduğunu, insanların özsel niteliklerinin aslında onları sosyal ilişkiler kurmaya yönlendirdiğini iddia edecektir (*Pol.* 1353a7-18, 178b15-30).²³ Eğer insana özgü iyyinin yalnızca temaşadan ibaret olduğu ve yaptığımız her şeyi temaşa için yaptığımız ortaya çıkarsa, o zaman neredeyse tüm eylemlerimiz en nihayetinde münzevi ve esasen asosyal bir şeye, insandan ziyade daha tanrısal bir şeye yönelik olacaktır.

Ashına bakılırsa, Aristoteles mümkün olduğu kadar tanrıya benzemek için çaba vermemiz gerektiğini iddia ediyor gibi görünmektedir (*EN* 1177b26-1178a2), ki Aristoteles burada tanrının faaliyetini son derece basit bir özgönderimli temaşa formuyla sınırlı olarak tasavvur eder (*Met.* 1074b29-30). Eğer her şey ilahi âlemin akılsal eşiğine ulaşp geçebildiğimiz o ender anlar için yapılıyorsa, o zaman nadiren gelişim gösteriyoruz demektir, çünkü temaşa anlarımız, yeme, içme ve sosyalleşmeden ibaret olan hayvani yaşamlarımızı yalnızca nadiren noktalayacaktır. Dahası, bu dar anlayışa göre, bu ulvi faaliyet formundan başka *hiçbir şeyin* doğası itibarıyla değerli olmayacağı görülecektir, çünkü temaşa dışında her şey kendisinin ötesindeki bir şey için yapılmış olacaktır. Öyleyse, çoğu insan *hayvanlar* olduğumuzu görmezden geliyor, bunun yerine insan tanrıçıklarımız gibi davranmayı tercih ediyor görünmektedir.

Şimdi, insana özgü iyiye ilişkin bu geniş ve dar anlayışlarda düğümlenen bu genel gerilim, geniş bir literatür ortaya çıkarmıştır.²⁴

²³ Politik hayvanlar olarak insanlar için bkz. §9.2.

²⁴ Modern dönemde tartışmanın koşullarını belirleyen Hardie (1980), Ackrill (1997) ve Kraut (1989) bilhassa değerli katkılardır.

Burada yalnızca iki tür çözüme yönelebiliriz, ki birinci çözüm ikincisinin karmaşıklığına yol açar. Bu çözümler direkt olarak Aristoteles'in kendisiyle çeliştiği sonucuna varmaktan kaçınmaya çalışır. Bu, kuşkusuz ki olanak dahilindedir. Aynı genel eğilimin bir başka olanağı, Aristoteles'e bir çelişki atfetmez, daha çok, Aristoteles'in bir yerde fikrini değiştirmiş olması gerektiğine olanak tanır, ki çoğumuz bunu sık sık yaparız, çünkü görüşler birbiriyle tutarsızdır ve her halükârda, *Nikomakhos'a Etik*'in son kitabının, diğer bölümlerinin ilk dokuz kitabı içerdiği birleştirilmiş bir çalışmanın bir bölümünü oluşturamayacağını düşünmek için ayrı nedenlerimiz vardır.²⁵ Bu ayrı neden her ne olursa olsun, burada ortaya konan sorunun prensipte bir dizi çözüme olanak tanıdığını anlamalıyız.

Bu kısmen, insan gelişiminin kuşatıcı ve dışlayıcı anlayışları arasındaki (görünüştaki) çelişkinin bir dizi farklı soruna yol açmasından kaynaklanıyor olabilir. İlk çözüm türü oldukça deflasyonisttir, fakat buna rağmen daha kötüsünün olması gerekmez. Aristoteles'in bu yöndeki bazı gerilimlerin farkında olduğu ve sadece mutluluk formlarını sıralamaya hazır olduğu hemencecik fark edilir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* x 7'yi temaşa yaşamının "en mutlu yaşam olacağı" (EN 1178a8) konusunda ısrar ederek bitirdikten sonra, bir sonraki bölümü şunu gözlemleyerek açar:

²⁵ Barnes (1997, 58-59), "Elimizdeki *Nikomakhos'a Etik*, tartışmasız bir şekilde, bir bütünlük oluşturmamaktadır – hatta yönelik iki değerlendirmenin elimizdeki mevcudiyeti, bu gerçeği kanıtlamak için yeterlidir. Tek soru, elimizdeki metni kimin, ne zaman, neye dayanarak ve hangi amaçlarla uydurduğuyla ilgilidir," diyerek ve bunda ısrar ederek, "*Nikomakhos'a Etik*, kesin olarak çaresiz bir yazar veya vicdansız bir kitapçı tarafından bir araya getirilen ve bir yazar veya editör tarafından birleştirilmeden bırakılan bir saçmalaktır," iddiasında bulunur.

İkinci en mutlu yaşam, diğer türdeki erdeme uygun olarak sürdürülen yaşamdır; çünkü bu tür faaliyetler insana özgüdür. Zira biz, birbirimiz hususundaki türden eylemlere uygun olarak adil, cesur şeyler ve diğer türden şeyler yaparız ... ve bunların hepsi insana özgü gibi görünmektedir.
(EN 1178a9-14)

Öyleyse, basitçe şu düşünebilir: Mutluluk derecelere olanak tanır, en iyi mutluluk temaşadır, fakat ikinci en iyi mutluluk, ki bu yine de gerçek mutluluktur, hem akılsal hem de ahlaki tüm insan erdemlerine ilişkin formları kuşatan türdendir. Öyleyse, mutluluk için geçilmesi gereken bir eşik olacaktır; bu eşğin üzerinde bazıları diğerlerinden daha mutlu, ancak tabiri caizse herkes bütünüyle mutlu olacaktır. Bir öğrencinin üstün bir onur derecesine sahip olabilmesi için final sınavlarında yüzde 95'in üzerinde puan alması gerektiğini varsayalım. Bir öğrenci takdire şayan bir şekilde yüzde 95,1 ve bir diğeri de hayret verici bir şekilde yüzde 99,9 puan alsın. Her ikisi de bütünüyle ve eksiksiz bir şekilde üstün bir onur derecesine sahip olur; hiçbir diğlerinden daha üstün değildir. Yine de birinin diğlerinden daha fazlasını başardığı ve dolayısıyla da daha onurlu olduğu konusunda yerinde bir his vardır. İnsan mutluluğu söz konusu olduğunda, derece yargıları bütünüyle yerindedir, çünkü mutluluk işlevsel olarak belirlenmiş bir nihai iyiyi bilfiil hale getirmeye dayanır ve işlevsel türler skaler türlerdir.

Şüphesiz, bu türden bir deflasyonist çözüm bir yere kadar kadar iyi olabilir, fakat çok başarılı değildir. Yani bu tür bir çözüm, doğru olsa bile, mutluluk için yapılan eylemlerin yalnızca araçsal değere sahip olup olmadığı sorusuna ilişkin alta yatan bir endişeyi ele almakta başarısızdır. Zira kendilerini aşan bir gaye için yapılan eylemler kuşkusuz kendi içlerinde de değerli olabilir. Dahası, bir insan yaşamının her türlü iyi faaliyeti, kendisi için yapılan şeyleri içermesi ve dışlayıcı bir şekilde tek bir birleşik amaca tâbi olmaması beklenebi-

lır. Bu anlamda, iyiye ilişkin dışlayıcı ve bunun karşısındaki kuşatıcı anlayışlara ilişkin endişemiz, *Nikomakhos'a Etik*'in daha ilk cümlelerinden beri aklımıza takılmış olabilecek bir endişeye yerini bırakır: Bu eserin açılışında, her eylemin en nihayetinde tek bir iyiye hedeflediğini öğreniriz.²⁶ O halde, bu iyi adına yapılanlar ile iyyinin kendisi arasındaki ilişki nedir?

Nikomakhos'a Etik'in ilk kitabında Aristoteles, insana özgü iyyinin "ruhun erdem (veyahut mükemmellik, *aretê*) uyarınca bir faaliyeti olduğunu ve eğer birçok erdem varsa, o zaman bu faaliyetin en iyi ve en tam olan uyarınca olduğunu" (EN 1098a16-18) ileri sürmüştü. Bir açıdan bakıldığında, bu şu şekilde ifade edilebilir: "... ve eğer birçok erdem varsa, o zaman insana özgü iyi, aralarında en iyi ve en tam olanla özdeşleştirilmiş bir faaliyet olacaktır." Başka bir açıdan bakıldığında, bu şu anlama gelebilir: "... ve eğer birçok erdem varsa, insana özgü iyi, en iyi, en tam erdemle özdeşleştirilmiş olan bir faaliyettir." İlk ifadeye göre, hepsinin arasından en iyi olarak seçilen ve ifadesinin insana özgü iyiye dayanacağı tek bir erdem olmalıdır. İkinci ifadeye göre, en iyi erdem, diğer erdemlerle rekabet halindeymiş gibi düşünölmeyecektir. Daha ziyade, eğer erdemler çoksa, bunların en tam paketi insana özgü iyi olacaktır. Bu kabaca, eğer birçok güzel çiçek varsa, en iyi olanın aralarındaki tek bir en güzel çiçek olacağını söylemekle, *buna karşıt olarak* en iyi olanın hepsinin en güzel bir buketi olacağını –ki bu buket aralarındaki en güzel çiçeğı barındıracağını– söylemek arasındaki farktır.

Aristoteles hangisini amaçlamıştır? Bu mesele tartışmalıdır ve *S*'nin *a*'yı *b* için yaptığını söylemenin ne anlama geldiğı sorusuyla ilgili olarak, bir bakıma kısmen dilsel bir meseleye dönüşür.²⁷ *S*'nin *a*'yı *b* için yapabilmesinin en az

²⁶ Açılış cümleleri için bkz. §8.1.

²⁷ Öyleyse, Aristoteles'in diliyle ilgili olarak şu anda kendisiyle ilgilenemeyeğimiz bilimsel bir soru vardır. Bkz. Kraut (1989, 200-225), Hughes (2001, 27-31) tarafından kolayca anlaşılabilir bir şekilde etraflica tartışılmıştır.

iki yolu var gibi görünmektedir. *S*, diş sağlığı için dişlerini acı verici bir biçimde oydurabilir. Böyle bir durumda amaç, eylemin kendisine dışsaldır. Öte yandan *S*, güzel bir tatil geçirmek için operaya gidebilir, opera sonrası güzel bir akşam yemeği yiyebilir ve ertesi günü büyük bir katedrali ziyaret ederek geçirebilir. *S* bu şeyleri yaptığında, eylemlerin kendilerine dışsal olan bir şey için onları gerçekleştirmez; gerçekleştirdiği faaliyetler ise, tam tersine, bir dereceye kadar iyi bir tatili *tesis edici* şeylerdir.

Bazı araçların, araçları oldukları gayelerin tesis edicileri oldukları göz önüne alındığında, Aristoteles'in hem mutluluk için hem de kendi içlerinde istendiği için yapılan bir dizi insana-özgü-iyiyi düşünüyor olması açık olur. Kanımca, Aristoteles'in insana özgü iyi tanımlamasındaki rasyonalitenin asliliği üzerindeki aşikâr vurgusu göz önüne alındığında, herhangi bir tesis edici araç derlemesinin, hiçbir içsel düzen olmadan özensizce bir araya getirilmiş karışık bir karmaşıklıktan ziyade, en azından akılsal erdemin iyi yapılandırılmış bir ifadesi olmasını beklemek gerekir. Eğer öyleyse, Aristoteles'in insana özgü iyi anlayışı hem akılsal hem de kuşatıcı olarak okunabilir: temaşaya öncelikli bir yer vermesi anlamında akılsal ve temaşaya dayalı olmayan erdemli faaliyet, rasyonel olarak dengeli bir yapı sergileyecek olması ve bunun da muhtemelen, insanların özsel olarak sergilediği türden özelliklere sahip varlıklar için en uygun yaşam formuna ilişkin ihtiyattan kaynaklanması anlamında kuşatıcı.

Kuşkusuz, başlangıçtaki bu fikirler, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde öne sürülen insan mutluluğuna ilişkin teoriyi kuşatan asli bir tartışmayı kapatmaktan ziyade açmayı amaçlamaktadır. Bu meselelerin daha fazlaca soruşturulması, Aristoteles'in bu eserde geliştirdiği teorinin zaman zaman haksız yere ihmal edilen bir yönü üzerinde düşünmeye, yani Aristoteles'in teorisinin insana özgü iyiye ilişkin açıklaması, kendisini alttan destekleyen metafiziksel

psikolojiden koparılamayacağı üzerinde düşünmeye hizmet eder. Aristoteles'in anladığı şekliyle insan mutluluğu sorusu, *insanlara ilişkin* bir sorudur ve buna göre [bu sorunun] cevabının, insanların gayelere yönelik eylemde bulunan yöneldimsel failer olduğu asli gerçeği de dahil olmak üzere, bu tür varlıklara ilişkin gerçeklerden kaynaklanması gereken bir sorudur. İnsana özgü gayelerin ona özgü hevesler tarafından seçilmediği, fakat bu gayelerin insanlara insan doğası tarafından verildiği Aristoteles'in özcülüğünden ortaya çıkar. Sonuç itibarıyla Aristoteles, mutluluğun peşinde koşanların, gayelerini uydurmaktan ziyade keşfettiği sonucuna varır; bu kişiler bunu yaptıklarında, eylemlerini doğru bir şekilde, yani bilhassa kendi insana özgü kapasitelerinin bilfiil hale getirilmesine yönelik olarak düzenleyebilirler.

8.8 VARGILAR

Daha az kullanıcı dostu olan diğer eserleriyle karşılaştırıldığında Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i görece anlaşılabilir ve teknik olmayan bir eser gibi görünebilir. Bazı açılardan bu görünüm doğrudur. Bu eser, kendisinin diğer bazı daha teknik eserlerinde olduğu gibi, Aristoteles'in kendine özgü terminolojisiyle o kadar ağır bir şekilde dolu değildir. Ayrıca, kısmen fiili ahlaki psikolojilerin yakından gözlemlenmesinden haberdar olduğu için, *Nikomakhos'a Etik*'teki bazı pasajlar, erdemli olan ve kötü olanla ilgili kendi gözlemlerimizle doludur. Bir dereceye kadar bu eserin teknik olmayan karakteri, Aristoteles'in lüzumsuz kesinliğin etik için uygun olmadığı yönünde kendi belirttiği yargısını yansıtır, çünkü aşırı kesinlik, beşeri bilimlere, yalnızca matematik benzeri diğer daha çetin ve soyut girişimlere daha uygun olan bir talep dayatır. (EN 1094b11-14, 1098a28-34). Etik incelemesi, insan davranışında ortaya çıkan olumsal aşırılıklara duyarlı olmalıdır; mümkün her duruma uygulanabilir olan kesin

formüllerin ortaya konulmasını beklemek, bizi, aradığımız eyleme kılavuzluk eden ilkeleri sağlamaktan aciz, yersiz konuşmalara teslim olmaya sevk edecektir.

Bu kadarı söylendikten sonra, *Nikomakhos'a Etik*'teki anlaşılabilirlik ve teknik olmama görünümünün çok daha önemli birçok açıdan aldatıcı ve yanıltıcı olduğu da söylenmelidir. Aristoteles'in etik teorisi, gerçeğe dikkat çekmekte tereddüt etmese de onun metafiziksel ve psikolojik teorilerinden ciddi ölçüde yararlanır. Aristoteles, *insanlara yönelik* en iyi yaşamla ilgilendiğinden, bu yaşamın özlerini ve doğalarını başka bir yerde soruşturup karakterize ettiği bu varlıkların yaşamı olacağına kesin gözüyle bakar. Gerçekten de ilk olarak, Aristoteles'in etik teorisi, insanların belirli ve değişmez türden bir öze sahip olduğunu ve sonuç olarak, bu tür varlıklar için neyin en iyi olduğunu belirleme vakti geldiğinde, bu varlıkların esas, özsel niteliklerine değinmenin zorunlu olacağını varsayar. Aristoteles'in öznel mutluluk anlayışlarını uzun uzadıya şiddetle eleştirme gereği duymasının nedeni budur: İnsanlara yönelik olarak iyiden bahsettiğimize ve insanlar da doğası gereği belirli bir biçimde olduğuna göre, mutluluğun basit bir arzu tatmininden ibaret olduğunu düşünenler, arzuyla ilgili asli ve kaçınılmaz bir gerçekle uzlaşmayı başaramayacaklardır: İnsanlar kendileri için kötü olan şeyleri arzulayabilir ve yapabilirler, bunun üzücü bir sonucu da insanların yetersiz yaşamlar yaşayabilmeleri ve yaşamalarıdır. Öyleyse bunlar, insanların gerçekten yaşamak istemeyecekleri yaşamlardır, kendi mutluluklarını en iyi nasıl sürdürebileceklerini tam olarak kavrayabilmiş olsalardı, arzu etmemiş olacakları yaşamlardır bunlar.

Bu açıdan bakıldığında, Aristoteles'in meşhur işlev argümanı, kimi zaman sanıldığından hem daha az iddialı hem de daha başarılıdır. Aristoteles, bu argüman vasıtasıyla insanların belirli bir doğaya, belirlenebilir bir işleve ve kendine özgü bir iyiye sahip olduğunu *kanıtlayabileceğini* zannet-

mez. Daha ziyade, bu argümanda esas olarak, başka bir yerde analiz ettiği insana özgü işlevi *tespit etmeye* ve böylece insanlar için en iyi olan iyiyi karakterize etmeye çalışır. Bu iynin, kendinde iyi, sadece kendisi için iyi olacağını, tam olacağını ve mevcudiyetinin, yaşamı eksiksiz kılacağını öne sürer. Böyle bir iyiye *eudaimonia* –mutluluk veya insanın gelişimi– adını verebiliriz. Bununla birlikte, açıklama olmaksızın, böyle bir terim çok da aydınlatıcı değildir. Hepimiz mutluluk istediğimizi söyleriz. Mutluluğun ne olduğu konusunda anlaşılmıyorsa, o zaman sözel olarak anlaşılmamız yalnızca hayatın en değerli mükafatına ilişkin diğer derin ve önemli anlaşmazlıkları örter. İnsan özünün niteliklerine dayanan nesnel bir mutluluk anlayışını kabul ederse, o zaman, Aristoteles'in soruşturduğu gibi, en iyi ifadesinin bizim için mevcut olan en ideal yaşam türüne yol açan insan özelliklerini soruşturmak anlamlıdır.

Aristoteles, her birimizin kendimizi güvence altına alabileceğimiz en iyi yaşamı arzuladığımızı bariz, hatta neredeyse tartışmasız olarak kabul eder. Buna göre, en iyi hayatın her nasıl olmasını düşünürsek o şekilde olduğu şeklindeki naif düşüncenin bir kez ötesine geçtiğimizde, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te uğraştığı türden insana özgü erdem (veya mükemmellik; *aretê*) hakkındaki soruşturmalar mükemmel bir anlam kazanır ve bu, düşünsel olarak aydınlanmış kimseler için neredeyse kaçınılmazdır. Ne de olsa, der Aristoteles, yalnızca ânın heveslerine çekici gelen şeyleri değil, kendimiz için iyi olanı, gerçekten iyi olanı istiyorsak, o zaman bize düşen, bu iynin ne olabileceğini keşfetmektir. Bu türden her keşif, bizi aydınlık veya karanlık olabilecek mevcut öznel tercihlerimiz dışına çıkaracak ve insan mükemmelliğinin karakterini dikkate alacaktır.

Bu tür bir mükemmellik, basitçe insanların mükemmelliği olduğundan, insana özgü iyiye yönelik soruşturmamıza insan doğasının karakterine ilişkin aklı başında bir anlayışla başlamamız akıllıca olur. Bu soruşturmayı sürdürür-

ken, Aristoteles, ortadan kaldırılması mümkün olmayan teolojik bileşenleriyle birlikte kendi dört nedenli açıklayıcı şeması içerisinde dile getirilmiş özcü bir çerçeveyi önceden varsayar. *Nikomakhos'a Etik*'te bu çerçeveyi savunmak için çok az şey yapmasına rağmen, bu erdem etiğini geliştirirken [bu özcü çerçevenin] temel ilkelerine aşinalık olduğunu açıkça önceden varsayar. Bu nedenle, *Nikomakhos'a Etik*, tabiri caizse, dolaylı olarak tekniktir. Sonuç itibarıyla, Aristoteles'in etik teorisinin nihai bir değerlendirmesi, bu teoriyi alttan destekleyen ve şekillendiren psikolojik ve metafiziksel teorilerin dikkate alınmasına anlayışlı bir eleştirmeni eşit ölçüde dahil edecektir. Bu teoriler savunulabilir olduğu ölçüde, Aristoteles'in etik teorisinin onu takdir edecek çok şeyi olacaktır. Aynı şekilde, bu teorilerin eleştiriye karşı direnemedikleri yerde bunlar, o olmaksızın en iyi şekilde benimsenemeyecek olan sağlam zemin arayışı içerisinde Aristoteles'in etik *eudaimonizmini* yarı yolda bırakma eğiliminde olabilirler.

İLERİ OKUMALAR²⁸

Birincil Kaynaklar

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, özellikle i, ii 1-6, iii 1-7, v 1-2, 7-10, vi 1-8, 12-13, vii 1-3, viii 1-3, 9, ix 4, 7-9, 12, x 4-9.

İkincil Kaynaklar

D. Bostock, *Aristotle's Ethics* (Oxford University Press: 2000).

S. Broadie ve C.J. Rowe, *Aristotle: Nicomachean Ethics*, tercüme, giriş, ve yorumlar ile birlikte (Oxford University Press: 2002).

*G.J. Hughes, *Aristotle on Ethics* (Routledge: 2001).

T. Irwin, *Aristotle, Nicomachean Ethics*, notlar ve açıklamalı sözlük ile birlikte (Hackett: 1985).

²⁸ * işaretli netlik veya erişilebilirlik açısından özellikle yeni başlangıçlar için uygundur.

- *R. Kraut, "*Aristotle; Ethics*," Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/>)
- R. Kraut, "Two Conceptions of Happiness," *Philosophical Review* 88, (1979), s. 167-197.
- R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Ethics* (Blackwell: 2005).
- M. Pakaluk, *Aristotle: Nicomachean Ethics Books VIII and IX*, yorumlu çeviri (Clarendon Press: 1998).
- M. Woods, *Aristotle's Eudemian Ethics Books I, II, and VIII*, yorumlu çeviri (Oxford, Clarendon Press: 1982).

POLİTİK BİRLİKTELİK

9.1 ARİSTOTELES'İN SİYASET TEORİSİNİN YÖNELİMİ

Aristoteles'in *Politika*'sı, kendisinin *Nikomakhos'a Etik*'ini yakından takip eder. *Etik*'in insana özgü iyiyi tasvir ettiği yerde, *Politika* insana özgü iyinin kazanılması için kural buyurucu bir çözüm sunar. Siyaset bilimi, etik gibi, iyi eylemlerle ilgilenen ve insana özgü iyiyi yerine getirmenin yollarını arayan pratik bir bilimdir.¹ Gerçekten de Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* kitabını, siyaset teorisini *Nikomakhos'a Etik*'in bir devamı ve tamamlanması olarak karakterize ederek bitirir (EN 1181b12-23). Aristoteles orada, kendi genel metodolojisine uygun biçimde, bir siyaset bilimcinin, hangi tür sistemlerin şehirlere zarar verdiğini veya zarardan koruduğunu ve hangi türlerin yöneticilerin siyaseti iyi ya da kötü bir şekilde idare etmesine olanak verdiğini belirleyebilmesi için, daha önceki düşünürlerin pozisyonlarını tetkik ederek ve mümkün olduğunca çok sayıda fiili siyasi sistemi

¹ Bilimler ayrımı için bkz. §1.5.

inceleyerek [soruşturmaya] başlamasını salık verir.² *Politika*, bu görevleri yerine getirir, fakat şu anda elimizde olduğu gibi başlangıçta önerilen sırayla değil.³ Aslına bakılırsa, bu eserin Aristoteles'in ölümünden sonra bir editör tarafından bir araya getirilmiş olması muhtemeldir; ancak bu, içerdiği malzemenin değerini azaltmaz, çünkü bu eser gerçek anlamda Aristotelesçidir ve insanın gelişmesine hizmet etmeye yönelik en uygun sosyo-politik düzenleme türlerine ilişkin Aristoteles'in yargılarını açıkça yansıtır.

Pratik bir bilim olarak siyaset bilimi, insana özgü iyinin gerçekleştirilmesini kendine amaç edinir. Bu, kendi girişiminin değerinden şüphe duymayan, sınırları açıkça çizilmiş bir hedefi olan olumlu bir sosyal teori programını salık verir. Bu, Aristoteles'in *Politika*'sının neden devleti meşrulaştırmaya veya devletin otoritesini önceden veya bağımsız olarak mevcut olan hakların bir kısaltması olarak gerekçelendirmeye çalışmadığını açıklar. Sonuç itibarıyla, eğer bir bireyin özgür ve hak sahibi bir fail olduğu ve [bireylerin] özgürlüklerinin kısıtlanmasının gerekçelendirme ve savunma gerektirdiği şeklindeki modern liberal siyasi düşünce- nin fazlasıyla bireyci varsayımına bağlı olarak *Politika* incelememize yaklaşırsak, Aristoteles'in siyasi düşüncesinin temel bir yönelimini gözden kaçırmış oluruz. Bu karşılıklı görmenin bir yolu, daha sonraki bazı siyaset düşünürleri tarafından ortaya atılan türden bir doğa durumu varsayımına yönelik Aristoteles'in kendi tutumunu gözümüzün önüne getirmektir. Bu varsayımın bazı kurgularında insanlar, en azından varsayımsal olarak, bir doğa durumunda etraflıca şekillenmiş, ister Tanrı tarafından verilmiş olsun isterse de basitçe doğal ve türetilmiş olsun, belirli devredilemez hak-

² Bu amaçla, Aristoteles yaklaşık 158 anayasayı bir araya getirmiştir. Ne yazık ki, yalnızca bir tanesi elimizdedir: *Atinalıların Devleti*.

³ Aristoteles'in *Politika*'sının düzeni ve yapısıyla ilgili sıkça tartışılan bu soruya ilişkin kısa ve öz bir giriş için Keyt ve Miller'a (1991, 3-6) bakabilirsiniz.

lara sahip olarak ele alınır. Aristoteles, bu türdeki bir insan hakları anlayışını kesin olarak reddeder. Buna karşılık, devleti olmayan bir kişinin neredeyse hiçbir suretle insan olmadığını iddia eder; gerçekten de bir devletin üyesi olmadan hiçbir hayvanın insan olarak nitelendirilemeyeceğini bile ileri sürer.⁴ Öyleyse Aristoteles, kısaca ifade edersek, insanların bütünüyle bilfiil hale gelmesi için devlete ihtiyaçları olduğunu düşünür. Bu nedenden ötürü devletin hiçbir gerekçelendirmeye ihtiyacı yoktur: Devletin işlevi, insanların kendi gayelerini gerçekleştirmelerine müsaade etmektir ve insanların gayeleri, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* boyunca tartıştığı gibi, kendileri için nesnel olarak iyidir. Dahası, nesnel olarak verilen bu gayeler bütünüyle doğal olduğu için,⁵ devletin kendisinin de doğal bir cisim olduğu ortaya çıkacaktır.

Şimdi, bu savlara ilişkin sırasıyla iki uyarı vardır. İlk olarak, Aristoteles, devletin *önceden verilmiş hakların bir kısaltması olarak* herhangi bir gerekçelendirmeye ihtiyacı olduğunu düşünmezken, devletin *doğallığını* tüm yasaların ve dolayısıyla da tüm devletlerin uzlaşım sal olduğu şeklindeki sofistlik önermeye karşı savunması gerektiğine inanır. Aristoteles, *Politika*'nın ilk kitabının çoğunu gerçekten de tam da bu tür bir savunuya ayırmıştır. İkinci olarak, Aristoteles'in, siyaset teorisini karakterize ederken "devlet" teriminin serbestçe kullanılmasına da dikkat etmeliyiz. Weber'den sonraki çağdaş siyasi söylemde âdet olduğu üzere, bir *devleti sivil toplumdan* ayırt etmeye hazırsak, *polis*'i yalnızca bir devlet olarak düşünürsek, o zaman Aristoteles'in *polis*'in doğal bir siyasi kurum olduğu şeklindeki fiili savunusunu muhtemelen çarpıtacağız demektir. Yani bir devleti, meşru güç kullanımı üzerinde tekel olduğunu iddia eden bir bölgeyle birlik halinde olan bir şey diye anlarsak, o zaman

⁴ Bu çarpıcı iddia aşağıda, §9.2'de açılmıştır.

⁵ İnsanlara ilişkin nesnel olarak verilmiş gayeler için bkz. §§8.1 ve 8.2.

devletleri sivil toplumlardan kolayca ayırt edebiliriz. Sivil toplumlar, hiçbiri tek başına veya ortak bir şekilde devlet olma düzeyine yükselmeyen tam bir ekonomik uygulamalar, dinî organizasyonlar ve sosyal ve ailevi ilişkiler ağını içerir. (Bununla birlikte, eğer ki anarşistsek, kendimizi devletsiz sivil toplumlar halinde örgütlemenin daha iyi olduğuna inanabiliriz.) Aristoteles *polis*'ten bahsettiğinde, tersine, devlet ile sivil toplum arasında ayırım yapmaz. Daha ziyade, Aristoteles, bu terimlerle konuşacak olursak, hem devleti hem de sivil toplumu içine alan bir sosyal örgütlenme görüşüne sahiptir. Buna göre, Aristoteles'te "devlet"ten bahsederken, Aristoteles'in bizdeki siyasî ve sosyal örgütlenmeleri kuşatıcı bir şekilde düşündüğünü ve modern, Weberci yaklaşımlarda dile getirilen türden bir ayrıma işaret etmeye hiç de yatkın olmadığını aklımızdan çıkarmamalıyız. Kuşkusuz ki, Aristoteles'in bütüncül *polis* anlayışının modern mukabiline yerine tercih edilip edilemeyeceğine ilişkin asli ve merak uyandırıcı bir soru vardır; fakat Aristoteles'in siyasi natüralizmini anlamakla ilgili olarak, onun temel siyasi kurumu olan *polis*'in, modern devletin kendine özgü çeşitli politik otorite formlarına ilaveten sivil toplumda bulunan tüm özellikleri kuşattığını kavramak mecburidir.

Gerçekten de sivil toplumu oluşturan ilişki türleri göz önüne alındığında, Aristoteles'in siyasi natüralizminin kavranılması daha kolay hale gelir. Aristoteles, çarpıcı bir şekilde, bir insanın, *doğası gereği* sosyo-politik bir hayvan (*politikon zôon*; *Pol.* 1353a7-18, 178b15-30),⁶ yani bir devletin mevcudiyetinin kendisinin gayelerine hizmet ettiği bir

⁶ Aristoteles, zaman zaman arıları, karıncaları ve "işlevlerine (*ergon*) tek bir şey olarak sahip olan" diğer hayvanları sosyopolitik açıdan dahil etse de politik hayvanlar sınıfını ilk olarak, toplu halde yaşayan bir alt sınıf veya birliğe ait hayvanlar şeklinde ele alır (*Hist. An.* 487b33-488a10). Yine de "bir insanın herhangi bir arıdan veya birliğe ait bir hayvandan daha büyük ölçüde politik bir hayvan olduğunun açık olduğu" konusunda ısrar eder (*Pol.* 1253a7-9).

varlık, bu çerçeve olmaksızın insan gelişiminin, gerçekten kavranılamaz olmasa bile uygulanamaz olacağı bir varlık olduğunu iddia eder. Devletin aile ilişkilerini içerdiğini düşündüğümüzde, bu sav daha az tuhaf ve kesinlikle daha az taraflı görünmektedir. Aristoteles'in *polis*'in doğal olduğu ve insanların doğası gereği politik hayvanlar olduğu yönündeki fikirlerine yaklaşırken dikkatli olmamız gerekse de onun siyasi hegemonyaya ilişkin sorular sahneye dahil olmadan çok önce insanların doğal olarak kendilerini çeşitli türlerde ailevi ve sosyal gruplaşmalar halinde birleştirme eğiliminde olduklarını düşünmesinin nedenini anlamak görece kolaydır.

Aristoteles'in bu konudaki savının bir kısmı bu nedenle tartışmasızdır ve hemen hemen sıradandır. Yaşamak için temel gıda ve barınma gereksinimlerine ihtiyaç duyarız ve prensipte yiyecek peşinde koşup mağaralarda uyuyabilsek de özelleşmiş değiş tokuş, en temel, hayvansal hayatta kalma gereksinimlerimizi bir nebze de olsa karşılamaya hizmet eder (*Pol.* 1252b12-14). Öyle olsa bile, Aristoteles'in savının bir başka kısmı daha az masumdur. Çünkü *polis*'in rolü çok daha ötelere uzanır. Aristoteles, *polis*'in rolünün temel ihtiyaçların sağlanmasıyla sınırlı olduğunu düşünmez: "yaşamak uğruna var olur, fakat iyi bir şekilde yaşamak uğruna mevcudiyetini sürdürür" (*Pol.* 1252b29-30; karşılaştırınız 1253a31-37).

Polis'in *raison d'être*'sinin [varlık sebebi] salt bir şekilde yaşamak yerine iyi yaşamak olduğu iddiası, Aristoteles'in *polis*'i, insan mutluluğuna veya gelişimine yönelik olarak, yalnızca yalın bir şekilde hayatta kalmaya değil, aynı zamanda bir dizi ahlaki ve akılsal erdemin bilfiil hale getirilmesine dayanan *eudaimonia* için gerekli gördüğünü açıkça göstermektedir.⁷ Aristoteles buradan, *polis*'in, insan mutluluğunun, kendi içerisinde gelişim gösterebileceği yegâne çerçeveyi sağladığı sonucuna varır. Dolayısıyla, nasıl

⁷ *Eudaimonia* için bkz. §8.3

ki mutlu olmak insanın doğasında varsa, mutluluğu destekleyecek ve sürdürececek birliktelikler oluşturmak da insanın doğasında vardır. İnsanların bir *polis* oluşturmak için hem doğal bir kapasiteye hem de doğal bir dürtüye sahip olmasının nedeni budur (*Pol.* 1253a7-18, a29-30; karşılaştırınız 1278b17-20).⁸ Diğer açıdan bakıldığında, bir *polis* doğaldır, çünkü bazı insan ihtiyaçları için –fakat insana özgü erdemin en yüksek ifadesi için değil– çerçeveler sunabilme yeteneğine sahip ilkel topluluklardan doğal bir şekilde ortaya çıkar.

Aristoteles böylece, insan doğası ile sosyo-politik birliktelik arasında içsel, simbiyotik bir ilişki görür, ki bu da açıkça, kendisinin nesnel olarak verili teleolojik insan mutluluğu anlayışına dayanan bir yaklaşımdır. Aristoteles'in yaklaşımı, insanların sabit ve belirli bir doğaya sahip olduğunu ve bunun sonucunda da onlara ait siyasi toplulukların salt bir uzlaşım ile değil, doğaları gereği mevcut olduğunu önden varsayar. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde Aristoteles'in siyaset teorisi, tıpkı daha evvel etik teorisinin yapmış olduğu gibi, kendisinin metafiziksel ve psikolojik teorilerine başvurur. Etik ve siyaset teorisi Aristoteles için kardeş bilimler olduğundan, biri tam olarak kavranmadan diğeri sürdürülemez. Her iki bilim de gelişmiş ve ayırt edici bir insan doğası anlayışına başvurur ve bu itibarla her ikisi de bu anlayışın altında yatan özcülüğü eşit derecede önceden varsayar. O halde, her şeye rağmen söyleyebiliriz ki, etik ve siyaset bilimi, iyi eyleme ulaşmaya çalıştıkları ölçüde pratiktir; bu bilimler, iyi eylem insan doğasının ifadesine dayandığı ölçüde doğaldır; ve kazanılmasını ilerletmeye çalıştıkları rasyonel insan özü anlayışından yararlandıkları ölçüde bu bilimler teoriktir.

⁸ Bununla birlikte Aristoteles, hayvani olanı ve tanrısal olanı hariç tutar (*Pol.* 1253a27-29; karşılaştırınız 1253a3-4).

9.2 *POLİS*'İN ORTAYA ÇIKIŞI VE ÖNCELİĞİ

Polis'in, doğası gereği mevcut olduğu fikri, Aristoteles'in siyasi natüralizminin esasıdır. Bu tür bir natüralizm, devleti bütünüyle uzlaşımsal görmeye hazır daha sonraki bazı siyaset teorileriyle faydalı bir şekilde karşılaştırılabilir. Nitekim Hobbes, kendi *Leviathan*'ına "sanat yoluyla ki, Latince'de CIVITAS olan, adına DEVLET denilen o büyük LEVIATHAN yaratılır"⁹ şeklindeki yalın iddiayla başlar. Bu yaklaşıma göre devlet, bir uçtan ele alındığında, dolaylı veya açık bir şekilde sözleşmeye dayalı, iç içe geçen anlaşmalar tarafından yaratılan ve sözleşme şartlarının ihlal edilmesi durumunda feshedilebilecek, uzlaşımsal olarak mevcut bulunan bir yapıdır. Bu tür bir sözleşmenin tarafları, sözleşmenin yürürlüğe girmesinden önce ve sonra dört başı mamur insanlar olarak yer alırlar. Bu nedenle insanlar, aydınlanmış kişisel çıkarlarına ilişkin bilgiye dayanan kararlar verebilen rasyonel failler olarak devlete hiçbir şekilde bağlılık göstermezler. İnsanlar, böyle yapmayı kendi çıkarlarına gerekli gördüklerinde bir devlet yaratırlar, aksi takdirde bu meseleyle hiçbir şekilde ilgilenmezler. Devlet yasaları, bu yaklaşımın en uç noktası itibarıyla, yalnızca kriket kuralları kadar doğaldır.

Aristoteles'in siyasi natüralizmi, bu tür bir görüşün antitezi olarak görünmektedir. *Polis*, doğası gereği mevcuttur. Bunun nedeni, insanların, gerçekleştirilmesi kısmen *polis*'e bağlı olduğu bir doğaya sahip olmalarıdır; ve aslına bakılırsa, çarpıcı bir biçimde, *polis* bir anlamda bireyden önce gelir:

Polis, aynı zamanda doğası gereği haneden ve bireysel olarak her birimizden önce gelir, çünkü bir bütün zorunlu olarak parçalarından önce gelir. Zira bütün beden yok olmuşsa, eşesli bir şekilde olması dışında artık bir ayak

⁹ *Leviathan*, Giriş.

veya el olmayacaktır, bu, bir başkasının taştan yapılmış bir elden söz edilebilmesi gibidir, zira ölü bir el böyle olacaktır; fakat her şey işlevi ve güçleri itibariyle tanımlanır; öyle ki, bu gibi durumlarda bunların aynı şeyler olduğu söylenmemeli, fakat eşsesli olarak öyle olduğu söylenmelidir. Bu nedenle, *polis*'in doğal olduğu ve doğası gereği önce geldiği açıktır. Çünkü bir birey kendi kendine yeterli değilse, bütüne göre diğer tüm parçalar nasılsa öyle olacaktır. Başkalarıyla bir topluluk oluşturamayan ya da kendi kendine yeterli olduğu için böyle bir şey yapmaya ihtiyaç duymayan kim varsa bir *polis*'in parçası değildir. Buna göre, bu kişi ya bir hayvan ya da bir tanrı olacaktır.

(*Pol.* 1253a20-29)

Açıktır ki, eğer doğal olarak bireyden önce geliyorsa, o zaman polis salt bir yapıntı olamaz.¹⁰

Aristoteles'in bu pasajdaki bazı savları merak uyandıracak şekilde aşırıdır. İlk olarak, *polis*'in bireyden önce gelmesi gerektiği fikri, devlete itibar edilmesi zor olan bir tür doğal özerklik veriyor gibi görünmektedir. *Polis*'in daha basit komünal birliktelik formlarından organik bir şekilde geliştiğini ileri sürmek bir şeydir, ama devletin bir şekilde bireyden önce mevcut olduğunu iddia etmek tamamen başka bir şeydir. Açıktır ki, buradaki öncelik zamansal değildir. Öyleyse, bu öncelik bir şekilde bir kıymet veya değer eksenini boyunca mı belirlenmelidir? Yani *polis*'in, yaşamlarını siyasi birlikteliğin yararı olmaksızın daha iyi hale getirdiği bireylerden daha değerli olduğunu mu düşünmeliyiz? Daha da aşırısı, *polis* üyesi olmayan bir insanın yalnızca eşsesli bir

¹⁰ *Polis*'in, doğası gereği mevcut olduğu iddiasının şu iddialarla farklı şekillerde geliştiğine dikkat edin: (i) devletin yapay olduğu iddiası; ve (ii) devletin uzlaşım sal olduğu iddiası. Dil, uzlaşım sal olabilir, ancak yine de insani güçlerin doğal bir sonucu olması anlamında doğaldır. Zincir restoranlarda bir yemeğin veya diğerinin satışını teşvik etmek için sıkılan yapay kokular ne doğal ne de uzlaşım saldır.

şekilde insan olduğu fikridir.¹¹ Burada başvurulanan eşseslilik biçiminin, *polis*'te olmayan bir insanın gerçekten ya da tam anlamıyla bir insan olmamasını gerektirdiğini düşünürsek –ki böyle bir insanın durumu, heykeldeki gözün gerçekten ya da tam anlamıyla bir göz olmaması gibidir– o halde buradan çıkan sonuç, bir yığın yiyecek ve içeceklerle ıssız bir adada mahsur kalan bir insanın, en nihayetinde insan olmadığıdır.

Aristoteles'in siyaset teorisine ilişkin herhangi bir değerlendirmeye, başta kulağa tuhaf gelen bu iddialarla mutabık kalmalıdır. Aristoteles'in teorisinde öncelik ve doğallık el ele gittiğinden, bunları birlikte dikkate almak faydalı olacaktır. İlk olarak *polis*'in önceliğine bakıldığında, Aristoteles'in *polis*'in genel formuna ve onun tarihsel ya da yarı-tarihsel ortaya çıkışına ilişkin anlayışını anlamak önemlidir. Aristoteles, *polis*'te doruğa ulaşan, her biri bir öncekinden daha karmaşık bir dizi toplumsal düzenlemeyi nakleder. Aristoteles, her aşamayı *polis*'e doğru giden teleolojik bir gelişme olarak düşünür – ki her aşama en iyi anlaşıldığı şekliyle *polis*'in nihai amacına yönelik bir çaba olarak doğal bir gelişmedir. En ilkel olanından en gelişmiş olanına kadar bu aşamalar şunlardır:

- Diğer hayvanlar gibi insanların da üreme ve dolayısıyla cinsel faaliyette bulunma dürtüsü vardır; buradan, çoğunlukla mecburiyet gereği basit bir hane (*oikia*) ortaya çıkar (*Pol.* 1252a27-30; *EN* 1242a22-26).
- Aşıkâr bir biçimde, ekonomik güvenlik ve insan ve hayvan tehditlerine karşı koruma da dahil olmak üzere, günlük ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan haneler, bir köy (*kômê*) şeklinde kalıcı birlikler oluştururlar (*Pol.* 1252b12-22).
- Kendi kendine yetmeye yönelik bir dürtü tarafından yönlendirilen bazı köyler, doğal gayeleri olan bir *polis* oluştururlar (*Pol.* 1252b27-1253a4).

¹¹ Eşseslilik için bkz. §3.6. Bu pasajdaki eşseslilik biçimi için bkz. §7.5.

Aristoteles, tasavvur edilen doğallığın her aşamada yürür-lükte olan içsel ilişkilere kadar uzandığı her gelişmeyi doğal kabul eder, ki bu kaçınılmaz demek değildir.

Bu doğal gidişatı anlamak için kritik olan şey, onun açık-ça ortada olan teleolojik karakteridir: *polis*, der Aristoteles, köylerin, hanelerin ve ona yönelen bireylerin gayesidir (*te-los*) (Pol.1252b31). *Polis*'e yönelik olarak tasavvur ettiği ön-celik biçiminin en net açıklaması burada yatar. Bu iddia, *polis*'in önemli olurken bireyin önemli olmadığı ya da bireye özgü iynin insafsızca devlete özgü iyiye tâbi kılınması ve çatışma halinde [bireye özgü iynin] feda edilmesi gerektiği iddiası değildir. Tersine, Aristoteles'in teleolojisinin doğal karakterinin öne sürdüğü gibi, her gelişme, her aşama in-sanın gelişmesine daha iyi olanak verdiği ölçüde bir ilerle-medir. Bu durum, hayvanlardaki organların gelişimine daha benzerdir. Bir çocuk, *görmek* için gözler geliştirir; görmeye ilişkin iyi, bir bütün olarak hayvana sağladığı yarardan kay-naklanır. Bununla birlikte, görüş, yalnızca kendi iyiliği göz ardı edilebilecek bir yeti değil, hayvanın ayrılmaz bir parça-sıdır. Görüşe zararlı olan bir şey, bir bütün olarak hayvana da zararlıdır. Benzer şekilde, Aristoteles, *polis*'i bir insan bireyinin gayesi olarak ele aldığı anda, o bireyin değerini bu şekilde kötülemez. Aksine, Aristoteles'in anlattığı teleolojik hikâye, devlet ile birey arasında, aralarındaki girift karşılık-lı bağıllık formlarına dayanan çok daha sembiyotik bir ilişki tasavvur eder.

Bu, Aristoteles'in tespit ettiği birçok öncelik formu ara-sında, bir tür teleolojik öncelikle ilgilendiğini gösterir, buna göre *polis*'in gayesi, *polis*'in parçaları olan yurttaşların ga-yesiden daha kuşatıcı veya bir gaye olarak daha tamdır. Bu, her halükârda, bedenin parçalarına yönelik bu başvurunun en yakın içerimi gibi görünmektedir: bedenin işlevsel par-çaları, bedenin gayelerine hizmet ettiği için bedenden son-ra gelir. Kalp, bedenin sağlığı için kan pompalar; bir beden, kalbin pompaladığı kan için yaşamaz ve çoğalmaz. O hal-

de, Aristoteles esas olarak teleolojik öncelikle ilgileniyorsa, onda *polis'in önceliği* (PÖ) lehine aşağıdaki türden bir argüman buluruz:

1. Bir *T* teleolojik sisteminde, işlevsel parçalar, yani işlevi bütünün işlevine bağlı olan *T*'nin parçaları, *T*'den daha az tamdır.
2. Bir yurttaş, işlevi bütünün işlevine bağlı olacak şekilde *polis'in* bir parçasıdır.
3. Dolayısıyla, bir yurttaş bir *polis'ten* daha az tamdır.
4. Bir yurttaş *polis'ten* daha az tamsa, *polis* yurttaştan önce gelir.
5. Dolayısıyla, *polis* yurttaştan önce gelir.

Bu argümanın ilk önemli sonucu olumsuzdur: *polis'in* teleolojik önceliği, yurttaşların kendi değerlerinin olmadığını varsaymaya yönelik olarak herhangi bir neden sunmaz.

PÖ-1'in arkasındaki fikir, Aristoteles'in biyolojisinden olduğu kadar etiğinden de tanıdık gelen teleolojik düzen hakkındaki görüşünün basit bir uygulamasıdır. Aristoteles'in biyolojisinde, onu ruhun beden üzerindeki teleolojik önceliğini sık sık vurgularken görürüz, çünkü beden, ruh için tesis edilmiştir (PA 641a14-32, 646b10-35). *Nikomakhos'a Etik'te*, nihai iyinin kendi kendine yeterli (*autarkês*) ve tam (*teleion*) olması gerektiğini,¹² bunun sonucunda da daha az iyilerin, sadece bu boyutlar boyunca en iyiden sonra geldiğini gördük. Aristoteles'in bu bağlamda tamlığa ve kendine yeterliliğe başvurması, yine doğrudan doğruya *polis'le* ilgilidir, çünkü *Politika'da polis'in önceliğini* temellendiren ve gerekçelendiren şey tam olarak yurttaşın kendi kendine yeterli olmamasıdır (Pol. 1253a19-30). *Polis'i* olmayan bir kişi, yaşamın temel gereksinimlerinden, benzer şekilde iyi erdeme sahip olan diğer yurttaşlarla süregiden diyalektik etkileşimi

¹² Nihai iyi için gereken gereksinimlere yönelik bir tartışma için §8.2'ye bakınız.

içeren türden en iyi dostluğa kadar uzanan, insanın gelişimi için gerekli olan kendine yeterlilikten yoksun olacaktır.¹³ Bu ölçüde, *polis*'in teleolojik önceliği su götürmez gibi görünebilir: *polis*'i olmayan bir yurttaş, kendi kendine yeterli değildir, fakat şu veya bu yurttaş olmaksızın bir *polis* mükemmel kendi kendine yeterli ve tam olabilir.

Ancak meseleler yine de o kadar basit değildir. *Polis*'in önceliğinin, esas olarak, *polis*'in parçalarının amaçlarından daha tam bir gaye olmasına dayandığını kabul edersek, her şeye rağmen, Aristoteles'in kabul etmekten tamamen memnun görüldüğü, başlangıçta şaşırtıcı gelen bir sonuçla karşı karşıya kalırız. Aristoteles'in *polis* için tasavvur edilen öncelik biçimini bedene ve bedenin parçalarına başvurarak örneklediğini görmüştük. Bununla birlikte Aristoteles, buna dayanarak, aynı zamanda, tıpkı bir bedenın işlevsel bir parçasının bedenden ayrıldığında artık eşsesli bir şekilde olmak dışında bedenın bir parçası olmaması gibi, *polis*'i olmayan bir insan da eşsesli bir şekilde, olmak dışında bir insan olmadığı sonucuna varır. Şimdi, *polis*'in teleolojik önceliğine her ne anlam verirsek verelim, bu sonuç tümüyle aşırı görünmektedir – aslına bakılırsa o kadar aşırıdır ki, çoğu kişiye açıkça yanlış görünür. Bu, *Philoctetes* itirazı diye adlandırılan şeyle sonuçlanır.¹⁴ Bu sorun, adını Troya'ya giden küçük bir gemi filosunun lideri olan, bir adada kurban kesmek amacıyla durduğunda bir yılan tarafından ısırılma talihsizliğine uğrayan Philoctetes'ten alır. Philoctetes'in kötü kokan yaraları iyileşmeyi reddetti, acı içinde kıvrınmasına ve feryat figan etmesine neden oldu ve o kadar zararlı bir koku üretti ki, mürettebatını rahatsızlıktan felakete sürükledi. Yunanlar, içlerinden birisinin, Odysseus'un emriyle Philoctetes'i ıssız bir ada olan Limni Adasında terk etti ve Philoctetes, burada, Tanrı'nın bahsettiği, hedefi tam on iki-

¹³ Mutluluğa yönelik olarak dostluğun değeriyle ilgili §8.6'ya bakınız.

¹⁴ Keyt (1991) tarafından.

den vuran bir yay sayesinde hayatta kalmayı başardı. Yunanlara, Philoctetes'in yayının yardımı olmaksızın Truva'yı asla alamayacakları haberi gelene kadar Philoctetes orada uzun yıllar kaldı; o sırada bu yayı ve gerektiği takdirde de Philoctetes'i kurtarmak için Limni Adasına döndüler.¹⁵

Bu mitoloji parçasının Aristoteles'in *polis*'in önceliğine olan bağlılığıyla ilgisi, Aristoteles'in argümanının ters bir şeyi, yani Philoctetes'in Limni Adasında yaşarken bir insan olmadığı fikrini içermesidir. Ne de olsa, Philoctetes o zamanlar bir *polis*'in parçası değildi ve Aristoteles, *polis*'i olmayan bir insanın tam olarak bir heykeldeki göz gibi olduğunda ısrar eder: [bir heykeldeki göz] dışarıdan gerçek bir göze benzediği için ona göz denebilir, fakat bu, doğrusunu söylemek gerekirse, asla gerçek bir göz değildir. Netice itibarıyla ortaya çıkan şey, Philoctetes'in de bir insan olmadığı, ancak dış görünüşü temelinde sadece bir insan gibi göründüğüdür. Böylece, *Philoctetes itirazı* ortaya çıkmaktadır (Pİ):

1. Tüm şeyler işlevleri itibarıyla tanımlanır, öyle ki *F* işlevini yitiren şey, eşsesli bir şekilde olmak dışında bir *F* değildir.
2. Bir insan *S*, ancak *S* bir *polis*'in üyesiye, bir insan işlevine sahiptir.
3. Dolayısıyla, eğer *S* bir *polis*'in üyesi değilse, *S* bir insanın sahip olduğu işlevden yoksundur.
4. Dolayısıyla, eğer *S* bir *polis*'in üyesi değilse, *S* eşsesli bir şekilde olmak dışında bir insan değildir.

S sadece rastlantısal bir şekilde bir insan olduğu için, buradan çıkan sonuç, eğer *polis*'in üyesi değilse, Philoctetes'in

¹⁵ Bu özet, ele alınışı Aristoteles tarafından bilinen (EN 1146a20, 1151b18) Sophokles tarafından *Philoctetes*'te ortaya konan hikâyedeki versiyona sadık kalmaktadır. Aristoteles ayrıca, Aeschylus (*Poet.* 1458b20-25) ve Euripides'in (*Poet.* 1433b11-16) aynı adı taşıyan kayıp tragedyalarına da değinir.

sadece eşesli bir şekilde insan olduğudur. Dahası, Philoctetes hiç de gerçek bir insan değildir. Bu açıkça yanlış görüldüğünden, buradan Aristoteles'in *polis*'in önceliğine ilişkin açıklamasının kaldırılıp bir kenara atılması gerektiği sonucu çıkar.

Aristoteles Pİ-1'i kolayca yadsıyamaz, çünkü bu, Aristoteles'in en derine yerleşmiş metafiziksel bir ilkesidir, yani işlevsel belirlenim ilkesidir.¹⁶ İkinci öncül (Pİ-2) muhtemel suçlu gibi görünmektedir. Yine de kolay kolay yadsınamaz. Aslına bakılırsa Aristoteles, *polis*'siz bir insanı yalnızca eşesli bir beden parçasıyla, yani ayrıldığında gerçek bir parçadan ziyade bir resim ya da heykel parçası gibi olan bir beden parçasıyla karşılaştırdığında, basitçe bunu iddia ediyor gibi görünmektedir. Gerçekten de *polis*'in üyesi olmayan birisinin "ya bir hayvan ya da bir tanrı" olduğunu (*Pol.* 1253a29-30) söylediğinde, ki burada her iki durumda da insan yoktur, bu çıkarımı sağlamlaştırıyor gibi görünmektedir.

İtirazın gücünü yumuşatmanın olası bir yolu, Pİ-2 ile ne kastedildiğini yeniden düşünmek olabilir. İlk olarak, Pİ-2 daha güçlü ve daha zayıf bir okumaya olanak tanır. Güçlü okumaya göre Aristoteles, bir şeyin ancak o şey bir *polis*'in üyesi olduğu takdirde –o türün üyelerinin kendine özgü işlevine sahip– bir insan olabileceğini demeye getirir. Daha zayıf olan ikinci okumaya göre Aristoteles, yalnızca, bir insanın bir *polis*'in üyesi olmaksızın insana özgü bir işlevi *yerine getiremeyeceğini* söylemek istemektedir. İkinci olarak, daha güçlü okumayı kabul etsek bile, Aristoteles gerçekten uç bir durumu düşünüyor olabilir, ki burada söz konusu insan sadece bir *polis*'te yetiştirilen ve daha sonra [*polis* ile] irtibatı kesilen bir Philoctetes değil, öyle olduğu düşünülen, sözgelimi vahşi doğada kurtlar veya maymunlar tarafından yetiştirilen bir hayvandır. Şimdi, böyle bir varlığın, biyolo-

¹⁶ İşlevsel belirlenim için bkz. §2.7.

jik açıdan bir insan olacağı açıktır. Her halükârda, bir DNA testi inandırıcı olacaktır. Yine de Aristoteles, biyolojik bakış açısının, söz konusu hayvanı sınıflandırmanın (konuyu tarafsız bir şekilde ortaya koymak için) diğer tüm yollardan daha üstün olmadığını öne sürebilir. Bu hayvanın konuşma veya sosyalleşme gücünün olmadığını, dil öğrenme yeteneklerinin kalıcı olarak köreldiğini ve tam olarak bir maymun gibi davrandığını düşünelim.

Gerçekten de bu hayali durumu bir adım daha ileri götürelim ve garip bir şekilde, iki maymunun, DNA açısından bakıldığında, genetik açıdan bir maymun olan, ama tüm dış görünüşleri itibariyle küçük bir insan gibi görünen mutant bir maymunu doğurduğunu varsayalım. Son durumda, bu varlığın bir insan olduğu konusunda ısrar etmemiz gerektiği açık değildir. Aristoteles, eşsesli bir şekilde olmadıkça, bu varlığın bir insan olmadığı yargısından memnun olacaktır. Gerçeklik alanına geri dönecek olursak, hayali, vahşi bir maymun tarafından yetiştirilmiş bir insan, davranışsal olarak maymun olarak doğmuş benzerinden çok az farklı olabilir. Bu durumda, onun yalnızca eşsesli bir şekilde insan olduğu fikrini kabul etmeye istekli olabiliriz – özellikle de belirli derin testlere başvurmada, maymun olarak doğan ile insan olarak doğan yaratıkları ayırt edemezsek.

Şimdi, bu spekülasyonlar Philoctetes itirazının doğrudan reddedilebileceğini göstermeyi amaçlamamaktadır. Aksine, itiraz güçlü olmaya devam etmekte ve daha ileri bir soruşturma gerektirmektedir. Yine de bunun Aristoteles'in *polis*'in önceliğine olan bağlılığını yıktığını düşünmek zorunlu değildir. Çünkü bu bağlılık, ilk olarak, bir insanın *polis* olmaksızın gelişemeyeceği, çünkü herhangi bir sosyal etkileşimden yoksun bir insanın kendi kendine yeterliliğe ulaşamayacağı savına olan önceki bağlılığından doğmuştur. Kendi kendine yeterlilik ise, sonuç itibariyle, insan gelişimine ilişkin bir koşul olarak ortaya konmuştu: Hiçbir insan, varlığının yaşamı eksiksiz kılacağı bir durumu gerçekleştirmeden mutlu

olamazdı.¹⁷ Düzenleyici bir ideal olarak, Aristoteles'in kendi kendine yeterliliğe yönelik evvelki bağlılığı, görünüşte hiçbir şekilde açıkça itiraz edilebilir görünmemektedir.

Philoctetes itirazına verilen bu yanıtın amacı, dikkati yeniden bireyin mutluluğuna odaklamaktır. Bu yanıtın gücü, öyleyse, bir dereceye kadar, Aristoteles'in *polis*'in birey lehine olan önceliğine ilişkin en güçlü ifadelerinin, belki de Pİ-2'yi daha zayıf bir şekilde okuyarak, vurgunun azaltılmasını gerektirecektir, böylece Aristoteles, yalnızca *polis*'in bir üyesi olmaksızın hiçbir insanın insana özgü özü *açığa vura-mayacağını* söyleyebilir. Böyle bir okuma, doğal olarak sonucun yumuşatılmasıyla sonuçlanacaktır, öyle ki, Aristoteles'in maksadı, açıklayıcı bir şekilde yalnızca şudur: *polis*'i olmayan bir insan, insan mutluluğunun gereksinimlerinden o kadar şiddetle yoksun olacaktır ki, *polis*'in bir üyesi olmayanları, hangi açıdan bakılırsa bakılsın insan dışı kabul edeceğiz. Bu daha zayıf anlam itibarıyla insanlık, bir *polis*'e yeniden dahil edilerek kolayca iyileştirilebilir. Aristoteles'in *polis*'in birey üzerindeki önceliğine olan bağlılığının nihai gücüne ilişkin asli bir soru olsa da *Politika* bu türden bir yanıt için yeterli gerekçe sağlamaktadır. Her halükârda, Aristoteles'in yurttaşlara yönelik iyiye ilişkin karakterizasyonlarından bazıları, kendisinin *polis*'in önceliğine ilişkin en aşırı karakterizasyonlarının etkisini azaltmaya, dolayısıyla da kendi görüşüne en azından bir miktar gerilim getirmeye eğilimlidir.

Sözgelimi, Aristoteles siyasi yönetimin, özgür, eşit ve politik haklara sahip yurttaşlar üzerinde uygulandığını düşünür. Bununla birlikte, "özgür insan bir başkası için değil, kendi iyiliği içindir" (*Met.* 982b25-26) şeklindeki basit yargıdan memnun olduğunu gösterir. Dolayısıyla, ilk başta yurttaş olarak kabul edilmek istiyorlarsa, yurttaşların *polis*'in avantajlarından ortak pay almasının zorunlu olduğunu Aris-

¹⁷ İnsan mutluluğunun koşulları için bkz. §8.2.

toteles'in ileri sürmesi çok şaşırtıcı değildir (*Pol.* 1178a30-32). Bu, *polis*'in iyiliğinin, bireysel yurttaşlarına yönelik olan iyilere dayandığını veya daha mütevazı bir şekilde, onlar tarafından sınırlandırıldığını belirtir veya kuvvetli bir şekilde gösterir. Eğer öyleyse, *polis*'in en nihayetinde bireye özgü iyiden önce gelmediği sonucuna varılabilir. Bu yaklaşıma göre, hiçbir yurttaş, bireyi bireysel-duyarsız gayelerine feda edebilen, önceden mevcut bulunan bir devletin belirsiz iyilik anlayışına yönelik bir araç değildir.

Bu bağlamda, *polis*'in yaşamın gereklilikleri için vücut bulduğunu, fakat *iyi yaşamak* uğruna mevcudiyetini sürdürdüğünü vurgulamak önemlidir (*Pol.* 1252b29-30, 1278b17-24, 1280b39, 1325a7-10). Aristoteles'in *polis*'in iyi yaşamak uğruna mevcudiyetini sürdürdüğü savı, *Nikomakhos'a Etik*'te geliştirilen ve savunulan insan mutluluğu anlayışından yararlanmayı amaçlar. Gördüğümüz üzere bu eserde, en iyi insan yaşamının dingin bir temaşa yaşamı mı, yoksa yüksek rasyonel standartlarla uyumlu olarak yürütülen politik bir yaşam mı olduğuna ilişkin bazı sorular vardır.¹⁸ Mevcut bağlam itibarıyla, en iyi insan yaşamının, yaşamın temel ihtiyaçlarının karşılanması ötesinde, rasyonel olarak yönetilen bir yaşam planını gerçekleştirmek için boş zamanı talep eden bir rasyonalitenin ifadesi olduğunu genel bir şekilde ifade etmek dışında, bu tartışmanın yeniden ele alınmasına gerek yoktur. Eğer durum böyleyse ve *polis*'in gayesi veya amacı tam olarak bu tür faaliyetlerin gerçekleştirilmesi ise, şu fikre itibar etmek zordur: İnsanın bireysel çıkarları, *polis*'e yönelik iyinin yurttaşlarının bireysel iyileri üzerinde olacak veya bu iyileri *dışta bırakacak* şekilde ilerlemeyi tehdit eden tarzda *polis*'ten sonra gelir.

Bununla birlikte Aristoteles, *Politika*'da, *polis*'in önceliğine ilişkin ihtiyatsızca güçlü görünen cümleler kurmada ısrar etmektedir. Böylece Aristoteles'in, daha önce ele aldığımız

¹⁸ En iyi yaşam için bkz. §8.7.

delile ek olarak ve zorunlu eğitimin gerekçelendirilmesiyle bağlantılı biçimde, *Politika*'nın son kitabında bu yönde dikkat çekici derecede güçlü bir sav öne sürdüğünü görüyoruz:

Bütün *polis*'in bir gayesi olduğundan, aynı eğitimin herkes için zorunlu olarak bir ve aynı olması ve kamuya açık olması gerektiği aşikârdır, şimdiki gibi herkesin kendi çocuklarına ayrı ayrı ihtimam gösterdiği ve en iyisi olduğunu düşündüğü türden özel eğitim verdiği gibi değil. Herkes için ortak olan meselelerde eğitim de ortak olmalıdır. Yurttaşlardan herhangi birinin kendi kendisine ait olduğu da düşünülmemelidir, zira tümü *polis*'e aittir ve her biri *polis*'in bir parçasıdır ve her bir parçaya yönelik ihtimam gösterme doğal olarak bütüne yönelik bir ihtimam göstermedir.

(*Pol.* 1337a21-30)

Bu kadar güçlü bir dilden dolayı, bazı yorumcular Aristoteles'i basitçe tutarsız görürler: Aristoteles *polis*'i bireyden hem önce hem de sonra görür.¹⁹

Aristoteles'i tutarsız görme dışındaki bir sonuç, yurttaş ve *polis*'e yönelik farklı öncelik ve sonralık formlarının izini sürmek olacaktır. Yani, eğer *polis* bir boyutta yurttaştan önce, bir diğer boyutta yurttaştan sonra ise, yurttaş da gereğine uygun biçimde karşı yönlerde *polis*'ten sonra ve önceyse, hiçbir çelişki yoktur. Bu nedenle, bir

¹⁹ Taylor (1995, 241) bu hususu açıkça ve doğrudan ortaya koymaktadır:

Polis'in birey için bir bütün olarak ayakta durduğu savı, bundan dolayı Aristoteles'in kendisi açısından bir sapmadır; bu, Aristoteles'i, kendi etik-politik sisteminin iki aslı savını, yani *polis*'in amacının, yurttaşları için iyi yaşamı teşvik etmek olduğu ve iyi yaşamın asli faaliyetinin bağımsız pratik rasyonalitenin uygulanması olduğu şeklindeki iki aslı savı yadsımaya zorlar.

çocuk besin ve sevgi için annesine bağılyken, bir anne de kendi genetik soyunun devamı için çocuğuna bağıldır. Bu durumda herhangi bir çelişki tehdidi yoktur. Dolayısıyla, eğer ki *polis* ile yurttaş arasındaki karmaşık ilişkiler söz konusu olduğunda da benzer türden ayrımlar yapılacaksa, herhangi bir tutarsızlık tehdidine gerek yoktur. Bu sonuca varmanın bir yolu, Aristoteles'in yol gösterici örneklerinden birini gördüğümüz gibi ele alarak başlar: Bedenin bir parçası beden için neyse, yurttaş da *polis* için odur (*Pol.* 1253a20-29). Bazı açılardan, beden bir parçası bedenden önce gelir: ne de olsa bir beden kalp olmaksızın çalışamaz. Öte yandan, kalp olmanın ne olduğu, kalbin organik bir beden içerisinde oynadığı işlevsel role bağıldır. Eğer bu doğruysa, beden *faaliyet açısından* kalbe *bağıl* olsa da kalp *tanımsal olarak* bedene bağıldır. Burada, kavramsal açıdan hiçbir tutarsızlık tehdidi olmasa da çapraz bağıllık formlarına sahibiz. Bu ilişkileri *polis*-yurttaş ilişkisine aktarmak kuşkusuz, önemsiz bir mesele değildir. Yine de bir ilk yaklaşım olarak, bir kimse şunu ileri sürebilir: Aristoteles'in görüşü itibariyle, bir insan işlevsel olarak *polis'e* bağılyken –ki *polis* doğal olarak mevcut bulunan ve *polis* olmaksızın insanın (tamamen) gelişemeyeceği bir varolandır– *polis* de faaliyet açısından yurttaşlarına bağıldır, ki bu yurttaşların koordineli faaliyetleri olmaksızın *polis'in* mevcudiyeti bütünüyle ortadan kalkar. Bu perspektiften bakıldığında, *polis'e* özgü iyi, *polis'in* yurttaşlarına özgü iyi ile çok yakından ilişkilidir, onlara özgü iyinin *polis'in* tam anlamıyla gelişmesini gerektirse ve gerçekten de buna bağıl olsa bile. Fakat bu, tıpkı beden ve bedene ait parça modelinin öngördüğü gibidir.²⁰

²⁰ Bu önceliğin alternatif bir açıklaması için, özellikle *Kategoriler* 14b4-8'de ortaya konan öncelik formuna dayanan Kraut'a (2002, 265) bakınız. Bir dizi alternatifin daha kapsamlı bir tartışması için bkz. Miller (1995).

9.3 EN İYİ ANAYASA

Eğer *polis*'in gayesi vatandaşlarının gelişmesiye, o zaman bir *polis* bu amacı ne ölçüde gerçekleştirdiğine göre değerlendirilebilir. Empirik bir siyaset bilimci olarak Aristoteles, yaklaşık 158 farklı devletin anayasalarını bir araya getirmiştir; fakat aynı zamanda makul ölçüde soyut ilkelere ideal anayasaların belirli bir düzenine kadar tartışma yürütmüştür. Bu nedenle, *Politika* iki ilgili teşebbüse ayrılır (*Pol.* 1288b21-1289a25): (i) maddi ve diğer koşullar göz önüne alındığında, gerçekte mevcut bulunan en iyi devlet türünün soruşturma ve uygulanabilirliğin pratik değerlendirmeleri aracılığıyla ölçülü hale getirilmiş bir tartışma (*Pol.* iv-vi); ve (ii) ideal *polis*'in uygun işleviyle, yani idealleştirme amaçları için mükemmelen erdemli olduğu varsayılabilen yurttaşlarına yönelik iyi bir yaşam sağlamasıyla ölçülen bir değerlendirmesi (*Pol.* vii-viii). *Polis*'in gelişimini ve *polis*'in yurttaşlarıyla olan ilişkisini nihai gaye yönünden değerlendirmemiz bakımından ilk olarak ideal anayasaya odaklanacağız.

Aristoteles bir anayasayı (*politeia*) oldukça basit bir şekilde, *polis*'te yaşayanları organize etmenin bir yolu (*Pol.* 1274b36-38), *polis*'in yönetici sınıfını ve diğerleri üzerinde otorite sahibi olanları belirleyen bir düzen sistemi olarak ele alır (*Pol.* 1278b11, 1278b8-19, 1289a15-18).²¹ *Polis*'in gayesine göre, anayasalar kabaca doğru olanlar ve doğru olmayanlar olmak üzere kolaylıkla ikiye ayrılabilir:

Ortak menfaati hedefleyen anayasalar, hiçbir koşula bağlı olmaksızın doğru ve adildir, oysa sadece yöneticile-

²¹ Bununla birlikte, *Politika*'yı okurken biraz dikkatli olmak gerekir, çünkü Aristoteles zaman zaman bir anayasayı bir yaşam tarzını buyuran bir belge olarak değil, daha çok tasvir edilen yaşam tarzı olarak betimleme çabası içerisine girer (böylece, sözgelimi, *Pol.* 1295a40-b1). Fakat hiçbir karışıklık sonuca ihtiyaç duymaz. İngilizcedeki "prescription [buyruk]," reçete ile reçete edilen ilaç arasında olduğu gibi benzer bir ikiliği gösterir.

rin menfaatini hedefleyen anayasalar yanlış yoldadır ve adaletsizdir, çünkü bu anayasalar özgür kişilerden oluşan bir topluluğa uygun olmayan despotik bir yönetim içerirler.

(Pol. 1279a17-21)

Ortak menfaat, Aristoteles'in ana ayrımının temelini oluşturur. Bu bağlamda, Aristoteles'in *polis*'in adaleti konusunda bir koşul olarak *polis*'in yurttaşlarının özgürlüğünü bir kez daha vurgulaması dikkate değerdir. İyileri ortak menfaatten [*polis*'te] oturan bazı kimselerin bir altkümesine kaydıran bu anayasalar bu nedenle despotiktir.

Aristoteles bunları despotik olarak adlandırırken, tüm yanlış yolda olan anayasaların tek bir despot tarafından yönetildiğini ileri sürme niyetinde değildir. Çünkü demokrasinin bile despotik sayıldığı ortaya çıkacaktır: denetimsiz bir demokraside, eğer ki çoğunluk, azınlığın çıkarlarını kendi çıkarlarına tâbi kılarak ezer ve dışlarsa, o zaman çoğunluğun despotik olduğu ortaya çıkacaktır. Basit bir örnek vermek gerekirse, nüfusun yüzde 51'i geri kalan yüzde 49'u mülklerinden mahrum bırakmak için oy verirse, o zaman oy verme prosedürleri ne kadar demokratik açıdan meşru olursa olsun, çoğunluk despotik olacaktır. Gerçekten de Aristoteles, yanlış yolda olan anayasaların bir, birkaç veya çok sayıda yöneticiye sahip olabileceğini gözlemler; fakat, kuşkusuz, doğru anayasalar da prensipte aynı şeyi yapabilir. Böylece Aristoteles, bu organize etme ilkelerine dayanarak, *Politika*'da, altı olanaklı yönetim formu olduğunu ileri sürer (bkz. Tablo 9.1).

Doğru olan ile yanlış yolda olan arasındaki ilk ayrım, sayıları kaç olursa olsun yöneticilerin tüm vatandaşların ortak menfaatini teşvik edecek şekilde mi, yoksa daha ziyade kendi menfaatlerini başkalarının zararı pahasına öne çıkaracak şekilde mi yönettikleri üzerine kuruludur (Pol. 1279a26-31). *Politika* boyunca Aristoteles, bu genel yapıyla ilgili olarak,

bazen yalnızca genişletme yoluyla, fakat bazı durumlarda değişiklik noktasına varacak şekilde başka değerlendirmeler getirir. Bu nedenle, siyasi ilişkilerin ekonomik boyutlarını her zaman canlı tutan Aristoteles, sözelimi, demokrasilerin yoksullar tarafından yönetilme eğilimindeyken, oligarşilerin az sayıdaki zengin tarafından yönetildiğini gözlemler (*Pol.* 1290a30-b20).²²

Tablo 9.1 Yönetimin doğru ve yanlış yolda olan formları

	<i>Doğru</i>	<i>Yanlış Yolda Olan</i>
Tek Yöneticili	Krallık	Tiranlık
Birkaç Yöneticili	Aristokrasi	Oligarşi
Çok Yöneticili	Politeia	Demokrasi

En iyi anayasa krallık veya aristokrasidir, burada tek bir iyi insan veya en iyi insanlardan oluşan bir grup, ortak menfaat yararına hüküm sürer (*aristos* = Yunanca "en iyi" anlamına gelir). Bu formlar en iyisidir, çünkü *polis*'in gayesini güvence altına almada en etkili oldukları ortaya çıkmaktadır. Aristoteles bu sonuca varırken, asli olarak adalet talepleri, yönetici sınıfın her anayasadaki doğru amaçları ve yönetişime yaklaşımlarında örtük olarak bulunan erdem anlayışları da dahil olmak üzere bir dizi faktörü göz önünde bulundurur (*Pol.* 1280a7-22; karşılaştırınız *Pol.* iv 1-2, iv 11, ve *EN* v 3). Adaletle yönelik talepler, ne yazık ki, farklı yönetici sınıfların kendi yönetim karakterizasyonlarına getirdikleri rekabet halindeki anlayışlarda farklı şekilde yansıtılmaktadır. Aristoteles, adaletin eşitler için eşitlik ve eşitsizler için eşitsizlik gerektirdiği şeklindeki soyut fikri herkes kabul edecek olsa da, farklı sınıfların ilgili eşitlik formlarını önemli derecede farklı yorumlayacaklarını söyler (*Pol.* 1280a7-25). Zenginler, kendilerini yalnızca mal varlığı söz konusu olduğunda değil, başka açılardan da üstün zannederler ve bu nedenle

²² Bu temel yaklaşımın gelişimi için *Politika* iii 8, iv 4, iv 11 ve vi 2'ye bakınız.

kendilerini en büyük değere layık görürler, tıpkı fakir ama özgür doğanların tüm özgür insanların –serveti ne olursa olsun– adalet açısından eşit koşullarda olduğunu düşünmesi gibi. Aristoteles itiraz eder: Birinci grup, oligarşinin sapmasına, ikincisi ise demokrasinin sapmasına yol açar.²³ Her iki grup da devletin gerçek işlevini, yani yurttaşlarının erdemli, iyi yaşamını güvence altına almayı tasavvur etmez (*Pol.* 1280b39-1281a4); yalnızca en iyiler, en iyi yönetim formunun, siyasi iktidarın erdeme dayalı olmasını gerektirdiğini kavrayacaktır (*Pol.* 1283a24-26).

Bu şekilde tartışırken Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te ayrıntılı olarak geliştirdiği erdem açıklamasını kullanma hakkı olduğunu varsayar (*Pol.* 1295a34-b1), ki bu da kendi işlev argümanında geçerli olan nesnel mutluluk anlayışı tarafından olduğu gibi desteklenir.²⁴ Bu anlayışa göre erdem, tercihler veya zenginlik veya doğuştan gelen koşullar tarafından değil, [insanın] doğası itibarıyla belirlenir: İnsanlar belirli türden bir hayvandır, yani rasyonel bir hayvandır, bunun sonucu olarak insana özgü erdem, tüm insanlarda ortak olarak bulunan rasyonel ruhun bir ifadesidir (*Pol.* 1295a335-40; karşılaştırınız *EN* 1140a25-26, 1101a14-16). İnsani erdemi gerçekleştirme amacı, gözle görülür bir şekilde yalnızca bir aristokraside, fakat aynı zamanda, daha az ve daha istikrarsız bir şekilde de olsa bir *politeia*'da, çoğunluk tarafından idare edilen doğru bir yönetim formunda bulunur (*Pol.* 1295b1-1296a20). Bununla birlikte, yönetici sınıf ne olursa

²³ Gerçek dünyadaki birçok avantajı ne olursa olsun, demokrasi, yanlış yola sapmış anayasanın en az itiraz edilebilir formu (*Pol.* 1289b4-5) olsa da hükmetmek için en iyi donanıma sahip olanları siyasi iktidar konumlarına güvenilir bir şekilde sevk etmez. Bu anlamda Aristoteles, demokrasinin doğru aristokrasiden çok daha az arzu edilir olduğu sonucuna varır. Demokrasi türleri için bkz. *Pol.* 1291b30-1292a3.

²⁴ Aristoteles'in işlev argümanında tanımlanan nesnel mutluluk anlayışı için bkz. §§8.1 ve 8.2.

olsun, en iyi anayasa, yurttaşlarının güzel ve erdemli bir yaşama kavuşması hedefine en iyi hizmet eden anayasadır.

Bu nedenle, bir tür sınırlayıcı aristokrasi örneğini göz önünde bulundurarak sonuca varmak yol göstericidir:

Bazıları, en doğru yasaları oluşturmak isteyen yasa koyucunun, en iyi yurttaşların menfaatine göre mi, yoksa çoğunluğun menfaatine göre mi yasa koyması gerektiğine ilişkin bir sorun ortaya atarlar ... Fakat doğru olanın eşit ölçüde öyle olduğu ve eşit ölçüde doğru olanın tüm *polis*'in ve tüm yurttaşlar için ortak olanın menfaatine ilişkin olarak geçerli olduğu anlaşılmalıdır. Şimdi, bir yurttaş, farklı anayasalarda farklılık gösterse de yönetmeye ve yönetilmeye ortaklaşa bir şekilde iştirak eden kişidir. Bununla birlikte bu kişi, en iyi anayasada, erdeme uygun bir yaşam sürdürmek amacıyla kasti olarak yönetmeyi ve yönetilmeyi seçen ve bu yeteneğe sahip olan kişidir. Bununla birlikte, bir *polis*'in tam bir tamamlayıcısını oluşturmak için sayıca yetersiz olan ve erdeminin diğerlerini bir ölçüde aştığı bir kişi ya da birkaç kişi varsa, diğerlerinin erdemi ve siyasi iktidarı birlikte ele alındığında onunkiyile veya onlarınkiyle kıyaslanamayacak durumdaysa, o zaman bundan böyle bu tür bir insanı ya da insanları şehrin bir parçası olarak görmemek gerekir. Erdem ve siyasi iktidar bakımından böylesine büyük bir ölçüde eşit olmadıkları düşünülürse, bu kişiler eşit muameleye layık görülürlerse haksızlığa uğramış olurlar. Çünkü bu türdeki birini insanlar arasındaki bir tanrı olarak görmek akıllıca olurdu. Bu nedenle, yasaların soy ve iktidar açısından eşit olanlarla ilgili olması gerektiği ve bu diğer türlere ilişkin olarak yasanın var olmadığı açıktır: zira onların kendisi yasadır.

(*Pol.* 1283b36-1284a14)

Aristoteles'e göre demokrasi, kendinde bir gaye veya ideal değildir, fakat Aristoteles, demokrasinin ideal koşullarda

üstün yönetim ile sonuçlanabilmesine olanak tanır – tam da çoğunluğun kolektif olarak az sayıdaki kişiden daha akıllı ve daha erdemli olduğu durumlarda. Nitekim, demokrasinin savunulması gerektiği ölçüde –ve yalnızca bu ölçüde– bunun nedeni, halk egemenliğinin kendi kendisi için arzu edilir olması değil, demokratik karar almanın insana özgü gelişmenin gayelerini teşvik etmesidir. Eğer ki *polis*’in amacı, yurttaşlarının gerçek gelişimini artırarak yaşamlarını yukarıya taşımaksa, o zaman bu gayeyi daha iyi gerçekleştirebilecek birini, sırf daha fazla sayıda kişinin gerçekte azami derecede faydalı olduğunu kabul ettiği bir sonucu tercih etmesi nedeniyle daha düşük bir siyasi konuma tâbi kılmak aptallık olacaktır. Yani bu tanrısal insan yaşam sahnemizde bize katılacak olsaydı ve biz onu bu şekilde tanıyacak olsaydık, yani eğer ki bu kişiyi, haklı olarak, bizi daha az önemli olan benliğimizden uzaklaştırmaya ve bize özgü gerçek iyiye yönlendirmeye istekli ve yetenekli bir adam olarak görseydik, o zaman gereğine uygun olarak ve ihtiyatlı bir şekilde böyle yapması için ona siyasi iktidarı teslim ederdik. Aristoteles, eğer Tanrı aramızda olsaydı, Tanrı’nın sadece bir oyu olduğunda ısrar etmek garip olurdu, der (*Pol.* 1284b25-34).

Tanrısal olan bu insan, kralların kralı ve aristokratların aristokrati olurdu. Aristoteles, elbette ki bu kişinin gelişini yakın zamanda beklememektedir. Böyle bir figürü Aristoteles’in takdim etmesinin amacı, Aristoteles’e göre, siyasi iktidarın adalet ve erdem yönünden en uygun şekilde nasıl paylaştırıldığını göstermektir. Siyasi iktidarın amacı siyasi iktidar değil, insana özgü gelişimdir. Buradan çıkan sonuç, en iyi anayasanın –en azından uygulanması önündeki gerçek engeller dikkate alınmadan– *polis*’teki yurttaşlar için insana özgü gelişme idealini gerçekleştirmeye yönelik en uygun anayasa olacağıdır. Aristoteles, bunun en iyilerin yönetiminde olduğu aristokrasi olduğunu iddia eder. Bir araya getirilmiş diğer tüm yurttaşların toplanmış erdemlerinin kıyaslanamayacak kadar ötesinde olan tanrısal bir erdem

figürünün sınırlayıcı durumu, böylece doğal olarak mevcut bulunan bir *polis*'in amacına vurgu yapmaya hizmet eder: doğası gereği büyür ve insanlar iyi yaşayabilsin diye varlığını sürdürür.

9.4 ARİSTOTELES'İN POLİTİK NATÜRALİZMİNİN ÇİRKİN BİR YÖNÜ?

Aristoteles, *polis*'in, daha basit sosyo-politik ilişki biçimlerinden giderek daha karmaşık olana doğru gelişmesine ilişkin türeyimsel açıklamasında, hanenin (*oikia*) gelişiminin izini sürer, ki bu hane (*oikia*) doğal üreme dürtümüzün zorunlu kıldığı bir düzenlemedir ve bunu da istikrar ve güvenlik arzusunun teşvik ettiği daha büyük bir birliktelik olan köyün (*kômê*) gelişimi takip eder.²⁵ Daha ilk safhada, yani hanenin ortaya çıkışında, Aristoteles'in doğal olan başlığı altında, açıkça kötücül bazı iktidar asimetrilerini kabul ettiğini görüyoruz: Kadınlar, doğuştan gelen aşağılıklarından dolayı erkekler tarafından yönetilmelidir, çünkü kadınlar erkekler gibi otoriter ruhlardan yoksundurlar ve yalnızca cılız düşünme yetilerine sahiptirler (*Pol.* 1260a13); ve köleler, efendileri tarafından canlı araçlar olarak el altında tutulmalıdır, çünkü kölelerin ruhları düşünme yetilerinden bütünüyle yoksundur ve köleler, her halükârda, efendilerinin felsefe için ihtiyaç duyduğu yaşam ve boş zaman için gereklidirler (*Pol.* 1253b9-32, 1254a10, 1255b36-37). Bu kadarı, *doğal olanın* normatif boyutunun nasıl çabucak ve sessizce temel çerçevenin ötesine geçebileceğini gösterir. Bu nedenle, Aristoteles'in politik natüralizminin kendisinin kötücül olup olmadığı, yani bu politik natüralizmin kaçınılmaz olarak bu tür temelsiz ve suçlanması gereken bağılıklara yol açıp açmadığı sorusu ortaya çıkar.

²⁵ *Polis*'in gelişimi için bkz. §9.2.

Öyle değildir. Bunun neden öyle olmadığını kavramak iki yönlü bir amaca hizmet eder. İlk olarak bu, Aristoteles'in politik natüralizmini anlama amacına hizmet eder: Aristoteles'in politik natüralizminin bir uygulamasının kendi can verici ilkelerini nasıl iptal ettiğini görebilirse, o zaman bu ilkelerin mahiyetini ve sınırlarını daha iyi belirleyebiliriz. İkinci olarak bu, Aristoteles'in siyaset teorisinin, onun katı muhafazakâr siyasi tasdikleri karşısında hissedebileceğimiz haklı öfkenin etkisi altında kalmamış, makul bir değerlendirmesini olanaklı kılar. Yani nispeten aydınlanmış kendi ahlaki bakış açımızdan, Aristoteles'in kendi zamanının bir varlığı olduğunu; kadınlara ve kölelere karşı dile getirdiği tutumların, neredeyse evrensellik noktasına kadar gelen [herkes için] ortak, üç aşağı beş yukarı yerleşik bir doktrin olduğunu (arada bir statükonun düşünsel olmayan doğruluğuna saldıran tuhaf, uçtaki radikal sesi duymuş olsa bile); Yunan köleliğinin, kötücül suistimal açısından, Romalı veya Amerikalı emsallerinden daha az utanç verici olduğunu; Aristoteles'in, efendilerin köleleriyle arkadaş olması gerektiğini düşündüğünü; veya Aristoteles'in gerçekten de kölelerine karşı hoşgörülü olduğunu, ölümünden sonraki vasiyetinde onları özgür bıraktığını kolaylıkla gözlemleyebiliriz.

Bu tür savunular esasen sıradandır. Ayrıca bu savunular, Aristoteles'in köleliği gerekçelendirmesine ilişkin önemli bir gerçeği gizleme eğilimindedirler: Aristoteles, köleliğin adaletsiz olduğu fikrini açık bir şekilde dikkate alır ve bu fikri kesinlikle reddeder. Öyleyse, Aristoteles'in dar görüşlü olmaktan dolayı karanlıkta kaldığı söylenemez. Mevzular, bunun söyleyebileceğinden hem daha iyi hem de daha kötüdür. Aristoteles, doğa tarafından değil, yasa cebriyle köleleştirilenlerin haksız yere köleleştirildiği konusunda hemfikirdi; fakat eşit ölçüde bazı insanların doğal köleler olduğunu ve gerçekten de bu tür doğal kölelerin köleleştirilmesinin olumlu olduğunu –yani köleleştirilmiş kişiler için faydalı olduğunu– düşündü.

Aristoteles, doğal köleliğe ilişkin bir dizi şaşırtıcı iddiada bulunur. Bazı insanlar, herhangi bir ihtiyatlı rasyonel yetiden yoksun oldukları ve dolayısıyla da ahlaki açıdan erdemli olamayacakları için köle olmak için doğarlar (*Pol.* 1260a9-b20). Bu tür köleler *bütün*üyle efendilerine aittir. Yani Aristoteles'in deyişiyle, "Bir efendi yalnızca kendi kölesinin efendisidir, fakat bunun dışında onunla ilgisi yoktur, oysa bir köle yalnızca bir efendinin kölesi değildir, aynı zamanda *bütün*üyle efendiye aittir" (*Pol.* 1254a11-13). Aristoteles, bunu *bütün*ün parçaları ve mülkiyet parçalarıyla ilgili durum ile açıklar. Bir çekicim varsa, onu istediğim gibi kullanırım, fakat o çekicim benim olmaktan öte benimle hiçbir ilgisi yoktur. Dahası, doğal kölelerin köleleştirilmesi daha iyidir, yani bu köleler için [köleleştirilmek] daha iyidir. Doğal köleler, açıktır ki, kendilerini köleleştirdikleri için efendilerine minnettar olmalıdırlar (*Pol.* 1255b3-15, 1254b19-24). Doğa, aslına bakılırsa, doğal kölenin bedenini özgür insanlar için hazırladığı bedenlerden farklı kılarak, doğal köleyi tespit etmemize yardımcı olmak için iş görür. Köleler iri cüsseli ve kuvvetlidir, oysa özgür insanlar, dik yürümelerine ve sivil yaşam için gerekli olan fiziksel özelliklere sahip olmalarına rağmen, oldukça düzgündür ve ağır kaldırmak [onlar] için uygun değildir (*Pol.* 1254a24-31).

Şüphesiz ki bazı istisnalar vardır. Bazen doğal bir köle özgür bir insan, yani dört dörtlük bir şekilde işleyen bir düşünme yetisine sahip bir insan doğurabilir. Yine de Aristoteles, doğal kölelerin daha hakir ruhlara sahip olduğunu öne sürer ve bu, onları köleleştirmek için yeterli gerekçe sağlar. Hatta Aristoteles, beden bakımından üstünlüğün, tâbi olmanın doğallığına halihazırda destek verebileceği düşüncesi-ne dayanan kısa bir argüman bile sunar. Aristoteles, günümüzde esas olarak heykeltıraşlıkta mevcut bulunan bir tür tanrısal vücut yapısıyla doğmuş bir insan ırkı hayal eder ve bu tür insanların, doğal olarak, daha zayıf olanları kendi-

lerinden daha aşağı ve köleler olarak göreceğini öne sürer; fakat yine de üstün ruhlara sahip olanların daha az psikolojik donanıma sahip olanları köleleştirmesi daha adildir, zira ruh, kendi gayeleri ve amaçları için kullandığı bedenden ölçülemeyecek denli daha değerlidir (*Pol.* 1254b32-1255a1). Öyleyse, doğal köleler, haklı olarak, canlı araçlar diye kullanılırlar, çünkü onlar, efendilerinin eylemlerinin yerine getirilmesi için uygun şekilde kullanılmak üzere, efendilerinin bedenlerinin ayrı parçaları olarak yaşıyorlardır (*Pol.* 1254a1-12, 1255b10-11).

Köleliğin adaletsizlik olup olmadığı sorusunu düşündükten sonra Aristoteles, bu tür düşüncelere dayanarak, şu sonuca varmaya hazırdır:

Dolayısıyla, doğa bakımından bu şeylere layık görülen durumlarda efendi ile köle arasında belli bir menfaat ve dostluk [*philia*] vardır, oysa işlerin bu şekilde olmadığı, daha çok kölelerin zora maruz kaldığı ve köleliğin hukuka dayandığı durumlarda ise bunun tam tersi görülür.

(*Pol.* 1255b12-15)

Efendi-köle ilişkileri adil olduğunda, –çünkü köle doğası gereği bir köledir ve efendisiyle olan ilişkisinden istifade eder– o zaman herkes kazanır: Efendi, kölenin araç olmasından; köle ise efendisinin kendisine sağladığı yol gösterici hegemonyadan yararlanır. Bununla birlikte, kölelik doğa (*phusis*) tarafından değil, yasa cebriyle veya belki de gelenek veya uzlaşım (nomos) kurulduğunda, o zaman efendi-köle ilişkileri adaletsizdir ve düşmanlığın izini taşır.

O halde, Aristoteles'in *kölelik lehine* (KL) olan argümanını açık bir şekilde belirtmeliyiz:

1. Kölelik, ancak ve ancak doğal köleler varsa adildir.
2. Doğal köleler vardır.
3. Öyleyse, kölelik adildir.

Önemli bir şekilde –ve bu, Aristoteles’in köleliğe ilişkin özetiyle kültürel savunu yerine doğrudan yüzleşmenin bir başka nedenidir– KL-1’den doğrudan doğruya, doğal köle olmayanların köleleştirilmesinin adaletsizlik olduğu sonucu çıkar. Bu, Aristoteles’in açıkça farkında olduğu bir sonuçtur. Kendisinin de dediği gibi, “Bir kimse köle olmayı hak etmemiş olsaydı, kimse onun köle olduğunu söylemezdi” (*Pol.*1255a24-25). Sonuç itibariyle, gerçekte hiçbir doğal köle olmadığından, kölelik, Aristoteles’in argümanı itibariyle, adaletsizliktir.

Yoksa doğal köleler var mıdır? KL-2 lehine ne söylenebilir? Aristoteles’in doğal köleleri kimler olarak kabul ettiğini belirlemek aslına bakılırsa biraz zordur. [Doğal kölelerin] düşünme yetilerinden yoksun olduklarını biliyoruz (*Pol.* 1253b9-32, 1254a10, 1255b36-37). Ne mutlu ki onlar Yunan değiller, daha aşağı barbar topluluklardan geliyorlar. Belki de aslında Yunanların yarısının, yani insanların yarısının, köleleştirilmelerini önleyecek sağlam düşünme yetileriyle birlikte yeryüzüne geldiği söylenebilir. Zihinsel yetilerin neden böyle eşit olmayan bir şekilde pay edilmesi gerektiği hiçbir yerde açıklanmamaktadır – veya açıklanamamaktadır. Ya da belki de, KL-1’e aykırı olarak, bir kimsenin doğal köle olması, haklı bir şekilde köleleştirilmesi için yeterli bir koşul değildir. Her halükârda, buna ek olarak, doğal kölenin Yunan olmayan olması gerektiği fikri vardır. Bu da bir tür argüman gerektirir, fakat bunun ne olabileceğini anlamak zordur (Bu bağlamda, doğal kölelerin ara sıra özgür insanların sahip olduğu ruha sahip bir çocuk doğurabileceğine ve bunun tersinin de olabileceğine dikkat edin; *Pol.* 1254b27-33, 1255b1-2.)

Aristoteles’in doğal kölelere ilişkin görüşlerinde, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, hâlâ çok daha fazla değişkenlik bulunabilir. Aristoteles, bir efendi ile doğal bir köle arasında dostluğun (*philia*) gelişmesi gerektiğini ve genellikle de [böyle bir dostluğun] gelişeceğini ileri sürer. Bu gariptir,

çünkü en iyi türden dostluklar eşit erdeme sahip insanları gerektirirken, karşılıklı menfaate dayalı dostluklar geçicilik gösterir.²⁶ Dahası Aristoteles, kendi vasiyetinde kendi kölelerini azat ettiği için sürekli övülür. Bu köleler doğal köleler miydi, yoksa değil miydi? Eğer bu köleler doğal kölelerse, Aristoteles onları azat ederek onlara bir kötülük yapmıştır; lakin bu köleler doğal köleler değilse, o zaman Aristoteles, kendi ilkeleri itibarıyla, onları alıkoymakta haksızdı. Her ne kadar genel olarak kölelerini azat edenleri övse ve özgürlüğün kölelere bir ödül olarak, muhtemelen de iyi hizmetleri için gerçekçi bir mükafat olarak verilmesini tavsiye etse de Aristoteles'in bu meseleye nasıl baktığını bilmek zordur (*Pol.* 1330a31-33, *Oec.* 1344b11-44).

Bu iç gerilimler ve değişkenlikler listesi, amacı her ne kadar zaten açık olsa da, *ad nauseam* [kabak tadı verinceye kadar] uzatılabilir. Aristoteles'in kendi çıkarları için haklı bir şekilde [bir efendiye] tâbi kılınmış doğal kölelerin var olduğu savı, vahim bir ölçüdür ve bazı yönlerden açıkça şaşkınlık vericidir. Ayrıca, Aristoteles'in köleliğe ilişkin savunusunun, yerel olsa da, önemli bir şekilde hayal kırıklığı yarattığı açık görünmektedir: Eğer insan mutluluğu insana özgü gelişime ilişkin talepler tarafından nesnel olarak veriliyorsa ve bu da sonuç olarak türe ilişkin *özel* niteliklerle açıklanacaksa, o zaman tüm insan türü üyeleri, erdem ve adalet beklentileri bakımından eşittir. Aristoteles, ister kadın ister köle olsun, toplumca kabul gören baskı biçimlerini uygun bulmuşsa, o zaman kendi etik ve politik teorilerinin prensiplerine de riayet etmemiş demektir.

Aynı zamanda, bu değerlendirmelerden, Aristoteles'in politik natüralizminin ahlaki açıdan tiksindirici sonuçlara sahip olması nedeniyle fiyaskoyla sonuçlandığı sonucunu doğrudan çıkarmanın yanlış olacağı sonucu çıkar. Çünkü Aristoteles'in politik natüralizmi aslında bu sonuçlardan

²⁶ Aristoteles'in dostluk açıklaması için bkz. §8.6.

yoksunsa ve gerçekten de yalnızca onların temelini çürütme hizmet edebiliyorsa, o zaman Aristoteles'in politik natüralizmi yine de savunulabilir, çünkü bu, Aristoteles'in savunulamaz bir biçimde savunmaya çağırdığı sömürücü ilişkilerde neyin sakıncalı olduğunu göstermeye yardımcı olur. Gerçekten de, gördüğümüz üzere, Aristoteles'in *polis*'in gelişiminde dayandığı natüralizm açıkça teleolojik görünmektedir: *Polis*, der Aristoteles, köylerin, hanelerin ve ona yönelen bireylerin gayesidir (*telos*) (*Pol.* 1252b31). Ancak bu teleoloji, insanın gelişimi anlayışına dayanıyordu, öyle ki, insan kapasitesine sahip bir varlık bu kapasiteyi yalnızca *polis* bağlamında gerçekleştirebilirdi. Eğer ki hedefimiz insan gelişimiye, o zaman, her şeyden önce, gelişimini el üstünde tutmamız gereken şey insanlardır.

9.5 VARGILAR

Aristoteles'in siyaset felsefesi, kaynağını derin bir şekilde kendisinin etik, psikolojik ve metafiziksel teorilerinden almaktadır. Bu nedenle, Aristoteles'i, insanların –yaratıcıları tarafından veya doğaları gereği veya herhangi bir şekilde herhangi bir mekanizma tarafından– devredilemez haklara sahip olduklarına dair basit bir varsayımın yola çıkıyor olarak görmek yanlıştır; öyle ki, siyaset teorisinin ilk görevi, siyasi açıdan otoriter bir devlet lehine bu tür hakların kısıtlanmasını gerekçelendirmektir. Bu, hak ve görev kavramlarının ona yabancı olması demek değildir, daha ziyade Aristoteles, insan gelişiminin ruhun erdem uyarınca bir faaliyetine dayandığını gösterdiğini düşündüğünde, siyaset teorisinin ilk görevini, siyasi düzenlemelerin bu gayeye hizmet etme kabiliyetleri veya yetersizlikleri açısından değerlendirilmesi olarak ele alır. Dolayısıyla Aristoteles'in politik natüralizmi, kendisinin etiği, psikolojisi veya metafiziği kadar teleolojiktir. *Polis*'in amacı, insana özgü gelişim idealini

gerçek kılmaktır ve her siyasi düzenleme bu amaca göre değerlendirilmelidir. Aristoteles, bu hedefe ulaşmayı başaran herhangi bir *polis*'in kesinlikle dualarımızın *polis*'i olacağını öne sürer (*Pol.* 1288b21-35).

İLERİ OKUMALAR²⁷

Birincil Kaynaklar

Aristoteles, *Politika*, özellikle i 1-6, ii, 1-5, iii 1, 4, 6-12, iv 1, 3, 11, v 1, 8-9, vii 1-3, 8-9, 13-15.

İkincil Kaynaklar

D. Keyt, *Aristotle: Politics V–VI*, notlarla birlikte çeviri (Clarendon Press: 1999).

D. Keyt ve F. Miller (ed.) *A Companion to Aristotle's Politics* (Blackwell: 1991).

R. Kraut, *Aristotle: Politics VII–VIII*, notlarla birlikte çeviri (Clarendon Press: 1997).

*R. Kraut, *Aristotle: Political Philosophy* (Oxford University Press: 2002).

*F.D. Miller, "Aristotle's Political Theory," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* ([http:// plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/](http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/))

F.D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics* (Oxford University Press: 1995).

R. Robinson, *Aristotle: Politics III–IV*, notlarla birlikte çeviri, David Keyt tarafından verilen tamamlayıcı bilgiler ile birlikte (Clarendon Press: 1995).

T.J. Saunders, *Aristotle: Politics I–II*, notlarla birlikte çeviri (Clarendon Press: 1995).

²⁷ * İşaretliler netlik veya erişilebilirlik açısından özellikle yeni başlayanlar için uygundur.

RETORİK VE SANATLAR

10.1 ARİSTOTELES'İN RETORİK VE SANATLARDAKİ YÖNELİMİ

Aristoteles'in siyaset ve etiğe ilişkin benzer soruşturmaları, kendisinin insan ilişkilerinin idaresine olan yoğun ilgisini ortaya koymaktadır: Aristoteles, insanlar için en iyi yaşamın ne olacağını bilmek ister, böylece bu yaşamın gerçekleşmesi için bir araç belirleyebilir ve onu salık verebilir. Bu bilimler, normalde üretim ile son bulan eylem türüyle olmasa da her birinin eylemle ilgilenmesi anlamında pratiktir.¹ Bu pratik bilimlere yönelik Aristoteles'in genel yaklaşımı, kural koyucu olanın ve tasvir edici olanın basit bir karışımını yansıtır: Aristoteles, insan doğasına ilişkin kendi metafiziksel ve psikolojik teorilerinden yararlanarak, onu elde etmenin en kesin yolunu salık vermek amacıyla insana özgü gelişimi tasvir eder; ve en iyi, erdem odaklı *polis*'i ideal siyasi çerçeve olarak salık verme amacıyla çeşitli siyasi birliktelik formlarını karakterize eder.

¹ Aristoteles'in bilimler ayrımı için bkz. §1.5.

Bu aynı kural koyucu-tasvir edici karışım, Aristoteles'in *Retorik* ve *Poetika*'sında, yani her ikisi de pratiğe yönelik bir doğaya sahip olan eserlerde ortaya çıkar, fakat şimdi üretime atfedilen pratik akıl türüyle ilgilidir. Her durumda, Aristoteles, yalnızca kendi tasvir edici gözlemlerine dayanan reçeteler sunmaya devam etmek için bu alanı anladığı şekliyle tasvir eder – retorik ve edebiyatın hem teorisini hem de pratiğini çizerek. Özellikle *Poetika* söz konusu olduğunda, Aristoteles'in tasvir edici olan ile kural koyucu olan arasındaki aleni veya bilinçli biçimde ortaya konan herhangi bir ayrımdan uzak durma eğilimi sorunlu görünmüştür. Gerçekten de onun bu konudaki sessizliği, *Poetika*'nın nihai amaçlarına ilişkin hararetli ve uzun süreli bir tartışmayı ateşlemiştir. Aristoteles *Poetika*'daki kendi görevini hakikaten nasıl tasavvur etmektedir? Sözelimi, yetişmekte olan tragedya yazarları için bir tür el kitabı sunmayı mı ummaktadır? Yoksa iyi kılan özellikleri de dahil olmak üzere tragedyanın özelliklerini dar bir pedagojik yönelim olmaksızın sadece tasvir mi etmektedir? Dahası, şayet Aristoteles, esas olarak, diğerini dışta bırakarak bir tasviri ya da reçeteyi hedefliyorsa, o zaman her ikisinden de keyif almaya ilişkin kendi pratiği yersiz görünmektedir; buna karşılık, eğer her ikisini de tarafsızca hedefliyorsa, o zaman Aristoteles kendi amaçları ve kritik hedefleri konusunda bir karışıklık içerisindeymiş gibi görünebilir.

Aristoteles bir karışıklık içerisinde değildir. Aristoteles, *Retorik*'te ve *Poetika*'da, hem kural koyucu hem de tasvir edici eleştiriye girer. Aristoteles'in bunu yapması ne şaşırtıcıdır ne de problemlidir. Gerçekten de Aristoteles'in etik ve politik teorideki uygulamalarına aşina olanlara, onun yöntemi tamamen tanıdık gelecektir. Aristoteles'in tüm bu alanlarda öne çıkan ilgisi, eşit ölçüde teorik ve pratiktir: Aristoteles'e göre, kendi teorik araştırmalarının pratik bir anlamı vardır. Yine de hiçbir durumda kendisini bir el kitabı veya nasıl yapılır kitabı sunuyor olarak görmez; daha ziyade, her durumda, ister insana özgü gelişme, ister en iyi *polis*, ister

ikna edici söylem veya isterse de poetik hakikat olsun, bir uygulayıcının peşine düşülen hedefi gerçekleştirmesini en iyi sağlayan uygulamaları tasvir etmeye çalışır. Aristoteles, tüm bu faaliyetleri gayeye yönelik gördüğü için, bu disiplinlerde, doğal ve gereğine uygun bir şekilde, kendi alışılmış teleolojik tarzında yoluna devam eder.²

Bununla birlikte, farklı derecelerde, retorik ve tragedya zanaatlarının gayeleri, doğası gereği tartışmalıdır. Sonuç itibariyle, *Retorik* ve *Poetika*'nın nihai değerine ilişkin en ilginç ve ince sorular, karakterize ettikleri zanaatların gayelerine ilişkin Aristoteles'in anlayışıyla ilgilidir. Dramatik sanatların uzun gelişimini baştan sona inceleyen bir kimse eğer Aristoteles'in karşısına sanatların hiçbir işlevi olmadığı düşüncesiyle çıkacak olsaydı, Aristoteles muhtemelen şaşkına dönmüş bir inançsızlıkla gözlerini kırıpıştırırdı. Hakikaten, kostümler giyip, olmadığımız biri gibi davranıp bize ait olmayan sözler söyleyerek sahnede durursak, bunu bir gaye uğruna mı yaparız? Şu ya da bu amacı bu şekilde sürdürmüyor muyuz? Bu tür faaliyetlerin gayeye yönelik olduğu konusunda Aristoteles pek şüphe duymuyor gibi görünmektedir; buna karşın, bu tür faaliyetlerin gayeleri ne olabilir sorusu güncel bir sorudur. Antikçağdaki eleştirmenler, uygulayıcılar ve filozoflar zaten sanatların uygun işlevi hakkında, bunun haz mı, hakikat mi, yoksa ahlaki anlayış mı olabileceği veya gerçekten de hepsinde bulunan ortak bir işlevin düşünülmesinin gerekip gerekmediği konusunda birbirleriyle kavgaya tutuşmuşlardır; fakat insanların alışkanlığa bağlı olarak dahil olduğu sanatsal faaliyetin basitçe anlamsız olduğu anlamına gelecek herhangi bir fikir, bu tartışmanın tüm taraflarına gerekçesiz ve anlamsız gelirdi.

² Aristoteles'in *Retorik* ve *Poetika* için kendi teleolojik çerçevesinin önemi, Aristoteles'in daha geniş açıklayıcı çerçevesine aşına olmandan bu eserlere yaklaşan kişiler tarafından zaman zaman yeterince kavranılmamaktadır. Teleolojik açıklamaya yaklaşımına bir giriş için bkz. §2.7.

Aristoteles'in *Poetika*'sı ilk olarak ve en genel anlamda, teleolojik bir çerçeveyi verili kabul eder, çünkü bu türden bir çerçeve kendisinin genel dört nedenli açıklayıcı şemasından doğal olarak çıkar ve Aristoteles, ikinci olarak, daha spesifik biçimde, sanatsal faaliyetin insana özgü gelişimde ayırt edici bir rolü olduğunu düşünür: İster yaratıcı ister yenilikçi olsun, sanatsal faaliyet, akılsal keşif için bir araçtır – ve bu nedenle de insana özgü ortak gelişim hedefimize katkıda bulunur.³

Aristoteles'in *Retorik*'i, daha az ama yine de oldukça gerçek bir ölçüde, bu çerçeveyi önceden varsayar. Aristoteles'in retoriğe olan ilgisi bir bakıma tamamen genel ve bir başka bakımdan da keskin bir şekilde sınırlıdır. Aristoteles, ikna edici konuşmanın genel özellikleriyle ilgilenirken, ikna etmek için ikna etmeyi, hatta galip gelmek için ikna etmeyi uygun görmez. İlginç bir şekilde Aristoteles, retoriğe üretici bir zanaat olarak yaklaştığında, onun amacının ikna olduğunu varsayar, fakat daha sonra makul türden ikna edici başvuruları sıradan, budalaca ve manipülatif olanlardan ayırt etme zekâsına sahip dinleyicilerine güvenir. Her ne kadar çağdaş reklamcılık ve pazarlama yöneticileri Aristoteles'i ticari davranışlarını etkilemeyi umdukları genel nüfusun zekâsını abartıyor olarak görseler de Aristoteles, retorikğin gerçekten sağlam argümanlara dayandığı takdirde başarılı olduğunu iddia eder (*Rhet.* 1355a5-21). Retorikğin zanaatı, şiir zanaatı gibi, bu nedenle insan idrakini ve gelişimini ilerletmeye hizmet eder.

10.2 BİR ZANAAT OLARAK RETORİK

Münazaranın söz konusu olduğu bağlamlarda, hedef iknadır. Şayet bir avukat kendisini, suçlu olduğundan şüphelendiği bir müvekkilin avukatı olarak görürse, yine de jüriden

³ İnsana özgü gelişimin akılsal mahiyeti için bkz. §8.7.

[müvekkilinin]. suçsuz olduğuna dair bir mahkeme kararı almayı garantilemek için büyük çaba gösterir. Bu gaye doğrultusunda, kuşkusuz ki davacının davasına ilişkin şüphe tohumları eker; fakat aynı şekilde jürinin sempatisini ve insani nezaketini müvekkiline yöneltmeyi umarak, jürinin acıma duygusuyla oynamaya çalışabilir. Bir ihtimal jüri sanıkla bağ kurarsa ve onu sadece aç çocuklarını beslemeyi ve yatalak annesine bakmayı ummuş fakir ama dürüst bir adam olarak görürse, o zaman davacının [davalının] suçlu olduğunu kanıtlaması için aşması gereken eşiği bilinçsizce yükselteceklerdir. Jüri [avukatın] müvekkilinin ekmeği çalmadığı sonucuna varırsa, bu avukat başarılı olur; ama aynı zamanda jüri, davalı çalmış olsa bile, bu eylemi masum bakışlı çocuklarına duyduğu çaresizlikten, hoşgörüyü hak etmesinden ve son olarak da şu veya bu şekilde davacının davalının çaldığını *kanıtlayamamasından* doğmuştur –ki bunu kanıtlamak davacının işi olmalıydı– sonucuna varırsa, avukat başarılı olur. Bu nedenle jüri, davalıyı bunlardan birine dayanarak beraat ettirmeye karar verir. Belki jürinin muhakemesi dolambaçlı, hatta tutarsızdır, fakat [en nihayetinde] savunma avukatının müvekkili serbesttir. Her hâlükârda, avukat amacına ulaşmıştır.

Bu tür bir hırs göz önüne alındığında, bilgili bir savunma avukatı ikna sanatını pekâlâ öğrenebilir. Ne de olsa, peşine düşülen sonuç hakikatten ziyade galibiyetse, önemli olan, hakikate yönelik herhangi bir tarafsız soruşturmadan çok, duyguların ve yargıların başarılı bir şekilde manipüle edilmesidir. Sonuç olarak, ikna sanatının bir öğrencisi olarak bir avukat, retorik öğrense iyi etmiş olur. Çünkü retorik, der Aristoteles, “her durumda, ikna etmenin olası yollarını görme gücüdür” (*Rhet.* 1355b26; karşılaştırınız *Top.* 149b5).

Yine de retorik, Aristoteles’in tasavvur ettiği şekliyle, ne kadar manipülatif olursa olsun, gerekli olan herhangi bir yolla salt bir ikna etme sanatı değildir. Aksine, Aristoteles, retoriğin kendisini cehalete veya duyguya başvurma, önyar-

gı veya korku üzerine oynanan kurnazca oyunlar, kin gütmeye yönelik kandırcamalar veya bilişsel olmayan yollarla anlaşma kazanmaya yönelik diğer teşebbüsler biçimindeki, çeşitli *argümantasyona dayanmayan* ikna biçimleriyle sınırladığını düşünenleri kesin olarak küçümser (*Rhet.* 1354a11-26). Aristoteles, kendinden öncekiler arasında retorik konusuna bu şekilde yaklaşanları, ikincil olan üzerinde durdukları gerekçesiyle sert bir şekilde eleştirir; başta mahkemelerde olmak üzere, bu kişilerin “ölçü olarak kullanmadan önce çubuğu bükmeye” (*Rhet.* 1354a25-26) çalışarak, bir dinleyici kitlesi üyelerini ikna etme yollarını salık vererek zanaatlarını yanlış yola saptırdıklarını iddia eder. Buradaki ölçü sadece hakikat olabilir – kabul edilmelidir ki bu, bazı tartışmacıların kısa sürede örtbas edeceği bir şeydir.

Aristoteles’in selefleri, retorikğin uygun bir zanaat (*technê*) olduğunu kavramakta başarısız olmuşlardır.⁴ Aristoteles’in yaklaşımı itibariyle retorik, herhangi bir konuyu ele alabildiği ölçüde diyalektik ile süreklilik arz eder (*Rhet.* 1354a1, 1356a30), fakat aynı nedenden dolayı bir bilim (*epistêmê*) değildir.⁵ Retorik, en iyi vücut bulmuş haliyle, münazaranın söz konusu olduğu bağlamdaki ikna ile değil, daha çok siyasi tartışma meseleleriyle ilgilenen bir zanaattır: Bu nedenle retorik, çok sayıda yöne gelişebilse bile, özel alanı olarak siyasete yönelen diyalektikğin bir uzantısıdır (*Rhet.* 1356a25). Retorik, en doğal meskenini siyasi ve münazaraya ilişkin çalışma alanlarında bulsa da bir dereceye kadar konudan bağımsızdır.

⁴ Bazı kadim açıklamalara göre, genç Aristoteles’in kendisi bunu kavramakta başarısız olmuştur. Aristoteles’in, retorikğin belirli bir mevzuu olmadığı gerekçesiyle bir *technê* olarak nitelendirilemeyeceği mealindeki Platon’un *Gorgias*’ının bir konusuyla süreklilik arz eden bir argüman içeren bir diyalog olan *Grullos*’u yazdığı bildirilmektedir. Bununla birlikte, bu meseleye ilişkin tüm varsayımlar, gerçek dışı olamayacak kadar spekülatiftir.

⁵ Bilimlerin ayrılması ve bilim ile diyalektik arasındaki ayrım için bkz. §§1.4, 3.4 ve 3.5.

Retoriğin konudan bağımsız oluşu, bir dereceye kadar, diyalektikle birlikte retoriği bilimden (*epistêmê*) ayırmaya hizmet eder, çünkü her bilim, kendine özgü tetkik nesnesi ve belirli bir alana özgü kendi başlangıç noktaları (*archai*) itibariyle ayırt edilir. Retoriğin ikna edici şeyle takas edilmesi olgusu, sözgelimi bilim (*epistêmê*) söz konusu olduğundaki entrikaların herhangi bir alanı saptamasından daha çok ortak bir çalışma alanını birbirine bağlamaz. Yine de diyalektik gibi retorik de istenen sonuçları elde etmeye yönelik en iyi yöntemler üzerine kafa yorabilir. Dolayısıyla diyalektik retorik gibidir, gerçekten de Aristoteles retoriği diyalektiğin bir benzeri veya doğal sonucu olarak görür (*Rhet.* 1354a1, 1356a25), hatta bir noktada retoriğin diyalektiğin bir parçası olduğunu ileri sürer (*Rhet.* 1356a30). Karşılaştırma noktaları, her ikisinin de güvenilir kanaatlerle (*endoxa*) başlamasını içerir, ancak çoğu kişiye veya bilgelere borçlu olabilecek bu tür kanaatler arasında retorik, bilgiler tarafından buyrulmanın aksine popüler olanla kendini sınırlama eğilimindedir (*Top.* 100a29-35; 104a8-20; *Rhet.* 1356b34).

Aristoteles, retoriğin iyi ya da kötü çok sayıdaki gayeye yöneltilebileceğinin elbette ki farkındadır. Bu, diğer birçok zanaat gibidir: Metalürji uzmanları, bisikletler veya bombalar için daha hafif, daha güçlü terkipler geliştirebilirler. Aristoteles, erdemli bir kişinin değerli amaçlara yönelik olarak retorik ilaveleri kullanacağını varsayar ve gerçekten de ağırlıklı olarak –her ne kadar *Retorik* boyunca bu konuda bir miktar iç gerilim var gibi görünse de– duygusal manipülasyondan ziyade argümanla ikna etmeye yönelik olan bu retorik biçimine odaklanır. Aslına bakılırsa Aristoteles, bu bağlamda, belki de düşünümsel olmayan öz-yansıtmadan kaynaklanan, gereğinden çok umut verici görünebilecek bir noktaya değinir, ki bu da insanların kendilerini ancak ispat veya ispat-benzeri nedenler verildiğinde gerçekten ikna olmuş olarak görmeleridir (*Rhet.* 1355a5-21). Bu açıdan bakıldığında, en başarılı retorikçi, en ikna edici argümanları su-

nan kişi olacaktır. Eğer her birimiz ancak bir görüşe sahip olmamız için bize iyi bir neden verildiğini düşündüğümüzde gerçekten ikna olmuş hissediyorsak, o zaman retorikçi, bu zanaatı uygularken bu tür nedenleri tahmin etmeye çalışacaktır.

Buna göre, Aristoteles'in *Retorik* içerisindeki fiili pratiği, zaman zaman onun açıkça ilan ettiği amacı ile çelişiyor gibi görünmektedir.⁶ Retorik sanatına ikincil olduğu için argümantasyona dayanmayan iknadan kaçınsa da (*Rhet.* 1354a12-18) Aristoteles, yapılandırılmış argümantasyondan bütünüyle bağımsız meseleleri tartışmak için çok fazla enerji harcar. Bu nedenle Aristoteles, sözgelimi, dinleyicinin duygusal durumuna olduğu kadar konuşmacının kendini sunuşuna da dikkat eder (*Rhet.* 1358a1-2). Öyleyse iddia, belki de Aristoteles'in ölümünden sonra bir editör tarafından beceriksizce bir araya getirildiği için, *Retorik*'in kendi içinde tutarsız olduğu yönündedir.

Fakat bu tür bir sonuca varmak için acele etmeye gerek yok. İlk olarak, Aristoteles, retorik teorisindeki seleflerini eleştirirken onları duygulara odaklandıkları için değil, daha ziyade retorik iknanın özünü, yani uygun türden argümanları *ayrıca* tartışmaksızın böyle yaptıkları için onları suçlar. Bu nedenle, ilk olarak tutarsızlık suçlamasına çabuk bir cevap vardır, yani bir dinleyicinin duygusal eğilimine başvurmak, başka bakımlardan argümantasyona dayanan bir sunuşu gereğine uygun bir şekilde artırabilir. Dahası Aristoteles, bir dinleyici kitlesinin son derece inandırıcı bir argümana kolayca yanıt veremeyecek kadar bilgisiz veya toy olduğu durumlar olacağını öne sürer (*Rhet.* 1404a2-9). Her ne kadar bu ilkenin olası her uygulaması çekici gelmese de Aristoteles'in vurgusuna uygun olan bir durumu, mazeretli bir paternalizm üzerinde düşünmeyi gerektirebilir. Ebevey-

⁶ Barnes (1995b, 259-264) bu meselelere hararetli bir giriş sağlar. Barnes, bu eserin basitçe uzlaştırılması mümkün olmayan tutarsızlıklar içerdiği görüşünü üstün tutar.

nler, çocuklarının rasyonel eleştirel yetilerini geliştirmelerini isterler ve bu nedenle, onları hemencecik fark edemeyecekleri tehlikeler konusunda uyarırken onlarla birlikte akıl yürütürler. Bununla birlikte, bir bebek bakıcısı, bodrumda saklanan boya kavanozlarını içmenin neden sağlıksız türden bir şey olduğuna dair argümantasyona dayanan bir açıklama sunduktan sonra, [hâlâ] ikna olmamış bir çocuğa, mahzen merdivenlerinin altındaki karanlıkta çocuk yiyen bir canavarın saklandığından pekâlâ bahsedebilir. Böylece bu, *Retorik*'te bir gerilim olması halinde, herhangi bir içsel çelişkiye dönüşmez. Bazı durumlarda duygulara başvurmak, bir dinleyicinin zihninde bir argümanın gücünü pekiştirebilir ve diğer durumlarda, yani dinleyicinin gerekçeye dayanan argümanı anlayamadığı durumlarda, bu tür başvurular üzücü ancak zorunlu bir hal alabilir.

Ancak bu tür bir ikna pek tercih edilmemelidir. Aristoteles'in baskın savı, daha ziyade, en iyi ve en başarılı retorik biçimlerinin uygun türdeki argümantasyonla birlikte ilerlemesidir. En uygun tür, der Aristoteles, karakteristik olarak örtük tasımsal olandır. Aristoteles'ten önce retorik üzerine yazanlar, aldatıcı veya paradoksal argümanlardan "örtük tasımsal" olarak zaten halihazırda söz etmişti. Aristoteles, örtük tasımları topluluk önünde konuşma alanıyla sınırlı tasım argümanları olarak ele alarak onların dilini kendi amaçlarına uygun hale getirir.⁷ Bir tasım olarak örtük tasım, tüm-dengelimsel bir argümandır; örtük tasım, topluluk önünde konuşma alanıyla sınırlı olduğu için güçlü olmasa da kısa

⁷ Tasım için bkz. §3.4. Bu kullanımın, yalnızca Aristoteles öncesi örtük tasım anlayışından değil, aynı zamanda örtük tasımsal argümanları açıkça belirtilmemiş öncüllere dayanan argümanlar olarak ele alan baskın çağdaş kullanımdan (örneğin, "Xanthippe ölümlüdür; öyleyse, günün birinde ölecektir") da farklı olduğunu belirtmekte yarar vardır. Bu terimin modern anlamı, Aristoteles'in *Retorik*'inden gelmektedir, fakat bu, Aristoteles'in amaçlamış olduğu anlamın yanlış anlaşılmasını yansıtır olabilir (*Rhet.* 1357a7-18).

olmalı ve her şeyden önce yaygın olarak kabul edilen güvenilir kanaatlerden (*endoxa*) yararlanmalıdır (*Rhet.* 1357a7-18).

Aristoteles, bu tür önerileri ileri sürerken esas olarak münazara bağlamında veya iknanın söz konusu olduğu bir bağlamda neyin iyi iş gördüğüne odaklanır. Bu, retorikçi bilen bir konuşmacının neden ilk olarak yaygın bir şekilde kabul edilen *endoxa*'ya dikkatini vereceğini açıklar. Bir konuşmacı, retorik bir argümanın içine yerleştirdiği öncülleri tartışmalı veya anlaşılması güç ya da sadece kendisini dinleyenlere yabancı geldiği için açıklamaya ve savunmaya ihtiyaç duyduğunu fark ederse, o zaman ikna yüzünden çok daha fazla yükün altına girer. Bu tür yükler, ayrı ayrı önemsiz olsalar bile, birikerek çoğalabilirler ve bunun sonucunda da dinleyen kişi ikna olmaktan çok, şüpheci bir şekilde [orayı] terk edebilir. Buna karşın, bir argümanın öncüllerini hali hazırda kabul etmeye hazır olan bir kimse, çok daha kolay bir şekilde [o argümanın] sonucuna götürülebilir, ki bu [sonuç] tam da retorikçinin, kendisini dinleyenlerin benimsemesini istediği önermedir.

Beklenildiği üzere, Aristoteles retorikçi genel olarak teleolojik terimler itibarıyla düşünür. Retorikçinin işlevinin ikna olduğu düşünüldüğünde ve kendimize iyi nedenler verildiğini kabul ettiğimizde kendimizi ikna olmuş saymamız sebebiyle, en iyi retorik, dinleyicisinin karakterine duyarlı bir konuşmacıdan çıkacaktır; ancak bu, konuşmacının yeterliliğini ve erdemini konuşması baş gösterdiği sırada sergilemesinin mümkün olduğu türden bir örtük tasımsal argümanlara dayanarak olacaktır. Bu marifetli retorikçi, bu nedenle konuşma sırasında dahi güvenilirlik kazanmakta ve böylece dinleyicilerini arzu edilen gayeye, yani bir inanca boyun eğmeye doğru daha mücbir bir şekilde yöneltmektedir. Muhtemeldir ki, kabul edilen inanç, ideal sonuçlarına, hedef dinleyici kitle içerisindeki karşılıklı olarak birbirini destekleyen inançlardan oluşan istikrarlı bir sisteme yerleştirildiğinde ulaşılacaktır; Aristoteles'e göre bu istikrar biçiminin, kabul

edilen inançlar, cafcıflı retoriksel hileler yoluyla değil, daha ziyade gerçek argümana dayalı destek vasıtasıyla gerçekleştiğinde ortaya çıkma olasılığı daha yüksektir.

10.3 POETİK MEYDANA GETİRME

Retoriğin gayeleri göz önüne alındığında, Aristoteles doğal olarak, ikna edici bir konuşmacının kullanabileceği dil kaynaklarına oldukça fazla ilgi gösterir. Yalnızca argümana dayalı kalıplardan (*topoi*) değil, aynı zamanda mecaz ve analoginin makul kullanımı da dahil olmak üzere konuşmacıya başarı sağlayabilecek söz sanatlarından da bahseder. Dilsel yapıya ve söz sanatlarına yönelik bu ilgi, Aristoteles'in tüm eserleri arasında muhtemelen en çok okunan ve yorumlanan *Poetika*'ya yayılır. Bu, *Poetika*'yı Aristoteles'in geri kalan külliyyatıyla olan ilişkisi içinde anlamak amacıyla zaman zaman iyi donanımlı yazarlar tarafından, fakat çoğu zaman daha az iyi olan yazarlar tarafından titizlikle değerlendirilen ve eleştirilen, ufuk açıcı bir çalışma haline gelmiştir. [*Poetika*'nın] tragedyaya yönelik olarak buyurdıkları, aynı zamanda, tarih boyunca oyun yazarları tarafından, esas olarak bu oyun yazarlarının kendi yaratıcı tercihlerine bağlı olarak, kanonik kabul edilmiş ya da aptal durumuna düşürdüğü için tasımıya eleştirilmiştir. Sonuç itibarıyla, *Poetika* da yorumlamaya yönelik ateşli tartışmalara konu olmuştur.

Burada bu eserin ana ve en çok tartışılan iki kavramını, yani taklit veya temsili (*mimêsis*) ve saflaşmayı veya arınmayı (*katharsis*) incelemeden önce eserin ana yapısını özetleyeceğiz – ki her iki durumda da doğru eviri bile bir tartışma konusu olmuştur. (Bazen yerinde bir şekilde “temsili” diye tercüme edilse de *mimêsis*'i esas olarak “taklit” olarak ifade edeceğim.⁸ *Katharsis*'i tercüme etmek yerine olduğu

⁸ *Mimêsis*'in doğru çevirisi aşığıda, Aristoteles'in yaklaşımının so-ruşturulduğu §10.6'da tartışılmaktadır.

gibi bırakıyorum.⁹) Başladığımız meseleyle, yani Aristoteles'in *Poetika*'sının ne ölçüde kural koyucu ya da betimleyici kabul edilebileceği meselesiyle [konuyu] kapatacağız; zira bu soru üzerinde düşünürken, Aristoteles'in tragedyaya ilişkin düşüncelerinin sunabileceği böylesi bir süregelen değer kavranılışına yaklaşıyoruz.

Bununla birlikte, *Poetika*'nın kendisini herhangi bir şekilde bir tragedyaya tartışmasıyla sınırlandırdığını düşünmemeliyiz. İlk olarak, sahip olduğumuz şekliyle elimizdeki bu eser eksiktir: Aristoteles, komedyaya üzerine ikinci bir kitap yazmıştı, ki bu kitap kayıptır. Bu kitaptan çok sayıda parça günümüze ulaşsa da bu malzemenin eksiksiz bir şekilde yeniden yapımına yaklaşan hiçbir şey makul değildir.¹⁰ Bugün elimizde olduğu şekliyle *Poetika*, dört eşit olmayan bölüme ayrılan ilk kitabı tarafından tüketilir: (i) birkaç türe ayrılan *mimêsis*, taklit kavramına bir giriş (*Poetika* i-ii); (ii) insan davranışındaki doğal oluşumunu vurgulayan taklitçi davranışın gelişiminin bir değerlendirmesi (*Poetika* iv-v); (iii) tragedyanın, önce onu bir tür olarak tanımlayan ve ardından da olay örgüsü türünün özellikleri üzerinde baskın bir konsantrasyonla çeşitli yönlerini tartışan bir karakterizasyonu (*Poetika* vi-xix); ve son olarak, (iv) tragedyaya yönelik eleştirel tepkilerle ve tragedyaya ile destanın mukayeseli değeriyle ilgili gevşek bir şekilde bağlanmış bir dizi soruya bürünen epik şiirin ele alınması (*Poetika* xxiii-xxvi).

Bu özetten de anlaşılacağı gibi, elimizdeki haliyle *Poetika*'nın büyük bir kısmı tragedyayla ilgilidir. Bununla birlikte, poetika zanaatı kavramı, tragedyaya, hatta ister trajik ister

⁹ *Katharsis*'in çeşitli çevirilerinin göreceli değerleri aşağıda, §10.5'te ele alınmaktadır.

¹⁰ Janko (1984/2002), bazı akademisyenlerin Aristoteles'in *Poetika*'sının ikinci kitabının bir özeti olarak kabul ettiği *Tractatus Coislinianus*'un yeniden yapımını ve çevirisini sağlar. Janko, esas olarak, bu çalışmanın oldukça tahmini ve hipotetik bir yeniden yapımını sağlar.

komik olsun, drama ile sınırlı değildir. Bunlar, aynı zamanda kapsamlı bir karakterizasyon kabul eden şiir türleridir. Aristoteles, şiiri bir zanaat, bir *technê* olarak takdim eder, ki bu, retorîği bir zanaat olarak takdim etmesiyle aynı şekildedir, bir başka ifadeyle [şiiri] meydana getirmeyele ilgili yapılandırılmış bir disiplin olarak takdim eder, kanıtlama ortaya koyan türden bir girişim olarak değil – ki bu, bilimden (*epistêmê*) farklıdır (A^{Po} 100a9; Met. 980b25-981a30, 1025b18-28; EN 1140b2-34). Bu, Aristoteles'in teorik ve pratik bilimle ilgili eserlerinde olduğu gibi, bu incelemelerin neden argümana dayalı bir tarzda olmadığını da açıklamaya yardımcı olur. Bir zanaat olarak poetika, gayesinin iknadan ziyade *meydana getirme* olması bakımından retorikten farklıdır.

Şiir zanaatına yaklaşırken Aristoteles, diğer sanatlarla birlikte şiirin, taklide yönelik veya daha geniş anlamda mimetik olduğu fikriyle başlar. Ancak bir fark vardır. Resim ve dansı içeren diğer mimetik sanatlardan farklı olarak şiirin vasatı dildir (Poet. 1447a19-21). Şiir, taklidin hizmetinde, dilin özelliklerinden –ritim, perde, asonans ve ahenk vb– istifade eder (Poet. 1447a23-b29).

Poetik taklit hangi gayeye yönelik olarak ortaya konmalıdır? Aristoteles, insanların diğer insanları sırf taklit olsun diye taklit etmesinin tuhaf olacağını varsayar. Daha genel olarak, drama bağlamında olsun olmasın, insanların neden diğer insanları taklit etmesi gereksin ki, diye sorulabilir. Aristoteles'in ilk cevabı biraz deflasyonisttir: Basitçe, insanlar taklit ederler. Yani insanların tıpkı bir *polis*'e doğru yol alan siyasi dernekler kurmalarının doğal olması gibi, taklide yönelik davranışlarda bulunmaları da insanlar için *doğaldır*.¹¹ Yine de bu doğal dürtünün daha derin bir açıklaması vardır. Aslında, der Aristoteles, insanın taklide yönelik eğiliminin itici gücü iki kökene sahiptir:

¹¹ Aristoteles'in politik natüralizmi için bkz. §§9.1 ve 9.2.

Genel olarak şiir, iki özel nedenden dolayı ortaya çıkar ve bunların ikisi de doğal nedenlerdir. Birincisi, taklit etmek insanda çocukluktan itibaren doğal bir şekilde bulunur ve bu noktada diğer hayvanlardan en çok taklitçi olmaları ve ilk öğrendiklerini taklit yoluyla öğrenmeleri bakımından ayrılırlar; dahası, taklit yoluyla meydana getirilen her şeyden zevk alırlar. Gerçekte yaptıklarımız bunun bir göstergesidir. Zira görmenin acı verici olduğu şeyler bulduğumuzda, her şeye rağmen onların en karmaşık şekilde yapılmış görüntülerini, örneğin en iğrenç canavarların veya cesetlerin şekillerini görmekten zevk alırız. Bunun nedeni, öğrenmenin sadece filozoflar için değil, aynı şekilde, pek az ilgileniyor olsalar bile, diğer herkes için en hoş şey olmasıdır. Zira bundan dolayıdır ki, görüntüleri görenler gördükleri şeylerden zevk alırlar: gördükleri şeyleri seyrederken aynı zamanda öğrenirler ve her bir şeyin ne olduğu hakkında çıkarımlarda bulunurlar.

(Poet. 1448b4-17)

İnsana özgü taklidin ilk kaynağı basitçe şudur: Taklit etmek doğamızda vardır. Bununla birlikte, Aristoteles'in, bu doğal eğilimi hiçbir şekilde ilkel veya açıklanamaz olarak ele almadığına dikkat edin. Aristoteles, aksine, insanların diğer hayvanlardan daha fazla mimetik davranışlarda bulunarak öğrendiğini ileri sürerek bunu öğrenme dürtümüne bağlar. Öyleyse bu, *mimêsis*'in ikinci kökeniyle uyum içerisindedir: Taklit edilen konuyu yakından deneyimlemek istemesek bile, insanlar iyi yapılmış taklitlerden zevk alırlar. Bu nedenle, her ne kadar çoğumuz banyoda kan sızdıran gerçek bir ceset görüntüsünden gözlerimizi kaçırırsak da *Marat'ın Ölümü*'nü güzel ve etkileyici bulabiliriz.

Aristoteles'in, sanat eseriyle bağlantılı olarak doğaya serbestçe başvurmasında kolayca gözden kaçan şey, onun bu tür bir faaliyeti özümüze kök salmış olarak görmesi-

dir.¹² Bu bakımdan, Aristoteles'in sanatın kökenine ilişkin açıklamasının ne ölçüde akılcı olduğuna ve hatta kendisinin *Metafizik*'inin açılış sözlerini yansıttığına dikkat etmek yol göstericidir. Aristoteles, *Metafizik*'te sadece insanların, doğası gereği bilmek istediklerine temas etmekle kalmaz (Met. 980a21), aynı zamanda duyu algısına değer verdiğimizi, çünkü duyu algısının sağladığı bilgiden zevk aldığımızı öne sürer. Aristoteles'in taklitle ilgili görüşleri bu genel önermeyle uyumludur ve her iki görüş kümesi de gerekçelendirmelerini Aristoteles'in derinden bağlı kaldığı özcülüğünde bulur. İnsanlar, tam da doğaları gereği bilginin peşinde olan varlıklardır. Öyleyse, bu amaca hizmet eden herhangi bir faaliyette bulunmamız doğaldır. O halde Aristoteles'in varsayımı, şiirin öncelikle bir keşif aracı olduğudur. Buradan, Aristoteles'in bu yaklaşımında kendisinin herhangi bir şekilde dar bakışlı olduğu ya da poetik zanaatın tesir edici boyutlarını kavramakta başarısız olduğu sonucu çıkmaz. Tam tersine, ölçü ve nazım meseleleri üzerinde düşünmek için epeyce bir zaman harcar. Öyle olsa bile şiiri, kendisinin etiğinden bildiğimiz üzere, rasyonel psişik yetelerimizin bir ifadesini içeren ve insanın gelişimine hizmet eden şey olarak ele alır. Öyleyse, Aristoteles'in *Poetika*'sı bu açılardan kendisinin metafizik, psikolojik ve etik yazılarıyla devam eder ve önemli ölçüde bu yazılara dayanır ve bu yazılardan ayrı olarak tek başına anlaşılamaz.¹³

10.4 TRAGEDYA

Aristoteles, farklı şiir türlerinin farklı tür konuları farklı şekillerde taklit ettiğini ileri sürer. Komediya, daha temel figürleri ele alırken, tragedya ve destan soylu karakterlere odaklanır (*Poet.* 1448a16-18). Destan ve tragedya, başka açılardan,

¹² Aristoteles'in özcülüğü için bkz. §3.2.

¹³ İnsan gelişimi için bkz. §§8.3 ve 8.7.

daha incelikli açılardan [birbirlerinden] farklılık gösterirler: Tragedya, birçok dize türünden istifade ederken, destan kendisini tek bir dizıyla sınırlar; tragedya, ritme ek olarak melodiyi kullanır, fakat destan öyle yapmaz; ve en önemlisi, destan, zaman içinde genişler, oysa tragedya, fiili bir pratik meselesi olarak ve belki de ideal olarak, zamansal ortamında sıkıştırılmış ve birleştirilmiştir (*Poet.* 1449a5-b12).

Aristoteles, tüm bu savları ortak bir şekilde [bir araya getirip kendi tanımını için] temel alarak, tragedyaya yönelik şu tanımını ortaya koyar:

Öyleyse tragedya, ciddi ve eksiksiz olan ve bir yüceliğe sahip olan bir eylemin taklididir. Tragedya, her biri eserin farklı bölümlerine ayrı ayrı ait olan hoş eşliklere sahip kelimelerle taklit eder. Tragedya, eylemde bulunan insanları taklit eder ve anlatıya dayanmaz. Acıma ve korku yoluyla bu tür duygulardan arınmayı sağlar.

(*Poet.* 1449b21-29)

Açıkça belirttiği üzere Aristoteles, “hoş eşlikler” ifadesini, daha önce de gördüğümüz gibi, ritim, armoni ve ezgiye karşılık gelecek şekilde kullanır. Daha az bilinen [şey] ise her bir eşlik türünün “eserin farklı bölümlerine ayrı ayrı” ait olduğu fikridir. Burada Aristoteles, tragedyayı, coşkulu bir şiir gibi ezgiyi yalnızca belirli kısımlarda kullanan ve diğer kısımlarda kullanmayan diğer koro eşliğinde söylenen lirik formlardan tamamen ayırır (*Poet.* 1447b27).

Bu tanımın daha önemli bağlılıkları şunlardır:

- Tragedya, ciddi ve eksiksiz bir eylemin taklididir.
- Bu ciddi ve eksiksiz eylemin aynı zamanda bir yüceliği vardır.
- Tragedya, ya acıma ve korkudan ya da acıma ya da korku yoluyla – ya da belki de her ikisiyle, yani acıma ve korku yoluyla acıma ve korkudan arınmayı, saflaşmayı veya temizlenmeyi gerçekleştirir.

Aristoteles, bir eylemin taklidinin ciddi ve eksiksiz olduğunu söylerken, bir olay örgüsünün iyi düzenlenmiş ve hem talihin (*peripeteia*) tersine çevrilmesini hem de kahraman tarafından talihin bilinmesini (*anagnôrisis*) kapsayacak kadar yeterince karmaşık ve ideal olması gerektiği düşüncesindedir. Aşırı derecede basit olan olay örgüleri gelişim için çok az kapı aralarken, bir olayı basitçe birbiri ardına dizen olay örgüleri ise izleyicinin olasılık ve gerçeğe benzerliğe yönelik meşru beklentisini yaralar. Aristoteles'in oldukça yerinde bir şekilde belirttiği gibi, "Bir şeyin başka bir şey *yüzünden* mi, yoksa sadece ondan *sonra* mı olduğu, büyük bir fark yaratır" (*Poet.* 1052a20-21). Aristoteles, gerçekten de tragedyanın ilk ve en kritik unsuru olarak karakterin bile üzerinde olan olay örgüsünü vurgular: Olay örgüsü "tragedyanın ruhudur" (*Poet.* 1450a38-39) ve bu olmaksızın tragedya tasavvur edilemez, der Aristoteles.

Aristoteles'in tanımının geri kalan iki özelliği, yani arınma (*katharsis*) ve taklit (*mimêsis*), kendisinin tragedya kavrayışı için çok önemlidir. Öyle ya da böyle, ikisi de kolay ya da su götürmez bir tanımlamaya imkân vermez.

10.5 KATHARSIS [ARINMA]

Aristoteles'in tragedyaya ilişkin verdiği açıklama, çok önemli bir biçimde, temizlenme veya saflaşma olan *katharsis* [arınma] kavramına başvurur. Ne yazık ki, Aristoteles'in maksadına ilişkin genel kabul görmüş bir kavrayışa yaklaşan hiçbir şey yoktur; dolayısıyla, Aristoteles'in tragedya tanımındaki bu asli ve en önemli unsuru ortaya koyarken ihtiyatlı olmaya ihtiyaç vardır. Belki de en kolay, naif bir yorumla başlamak (ki bu doğru olan yorum olabilir¹⁴) ve daha sonra da bu naif

¹⁴ Naif tanımın en az bir bileşeni, yani arınmanın [*katharsis*'in] seyircilerde meydana geldiği *Poetika* 1452b36-38 tarafından doğrulanmış görünmektedir.

yorumu ana alternatiflerin değerlendirilmesi için bir temel olarak kullanmak olacaktır.¹⁵

Aristoteles'in arınmaya [*katharsis*'e] başvurmasına ilişkin naif bir kavrayış şöyle olabilir: "*katharsis*" saflaşma anlamına gelir ve söz konusu saflaşma, korku ve acımaları ilkin kızırtarak artan, daha sonra da tragedyanın olay örgüsü ve karakterleri ile olan empatik bağılıkları yoluyla bağlarından çözülün izleyicilere aittir. Böylece, bir tragedya ilkin seyircileri davet eder, daha sonra seyircilerin duygularını altüst eder, akabinde de seyircilerdeki güçlü duyguları serbest bırakır; performansın çözülüşünde seyirciler tiyatrodan duygusal olarak arınmış, insanlık durumunu tüm kırılğan ihtişamıyla daha iyi kavrayarak ayrılırlar. Bu naif yaklaşım, Aristoteles'in *Poetika* haricinde, acımanın az çok nevi şahsına münhasır değerlendirmesinde bir miktar destek bulur. Aristoteles, acıma duygusunu, yalnızca haksız yere acı çekmiş olanlara karşı uygun bir şekilde ifade edilen bir duygu olarak düşünür (*Rhet.* 1385b14; karşılaştırınız *Poet.* 1453a4), böylece, sözgelimi, içki içtikten sonra araba kullanmaması konusunda defalarca uyarılmasının ardından, böylesi iyi bir nasihati göz ardı eden ve sarhoşken yoldan çıkarak yüzünü fena şekilde yaralayan birisine acıma duygusu hissetmeyiz. Acımanın haksız yere acı çekenlerle sınırlandırılmasına ilişkin gereklilik, sonuç olarak Aristoteles'in, olay örgüsüne ilişkin tutarlılık talebiyle kesişir: Bir karakterin görünürde bir neden olmaksızın bir talihsizliğe maruz kaldığına tanık olursak, olay örgüsünün gelişimini herhangi bir şekilde anlaşılabilir bulmamız pek olası değildir ve bunun sonucunda empatik bir acıma hissetmektense şaşkına dönmemiz daha olasıdır. Aristoteles, tesadüfi talihsizliklerin başımıza gelmediğini düşünmemektedir; sadece kaderin kaprisi Aristoteles'e göre iyi bir trajedi ortaya koymaz.

¹⁵ Bir kimse, yarım asır önce Else'in halihazırda yapmış olduğu gözleme dikkat etmelidir: "Tragedyadan kaynaklanan veya kaynaklanabilecek her türlü ahlaki, estetik ve iyileştirici etki, zaman zaman bu kıymetli sözcük altında toplanmıştır" (1957, 439)

Şimdi, *katharsis*'in naif yorumunun, Aristoteles'in tragedyaya tanımındaki *katharsis*'e başvurmasına ilişkin üç farklı boyutu kapsayarak üç yargıyı yansıttığı görülecektir: (i) *katharsis*'in öznesi (naif yoruma göre bu, seyircilerdir); (ii) *katharsis*'in doğası (saflaşma); ve (iii) *katharsis*'in meselesi (seyircilerin duyguları). Akademisyenler ve oyun yazarları, yalnızca bu eksenler boyunca farklılıklara giderek şaşırtıcı çeşitlilikte yorumlar bir araya getirmişlerdir. Bu nedenle, bir kimse, prensipte, (i)'yi, yani *katharsis*'in öznesini naif yorumda olduğu gibi (a) olarak, yani seyirciler olarak; (b) daha ziyade tragedyanın kendisindeki karakterler olarak; ya da (c) tragedyanın olay örgüsü unsurları olarak ele alabilir, yani olay örgüsünün kendisi karmaşılaşır, gittikçe yükselir ve daha basit bir duruma çözülür.

Benzer şekilde, bir kimse (ii)'yi, yani arınmanın doğasını naif yaklaşımda olduğu gibi (a) saflaşma; ya da (b) birçok akademisyenin yaptığı gibi, ki Aristoteles'in ara sıra temizlenme olarak *katharsis*'in tıbbi modellerine atıfta bulunmasından yararlanırlar, temizlenme olarak ele alabilir (*Phys.* 194b36; *HA* 572b30; *Prob.* 864a34; *Met.* 1030b1). Son olarak, (iii) *katharsis*'in meselesi üzerine düşünürken, seçenekler şunlardır: (a) naif yorumun ileri sürdüğü gibi duygular; (b) akılsal veya bilişsel tutumlar; (c) ister bilişsel ister duygusal olsun, veya her ikisinin bir karışımı olsun, farklılaşmamış insan tutumları; ve (d) seyircilerin herhangi bir duygusal durumundan ziyade tragedyanın içerisindeki olay örgüsü özelliklerinin gerilimi. Şimdi, bu eksenler prensipte karıştırılıp eşleştirilebildiği ve ayrıca çeşitli şekillerde çoğaltılabildiği için, yorumlamaya yönelik olanaklı permütasyonlar çok çeşitlidir. Sonuç itibarıyla, Ross'un yerinde bir şekilde tespit ettiği üzere, "Bu ünlü doktrin üzerine koca bir kitaplık dolusu eser yazılmıştır."¹⁶ Bir kimse, yalnızca Ross'un gözleminden bu yana geçen on

¹⁶ David Ross (1949, 282).

yıllar içinde bu kitaplığın birkaç yeni kanat gerektirdiğini ilave edebilir.¹⁷

Buna göre, burada sadece daha ileriki bir düşünmeyle ilgili bazı değerlendirmeleri belirtmek en iyisi olacaktır. Her şeyden önemli olan, Aristoteles'in iddiasının dilidir. Kelimenin tam anlamıyla tercüme edildiğinde (burada çeşitli alternatifler sunulabilse de) Aristoteles şöyle demektedir: "O [yani tragedya], acıma ve korku yoluyla, bu tür hislerin [ya da bu tür şeylerin, ki burada bahsedilen şey acıma ve korku duygularıdır] *katharsis*'ini meydana getirir." Belirtildiği üzere, "*katharsis*" sözcüğünün kendisi çeşitli tıbbi ve ritüelistik çağrışımlara sahiptir. *Katharsis*, tıbbi bir kavram olarak kabaca *temizlenme* anlamına gelir, yani vücuttaki kirliliklerin ve enfeksiyonların tıbbi bir teknikle temizlenmesine yönelik bir uygulamadır.¹⁸ Kültürel olarak daha karmaşık olan ikinci anlam, ritüel *saflaşma*dır, ki bu ya yasaklanmış bir eylemin işlenmesiyle kirlenmiş birisini temizlemek amacıyla geriye dönük olarak ya da birisini kutsal bir görevi yerine getirmesi için özel olarak saf hale getirmek yoluyla, önceden önlemler olarak gerçekleştirilir, sözcüğü, bir rahibin ayından önce yıkanması gibi. Açıktır ki, "*katharsis*"in bu ikinci anlamı, ağır bir kültürel nüans yükünü beraberinde getirir. Bununla birlikte, zaman zaman gözden kaçan bir şey de, yani tıbbi ve ritüelistik kavramların çeşitli şekillerde örtüştüğü ve sürekli olduğu da akılda tutulabilir. Bu nedenle, aralarında keskin bir seçim yapılması gerektiği açık değildir.

Bununla birlikte, *temizlenme* ile *saflaşma* arasındaki sınırdaki önemli bir fark vardır, çünkü özellikle arınma, özneyi, ister enfeksiyon ister cinayet suçu olsun, bazı istenmeyen şeylerden kurtarmaya çalışır, oysa saflaştırma, yalnızca esa-

¹⁷ Literatürün en iyi ve en muhtasar incelemesi Halliwell'de bulunabilir (1986, 350-56).

¹⁸ Aristoteles, *Phys.* 194b36, *GA* 727a14 ve *Met.* 1013b1'de olduğu gibi bu sözcüğü en çok bu anlamda kullanır.

sen kendinde sağlıklı olabilen, fakat dengesiz veya karışımla bozulmuş bir şeyi saf hale getirip lekesiz kılmayı amaçlar.

Vurgudaki farklılık, *katharsis*'in amacını anlamamız açısından önemlidir. Örneğin, tragedyanın seyircilerin duygularını *temizlediğini* ileri süren naif yorumla birlikte düşünürsek, o zaman muhtemelen duyguların kötü türden şeyler olduğunu, ruh hastalıklarının ruhsal sağlık için en iyi şekilde kesilip atıldığını varsayıyor olacağız. Tersine, hâlâ daha naif yorumla birlikte seyircinin duygularının yalnızca *saflaşmayı* gerektirdiğini düşünüyorsak, o zaman acıma ve korku gibi duyguların, gereğinden çok veya olur olmadık bir şekilde kullanılmadıkları sürece, dengeli bir ruhun iyi ve sağlıklı özellikleri olduğunu düşünmeyi tercih edebiliriz. Bu yaklaşıma göre, insan duyguları esasen sağlıklıdır, ancak orantısız bir şekilde tecrübe edildiklerinde veya iyi bir şekilde ayarlanmadıklarında dikkat gerektirebilirler – örneğin, bir kimse- nin bariz bir dolandırıcıya acımasında veya Majestelerinin, postasının güvenli bir şekilde taşınmasının kutsal bir görev olması sebebiyle, şarbon bulaştırılmış nefret mektubunu isteyerek teslim etmeye girişebileceği gerekçesiyle titiz bir postacıdan korkmasında olduğu gibi. Bu gibi durumlarda, acıma ve korkunun insan refahı için önemli olmaya devam etmesi sebebiyle çare temizlenme olmaz, ancak saflaşma veya tasfiye olabilir, böylece bir fail bütünüyle işlevsel ve psikolojik açıdan dengeli olabilir, sadece yerinde olduğunda acıyabilir ve yalnızca ihtiyatlı olduğunda korkabilir.

Aristoteles'in bu anlamlardan hangisini göz önünde bulundurabileceğini dar dilsel gerekçelerle belirlemek mümkün değildir. Bununla birlikte, külliyattaki *Politika* viii'de Aristoteles'in onu özel olarak tragedya ile ilişkilendirdiğine yönelik bir başka *katharsis* tartışması vardır. *Katharsis*'e ilgi duyan herkesin incelemesi gereken bu kitapta¹⁹ Aristo-

¹⁹ Bununla birlikte, *Politika* 1341b38-41'de *Poetika*'mıza bariz bir beyhûde gönderme vardır, ki Aristoteles burada "şiirle ilgili yazılarda" bu terimin anlamını daha açık bir şekilde açıklamayı vaat eder.

teles, aslına bakılırsa, temizleyiciden saflaştırıcıya kadar farklı kavramlara başvurur (özellikle bkz. *Pol.* 1341b22-1342b5), belki de bu iki anlam gerçekten de Aristoteles düşüncesinde süreklilik arz etmektedir. Pekâlâ öyle de olabilirler: Kanı, zararlı bileşenlerinden temizleyerek saflaştırmayı düşünürsek, en nihayetinde kansız bir bedene değil, damarlarında sağlıklı kanın aktığı bir bedene ulaşırız. Bu nedenle, *Poetika*'da acıma ve korkunun *katharsis*'ine yönelik bir başvuru aslında her iki anlamı da kuşatabilir. *Katharsis* o zaman belki de bir berraklaştırmadır. Seyirciler, duygusal durumlarının hem bilişsel hem de duygusal boyutlarını saflaştırarak duygusal berraklığa ulaşırlar; ve bunu, kendi zararlı veya uygun olmayan bileşenlerinden bu tür durumları temizleyerek yapabilirler.

Şimdi, bu son görüşün üç başka doğal sonucu daha vardır. Birincisi, farklı eleştirmenlerin *katharsis*'in ele alınış biçimlerine çeşitli derecelerde normatif öz-farkındalıkla ulaşmaları şaşırtıcı değildir, fakat yine de bahsetmeye değerdir. Yani insan duygularının kötü şeyler olduğuna önceden ikna olmuş bir kimse, muhtemelen insan duygularının temizlenmesini tragedyanın önemli bir amacı olarak görme eğiliminde de olacaktır. Buna karşılık, acımanın yüksek bir ahlaki duyarlılık olarak kazandırılması gerektiğini düşünen bir kimse, Aristoteles'in tragedyada acımanın güçlendirilmesini ve tasfiyesini bulmasını bekleyebilir. Her iki durumda da eleştirmen, ilk olarak Aristoteles'in ihtiraslara ilişkin zengin ve karmaşık yaklaşımına bakmaz. Dolayısıyla, ilk doğal sonuç, *katharsis*'e ilişkin herhangi bir yerinde değerlendirmenin, Aristoteles'in tutkulara ilişkin kendi geliştirdiği fikirlere ve doğrusunu söylemek gerekirse, daha genel olarak, Aristoteles'in insan gelişimine ilişkin kendi yaklaşımının arka planına karşı yol alması gerektiğidir. İkinci doğal sonuç, Aristoteles'in eşzamanlı olarak hem tıbbi hem de ritüel unsurlardan yararlanarak *katharsis*'in birden fazla anlamıyla sorunsuz bir şekilde iş görebilece-

ği görüşünden çıkmaktadır. Buradan çıkan sonuç, öyleyse, yorum geleneğinin bazı unsurlarının, anlamlar eşdeğer olmadığı için, Aristoteles'in yalnızca birine veya diğerine karar vermiş olması gerektiği varsayılarak, gereksiz yere kutuplaştırıldığıdır. Son olarak, tüm bu değerlendirmelerden çıkan sonuç, dikkatli bir yorumcunun, Aristoteles'in tragedya kuramını, Aristoteles'in sanat kuramının; özellikle *Politika*'nın son kitabında geliştirdiği şekliyle Aristoteles'in eğitim teorisinin; özellikle *Nikomakhos'a Etik*'te tartışıldığı şekliyle insana özgü erdem anlayışının; her iki eserde de görüldüğü üzere, insanın gelişimiyle ilgili kendine özgü teorisinin; ve *De Anima*'nın yanı sıra etik ve politik yazılarda tartışıldığı şekliyle duyguların duygusal ve bilişsel boyutuna yönelik kendi yaklaşımının daha geniş çerçevesinde anlaması gerektiğidir. *Katharsis*'e ilişkin her yerinde açıklama, Aristoteles'in sanatsal bir çerçevede uygulanmasıyla ilgili muhtevalara dair ayrıntılı fikirlerini zorunlu olarak yansıtacaktır.

Bu doğal sonuçları kabul edersek, o zaman Aristoteles'in *katharsis* teorisini, kendisinin orta doktrini ile bağlantılı olarak anlamamız [gerektiği] pekâlâ tavsiye edilir. Aristoteles, insana özgü mükemmelliğin veya insana özgü erdemin, uçlar arasındaki bir ortada bulunduğunu ve belirli bir erdemin uygun bir ifadesinin, uygun koşullar tarafından uygun şekilde konuşlandırılan ve kendiliğinden bir şekilde harekete geçirilen sağlam bir yargıyı yansıttığını düşünür.²⁰ *Katharsis*, tragedyanın gayesi değildir, fakat insan karakterine biçim vermeye yönelik diğerleri arasındaki bir araçtır. Bu biçim vermenin işlevi, sonuç itibarıyla, sanki bir tragedya, tam da seyirciler tiyatrodan tükenmiş ve yatmaya hazır olarak ayrıldığında başarılı olacakmış gibi, bir tür duygusal temizlenme değildir. Tam aksine, tragedya kavrayışa; kavrayış da doğru eyleme götürür. Tragedyanın başarısı *katharsis*'te

²⁰ Orta doktrini için bkz. §8.4.

değildir; *katharsis*, daha ziyade, tragedyanın amaçlarına hizmet ettiğinde başarılıdır.

10.6 MİMÊSIS [TAKLİT]

Bu bizi bir kez daha tragedyanın cinsine geri getirmektedir. Bu, taklit veya *mimêsis*'in bir türüdür. Aristoteles, taklide yönelik davranışımızın kökeni üzerine düşünürken, her ikisi de genel olarak akılsal mahiyette olan birbiriyle ilişkili iki etiyolojiye vurgu yapar. Aristoteles'e göre biz, taklit yoluyla, herhangi bir hayvan formunun [öğrendiğinden] daha fazlasını öğreniriz; fakat taklit edilen nesnenin kaba olmasından bağımsız olarak, iyi kotarılmış bir taklitten eşit ölçüde haz alırız, çünkü bu tür taklitler bize öğrenme [imkânı] sunar ve öğrenme, insanlar için bir hazdır (*Poet.* 1148b4-24). Bu şekilde konuşan Aristoteles, taklitten ne anladığını açıklığa kavuşturamaz. Aslına bakılırsa, Aristoteles'in aktardığı iki taklit kaynağı, zaten seçik ve eşdeğer olmayan "taklit" anlayışlarına dayanmaktadır: (i) birincisi bir davranış formudur ve (ii) ikincisi bir tür nesnedir. İlk anlamı itibariyle, bir çocuk, annesinin ağzını hareket ettirdiğini gördüğünde, ağzını hareket ettirerek bir dereceye kadar konuşmayı öğrenir. Bu, bilinçsiz bir faaliyet biçimidir ve hiçbir şekilde bir nesne değildir. İkinci anlamı itibariyle, bir tablo, bir nesneyi son derece yapay bir yolla temsil etmeye yönelik bir nesnedir ve hiçbir şekilde bir etkinlik değildir.

Orijinali ne kadar tiksinti verici olursa olsun, halihazırda mevcut olan bir eşyanın aslına uygun bir şekilde ortaya konmuş bir taklidinden zevk aldığımızdan bahsettiğinde, Aristoteles aşırı derecede sınırlı bir sanatsal çaba anlayışıyla hareket ediyor gibi görünebilir. Ne de olsa, resim ve heykel gibi çok sayıda plastik sanatın bile herhangi bir şekilde hiçbir şeyin *kopyası* olmadığı –ve [kopyası] olmayı da pek umursamadığı– fikrinden günümüzde memnunuz. Bazı mü-

zik besteleri doğanın seslerini temsil edebilmesine rağmen, etkileyici olsun ya da olmasın birçok eser herhangi bir taklit nesnesinin kopyası olarak dolaylı bir şekilde bile kabul edilemez. Öyleyse, Aristoteles'in sanatsal çabanın mimetik olduğuna ilişkin varsayımının modasının geçtiği, [bu görüşün] sınırlı olduğu ve kendisinin politik ve didaktik meşguliyetleri tarafından kendisine deli gömleği giydirildiği sonucuna doğrudan varılabilir.

Eğer ki Aristoteles dar bir taklit anlayışına bağlıysa, ki böyle bir anlayış itibariyle tüm taklitler yalnızca halihazırda mevcut olan bir şeyi kopyalama çabasında olur, bu tür eleştiriler haklı olabilir. Yeterince açıktır ki, Aristoteles'in taklit yaklaşımının bazı yönleri bu anlayışa sahiptir. Daha önce de gördüğümüz üzere Aristoteles, gerçek hayatta tiksindirici olanın taklidinin, aslına uygun bir şekilde ortaya konulduğunda güzel olduğunu söyler. Bu, kopyalama itibariyle açık bir taklit durumu gibi görünmektedir. Belki de öyledir, fakat sanatsal meydana getirmede hoşla gitmeyen özelliklerin olmadığı gerçeğinin kendisi, halihazırda taklitte bir seçim olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla, genel bir soru ortaya çıkmaktadır: *Mimêsis* neye dayanmaktadır? Bu soru, önceki bir soruyu da gündeme getirir: Aristotelesçi *mimêsis*'te yer alan *relata* nelerdir? Bu önceki soruyu ele almak, bizi merak konusu olan genel soruya yaklaşmaya hazırlar.

Tragedya söz konusu olduğunda, önümüzde tek bir *relatum* var gibi görünmektedir, o da sahnede tanık olduğumuz trajedidir (*Poet.* 1459a15-16). Bunun doğru olduğunu farz edersek, o zaman diğer *relatum* nedir? Aristoteles'in yanıtı açık ve vurguludur: "Taklitçiler rol yapan insanları taklit ettikleri için, bunlar ister istemez mükemmel ya da aşağılık insanlar olacaktır" (*Poet.* 1448a1-2; karşılaştırınız 1450a16). Öyleyse, temsili plastik sanatlarda olduğu gibi bu cevabın da açık olduğunu düşünebiliriz. Bir kâse kirazın natürmortu, bir kâse kirazın bir kopyasıdır. Bununla birlikte, tragedya söz konusu olduğunda, aslına bakılırsa kopyalanacak hiçbir şey

yoktur: Oedipus asla kavşaklardan geçmemiştir. Bununla birlikte, Aristoteles'in kafasında basit kopyalamadan daha geniş bir *mimêsis* anlayışı olduğu açıktır. Çünkü Aristoteles, mevcut olmayandan *mimêsis*'e tâbi olarak bahsetmekten memnundur (*Poet.* 1461b26-32). Dahası Aristoteles, mimetik faaliyeti, yıkılabilecek kurallara bağlı kalmak olarak görür, öyle ki mevcut olmayan şey yine de taklit edilebilir (*Poet.* 1454a16-1454b17). O halde, Aristotelesçi *mimêsis*'in hiçbir şekilde kopyalamayla veya taklitçi temsille sınırlı olmadığı açıktır.

Bu nedenlerden dolayı, Aristotelesçi *mimêsis*'i, ikisi de fiilen mevcut olan bir varlığın kopyalanmasını veya taklit edilmesini gerektirmeyen temsile veya tasvire daha yakın olarak düşünmek daha uygundur. Bu sonuca varmak, kuşkusuz, temsilin doğasına ilişkin çetin bir soru üzerine spekülasyonlara yol açmaktan başka bir işe yaramaz. Aristoteles'in tragedyaya ilişkin düşünceleriyle ilgili olarak, yalnızca iki nokta kısaca değinilmeye değerdir. İlk olarak, tragedyaya ilişkin kompozisyonun mimetik faaliyetin bir formu olarak söz ederken, Aristoteles bunu, ayırt edici bir temsil formu içerdiğini kabul etmeye kendini bağlamıştır. Bununla birlikte, Aristoteles tragedyayı, fiilen vuku bulmuş eylemlerle ilgili yeltenilen bir temsili realizm ile sınırlamaz. İkinci olarak, tragedyaya ilişkin kompozisyonu mimetik olarak ele alırken –fakat bu anlayış temsil ile ilgili olarak anlaşılmalıdır– Aristoteles hiçbir yerde bir faaliyetin veya nesnenin bir tragedyaya veya daha genel olarak bir sanat eseri [nesnesi] olarak nitelendirilmesi için [bu faaliyetin veya nesnenin] mimetik olmasının yeterli olduğunu ileri sürmez. Aksine, sanata ait olmaksızın mimetik olan pek çok türdeki öğrenme faaliyetleri de dahil olmak üzere, *mimêsis*'in doğal formlarının olduğunu açıkça belirtir. Bu nedenle, Aristoteles'in tragedyaya teorisinin *mimêsis*'e başvurusuyla bir şekilde tüketildiğini söylemek yanlış olur. Bu, Aristoteles'in tragedyaya türüne genel yaklaşımının yalnızca bir bileşeni, kuşkusuz ki asli bir bileşenidir.

10.7 KURAL KOYUCU MU? YOKSA TASVİR EDİCİ Mİ?

Aristoteles, özellikle *Oidipus Rex*'in birçok güçlü yanını vurgulayarak, ki bu tragedya diğerlerinden daha çok andığı bir tragedyadır, *Poetika* boyunca Sofokles'i birçok kez över (*Poet.* 1452a24-26, 1453b7, 1454b7-14, 1455a18, 1460a29-30, 1462b2). Aristoteles, aynı zamanda, tragedya yazarlarına karşı eleştirel olabilmektedir, sözgelimi *Medea*'da dışsal olay örgüsü tertibine sözümona bel bağlaması sebebiyle Euripides'i itham edebilir (*Poet.* 1461b19-21). Euripides'e yönelik bu eleştiri, Aristoteles'in, olay örgülerinin uygun bir şekilde bir araya getirilmesi gerektiği savına dayanır: Nedeni ortaya konmayan talih, olay örgüsünün çözülüşü açısından ne kadar işe yararsa yarasin, bütün bir olaylar dizisini ayırık hale getirir. Aristoteles *Poetika*'da, olay örgüsü tertiplerinin, karaktere ilişkin olanaksızlıkların ve geçerli ortak yargıya karşı gerekçesi ortaya konmayan saldırıların takdim edilmesine karşı defalarca ateş püskürür. Gerçekten de eleştiri için yararlı bir başlangıç noktası olarak kullanışlı bir özet sunar: "[Eleştirmenler] eleştirilerini beş şekilde ortaya koyar: olanaksızlığın, irrasyonelitenin, zararlı bir şeyin, çelişkili veya zanaatın doğruluğuna ters düşen bir şeyin var olması şeklinde." (*Poet.* 1461b22-24). Bu eleştiri şekillerinin her birinde örtük olarak olan şey, olay örgüsüne, karaktere veya dile ilişkin bir kural buyurmanın olmasıdır. Öyleyse, buradan Aristoteles'in *Poetika*'sının kural koyucu bir eser olduğu sonucu çıkar.

Yani eğer ki "kural koyucu eser" ile *Poetika*'nın kural koyucu unsurlar içerdiğinden daha fazlasını kastetmiyorsak. Bununla birlikte, *Poetika* hiçbir şekilde oyun yazarlığı yapmak için can atanlara veya halihazırda oyun yazarlığı yapanlara yönelik bir el kitabı değildir. Bunun yerine, bu eserin mahiyeti en iyi, ilkin Aristoteles'in uzun uzadıya tasvir ettiği di-

ğer meydana getirmeye ilişkin bir zanaat olan *Retorik* ile ve ardından da her ikisi de meydana getirmeye ilişkin olmasa da pratik meselelere ilişkin *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik* ile karşılaştırıldığında gözler önüne serilir. Tüm bunlarda Aristoteles, kendi metafiziksel ve psikolojiye ilişkin teorilerine dayanan ilkelere başvurur. Her durumda, Aristoteles kendi temel dört-nedenli açıklayıcı şemasına dayanan,²¹ bir alanı [o alanın] birlik haline getirici gayesine göre tasvir eden ve daha sonra da bu gayeye ulaşmak için bir davranış biçimi buyuran, geniş ölçüde teleolojik bir görüş ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında, *Poetika*'nın temelde kural koyucu mu, yoksa tasvir edici mi olduğuna ilişkin daimi soru bir bakıma oldukça ilginçtir: Aristoteles'in pratik ve meydana getirmeye yönelik bilime ilişkin tüm değerlendirmelerinde olduğu gibi, ister istemez, her ikisi şeklidir.

Gelgelelim ki, bu sorunun altında gizlenen ilginç bir etmen vardır. *Nikomakhos'a Etik*'te, insanlara özgü işlev, rasyonel insan ruhunun erdeme uygun bir faaliyeti olarak anlaşılır; insan mutluluğu (*eudaimonia*) bu zeminde karakterize edilir.²² Siyasi birliğin amacı sadece yaşamak değil, aynı zamanda iyi bir şekilde yaşamaktır; bu nedenle, politik bir düzen sadece bu gayeye hizmet ettiği ölçüde iyi ve savunulabilir.²³ Pratik olandan meydana getirmeye yönelik olana doğru hareket eden *Retorik*'in amacı iknadır, ki Aristoteles burada, çeşitli türdeki retorik mecazların duygusal etkilerine dikkat etse de, iknanın en etkili biçimlerinin, savunulabilir olsun olmasın, temelde argümana dayalı olduğunu varsayar. Kendimizi en çok ikna olmuş hissettiğimiz zaman, kendimize sağlam nedenler verildiğini düşündüğümüz zamandır. Bu nedenle, dilsel bir üretimin retoriğe ilişkin değeri bu kriterlere göre belirlenebilir. Bu anlamda, yine, bu gi-

²¹ Aristoteles'in dört-nedenli açıklayıcı şeması için bkz. §2.2.

²² Mutluluk ve insana özgü gelişim için bkz. §§8.3 ve 8.7.

²³ Politik birliğin amacı için bkz. §9.1.

rişimin teleolojik karakteri, retoriğe ilişkin teoriyi aynı anda hem tasvir edici hem de kural ortaya koyucu hale getirir.²⁴

Öyleyse, tragedyanın amacı nedir? Nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın, tragedyanın amacının *katharsis olmadığı*ni hali-hazırda gördük, çünkü bu bir araçtır, gaye değil. O halde, diğerleri gibi giyinmenin, konuşmayı dizeye uydurmanın, bir sahnede ileri geri sallanıp durmanın, dans etmenin ve kadim kahramanlar ve tanrılar gibi davranmanın amacı nedir? İzleyiciler, meydana getirmeden sonra [ortaya çıkan] ürüne bizzat tanıklık etmek için niçin bir araya geliyorlar? Cevap, şüphesiz, tüm çıplaklığıyla ortada değildir ve sözgelemi retoriğin amacı kadar kesinlikle açık değildir. Bunun da ötesinde, mimetik tavır öğrenme sürecinde erken yaşlardan itibaren ortaya çıksa bile, tragedyaya ilişkin meydana getirmenin ve seyretmenin son derece yapay faaliyeti hiçbir şekilde doğrudan doğal değildir, en azından Aristoteles'in politik birlikteliğin doğal olmasını ileri sürmesi örneğinde olduğu gibi değildir.²⁵ Dolayısıyla, eğer ki tragedyanın amacının aslını meydana çıkartacaksak, daha uzağa bakmamız gerekecektir. Ne yazık ki, Aristoteles bu konuda doğrudan bir açıklama yapmamaktadır.

Yine de *Poetika*'daki bir pasaj, geniş bir şekilde tasavvur edilen şiirin işlevi hakkındaki Aristoteles'in genel kavrayışını yansıtır ve bu, kendisinin sanat teorisinin özelliklerini tespit ederken ve değerlendirirken vurgulanmalıdır. Aristoteles'in kavrayışına dair bir ipucu, şiirsel ve tarihsel olmak üzere iki farklı yazı biçimi arasındaki karşıtlıkta göze çarpar:

Şair ve tarihçi, birinin ölçüyle yazıp diğerinin ise ölçüyle yazmaması bakımından farklılık göstermezler; zira bir kimse, Herodotos'un yazılarını dizeye dökebilirdi ve bunlar, ölçülü olsun ya da olmasın, yine de tarih olurdu. Fark şurada yatar: Biri ne olmuş olduğundan bahseder, diğ-

²⁴ Retoriğe ilişkin teorinin amacı için bkz. §10.2.

²⁵ *Mimêsis* için bkz. §10.6.

ri ise ne olabileceğinden. Buna göre şiir, tarihten daha felsefi ve daha mühimdir. Şair daha çok, tümelden bahsederken, tarihçi tikellerden bahseder. Bazı şeyler belirli bir şekilde meydana geldiğinde, bir kimsenin neredeyse kesin bir şekilde veya zorunlu olarak belirli bir şekilde eylemde bulunması veya konuşması tümeldir – ki bu, bu duruma tikel isimler verse de, şairin uğruna çabaladığı şeydir.

(Poet. 1451a38-1451b10)

Bu pasajın en çarpıcı iki özelliği, ortaya koyduğu savlardır. Bu savların birincisi, şairin tümellik için çabaladığı ve ikincisi, şairin sanatının asaletinin şairin bunu yapmasında yattığıdır. Tümelliğe başvurmak, Aristoteles'in bilimin genelliğine ve bilimsel açıklamaya olan daimi bağlılığını yansıtır.²⁶ Yine geniş bir şekilde yorumlanan şiirsel yazı, insan karakterinin yerleşik özelliklerini ve insan doğasının sarsılmaz boyutlarını derinlemesine gösterir. Başarılı olduğunda şiir, bu derin insani özellikleri kavramanın bir yoludur. Tragedyada kendimizi, dünyadaki yerimizi ve başkalarıyla olan ilişkilerimizi öğreniriz. Tragedyanın işlevi arınma değildir – ve bunun aksine endemik savlar göz önüne alındığında, bunun üzerinde önemle durulamaz. Tragedyanın işlevi ne zevk, ne oyalanma, ne duyuları uyarma ne de kaçıştır. Daha ziyade Aristoteles, kendine özgü akılcı tarzı itibarıyla, bir taklit veya *mimêsis* biçimi olarak tragedyanın işlevininin “öğrenme, yani her bir şeyin ne olduğunu anlama” olduğunu söyler (Poet. 1448b16-17).

10.8 VARGILAR

Aristoteles'in, retorik ve sanatları ele alışı tartışmalara yol açmıştır. Akademisyenler, sanatçılar, politikacılar ve eğitim-

²⁶ Bilim ve tümellik için bkz. §3.3.

ciler rehberlik ve ilham için Aristoteles'e başvurdular; bazen iyi bazen de gülünç sonuçlar verecek şekilde. Yorumlamayla ilgili bu tür uzun süreli tartışmaların bir dereceye kadar *Retorik* etrafında ve aynı zamanda ve çok daha belirgin bir şekilde *Poetika* etrafında meydana gelmesi belki de şaşırtıcı değildir. İnsanlar sanata önem verirler: taklit eder, yaratır, seyreder, tepki verir, inceler, eleştirir ve yeni baştan seyrederiz, aynı eseri ikinci, üçüncü ve dördüncü kez incelemek için sıklıkla geri döneriz. Cicero'nun *Somnium Scipionis*'inin Dante'nin *Paradiso*'su üzerindeki etkisini soruşturan akademik kitaplar yayınlar ve inceleriz; üniversite derslerinde Shakespeare'in toplumsal cinsiyet rollerine uymayan maskaralıklarını, kendi piyesinde erkeklerin sırf erkek gibi davranan kadınları canlandırmak için nasıl kadın kılığına girdiğini öğreniriz; Messiaen'in *Catalog d'oiseaux*'unun akor yapısını analiz ederiz; Hollywood'un en son manipölasyonunda, parıldayan iyilik, baskın olasılıklara karşı kan donduran kötülüğün üstesinden geldiğinde, aşırı çocuksu bir sevinçle tepki veririz. Bu, yerinde bir sorudur: Neden?

Aristoteles'in yanıtı baştan aşağı ve taviz vermeksizin teleolojiktir. Diğer neden soruları gibi, bu neden sorusu da Aristoteles'ten amaca-yönelik bir cevap alır. Sonuç olarak, bu faaliyetlerde bulunmamız, tüm bilgi peşinde koşma davranışlarımızla aynıdır. Bu açıdan bakıldığında, sanatsal faaliyet, bilimsel faaliyetle süreklilik arz eder. Aristoteles'in yaklaşımına göre, şiir ve sanat bir şey içindir ve bunların uğruna oldukları şey, en nihayetinde ve eşit ölçüde, bilimsel çabalarımızdan çok da farklı değildir. Sanat ve bilim, der Aristoteles, amaçlarını insanın bilgi peşinde koşma faaliyetinde bulur; biz insanlar, doğamız gereği, bilmeyi arzularız – ve çalışarak ve üreterek, nazari hale getirerek ve seyrederek, deneyimleyerek ve düşünerek öğreniriz. Son olarak, sanatla meşgul olmamız tam da kendimizi bilimle meşgul bulmamıza neden olan nedenden dolayıdır: böyle yaparız, çünkü insanız.

İLERİ OKUMALAR²⁷

Birincil Kaynaklar

Aristotle, *Poetika; Retorik*, özellikle i 1-6, 13, ii 1, 4, 22.

İkincil Kaynaklar

M. Burnyeat, "Enthymeme: The Logic of Persuasion," D.J. Furley ve A. Nehamas (ed.), *Aristotle's Rhetoric* içinde (Princeton University Press: 1994), s. 3-55.

S. Halliwell, *Aristotle's Poetics* (University of North Carolina Press: 1986).

*C. Rapp, "Aristotle's Rhetoric," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/>)

A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics* (Princeton University Press: 1992).

A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric* (University of California Press: 1996).

²⁷ * işaretliiler netlik veya erişilebilirlik açısından özellikle yeni başlayanlar için uygundur.

ARİSTOTELES'İN MİRASI

11.1 ARİSTOTELES'İN MODERN DÖNEME KALAN MİRASI

Ölümünden sonraki iki yüzyıl boyunca Aristoteles büyük ölçüde ihmal edildi, kesinlikle popüler olmadı ve hiç bilinmiyor değilse de çok az biliniyordu. MÖ 3. yüzyılda, yani Aristoteles'in ölümünden sonra öne çıkan büyük felsefe okulları –Şüphecilik, Stoacılık ve Epikürcülük– Aristoteles'e pek kulak asmadı. Bazıları, belki de kadim bir hikâyenin de dediği gibi, Aristoteles'in eserlerinin bu iki yüzyıl boyunca, gelecek kuşaklara teslim edilmeyi bekleyen bir sandıkta kilitli kaldıkları için kaybolduğunu varsaymaktadır. Yine de daha olası olan şudur: Eserleri mevcut olmasına rağmen geniş ölçüde yayılmadı ve bu nedenle de doğal olarak pek etkili olmadı.

MÖ 1. yüzyılda Aristoteles'in eserlerinin düzenlenmesi ve şerh geleneğinin ortaya çıkmasıyla birlikte meseleler çarpıcı bir şekilde değişmeye başladı. Bu dönemin başlangıçlarına ilişkin sahip olduğumuz çok az bilgi, MÖ 1. yüzyılın ortalarındaki bir zamana denk gelen editörlük faaliyetindeki nedeni

belli olmayan bir yükselişe işaret etmektedir. Bu dönemden başlayarak, Aristoteles'in eserleri, görünüşe göre filozoftan ziyade esas olarak kitap koleksiyoncuları olan Teos'lu Apellikon ve Amisus'lu Tyrannion gibi kişiler tarafından düzenli hale getirildi ve çoğaltıldı. Yine, delillerimiz şüpheli olsa da, her ikisi de günümüzde sahip olduğumuz metinlerin aktarımında kuşkusuz ki önemli bir rol oynamıştır.¹

Bilindiği üzere, Aristoteles'in metinlerinin yayılmasına ilişkin büyük bir şöhret, MÖ 1. yüzyılın sonlarında gelişim gösteren Rodoslu Andronikos'a aittir. Apellikon ve Tyrannion'dan farklı olarak Andronikos, Aristoteles'in Lykeion'unun izini taşıyan Aristotelesçi bir filozoftu,² şayet bu okul gerçekten de o geç tarihe kadar herhangi bir tanınabilir biçimde devam ettiyse. Porphyry'nin çok daha sonraki ifadesine göre Andronikos, Aristoteles'in eserlerini tek bir yerde topladı ve derli toplu bir şekilde bölümlere ayırdı.³ Bununla birlikte, Porphyry'nin daha geç bir tarihte yaşaması, bu ifadesini oldukça güvenilmez kılmaktadır; Porphyry sadece yüzyıllar sonra, yani MS 3. yüzyılda etkindi.

Aristoteles'in eserleri ne kadar erken aktarılmış olursa olsun, inkâr edilemeyecek bir şekilde geç antikite filozoflarının ilgisini çekmeye başladı.⁴ MÖ 1. yüzyıldan MS 6. yüzyıla kadar, Aristoteles'in metinlerinin birçoğu zengin bir serh gele-

¹ Strabon, *Geo.* xiii I 54; Plutarch, *Sulla* 26 468 B-C. Aristoteles'in elyazmalarının erken dönemdeki akıbetiyle ilgili delilleri titiz bir şekilde ele alış için bkz. Barnes (1997). Daha eski, daha az eleştirel olsa da ilgi çekici bir açıklama için bkz. Shute (1888).

² Ammonius, *In De Int.* 5.28-29.

³ Porphyry, *Vita Plot.*, 24. Bölüm.

⁴ Bu felsefe döneminin hikâyesi ancak günümüzde anlatılmaya başlanmıştır. Bu dönemin materyallerini erişilebilir kılmaya yönelik büyük adımlar atıldı: Richard Sorabji tarafından yönetilen büyük bir girişimin himayesinde yaklaşık elli cilt şarih İngilizceye çevrildi. Bu girişimin meyveleri, Sorabji tarafından düzenlenmiş üç ciltlik bir kaynak kitap olan *Şarihlerin Felsefesi MS 200-600* (2004) adlı kitapta bulunmaktadır.

neğinin belkemiğini oluşturmaya başladı. Günümüzde bize yabancı olsa da o zamanlar mevcut olduğu haliyle şerh geleneği, faal bir felsefe yapma alanıydı. Genel olarak, bir yazar Aristoteles'in bir eserini seçerdi –*Kategoriler* ve *De Anima* erken dönemin favorileriydi– ve açıklama, eleştiri ve savunmaya yönelik bir yardımcı sav veya birkaç satırlık bir yazı ortaya koyardı. Şerhlerin çoğu başta öğretim dökümanları veya aynı kafadaki araştırmacıların ortak ilgi alanlarını keşfetmelerine yönelik araçlar olarak tasarlanmış olsa da bu şerhler en nihayetinde yardımcı savı, orijinal bir felsefi kuramsallaştırma ortaya koymak için hareket noktası olarak kullanan bağımsız incelemelere dönüştüler. Şerh geleneği içinde iki farklı yönelim ayırt edilebilir. Yorumcuların çoğu 19. yüzyılda Yeni-Platoncular olarak adlandırılacak olan kendini adanmış Platoncular iken, diğerleri az ya da çok kendini adanmış Aristotelesçilerdi.⁵

Bu geleneğin ilk kolundakiler, "Avrupa felsefe geleneğinin en uygun genel tanımı, bu geleneğin Platon'a düşülmüş bir dizi dipnottan ibaret olmasıdır"⁶ gözleminde bulunan ünlü İngiliz filozof Alfred North Whitehead'in inancına önceden işaret etme eğilimindedir. Bu tutumu bütünüyle paylaşan birçok Yeni-Platoncu, yalnızca Platon'un genelde gizli olan öğretilerini kavrayıp [bu öğretileri] doğru olarak savunmayı değil, aynı zamanda bir numaralı dipnot olan Aristoteles'in uyumsuz öğretilerinin, ustası Platon'un öğretileriyle nasıl uyumlu hale getirilebileceğini göstermeyi de misyon edinmişti. Bu Geç Antikçağ felsefe tarihinin çoğu, ancak günümüzde anlatılmaya başlanmıştır ve birçokları tarafından açıkça umutsuz olduğu düşünülen Yeni-Platoncuların bağdaştırıcı tercihlerine yeniden bakılmaktadır.⁷

⁵ Bu döneme kısa bir giriş için bkz. Falcon, "Commentators on Aristotle" (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-commentators/>). Daha kapsamlı değerlendirmeler için bkz. Gottschalk (1987) ve Taràn (2001).

⁶ Whitehead (1929, 39).

⁷ Gerson (2005), bu tarihi yeniden nakleder ve bunun yaygın olarak kabul edildiğinden çok daha güvenilir olduğunu iddia eder.

Şerh geleneğindeki diğer kol, yakınlıkları söz konusu olduğunda daha açık bir şekilde Aristotelesçidir. Bu gelenekteki Aristotelesçi felsefenin belki de en büyük temsilcisi, MS 2. yüzyılın sonlarında ve 3. yüzyılın başlarında faaliyet gösteren Aphrodisias'lı İskender'dir. İskender, yorum geleneğinin bağımsız felsefeye nasıl yol açtığını çok iyi örneklemektedir: Aphrodisias'lı İskender'in *De Anima*'sı, aslına bakılırsa, Aristoteles üzerine bir şerh değil, zihin felsefesindeki kalıcı temalar üzerine Aristoteles'ten ilham almış bir soruşturmadır. Bu çalışmanın başlangıcında İskender, kendisini Aristoteles'i incelemeye götüren nedenler konusunda açıktır: "İşbu yazar [İskender], tüm felsefi sorularda, bu konulardaki [Aristoteles'in] öğretisinin diğer filozoflarınkinden daha fazla gerçeğe yakın olması kanısına sahip olması sebebiyle Aristoteles'in otoritesine özel bir saygı göstermektedir," (İskender, *De Anima* 2.5-6). Öyleyse bu eser, yalnızca Aristoteles'in isabetli bir yorumunu sunmakla kalmaz, aynı zamanda Aristoteles'in daha önce kendi *De Anima*'sında soruşturduğu konulara, yani ruh-beden ilişkileri, algı ve düşünceye ilişkin bağımsız bir soruşturmayı da eşit ölçüde sürdürür. İskender, Aristoteles'i, sözleri kutsal bir hakikat olarak kabul edilecek bir otorite olduğu için değil, kendi kanaatine Aristoteles'in bu konulardaki görüşlerinin doğru ve açıklanmaya ve savunulmaya değer olduğu için önemser.⁸

Daha sonra, 6. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar Aristoteles'in eserleri Doğuya göç etti ve Batıda büyük ölçüde zayıf oldu. Bu dönemde, felsefi katkıları henüz günümüzde gün ışığına çıkan kişiler tarafından Bizans İmparatorluğunda dikkatli ve derinlemesine bir şekilde araştırıldılar. Aristoteles en nihayetinde İslami bilim dünyasında o kadar seçkin bir hale geldi ki, *Bilge Aristoteles* veya basitçe *Muallim-i Evvel* olarak bilinmeye başladı. Aynı şekilde, Aristotelesçi bir şarih olarak ününden dolayı, müfessir el-Fârâbi, *Muallim-i Sâni*

⁸ Bu konulara ilişkin tartışmalar için bkz. §§7.4-7.6.

olarak bilinmeye başladı. İslam Aristotelesçileri arasında muhtemelen en çok tanınanı –yani Latin Batı’da en çok tanınanı– İbn Rüşd (Batıda ayrıca Averroes olarak da bilinir) idi. İbn Rüşd, kısmen, Paris’te güçlü bir takipçi kitlesine ilham veren, fakat aynı zamanda ağır kınamalara neden olan, faal akılla⁹ ilgili değerlendirmesine duyulan ilgi nedeniyle geniş çapta tartışıldı ve ayrıca eleştirildi.

İbn Rüşd’e yönelik eleştirel tepkinin bir kısmı, Latin Batının en büyük Aristotelesçi şarihi olan Thomas Aquinas’tan dolayı ortaya çıkmıştı. Aquinas’ın yaşamı boyunca (1225-74), Aristoteles’in eserleri Batı Avrupa’ya yeniden kazandırıldı ve Moerbeke’li William tarafından titizlikle tercüme edildi. Aquinas, bu çevirilere dayanarak, yalnızca Aristoteles’e nüfuz eden bir dizi şerh ortaya koymakla kalmadı, aynı zamanda Aristotelesçi felsefe ile Ortodoks Hristiyan teolojisini aynı potada eritmeye çalıştı – bu girişim, en başından itibaren, sırayla, Ortodoks inançlarına aykırı bir birleştirme olması sebebiyle kınandı ve ustaca bir şekilde başarılı bir sentez olması sebebiyle de göklere çıkarıldı.¹⁰

Aquinas, kendinden önce gelen ve eserlerine kendi en erken dönemindeki çabalarında bel bağlamış olduğu İslami gelenekte olanlar gibi, Aristoteles’i öyle saygın bir otorite olarak görmeye başladı ki, ona sadece *Filozof* olarak atıfta bulunulması gerekiyordu – ki bu, kendisini takip eden yüzyıllarda yaygın hale gelen bir âdettir. Felsefenin 13. ve 15. yüzyıllardaki büyük yükselişi, Aristotelesçi savları eleştirirken bile fark edilebilir bir şekilde Aristotelesçi bir üslupla yol alır. Bu dönemde filozofların, örneğin *tümel hilomorfizmi*, yani Tanrı dışındaki her varlığın form ve maddeden terkip edilip edilmediği doktrinini ve *tözsel formların çokluğu*,

⁹ Faal akla (*nous poiêtikos*) ilişkin bir tartışma için bkz. §7.7.

¹⁰ Aquinas’ın Aristoteles ile olan ilişkisine yönelik bir inceleme için bkz. Owens (1993). Aquinas’ın Aristoteles üzerine yazmış olduğu şerhlerin doğasının karakterizasyonu için bkz. Pasnau ve Shields (2004, 215).

yani tözlerin tek bir tözsel forma mı, yoksa birden çok tözsel forma mı sahip olduğu sorununu tartıştığını görüyoruz. Gerçekten de bu doktrin çifti, *binarium famosissimum* –en ünlü çift– olarak bilinir hale gelmişti. Bu tartışmadaki terimlerin Aristotelesçi kökeni açıktır: Her biri, sadece tam bir kapsamını ve en savunulabilir formülasyonunu bulmak için, asli bir Aristotelesçi savı verili olarak alır.

Bu çiftin bir üyesi, yani tözsel form doktrini, aynı zamanda, erken modern dönemde Aristoteles'in üstünlüğünü yerinden oynatmak için bir dayanak noktası işlevi görmüştür. Tözsel formlar doktriniyle İngiliz filozof John Locke tarafından çeşitli şekillerde, sözgelimi [yerine getirmesi vaadiyle] ortaya konan vazifeleri bile yerine getiremeyen metafiziksel bir fazlalık olarak alay edilmiştir.¹¹ Buna karşın, Alman matematikçi ve filozof Leibniz, doğal dünyada gözlemlediğimiz birliği –ki bu salt maddi yığılmanın ötesine geçer– açıklamak için zorunlu olan tözsel formun onlarca yıl süren bir ıslahını denedi. Böylece Leibniz, özellikle Aquinas tarafından ortaya konan değerlendirmede, fakat aynı zamanda orijinal bir Aristotelesçi kılığında, tözsel form doktrinine olumlu bakar. Bu nedenle Leibniz, Aristoteles'i "kanımca, birçok kişinin düşündüğünden daha derin"¹² olarak addeder.

Leibniz'in değerlendirmesi yerinde görünmektedir, çünkü bu değerlendirme sadece erken modern dönemde modası geçmiş Aristotelesçilik olarak alaya alınan birçok savın gerçek anlamda Aristotelesçi olarak görülemeyeceği yargısını yansıtmaktadır. Her halükârda, Aristoteles'in metinlerine esaslı bir şekilde aşına olan herkese Locke'un saldırıları korkunç bir biçimde naif görünecektir. Şüphesiz, bazı durumlarda, erken modern dönemdeki "Aristotelesçilik" in hararetli reddine bir miktar sempati duyulabilir: Bu dönem-

¹¹ Locke'un tözsel forma yönelik saldırısının kolay anlaşılabilir bir değerlendirmesi için bkz. Lowe (1995, 70-80).

¹² *On Nature Itself* [Doğanın Kendisi Üzerine] §13.

deki Aristotelesçi felsefeye ilişkin bazı ders kitaplarının sunuşları, bazı daha az skolastik olan kişilerin tanzim edici eğilimleri tarafından oldukça iyi bir şekilde kemiklemişti. Yine de diğer örneklerde, bu dönemdeki Aristoteles aleyhtarlarına ilişkin değerlendirmelerimiz, yazarlarına karşı bu kadar rahat bir şekilde müsamahakâr olamaz.¹³

Doğrusunu söylemek gerekirse, Aristoteles'in 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadarki tüm hikâyesi çok enteresan bir şekilde tartışmalıdır. İkonik bir figür olarak Aristoteles, *bête noir*'den felsefi kurtarıcıya kadar, birbirleriyle rekabet halindeki çeşitli çıkarlara hizmet etmeye başlamıştı. Çeşitli saikler, inişli çıkışlı derecelerde felsefi zekâ ve değişen miktarlarda entelektüel hayırseverlikle dolu bu hikâyenin düğümünü çözmek, bizi yeni bir araştırma alanına götürecektir.¹⁴ Bu kitabın, yalnızca bu görevi üstlenmeye istekli olanlar için, Aristoteles felsefesinin bağımsız bir değerlendirmesine kapı açmaya yardımcı olmuş olması umulmaktadır.

11.2 GÜNÜMÜZDE ARİSTOTELES

Aristotelesçi çalışmalar, hem esas olarak tarihsel yönelimleri olanlar arasında hem de yalnızca felsefi Aristoteles uğraşısı peşinde olanlar arasında canlılığını korumaktadır. Aristoteles'in bu kitapta tartışılan felsefesinin hemen hemen her yönü halihazırda tarihsel ve felsefi açıdan yeniden değerlendirmeye tâbi olsa da dikkate değer en az beş faaliyet merkezi vardır: (i) metafizik; (ii) drama ve sanat; (iii) zihin felsefesi; (iv) siyaset teorisi; ve hepsinden önemlisi, (v) erdem etiği kis-

¹³ Pasnau (2004), tözsel formların erken modern dönemdeki kaderine ilişkin etkileyici bir açıklama sunar.

¹⁴ Pasnau (2012), geç ortaçağdan erken modern döneme geçişin ayrıntılı, derin bir felsefi değerlendirmesini sunar ve günümüzdeki felsefe tarihçilerinin standart dönemlendirme uygulamalarına ilişkin bazı önemli endişeleri gündeme getirir.

vesi altındaki etik teorisi. Bu alanların her birinde ve diğer birçok alanda Aristoteles'in yaklaşımları ilham verici olarak varlığını sürdürmüştür.

Aristoteles'in bu alanların her biri üzerindeki etkisi hakkında düşünüldüğünde, temel bilimsel yönelim bakımından Aristotelesinkinden dağlar kadar farklı olan bir dönemde, yani bugün bile [Aristoteles'in] neden felsefi düşünceye ve uğraşa ilham vermeye devam etmesi gerektiği hemencecik açık hale gelir. Sözelimi, Aristoteles'in zihin felsefesindeki görüşleri, indirgemeci materyalizmin ve Kartezyen düalizmin uç noktaları olarak gördükleri şeyden tatmin olmayan çağdaş teorisyenler arasında yankı uyandırmıştır. Aristoteles'in ılımlı hilomorfizmi, bir veri kümesini diğerine tâbi kılmaya çalışmaksızın fenomenleri kucaklayan bir yaklaşım olarak, bu uçlar arasında bir *tertium quid* sunmayı vaat eder. Bu sebeple, Aristoteles'e bir tür felsefi ata olarak bakan çağdaş teorisyenler bulmak şaşırtıcı değildir. [Buna yönelik] iyi bilinen bir örnek, çağdaş işlevselciliğin kurucularından biri olan ve Aristoteles'i örnek almaktan mutluluk duyan Hilary Putnam'dır:

Aristoteles'in gördüğü üzere [DA 412a6-b6], gerçekten ilgilendiğimiz şey formdur, madde değil. [Esas] soru, "Akılsal formumuz nedir?" sorusudur, maddenin ne olduğu değil. Ve tözümüz ne olursa olsun, ister ruhani bir şey, ister madde isterse de İsviçre peyniri olsun, bu sorunun cevabına herhangi bir ilginç kısıtlama getirmeyecektir.¹⁵

Bu türden bir başvurunun amacı, kuşkusuz, Aristoteles'ten bu yana geçen iki bin yıllık süre zarfında hiçbir felsefi ilerleme kaydetmediğimizi öne sürmek değildir. Mesele daha çok, aydınlanmayı, bulabileceğimiz bir yerde aramanın bize düşmesidir ve bunu çoğu zaman Aristoteles'in verimli ya-

¹⁵ Hilary Putnam (1975, 302).

zılarında bulabiliriz. Bu örnekte ilham, zihne yönelik kendi yaklaşımlarımızı en açık biçimde formüle ederken aradığımız türden bir esnekliği sağlayabilecek açıklayıcı bir şemaya bakmaktan gelir.

Yönelim itibariyle biraz daha soyut, fakat eşit ölçüde fikir verici olan, neyin meta-metafizik veya metaontoloji olarak adlandırılabilceği –ki bu alanlar metafiziğin veya ontolojinin hangi biçimi alması gerektiği sorusuyla uğraşır– ya da metafiziğin veya ontolojinin meşru olarak hangi soruları ortaya koymayı ve yanıtlamayı üstlenebileceğine yönelik genel soruyla ilgilenen alanlarda [kendilerine] rehberlik etmesi için Aristoteles'e başvurma yönündeki metafizikte mevcut olan, yeni gelişmekte olan bir eğilimdir. Günümüzün birçok filozofu, bu meseleler üzerinde düşünürken, metafizikteki Quineci kısıtlamalardan fark edilir bir şekilde Aristotelesçi bir kategori teorisi biçimine doğru bir kaçışla meşguldür. Quine, metodolojiye ilişkin aşağıdaki sıradan ifadeleri önermiştir:

Ontolojik problemle ilgili tuhaf olan şey, onun basitliğidir. Bu, üç Anglosakson sözcüğüyle şu şekilde ortaya konabilir: "Varolan nedir?" Üstelik, bu soru tek bir [Türkçede iki] kelimeyle cevaplanabilir –"Her şey"– ve herkes bu cevabın doğru olduğunu kabul edecektir.¹⁶

Dahası, bir şeyin Quine'in "her şey"inin kapsamına girip girmediğini belirlemek için bir vasıtaya sahibiz: olmak, bağlı bir değişkenin değeri olmaktır.* Bu noktayı hak ettiği ay-

¹⁶ W.V.O. Quine (1948).

* Sembolik yüklemeler mantığına mesai harcamamış olan okurlar olabilir. Dolayısıyla, bu kısmı bu okurlarımız için kısaca açmak istiyoruz: Sembolik yüklemeler mantığında iki niceleyici vardır: $\exists$ (tikel niceleyici/varoluşsal niceleyici) ve $\forall$ (tümel niceleyici). Bu yüklemeler, aynı zamanda, değişkenleri bağlama görevi de görürler. Çok basit bir örnek vermek gerekirse: " $\exists xFx \wedge Gx$," yani "en az bir x için, x F'dir ve x G'dir" gibi bir önermede tikel niceleyici, yani $\exists$, esas iti-

rıntıyla açmaksızın, Quineinkinin *düz bir ontoloji* olduğu söylenebilir: varlık ikilidir ve skaler değildir. Yani bir şey ya mevcuttur ya da mevcut değildir (bir şey bağlı bir değişkenin değeridir ya da değildir); ve her şey ontolojik bir vasat üzerinde mevcuttur. Hiçbir şey, geri kalan her şeyden daha fazla mevcut değildir ve bir şeyin diğerinden daha fazla mevcut olduğunu söylemek asla doğru değildir. Metafizik söz konusu olduğunda, kuşkusuz bazı şeyler nedensel olarak başka şeylere bağlı olsa da hiçbir şey başka hiçbir şeye göre kategorik olarak temel değildir.

Loux, Lowe ve Fine gibi filozoflar, farklı şekillerde de olsa, bu savların bazı yönlerini sorgulamaya başlamışlardır. Loux, yönelimi itibariyle aleni bir şekilde Aristotelesçi olan bir "kurucu ontoloji" geliştirmiştir;¹⁷ Lowe, yine açık bir şekilde Aristotelesçi bir köken ile bir "dört-kategorili ontoloji" geliştirmiştir;¹⁸ ve Fine, fark edilebilir bir şekilde Aristotelesçi olan özcülüğün bir formunu savunmuştur.¹⁹ Farklı şekillerde de olsa, bu görüşlerin her biri, Quine'ın tercih etmiş olduğu düz ontoloji biçiminin bakış açılarıyla ters düşmektedir.

Yönelim itibariyle daha da belirgin biçimde Aristotelesçi olan ise, neo-hilomorfizmde yeni gelişmekte olan bir

bariyle, *F* yüklemine almış olduğu değişkeni bağlar. Fakat şunu da belirtmek gerekir: tümel evetleme ekleminde ($\wedge$) sonraki önerme, yani artbilen (Gx) bu tikel niceleyicinin kapsama menziline girmez (dolayısıyla da niceleyici tarafından bağlanmaz). Quine, esas itibariyle, önbişenden, yani " $\exists xFx$ " önermesinden bahsetmektedir. Quine'ın *On What There Is* [*Neyin Var Olduğu Üzerine*] adlı makalesine sadık kalarak *F* yüklemine şöyle ifade edelim: "Bellorophon tarafından evcilleştirilen iki kanatlı at olmak [Pegasus]." Ben artık $\exists xFx$ diye bir önerme kurduğumda (en az bir x için, x Bellorophon tarafından evcilleştirilen iki kanatlı attır), Bellorophon tarafından evcilleştirilen iki kanatlı at [Pegasus] olan x , benim için *vardır* zira x artık $\exists x$ tarafından *bağlanmıştır* –çn.

¹⁷ M. Loux (2012).

¹⁸ E.J. Lowe (2006).

¹⁹ K. Fine (1994). Ayrıca bkz. K. Koslicki (2012)

harekettir. Hilomorfizme dönüşün savunucularından biri olan Johnston, Aristoteles'i töze dayalı bir ontoloji geliştirmeye iten sorunun ta kendisine, yani eğer öyle bir şey varsa, bileşik maddi nesneleri neyin *birlik haline getirdiği* sorusuna odaklanarak başlar. Johnston, bileşik olan her şeyin dışsal bir zihinsel faaliyet tarafından bileşik hale getirilmesinin salt bir uzlaşım meselesi olmadığını verili kabul eder. Yani örneğin, bir kulübün veya hükümet senatosunun bazı failer grubunun iç içe geçmiş yönelimsel faaliyetleriyle meydana getirilmesine ve dahası, mevcudiyetini sürdürmesine rağmen, bir insan veya bir ağaç yönelimden-bağımsızdır. Sokrates, bir başkası kendisinin mevcudiyetini kabul etse de, etmese de birlik halindeki bir varlık, bir insan olarak mevcut olmaya devam edecektir. Sokrates, yönelimden-bağımsızdır.

Bu fark edilebilir Aristotelesçi türden nedenler için Johnston, yönelimden-bağımsız her bileşik nesnenin belirli bir birlik kuralına bağlı olduğu bir şema geliştirir. Bu kurala göre, bir bileşik o nesnesinin mevcut olması demek, bazı $p_1, \dots, p_n$ parçalarının bir R bağıntısı içinde olması veya onları tane kılan bir birlik ilkesine sahip olması demektir. Johnston, daha sonra şöyle bir gözlemde bulunur:

Her bileşik ögenin, kendisi için geçerli olan böyle bir kanonik ifadeye sahip olacağı fikri, yerinde bir şekilde, "Hilomorfizm" olarak adlandırılabilir. Çünkü bu, her bileşik ögenin kendi özünün gerçek bir tanımına veya ifadesine hem parçalar veya bileşenler olarak anlaşılan madde ile ilgili olarak hem de birlik ilkesi olarak anlaşılan formu ile ilgili olarak olanak tanıdığı fikridir.²⁰

Johnston, kendi görüşünün hilomorfizm diye adlandırılabilirliği konusunda kesinlikle haklıdır, çünkü bu görüş [zaten] hilomorfizmdir. Aristoteles'in temel birlik çerçevesini be-

²⁰ M. Johnston (2006, 658).

nimseyen Johnston ve diğerleri,²¹ onun temel metafiziksel ilkelerinin felsefi faydasını görmekteler. Öyleyse burada, şüphesiz ki çağdaş bir kılıkta, fakat yine de tanınabilir bir şekilde Aristotelesçiliğin bir diğer dirilişini görmekteyiz.

Metafizikte ve zihin felsefesinde geçerli olan, çağdaş etik teorisinde daha da geçerlidir ve çok daha belirgindir. Son onyıllar, aleni bir şekilde Aristotelesçi olan bir sınıfın *erdem etiğine* olan ilgisinin yeniden canlandığına tanık olmuştur. Bu nedenle, sözgelimi, etik teorisine yönelik bu yaklaşımın önde gelen iki savunucusu, haklı olarak, Aristoteles'i "modern erdem etikçilerinin ana ilham kaynağı" olarak nitelendirir.²² Bu kaynağın yakın nedeni tespit edilebilir: Çağdaş bir filozof olan Anscombe, Mill ve Kant'tan türeyen baskın etik teorilere sert bir şekilde saldırdığında, bunu açık bir şekilde Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde savunulan insan gelişimine yönelik yaklaşımı savunmak amacıyla yapmıştı.²³ Sonuç, "Aristotelesçi" veya "Neo-Aristotelesçi" –ikincisi, yani Neo-Aristotelesçi yaklaşım günümüzde soruşturulan erdemlerin çoğunun Aristoteles'in kendi tercih etmiş olduğu

²¹ Neo-hilomorfizme özellikle belirgin ve güçlü bir katkıda bulunanlardan biri, Aristotelesçi hilomorfizmi mereolojik terimler itibarıyla yeniden şekillendirmeye çalışan Koslicki'dir. Bkz. Koslicki (2008).

²² R. Crisp ve M. Slote (1997, 2)

²³ G.E.M. Anscombe (1958). Erdem etiğinin önde gelen bir başka savunucusunun da gözlemlediği üzere (Hursthouse, 2001, 3):

Erdem etiğini dünyaya tanıttığını düşündüğümüz modern filozofların –Anscombe, Foot, Murdoch, Williams, MacIntyre, McDowell, Nussbaum, Slote– hepsi, Platon ve Aristoteles'i ve bazı durumlarda da Aquinas'ı özümsemişti. [Bu filozofların] "modern ahlak felsefesi"ne yönelik eleştirileri, kuşkusuz, daha önceki yazarlarda aydınlatıcı buldukları ve daha sonraki modernlerde eksik buldukları şeyler tarafından şekillendirilmişti. Bununla birlikte şu da var ki, bir kez işaret edildiklerinde, yalnızca kadim Yunanları okuyanlar değil, birçok insan, bu konuları ahlak felsefesindeki önemli konular olarak doğrudan kabul eder.

erdemler listesine girmemiş olması gerçeğini dikkate alır—erdem etiği olarak çeşitli şekillerde karakterize edilen, ahlak kuramsallaştırmasına yönelik Aristotelesçi tarzdaki bir yaklaşımın yeniden canlanması olmuştur. Yine de temel çerçeve Aristotelesinki olarak kalmaya devam etmektedir. O halde burada da Aristoteles'in soruşturmaya yönelik olarak yüz-yıllardır modası geçmemiş bir temel sağladığı görülebilir.

Şüphesiz, Aristotelesçi bilimde veya daha genel olarak Aristotelesçi bir tarzda sürdürülen felsefede veya daha doğrusu herhangi bir çizgideki felsefede sonraki gidişatı tahmin etmek çılgınlık olurdu. Ne de olsa, yarım yüzyıl önce, Mantıksal Pozitivizm taraftarlarına metafiziğin son birkaç onyılıda tanık olduğu şaşırtıcı rönesanstan zevk alması gülünç görünürdü. Benzer şekilde, zihin felsefesindeki indirgemeci olmayan materyalizmin, metafizikte neo-hilomorfizmin veya etikte erdem teorisinin çeşitli biçimlerinin ortaya çıkmasından önce, bu alanlardaki faaliyetin bu zamana kadar olduğu gibi artacağını tahmin etmekte zorlanırdık. Aristotelesçiliğe yönelik tüm bu yeni ilgi, sonuç itibarıyla, makalelerin, kitapların, konferansların ve pedagojik faaliyetin akışının azalmadan, sürekli artan bir ilgiyle devam ettiği, günümüzde yükseköğrenimin etkili olduğu hemen hemen tüm uluslara yayılan geleneksel metne dayalı Aristotelesçi bilimi yeniden canlandırmıştır.

Bu nedenle Prudence, Aristotelesçi felsefenin ve bilimin gelecekteki muhtemel gidişatıyla ilgili tahminlerde bulunmayı veya bu tahminlerden hepten kaçınılmasını dikte eder—belki de kesin olarak uygun görünen şeyi söylemenin dışında, çünkü şu kesindir: Aristotelesçilik şu ya da bu kisve altında, bir geleceğe sahip olmaya devam edecektir. Metinleri ne kadar zorlayıcı ve karmaşık olursa olsun, günümüze ulaşan külliyatına olan sürekli ilgi, Aristoteles'in seçkin felsefi mirasının kalıcı bir delili olmaya devam etmektedir.

SÖZLÜKÇE

Aristoteles'in temel felsefi terimlerinin çoğu iç içe tanımlanır veya en azından kendisinin çoğu zaman teknik ve kendine özgü felsefi söz dağarcığındaki diğer kelimelere referansla kolayca açıklanabilir. Diğer sözlük maddelerine yönelik çapraz referanslar **kalın harflerle** verilmiştir. Burada verilen kısaltılmış tanımlar, detaylandırılmadan bırakılırsa sıklıkla yanıltıcı olabilir. Bu nedenle bu sözlükçe, daha kapsamlı değerlendirmelerin verildiği metne sık sık gönderimde bulunur.

açıklama bkz. neden.

açıklama, neden, yapı, argüman, söylev, ifade, oran (logos) Aristoteles felsefesindeki önemli, fakat bir o kadar da zor bir terim olan *logos*, kabaca, biri geniş anlamda semantik olan ve diğeri olmayan olmak üzere iki türe ayrılır. *Logos*, semantik bakımdan, bir cümle veya bir ifade veya gereğine uygun bir şekilde [birbirleriyle] bağlantılı bir hale getirilmiş ifadeler kümesi olduğunda argüman anlamına gelebilir. *Logos*, diğer bakımdan, Aristoteles'in hayvanlar arasında yalnızca insanlara mahsus olarak kabul ettiği akıldır. Ayrıca semantik olmayan bakımdan *logos*, matematiksel bir formüldeki oran veya orantıdır; daha geniş olarak, *logos*, bir şeyin tanımında yakalanan şeydir, ki

burada terim **formla** neredeyse birbiri yerine geçebilmektedir. Bu iki semantik tür birbirine bağlıdır: Bir ifade, dilsel yeteneklere sahip olan bir varlığın rasyonel yetisi tarafından üretilir ve üretiminin izlerini taşır. Benzer şekilde bir tanım, dilsel bir ifade olarak düşünülürse, bir şeyin özünü –**form** veya *logos*– yakalayan şey olarak bir tür *logos*'tur. Bu anlamda *logos*, *açıklamayı tanımlamada* ve *özelliği tanımlamada tanımlayıcı* gibi iş görür.

aition, aitia bkz. **neden**.

algı (aisthêsis) bir özne, hissetme yetisi o nesnenin hissedilir formu tarafından şekillendirildiğinde hissedilir bir nesneyi algılar. Aristoteles'in algı teorisine yönelik bir tartışma için bkz. §7.6.

araz, ilinek (sumbebêkos) iki şey çakıştığında, bu iki şey örtüşür – fakat bu iki şeyin örtüşmesi, bizim terimden anladığımız anlamda bir “araz” teşkil etmeyecektir. Hem Aristoteles'in **nedenler** teorisinde hem de **kanıtlamaya** ilişkin açıklamasında arazlar önemlidir. Eğer Ekonomiden Sorumlu Başkan aynı zamanda Polonya'daki en iyi besteciye, o zaman “Polonya'nın en iyi bestecisinin beceriksizliği ekonomisinin çökmesine neden oldu” demek doğru olacaktır, fakat bu sadece arızı bir neden olduğu için yanıltıcı olacaktır. Arızı nedenler için bkz. §2.9. Meseleler, iki seçik kavramın devreye girdiği, fakat her zaman açıkça ayırt edilmediği **kanıtlama** söz konusu olduğunda biraz daha karmaşıktır. İlkinde, yani daha teknik kullanımda, Fx 'in özü olduğunda ve G, x 'in F olmasına bağlı olarak x 'in özsel olmayan, ama zorunlu bir özelliği olduğunda, x 'in F olmasıyla x 'in G olması çakışır (örneğin, bir kare özsel olarak dört kenarlı, kapalı düzlemsel bir şekildir, öyleyse bu karenin 360 dereceye eşit olan iç açılara sahip olması arızı bir durumdur). İkincide, yani daha gevşek anlamda bir araz, bir şeyin özünden başka olarak o şeyin herhangi bir içsel özelliğidir; burada genellikle *ilinek* olarak ifade edilir.

aretê bkz. **erdem**.

arkhê bkz. **ilke**.

bilfiillik, faaliyet (energeia, entelekheia) bu iki terim Aristotelesçi neolojizmler gibi görünmektedir; bunlar, bazı durumlarda anlam bakımından bir dereceye kadar farklılık gösterse de ge-

nellikle birbirleri yerine kullanılabilirler. Bunlar daha çok, karşıtlıklarıyla bilinirler: (i) *energeia*, düzenli olarak karşılığı olan **bilkuvvelik** ile (*dunamis*) karşılaştırılır, ki burada belirli bir gücün bilfiil hale gelmesi anlamına gelir, örneğin; görme gücü, kişi gerçekten bir şey gördüğünde bilfiil hale gelir; (ii) daha az sıklıkla, özellikle etik bağlamlarda *energeia* **değişim** veya **süreçle** (*kinêsis*) karşılaştırılır; bu durumda, eksiksiz bir faaliyet olma anlamında faaliyet anlamına gelir, yani icraatı kendisinin ötesindeki herhangi bir marifeti gerektirmeyen bir faaliyet olarak. Bu anlamda, sözelimi görmek bir *energeia* olarak nitelenirilirken, pişirme bir süreçtir.

bilgi (*epistêmê*) bkz. **bilim**.

bilim (*epistêmê*) bilim sözcüğü İngilizceye, *epistêmê*'nin Latince karşılığı olan *scientia*'dan gelir. Aristoteles'te *epistêmê*'nin iki asli kullanımı vardır: (i) **kanıtlama** yoluyla ifade edilen, nihayete ermiş soruşturmanın sonuçlarını sunan organize edilmiş bir bilgi bütünü; (ii) böyle bir bilimi bilen birinin ulaştığı bilgi durumu. İlk kullanımın Aristoteles'te bilimin genellikle *doğa bilimine* eşdeğer olduğu çağdaş İngilizcedeki *science*'tan [bilimden] daha geniş olduğuna dikkat edin; Aristoteles'te bilim, gereğine uygun bir şekilde ifade edilmiş herhangi bir bilgi bütünü nü içerir – daha çok matematiksel, sosyal ve ahlaki bilimleri de dikkate alan İngilizce kullanımına uygun olarak. Aristoteles'in bilimler ayrımı için bkz. §1.5. Aristotelesçi bilimin ana bileşenleri için bkz. §3.3.

bilkuvvelik, güç, yeti (*dunamis*) bağıntılı olduğu **bilfiillik** (*energeia*) ile yakından ilişkili olan **bilkuvvelik**, Aristoteles için temel bir kavramdır. Bir şey *F* olmak veya yapmak için içsel bir **ilkeye** sahip olduğunda, o şey *F* olmak ya da *F*-çe şeyler yapmak **bilkuvveliliğine** sahiptir. Bunun içindir ki bir tahta **bilkuvve** olarak bir ev iken su buharı [**bilkuvve** olarak ev] değildir ve bir göz görme gücüne sahipken deri ayakkabının tabanı buna sahip değildir. Bu örnekler, Aristoteles'in **bilkuvveliliği** nasıl yalın olasılıktan daha kısıtlayıcı gördüğünü gösterir. Belki de *Oz Büyücüsü*'nde olduğu gibi ağaçların konuşabilmesi bir anlamda mümkündür, fakat ağaçlar gerçekte böyle bir güce sahip değildir. Bu bağlamda, *dunamis*'in **yeti** olarak tercüme edilmesi de doğaldır. Aristoteles, **maddeyi** **bilkuvve** olarak görür ve bu iki kavramı

çok yakından bağlantılı ele alır. Madde ve **maddî** nedenle ilgili olarak Aristoteles'in bilkuvvelik anlayışının bir tartışması için bkz. §2.6. Ruhun yetileri için bkz. §7.6.

birçok şekilde söylenir (*pollachôs legomenon*) bkz. eşsesli cins (*genos*) bir cins, bir *differentia* itibariyle birbirinden farklılaşan, normal olarak bazı türlere göre üstün olan bir türdür. Nitekim, insanlar, köpekler ve yılanlar hayvan cinsinin altındaki türlerdir.

çekirdek'e-bağlı eşseslilik, merkezi anlam, merkezi bağ bir tür eşseslilik, buna göre bir dizi ilgili tanım, asimetrik olarak öz/çekirdek/temel bir kavrama bağlıdır. Aristoteles'in tipik örneği *sağlıklıdır*: (i) Sokrates sağlıklıdır; (ii) Sokrates'in ten rengi sağlıklıdır; (iii) Sokrates'in diyeti sağlıklıdır. (ii) ve (iii)'deki *sağlıklı* [olmaya] ilişkin açıklamaların (i)'deki açıklamaya gönderimde bulunması gerektiğinden ve tersi mümkün olmadığından, bu örneğin, ilk olarak, bu uygulamalardaki sağlıklı [olmanın] **tek-anlamlı** olmadığını, ancak özellemelerin yine de ilişkili ve ayırt edici bir şekilde ilişkili olduğunu açıkça ortaya koyması gerekmektedir. Bu kabul edilirse, çekirdek'e-bağlı eşseslilik iddiaları diğer daha ilginç durumlara genişletilebilir. Kuşkusuz, çekirdek'e-bağlı eşsesliliğe yönelik başvurular, *adalet*, *iyilik* ve *varlık* gibi kavramlara genişletildiğinde muhtemelen tartışmalı hale gelecektir. Çekirdek'e-bağlı eşseslilik ve bunun Aristoteles felsefesindeki önemine ilişkin bir tartışma için bkz. §3.6. Aristoteles'in varlığın çekirdek'e-bağlı eşsesliliğine yönelik tartışmalı başvurusu için bkz. §6.4. Ayrıca bkz. **eşseslilik**.

değişim, hareket, süreç (*kinêsis*) bir değişim, bilkuvve olarak *F* olması bakımından bilkuvve olarak *F* olanın bilfiil hale gelmesidir. Hiçbir İngilizce terim, *kinêsis*'in semantik alanına tam olarak sahip değildir. *Hareket* terimini bir tür değişime, yer değiştirmeye yönelik özel olarak kullanma eğilimindeyiz, bu nedenle *hareket*, *kinêsis* için çoğu zaman oldukça sınırlandırıcı olacaktır. Aristoteles, yer değiştirmeye ek olarak büyümeyi, küçülmeyi ve basit başkalaşmayı da değişimin türleri olarak kabul eder. Yine de Aristoteles bazen *kinêsis*'i başka bir terimle, genellikle başkalaşma ile, yani *metabolê* ile sınırlı olarak birbiri yerine kullanır. Ayrıca, bu terimi zaman

zaman en iyi şekilde süreç olarak ifade edilecek olan **energeia** (faaliyet) ile karşılaştırır. Aristoteles'in değişim tanımı için bkz. §5.1.

differentia [fark/ayrım] (**diaphora**) teknik bir terim olduğunu belirtmek için İngilizcede genellikle Latince karşılığı ile ifade edilir, **differentia** (= fark/ayrım), bir **cins** altındaki bir türü diğerinden ayıran şeydir.

diyalektik (**dialektikê**) tümel ve zorunlu öncüllerden ziyade **saygın görüşlerle** başlayan (ve bu nedenle bir **kanıtlama** örneği olmayan ve dolayısıyla da **bilimde** kullanılmayan) bir soruşturma ve tartışma biçimi. Diyalektik, muhatabın muhakemesindeki kusurları göstererek yıkıcı bir hal alabilir veya daha problemlili bir şekilde, **bilimin** kesinliğini karşılayamayan argümana dayalı bir ilerleme biçimine olanak tanıdığında yapıcı bir hal alabilir. Diyalektiğin açıklaması ve Aristoteles'in felsefesindeki önemi için bkz. §3.5.

doğa (**phusis**) Aristoteles, bir şeyin yalnızca içsel bir değişim kaynağına sahip olması halinde bir doğaya sahip olduğunda ısrar ederken ve daha sonra daha geniş bir şekilde tüm doğal evrenden bahsederken bu terimi, yani **doğa** terimini sınırlayıcı bir şekilde kullanır. Genel olarak, daha dar anlamı itibariyle, bir şeyin doğası o şeyin özüdür, sözgelimi insanın doğası rasyonel olmaktır. Daha geniş anlamı itibariyle Aristoteles doğayı fiziğin konusu olarak ele alır. Bilimlerin ayrımı için bkz. §1.5.

dostluk (**philia**) **philia**'nın bir karşılığı olarak dostluk yeterli bir karşılıktır, ancak yalnızca Aristoteles'in üç tür dostluğu kabul ettiği akıldaki tutulduğunda: (i) faydaya dayalı olan dostluklar; (ii) hazza dayalı olan dostluklar; ve (iii) Aristoteles'in mükemmel veya tam dostluklar olarak gördüğü iyiliğe dayalı dostluklar. İngilizce, kaba karşılıklara sahiptir: (i) "Muhasebede bu işi bizim için halledebilecek bir dostum var"; (ii) "O, iyi gün dostuydu"; ve (iii) "O, her zaman ve eksiksiz bir biçimde iyi bir dosttu." Aristotelesçi dostluğa yönelik bir tartışma için bkz. §8.6.

dunamis bkz. **bil kuvvelik**

endoxa bkz. **saygın görüşler**.

energeia bkz. **bilfiillik**.

entelekheia bkz. **bilfiillik**.

epistêmê bkz. **bilim**.

erdem, mükemmellik (aretê) bazen Aristoteles'in teriminin genişliğini yakalamak için *erdemden* ziyade *mükemmellik* olarak ifade edilir, ki bu ara sıra yapılır, sıklıkla değil ve İngilizcede de bulunur. *Erdemi* özellikle ahlaki erdem yönünden düşünmeye meyilliyiz, fakat aynı zamanda herhangi bir ahlaki değerlendirmenin amaçlanmadığı bir kişinin özel mesleki erdeminden bahsetmeye de hazırızdır, sözgelimi "Acil doktoru olarak onun göze çarpan erdemlerinden biri, hızlı ve kesin teşhis koyma tekniği idi." Aristoteles'in erdem anlayışı, daha geniş bir erdem anlayışıyla uyumludur, fakat esas olarak dar anlayışı da içerir. Bir şey iyiye erdeme nail olduğundan ve iyilik işlevle yakından alakalı olduğundan, bir *F*, *Fs* işlevini iyi bir şekilde yerine getirdiğinde erdemlidir (örneğin, mükemmel bir bıçak iyi bir şekilde kesen bir bıçaktır). İşlevsel bir nitelemeye eşit ölçüde imkân tanıyan insanlar söz konusu olduğunda, erdemler karakter ve idrakın seçmeye değer durumlarıdır. Bundan dolayı Aristoteles'e göre, bir bireyin neden erdemli olmak isteyebileceği sorusu, o bireyin neden mükemmel olmak isteyebileceğini sormak gibi bir şeydir – ki bu soru kulağa bir şekilde tuhaf ve manasız gelen bir sorudur. Aristoteles'in işlev argümanı için bkz. §8.3. Karakter erdemleri için bkz. §8.4.

ereksel neden bkz. **neden**.

eşsesli (homônumon) aynı adı paylaştıklarında, fakat farklı açıklamalara sahip olduklarında iki şey eşseslidir. Uç ve basit durumlarda, bu aşikâr olacak ve ilgi çekici olmayacaktır (örneğin, nehir kıyıları ve tasarruf bankaları). Felsefi olarak daha ilginç olan diğer durumlarda, eşsesliliği tespit etmek daha zor olabilir (örneğin, iyi şarkıcılar ve iyi fırsatlar). Bu durumlarda, eşsesliliğin varlığı da tartışmalı olabilir. Aristoteles, Platoncu bir **tek-anlamlılık** varsayımına eleştiride bulunurken, genellikle daha ilginç türdeki bir eşsesliliğe dikkat çeker. Yapıcı bağlamlar itibarıyla Aristoteles, tekrar ve tekrar **çekirdek'e-bağlı eşseslilik** anlayışına atıfta bulunur. Eşsesliliğe yönelik bir değerlendirme için bkz. §3.6. Varlığın eşsesliliği için bkz. §6.4. Aristoteles, *eşsesli ve birçok anlama gelir veya birçok şekilde söylenir (pollachôs legomenon)* terimlerini ortak kaplamalı bir şekilde kullanma eğilimindedir.

eudaimonia bkz. **mutluluk**.

fail neden bkz. neden

form (*eidōs*, *morphē*) en genel uygulaması itibariyle bir form, basitçe, olumlu bir niteliktir – ister ilineksel isterse de tözsel olsun, bir **değişim** halinde, elde edilen veya yitirilen şeydir. En yüzeysel anlamıyla form, *şekle* benzer (bir heykel formunda olduğu gibi), fakat genel olarak *karakter* veya *tür* gibi daha derin, metafiziksel olarak daha yüklü bir anlama sahiptir. Bir form tözsel olduğunda, bir türün özü-belirten tanımında (insanlık formunda (*eidōs*) olduğu gibi) belirtilir. *Karakter* veya *tür* anlamında kullanıldığında *eidōs*, *tür* (at türünde (*eidōs*) olduğu gibi) anlamına da gelebilir. Form [kavramına] bir giriş için bkz. §§2.4 ve 2.5. Formun tanımdaki rolüne ilişkin bir tartışma için bkz. §§3.1 ve 3.2. Son olarak, Aristoteles Platoncu formlardan bahsettiğinde, Aristoteles’in bazen *eidōs* kelimesini ve bazen de Platon’un daha alışlagelmiş olan *idea* (*idea*) terimini kullandığına dikkat edin. Bu bağlamda bir *idea*’dan bahsettiğinde, Aristoteles –Platon’un amaçladığından daha fazla– zihne bağlı bir şekilde var olan bir şeyi belirtme amacıyla değildir.

formel neden bkz. neden

gaye, ereksel neden (*telos*) bkz. **neden** *Gaye*, ereksel neden için kullanıldığında, bunun ne uzamsal ne de zamansal anlamda (ve dolayısıyla da vadinin sonu ya da günün sonu) olmadığına dikkat edin. İngilizceye Latince *fīnis* vasıtasıyla gelen *gaye*, bütünüyle ereksel nedenin –Yunanca *telos*– karşılığı olarak kullanılmaktadır. Aristoteles’teki anlamına daha yakın olan, “Bu kadar acımasız olmak onun gayelerine hizmet etmedi” gibi ifadelerdeki halidir. Aristoteles’in teleolojisinin karakterine ilişkin bir değerlendirme için bkz. §§2.7 ve 2.8.

görünümler (*phainomena*) *phainesthai*, yani görünmek fiilinden türeyen *phainomena*, basitçe, tezahür eden şeylerdir. Yunanca, *öyle gibi görünen ama gerçekte öyle olmayan şey* ile *belirli bir şekilde görünen şey* arasında (katı olmayan) sentatik bir ayırma işaret eder. Bunlar kabaca İngilizcedeki “Müller-Lyer çizgileri sadece farklı uzunluklarda görünür” ile “John F. Kennedy Washington sahnesinde ilk görüldüğü andan itibaren birçok kişiyi etkilemiştir” arasındaki farka tekabül eder. Aristoteles çoğu zaman görünümleri bir araya getirerek bir soruşturmaya girer – bu soruşturma alanında durum böyle gibi görünüyor,

bu görünüşlerin nihai doğruluğunu onaylamaksızın veya sorgulamaksızın. Aristoteles, hiçbir zaman görünüşlere körü körüne bağlı kalmamakla ve savunulamaz olduklarında onları alaşağı etmeye tamamen istekli olmakla birlikte, görünüşlerin doğru oldukları gösterilebildiğinde onların korunması gerektiğini iddia eder. Örneğin, nasıl hareket edeceğimiz konusunda plan yapar gibi görünüyoruz ve ayrıca bu tür planların düzenli olarak gelecekteki olayların gidişatını etkilediği görülüyor; vazgeçmek zorunda bırakılmadıkça bu görünüşe bağlı kalmalıyız. Aristoteles'in felsefesinde *phainomena*'nın rolüyle ilgili bir tartışma için §1.4'e bakınız. Ayrıca bkz. **saygın görüşler**.

güç bkz. **bilkuvvelik**

güvenilir inançlar bkz. **saygın görüşler**

hareket bkz. **değişim**

haz (*hêdonê*) hem rasyonel hem de rasyonel olmayan hayvanlar tarafından peşinde koşulan arzu nesnesi. Aristoteles, hazzın insanlara özgü olmaması nedeniyle insana özgü iyi olamayacağını savunur. Bkz. §§8.1 ve 8.3.

hêdonê bkz. **haz**.

hilomorfizm olağan nesnelerin **form** ve **madde** bileşikleri olduğu savı. Aristoteles'in kendisi için temel bir felsefi terim olan hilomorfizmi kendi takdim edişine yönelik bir tartışma için bkz. §2.4. Aristoteles'in doktrinindeki diğer gelişmeler için bkz. §2.5.

idea bkz. **form**

idrak, **vâkıf olmaya dayalı bilgelik**, **kavrayış** (*phronêsis*) bazen makul bir şekilde basitçe *idrak* olarak tercüme edilen *phronêsis*'in geniş ve dar anlamları vardır. Geniş kullanımı itibariyle *phronêsis*, genel olarak idraki kapsar, öyle ki *phronêsis*, bir insanın sahip olduğu, fakat bir gül çalısının sahip olmadığı türden bir şeydir. Dar kullanımı itibariyle *phronêsis*, bazen *vâkıf olmaya dayalı bilgelik* veya basitçe *bilgelik* olarak ifade edildiğinde pratik akıl yürütmede sergilenen idrak türünü kapsar ("Ne zaman vazgeçeceğini bilmekle büyük bir bilgelik gösterdi" örneğinde olduğu gibi). Daha dar bir kullanımı itibariyle *phronêsis*, nazari bilgelik, yani *sophia* ile de karşılaştırılır.

ilinek bkz. **arızı**

ilk madde bkz. **madde**.

ilke, kaynak, köken, başlangıç, kural (*arkhê*) bu uzun listenin de gösterdiği üzere, *arkhê*, Aristoteles için önemli ve her yöne çekilebilir bir sözcüktür. Birçok bağlamda Aristoteles, bir şeyin *arkhê*'sini o şeyin diğer özelliklerinin o şey itibariyle açıklanması bakımından o şeyin temel özelliği olarak ele alır. Bu nedenle Aristoteles, kendi seleflerine yönelik olarak, sözgelimi her şeyin sudan oluştuğunu öne sürdüklerinde, bir *arkhê*'yi aday gösterdiklerini düşünür. Aynı şekilde Aristoteles, kendi dört **nedenini** de ilkeler olarak ele alır ve yalnızca onlar tarafından verilen terimlerle tam açıklamalara ulaşabileceğimizi öne sürer. *Archein* fiili aynı zamanda hükmetmek anlamına gelir, yönetici güce *arkhê* denmesi bu nedendir. Tüm bu kullanımlar arasındaki alaka, bir *arkhê*'nin birincil bir şey olmasıdır.

[İnsana özgü] gelişim bkz. **mutluluk**.

işlev (*ergon*) bir işlev, genel olarak, bir şeyin *ne için* olduğudur: bir bilgisayarın işlevi hesap yapmaktır, bir mutfak mikserinin işlevi malzemeleri karıştırmaktır vb. Aristoteles, bu kavramı, herhangi bir amaç için tasarlanmış olmasalar bile, doğal organizmaların kendine özgü faaliyetlerini kapsama dahil etmek için, yapay nesnelerin ötesinde oldukça geniş bir şekilde uygular. (Sözgelimi, bir gözün işlevi görmektir ve daha ihtilaflı bir şekilde, bir insanın işlevi, rasyonel olarak yapılandırılmış psikolojik faaliyetlerde bulunmaktır.) Tasarım olmaksızın işlev için bkz. §§2.7 ve 2.8. İnsana özgü işlev için bkz. §8.3. Aristoteles ayrıca bir işlevi yerine getirmekle ilgili **faaliyeti** belirtmek için de *ergon*'u kullanır. Ayrıca bkz. **neden**.

iyi (*agathos*) Aristoteles'in iyilik anlayışı, özünde işlevseldir. Bir *x*, *Fs*'nin (örneğin, bir mikser, malzemeleri iyi karıştırdığı ölçüde iyi bir mikserdir) **işlevini** (*ergon*'unu) iyi bir şekilde yerine getirirse iyi bir *F*'dir. Bir şeyin tasarlanmaksızın da bir işlevi olabileceği göz önüne alındığında, Aristoteles, bedensel parçalardan ve hatta tüm organizmalardan, işlevlerini yerine getirdikleri ölçüde bunlardan iyi olarak serbestçe bahsedecektir (örneğin, iyi bir göz iyi bir şekilde görür; iyi bir insan, insana özgü özsel faaliyetle iyi bir şekilde ilgilenir). Ayrıca bkz. **işlev**. İnsana özgü iyi için bkz. §8.1.

kanı (*doxa*) Bilginin aksine, doğru veya yanlış olabilen yanlış bir tutumdur. Yunancada *doxa*, *dokein* fiiliyle aynı kökten gelir. Ayrıca bkz. saygın görüşler.

kanıtlama (*apodeixis*) Tamamlanmış bilimsel araştırmanın geçerliliği olan bir kanıtlama, **zorunlu**, sonuçlarından daha iyi bilinen ve kapsamı bakımından tümel olan öncülleri içeren bir tür **tümdengelim**dir. Aristoteles'in **bilimin** kanıtlamayı gerekli kıldığına inanma nedenlerine ilişkin bir değerlendirmesiyle birlikte, kanıtlamanın bu özelliklerinin bir açıklaması için bkz §3.3.

kategori Aristoteles'te, varlıkların temel bir türü veya nihai bir sınıflandırmasıdır. Aristoteles'in kategori teorisindeki motivasyonları için §4.1'e bakınız. Kategoriler teorisinin bir tartışması için §4.3-4.4'e bakınız.

katharsis tragedyada kazanılan acıma ve korkudan saflaşma veya temizlenme, kuşkusuz ki insanın durumunu daha iyi anlama amacıyla. Aristoteles'in *Poetika*'da *katharsis*'e başvurması büyük tartışmaların konusu olmuştur. Bazı ana meselelerin değerlendirilmesi için bkz. §10.5.

kavrayış bkz. **idrak**

kinêsis bkz. **değişim**.

logos bkz. **açıklama**

madde (*hulê*) her zamanki bağıntılı olduğu şeyle, yani **form** ile birlikte takdim edilen değişimin birincil taşıyıcısı. En basit kullanımı itibarıyla madde, basitçe bir şeyin [kendisinden] yapıldığı şeydir, değişimin altında yatan bir şeydir, sözgelimi bir miktar bronz bir heykelin maddesidir. Formun **bilfiillîğe** karşılık gelmesi gibi, madde de **bilkuvvelik** kavramına karışık bir şekilde karşılık gelir. İlk ilişkilendirmeyi anlamak kolaydır, çünkü bir miktar bronzun bilkuvve olarak birçok farklı türde nesne olduğunu ve yalnızca belirli bir şekilde şekillendirildiğinde bilfiil olarak bir eser olduğunu görebiliriz. Aristoteles'in maddeyi takdimi için bkz. §2.4. Maddenin daha sonraki gelişimi için bkz. §2.5. Aristoteles, bir değişimin altında yatan şey olarak maddenin bilkuvvelîği anlayışını belirsiz bir şekilde genişleterek bir *ilk madde* kavramına, yani dört unsurla ilgili dönüşümün altında yatan ve dolayısıyla da kendine ait herhangi bir özsel içsel özelliği olmayan bir maddeye ulaşıyor gibi görünmektedir.

maddî neden bkz. **neden**.

merkezi anlam bkz. **çekirdek'e bağlı eşseslilik**.

merkezi bağ bkz. **çekirdek'e bağlı eşseslilik**.

meydana gelme, oluş (*genesis, gignesthai*) *genesis* (meydana gelme) sözcüğü *gignesthai*, yani oluşa gelmek fiilinden türetilmiştir. Aristoteles, iki tür meydana gelme veya oluş arasında ayırım yapar: (i) yeni bir töz vücut bulduğundaki niteliksiz meydana gelme; ve (ii) halihazırda mevcut olan bir şeyin şu veya bu hale geldiğindeki nitelikli meydana gelme. (İngilizce, *genesis* kelimesini Aristoteles'in ilk anlamına yönelik olarak kullanma eğilimindedir.) Oluşun iki türü ve bunlara ilişkin muammalar için bkz. §§2.3-2.5.

mutluluk, [insana özgü] gelişim (*eudaimonia*) nesnel olarak verili faaliyet, ki bu, insanlar için en iyi yaşamdır. Aristoteles, haz- zın mutluluğun olağan bir doğal sonucu olduğunu kabul etse de mutluluğun hazla aynı şey olduğunu reddeder. Aristoteles'in mutluluğa yönelik yaklaşımı için bkz. §§8.2-8.3.

mükemmellik bkz. **erdem**.

neden, açıklama (*aitia, aition*) durumun ne olduğu ve neden [o şekilde] olduğu ile ilgili sorulara yanıt olarak verilen temel bir açıklayıcı faktör. Dört tür neden vardır: maddi, formel, fail ve ereksel; soruşturma alanlarının çoğu için bu dört nedenin hepsini belirtmek, açıklama yeterliliği için zorunlu ve yeterlidir. Dört nedene ilişkin temel bir giriş için bkz. §2.2. Daha ileri değerlendirmeler için bkz. §2.3-2.9. Aristoteles düzenli olarak nedenselliği **bilgiyle** ilişkilendirir, çünkü bir şeyin bilgisine ancak onun nedenlerini bildiğimiz zaman sahip olacağımızı düşünür.

olanaklı Aristoteles, iki olanaklılık kavramıyla iş görür. Birincisi: *x* olanaksız değildir – veya diğer bir ifadeyle, “zorunlu değildir ki değil *x*.” İkincisi: *x* ne zorunludur ne de olanaksız. Birincisi tek taraflı, ikincisi iki taraflı olanaklılıktır. Aradaki fark, “*olanaklıdır ki x sıcaktır*” ifadesi ile gösterilebilir. Ateşin sıcak olması zorunlu olduğu için “olanaklıdır ki ateş sıcaktır” dersek, tek taraflı olanaklılık söz konusu olur. Buna karşın, su sıcak olabileceği ya da olmayabileceği için “olanaklıdır ki su sıcaktır” dediğimizde, iki yönlü bir olanaklılık söz konusu olur. Aristoteles'in olanaklılık görüşü için bkz. §3.4.

olmak, mevcut olmak (*einaí*) Aristoteles bu fiili iki şekilde kullanır: (i) yüklem olarak (“Ben kabadır”); (ii) varoluşsal olarak (“Noel Baba yoktur”). Bazen seleflerini bu farklı kullanımları ayırt edemedikleri için suçlar ve seleflerinin argümanlarını da

bu ayrıma göre eleştirir. Bir örnek için §2.3'e bakınız. Ayrıca *varlığın* birçok şekilde söylendiğini iddia eder ki, bu fikir, tüm varlık kategorilerinde değişmez bir şekilde tutulmanın tek bir anlamı olmadığını söylüyor gibi görünmektedir. Kategoriler için bkz. §4.4. *Varlığın eşsesliliği* için bkz. §6.4. Ayrıca bkz. **töz. oluş** bkz. **meydana gelme**

ortak inançlar bkz. **saygın görüşler**

öz (*to einai, ousia, to ti ên einai, hoper*) bu Yunanca terimler listesinin de gösterdiği üzere, Aristoteles'in öze yönelik olarak tayin edilmiş tek bir terimi yoktur. Yine de özsel olarak gördüğü türlerin tanımlayıcı özelliklerini düzenli olarak vurgulamaya meraklıdır. Aristoteles'in özcülüğe yaklaşımı modal-olmayan tarzdadır: Bir türün özsel nitelikleri, yalnızca bu özellikler olmaksızın bir şeyin o türün bir özellemesi olmayacağı özellikler değildir, [bu özsel nitelikler] aynı zamanda bu türden diğer zorunlu özelliklerden açıklayıcılık bakımından önce gelmelidir. Dolayısıyla, eğer rasyonellik insanın özü ise, insanlar zorunlu olarak dilbilgisine, gülmeye vb muktedir olacaklardır; bu son özellikler rasyonalite itibariyle ortaklaşa bir şekilde açıklığa kavuşturulur, fakat rasyonaliteyi açıklamaz. Son özelliklerin her biri bir **proprium** örneğidir. Aristoteles'in özcülüğü için bkz. §3.2.

phainomena bkz. **görünüşler**.

phronêsis bkz. **idrak**.

polis Aristoteles'in temel siyasi birimi olan *polis*, kendi kendine yeterli bir topluluktur: "yaşamak uğruna var olur, fakat iyi bir şekilde yaşamak uğruna mevcudiyetini sürdürür" (*Pol.* 1252b29-30). Siyasi özerkliği modern bir şehirden çok bir devlete benzediği halde büyüklüğü bir ulus veya devletten çok, modern bir şehre benzediği için, *polis*'in İngilizceye *city* [şehir], *state* [devlet] ve *city-state* [şehir devleti] olarak çevrildiği görülür. Aristoteles'in *polis*'in karakteri ve doğal oluşu hakkındaki görüşü için bkz. §9.1-9.2.

Pollachôs legomenon bkz. **eşsesli**

proprium (*idion*) bu kavramın teknik olmayan kullanımları olmasına rağmen, ki teknik olmayan kullanımlarda bu kavram *kendine özgü* veya *özel* anlamına gelir, *idion* aynı zamanda Aristoteles için bir şeyin özsel olmayan, fakat zorunlu özelliklerine

gönderimde bulunan teknik bir terimdir. Bunun içindir ki, sözelimi, gramer yeteneğine sahip olmak insanın *idion*'udur. Bu anlamda, *idion* sözcüğünün teknik özelliğini Latince eşdeğeri *proprium*'u muhafaza ederek belirtmek âdettendir. Aristoteles'in öz teorisindeki *proprium* tartışması için bkz. §3.2. Aristoteles, teknik ve teknik olmayan kullanımları arasında bir yerde, kendi algı teorisinde duyuşsal yetilerin bireyselleştirildiği uygun duyu nesnelere gönderimde bulunmak için *idion*'u kullanır. Bu anlamı için bkz. §7.6.

psukhê bkz. ruh.

ruh (*psukhê*) ruh, ruhun maddesi olan teşekkül edilmiş bir beden **formu** ve **bilfiilliğidir**. Aristoteles, hayvanların ruhları olduğunu tartışmasız kabul eder, çünkü bir ruha sahip olmak, Aristoteles'in terimleri itibariyle, basitçe, canlı olmak veya yaşamaktır (Latince *psukhê* = *anima*). Aynı nedenden dolayı, bitkileri de ruh sahibi görür. Böylece ruh, tüm yaşamın kaynağı veya **ilkesidir** (*arkhê*). Tüm canlıların bir ruha sahip olduğu şeklinde kolayca bir yargıya varırsak, o zaman, Aristoteles'in de gördüğü üzere, ilginç bir felsefi soru, tüm canlılarda bulunan bu ruhun **doğasıyla** ilgili bir soru ortaya çıkar. Aristoteles'in gözde ruh açıklaması için bkz. §§7.1-7.4. Aristoteles'in açıklamasıyla ilgili bir sorun için bkz. §7.5.

saygın görüşler, güvenilir kanaatler, yerleşik inançlar, yaygın inançlar (*endoxa*) "*Endoxa*, herkes tarafından veya çoğunluk tarafından veya bilge tarafından kabul edilen görüşlerdir ve tümü veya çoğu tarafından veya en tanınmış (*notable*) ve en yüksek itibara sahip olanlar tarafından kabul edilir" (*Top.* 100b21-23). Aristoteles, **diyalektik** bir soruşturmanın başında *endoxa*'ları bir araya getirir, bir sorunu gözler önüne sermek ve incelenen meseleyle ilgili olarak halihazırda hangi ilerlemenin kaydedilmiş olabileceğini dikkate almak için bunların altından girip üstünden çıkar. Aristoteles'in *endoxa* kullanımı için bkz. §1.4. Diyalektik için bkz. §3.5. *Endoxon* sözcüğü, [... gibi] görünmek anlamına gelen *dokein* fiiliyle bağlantılıdır. Aristoteles *endoxa*'yı ele aldığı anda, görünenin öyle olup olmadığına dair bir tutum takınmaksızın şeylerin nasıl görüldüğünü anlatır. Ayrıca bkz. **görünüş**.

süreç bkz. **değişim**.

şehir, şehir-devleti bkz. polis

tasım bkz. tündengelim

tek-anlamlılık tek olan, ayrıık olmayan, özü-belirten bir tanım.

Aristoteles, Platon'u tek-anlamlılığı varsayma eğilimine sahip olması nedeniyle eleştirir. Bu bağlamlarda, Aristoteles genellikle **çekirdek'e-bağılı eşsesliliğı** tercih eder. Tek-anlamlılık ve eşseslilik tartışması için bkz. §3.6.

teleoloji bkz. gaye

töz. (ousia) Aristoteles'in tözlere veya basit varlıklara gönderimde bulunurken kendi tercih etmiş olduğı yol, olmak (*einai*) fiilinin dişil ortacından (*ousa*) oluşan soyut bir isim olan *ousia*'yı kullanmaktır. Böylece bir kimse, bu bağlam itibariyle, *tözlerden* ziyade *varlıklardan* kolayca söz edebilir. Bu nedenle *ousia* geleneksel olarak *substance* [töz] olarak tercüme edilse de bu sözcük zaman zaman İngilizce kullanımında olduğı gibi bazı şeyleri veya niceliğı belirtiyor gibi ele alınırsa, bu çok yanıltıcı bir çeviri olur, çünkü bunların hiçbirisi Aristoteles'in teknik anlamda kullanmış olduğı töz olarak nitelendirilemez. Bir töz, daha ziyade, kendi başına mevcut olabilen basit bir varlıktır. Aristoteles'in *Kategoriler*'inin erken dönem ontolojisinde birincil tözler Sokrates gibi bireylerdir; ve ikincil tözler, bu bireyler üzerindeki, sözelimi insan gibi bir türe tekabül eden tümeller gibi görünmektedir, Aristoteles'in erken dönemdeki *töz* teorisi için bkz. §4.6. Aristoteles'in **hilomorfizmi** takdimi, bu erken dönemdeki teoriyi sıkıntıya sokar, çünkü Sokrates'in metafiziksel bir basit değil, daha ziyade her biri *ousia* olma hakkına sahip olan bir **form** ve **madde** terkihi olduğı ortaya çıkmaktadır. Hilomorfizmin *Kategoriler*'in ontolojisine olan uygunluğı için bkz. §6.3. Aristoteles'in geç dönem töz teorisini çevreleyen güçlükler için bkz. §6.6.

tündengelim (sullogismon) "Bir tündengelim, belirli şeylerin, öyle olmaları nedeniyle zorunluluğun düşünölen sonuçlarından farklı bir şeyin düşünöldüğü *logos*'tur." (*APr* 24b18-20). Aristoteles'in tündengelim teorisinin bir sunuşu için bkz. §3.4.

tümevarım (epagôgê) Aristoteles, tikelden tümele doğru bir gidiş olduğıunda argümanlarla bağlantılı olarak ve bazı tikel algılardan genel bir kavrama veya ilkeye gittiğimizde tecrübeyle bağlantılı olarak tümevarımdan bahseder. Tümevarımın ikinci anlamı için bkz. §3.3.

vâkıf olmaya dayalı bilgelik bkz. idrak.

yerleşik görüşler bkz. saygın görüşler.

yeti bkz. bilkuvvelik.

zorunlu (*anankaion*) Aristoteles sık sık, özünde, koşulsuz anlamda basit olan zorunluluğa başvurur: x zorunludur ancak ve ancak x 'in böyle olmaması olanaklı değilse. Bununla birlikte, koşulsuz ve hipotetik zorunluluk arasında da ayrım yapar. Bir x , bir y 'nin hipotezi için zorunluysa, hipotetik olarak zorunludur, örneğin bir evin inşa edileceği hipotezi için bir temel zorunludur. Bir evin inşa edilmesi koşulsuz olarak zorunlu olmadığı için, temelin inşa edilmesi yalnızca hipotetik olarak zorunludur. Ayrıca bkz. olanaklılık.

KAYNAKÇA

- Ackrill, J. L., *Categories and De Interpretatione*, notlu çeviri, Clarendon Press, 1963.
- "Aristotle's Definitions of Psuche?" *Proceedings of the Aristotelian Society* 73, 1972, s. 119-33.
- *Aristotle the Philosopher*, Oxford University Press, 1981.
- "Aristotle on Eudaimonia," *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, 1997, s. 179-200.
- Anagnostopoulos, G., *The Blackwell Guide to Aristotle*, Blackwell, 2007.
- Annas, J., *Aristotle's Metaphysics M and N*, giriş ve notlu çeviri, Clarendon Press, 1976.
- Anscombe, G.E.M., "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33, 1958, s. 1-19; tekrar baskı R. Crisp ve M. Slote (ed.), *Virtue Ethics* içinde, Oxford University Press), 1997, s. 28-44.
- Aquinas, T., *Summa Contra Gentiles 1*, çeviren A. Pegis, Notre Dame University Press, 1975.
- *Commentary on Aristotle's Physics*, çeviren R. Blackwell ve diğerleri, St. Augustine's Press, 1999.
- *On the Principles of Nature, Selected Philosophical Writings* içinde, çeviren T. McDermott, Oxford University Press, 2008a.
- *Summa Theologica* (pasajlar), *Selected Philosophical Writings* içinde, çeviren T. McDermott Oxford University Press, 2008b.
- Audi, R., *Epistemology: A Contemporary Introduction*, Routledge, 1998.
- Augustine, *Confessions*, çeviren H. Chadwick, Oxford University Press, 1991.

- Bacon, F., *Advancement of Learning*, Oxford University Press, 1900.
- Balme, D., *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I* (Kitap II. 1-3'ten pasajlarla birlikte), giriş ve notlu çeviri, Clarendon Press, 1992.
- Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, Routledge, 1979.
- (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, Cilt I ve II, Princeton University Press, 1984.
- *Posterior Analytics*, şerhli çeviri, ikinci baskı, Clarendon Press, 1994.
- (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995a.
- "Rhetoric and Poetics," J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle* içinde, Cambridge University Press, 1995b, s. 259-285.
- "Roman Aristotle," J. Barnes ve M. Griffith (ed.), *Philosophia Togata II* içinde, Oxford University Press, 1997, s. 1-69.
- Bedau, M., "Where's the Good in Teleology?" *Philosophy and Phenomenological Research* 52, 1992, s. 781-806.
- Beebe, H. ve diğerleri, *Oxford Handbook of Causation*, Oxford University Press, 2007.
- Bekker, I., *Aristotelis Opera*, 5 cilt, Berlin, 1831-1870.
- Bodnar, I., "Aristotle: Natural Philosophy," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-natphil/>), 2006.
- Bolton, R., "Aristotle: Epistemology and Methodology," C. Shields (ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Blackwell, 2003, s. 151-162.
- BonJour, L., *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, 1985.
- Bostock, D. (şerhli çeviri), *Aristotle: Metaphysics VII-VIII*, Clarendon Press, 1994.
- *Aristotle's Ethics*, Oxford University Press, 2000.
- Boyle, R., "A Disquisition about the Final Causes of Natural Things," T. Birch (ed.), *The Works of the Honorable Robert Boyle* içinde, cilt 5, Hildesheim, 1966.
- Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, Routledge & Kegan Paul, 1874/1972.
- Broadie, S. ve C.J. Rowe (çeviri, giriş ve notlar), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, 2002.
- Burnyeat, M., "Enthymeme: The Logic of Persuasion," D.J. Furley ve A. Nehamas (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, Princeton University Press, 1994, s. 3-55.

- Aristotle's Divine Intellect*, Marquette University Press, 2008.
- Caston, V., "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal," *Phronesis* 44, 1999, s. 199-227.
- Charlton, W., *Physics Books I ve II*, giriş, notlu çeviri, yorum ve gözden geçirilmiş kaynakça, Clarendon Press, 1970/1984.
- "Aristotle's Potential Infinities," L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays* içinde, Clarendon Press, 1991, s. 129-149.
- Cohen, S.M., "Aristotle's Metaphysics," Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/>), 2005.
- Crisp, R. ve M. Slote (ed.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1997.
- Crisp, T., "Presentism," M. Loux and D. Zimmerman (ed.), *The Oxford Handbook of Metaphysics* içinde, Oxford University Press, 2003, s. 211-245.
- Dahl, N., *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will*, University of Minnesota Press, 1984.
- Descartes, R., *Discourse on Method, The Philosophical Works of Descartes* içinde, cilt 1, Cambridge University Press, 1979.
- Düring, I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Almqvist & Wiskell, 1957.
- Else, G., *Aristotle's Poetics: the Argument*, Harvard University Press, 1957.
- Everson, S., "Psychology," J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle* içinde, Cambridge University Press, 1995, s. 168-194.
- *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, 1997.
- Falcon, A., "Aristotle: Causality," Stanford Encyclopedia of Philosophy, (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-causality/>), 2005.
- "Commentators on Aristotle," Stanford Encyclopedia of Philosophy, (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-commentators/>), 2005.
- Fine, G., "Truth and Necessity in De Interpretatione 9," *History of Philosophy Quarterly* 1, 1984, s. 23-47.
- Fine, K., "Essence and Modality," J.E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives 8, Logic and Language*, Ridgeview Publishing Company, 1994, s. 1-15.
- Frede, D., "The Sea-Battle Reconsidered: A Defense of the Traditional Interpretation," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, 1985, s. 31-87.

- Frede, M., "The Title, Unity, and Authenticity of the Aristotelian Categories," *Essays in Ancient Philosophy* içinde, University of Minnesota Press, 1987, s. 11-28.
- Freeland, C., "Accidental Causes and Real Explanations," L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics: a Collection of Essays* içinde, Oxford University Press, 1991, s. 49-72.
- Furley, D., "Self-Movers," G.E.R. Lloyd ve G.E.L. Owen (ed.), *Aristotle on the Mind and Senses* içinde, Cambridge University Press, 1978, s. 165-179.
- Gerson, L., *Aristotle and Other Platonists*, Cornell University Press, 2005.
- Gottschalk, H.B., "Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD," H. Temporini ve W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* içinde, cilt 36.2, Walter de Gruyter, 1987, s. 1079-1174; gözden geçirilmiş tekrar baskı R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence* içinde, Duckworth, 1990, s. 55-81.
- Graham, D., *Aristotle's Two Systems*, Oxford University Press, 1987.
— *Aristotle, Physics Book VIII*, şerhli çeviri Clarendon Press, 1999.
- Grote, G., *Aristotle*, London, 1880/1899.
- Guthrie, W.K.C., *Aristotle: An Encounter*, Cambridge University Press, 1981, s. 18-65.
- Halliwell, S., *Aristotle's Poetics*, University of North Carolina Press, 1986.
- Hankinson, R.J., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford University Press, 1998, s. 125-200.
- Hardie, W.E.R., *Aristotle's Ethical Theory*, ikinci baskı, Clarendon Press, 1980.
- Hegel, G.W.F., *The Encyclopedia of Logic*, Hackett, 1991.
- Hobbes, T., *Leviathan*, Cambridge University Press, 1991.
- Huemer, M., *Epistemology: Contemporary Readings*, Routledge, 2002.
- Hughes, G., *Aristotle on Ethics*, Routledge, 2001.
- Hume, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, T.L. Beauchamp (ed.), Oxford University Press, 1999.
— *A Treatise of Human Nature*, D.F. Norton ve M.J. Norton (ed.), Oxford University Press, 2000.
- Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 2001.
- Hussey, E., *Aristotle, Physics Books III and IV*, giriş ve notlu çeviri, Clarendon Press, 1993.

- Irwin, T., *Aristotle, Nicomachean Ethics*, açıklamalı sözlükçe ve notlar ile, Hackett, 1985.
- *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, 1988.
- Irwin, T. ve G. Fine, *Aristotle: Selections*, giriş, notlu çeviri ve sözlükçe, Hackett, 1995.
- Jaeger, W., *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, Oxford University Press, 1934.
- Janko, R., *Aristotle on Comedy*, Duckworth Press, 1984/2002.
- Johnson, M.R., *Aristotle on Teleology*, Oxford University Press, 2005.
- Johnston, M., "Hylomorphism," *The Journal of Philosophy* 103, 2006, s. 652-698.
- Kant, I., *The Critique of Pure Reason*, editör ve çevirenler P. Guyer ve A. Wood, Cambridge University Press, 1998.
- Keyt, D., "The Basic Theorems in Aristotle's Politics," D. Keyt ve F.D. Miller, *A Companion to Aristotle's Politics* içinde, Blackwell, 1991, s. 118-141.
- I, notlu çeviri, Clarendon Press, 1999.
- Keyt, D. ve F. Miller, *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, 1991.
- Kirwan, C., *Aristotle: Metaphysics Γ , Δ and E* , notlu çeviri, ikinci baskı, Clarendon Press, 1993.
- Koslicki, K., *The Structure of Objects*, Oxford University Press, 2008.
- "Essence, Necessity, and Explanation," T.E. Tahko (ed.), *Contemporary Aristotelian Metaphysics* içinde, Cambridge University Press, 2012, s. 187-206.
- Kraut, R., "Two Conceptions of Happiness," *Philosophical Review* 88, 1979, s. 167-197.
- *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, 1989.
- *Politics Books VII and VIII*, şerhli çeviri, Oxford University Press, 1998.
- *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- "Aristotle: Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/>), 2005a.
- (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Ethics*, Blackwell, 2005b.
- Kvanvig, J., "Coherentist Theories of Epistemic Justification," Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/justep-coherence>), 2003.

- Lear, J., *Aristotle: the Desire to Understand*, Cambridge University Press, 1988.
- Leibniz, G., "On Nature Itself," L. Loemker (ed.), *Leibniz: Philosophical Papers and Letters* içinde, Springer Verlag, 1976, s. 498-508.
- Lennox, James G., *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge University Press, 2001.
- *On the Parts of Animals*, şerhli çeviri, Clarendon Press, 2002.
- "Aristotle: Biology," Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-biology/>), 2005.
- Lewis, F., *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge University Press, 1991.
- Loux, M., "Aristotle on the Transcendentals," *Phronesis* 18, 1973, s. 225-239.
- *Primary Ousia*, Cornell University Press, 1991.
- "Substances, Coincidental, and Aristotle's Constituent Ontology," C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press, 2012, s. 372-399.
- Lowe, E.J., *Locke on Human Understanding*, Routledge, 1995.
- *The Four-Category Ontology*, Oxford University Press, 2006.
- Lynch, J.P., *Aristotle's School*, University of California Press, 1972.
- Madigan, A., *Aristotle: Metaphysics Books B and K 1-2*, şerhli çeviri, Clarendon Press, 1999.
- Makin, S., *Metaphysics Theta*, giriş yazısı ve şerhli çeviri, Clarendon Press, 2006.
- Matthews, G., "De Anima 2.2-4 and The Meaning of Life," M. Nussbaum ve A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's De Anima* içinde, Clarendon Press, 1995, s. 185-194.
- McCall, S., *Aristotle's Modal Syllogisms*, Amsterdam, 1963.
- McKirahan, R., *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Species*, Princeton University Press, 1992.
- Mele, A., "Motivated Irrationality," A. Mele ve P. Rawling (ed.), *The Oxford Handbook of Rationality* içinde, Oxford University Press, 2004, s. 240-256.
- Mendell, H., "Aristotle: Mathematics," Stanford Encyclopedia of Philosophy, (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-mathematics/>), 2003.
- Miller, F.D., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford University Press, 1995.
- "Aristotle's Political Theory," Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/>), 2003.

- "Aristotle on the Separability of Mind," C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle* içinde, Oxford University Press, 2012, s. 306-339.
- Moore, A.W., *The Infinite*, ikinci baskı, Routledge, 2001.
- Moravcsik, J., "Aristotle on Adequate Explanations," *Synthese* 28, 1974, s. 3-17.
- "Aitia as a Generative Factor in Aristotle's Philosophy," *Dialogue*, 1975, s. 622-638.
- Newton, I., *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, 2004.
- "Aristotle's Political Theory," Stanford Encyclopedia of Philosophy, (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/>), 2003.
- Owens, J., "Aristotle and Aquinas," N. Kretzmann ve E. Stump (ed.), *The Cambridge Companion to Aquinas* içinde, Cambridge University Press, 1993, s. 38-59.
- Pakaluk, M., *Aristotle: Nicomachean Ethics Books VIII and IX*, şerhli çeviri, Clarendon Press, 1998.
- Pasnau, R., "Form, Substance, and Mechanism," *Philosophical Review* 113, 2004, s. 31-88.
- "The Latin Aristotle," C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle* içinde, Oxford University Press, 2012, s. 665-690.
- Pasnau, R. C. Shields, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, Westview, 2004.
- Plantinga, A., *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, 1974.
- Psillos, S., *Causation and Explanation*, Acumen, 2002.
- Putnam, H., "Philosophy and Our Mental Life," *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers* içinde, cilt 2, Cambridge University Press, 1975, s. 291-303.
- Quine, W.V.O., "On What There Is," *Review of Metaphysics* 2, 1948, s. 21-38.
- *Word and Object*, MIT Press, 1960.
- Rapp, C., "Aristotle's Rhetoric," Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/>), 2004.
- Rist, J.L., *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*, University of Toronto Press, 1989.
- Robinson, R., *Aristotle: Politics III-IV*, notlu çeviri, D. Keyt'ten ekmateryal, Clarendon Press, 1995.
- Rorty, A.O. (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press, 1992.
- (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, 1996.
- Rosenkrantz, G. ve J. Hoffman, *Substance: Its Nature and Existence*, Routledge, 1997.

- Ross, W.D., *Aristotle*, Methuen, 1949.
- Salmon, W., *Zeno's Paradoxes*, Hackett, 1970/2001.
- Sartre, J.-P., *Being and Nothingness*, çeviren H. Barnes, New York, 1993.
- Saunders, T.J., *Aristotle: Politics I-II*, notlu çeviri, Clarendon Press, 1995.
- Searle, J., *The Rediscovery of Mind*, MIT Press, 2002.
- Shields, C., *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, 1999.
- *Classical Philosophy: A Contemporary Introduction*, Routledge, 2001.
- "Aristotle: Psychology," Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/>), 2005.
- "Unified Agency and Akrasia in Plato's Republic," C. Bobonich ve P. Destree (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy: from Socrates to Plotinus* içinde, Brill, 2006.
- "The Aristotelian Psychê," G. Anagnostopoulos (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle* içinde, Blackwell, 2007.
- "The Dialectic of Life," *Synthese* 181, 2012, s. 103-124.
- (ed.), *The Oxford Handbook on Aristotle*, Oxford University Press, 2012.
- "The Phenomenological Method in Aristotle's Metaphysics," E. Feser (ed.), *Aristotle on Method and Metaphysics* içinde, Palgrave Macmillan, 2013, s. 7-27.
- *De Anima*, giriş ve şerhli çeviri, Clarendon Press, 2014.
- Shoemaker, S., "Time Without Change," *Journal of Philosophy*, 1969, s. 363-381.
- *Aristotle's De Anima*, şerhli çeviri, Oxford University Press, yakında yayımlanacak.
- Shute, R., *On the History of the Process by which the Aristotelian Writings Arrived at their Present Form*, Clarendon Press, 1888.
- Sisko, J., "Aristotle's Nous and the Modern Mind," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 16, 2000, s. 177-198.
- Skinner, B.F., *Beyond Freedom and Dignity*, Hackett, 1971/2002.
- Smith, R., *Aristotle: Prior Analytics*, Hackett, 1989.
- "Aristotle on the Uses of Dialectic," *Synthese* 96, 1993, s. 335-358.
- *Topics Books I and VIII*, ilgili metinlerden alıntılarla, şerhli çeviri, Clarendon Press, 1997.
- "Aristotle's Logic," Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/>), 1999.
- Sorabji, R., "Aristotle on Demarcating the Five Senses," *The Philosophical Review* 80, 1971, s. 55-79.

- *Time, Creation and the Continuum*, Duckworth, 1983.
- *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*, cilt 1-3, Duckworth, 2004.
- Strawson, P., *Individuals*, London, 1959.
- *Analysis and Metaphysics*, Oxford University Press, 1992.
- Studtmann, P., "Aristotle: Categories," Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-categories/>), 2006.
- *The Foundations of Aristotle's Categorical Scheme*, Marquette University Press, 2008.
- Taràn, L., "Aristotelianism in the 1st Century BC," *Collected Papers* içinde, Leiden, 2001, s. 479-452.
- Taylor, C.C.W., "Aristotle's Epistemology," S. Everson (ed.), *Companion to Ancient Thought 1: Epistemology* içinde, Cambridge University Press, 1990, s. 116-142.
- "Politics," J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle* içinde, Cambridge University Press, 1995, s. 233-258.
- *Nicomachean Ethics, Books II-IV*, bir giriş ve şerhli çeviri, Clarendon Press, 2006.
- Tye, M., "On the Nonconceptual Content of Experience," M.E. Reicher ve J.C. Marek (ed.), *Experience and Analysis* içinde, Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2005, s. 221-239.
- Van Fraassen, B., *An Introduction to the Philosophy of Space and Time*, Random House, 1970.
- Waterlow, S., *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Clarendon Press, 1982.
- Wedin, M., *Aristotle's Theory of Substance*, Oxford University Press, 2000.
- Weidamann, H., "Aristotle's De Interpretatione," C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook on Aristotle* içinde, Oxford University Press, 2007.
- Whitaker, C.W.A., *Aristotle's De Interpretatione: Contradiction and Dialectic*, Oxford University Press, 1995.
- Whitehead, A.N., *Process and Reality*, Macmillan, 1929.
- Williams, C.J.F., *Aristotle's De Generatione et Corruptione*, notlu çeviri, Clarendon Press, 1982.
- Witt, C., *Substance and Essence in Aristotle*, Cornell University Press, 1989.
- Woods, M., *Aristotle's Eudemian Ethics Books I, II, and VIII*, şerhli çeviri, Clarendon Press, 1982.
- Zeller, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy*, 13. baskı, Routledge, 1931.

DİZİN

- Anaksagoras 126, 435
Andronikos, Rosolu 47, 344, 571
Anscombe, G.E.M. 581, 598
Aquinas, Thomas 151, 329, 424, 574, 575, 581, 598
Aristoxenus 45
Atthidograf Philochorus 28
Augustinus 307, 308, 319
Bacon, Francis 133, 599
Bekker, Immanuel 48, 599
Büyük İskender 15, 16, 42, 43, 46, 47, 573
Cicero 49, 50, 568, 601
Dante 568
Darwin, Charles 134-136
Demokritos 126, 346, 347
Diogenes Laertius 27, 28, 35, 40, 46, 47, 50, 59, 67
Dionysius, Halikarnaslı 27
el-F r b  573
Empedokles 126
Eudemus 45
Euripides 517, 564
Hermeias 15, 41, 42, 47
Hermippus 27
Hobbes, Thomas 511, 601
Hume, David 60, 115, 116, 471, 601
Åbn R    574
Kant, Immanuel 36, 60, 72, 185, 241, 242, 250, 255, 257, 581, 602
Leibniz, Gottfried Wilhelm 575, 603
Leucippus 126
Locke, John 575
Mill, John Stuart 581
Newton, Isaac 133, 134, 604
Parmenides 86-97, 100, 101, 103, 104, 112, 113, 294, 295, 298, 320, 321, 326, 345
Plantinga, A. 159, 604
Platon 15, 28, 29, 32-34, 41, 47, 49, 50, 59, 66, 85, 133, 210-212, 214, 222, 228, 232-234, 236, 238, 267, 270, 287, 320, 362, 406, 408, 413, 414, 470, 543, 572, 581, 589, 596
Pliny 43

Porphiry 571

Protagoras 365, 369

Putnam, Hilary 577, 604

Quine, W.V.O. 159, 578, 579, 604

Searle, John 135, 136, 605

Shakespeare, William 472, 568

Skinner, B.F. 132, 605

Sofokles 564

Solon 467

Speusippus 15, 41

Strawson, Peter 58, 243, 606

Themistius 28

Theophrastus 15, 42, 45, 47

Weber, Max 507

Whitehead, Alfred North 572, 606

Wittgenstein, Ludwig 214, 606

Zenon, Elealı 86, 293, 295, 319-
326, 345, 411

ARISTOTELES

Aristoteles'i antikçağın en önemli filozoflarından biri kılan özellik, geniş bir yelpazeye yayılı farklı konuları sistematik bir bütünlük haline getirebilmiş olmasıdır. Christopher Shields tam da bu doğrultuda, her birine ayrı bir bölüm ayırarak, Aristoteles'in metafiziğinin, ruh-beden anlayışının, etik ile politika arasındaki ilişkinin, retoriğin ve sanat kuramının hem kendine özgü yanlarını hem de nasıl bir bütünlük inşa ettiklerini yetkin bir biçimde ortaya koyuyor. Bunu yaparken Aristoteles'in açıklayıcı çerçevesini ve felsefi metodolojisini ihmal etmemesi ise, nasıl bir bakış açısı ve yaklaşımla hareket ettiğini göstermesi bakımından önem taşımakta. Shields bu kitabında ayrıca, Aristoteles'in mirasının genişçe bir değerlendirmesine yer vererek günümüzde ortaya çıkan yeni Aristotelesçi hareketlerin ana hatlarını da çiziyor.



ALFA

@alfakitap

alfakitap

f alfakitap

www.alfakitap.com



FELSEFE