

Keyifli Okumalar Dileriz

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

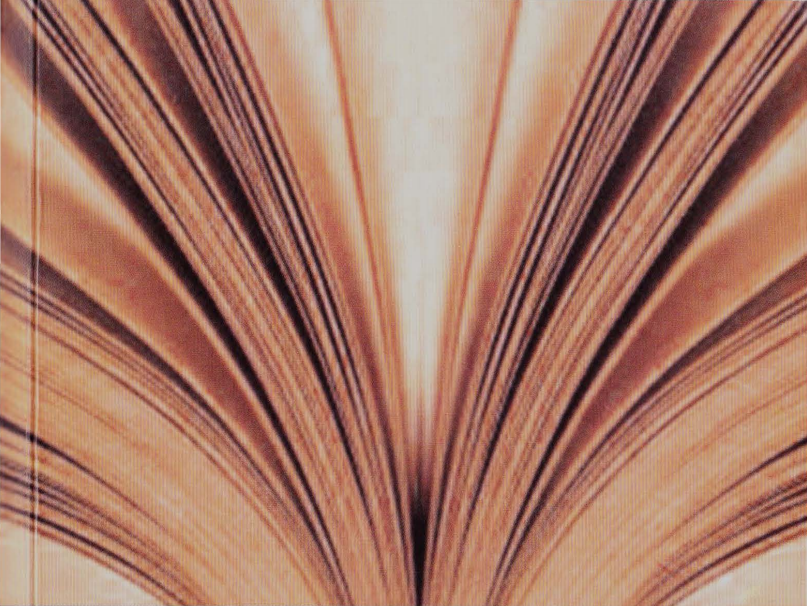
RESMİ WEB SİTEMİZ

<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>



ARISTOTELES

Fizik

•

Metafizik

•

Nikomakhos'a Etik

•

Politika

•

Poietika

say

ARİSTOTELES

Doç. Dr. Kaan H. ÖKTEN

(d. 1969 –)

İlk ve ortaokulu Almanya’da bitirdi. İstanbul’a döndükten sonra Avusturya Lisesi’ne gitti ve ardından İstanbul Üniversitesi’nde uluslararası ilişkiler okudu. Bu üniversitede Paul Feyerabend üzerine yüksek lisans tezi, daha sonra da Immanuel Kant’ın barış anlayışı üzerine doktora tezi yazdı. Aynı dönemde DAAD bursuyla Almanya’da Göttingen Üniversitesi’nde Heidegger, Kant ve eskiçağ felsefesi konularında araştırmalarda bulundu. Halen Bahçeşehir Üniversitesi’nde Rektör Danışmanı ve öğretim üyesi. 2007 yılı “Türkiye Felsefe Kurumu Macit Gökberk Felsefe Ödülü” sahibi. *Muallakta Var Olmak* (2006), *Heidegger Kitabı* (2004, 2. Basım: 2006), *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş* (2003) ve *Heidegger ve Üniversite* (2002) adı altında yayımlanmış dört kitabının yanı sıra pek çok makale ve çevirisi var. Evli ve bir çocuk babası.

Ö. NEDRET ALOĞLU'NUN
(1952–2007)
AZİZ HATIRASINA

Fikir Mimarları - 13

ARİSTOTELES

Bir Girişle Birlikte Derleyip Yayımlayan:
Kaan H. Ökten

Say Yayınları

Fikir Mimarları - 13

ARİSTOTELES

ISBN 978-975-468-705-7

Bir Girişle Birlikte Derleyip Yayımlayan: Kaan H. Ökten

Baskı: Engin Ofset

Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi

1 NA33 Topkapı-İstanbul

Tel: (0212) 612 05 53

1. baskı: Say Yayınları, İstanbul, 2007

11 10 09 08 07

5 4 3 2 1

© Say Yayınları

Ankara Cad. 54 / 12 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul

Telefon: 0 212 - 512 21 58 • Faks: 0 212 - 512 50 80

web: www.sayyincilik.com

e-posta: sayyayinlari@ttnet.net.tr

Genel Dağıtım: **Say Dağıtım Ltd. Şti.**

Ankara Cad. 54 / 4 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul

Telefon: 0 212 - 528 17 54 • Faks: 0 212 - 512 50 80

e-posta: saydagitim@ttnet.net.tr

online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

I. GİRİŞ	11
1. Aristoteles Milattan Önce 384 Yılında Doğduğunda	11
2. Aristoteles Biyografisinin Kaynakları	12
3. Aristoteles'i Aristoteles Kılan Şeylerden Bazıları	18
4. Bu Seçkideki Metinler Hakkında	23
 II. PLATONCU BAŞLANGIÇLAR	 25
Protreptikos	27
 III. MANTIK VE YÖNTEMİN KURULUŞU	 43
Kategoriler	45
Yorum Üzerine	53
Birinci Çözümlemeler	67
İkinci Çözümlemeler	85
Topikler	109

IV. DOĞABİLİMİNİN TEMELLENDİRİLİŞİ	135
Fizik	137
Gökyüzü Üzerine	149
Oluş ve Bozuluş Üzerine	161
Meteoroloji	181
Ruh Üzerine	185
Bellek ve Hatırlama Üzerine	227
Uyumak ve Uyanık Olmak Üzerine	233
Rüyalar Üzerine	237
Gençlik ve İhtiyarlık, Yaşam ve Ölüm Üzerine	243
Hayvanların Hareketi Üzerine	247
 V. "PROTE PHILOSOPHIA"	 259
Metafizik	261
 VI. İNSAN VE DEVLET ÜZERİNE	 409
Eudemos'a Etik	411
Nikomakhos'a Etik	419
Politika	435
Retorik	485
Poietika	527

VII. SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA 551

1. Aristoteles Külliyyatı 551
2. Aristoteles Külliyyatı (İngilizce ve Almanca Tam Çeviriler) ... 551
3. Türkçe Aristoteles Çevirileri 552
4. Aristoteles'le İlgili Kitapların Çok Küçük Bir Seçkisi ... 554
5. Türkiye'de Son Yirmi Yılda Aristoteles Üzerine Çalışılan Tezler
(Yükseköğretim Kurulu Tez Merkezi Verilerine Göre) 555

ÖNSÖZ

Aristoteles'in Türkçe'ye çevrilmiş bulunan eserlerinden yararlanarak hazırladığım bu seçki, yaygın biçimde hissedilen bir ihtiyaca cevap vermeyi amaçlıyor. Hem yeni başlayanlar, hem de konunun uzmanları için Aristoteles düşüncesini özellikle birinci elden sunacak derli toplu bir çalışma henüz Türkçe'de yayımlanmamıştı. Aristoteles'in mevcut eserlerinin önemlice bir bölümü değerli uzman çevirmenlerin emekleriyle zamanla Türkçe'ye kazandırılmış, onun düşüncesi üzerine telif ve tercüme pek çok kitap ve makale yayımlanmışsa da halihazırda onun eserlerinden derlenen bir seçki bulunmuyordu. Böyle bir seçki Aristoteles'in mevcut yapıtlarını ikame etmek için değil, kendi eserlerinden hareketle onun düşüncesine kolayca erişebilmek için hazırlanmalıydı. Kitabı eline alan okur, sistematik bir sunum içinde Aristoteles'in eserlerine bizatihi sahip olabilmeli, Aristoteles'i Aristoteles kılan metin ve bölümlere hızla erişebilmeli ve daha sonraki çalışmaları için bunları rehber edinebilmeliydi.

İşte yukarıda tarif ettiğim ödev çerçevesi içinde kalarak hazırlamaya çalıştığım seçki, bir iki eser hariç neredeyse bütün *corpus Aristotelicum*'a sahip olma şansına sahip Türkçe okura elden geldiğince kolaylık sağlamak niyetindedir. Aristoteles'in yapıtlarından oluşan bir ciltlik bu seçkinin, öğrenci ve öğretmenlere olduğu kadar ilgili her okura yararlı olacağını ümit ediyorum. Bu seçkiyi hazırlarken kendi okuma ve öğretme deneyimimden yararlandığım gibi, özellikle John L. Ackrill'in

1987'de Princeton University Press'ten çıkan *A New Aristotle Reader*'ını hem kendime rehber edindim, hem de onu geliştirmeye çalıştım.

Bu vesileyle çalışmalarından yararlanmama izin veren bütün çevirmen ve/veya yayınevlerine sonsuz teşekkürlerimi sunuyor ve bu kitaptaki her şeyi onların çalışmalarına borçlu olduğumu özellikle ifade etmek istiyorum.

Aristoteles seçkisinin Türkiye'de Aristoteles'in daha iyi ve doğru anlaşılabilmesine katkıda bulunmasını ümit ediyorum.

Kaan H. Ökten

I. GİRİŞ

1. ARİSTOTELES MİLAT TAN ÖNCE 384 YILINDA DOĞDUĞUNDA... *

Aristoteles M.Ö. 384 yılında doğduğunda; Homeros asırlar önce ölmüştü, Solon 175 yıl önce ölmüştü, Thales öleli 163 yıl olmuştu, Kleisthenes 123 yıl önce Atina'ya demokrasiyi getirmişti, Marathon Muharebesi 106 yıl önce yapılmıştı, Persler Atina'yı 96 yıl önce işgal etmişlerdi, Pythagoras 91 yıl önce ölmüştü, Herakleitos da yine 91 yıl önce ölmüştü, Aeschylus 72 yıl önce ölmüştü, Pers Savaşları biteli 65 yıl olmuştu, Parmenides öleli belki 60, belki 70 yıl olmuştu, Zeno öleli belki 50 yıl olmuştu, Perikles'in 14 yıllık "Altın Çağ" iktidarı 45 yıl önce sona ermişti, Anaksagoras 44 yıl önce ölmüştü, Herodotus öleli belki 40 yıl olmuştu, Protagoras 36 yıl önce ölmüştü, Sophokles 21 ya da 22 yıl önce ölmüştü, Euripides 22 yıl önce ölmüştü, Peloponnesos Savaşı 20 yıl önce sona ermişti, Thukydides de yine 20 yıl önce ölmüştü, Sokrates 15 yıl öncesinde ölmüştü, Hippokrates öleli daha 4 yıl olmuştu, Aristophanes 1 yıl önce ölmüştü.

Öte yandan Demosthenes aynı yıl doğmuştu, *Akademeia* 4 yıldır faaliyetliydi, Theophrastos 6 yaşındaydı, Ksenokrates 12 yaşındaydı, Diogenes 20 yaşındaydı, Speusippos belki 24 yaşın-

* Bu bölümdeki yıl ve tarihlerin neredeyse hiçbiri kesin olmamakla birlikte, araştırmacılar tarafından büyük oranda doğru kabul edilen değerleri kullanmaya gayret ettim.

daydı, Üçüncü Amyntas belki 25 yaşındaydı, İsokrates 52 yaşındaydı, Platon 43 yaşındaydı, Ksenophon da 43 yaşındaydı.

Ve İkinci Philippos 2 yıl sonra doğacaktı, Üçüncü Darius 4 yıl sonra doğacaktı, Birinci Ptolemy Soter'in doğmasına daha 17 yıl vardı, Birinci Seleukus Nikator 26 yıl sonra doğacaktı, Aleksandros'un (İskender'in) doğmasına daha 28 yıl vardı.

2. ARİSTOTELES BİYOGRAFİSİNİN KAYNAKLARI

Aristoteles biyografisinin tarihi kaynakları hem az, hem de yer yer oldukça tartışmalıdır. Bunlar arasında yararlı kabul edilebilecek en eski biyografik kaynaklar, millattan önce birinci yüzyılda yaşamış olan Halicarnassus'lu Dionysius ile miladi üçüncü yüzyılda yaşamış olan Diogenes Laertios'un kaleme aldığı eserler sayılır. Aristoteles biyografisinin tarihi kaynaklarına ilişkin kuşkusuz en önemli çağdaş çalışmalardan biri Düring'e aittir.* Bu en klasik hususta, günümüzde olduğu gibi eskiden de en çok kullanılan kaynak Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* başlıklı eseri olmuştur.** Bu eserin beşinci kitabında Diogenes, Aristoteles'e yer vermektedir. Diogenes özetle şunları yazmaktadır:

1. Nikomakhos ile Phaistis'in oğlu Aristoteles, Stageira doğumluydu. Hermippos'un *Aristoteles Üzerine* adlı eserinde söylediğine göre, Nikomakhos da Asklepiosoğlu Makhaon'un oğlu olan Nikomakhos'un soyundandı; ve yaşamını Makedonya kralı Amyntas'ın yanında onun hekimi ve dostu olarak geçirmişti. Aristoteles Platon'un en has öğrencisiydi; Atinalı Timotheos'un *Yaşamlar Üzerine* adlı eserinde söylediğine göre, peltek bir konuşması vardı; bundan başka, leylek bacaklıydı derler, gözleri küçüktü; giyimi, yüzükleri ve tıraşıyla dikkat çekerti.

* Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg: 1957.

** Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, 2. Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2004.

Timotheos'un söylediğine göre, cariyesi Herpyllis'ten Nikomakhos adında bir oğlu vardı.

2. Platon'un sağlığında ondan [düşünce bakımından – *khö*] ayrıldı; bu yüzden, diye anlatıyorlar, Platon 'Aristoteles bize tekmeyi vurdu, tıpkı onları doğuran anayı tekmeleyen tayar gibi' demiş. Ama Hermippos'un *Yaşamlar* adlı eserinde söylediğine göre, Aristoteles Atina adına Philippos'a elçi gittiği sırada, Akademeia'da okul başkanı Ksenokrates olmuş; o da geri döndüğünde okulu başka birinin başkanlığında görünce, Lykeion'da öğrencileriyle yağlanma zamanına kadar bir aşağı bir yukarı gezinerek felsefe yapmayı yeğlemiş: Buradan 'Peripatosçu' adını almış. Bazıları da, hastalıktan yeni kalkmış, gezinip dolaşan İskender'e eşlik ettiği ve onunla birtakım konular üzerine konuştuğu için böyle anıldığını söylerler.

3. Okulu zamanla kalabalıklaştınca, 'Susup Ksenokrates'in konuşmasına izin vermek ne utanç verici', dedi ve oturarak ders vermeye başladı. Öğrencilerini belli bir konu üzerinde çalıştırırken, bir yandan da söz söyleme sanatında eğitiyordu. Ama sonra Atarneus tiranı Hermias'ın yanına gitti; kimilerine göre Hermias Aristoteles'in sevgilisi olmuş; başkaları da kızını ya da yeğenini Aristoteles'e vererek onunla hısımlık kurduğunu söylerler [...] Aristippos'un söylediğine göre, Aristoteles Hermias'ın bir cariyesine vurulmuş.

4. [...] (Aristoteles) Buradan Makedonya'ya Philippos'un sarayına gitti, oğlu İskender'in hocası oldu ve ondan Philippos'un yakıp yıktığı ülkesini [Stageira'yı – *khö*] onarmasını rica etti; İskender de bu isteğini yerine getirdi. Ayrıca halkı için bir de anayasa hazırladı. Öte yandan, Ksenokrates'in örneğini izleyerek, okuluna on günde bir yeni yönetici atanması kuralını getirdi. İskender'in yanında yeterince kaldığına kanaat getirince, ona akrabası Olynthoslu Kallisthenes'i tanıştırap Atina'ya geldi.

5. [...] Böylece Aristoteles Atina'ya gelip okuluna on üç yıl başkanlık yaptıktan sonra, Khalkis'e kaçtı, çünkü hierophant

Eurymedon ya da Favorinus'un *Tarih Derlemesi* adlı eserinde söylediğine göre Demophilos, yukarıda sözü edilen Hermias'a ilahi yazdı diye onu dinsizlik suçlamasıyla mahkemeye vermişti. [...]

9. [...] Aristoteles doksan dokuzuncu Olimpiyat'ın birinci yılında [M.Ö. 384'te – *khō*] doğdu, on yedi yaşında Platon'a yanaşıp onun yanında yirmi yıl durdu; ve Eubulos'un arkhontluğunda, yüz sekizinci Olimpiyat'ın dördüncü yılında [M.Ö. 345/44'te – *khō*] Mytilene'ye gitti. Platon aynı Olimpiyat'ın birinci yılında Theophilos'un arkhontluğunda öldükten sonra, Hermias'ın yanına gitti ve onunla üç yıl kaldı.

10. [...] Sonra, yüz on dördüncü Olimpiyat'ın üçüncü yılında [M. Ö. 322 – *khō*] Khalkis'e gitti ve almış üç yaşında hastalanıp öldü.

11–12. [...] Onun vasiyetini de bulduk; şöyle diyor: 'Her şey güzel olacak; eğer başına bir şey gelirse, Aristoteles şunları vasiyet etti: Her konuda genel olarak yürütücü Antipatros'tur; Nikanor dönüp gelinceye kadar Aristomenes, Timarkhos, Hipparkhos, Dioteles ve Theophrastos (eğer isterse ve koşullar elverişirse), çocuklarla, Herpyllis ile ve bıraktıklarımla ilgilensinler. Kızın yaşı gelince, Nikanor ile evlendirilsin; evlenmeden önce ya da evlendikten sonra, ama çocuksuz olarak, kızın başına bir şey gelirse, Nikanor çocukla ve öteki konularla ilgili olarak, hem kendine hem bize yakışır biçimde, yönetimde yetkili olsun. Nikanor bir baba ve ağabey olarak, hem hızla hem de Nikomakhos'un oğluyla, onların gereksinmeleriyle, nasıl uygun buluyorsa, öyle ilgilensin. Kızla evlenmeden önce ya da evlendikten sonra, ama çocuksuz olarak, Nikanor'un başına bir şey gelirse ve eğer kendisi bir düzenleme yapmışsa, o düzenleme geçerli olsun. Ama eğer Theophrastos kızla birlikte yaşamak isterse, Nikanor için söylenenlerin aynısı geçerli olsun; yoksa yürütücüler Antipatros'a danışarak hem kızla hem oğlanla ilgili işleri en iyi nasıl görüyorlarsa öyle yönetsinler. Yürütücülerle Nikanor

Herpyllis'in, bana karşı ne kadar sevgi dolu olduğunu unutmayıp, onunla başka bakımlardan da ilgilensinler; eğer yeniden evlenmek isterse, bize yakışan bir adamla evlendirilmeye özen gösterilsin. Ona daha önce verilenlerden başka, mirasından bir gümüş talant ve üç hizmetçi kadın verilsin; eğer isterse, kendi malı olan köle kızla köle oğlan Pyrrhaio's'u da alsın. Khalkis'te oturmak isterse, bahçenin yakınındaki konukevinde kalsın; Stageira'da oturmak isterse, baba evinde kalabilir. Bunlardan hangisine karar verirse, yürütücüler orayı kendilerince güzel ve Herpyllis için yeterli buldukları eşyayla döşesinler. Nikanor, köle çocuk Myrmeks ile ilgilensin: Ondan aldığımız mallarla birlikte bize yakışır biçimde kendi yakınlarına götürülmesini sağlasın. Ambrakis özgür bırakılsın ve kızım evlendiği zaman, ona beş yüz drakhmeyle kendi malı olan köle kız verilsin. Thale'ye de onun için satın alınmış, kendi malı olan köle kızdan başka, bin drakhme ve bir köle kız daha verilsin. Ve Simon'a, daha önce ona bir köle çocuk alsın diye verilmiş paradan başka, ya bir köle çocuk alınsın ya da parası verilsin. Kızım evlendiği zaman Tykhon, Philon, Olympios ve çocuğu özgür bırakılsın. Bana hizmet eden kölelerden hiçbiri satılmasın, tersine hizmete devam etsinler; yaşları geldiğinde, hak ettikleri takdirde, özgür bırakılsınlar. Yürütücüler Gryllion'a ısmarlanan heykellerin (Nikanor'un heykeli, Proksenos'un heykeli –bunu yaptırmak benim fikrimdi– ve Nikanor'un annesinin heykeli) tamamlanıp yerlerine yerleştirilmesi işiyle de ilgilensinler; Arimnestos'un bitmiş olan heykeli de, çocuksuz öldüğü için, ondan bir anı olarak yerine yerleştirilsin. Annemin heykeli Nemea'da ya da nerede uygun görülürse orada Demeter'e adansın. Mezarım nereye yapılacaksa oraya, Pythias'ın istediği gibi, onun kemikleri toplanıp konsun. Nikanor sağ ise dönüp geldikten sonra, onun için adadığım adağı yerine getirsin: Stageira'da kurtarıcı Zeus'a ve kurtarıcı Athena'ya dört dirsek uzunluğunda taş heykellerini diksini.'

34. [...] Aristoteles daha pek çok konuda birçok görüş açıklamıştır: bunları bir bir sıralamak uzun sürer. Çünkü, kısaca söylemek gerekirse, yukarıda listesini verdiğimiz eserlerinden de anlaşılacağı üzere, buluş bakımından son derece verimli ve çalışkan bir filozoftu: gerçekliği kesin olan eserlerinin sayısı dört yüze ulaşır; çünkü ona yakıştırılan daha pek çok eser, özdeyiş ve sözlü gelenekte yaşayan deyiş vardır.”*

Daha yukarıda ifade edildiği üzere, Aristoteles biyografisinin tarihi kaynaklarının geniş bir serimlemesi için özellikle Düring’in eşsiz eserine bakılmalıdır. Bununla ilgili ayrıntılı bir tartışmaya girmeksizin, Aristoteles’in hayatına ilişkin birkaç belirgin bulguya işaret etmekle yetineceğim:

Aristoteles Atina yurttaşı değil, iskân hakkına sahip yabancı (*metoikia*) statüsünde bir Yunanlıdır. Doğduğu site Stageira, bir Yunan sitesidir.

Aristoteles tebabet ilmiyle uğraşan bir ailenin çocuğudur.

Aristoteles on yedi yaşındayken Atina’ya *Akademeia*’da okumaya gönderilmiş ve burada yirmi yıl kalmıştır. Onun *Akademeia*’ya vardığı dönemde okulun kurucusu ve dönemin en etkin filozoflarından biri olan Platon Sicilya’dadır ve burada daha iki ya da üç yıl kalacaktır. Dolayısıyla Aristoteles Atina’daki ilk birkaç yılında Platon’la şahsen tanışmamış, onu sadece eserlerinden okuyarak ve tilmizlerinin derslerini dinleyerek tanıyabilmiştir.

Aristoteles’in Atina’da Platon’un okulunda geçirdiği yirmi yılla ilgili olarak elimizde neredeyse hiçbir belge ve bilgi bulunmamaktadır. Mevcut yorum ve görüşlerin tamamı aslında tah-

* A.g.e., V 1-34, s. 209-223.

min ve çıkarsamalara dayanmaktadır. Söz konusu tartışmaların ana durakları olarak Zeller, Jaeger, Ross, Düring ve Guthrie'ye bakılabilir.*

Platon, Aristoteles Atina'dayken üçüncü ve son kez Sicilya'ya gidecektir. Bu sırada da Aristoteles yine onun eserlerine yoğunlaşacaktır.

Milattan önce 347 yılının mayıs ayında Platon ölecektir. Aristoteles ya Platon'un ölümünden hemen sonra ya da bundan çok kısa bir süre önce Atina'yı terk edecek ve dostu Hermias'ın varına Atarneus ve Assos'a geçecektir.

Üç yıl buralarda kaldıktan sonra Aristoteles, Theophrastos'la birlikte Lesbos [Midilli] adasındaki Mytilene'de kalıp çalışacaktır. Burayı ne zaman terk ettiği tam olarak bilinmemektedir.

Makedonya Kralı İkinci Philippos, on üç yaşındaki oğlu Aleksandros'un eğitimiyle ilgilenmesi için Aristoteles'i Mieza'ya çağıracaktır. Bu 109'uncu Olimpiyatlar'ın ikinci yılında, yani M.Ö. 343 ya da 342 yılında olmuştur.

Bir süre sonra Aristoteles yine Stageira'ya geri dönecek ve burada Theophrastos'la birlikte çalışmalarını sürdürecektir. Ya burada ya da kısa bir süre önce, Hermias'ın kızı ya da kuzeni veya cariyesi olan Pythias'la evlenecektir. Yine aynı dönemde Hermias Persler'e karşı yenilerek öldürülecektir.

* Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, zweiter Teil, zweite Abteilung: Aristoteles und die Alten Peripatetiker, 4. Basım, O. R. Reisland, Leipzig: 1921. Werner Jaeger, *Aristoteles – Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Gözden Geçirilmiş 2. Basım, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin: 1955. W. D. Ross, *Aristotle*, Gözden Geçirilmiş 2. Basım, Methuen, London: 1930 [Türkçesi: David Ross, *Aristoteles*, çev. A. T. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Y. Kavasoglu, Z. Kurtoğlu, 2. Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2001]. Ingemar Düring, *Aristoteles – Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg: 1966. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Volume VI: Aristotle – An Encounter*, Cambridge University Press, Cambridge: 1981.

Aristoteles 335 ya da 334 yılında yeniden Atina'ya dönecektir. Platon öldükten sonra *Akademeia*'nın başkanı olan Speusippos 339 yılında ölünce, yerine Ksenokrates başkan olacaktır. Aristoteles'in de başkanlığa aday olduğu söylenir. Bunun üzerine Aristoteles Atina'da bulunan Apollon Lykeios [Kurt Apollon] *gymnasion*'unda bir okul kuracak (*Lykeion*) ve burada on üç yıl öğretime devam edecektir. *Corpus Aristotelicum*'daki bütün eserlerin Aristoteles'in bu dönemine ait ders notları ve öğrenci kayıtları olduğu söylenir. Yine bununla ilgili olarak yukarıdaki dipnotta saydığımız kaynaklara bakılmalıdır.

Milattan önce 323 ya da 322 yılında Aristoteles Atina'yı bir kez daha terk ederek Khalkis'e göçecektir. Zira kısa bir süre önce Aleksandros ölmüş, Aristoteles aleyhine Atina'da hukuki işlemler başlatılmıştır.

Aristoteles bilinmeyen bir hastalık neticesinde milattan önce 322 yılında 63 yaşında vefat edecektir. *Lykeion*'un başkanlığına Aristoteles'in dostu Theophrastos getirilecektir.

Aristoteles'in hayatıyla ilgili verilebilecek en "sağlam" bilgi, ne yazık ki bunlardan ibarettir. Anlatılan diğer bütün bilgiler "sağlam" kabul edilememektedir.

3. ARİSTOTELES'İ ARİSTOTELES KILAN ŞEYLERDEN BAZILARI

Aristoteles çağlar aşan öneme sahip bir filozof olarak hayranlık uyandıran bir külliyat geride bırakmıştır. Mevcut külliyatın onun bütün eserlerini kapsamadığı açık olsa da (örneğin diyalogları, yeni başlayanlar için hazırlık kitapları vs.), öteki eserleriyle ilgili elde, ya hiçbir belge yoktur ya da örneğin *Protreptikos*'ta olduğu gibi başka kaynaklardan derlenerek bir araya getirilebilmiş çok az sayıda metin vardır. Dolayısıyla "oluşum" ve "gelişim" tartışmalarına hiç girmeksizin mevcut külliyatı veri kabul edeceğiz. Bu eserler de okul içi kullanım için hazırlanmış notlar, kayıtlar ve derlemelerdir. Buna bu yüzden "ezoterik" ya

da “akroatik” eserler denmektedir ve üslubu da buna uygun olarak epeyce teknik ve derli topludur. Ancak sorun bununla da bitmemektedir. Külliyyatın (*corpus Aristotelicum*’un) terkihi ve tertibi kuşkusuz ki Aristoteles’in elinden çıkmış değildir. Strabon ile Plutarkhos şöyle bir hikâye nakletmektedir (ancak bu iki kaynak da yer yer şüphe uyandırmaktadır):* Theophrastos öldükten sonra onun ve Aristoteles’in yapıtları varisi Skepsisli Neleus’a kalmıştır. Neleus’un varisleri de bu eserleri evlerinin bodrumunda saklamış, bunlar daha sonra burada miladi birinci asrın başlarında Apellikon tarafından keşfedilerek Atina’ya götürülmüş, Sulla’nın Atina’yı fethinden sonra da bunlar ganimet olarak Roma’ya taşınmış, daha sonra Tyrannio ile Andronikus tarafından burada koruma altına alınmıştır. Neticede Andronikus, Aristoteles’in eserlerini bir araya getirerek terkip ve tertip etmiş ve külliyyatı mevcut hale getirmiştir.

Strabon’la Plutarkhos’un naklettiği bu hikâye her ne kadar efsane oluşturma görevini de görse; Zeller’in yukarıdaki kitabında belirttiği üzere, Aristoteles’in eserlerinin Theophrastos’un ölümüyle birlikte tamamıyla unutulup ortadan kalktığını iddia etmek kuşkuyla karşılanmalıdır. En azından İskenderiye Kütüphanesi’nde Aristoteles ve Theophrastos’un eserlerinin bulunduğu aşikârdır. Aksi takdirde yukarıda Diogenes Laertios’u alıntılarken uzunluğu yüzünden yer veremediğimiz meşhur “eserler listesi”ni bir araya getirebilmesi düşünülemezdi.

Aristoteles’i Aristoteles kılan, onun eserlerinin nakil, terkip ve tertip hikâyesi değil tabii. Onun felsefeyi eyleme taşıma yordamı, mevcut külliyyatı üzerine bina edilen felsefi gelenek, bu gelenekle hesaplaşma ve onun felsefesine yeniden rücu etme macerasıdır esasen Aristoteles’i Aristoteles kılan. Bir bakıma felsefe tarihi Platon ile Aristoteles ikilisinin tansiyonu içinde ha-

* Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası* (*Geographica*, XII–XIII–XIV), çev. Adnan Pekman, 3. Basım, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul: 1993, XIII.1.54.

yat bulmuş, meyve vermiş ve varlığını ortaya koymuştur. Bu bağlamda Aristoteles'in felsefesini nispeten ayrıntılı biçimde özetlemek, özetlerken sistematize etmek, sistematize ederken törpülemek bu türden giriş yazılarında adet haline gelmiştir. Ben bu yolu tercih etmeyeceğim. Seçkimizin "İçindekiler" listesi aslında gerekli özeti zaten sunar niteliktedir: Platoncu başlangıçlardan mantık ve yöntem irdelemelerine, bu sayede felsefeyi Platon'un kavram aşkınlığından "kurtararak" gözlem ve deneyim zeminine taşıyan Aristoteles, varlığın çeşit çeşit tezahür ve tecessüm minvallerinin neredeyse tamamına erişip ulaşmayı, onları sağlam bir terminoloji ve düşünme yordamıyla nakletmeyi amaç edinmiştir. Bu amaçta da olabildiğince başarılı olmuştur. Öyle ki, halihazırda kullanılan veya kullanılmasına karşı çıkılan felsefi terminolojinin neredeyse tamamının kökeninin işte tam da Aristoteles'in bahsettiğimiz "felsefeyi eyleme taşıma" gayretinde yattığını söylemek mümkündür. Aristoteles akıl ve eylemin izdivacını insanlığa armağan ederken, ayakları da olabildiğince yere basan bir filozof olarak asırlara damgasını vurmuştur. Bu bağlamda, seçkimizde kullanılan metinlerin ilk cümlelerini (bazı hallerde seçkimiz ilk cümleden başlamıyor çünkü) buraya taşımak istiyorum. Aristoteles'in daha ilk cümlelerinden itibaren "eylemli düşünürleri" nasıl cezbedtiğini en güzel bu satırlar anlatır kanaatindeyim:

"Yalnızca adları ortak, ada göre varlığının tanımı başka olanlara eşadlılar denir; sözgelişi hem gerçek insana hem de resmedilmiş insana canlı denir." [*Kategoriler*]

"İlkin ad ile eylemin, sonra da değilllemenin, evetlemenin, önermenin, sözün ne olduğunu belirlemek gerekiyor." [*Yorum Üzerine*]

"İlkin araştırmanın ne konusunda ve neyin araştırması olduğunu söylemek gerekir." [*Birinci Çözümlemeler*]

"Her anlıksal öğretim ve öğrenim önceden bulunan bilgidен yola çıkar." [*İkinci Çözümlemeler*]

"Bu kitabın gayesi, olası öncüllerden hareket ederek, ortaya atılan her mesele üzerinde bir delil serdetme imkânını verecek bir metot bulmaktan ve bir delil ileri sürdüğümüz zaman kendimizin buna zıt olacak bir şey söylemekliğimizi men etmekten ibarettir." [Topikler]

"İlkeleri, nedenleri ya da temel öğeleri olan her araştırma alanında bilmek ve kavramak bunları anlamakla söz konusu olduğuna göre (çünkü ilk ilkeleri, ilk nedenleri, temel öğeleri bildiğimizde her bir nesneyi bildiğimizi düşünürüz), şu açık: doğabiliminde de ilk olarak ilkeler üzerine belirleme yapmaya çalışmak gerekiyor." [Fizik]

"Doğa bilimi herhalde ağırlıklı olarak cisimlerle, büyüklüklerle; bunların etkilenimleri, devinimleri ile; ayrıca bu tür varlığın ilkeleri ile ilgili." [Gökyüzü Üzerine]

"Şimdi de, doğal bir biçimde doğan ve ölen varlıkların oluş ve bozuluşunu inceliyor, aynı biçimde olanların bütünü için bu süreçlerin nedenlerini ve kanıtlarını belirliyoruz." [Oluş ve Bozuluş Üzerine]

"Halihazırda doğanın birinci nedenlerini ve bütün doğal devinimleri, bunların yanı sıra göklerin devinimi içinde düzen bulan yıldızları ve maddi öğeleri –onları tek tek saymış ve özelliklerini belirterek birbirlerine nasıl dönüştüklerini göstermiştik– ve genel olarak oluş ile yokoluşu tartışmış bulunuyoruz. Geriye bu incelemede dikkate taşınması gereken bir kısım daha kalmıştır ki, bütün seleflerimiz buna meteoroloji demiştir." [Meteoroloji]

"Bize göre her bilgi güzel ve hayran olunacak bir şeydir; bununla birlikte, bir bilgiyi başka bir bilgiye tercih ederiz; [çünkü bu bilgi] ya doğrudur ya da üstün bir değer ve hayranlığa daha layık bir değer konularını içermektedir; bu iki nedenle ruhu incelemeyi ilk sıraya yerleştirmek akla uygundur." [Ruh Üzerine]

"Bunun ne olduğu hakkında konuşmalıyız: Bellek ve belleğe sahip olmak, hangi nedenlerden meydana geldiklerini ve ruhun

hangi kısmında bu fenomenin ortaya çıktığını ve aynı şekilde hatırlamayı da konuşmalıyız; çünkü iyi bir belleği olan insanlar, aynı zamanda iyi bir hatırlama yeteneğine sahip değildirler, tersine genel olarak ağır kanlı insanların daha iyi bir belleği vardır; hareketli ve uyanık olanların ise daha iyi bir hatırlama yeteneği.” [*Bellek ve Hatırlama Üzerine*]

“Şimdi, uyumak ve uyanık olmak ile ilgili olarak konuşmak gerekiyor; ne oldukları, ruhun mu, yoksa bedenin mi özellikleri olduğu ya da her ikisine de mi tekabül ettiği; eğer öyleyse, hangi ruh ya da beden kısmına tekabül ettikleri ve canlılarda bulunmalarının nedeninin ne olduğu hakkında.” [*Uyumak ve Uyanık Olmak Üzerine*]

“Şimdi de rüya fenomenini incelemeliyiz.” [*Rüyalar Üzerine*]

“Şimdi de gençlik ve ihtiyarlık, yaşam ve ölüm üzerine konuşalım.” [*Gençlik ve İhtiyarlık, Yaşam ve Ölüm Üzerine*]

“Her bir türe ilişkin olarak hayvanların hareketi, bunların birbirlerinden nasıl ayrıldığı ve her birinin sahip olduğu ilenekselle niteliklere neden oluşturan şeyin ne olduğu üzerine olan incelemeyi ilgili yerde yapmış bulunmaktayız. Şimdi yapmamız gereken şey, genel olarak, her hareket ile ilgili hareket etmenin ortak nedenini araştırmaktır; çünkü bazı hayvanlar uçma, bazıları yüzme, bazıları da yürüme ve diğer benzer yöntemlerle hareket ederler.” [*Hayvanların Hareketi Üzerine*]

“Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler.” [*Metafizik*]

“Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi ‘her şeyin arzuladığı şey’ diye yerinde dile getirdiler.” [*Nikomakhos’a Etik*]

“Delos’ta tanrıya düşüncesini açan biri Leto tapınağı girişine, *iyi, güzel* ve *hoş*’un hepsinin ayrı ayrı alındığında aynı özellikleri taşıyan şeyler olmadığı anlamına gelen şu dizeleri yazdırmış: [...]. Ne ki biz buna katılmıyoruz, çünkü her şeyin en güzel ve en iyisi olan mutluluk en hoş şeydir.” [*Eudemos’a Etik*]

“Her devlet bir nevi cemaattir, her cemaat ise bir hayır için kurulur.” [Politika]

“Retorik, diyalektiğin eşdeşidir. Her ikisi de, aşağı yukarı, bütün insanların genel bilgi alanı içine giren ve belli bir bilime ait olmayan şeylerle ilgilidir.” [Retorik]

“Şiir sanatının kendisi ve türleri konusunda, her birinin ne tür bir olanak taşıdığı, sanat eserini güzel bir şekilde gerçekleştirebilmek için öykülerin nasıl bağlanması gerektiği, ayrıca ne sayıda ve ne tür parçalardan oluştuğu ve benzer şekilde aynı araştırma alanına giren öteki şeyler konusunda da ilkin doğal olarak önce gelenlerden başlayarak söze girelim.” [Poietika]

4. BU SEÇKİDEKİ METİNLER HAKKINDA

Seçkideki metinlerin ilgili konular çevresinde toplanıp belirli biçimde sıralanışı bazı kriterlere göre yapılmıştır. Birincisi ananedir. Uzun zamanlardan beri (geleneğe göre, Andronikus’tan bu yana) Aristoteles külliyyatını belirli bir sıra ve düzen içinde toplayıp yayımlamak adet haline gelmiştir. Bu âdetin nihai hali, Prusya Kraliyet Akademisi’nin Immanuel Bekker’in editörlüğünde yayımlanan kritik edisyonuyla biçim bulmuştur.* Seçkimizdeki metinlerin sıralanışı buna göre yapılmıştır. Diğer bir kriter tecrübedir. Seçki içinde yer alan metin ve bölümlerin seçimi hem şahsi okuma ve öğretme tecrübelerime göre, hem de Önsöz’de künyesini verdiğim Ackrill’in derlemesine göre yapılmıştır. *Protreptikos*’u ise seçkinin en başına aldım. Filologlar, Aristoteles’in bu fragmanter metnini nispeten genç yaşta, oldukça Platoncu bir zemin üzerinde kaleme almış olması gerektiğini söylemektedir. Bununla ilgili olarak Düring’in çalışması-na bakılmalıdır.** Seçkideki metin gruplarının ilgili başlıkları

* *Aristoteles Graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, volumen Prius et Alterum, Georgium Reimerum, Berolini: 1831.*

** *Aristoteles, Protreptikos, haz. ve çev. Ingemar Düring, 2. Basım, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1993.*

ise bana aittir. Burada kendi yorumumu katmak istedim. Sayfa-
nın üst kısmındaki sayı ve harf kombinasyonları, âdet olduğu
üzere, adı geçen Bekker edisyonunun sayfa ve sütun numarala-
rını temsil etmektedir. Kısım başlangıçlarında ve bölüm başlık-
larının hemen altında, hangi parçaların seçkiye dahil edildiği-
yle ilgili ayrıntılı bir kodlamaya gidilmiştir. Kodlama yine Bekker
edisyonuna göredir.

Keşke çok daha fazla metni bu seçkiye dahil edebilseydim.
Fakat hem telif hakları mülahazaları, hem de hacim meseleleri
karşısında elim kolum bağlı kaldı.

Son olarak seçkideki metinlerin dili üzerine bir iki açıklama-
da bulunmak istiyorum. Adları ilgili bölümlerde belirtilmiş
olan çevirmenlerin metinleri aynen korunmuştur. Bunlara ait
açıklayıcı dipnotlar ise seçkiye dahil edilmemiştir. Bunları takip
edebilmek için söz konusu eserlerin bizatihi kendisine başvur-
mak gerekir. Metinlerin dillerine hiçbir surette müdahale edil-
memiştir (bazı bariz imla yanlışları “diplomatik” olarak düzel-
tilmiş, yaşıca eski metinlerdeki bazı imla alışkanlıkları ise muha-
faza edilmiştir), zaten böyle bir şeye tevessül etmek düşünüle-
mezdi bile. Fakat bu yüzden pek çok terminolojik karşılıkta tu-
tarsızlık ve uyumsuzlukların ortaya çıkması kaçınılmaz olmuş-
tur. Ama bu aynı zamanda bir zenginliktir de. Zira böylelikle
Aristoteles’in terminolojisine Türkçe karşılıklar bulma konu-
sundaki çabaların seyrini izlemek de mümkün olabilmektedir.
Ayrıca çeşitli çevirmenlerin giriştikleri işleri nasıl kotardıklarını
izleyebilme şansı ortaya çıkmaktadır. Belki ileride ayrıntılı bir
Türkçe Aristoteles Sözlüğü hazırlandığında bunları kayda dö-
kerek listesini çıkarmak yararlı olacaktır. Zaten bu alanda yapı-
lacak bir hayli iş bulunmaktadır.

II. PLATONCU BAŞLANGIÇLAR

Protreptikos
Seçmeler (A. Irgat)

PROTREPTİKOS*

[Themison'a Uyarı Konuşması] (Seçmeler)

>Senin bilme tutkunu, sevgili Themison, ayrıca mükemmel olma ve mutlu yaşama çabanı başkalarından biliyorum ve eminim ki, <(B 1) felsefeye başlamak için senden başka hiç kimse daha uygun koşullara sahip değildir, zira sen zengin olduğundan bunun için para harcayabilirsin ve saygın bir konuma sahipsin. >Öyle ya, çoğu insan mutlu bir yaşamın dış servete dayandığına inanır ve bu hiç de nedensiz değildir; zira gördüğümüz gibi akılsız olmalarına rağmen birçok insanın işleri iyi gitmektedir ve başarılıdırlar. Tabii ki tam bunun aksinin olduğu durumlar da yaşamışsındır. Hem geçmişe dair bilgene, hem de kendi yaşantına dayanarak, düşmeden önce gelen küstahlık durumlarını anımsayacaksınız: sen, zenginliğe, mutluluk ve güce çok güvenen ve bu yüzden mutsuzluğa doğru sarp bir düşüşü yaşamak zorunda kalan adamlar tanıdın. Başarıları ne kadar büyük idiyse, başarısızlıklarını ve mutsuzluklarını o kadar derin şekilde duyumsar onlar ve şimdiki konumları< (B 2) onların ödevleri olarak gördükleri şeyi kendi gayretleriyle yapmalarını engellediği için, utanç duyarlar. Bu insanların kötü yazgılarına bakarak, benzer bir yazgı-

* Aristoteles, *Felsefeye Çağrı (Protreptikos)*, çev. Ali İrgat, Sosyal Yayınlar, İstanbul: 2003.

dan kaçınalım ve mutlu yaşamın çok servete sahip olmakta değil, insanın iyi bir ruh yapısına sahip olmasında yattığını göz önünde bulunduralım.

[...]

(B 5) Felsefi kavrayış, daha çok kendi ciddi çabalarımızın ve felsefenin bize arattırdığı şeyleri aramanın bir ürünüdür —sanırım buna herkes katılacaktır—. Bu yüzden, boş mazaretlere sığınmadan, felsefe yapmak zorundayız.

(B 6) “Felsefe yapma” sözcüğü bir yandan felsefe yapmak zorunda olup olmadığımızı sorgulamak, diğer yanda ise kendimizi felsefeye adanmak anlamına gelir.

(B 7) Yaşamları tanrılarıinki gibi olanlara değil, insanlara seslendiğimizden, uyarılarımızı toplumsal yaşamda bir yararı olan diğer uyarılarla birleştirmemiz gerekir. Şunları söylemek gerekir.

(B 8) Yaşam için sahtıp olduğumuz şeyler, örneğin beden ve bedene hizmet eden şeyler, bir araç gibi hizmetimizdedir. Bu araçların kullanımı, tehlikesiz değildir; bunları doğru şekilde kullanmayanlarda bu araçlar genelde ters etki yaratırlar. Bu yüzden tüm bu araçları en iyi tarzda kullanmada bize yardımcı olacak bilgiyi edinmeye ve uygun olarak uygulamaya çabalamalıyız. Eğer devlet işlerini doğru olarak yapmak ve özel yaşamımızı yararlı bir şekilde biçimlendirmek istiyorsak, filozof/bilgisever olmamız gerekmektedir.

(B 9) Ancak farklı farklı türden bilgi vardır; bir yanda yaşamsal önemi olan şeyleri yaratan bilgi vardır, diğer yanda ise bunları kullanan bilgi. Başka bir sınıflandırma ise: hizmet eden/gören bilgi türleri ve emreden bilgi türleri; sonuncular, daha üst derecedirler ve asıl anlamdaki iyi, bu türdeki bilgilerdedir. Madem ki sadece felsefe, yani doğru bir yargıya varmasını bilen, aklı kullanan ve iyi olanı bütün olarak göz önünde bulunduran bilgi türü, tüm diğer bilgi türlerini kullanabilir ve onları doğanın ilkelerine göre yönlendirebilir, o zaman bu da, zorunlu olarak felsefe yapmamız gerektiğine dair bir argümandır. Zira sadece felsefe, doğru yargıyı ve neyi yapmamız, neyi yapmama-

mız gerektiğini belirleyen buyurgan güce sahip ve yanılığdan uzak kavrayışı içinde barındırır.

(B 10) Aynı uyarıya varmak için sorumuza daha derinlemesine girelim ve onu teleolojik (amaca dair) bakış açılarından ele alalım.

(B 11) Meydana gelen şeylerden bazıları varlıklarını <insanın> planlayan düşünmesine ve teknik yeteneğine borçludurlar, örneğin bir ev ya da bir gemi —her ikisinin de önkoşulları, yetenek ve planlamadır— diğerleri ise insan yeteneği aracılığıyla değil, doğa aracılığıyla meydana gelirler: doğa, hayvan ve bitkilerin yaratıcısıdır ve bütün bu türden meydana gelişler, doğaya uygun olarak oluşur. Ama tesadüfen meydana gelen şeyler de vardır. Ne insan yeteneği aracılığıyla, ne doğa aracılığıyla ne de zorunluluk nedeniyle oluşan şeylerin çoğunun tesadüfen meydana geldiklerini söyleriz.

(B 12) Tesadüfen oluşan bir şey, ne herhangi bir amaçla oluşur, ne de herhangi bir hedefi vardır. Ama insan yeteneği aracılığıyla meydana gelmiş şeylerin, bir hedefi ve amacı vardır (zira yeteneği olan biri, ne için ve hangi amaç için yazdığını her zaman temellendirebilecektir) ve amaç, amaç için oluş(turul)an şeyden daha iyidir. Benim sözünü ettiğim şeyler, nedenlerinin rastgele yetenekler değil, yeteneğin kendisinin olduğu şeylerdir; zira tabii ki hekimlik, hastalığa değil, sağlığa neden olandır ve inşaat zanaatı evin nedenidir, yıkmanın değil. Demek ki insan yeteneği aracılığıyla meydana gelen her şey, bir amaç için yapılır ve bu onun hedefidir ve [amaç] en iyi olan şeydir. Ancak tesadüf aracılığıyla oluşan bir şey, herhangi bir amaç için meydana gelmez. Tabii ki bir tesadüf aracılığıyla da iyi bir şey meydana gelebilir, ancak bu, tesadüfen meydana geldiği sürece, tesadüf dolayısıyla iyidir demek değildir; zira tesadüfen oluşan bir şey, hep belirsizdir.

(B 13) Doğaya göre oluşan her şey, bir amaç için oluşur ve bir doğa ürünü, bir zanaat ürününden hep daha fazla amaçlıdır. Zi-

ra doğa, insanın zanaatkârlığını değil, insanın zanaatkârlığı doğayı taklit eder ve zanaat, doğayı desteklemek ve doğanın bitirmediğini tamamlamak için vardır. Zira doğa bazı şeyleri dış yardım olmadan kendi başına bitirebilir görünmektedir; bazıları ise zorlanmakta ya da hiç yapamamaktadır. Bu, kendini hemen canlıların oluşumunda gösterir. Bazı tohumlar, hangi toprağa düşerlerse düşsünler, hiç bakılmadan yeşerirler; bazıları ise bunun için tarım zanaatını gerektirir. Aynı şekilde bazı canlılar tamamen kendiliğinden gelişir ve olgunluğa erişirler, ama insan, varlığını sürdürebilmek için bir sürü zanaata gereksinim duyar, önce hemen doğar doğmaz, sonra beslenmek için.

(B 14) Madem ki insan zanaatları doğayı taklid ediyor, öyleyse insan zanaatı ürünlerinin bir amaca uygun olmaları belli ki doğaya dayanmaktadır. Düzgün olarak meydana gelen her şeyin, bir amaç için meydana geldiklerini söyleyebiliriz. Güzel bir şey olan, düzgün oluşmuştur ve oluşan ya da oluşmuş her şey, eğer doğal süreç normal gelişmişse, güzeldir. Buna karşın doğaya aykırı olan şey, kötüdür ve doğaya uygun olana karşıtır. Demek ki normal, doğaya uygun oluşum, bir amaç için olmaktadır.

[...]

(B 16) Canlıların ya hepsi ya da sadece en iyileri ve en yüceleri, doğadan çıkmış ve doğaya uygun olarak oluşmuşlardır. Buna karşı argüman olarak hayvanların çoğunun bozmak ve zarar vermek için doğaya karşı olarak oluştuklarını söylemenin bir anlamı yoktur. Yeryüzünde bulunan canlıların en yücesi, insandır; bundan, onun doğadan ve doğaya uygun olarak meydana geldiği açıkça çıkar.

(B 17) Eğer (1.) amaç hep, amacı olduğu şeyden daha iyi ise (zira her şey amaç için meydana gelir ve amaç hep daha iyidir ve her şeyin en iyisidir); ve eğer (2.) doğaya uygun amaç, tamamlanana kadar kesintisiz yol alan oluşum sürecinde en son olarak erişilen şey ise; ve eğer biz (3.), insanda ilkin bedenin, an-

cak bundan sonra ruha ait olan şeylerin geliştiğini ve meydana çıkma açısından daha iyi olanın tamamlanmasının hep sonradan geldiğini kabul ediyorsak ve böylelikle biz (4.) ruhun, bedenden sonra oluştuğunu ve ruhsal şeylerden düşünmenin en son olarak ortaya çıktığını kabulleniyorsak (zira görüyoruz ki bu, insanda doğaya göre en son olarak ortaya çıkmaktadır ve bu yüzden o, yaşlıların sahip olma isteğine maruz kalan yegâne servettir), eğer (5.) tüm bunlara karşı çıkılmazsa, öyleyse düşünme, doğa gereği bizim amacımızdır ve bunun uygulanması, onun için var olduğumuz o en son şeydir. Doğaya uygun olarak oluştuğumuz varsayılırsa, o zaman bizim düşünmek ve öğrenmek için var olduğumuz da böylelikle açıktır.

(B 18) Şimdi, varolan düşünce nesnelerinden hangisi için tanrının bizi yarattığı sorusunu soralım. Phleius sakinleri, bu soruyu Pythagoras'a sorduklarında, o şu yanıtı verir: "*Gökyüzünü seyretmek için*". O kendisine *doğayı gözleyen* derdi ve bunun için yaşama başladığını söylerdi.

(B 19) İnsanın hangi amaç için doğmak ve yaşamak isteyebileceği sorusuna Anaxagoras'ın da şöyle bir yanıt verdiği söylenmektedir: "*Gökyüzünü seyretmek, gökyüzündeki yıldızları, ay ve güneşi*", sanki bütün diğer şeyler zahmete değmezmiş gibi.

(B 20) Bu fikre göre demek ki Pythagoras, bilmek ve düşünmek için her insanın tanrı tarafından yaratıldığını yerinde olarak iddia etmektedir. Bu bilmenin nesnesinin acun düzeni mi yoksa herhangi başka bir doğa mı olduğu, belki sonra ele alınacaktır; şimdilik bize buraya kadar söylenen, dayanak noktası olarak yetmektedir. Zira madem ki doğa gereği amaç, düşünmek ise, o zaman bunu yapmak hiç kuşkusuz her şeyin en iyisidir.

(B 21) Bu yüzden tüm diğer şeyleri, insanın kendi içinde de var bulunan iyi şey için yapmak gerekir; bunlardan bedensel şeyleri, ruhsal şeyler için, erdemi ise düşünmek için yapmalıdır, zira düşünmek, en yüce şeydir.

(B 22) Aynı hedefe, yani mutlu olmak isteyen kişinin felsefe yapmak zorunda olduğuna şu düşünce de götürür: (B 23) Bütün doğada bir düzen egemen olduğundan, o hiçbir şeyi rastgele değil, aksine her şeyi belli bir amaca yönelik olarak yapar. Rastgele olanı dışlamakla amacın gerçekleşmesini, bütün insan zaatlarından daha büyük ölçüde sağlar, çünkü, artık bildiğimiz gibi, insanın yeteneği, doğanın taklit edilmesidir. Doğa gereği insan, ruh ve bedenden ibaret olduğundan, ruh ise bedenden daha değerli olduğundan ve daha aşağı olan, daha iyi olanın bir amaç için emrinde olduğundan, beden, ruh için vardır. Ruhun kısmen rasyonel, kısmen de irrasyonel olduğunu ve irrasyonel kısmın da daha az değerli olduğunu biliyoruz. Bundan, irrasyonel kısmın rasyonel kısım için varolduğunu çıkarırız. Rasyonel kısım, akıllı içerir. Demek ki bu akıl yürütme zorunlu olarak, her şeyin akıl için varolduğu sonucuna götürür.

(B 24) Aklın işlevi, düşündürmektir; düşünmek ise, düşünce nesnelere bakmaktan oluşur, tıpkı görme duyusu işlevinin görülebilir olanı görmek olması gibi. Demek ki insanlar için her şeyi değerli kılan şey, düşünme ve akıldır, zira diğer şeyler ruh için değerlidirler; ruh alanı içinde en değerli şey, akıldır; zira her şey akıl için vardır.

(B 25) Düşünme edimleri arasında bazıları, yani kendileri için yapılanlar, tamamen bağımsızdırlar. Bir başka şey için bilgi meydana çıkaran düşünme edimleri, hizmetkârlara benzerler. Kendisi için yapılan şeye, başka bir şey için araç olarak yapılan şeyden her zaman daha fazla değer biçilir; böylelikle bağımsız olan şey, bağımsız olmayandan daha üstündür.

(B 26) Eylemde bulunan kişi kendi çıkarlarını göz önünde bulundursa ve onun eylemi bu bakış açısı tarafından belirlenmiş olsa bile, eylemlerimizde aklımızı kullandığımızda, aklın yolunu izleriz. Eylemde bulunan kişi, bedenini hizmetkâr olarak kullanır ve hatta rastlantıya büyük bir alan ayırmak zorundadır; her ne kadar eylemlerin çoğu için bedenini bir araç olarak

kullanmak zorundaysa da o genelde, içinde aklın belirleyici rol oynadığı eylemleri yerine getirir.

(B 27) Demek ki kendi kendisi için olan, amaç gütmeyen düşünme, başka bir şeyi elde etmek için hizmetkârlık eden bir düşünmeden daha saygın ve değerlidir. Kendi kendisi için olan düşünme, kendiliğinden saygıdeğerdir ve onu ulaşılmaya değer kılan şey, aklın bilgeliğidir, tıpkı pratik yaşam becerikliliğinin, eylemler için ulaşılmaya değer olması gibi. Demek ki iyi ve saygıdeğer olan, her şeyden önce felsefi düşünmede yatmaktadır, buna benzer rastgele herhangi bir düşünmede değil; [zira her tasarım daha baştan saygıdeğer değildir; sadece bir felsefe ustasının düşüncesinin, şayet bu, acunda hüküm süren ilkeye yönelikse, bilgeliğe yakın ve asıl anlamda bilgelik olduğunu söyleyebiliriz].

(B 28) Algılama ve akıldan yoksun edilen bir insan, bitki halini alır; sadece akıldan yoksun edilirse, bir hayvana dönüşür; irrasyonel olandan kurtarıldığında ve sadece akla dayandığında ise insan, tanrıya benzemeye başlar.

(B 29) Onun aracılığıyla diğer canlılardan ayrıldığımız akıl sadece, raslantısal ve değersiz olanı benimsemeyen bir yaşam biçiminde kendini tam olarak geliştirir. Hayvanlarda da bir zekâ ve akıl kıvılcımı olduğu kesindir, ancak felsefi akıl gücünden en az oranda bile bir pay almazlar. Bu güç, sadece tanrılara ve insan aklına özgüdür. Öte yandan duyulara dayalı algılamadaki keskinlik ve doğal içgüdüler söz konusu olduğunda, birçok hayvan insandan çok çok üstündür.

(B 30) İyi'den ayrılamayacak yegâne şey aslında akla dayalı yaşamdır ve İyi'ye dair tasarımın bunu içerdiği genelde bilinmektedir. Zira yaşamında akli izlemiş değerli bir adam, rastlantısal olanın kurbanı olmaz, aksine kendini rastlantıya bağlı olandan kurtarmasını diğer insanlardan daha çok bilir. Tam inanarak kendini hep bu yaşam biçimine verirken, güven içinde olabilirsin.

(B 31) Hepimiz, hem ulaşılabilen hem de yararlı olan şeyleri seçeriz. Öyleyse felsefenin bu iki niteliğe de sahip olduğu ve felsefeye ulaşmadaki zorluğun, onun getirdiği yarardan daha az olduğu kabul edilmelidir.

(B 32) Zaten hepimiz, kolay olanın peşinde koşmayı yeğleriz. Adil olmaya, iyiye dair bilgiyi ve aynı şekilde doğaya ve diğer gerçekten varolanlara dair bilgiyi edinebilecek yetenekte olduğumuzu kanıtlamak kolaydır.

(B 33) İlk ve basit olan hep, ikinci ve bunlardan oluşandan daha tanınmıştır; aynı şekilde doğal öncelik sıralamasında daha üstte olan, daha alttakinden daha tanınmıştır. Bilgi, daha çok mantıksal olarak belirlenmiş ve düzenlenmiş olanla ilgilenir, bunun tersiyle değil, aynı şekilde temel etkenlerden meydana gelenlerle ilgilenmek yerine, bu etkenlerin kendileriyle ilgilenir. Ayrıca iyi şeyler, kötü şeylerden daha büyük çapta belirlenmiş ve düzenlenmişlerdir, örneğin adi bir insana karşı iyi bir insan. Bu türden karşıtlıklar, aynı ayırıcı özelliklerine sahip olmalıdırlar. İlk olan, ilk olmayana göre daha fazla bir neden olma özelliğine sahiptir; zira ilk olan ortadan kaldırıldığında, ilk olmayanın varlığının bundan aldığı şey de ortadan kalkacaktır: çizgiler, sayılar ortadan kaldırıldığında; yüzeyler, çizgiler ortadan kaldırıldığında; cisimler, yüzeyler ortadan kaldırıldığında; aynı şekilde sözcükler, heceler ortadan kaldırıldığında; heceler, harfler ortadan kaldırıldığında.

(B 34) Bu nedenle, madem ki ruh, bedenden daha değerlidir (zira o, doğası gereği hükmedendir) ve madem ki beden için tıp ve jimnastik gibi uzmanlık alanları ve bilgi vardır (bunlara bilgi disiplinleri adını veriyoruz ve bunlara hakim olan insanların bulunduğunu iddia ediyoruz), o zaman ruh ve ruhun mükemmelliği için de bizim edinebileceğimiz herhangi bir önlem ve uzmanlık alanı olmalıdır; öyle ya biz, hakkında daha çok bilgisiz olduğumuz ve daha zor bilgi edinebildiğimiz nesnelere dair bilgi edinebilmekteyiz.

(B 35) Durum, doğaya dair bilgide de aynıdır; temel etkenleri ve doğadaki en yalın elementleri kavramak, bunlardan oluşmuş şeyleri kavramaktan daha gereklidir. Zira oluşmuş şeyler, ilke anlamındaki ilk şeylerden değildir ve önce olan, varlığını bu şeylerden almaz, aksine diğer şeylerin o önce olandan oluşukları ve onun aracılığıyla varlıklarını sürdürdükleri açıktır.

(B 36) Ateş, hava, sayı ya da diğer başka "doğa"ların, temel etkenler oldukları ve diğerlerine karşı önce olmaları bir yana, bunlar bilinmediği sürece diğer şeylere dair herhangi bir şeyin bilinemeyeceği her halükârda kesindir. Zira heceleri tanımayan biri, nasıl söylenmiş sözcükleri anlayabilsin ya da harfler hakkında hiçbir şey bilmiyorsa, heceleri nasıl bilsin?

(B 37) Gerçeğe ilişkin bir bilgi ile ruhun mükemmelliğine dair bir bilginin var oldukları ve bizim bunların her ikisini de edinebilme yeteneğimiz olduğu belirtilmiş olsun.

(B 38) Bu, >ilkeleri kavrama<nın da servetlerin en büyüğü ve tüm diğer şeylerden daha yararlı olduğu şundan çıkmaktadır: ahlaksal olarak en iyi ve doğası gereği en güçlü adamın yönetmesi gerektiği ve ayrıca, ifade edildiği şekliyle bilgece bir kavrayışı dile getiren yasaların, yegâne yönetici ve buyurucu olduğu konusunda hepimiz hemfikiriz.

(B 39) Ayrıca: ahlaksal anlayışlı bir insandan başka kim bize, iyi olma için daha iyi bir ölçü ve yön gösterici olabilir? O, düşünme ve bilgiye dayanarak bir seçim yapıp, ne için karar verdiyse, o iyidir ve bunun tersi ise, kötüdür.

[...]

(B 43) Biri bizi ruhlar adasında düşünse, o zaman doğruyu söylediğim daha iyi şekilde görülecektir. Orada hiçbir gereksinimimiz olmazdı ve diğer şeylerin hiçbirisi bize herhangi bir yarar sağlayamazdı; bize bir tek düşünmek ve felsefe yapmak kalırdı, yani işte bizim şimdi de özgür yaşam dediğimiz şey. Eğer bu doğruysa, ruhlar diyarına yerleşmek imkânı olup da kendi seçimiyle bunu yapmayan biri, haklı olarak utanmayıp ne yapsın?

Bu nedenle bilginin insanlara hediye ettiği şey ve bundan çıkan iyilik, az değildir. Tıpkı, bilge şairlerin söylediği gibi, nasıl ki adil olmanın meyvelerini ölümler diyarında toplayacağız, öyleyse felsefenin meyvelerini de ruhlar diyarında toplayacağımızı söyleyebiliriz.

(B 44) Bu yüzden, felsefenin yararlı olmaması veya bir çıkar sağlamaması durumunda, bunun bizi fazla ilgilendirmemesi gerekir, zira biz, öncelikle onun yararlı olduğunu değil, iyi olduğunu ve onun başka bir şey için değil, kendisi için seçilmesi gerektiğini iddia ediyoruz.

[...]

(B 45) Böylece şimdi doğanın amaçlı oluşundan yola çıkarak felsefeye çağrıya doğru yol aldık ve pratik yaşam için hiçbir yararı olmasa bile, felsefenin, iyi ve kendi başına bir değer olduğundan eminiz.

[...]

(B 47) Diğer el zanaatları mesleklerinde en iyi aletler, doğayı gözlemleyerek bulunmaktadır; örneğin, marangozlukta çekül, cetvel ve daire çizme aleti; bazı aletler için suyu, diğerleri için ise yakaladığımız güneş ışınlarını gözlemlemek, örnek oluşturur. Bu araçların yardımıyla algılama için neyin çizgisel doğru ve düz olduğunu yeterli bir ölçüde saptarız. Aynı şekilde devlet adamının da, doğanın kendisinden ve doğru olandan aldığı ve onların yardımıyla neyin adilce, neyin güzel olduğu ve neyin teşvik edilmesi gerektiği konusunda yargıya varacağı bazı ölçeklere sahip olması gerekir. Zira tıpkı el zanaatlarında daha önce sözü edilen türden araçların diğerlerinden ayrıcalıklı olması gibi, aynı şekilde en iyi ölçek, en üst düzeyde doğaya uygun olan ölçektir.

(B 48) Ancak kendini felsefeye adamamış ve gerçeği görmemiş kişi, buna ulaşamaz. Zira diğer mesleklerde araçlara ve en eksiksiz hesaplamalara ilk ilkelere yola çıkarak varılmaz, aksine bunlara ikinci, üçüncü ve birkaç kez çıkarsanmış olandan

yola çıkararak ulaşılır ve bu yüzden bu mesleklerin bilgisi, yaklaşık bir bilgidir ve akıl yürütmelerini deneyime dayandırırılar. Bir tek filozof, kesin şeylerin kendilerini kopya eder, zira o, şeylerin kendisini gözleyendir, onların kopyalarını değil.

(B 49) Nasıl ki cetvel ve benzeri araçları kullanmayıp sadece diğer evleri kopya eden biri, inşaat ustası ve iyi bir usta değildir, aynı şekilde sırf başkalarının eylemlerine ya da başka devletlere —örneğin Spartalılara, Giritlilere ya da başkalarına— bakarak ve kopya ederek toplum için yasalar yapan veya devlet içinde etkin kişi de, büyük bir olasılıkla ne iyi bir yasa koyucu, ne de olağanüstü bir adam olacaktır. Zira güzel olmayan bir şeyin kopyası da güzel olamaz ve doğası gereği tanrısal ya da ebedi olmayan şeyin kopyası da, ölümsüz ya da ebedi olamaz. Bütün zanaatkârlardan bir tek filozof öyle yaratılmıştır ki, sadece onun yasaları sürekli ve sadece onun eylemleri doğru ve asildir.

(B 50) Zira bir tek o, bakışı hep doğaya ve tanrısal olana çevrili olarak yaşar. Tıpkı iyi bir gemi kaptanı gibi yaşamını ebedi ve sürekli olana bağlar ve orada demir atıp kendi kendisinin efendisi olarak yaşar.

(B 51) Bu bilgi aslında teoriktir, ama bize bütün eylemlerimizi ona göre düzenleme imkânını sunar. Tıpkı görme duyusunun herhangi bir şeyi yaratmaması ya da ortaya çıkarmaması gibi, çünkü onun görevi sadece, görülebilir şeyleri ayırmak ve açık-seçik kılmaktır; ve görme duyusu bize onun yardımıyla bir şeyler yapma imkânı verir ve eylemde bulunurken bize en büyük yardımı yapar (zira o duyuya sahip olmasaydık, neredeyse hareket edecek durumda olmazdık). Aynı şekilde açıktır ki, teorik olmasına rağmen felsefi bilgi yardımıyla sayısız eylemlerde bulunuruz; onun yardımıyla neye sarılmamız, neden uzak durmamız gerektiği konusunda kararlar alırız; zaten bu bilgi yardımıyla, iyi olan her şeyi ediniz.

(B 52) Kim ki bizim bu söylediklerimizi sınama görevim üzerine alır, onun şunu açıkça bilmesi gerekir: bir insan için iyi olan

ve yaşam için faydalı olan her şey, uygulamada ve eylemde yatar, sadece iyiyi bilmekte değil. Bizim sağlıklı kalmamız, sağlıklı olmamızı sağlayan şeyleri bilmemiz aracılığıyla değil, onları bedenimize dahil etmekle olur; zenginliğin ne olduğunu bilmekle değil, büyük bir servet edinerek zengin olunur; ve her şeyden önemlisi, biz varolanlar hakkında bazı bilgiler edinerek değil, iyi eylemlerde bulunarak güzel ve asil bir yaşam yaşarız, zira gerçekten mutlu yaşam budur. Bundan şu çıkmaktadır: felsefe de, eğer iddia ettiğimiz gibi onun da bir yararı varsa, bu yarar, ya iyi eylemde bulunmaktır ya da böylesi eylemleri teşvik etmektir.

(B 53) Madem ki felsefe, bilgeliğin edinilmesi ve uygulanmasıdır ve bilgelik de en yüce servetlerden sayılmaktadır, öyleyse felsefeden kaçmamak gerekir.

[...]

(B 54) Konuşma konusunun yararının ve öneminin artık yeterince kanıtlandığını düşünüyorum. Felsefi bilgi edinmenin, herhangi başka bir servet edinmekten daha kolay olduğu konusunda aşağıdaki düşünceler herhalde ikna edici olabilir.

(B 55) Kendilerini felsefeye adayan insanlara bunun için diğer insanlar para vermezler. Bu tür güçlülere katlanmanın nedeni demek ki para değildir. Başka bilgiler için çok çaba sarf etmiş de olsalar, kısa bir zaman içinde kesin bilgiye doğru hızla yol alırlar; bu bana göre, felsefi bilginin ne kadar kolayca edinebileceğinin işaretidir.

(B 56) Bütün insanların kendilerini felsefede yabancı hissetmediklerine ve onunla severek ilgilendiklerine dair başka bir argüman ise, onların başka şeyleri önemsememeleridir. Onunla ilgilenmenin bir zevk olduğu, önemsiz bir argüman değildir; yoksa o sırf bir eziyet olsaydı, kimse kendisine onunla uzun süre eziyet etmezdi. Ayrıca felsefenin diğer tüm etkinliklere karşı büyük bir ayrıcalığı vardır; zira bu etkinlikte bulunmak için özel araçlara veya mekânlara gerek yoktur, aksine yeryüzünün

neresinde olunursa olunsun, düşünmeye koyulan biri, önünde duruyormuş gibi her yerde aynı şekilde gerçeği kavrayacak durumda olacaktır.

[...]

(B 84) Etkin olmak her halükârda şu demektir: eğer biri sırf bir eylemi yapma yeteneğine sahipse, <o zaman o kimsenin etkin olduğunu söyleriz>; eğer birkaç yeteneğe sahipse, bu yeteneklerden en değerlisini kullandığı zaman <o kimsenin etkin olduğunu söyleriz>, örneğin bir flütçü, aulos çaldığı zaman; ayrıca o aulos çaldığında, ya mutlak anlamda ya da yüksek bir derecede etkindir <bu demektir ki, o güzel çalmaktadır>; “etkin olma” sözcüğünü kullandığımız diğer durumlarda da bu hemen hemen böyledir. Demek ki, doğru şekilde eylemde bulunan kişinin, aynı zamanda üst düzeyde eylemde bulunduğunu söylememiz gerekir. Zira bir eylemi güzel ve tam yapan biri, bir hedefin <yani iyinin> peşindedir ve doğal bir şekilde eyler, <bu demektir ki o, doğanın ona emretmiş olduğunu yapar >.

(B 85) Daha önce söylediğim gibi, ruhun etkinliği ya sırf ya da öncelikle düşünme ve akıl yürütmekten ibarettir. Öyleyse, doğru düşünen kişinin, daha üst düzeyde yaşadığı ve gerçeği bilmeye en çok çabalayan kişinin, en üst düzeyde yaşadığı, kolaylıkla görülebilir ve herkesin kolaylıkla yapabileceği bir çıkarımdır; gerçeği bilmeye çabalayan kişi bunu düşünerek ve en kesin bilgiye dayanarak yapar. Mükemmel yaşam, felsefe yaparak felsefi bilgi edinenler için vardır.

(B 86) Madem ki her canlı için yaşam, varolmayla özdeştir, o zaman bütün insanlar arasında bir tek filozofun, varolmanın en büyük yoğunluğuna sözcüğün asıl anlamında ulaştığı açıktır, özellikle felsefi anlamda etkin olduğu ve düşüncesini, tüm varolanlar arasında bilgiye en açık olana yönelttiği zaman.

(B 87) Ayrıca, tam yetkinlikle yapılan ve engelsiz olan edimler kendiliğinden haz kaynağı olduklarından, felsefi etkinlik bu yüzden, bütün etkinliklerin en çok haz verenidir

[...]

(B 90) Bu türden düşüncelere dayanarak, uyanık olanın uyuyandan, düşünenin düşüncesiz olandan daha üst düzeyde yaşadığını söylüyoruz ve iddia ediyoruz ki, yaşam hazzı, ruhu kullanmaktan gelmektedir; ruh etkinliği, asıl anlamda yaşamaktır.

(B 91) Ruhla birçok tarzda etkin olunabilir; ama bunlardan en önemlisi, olabildiğince yoğun düşünmektir. Demek ki, felsefi düşünceden çıkan hazzın, ya sırf ya da öncelikle yaşam hazzı olduğu kesindir. Öyleyse hazla yaşamak ve asıl anlamda haz duymak, bir tek ya da öncelikle filozoflara özgüdür. Zira varlığın en üst ilkeleriyle beslenen ve onlara verilmiş mükemmelliği hep koruyan en gerçek anlamdaki düşüncelerimizin etkinliği aynı zamanda, tüm diğer etkinlikler arasında en çok yaşam hazzı yaratandır.

[...]

(B 95) Madem ki yaşam mutluluğu, düşünme gücüyle aynı şeydir, o zaman yaşam mutluluğuna bir tek filozofların sahip olacağı açıktır; eğer ki yaşam mutluluğu, ruh mükemmelliği ya da haz dolu yaşam ise, o zaman buna yine ya öncelikle ya da sırf filozoflar sahiptir. Bizim içimizdekilerde en iyi şey, hükmeden şeydir; hepsi teker teker birbirleriyle karşılaştırıldığında bunların en çok haz vereni ise, düşünme gücüdür. Biri, yaşam mutluluğuna bunların hepsinin neden olduğunu iddia ettiği zaman bile, yine de düşünme gücünün en önemli öge olduğunu söylemek gerekir.

(B 96) Bu yüzden becerebilen herkesin felsefe yapması zorunludur. Çünkü felsefe yapmak, ya mükemmel yaşamın kendisidir ya da —sırf bir imkânı söylemek gerekirse— ruhu oraya en çabuk götürendir.

[...]

(B 106) Bu, göz önüne alındığında, başka kim kendisinin mutlu ve bahtiyar olduğunu düşünecektir? (Gizem öğretilerinde söylendiği gibi) sanki hepimiz bir şeyin cezasını çekmek üze-

re doğa tarafından yaratılmışız! Zira eski bilgelerin şu deyimi pek yücedir: ruhun, cezasını çekmesi gerekmektedir ve bizler ne olduğu bilinmez büyük suçların cezası için yaşamaktayız.

[...]

(B 108) Demek ki insan için, içimizdeki akıl ve düşünme gücü olarak bulunan şeyden başka çaba harcamaya değer tanrısal ya da bizi mutlu kılacak hiçbir şey yoktur. Bizim olan şeylerden bir tek bu, ebedi ve tanrısal görünmektedir.

(B 109) Doğa karşısında acınası bir halde ve zorluklarla karşı karşıya da olsa insan yaşamı, akıl ve düşünme gücünden pay alma yeteneğiyle öyle düzenlenmiştir ki, insan, diğer canlılarla karşılaştırıldığında, bir tanrı gibi görünmektedir.

(B 110) Zira şairler yerinde olarak şunu söylemekteler: “akıl, bizim içimizdeki tanrıdır” ve “insansal yaşam, içinde tanrıdan bir parça barındırır”. Demek ki öyleyse ya felsefe yapmalı ya da yaşama veda etmeli ve buralardan gitmeli; zira bütün diğer şeyler, sadece budalaca konuşma ve boş lakırdı olarak görünmektedir.

III. MANTIK VE YÖNTEMİN KURULUŞU

Kategoriler

1–5 (S. Babür)

•

Yorum Üzerine

1–11 (S. Babür)

•

Birinci Çözümlmeler

I. 1–7; 27.43a25–43; II. 21 (A. Houshiary)

•

İkinci Çözümlmeler

I. 1–4; 10; 13; II. 1–2, 8–10, 12, 19 (A. Houshiary)

•

Topikler

I. (R. Atademir)

KATEGORİLER*

(1-5)

1.

Yalnızca adları ortak, ada göre varlığının tanımı başka olanlara eşadlılar denir; sözgelişi hem gerçek insana hem de resmedilmiş insana canlı denir. Bunların yalnızca adları ortak, ada göre varlıklarının tanımı ise başka; her biri için canlı olmanın ne olduğu açıklanacak olsa, her biri için, kendine özgü olan tanım verilecek. Adları ortak, ada göre varlıklarının tanımı da aynı olanlara eşanlamlılar denir; örneğin hem insan hem de öküz canlıdır, bunlara ortak bir adla canlı denir, varlıklarının tanımı da aynı; her biri için canlı olmanın ne olduğu açıklanacak olsa, aynı tanım verilecek. Hal bakımından değişik olmalarına karşın, ada göre adlandırılanlara türemişler denir; sözgelişi dilbilimden dilbilimci, yiğitlikten yiğit.

2.

Kimi söylenenler bağlantıyla, kimi bağlantısız söylenir: Bağlantıyla, sözgelişi 'insan koşuyor', 'insan galip geliyor'; bağlantısız olanlar, 'insan', 'öküz', 'koşuyor', 'galip geliyor'.

Kimi olanlar belli bir taşıyıcı için söylenir, ama hiçbir taşıyıcı içinde olmaz; sözgelişi 'insan' taşıyıcı olarak belli bir insan

* Aristoteles, *Kategoriler*, 2. Basım, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara: 2002.

için söylenir, ama hiçbir taşıyıcı içinde değildir. Kimi olanlar bir taşıyıcı içinde olur, ama hiçbir taşıyıcı için söylenmez –taşıyıcı içinde dediğim, bir şeyin içinde parça olarak bulunan değil, içinde bulunduğu nesneden ayrı olarak bulunamayan–; örneğin dilbilimi taşıyıcı içinde, ruhta bulunur ama, hiçbir taşıyıcı için söylenmez. Akıllık bir taşıyıcı içinde, cisimde bulunur –çünkü her renk bir cisim içindedir– ama hiçbir taşıyıcı için söylenmez. Kimi olanlar hem bir taşıyıcı için söylenir hem de bir taşıyıcı içinde olur; örneğin bilgi bir taşıyıcı içindedir, ruhtadır ve bir taşıyıcı için, sözgelişi dilbilimi taşıyıcısı için söylenir. Kimi olanlar ise ne bir taşıyıcı içindedir ne de bir taşıyıcı için söylenir; örneğin belli bir insan ya da belli bir at –çünkü bu tür nesnelerin hiçbirisi ne bir taşıyıcı içindedir ne de bir taşıyıcı için söylenir–. Öte yandan bölünemeyen ve sayıca tek olan nesneler genel anlamda hiçbir taşıyıcı için söylenmez, ama kimilerinin bir taşıyıcı içinde olmasına engel yoktur; nitekim belli bir dilbilgisi bir taşıyıcı içinde olanlardandır.

3.

Bir nesne bir başka nesneye taşıyıcı olarak yüklendiğinde, yüklenen için söylenenlerin hepsi taşıyıcı için de söylenecektir; örneğin ‘insan’ belli bir insana yüklenir, ‘canlı’ ise insana: O halde ‘canlı’ da belli bir insana yüklenecektir, nitekim belli bir insan hem ‘insan’dır hem de ‘canlı’dır. Ayrı cinsten olanların ve türce birbiri altında dizilmeyenlerin ayırıcı özellikleri de başka olur; sözgelişi hayvanın ve bilginin: Hayvanın ayırıcı özellikleri, karada yaşama, uçma, suda yaşama, iki ayaklı olma; oysa bilgininkiler bunlardan hiçbirisi değil; nitekim bir bilgi bir başka bilgiden iki ayaklı olmak bakımından ayrılmaz. Birbiri altında olan cinslerin ayırıcı özelliklerinin aynı olmasına ise bir engel yok: Yukarıdakiler onların altındaki cinslere yüklenir; o halde yüklenenin ayırıcı özellikleri taşıyıcının da ayırıcı özellikleri olacaktır.

4.

Bir bağlantı içinde söylenmeyenlerin her biri varlık, nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ya da edilginlik belirtir. Biçimsel olarak söylersek, insan, at varlık; iki dirsek, üç dirsek nicelik; ak, dilbilimci nitelik; iki misil, yarım, daha büyük görelilik; Lykeion'da, çarşıda uzam; dün, geçen yıl zaman; uzanmış, oturuyor durum; ayakkabılı, silahlı iyelik; kesmek, yakmak etkinlik; kesilmek, yakılmak edilginlik belirtir. Söylediklerimizden her biri kendisi, tek başına önerme olmaz; önerme bunların birbirine bağlanmasıyla olur. Çünkü her önermenin doğru ya da yanlış olduğu görünüyor, oysa bir bağlantı içinde söylenmeyenlerin hiçbiri ne doğru ne de yanlış oluyor: Sözelgesi 'insan', 'ak', 'koşuyor', 'galip geliyor'.

5.

İlk başta ve asıl anlamıyla varlık, ne bir taşıyıcı için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan varlıktır; örneğin belli bir insan ya da belli bir at. Türce ilk varlıklar denenlerle bu türlerin cinsleri içinde bulunanlara ise ikincil varlıklar denir; sözelgesi belli bir insan tür olarak 'insan' dadır, türünün cinsi ise 'canlı'. O halde, bunlara, 'insan' ve 'canlı'ya ikincil varlıklar denir. Söylediklerimizden açık ki, bir taşıyıcıya yüklenenlerde hem adın hem de tanımın taşıyıcıya yüklenmesi zorunlu; sözelgesi 'insan' taşıyıcı olarak belli bir insana yüklenir, adı da belli bir insana yüklenir –çünkü 'insan'ı belli bir insana yükleyeceksin–; 'insan'ın tanımı da belli bir insana yüklenecektir –çünkü belli bir insan 'insandır'– O halde hem ad hem tanım taşıyıcıya yüklenmiş olacaktır. Taşıyıcı içinde olanların çoğunda ne ad ne tanım taşıyıcıya yüklenir ama, kimilerinde adın taşıyıcıya yüklenmesine bir engel yoktur, tanımın yüklenmesi ise olanaksızdır; sözelgesi taşıyıcı olarak cisimde olan 'ak' taşıyıcıya yüklenir, 'ak cisim' denir –oysa aklık tanımı hiçbir zaman cisme yüklenmeyecektir–. Ötekilerin hepsi ya taşıyıcı olarak ilk varlıklara yüklenir ya da onların

içindedir: Bu tek tek ele alınanlarda açıktır: Sözgelişi ‘canlı’ ‘insan’a yüklenir, o zaman belli bir insana da yüklenir –çünkü belli insanlardan hiçbirine yüklenmeseydi genel anlamda ‘insan’a da yüklenmezdi. Yine, renk bir cisim içindedir, öyleyse belli bir cismin de içindedir. Tek tek olanların hiçbirinde olmasaydı genelde ‘cisim’de de olmazdı. Demek ki ötekilerin hepsi ya taşıyıcı olarak ilk varlıklara yüklenir ya da onların içinde olur. O halde ilk varlıklar olmadığında başka bir nesnenin olması olanaksızdır. Nitekim bütün öteki nesneler ya taşıyıcı olarak onlar için söylenir ya da onların içindedir: Sonuç olarak, ilk varlıklar olmadığında bir başka nesnenin olması olanaksızdır.

İkincil varlıklar içinde tür, cinsten daha çok varlık olur; çünkü ilk varlığa daha yakın, ilk varlığın ne olduğu açıklanacak olsa, cins yerine tür verilirse daha bilinir ve yaklaşık bir açıklama verilmiş olacaktır; sözgelişi belli bir insan ‘hayvan’ yerine ‘insan’ verilerek daha bilinir olarak açıklanabilir, –çünkü ikincisi belli bir insana daha özgü, öteki daha ortak–. Yine, belli bir ağaç için ‘bitki’ yerine ‘ağaç’ verilerek daha bilinir açıklama getirilebilir. Öte yandan ilk varlıklar, bütün öteki nesneler için taşıyıcı olmaları, öteki nesnelerin hepsinin onlara yüklenmeleri ya da onların içinde olmaları nedeniyle, bundan ötürü asıl anlamda varlıklar adını alırlar, ilk varlıkların öteki nesnelerle ilişkisi nasılsa, türün cinsle ilişkisi de öyledir –çünkü tür cins için bir taşıyıcıdır, cinsler türlere yüklenir, oysa türler cinslere yüklenmez–. O halde bu nedenle de tür cinse göre daha çok varlık olur. Cins olmadığında türlerden biri ötekinden daha çok varlık olmaz: Nitekim ‘insan’ı belli bir insana göre açıklayan, ‘at’ı belli bir ata göre açıklayandan hiç de daha yaklaşık bir açıklama vermiş olmayacaktır. Yine, ilk varlıklarda da biri ötekinden hiç de daha çok varlık olmaz: Nitekim belli bir insan belli bir öküzden hiç de daha çok varlık olmaz.

İlk varlıkların dışında kalan öteki nesnelerden yalnızca türlere ve cinslere ikincil varlıklar denmesi usa uygun, çünkü yük-

lenenler içinde yalnızca onlar ilk varlığı ortaya koyar. Biri belli bir insanı açıklayacak olsa türünü ya da cinsini vererek uygun açıklama vermiş olacaktır –‘canlı’ yerine ‘insan’ olduğunu söyleyerek de daha bilinir kılacaktır–; ama ‘ak’, ‘koşuyor’ ya da bu tür başka bir şey söylese daha uzak bir açıklama vermiş olacaktır. O halde ötekiler içinde yalnızca bunlara varlık denmesi uygun. Öte yandan ilk varlıklar öteki nesnelerin hepsi için taşıyıcı olmalarından ötürü asıl anlamdaki varlıklar diye belirtilir; ilk varlıkların öteki her nesne karşısındaki durumu ne ise, ilk varlıkların türleriyle cinslerinin bütün geri kalanlar karşısındaki durumu öyle olur: Geri kalan her nesne bunlara yüklenir: Belli bir insanın dilbilimci olduğunu söylersen, dilbilimcinin ‘insan’ ve ‘canlı’ olduğunu da söylemiş olursun. Öteki durumlarda da bu böyle.

Bir taşıyıcı içinde olmamak varlıkların hepsi için ortak bir nitelik, ilk varlık ne bir taşıyıcı için söylenir, ne de bir taşıyıcı içinde olur; ikincil varlıkların ise taşıyıcı içinde olmadıkları şu şekilde açık: ‘İnsan’ taşıyıcı olarak belli bir insan için söylenir ama, bir taşıyıcı içinde değildir –çünkü ‘insan’ belli bir insanın içinde değildir–, aynı biçimde ‘canlı’ da taşıyıcı olarak belli bir insan için söylenir ama, belli bir insanın içinde değildir. Öte yandan bir taşıyıcı içinde olanların adının kimi zaman taşıyıcıya yüklenmesine engel yoktur ama, tanımın taşıyıcıya yüklenmesi olanaksız olur; ikincil varlıklarda ise hem tanım hem de ad taşıyıcıya yüklenir –insanın tanımını belli bir insana, hayvanın tanımını da belli bir insana yükleyeceksin–. O halde varlık taşıyıcı içinde olanlardan olamaz –ancak bu yalnızca varlığın bir niteliği değil, ayırıcı özellikler de bir taşıyıcı içinde bulunmayanlardan: Yürüme, iki ayaklı olma taşıyıcı olarak ‘insan’ için söylenir ama, bir taşıyıcı içinde değildir –çünkü yürüme, iki ayaklı olma ‘insan’ın içinde değil–. Ayırıcı özelliğin kendisi için söylendiği şeye ayırıcı özelliğin tanımı da yüklenir; söz gelişi yürüme insan için söylenirse, yürümenin tanımı da insana yüklene-

cektir –nitekim ‘yürüyen insandır’–. Varlıkların parçalarının bütün olarak taşıyıcı içinde bulunanlar olarak bulunmalarına karşın, kimi kez onların varlık olmadıklarını onaylamak zorunda kalmamız bizi şaşırtmasın, çünkü taşıyıcı içinde olanların bir şeyde parça olarak bulunduklarını söylerken bunu kastetmiyorduk.

Bütün nesnelerin onlardan eşanlamlı olarak adlandırılmaları varlıklara ve ayırıcı özelliklere ait bir nitelik; yüklenenlerin hepsi ya bireylere ya da türle yüklenir, çünkü hiçbir yükleme ilk varlıktan gelmez –çünkü hiçbir taşıyıcı için söylenmez–; ikincil varlıklardan tür, bireye, cins hem türe hem de bireye yüklenir. Aynı biçimde ayırıcı özellikler de henı türle hem bireye yüklenir.

Türlerin ve cinslerin tanımı ilk varlıklara, cinsin tanımı ise türe uyar –çünkü yüklenen için söylenen her şey taşıyıcı için söylenecektir–. Aynı biçimde ayırıcı özelliklerin tanımı da türle ve bireylere uyar: Adları ortak, tanımları aynı olanlara eşanlamlılar demiştik; demek ki her nesne varlıklar ve ayırıcı özelliklerle eşanlamlı olarak adlandırılır.

Her varlığın doğrudan belli bir nesne belirttiği görünüyor. İlk varlıkların doğrudan belli bir nesne belirttikleri tartışma götürmeyecek biçimde doğru; çünkü bölünmez, sayıca tek olan bir şey olarak açıklanmıştı. İkincil varlıklar adlarının biçimi nedeniyle –‘insan’ ya da ‘canlı’ dendiğinde– doğrudan belli bir nesne belirtiyormuş gibi gelir ama, bu doğru değil, daha çok bir nitelik belirtirler –çünkü ilk varlıktaki gibi taşıyıcı tek değil: ‘insan’ ya da ‘canlı’ çok şey için söylenir–. Öte yandan ‘ak’ gibi saltık anlamda bir nitelik de belirtmezler; çünkü ak, nitelikten başka hiçbir şey belirtmez, oysa türle cins, bir varlık konusundaki niteliği belirtir –belli bir varlığın neliğini gösterir–. Cinsle yapılan belirlemenin kapsamı türle yapılanınkinden daha geniş, çünkü ‘canlı’ diyen, ‘insan’ diyenden daha geniş bir kapsamı belirtmiş olur.

Kendilerine karşıt hiçbir şeyin olmaması varlıkların bir niteliği. İlk varlığa karşıt ne olabilir? Söz gelişi belli bir insana karşıt olan hiçbir şey yok: 'insan'a ya da 'hayvan'a karşıt bir şey de yok. Ama bu varlığın kendisine özgü bir niteliği değil, nicelik için ve başka pek çokları için de bu böyle: Nitekim iki dirseğe karşıt bir şey yok, 'on' sayısına, buna benzer başka şeylere de karşıt bir şey yok. Ancak çoğun aza ya da büyüğün küçüğe karşıt olduğu söylenebilir. Demek ki belirlenmiş niceliklerden hiçbirisi birbirine karşıt değil.

Varlığın daha çokluk ya da daha azlığı kabul etmediği görünüyor. Varlığın varlıktan daha çok varlık olmadığını söylemiyorum –nitekim bunun böyle olduğunu söylemiştik–, her bir varlığın olduğundan daha çok ya da daha az varlık olmadığını belirtiyorum. Söz gelişi bu varlık 'insan' ise, daha çok insan ya da daha az insan olmayacaktır; ne kendi kendinden ne de başkası bir başkasından; çünkü aklık konusunda, birinin ötekinden daha ak; güzellik konusunda birinin ötekinden daha güzel olması gibi, biri ötekinden daha çok 'insan' olmaz. 'Ak'ın kendi kendinden daha çok ya da daha az ak olduğu da söylenir, söz gelişi ak olan cismin şimdi öncekinden daha ak olduğu, sıcak olan cismin daha az sıcak ya da daha çok sıcak olduğu söylenir; oysa varlık hiç söylenmez –ne insanın şimdi öncekinden daha çok insan olduğu ne varlık olan başka bir şeyin öyle olduğu söylenir–. O halde varlık daha azlığı ya da daha çokluğu kabul etmez.

Varlığın çok belirgin bir özelliğinin de, sayıca bir ve aynı olmasına karşın, karşıt nesneleri kabul edebilir olması gibi görünüyor. Bütün öteki nesnelerde varlık olmayıp da, sayıca tek olmasına karşın, karşıtları kabul edebilen hiçbir şey gösterilemez; söz gelişi sayıca bir ve aynı olan renk hem ak hem kara olamayacaktır, sayıca bir ve aynı olan eylem de hem erdemli hem erdemsiz olmayacaktır; varlık olmayan öteki şeylerde de bu böyle. Oysa varlık sayıca bir ve aynı olmasına karşın, kesinlikle karşıt şeyleri kabul eder: Örneğin bir ve aynı olan belli bir insan ki-

mi zaman ak kimi zaman kara, hem sıcak hem soğuk, hem erdemli hem erdemsiz oluyor. Ötekilerdeyse hiçbiri böyle görünmüyor. Ancak sözle sanının böyle olduğu söylenebilir; çünkü söz hem doğru hem yanlışmış gibi görünüyor: Söz gelişi birinin oturmakta olduğu sözü doğruysa, o ayağa kalkınca aynı söz yanlış olacak. Sanı konusunda da bu böyle, biri doğru olarak birinin oturduğu sanısındaysa, o ayağa kalkınca, aynı sanıda olduğunda kanısı yanlış olacaktır.

Bu kabul edilse bile biçimce ayırım var: Varlıklar kendileri değişerek karşıt şeyleri kabul eder –nitekim sıcakken soğuk olmuştur (çünkü başkalaşmıştır), karayken ak, erdemliyken erdemsiz; öteki varlıklarda da bu böyledir, kendileri değişerek karşıtları kabul ederler–; oysa sözle sanı kendileri değişmez olduğundan bütünüyle kalıcıdır, karşıtlık nesne hareket ettiğinde ortaya çıkar: Birinin oturduğu sözü kalıcıdır, nesne hareket ettiğinde bu aynı söz kimi kez doğru kimi kez yanlış olur. Sanı için de bu böyle. O halde kendi değişikliğine göre karşıtları kabul etmek varlığın biçimce bir niteliği olsa gerek –demek ki bunların, sanı ile sözün, karşıtları kabul ettiğini biri ileri sürecek olsa bile bu doğru olmayacak; söz ve sanı kendileri karşıtları kabul ettiklerinden ötürü değil, bir başka nesne bir şeyden etkilendiğinden ötürü karşıtları kabul eder denebilir; nitekim nesnenin öyle olması ya da olmamasına göre, bundan ötürü sözün doğru ya da yanlış olduğu söylenir, yoksa kendisi karşıtları kabul ettiği için değil; çünkü ne söz ne de sanı, hiçbiri hiçbir şey tarafından hareket ettirilmez. Kendilerinde hiçbir şey meydana gelmediğine göre karşıtları kabul edemezler –oysa varlık kendisinin karşıtları kabul etmesinden ötürü, bu nedenle karşıtları kabul edebilir diye nitelenir, çünkü hastalığı–sağlığı, aklığı–karalığı, bu tür şeylerden her birini kendisi kabul ettiği için karşıtları kabul ettiği söylenmektedir. Demek ki sayıca bir ve aynı olmasına karşın karşıtları kabul etmek varlığa özgü bir nitelik. Varlıklar konusunda bunları söylemiş olduk. [...]

YORUM ÜZERİNE *

(1-11)

1.

İlkin ad ile eylemin, sonra da değillemenin, evetlemenin, önermenin, sözün ne olduğunu belirlemek gerekiyor.

Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesneleri de aynı olacaktır. Bunlar üzerinde –başka bir alanın konusu olduğundan– *Ruh Üzerine [Peri Psykhes]* de duruldu. Nasıl ruhtaki kavramların kimileri için doğruluk ya da yanlışlık söz konusu değilken, kimilerinin doğru ya da yanlış olması bir zorunluluksa, sestekiler için de öyle; çünkü doğruluk ve yanlışlık, birleştirme ile ayırmada olur. Adlar ile eylemler kendi başlarına, birleşmesiz–ayrılmasız kavramlara benzer; sözgelişi bir şey eklenmediğinde ‘insan’ ya da ‘ak’; çünkü bu şekilleriyle ne doğru ne de yanlış oluyorlar, ama bir şeyin imi. ‘Kutlukuş’ da bir şey anlatır ama, ya saltık ya zamana bağlı olarak olmak veya olmamak eklenmemişse doğru ya da yanlış olmaz.

2.

Ad, parçaları ayrı ayrı anlamlı olmayan, zaman dışı, uylaşımalsal olarak anlamlı bir sestir. Nitekim 'Karagöz' de 'göz' 'kara göz' sözünde olduğu gibi ayrıca bir şey imlemez. Ama yalın adlarda geçerli olan bileşik adlarda geçerli değil. Ötekilerde hiçbir biçimde anlamlı parça yok, berikilerde olması beklenir ama, hiçbirinin kendi başına anlamı olmaz: Örneğin 'toprak boya' da 'boya'. "Uylaşımalsal olarak" dedik, çünkü adların hiçbirisi doğal değil, ad oluşları simge olmaklardır. Çünkü yazılı olmayan sesler, sözgelişi yaban hayvanlarındaki de bir şey belirtir ama, bunların hiçbirisi ad değil. 'İnsan olmayan' bir ad değil, buna verilmiş bir ad yok. Çünkü tümce de değil, değilleme de; ama 'belirsiz ad' olsun. "Philon'a" ya da "Philon'u", buna benzer şeyler de ad değil, ad durumları. Bunların tanımı da ötekilerin aynı, ama adın tersine 'var', 'vardı' ya da 'olacak'la birlikte doğru ya da yanlış olmaz, örneğin "Philon'a var" ya da "Philon'a yok"; nitekim bunların hiçbirisi doğru ya da yanlış değil.

3.

Eylemse, zamanı da imleyen, parçası ayrı olarak hiçbir şey imlemeyendir. Başka bir şeye göre söylenen bir imdir. Zamanı da imler dediğim şu: Örneğin 'koşu' bir ad, 'koşuyor' bir eylem; şimdi olduğunu da imliyor. Eylem her zaman bir başka şeye yüklenen bir imdir. Sözgelişi bir taşıyıcıya yüklenir. -'Koşmuyor' ile 'durmuyor'a eylem demiyorum; çünkü zamanı da imliyor ve hep bir şeyde bulunuyor ama, ayırt edici adı yok: 'Belirsiz eylem' olsun. Çünkü ister olan ister olmayan bir şey olsun, herhangi bir şeye göre aynı durumda bulunuyor-. Yine 'koştı' ya da 'koşacak' da eylem değil, eylem durumu. Eylemden, birinin şimdiki zamanı, ötekilerinse önceyi-sonrayı imlemesiyle ayrılıyorlar. Kendi başlarına söylendikte eylemler ad olur: Bir şey imlerler -çünkü söyleyen düşünüyü ortaya koyar, dinleyen alır-, ama bu biçimleriyle olup olmadığını anlatmazlar. Çünkü

‘olmak’ ya da ‘olmamak’, salt ‘olan’ desen bile, nesne imlemez. Nitekim tek başına bir ‘şey’ değil, ancak bileşenleri olmaksızın düşünülemeyen belirli bir birleşmeyi imler.

4.

Tümce, evetlemeler olarak değil de sözceler olarak tek başına anlamlı parçaları olan anlamlı bir sestir. Diyesim, örneğin ‘insan’ bir şey imler, ama olup olmadığını söylemez (oysa bir şey eklenecek olursa, evetleme ya da değilleme olacaktır). ‘Kapı’nın bir tek hecesi anlamlı değil; ‘top’ta ‘op’ anlamlı değil, burada yalnızca ses. Oysa birleşik adlarda bir şey imler ama, söylediğimiz gibi, kendi başına değil. Her tümce, doğal araç olarak değil, dediğimiz gibi, uylaşımsal bir söz olarak anlamlıdır. Ancak hepsi değil, yalnızca doğruluk ya da yanlışlık taşıyanlar bildirsel olur. Hepsinde doğruluk ya da yanlışlık bulunmaz, örneğin dilek de bir tümcedir ama, ne doğru ne yanlış. Ötekileri bir yana bırakarak –çünkü *Retorike* ile *Poetike*’ye daha yakın bir konu–, bildirsel tümceye bakalım.

5.

Bildirsel tam deyimlerin ilki evetleme, sonra değilleme geliyor. Ötekilerse bir ekleme tam [deyim] oluyor. Bildirsel tümce-lerin hepsinde bir eylem ya da eylem durumunun bulunması bir zorunluluk, ‘insan’ sözü, ‘olacak’, ‘idi’, bunun gibi şeyler eklenmedikçe, bu biçimiyle bildirsel tümce değildir (‘yürüyen iki ayaklı hayvan’ın çok değil de tek olmasının ne olduğunu –çünkü bir arada söylenmekle tam olmayacaktır– söylemek bir başka alanın işi). Bildirsel tamdeyim ya bir olanı belirtmekle tamdır ya da bir ekleme tam olur. Tek olmayıp çok olan ya da eklenmemiş olan çok şey vardır. Ad ile eylem yalnızca sözceler olsun; çünkü ister bir sorunun karşılığı olarak, ister kendiliğinden dile getirilmiş olsun, sesle öylece bir şeyin one sürüldüğünü söylemek olanaksız. Bunların kimi yalın önerme, sözgelişi bir şeyle

bir şeyi birleştirme ya da ayırma: Kimi de bunlardan birleştirmeyle elde edilenlerdir, örneğin birleştirilmiş bir söz.

Yalın önerme, ayrı zamanlar için. bir şeyde bir şeyin olup olmadığına ilişkin anlamlı bir sestir.

6.

Evetleme bir şeyin bir şeye bağlanarak öne sürülmesi, değilme bir şeyin bir şeyden ayrılarak öne sürülmesidir. Olanın olmadığını, olmayanın olduğunu; olanın olduğunu, olmayanın olmadığını öne sürmek olanaklı olduğundan; şimdiki zaman dışındaki zamanlar için de böyle olduğundan, evetlenmiş her şeyin değilmesi, değillenmiş her şeyin evetlenmesi olanaklıdır. Öyleyse açık ki, her evetlemenin karşısında bir değilme, her değillenmenin karşısında bir evetleme olur: Bu 'çelişme' olsun, evetleme ile değilme de 'çelişikler' olsun. Aynı şey konusunda aynı şeyin evetlenmesi ile değillenmesinin çelişik olduğunu söylüyorum, ama eşadlı olarak değil. Bu belirlediklerimizi ve ötekileri sophistik yanımlara karşı belirliyoruz.

7.

Kimi nesneler tümel, kimi nesneler tekil olduğundan –doğal olarak çoğulluğa yüklenene tümel, çoğulluğa yüklenmeyene tekil diyorum; örneğin 'insan' tümelerden, 'Kallias' tekilerdendir– bir şeyin olup olmadığının öne sürülmesinin kimi kez bir tümele, kimi kez bir tekile ilişkin olması bir zorunluluk. Tümenin bir tümelde olduğu ya da olmadığı öne sürülürse, karşıt önermeler olur –tümenin tümele ilişkin olarak öne sürülmesi dediğim şu: Örneğin 'her insan aktır', 'hiçbir insan ak değildir'-. Ama tümele ilişkin olarak tümel olmayan [öne sürülürse] karşıt olmazlar, karşıt gibi görünebilirler. Tümele tümel olmayanın yüklenmesi dediğim, örneğin 'insan aktır', 'insan ak değildir': İnsan tümel olarak alınmakla birlikte, önermede bütünsel kaplamıyla alınmamıştır. Çünkü 'her' tümeli değil, bütünsel kapla-

myla alınmayı imler. Bütünsel kaplamıyla alınmış bir tümeli bütünsel kaplamalı bir tümele yüklemek doğru değildir. Bütünsel kaplamıyla alınmış bir tümele bütünsel kaplamıyla alınmış bir tümelin yükleneceği hiçbir evetleme olmayacaktır; örneğin ‘her insan her hayvandır’.

Bir evetlemenin bir değillemeyeyle çelişmeli olarak karşı olması dediğim şu: Bir nesneyi bütünsel kaplamıyla imleyen bir evetlemeye, o nesneyi bütünsel kaplamıyla almayan bir değillemenin karşı olması: Örneğin ‘her insan aktır’ – ‘her insan ak değildir’. Karşıt olarak karşı olum dediğim, tümelin evetlenmesi ile tümelin değillenmesinin karşı olumu; örneğin ‘her insan adildir’ – ‘hiçbir insan adil değildir’. Bunun için bunların aynı zamanda doğru olması olanaksızdır. Ama bunların çelişiklerinin aynı zamanda doğru olması olanaklıdır; örneğin ‘her insan ak değildir’ – ‘kimi insan aktır’. Bütünsel kaplamıyla alınmış tümelerin çelişiklerinin birinin doğru ötekinin yanlış olması bir zorunluluk. Tekiller konusunda da bu böyle, örneğin ‘Sokrates aktır’ – ‘Sokrates ak değildir’. Ama bütünsel kaplamıyla alınmamış tümelerde her zaman biri doğru öteki yanlış değildir. Çünkü aynı zamanda ‘insan aktır’ – ‘insan ak değildir’; ‘insan güzeldir’ – ‘insan güzel değildir’ demek doğrudur. Çünkü çirkinse güzel değildir, bir şey oluyorsa, olmaz da. İlk bakışta ‘insan ak değildir’ aynı zamanda ‘hiçbir insan ak değildir’i imler gibi gördüğümüz için bir tutarsızlık olduğu sanılabilir, ama ne aynı şeyi imliyor ne de zamandaş olması zorunlu-. Açık ki, tek bir evetlemenin tek bir değillemesi olur. Çünkü evetlemenin evetlediğini, değilleme, ister bir tekil ister bütünsel kaplamıyla alınmış ya da alınmamış bir tümel olsun, bu aynı şeyi aynı şeyden ayırmakla değilleyecektir. Diyeceğim, örneğin ‘Sokrates, aktır’ – ‘Sokrates ak değildir’. (Başka bir şey ya da aynı şey başka bir şeyden ayrılırsa, bunlar karşı olmaz, bir başka şey olur), ‘her insan aktır’a ‘her insan ak değildir’; ‘kimi insan aktır’a ‘hiçbir insan ak değildir’; ‘insan aktır’a ‘insan ak değildir’

Bir evetlemeye bir değillemenin çelişik olarak karşı olduğunu, bunların hangileri olduğunu; başka karşıtları, bunların hangileri olduğunu; her çelişmenin doğru ya da yanlış olduğunu; neden böyle olduğunu, ne zaman doğru ya da yanlış olduğunu söyledik.

8.

Tek bir şeyi, ister bütünsel kaplamıyla alınmış bir tümel olsun, ister olmasın, tek bir şeye göre evetleyen ya da değilleyen, tam bir evetleme ya da değillemedir; örneğin ‘her insan aktır’ – ‘her insan ak değildir’; ‘insan aktır’ – ‘insan ak değildir’; ‘hiçbir insan ak değildir’ – ‘kimi insan aktır’: Yeter ki, ‘ak’ın imlemi tek bir şey olsun. Ama iki şeyin tek adı olup, bunlar tek bir şey olmuyorsa, evetleme tam bir evetleme değildir; örneğin biri at ile insana ‘palto’ adını verse, ‘palto aktır’ önermesi tam bir evetleme olmaz (tam bir değillemesi de olmaz). Çünkü bunu söylemekle ‘insan ile at aktır’ demek arasında bir ayırım yoktur; bu da ‘at aktır’, ‘insan aktır’ demekten başka bir şey değil. Bunlar çok şeyi imliyorsa, çoksa, açık ki, ilk önerme de ya çok şeyi imler ya da hiçbir şey imlemez –nitekim ‘at adam’ diye bir şey yok–. Öyleyse bunlarda elişiklerden birinin doğru ötekinin yanlış olması bir zorunluluk değil.

9.

Dediğimiz gibi olanlar ve olmuş olanlarda evetlemenin ya da değillemenin doğru ya da yanlış olması bir zorunluluk; bütünsel kaplamıyla alınmış tümellerde de her zaman birinin doğru ötekinin yanlış olması bir zorunluluk; tekillerde de böyle. Bütünsel kaplamıyla alınmamış tümellerde bu zorunlu değil. Bunlar üzerinde konuştuk. Olacak olan tekillerde ise bu böyle değil; çünkü her evetleme ile değilleme doğru ya da yanlış olsa, her şeyin ya olması ya olmaması gerekecek: Biri bir şeyin olacağını, bir başkası bu aynı şeyin olmayacağını söyleyecek olsa, her

evetleme doğru ya da yanlış olduğundan, bu ikisinden birinin doğruyu söylemesi gerektiği açık; çünkü bunlarda ikisi aynı anda olmayacaktır. ‘Aktır’ ya da ‘ak değildir’ demek doğruysa, ‘ak olması ya da ak olmaması’ zorunludur: Ak olursa ya da olmazsa, evetlemek ya da değillemek doğrudur. Olmazsa yanlış olur, yanlışsa olmaz. O halde ya evetlemenin ya değillemenin doğru olması bir zorunluluk olur. Çünkü hiçbir şey ne belirsizdir ne de gelişigüze; ne belirsiz ne gelişigüzel olur, ne olacaktır ne de olmayacaktır. Tersine her şey bir zorunluluktan ötürü olacaktır, gelişigüzel değil (çünkü ya evetleyen ya değilleyen doğru söyler). ‘Oluyordu’ ya da ‘olmuyordu’ bu şekildedir. Belirsizlik, hiçbir şeyin böyle olmaktan çok şöyle olmadığı ya da olmayacağıdır. –Öte yandan şimdi ak ise, olmuş olan bir şeyin olacağını söylemek her zaman doğru olacak biçimde, ak olacağını daha önceden söylemek doğru olurdu. Olduğunu ya da olacağını söylemek her zaman doğru olsa, bunun olmaması ya da olmayacak olması olamaz. Olmaması olamayan şeyin olmaması olanaksızdır; olmaması olanaksız olan şeyin olması zorunlu. Demek ki hiçbir şey ne gelişigüzel ne de belirsiz olacak; çünkü gelişigüzel olsa zorunlu olmazdı. – Bununla birlikte bir şeyin ne olacağını ne olmayacağını söylemenin doğru olduğu söylenemez: Çünkü ilkin, evetleme yanlışken değilme doğru değil; değilme yanlışken evetlemenin doğru olmadığı oluyor. Bunun yanında hem ak hem kara olduğunu söylemek doğru olsa, her ikisinin de olması gerekir; yarın olacaksa, yarın olacaktır. Yarın ne olacaksa ne olmayacaksa, belirsizlik olmayabilir: Örneğin bir deniz savaşı, “bir deniz savaşının ya olması ya da olmaması” zorunludur.

Gerek bütünsel kaplamıyla alınmış tümellerde gerek tekillerde, karşı olan her evetleme ile değilmeden birinin doğru ötekinin yanlış olması zorunluysa, olanlarda hiçbir şey belirsiz değilse, her şey zorunluluktan ötürü varsa, oluyorsa, bu ve bunun gibi tutarsız sonuçlara varılıyor. O zaman, ‘böyle yaparsak

böyle olacak, böyle yapmazsak böyle olmayacak' diye düşünmek de uğraşmak da gerekemeyebilirdi. Birinin bir şeyin on bin yıl sonra olacağını, birinin de olmayacağını söylemesine hiçbir engel yoktur: Öyle ki onlardan hangisinin doğru olacağı o zamandan doğruydu. Ama bu kişilerin çelişik önermeler dile getirmiş olmaları ya da olmamaları da bir şey değiştirmez. Çünkü açık ki, biri evetlese biri değilse de, olgular nasılsa öyledir. Evetlemek ya da değillemekten ötürü öyle olacak ya da öyle olmayacak değildir; herhangi bir zaman yerine, on bin yıl sonra da olacak ya da olmayacak da değildir. Olgular, her zaman ikisinden biri doğru olacak biçimde olsaydı, o olgunun olması zorunlu olurdu, her olmuş olanın her zaman zorunlu olarak olacak şekilde öyle olması zorunlu olurdu; çünkü birinin olacağını doğru olarak söylediği şeyin olmaması olamıyordu, olmuş olan şeyin olacağını söylemek her zaman doğru oluyordu.

Bunlar olanaksızsa –nitekim olacak olanların ilkesinin düşünmeye ve uğraşmaya dayanan bir şey olduğunu, genellikle her zaman etkinlik halinde olmayan şeylerde olmanın ya da olmamanın, her ikisinin de oluşacak ya da oluşmayacak şekilde, olmanın ya da olmamanın olanaklı olduğunu görüyoruz. Bizim için açık olan böyle pek çok şey var; örneğin şu kumaşın kesilmesi olanaklıdır ama, kesilmeyebilecektir; kesilmeden önce yıpranabilecektir. Aynı şekilde, kesilmemesi de olanaklıdır. Kesilmemesi olanaklı olmasaydı daha önce yıpranması da olanaksız olurdu. Öyleyse böyle bir olanağa göre söylenen öteki cinslerde de bu böyledir–. Açık ki her şey zorunluluktan ötürü olmaz da oluşmaz da: kimi şeyler belirsiz biçimde olur, ne evetleme ne değilme daha çok doğrudur; kimi şeylerde ise biri daha çok, daha baskın olur, ama ötekinin olup berikinin olmaması olası değildir

Olanın olduğu zaman olması, olmayanın olmadığı zaman olmaması bir zorunluluk. Ancak her olanın olması, her olmayanın olmaması zorunlu değil. Çünkü olan her şeyin olduğu zaman

zorunluluktan ötürü olması ile saltık olarak zorunluluktan ötürü olması aynı şey değil. Olmayan için de böyle. Çelişme konusunda da uslamlama aynı: Her şeyin olması ya da olmaması, olacak olması ya da olacak olmaması zorunlu. İkisinden birinin ayrı olarak söylenmesi zorunlu değil. Dediğim, sözgelişi “yarın bir deniz savaşının olacağı ya da olmayacağı” zorunlu, ama yarın bir deniz savaşının olması da zorunlu değil, olamaması da. Oysa ‘olması ya da olmaması’ zorunlu. Öyleyse, sözlerin doğru oluşu olgularınkiyle aynı ise, açık ki böyle olan her şeyin belirsizce karşıtlarını kabul edecek biçimde olması, çelişmenin de böyle olması zorunlu. Bu sonuç her zaman olmayan şeylerle her zaman olmaması olmayan şeylerde çıkıyor. Çünkü bunlarda çelişmenin yanlarından birisinin doğru ya da yanlış olması zorunluluk ama, kesinlikle şunun ya da bunun olması değil, ikisinden herhangi birinin olması; ikisinden birinin daha çok değil; önceden de kesinlikle doğru ya da yanlış olmayacaktır. Öyleyse açık ki, karşı olan her evetleme ile değillemeden birinin doğru ötekinin yanlış olması bir zorunluluk değil. Çünkü olmak ya da olmamak olanağına sahip oldukları için olmayanlar konusunda olanlar konusunda olduğu gibi değil ama, söylediğimiz gibi.

10.

Evetleme bir şeyi bir şeye göre imleyense, bu ya bir ad ya da bir belirsiz ad ise, evetlemede tek bir şey tek bir şeye göre bulunduğundan, her evetleme ya bir adla eylemden, ya bir belirsiz adla eylemden oluşacaktır (ad ile belirsiz addan daha önce söz ettik: ‘İnsan olmayan’a ad demiyorum, belirsiz ad diyorum –çünkü belirsiz biçimde tek bir şeyi imler–, yine ‘koşmuyor’a eylem demiyorum). Bir eylem olmaksızın ne evetleme olur ne de değilleme. ‘Dır’, ‘olacak’, ‘idi’, ‘oluyor’, bunlar gibi olanların tümü, söylediklerimize göre, eylem; çünkü zamanı da imliyorlar. Öyleyse ilk evetleme ile değilleme ‘insan vardır’ – ‘insan yoktur’; ‘her insan vardır’ – ‘her insan yoktur’, ‘her insan olma-

yan vardır' – 'her insan olmayan yoktur'. Şimdiki zamanın dışındaki zamanlar için de aynı uslamlama geçerli.

'Dır' üçüncü terim olarak yüklendiğinde, karşı olumlar ikişer ikişer söylenir. Diyeceğim, örneğin 'insan adildir' evetlemesinde 'dir'in, ister ad ister eylem olsun, üçüncü terim olarak bulunduğunu söylüyorum. Öyleyse, bu nedenle, bunlar dört tane olan diziliş bakımından, evetleme ile değillemeye karşılık olmak üzere yoksunluklar olarak iki, yoksunsuzluklar olarak iki. Dediğim, 'dır' ya 'adil'e eklenecek ya 'adil olmayan'a, değilme de aynı şekilde olacak. Böylelikle dört olacaklar. Söyleneni şu örneklerden anlarız:

'İnsan adildir', bunun değilmesi 'insan adil değildir'; 'İnsan adil olmayandır', değilmesi 'insan adil olmayan değildir'. Çünkü burada 'dır' ile 'değildir', 'adil' ile 'adil olmayan'a ekleniyor. Demek bunlar *Analytika*'da da söylediğimiz gibi böyle dizilmiştir.

Bütünsel kaplamıyla alınmış adın evetlemesinde de bu böyledir, örneğin: 'Her insan adildir' [değillemesi] 'her insan adil değildir'; 'her insan adil olmayandır' – 'her insan adil olmayan değildir'. Çapraz olanların birlikte doğru olması aynı biçimde olanaklı değil, kimi kez olanaklı. Öyleyse bu iki çift karşı olur; özne olarak alınan 'insan olmayan'a bir şey eklendiğinde başka çiftler elde edilir. 'İnsan olmayan adildir' – 'İnsan olmayan adil değildir'; 'insan olmayan adil olmayandır' – 'insan olmayan adil olmayan değildir'. Karşı olumlar bunlardan çok olmayacak. Berikiler 'insan olmayan'ı ad olarak kullandığı için ötekilerden ayrı, kendi başına. 'Dır'ın uymadığı şeylerin hepsinde, sözgelişi 'koşmak', 'yürümek', bunlarda 'dır' eklenmiş gibi, aynı durum ortaya çıkar: Örneğin, 'Her insan koşar' – 'Her insan koşmaz'; 'Her insan olmayan koşar' – 'Her insan olmayan koşmaz'. 'Olmayan her insan' dememeli, olmayan değillemesini insana yüklemeli, çünkü 'her' tümel nesneyi imlemez bütünsel kaplamla alınmayı imler. Bu şuradan da açık:

‘İnsan koşar’ – ‘İnsan koşmaz’;

‘İnsan olmayan koşar’ – ‘İnsan olmayan koşmaz’.

Nitekim bunlar bütünsel kaplamla alınmamakla ötekilerden ayrılır. Öyleyse ‘her’ ya da ‘hiçbir’, evetleme ya da değillemenin adının bütünsel kaplamla alınmış olduğundan başka bir şey imlemez. Ötekilerin aynı kalması gerekir.

‘Her hayvan adildir’in karşıtı olan değilme, ‘Hiçbir hayvan adil değildir’ sözü olduğuna göre, bunların hiçbir zaman birlikte ya da aynı nesneye ilişkin olarak doğru olamayacağı, bunlara karşıt olanların kimi kez olabileceği açık. Sözelimi, ‘Kimi hayvan adil değildir’ ile ‘Kimi hayvan adildir’. ‘Her insan adil olmayandır’dan ‘Hiçbir insan adil değildir’; ‘Kimi insan adildir’den ‘Her insan adil olmayan değildir’ karşı önermesi çıkar. Çünkü bir adil insanın olması gerekir. Besbelli, tekiller konusunda, sorulan bir şeyi değillemek doğruysa, evetlemek de doğru olacaktır: Örneğin ‘Sokrates bilge mi?’, ‘Hayır’; ‘Sokrates bilge olmayan’. Ama tümellerde söylenen aynı biçimde doğru değil, yalnızca değilme doğru. Örnek: ‘Her insan bilge mi?’, ‘Hayır’: ‘Her insan bilge olmayan’. Bu yanlış, ama ‘Her insan bilge değil’ doğru. Beriki çelişik, öteki karşıt.

Belirsiz adlar ile eylemlere ilişkin çelişikler, sözelimi ‘insan değil’ ile ‘adil değil’, adsız, eylemsiz değillemeler gibi görünebilir ama, öyle değil. Çünkü değillemenin doğru ya da yanlış olması zorunlu, oysa ‘insan değil’ diyen, bir şey eklemedikçe, ‘insan’ diyenden daha doğru ya da yanlış bir şey söylemiş olmayacağı gibi, daha kötü bile söylemiş olur. ‘Her insan olmayan adildir’ de, bunun çelişiği olan ‘Her insan olmayan adil değildir’ de ötekilerin hiçbirleriyle aynı şeyi imlemez. ‘Her insan olmayan adil olmayandır’, ‘Hiçbir insan olmayan adil değildir’le aynı şeyi imler.

Adlarla eylemler yer değiştirdiğinde aynı şey imlenir: Örneğin, ‘insan aktır’ – ‘aktır insan’. Çünkü öyle olmasa, aynı şeyin birçok değillemesi olacaktı, oysa bir şeyin bir değillemesi oldu-

ğunu kanıtlamıştık. ‘İnsan aktır’ın değillemesi ‘insan ak değildir’. ‘Aktır insan’ ile ‘insan aktır’ aynı olmasaydı, değillemesi de ya ‘ak değildir insan olmayan’ ya da ‘ak değildir insan’ olurdu. Oysa biri ‘aktır insan olmayan’ın, öteki ‘insan aktır’ın değillemesi; öyleyse bir şeyin iki değillemesi olacak.

11.

Demek ki ad ile eylem yer değiştirdiğinde, evetleme ile değillemenin aynı kaldığı açık.

Çoklar tek bir şey oluşturmuyorsa, çoğa göre teki ya da teke göre çoğu evetleyen ya da değilleyen, tek bir evetleme de değildir, değilme de. Tek adla anılıp da tek bir şey oluşturmayanlara tek demiyorum: Sözgelisi insan belki hem hayvan, hem iki ayaklı, hem uygar ama, bunlardan tek bir şey de oluşuyor. Oysa ak, insan, yürümek tek bir şey oluşturmuyor. Öyleyse bunlara ilişkin olarak tek bir şey evetlenirse tek bir evetleme olmaz; ses tek olur, evetlemelerse çok; yine, bunlar teke ilişkinse aynı biçimde çok olur. Çelişikli soru, ister tümce ister çelişmenin parçalarından biri olsun, bir karşılık isteğiye –tümce tek bir çelişmenin parçası olmakla, buna tek bir karşılık verilemez. Çünkü ne soru tek ne de karşılığı doğru olabilir. *Topika*’da bunlar üzerinde konuştuk. Aynı zamanda ‘nedir?’ sorusunun çelişikli olmadığı açık; çünkü sorudan, çelişmenin hangi parçası söylenmek isteniyorsa onun seçilmesine izin verilmesi gerekir: Soran ‘insan bu mu, şu mu?’ diye belirterek sormalı.

Kiminde ayrı ayrı yüklenenlerden oluşan tüm bir yüklem tek bir şey olarak yüklendiğine, kimindeyse öyle olmadığına göre arada ne fark var? İnsana ilişkin olarak hem ayrı ayrı ‘hayvan’, ‘iki ayaklı’ demek hem de ikisini tek olarak söylemek; hem ‘insan’ hem ‘ak’ demek hem de bunları tek olarak söylemek doğru. Ama biri hem kunduracı hem de iyi ise ‘iyi kunduracı’ demek doğru değil. Nitekim tek tek doğru olanlar birlikte de doğru olsa pek çok saçmalık doğuyor: insan için hem ‘insan’

hem 'ak' demek doğru, öyleyse ikisini birlikte söylemek de doğru olur. İmdi, hem 'ak' demek hem de öncekileri söylemek doğruysa, 'ak ak insan' olacak; bu böyle sonsuza dek gidecek. Yine hem 'sanatçı', 'ak', 'yürüyen' denir hem de bunlar yinelenir. En sonu, Sokrates hem 'Sokrates' hem 'insan' ise 'insan Sokrates' de olur; hem 'insan' hem 'iki ayaklı' ise, 'iki ayaklı insan' da olur.

Demek bağlantıların saltık olarak olabildiği kabul edilecek olsa, pek çok tutarsızlık çıkacağı açık. Nasıl olması gerektiğini şimdi söyleyelim. Yüklenmenin uygun olduğu yüklenenlerden, gerek aynı nesne için gerek biri öteki için bir ilinek olarak söylenenler tek olmayacak: Örneğin, 'insan aktır, sanatçıdır' ama, 'ak' ile 'sanatçı' tek değil. Çünkü her ikisi de aynı şeyin ilineği. 'Sanatçı aktır' demek doğru olsa bile 'sanatçı ak' tek olmayacak; çünkü 'sanatçı ak' bir ilinek; öyleyse 'sanatçı ak' diye bir şey olmayacak. Bu nedenle kunduracı saltık olarak 'iyi' değil, ama 'iki ayaklı hayvan'. Çünkü bu sonuncular kunduracının ilineği değil. Öte yandan birbiri içinde içkin olanlar da tek değil; bundan ötürü birçok kez 'ak' denmez; insana 'insan hayvan' ya da 'insan iki ayaklı' denmez, çünkü insanda 'iki ayaklı' ile 'hayvan' zaten içkindir. Bir şeyi belli bir şey için saltık olarak söylemek doğru: Örneğin belli bir insana 'insan' ya da belli bir ak insana 'ak' denebilir. Ancak her zaman değil: Eklenen terim içinde çelişme getiren bir karşı olduğunda doğru değil, yanlış olacaktır. Örneğin ölmüş bir insana 'insan' demek. Ama böyle bir şey bulunmadığında doğru olur. Diyeceğim, böyle bir karşı bulunduğunda yükleme hep doğru olmayacak; ama bulunmadığında kimi kez doğru olmayacak. Şöyle: Homeros bir şey, sözgelişi bir ozandır. O zaman 'var' mı 'yok' mu? Çünkü 'dır' Homeros'a ilinek olarak yüklenmekte, nitekim Homeros'a 'dır' terimi kendisi açısından değil, bir ozan olması açısından yüklenmektedir. Demek ki, bir karşılık bulunmayan yüklemelerde, tanımlar adların yerine geçiyorsa; yükleme ilineksel yapılmıyor, kendi ba-

şına yapılıyorsa, bunlarda ‘bir şeyi’ ve saltık olarak söylemek doğru olacak. Olmayan nesne içinse, sanılan bir şey olduğundan, olan bir şey olduğunu söylemek doğru olmayacak; çünkü onun sanısı, olduğu değil, olmadığı.[...]

BİRİNCİ ÇÖZÜMLELER*

(I. 1-7; 27.43a25-43; II. 21)

BİRİNCİ KİTAP

1.

İlkin araştırmanın ne konusunda ve neyin araştırması olduğunu söylemek gerekir. Tanıtlama konusunda ve tanıtlamalı bilimin araştırması; sonra şunları tanımlamak gerekir: Öncül, terim, tasım nedir, tam ile tam olmayan tasım nasıldır; bunlardan sonra da şu nesnenin şu nesnede bütün olarak bulunması veya bulunmaması nedir ve de bütüne ya da hiçbir şeye yüklemek derken ne söyleriz.

‘Öncül’ bir şeye ilişkin bir şeyin evetlendiği veya değillendiği bir önermedir; bu ise tümel, tikel veya belirsiz olur. ‘Tümel’ dediğim, bir şeyin hepsinde bir şey bulunması veya hiçbirinde bir şey bulunmaması, ‘tikel’, kiminde bulunması, kiminde bulunmaması veya hepsinde bulunmaması; ‘belirsiz’ ise tümellik veya tikellikten bağımsız olarak bir şeyde bir şey bulunup bulunmaması: Sözgelisi ‘karşıtların bilimi aynıdır’ veya ‘kaz iyi değildir’. Doğrudan tanıtlamalı öncül diyalektik öncülden şöyle ayrımlıdır: Doğrudan tanıtlamalı olan çelişmenin bir parçasının kabulü (çünkü tanıtlayan sormaz, kabul eder), diyalektik olan ise çelişmenin soruluşudur. Ama her ikisinden tasım oluş-

* Aristoteles, *Birinci Çözümler*, çev. Ali Houshiary, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 1998.

ması bakımından hiçbir ayrımları olmayacak; çünkü hem tanıtlayan hem soran, bir şeye ilişkin bir şeyin bulunup bulunmamasını kabul ederek çıkarım yapar. Dolayısıyla tasımsal öncül, söylediğimiz tarzda, saltık olarak bir şeye ilişkin bir şeyin evetlenmesi veya değillenmesi olacak; doğru ve başlangıç kabulleri aracılığıyla elde edilmişse doğrudan tanıtlamak, *Topikler*'de söylendiği gibi, araştıran için çelişmenin soruluşu, çıkarım yapan için görünenin ve genel kanının kabulü ise diyalektiktir. Öncülün ne olduğu, tasımsal, doğrudan tanıtlamalı ve diyalektik olanlar arasında hangi ayrımın bulunduğu ileride kesince açıklanacak; şimdilik şu andaki kullanım açısından bunları yeterince belirlemiş olduk.

Öncülün ayrıştığı şeye 'terim' diyorum, sözgelişi yüklenilen ile olmak veya olmamak eklenerek [ya da ayrılarak] kendisine yüklenen. İçinde belli şeylerin belirtilmesiyle, belirtilmiş olanlardan başka bir şeyin, bunların böyle olması açısından zorunlu olarak sonuçlandığı uslamlama 'tasım'dır. 'Bunların böyle olması açısından' dediğim, sonucun bunlardan ötürü çıkması; 'sonucun bunlardan ötürü çıkması' ise, zorunlu sonucun oluşması için terimin dışında hiçbir şeyin gerekmemesi. Zorunlu sonucu açık kılmak için alınanlar dışında hiçbir şeyi gerektirmeyen tasıma 'tam' diyorum; taşıyıcı terimlerden ötürü zorunlu olan, oysa öncüllerde söylenmemiş bir veya daha çok şeyi gerektirene ise 'tam olmayan'. Bir nesnenin ötekinde bütün olarak bulunmasıyla ötekinin her berikiye yüklenmesi aynı şeydir. [Taşıyıcının içinde] ötekinin ona ilişkin söylenemeyeceği hiçbir şey bulunmadığında 'hepsine yüklenme' diyoruz; 'hiçbirine yüklenmeme'de de bu böyle.

2.

Madem her öncül <bir şeyde bir şeyin> bulunduğunu, zorunlu olarak bulunduğunu veya bulunmasının olası olduğunu belirtir, her birinin belirttiği bakımından bunların kimi evetleyi-

ci, kimi değilleyici; yine evetleyici ile değilleyici olanların kimi tümel, kimi tikel, kimi de belirsiz; bulunma durumunda tümel olumsuz öncülü terimleriyle evirmek zorunlu; sözgelişi: Hiçbir haz iyi değilse, hiçbir 'iyi' haz olmayacak. Olumlu olanı ise tümel değil, tikel olarak evirmek zorunlu; sözgelişi: Her haz iyi ise, kimi 'iyi' haz olmalı. Tikellerden evetleyici olanı tikel olarak evirmek zorunlu (kimi haz iyi ise, kimi 'iyi' de haz olacak); olumsuz olanı ise evirmemek zorunlu (nitekim 'kimi canlı insan değilse, kimi insan da canlı değil' olmaz).

AB öncülü ilkin tümel olumsuz olsun. A hiçbir B'de bulunmazsa, B hiçbir A'da bulunmayacak; çünkü B kimi A'da, sözgelişi 'G'de ise, 'A hiçbir B'de bulunmaz' doğru olmayacak: Çünkü B'lerden kimisi G'dir. A her B'de ise, B kimi A'da bulunacak: Çünkü hiçbirinde bulunmazsa, hiçbir A da hiçbir B'de bulunmayacak; ne ki A'nın her B'de bulunduğu kabul edilmişti. Öncül tikelse de bu böyle. Nitekim A kimi B'de ise, B'nin de kimi A'da bulunması zorunlu; çünkü hiçbirinde bulunmazsa, hiçbir A da hiçbir B'de olmaz. Ama A kimi B'de bulunmazsa, B'nin de kimi A'da bulunmaması zorunlu olmaz; sözgelişi B 'canlı', A 'insan' ise: insan her canlıda değil, ne ki canlı her insanda bulunur.

3.

Zorunlu öncüllerde de aynı tarz geçerli olacak: Tümel olumsuz tümel olarak evrilir, evetleyicilerden her biriye tikel olarak. A'nın hiçbir B'de bulunmaması zorunluysa, B'nin de hiçbir A'da bulunmaması zorunlu; çünkü kiminde bulunması olasıysa, A'nın da kimi B'de bulunması olası olsa gerek. A her veya kimi B'de zorunlu olarak bulunursa, B'nin de kimi A'da bulunması zorunlu; çünkü bu zorunlu olmasa, hiçbir A zorunlu olarak kimi B'de bulunmasa gerek. Tikel olumsuz daha önce söylediğimiz nedenden ötürü evrilmez.

Olası olanlara gelince, madem 'olası olma' çok anlamlı kullanılır ('zorunlu', 'zorunlu olmayan' ile 'olanaklı'nın olası oldu-

ğunu söyleriz), evetleyici olanlarda hepsindeki evirmenin benzeri geçerli olacak. A'nın her ya da kimi B'de bulunması olasıysa, B'nin de kimi A'da bulunması olası olsa gerek; çünkü hiçbirinde bulunması olası değilse, hiçbir A'nın da hiçbir B'de bulunması olası olmasa gerek; nitekim bu, daha önce tanıtlandı. Değilleyici olanlarda ise bu böyle değil; ne ki olası olma 'zorunlu olarak bulunma' veya 'zorunlu olmayarak bulunma' için söylenirse, bu böyle; sözgelişi birisi, insanın at olmamasının veya akın hiçbir giyside bulunmamasının olası olduğunu söylerse (çünkü bunlardan biri zorunlu olarak bulunmama, ötekiyse zorunlu olmayarak bulunma ve öncül benzer evrilir: Atın hiçbir insanda bulunmaması olasıysa, insanın da hiçbir atta bulunmaması olası; akın hiçbir giyside bulunmaması olasıysa, giysinin de hiçbir akta bulunmaması olası; giysinin kimi akta bulunması zorunluysa, ak da zorunlu olarak kimi giyside bulunacak; bu daha önce tanıtlandı), tikel değilleyicide de bu böyle; ne ki 'çoğu kez olma'ya ve 'doğal olma'ya olası olma denirse –ki olası olanı bu tarzda tanımlıyoruz– olumsuz evirmelerde bu böyle olmayacak: Tümel olumsuz öncül evrilmez, tikel olanı evrilir. Olası olan üzerine konuştuğumuzda bu açık olacak. Şimdilik, söylenenlerde bizim için şu kadarı açık olsun: 'Hiçbirinde veya kiminde bulunmaması olası' evetleyici bir biçim taşır (çünkü 'olasıdır' ile '-dır' aynı düzeyde bulunur; herhangi bir şeyle birlikte yüklenen '-dır' ise, her zaman ve her seferinde evetleme yapar; sözgelişi 'iyi olmayan–dır', 'ak olmayan–dır' veya saltık olarak 'bu olmayandır'; bu da ileride tanıtlanacak), evrilmeleri bakımından ise ötekilere benzer olacaklar.

4.

Bunları saptadıktan sonra, her tasım nelerle, ne zaman ve nasıl oluşur, şimdi söyleyelim; tanıtlama üzerine sonradan konuşmak gerekir. Tasım daha çok tümele ilişkin olduğundan, tanıtlamadan önce tasım üzerine konuşmak gerekir; çünkü kimi tasım tanıtlama, ama her tasım tanıtlama değil.

Üç terim birbirine, sonuncu ortancada bütün olarak bulunacak, ortanca da birincide bütün olarak bulunacak veya bulunmayacak biçimde bağlı olduğunda, uçlardan tam bir tasımın ortaya çıkması zorunlu. Kendisi başkasında bulunan, başkasını kendisinde bulunduran, yerleştirme bakımından da orta olana 'orta terim' diyorum; kendisi başkasında bulunan ile kendisinde başkasını bulunduran <terimlere> ise 'uçlar'. A her B'ye, B de her G'ye yüklenirse, A'nın her G'ye yüklenmesi zorunlu; nasıl 'hepsine yüklenme' dediğimiz daha önce söylendi. Benzer olarak, A hiçbir B'ye yüklenmezse, B de her G'ye yüklenirse, A hiçbir G'de bulunmayacak. Birinci <terim> ortancanın hepsine uyuyorsa, ortanca da sonuncunun hiçbirinde bulunmuyorsa, uçlardan bir tasım ortaya çıkmayacak; çünkü bunların böyle olmasıyla hiçbir zorunlu sonuç çıkmaz; nitekim birinci terimin, sonuncunun hem hepsinde bulunması hem hiçbirinde bulunmaması olası; dolayısıyla ne tikel ne tümel bir zorunlu sonuç oluşur; hiçbir zorunlu sonuç yoksa, bunlarla bir tasım ortaya çıkmayacak. <Birincinin, sonuncunun> hepsinde bulunması için terimler 'canlı', 'insan', 'at'; hiçbirinde <bulunmaması için> 'canlı', 'insan', 'taş'. Birinci terim ortancanın hiçbirinde, ortanca da sonuncunun hiçbirinde bulunmadığında, böylece de hiçbir tasım olmayacak. <Birincinin, sonuncuda> bulunması için terimler 'bilim', 'çizgi', 'tıp'; bulunmaması için 'bilim', 'çizgi', 'birim'. İmdi terimler tümel olduğunda şu açık: Bu konumda tasım ne zaman ortaya çıkıp çıkmayacak, tasımın ortaya çıkması için terimlerin dediğimiz gibi bağlı olmaları zorunlu, böyle bağlandıklarında tasım ortaya çıkacak.

Terimlerden biri tümel öteki –berikiye göre– tikelse, büyük uç ister olumlu ister olumsuz olsun tümel olarak, küçük uç da olumlu ve tikel olarak öne sürüldüğünde, tam bir tasımın ortaya çıkması zorunlu; küçük uç tümel olduğunda veya terimler başka bir tarzda birbirine bağlı olduğunda, tasımın ortaya çıkması olanaksız. 'Büyük uç' dediğim, orta terimi kendisinde bu-

lunduran; 'küçük uç' ise orta terimin altında olan. A her B'de, B kimi G'de bulunsun. 'Hepsine yüklenme' başta söylenense, A'nın kimi G'de bulunması zorunlu. A hiçbir B'de bulunmasa, B kimi G'de bulunursa, A'nın kimi G'de bulunmaması zorunlu; 'hiçbirine yüklenmeme'yi de nasıl söylediğimiz belirlenmişti; dolayısıyla bu, tam bir tasım olacak. Olumlu olan BG öncülü belirsiz olsa da bu böyle; çünkü öncül ister belirsiz, ister tikel alınsın, tasım aynı olacak.

Küçük uç –olumlu veya olumsuz– tümel olarak öne sürülürse, öteki evetleyici veya değilleyici, belirsiz veya tikel olsa da bir tasım ortaya çıkmayacak; sözgelişi, A kimi B'de bulunsun bulunmasın, B her G'de bulunursa. <Birincinin, sonucunda> bulunması için terimler 'iyi', 'huy', 'sağduyu'; bulunmaması için 'iyi', 'huy', 'bilgisizlik'. Yine B hiçbir G'de bulunmuyorsa, A kimi B'de bulunsun bulunmasın veya hepsinde bulunmasın, böylece de hiçbir tasım ortaya çıkmayacak. Terimler 'ak', 'at', 'kuğu'; 'ak', 'at', 'kuzgun'. AB öncülü belirsiz ise de aynı terimler alınabilir.

Büyük uç olumlu veya olumsuz tümel, küçük uç olumsuz tikel olduğunda [belirsiz veya tikel alınsa da], bir tasım olmayacak; sözgelişi A her B'de bulunursa, B kimi G'de bulunmazsa veya her G'de bulunmazsa, çünkü birinci terim, –kiminde ortancanın bulunmadığı– sonuncunun hem hepsine uyacaktır hem hiçbirine uymayacaktır. Terimler 'canlı', 'insan', 'ak' olarak varsayılın; sonra insanın yüklenmediği aklardan 'kuğu' ve 'kar' alınsın. Canlı ötekinin hepsine yüklenir, berikinin hiçbirine yüklenmez; dolayısıyla bir tasım ortaya çıkmayacak. Yine A hiçbir B'de bulunmasın, B kimi G'de bulunmasın; terimler de 'cansız', 'insan', 'ak' olsun; sonra insanın yüklenmediği aklardan 'kuğu' ve 'kar' alınsın; cansız berikinin hepsine yüklenir, ötekinin hiçbirine yüklenmez. Öte yandan madem ki 'B kimi G'de bulunmaz' belirsiz ve B ister hiçbir G'de ister her G'de bulunmasın 'B kimi G'de bulunmaz' doğrudur, terimler 'B hiçbir

G'de bulunmaz' olarak alındıkta tasım oluşmadığından (bu daha önce söylendi), açık ki terimlerin böyle bağlanmasıyla tasım ortaya çıkmayacak; yoksa ötekilerde de tasım oluşurdu. Tümel öncül olumsuz öne sürülse de bu böyle tanıtlanacak.

Olumlu, olumsuz, biri olumlu öteki olumsuz, biri belirsiz öteki belirli veya her ikisi de belirsiz söylensin, aralıkların ikisi de tikel ise, hiçbir tarzda bir tasım olmayacak. Hepsi için ortak terimler 'canlı', 'ak', 'at'; 'canlı', 'ak', 'taş'.

İmdi söylenenlerden şu açık: Bu konumda tikel sonuçlu bir tasımın olması için terimlerin dediğimiz gibi bağlı olmaları zorunlu; başkaca bağlananlardan hiçbir tarzda tasım oluşmaz. Ayrıca şu da açık: Bu konumdaki tasımların hepsi tam (çünkü hepsi başlangıçta alınanlarla tamamlanıyor) ve bu konumla bütün problemler tanıtlanır: <Bir şeyin, ötekinin> hepsinde bulunduğu, hiçbirinde bulunmadığı, kiminde bulunduğu, kiminde bulunmadığı. Böyle bir konuma 'ilk konum' diyorum.

5.

Aynı terim birinin hepsinde bulunup ötekinin hiçbirinde bulunmadığında veya her ikisinin hepsinde bulunduğu ya da hiçbirinde bulunmadığında, böyle bir konuma 'ikinci konum' diyorum; bu konumda her ikisine yüklenene 'orta terim', kendilerine ilişkin bunun söylendiği terimlere 'uçlar', ortancanın yakınına konulana 'büyük uç', ortancanın uzağındakine 'küçük uç' diyorum. Orta terim uçların dışında bulunur, yerleştirme bakımındansa birincidir. Bu konumda bir tasım hiçbir tarzda tam olmayacak, ama terimler tümel olsun olmasın tasım olanaklı olacak. Terimler tümelse, ortanca birinin hepsinde bulunup ötekinin hiçbirinde bulunmadığında –ikisinden herhangi biri olumsuz olabilir– tasım ortaya çıkacak; başkaca hiçbir tarzda bu olmaz. M hiçbir N'ye yüklenmeyip her X'e yüklensin. Madem olumsuz olanı evrilir, N hiçbir M'de bulunmayacak; M'nin her X'te bulunduğu ise kabul edilmişti; dolayısıyla N hiçbir X'te bu-

lunmaz; bu daha önce tanıtlandı. Yine M her N'de bulunup hiçbir X'te bulunmazsa, hiçbir X hiçbir N'de bulunmayacak (nitekim M hiçbir X'te bulunmazsa, hiçbir X hiçbir M'de bulunmaz; ne ki M her N'de bulunuyordu; öyleyse X hiçbir N'de bulunmayacak; yine ilk konum oluştu) ; madem olumsuz olanı evrilir, hiçbir N hiçbir X'te bulunmayacak, dolayısıyla tasım <deminkinin> aynısı olacak. Bu, olanaksıza <ergi> ile de tanıtlanabilir. İmdi terimler böylece bağlandığında tasım oluşur, bu açık, ne ki tam olmaz; çünkü zorunlu sonuç yalnızca baştakilerden değil başkalarından da çıkar. M her N ile her X'te yüklenirse, bir tasım olmayacak. <Birincinin, sonuncuda> bulunması için terimler 'töz', 'canlı', 'insan'; bulunmaması için 'töz', 'canlı', 'sayı' -orta terim 'töz'. M hiçbir N ile hiçbir X'e yüklenmediğinde de bir tasım olmaz. <Birincinin, sonuncuda> bulunması için terimler 'çizgi', 'canlı', 'insan'; bulunmaması için 'çizgi', 'canlı', 'taş'. İmdi şu açık: Terimler tümel olup tasım oluştuğunda, terimlerin başta söylediğimiz gibi bağlanmaları zorunlu; başkaca bağlanarlardan zorunlu bir sonuç oluşmaz.

Orta terim ötekilerden birine tümel olarak bağlanırsa, büyük uca tümel olumlu veya olumsuz, küçük uca tikel ve tümelin çelişgi olarak bağlandığında ('çelişik olarak' dediğim, öteki tümel olumsuzsa tikel evetleyici, tümel olumluysa tikel olumsuz olması), tikel olumsuz sonuçlu bir tasımın oluşması zorunlu. M hiçbir N'de bulunmayıp kimi X'te bulunursa, N'nin kimi X'te bulunmaması zorunlu. Madem olumsuz olanı evrilir, N hiçbir M'de bulunmayacak; M'nin kimi X'te bulunduğu kabul edilmişti; dolayısıyla N kimi X'te bulunmayacak; tasım ilk konum sayesinde oluşuyor. Yine M her N'de bulunup kimi X'te bulunmazsa, N'nin kimi X'te bulunmaması zorunlu, çünkü her X'te bulunursa, M de her N'ye yüklenirse, M'nin her X'te bulunması zorunlu; ne ki M'nin kimi X'te bulunmadığı kabul edilmişti. M her N'de bulunup her X'te bulunmazsa, tasım 'N her X'te bulunmaz' sonuçlu olacak; bunun tanıtlanması da aynı. M her X'e

yüklenip her N'ye yüklenmezse, bir tasım olmayacak. Terimler 'canlı', 'töz', 'kuzgun'; 'canlı', 'ak', 'kuzgun'. M hiçbir X'e yüklenmediğinde, ama kimi N'ye yüklendiğinde de bu böyle. <Birincinin, sonuncuda> bulunması için terimler 'canlı', 'töz', 'birim'; bulunmaması için 'canlı', 'töz', 'bilim'.

Tümel öncül tikel olana çelişik olduğunda, tasımın ne zaman ortaya çıkacağı, ne zaman çıkmayacağı söylendi; öncüller benzer biçimli, sözgelişi her ikisi de olumlu veya olumsuz olduğunda, hiçbir tarzda bir tasımı olmayacak. Öncüller ilkin olumsuz olsunlar, büyük uç da tümel öne sürülsün; sözgelişi M hiçbir N ile kimi X'te bulunmasın: O halde N'nin hem her X'te bulunması hem hiçbir X'te bulunmaması olası. <Birincinin, sonuncuda> bulunmaması için terimler 'kara', 'kar', 'canlı'; ne ki M kimi -'de bulunup kiminde bulunmazsa, <birincinin, sonuncunun> hepsinde bulunması için terim alınamaz. Çünkü N her X'te bulunursa, M de hiçbir N'de bulunmazsa, M hiçbir X'te bulunmayacak; ne ki M'nin kimi X'te bulunduğu kabul edilmişti. Demek ki terimler bu tarzda alınamaz, tanıtlamayı belirsiz olandan yapmak gerekir: Madem ki M hiçbir X'te bulunmasa da kiminde bulunmadığını söylemek doğru, M hiçbir X'te bulunmazken tasım ortaya çıkmadığından, açık ki şimdi de tasım ortaya çıkmayacak. Yine öncüller olumlu olsunlar, büyük uç da benzer tarzda tümel öne sürülsün; sözgelişi M her N ile kimi X'te bulunsun. O halde N'nin hem her X'te bulunması hem hiçbir X'te bulunmaması olası. <Birincinin, sonuncunun> hiçbirinde bulunmaması için terimler 'ak', 'kuğu', 'taş'; daha öncekiyle aynı nedenden ötürü, <birincinin, sonuncunun> hepsinde bulunması için terim alınamayacak: Tanıtlamayı belirsiz olandan yapmak gerekir. Küçük uç tümel ise ve M hiçbir X ile kimi N'de bulunmazsa, N'nin hem her X'te bulunması hem hiçbir X'te bulunmaması olası. <Birincinin, sonuncuda> bulunması için terimler 'ak', 'canlı', 'kuzgun'; bulunmaması için 'ak', 'taş', 'kuzgun'. Öncüller olumluysa bulunmaması için terimler 'ak', 'canlı',

'kar'; bulunması için 'ak', 'canlı', 'kuğu'. İmdi öncüller benzer biçimli ve biri tümel öteki tikel olduğunda tasımın hiçbir tarzda oluşmadığı açık. Orta terim her iki ucun kiminde bulunup kiminde bulunmazsa veya birinin kiminde bulunup ötekinin kiminde bulunmazsa veya her ikisinin hepsinde bulunmazsa veya belirsiz olarak bulunursa tasım olmayacak. Hepsi için ortak terimler 'ak', 'canlı', 'insan'; 'ak', 'canlı', 'cansız'.

İmdi söylenenlerden şu açık: Terimler birbirine söylendiği gibi bağlanırsa, tasım zorunlu olarak oluşur; tasım ortaya çıktı-ğındaysa, terimlerin böylece bağlı olmaları zorunlu. Ayrıca şu da açık: Bu konumdaki tasımların hiçbirisi tam değil (nitekim hepsi, zorunlu olarak terimlerde içerileri veya varsayımlar olarak öne sürülen kimi başka alınanlarla tamamlanır; sözgelişi olanaksıza <ergi> ile tanıtlama yaptığımızda); ve bu konumda evetleyici sonuçlu bir tasım oluşamaz, ister tümel ister tikel olsun hepsi olumsuz sonuçlu olur.

6.

Terimlerden biri aynı terimin hepsinde bulunup öteki hiçbirinde bulunmazsa veya her ikisi de aynı terimin hepsinde bulunur ya da hiçbirinde bulunmazsa, böyle bir konuma 'üçüncü konum' derim; bu konumda öteki iki terimin yüklendiği terime 'orta terim', yüklenenlere 'uçlar', orta terimin uzağındakine 'büyük uç', yakınındakine 'küçük uç' diyorum. Orta terim uçların dışında bulunur, yerleştirme bakımındansa sonuncudur. Bu konumda hiçbir tasım tam olmayacak, ama terimler ortancaya tümel bağlansın bağlanmasın tasım olanaklı olacak.

Terimler tümelse, hem P hem R her S'de bulunduğunda, P zorunlu olarak kimi R'de bulunacak; madem ki olumlu olanı evrilir, S kimi R'de bulunacak; dolayısıyla P her S'de, S kimi R'de bulunduğundan, P'nin kimi R'de bulunması zorunlu; tasım ilk konum sayesinde oluşuyor. Bunun tanıtlaması hem olanaksıza <ergi> ile hem de bir terimin parçasını öne sürmekle yapılabilir;

nitekim her ikisi de her S'de bulunursa, S'lerden kimi, sözgelişi N alındığında, hem P hem R bunda bulunacak; dolayısıyla P kimi R'de bulunacak. R her S'de bulunup P hiçbir S'de bulunmadığında, 'P kimi R'de zorunlu olarak bulunmayacak' sonuçlu bir tasım ortaya çıkacak; RS öncülü evrilirse de tanıtlamanın tarzı aynı olacak. Bu, daha öncekinde olduğu gibi olanaksıza <ergi> ile tanıtlanabilir. R hiçbir S'de bulunmayıp P her S'de bulunursa, tasım olmayacak. <Birincinin, sonuncuda> bulunması için terimler 'canlı', 'at', 'insan'; bulunmaması için 'canlı', 'cansız', 'insan'. Her iki terim hiçbir S'ye ilişkin söylenmediğinde, tasım ortaya çıkmayacak. <Birincinin, sonuncuda> bulunması için terimler 'canlı', 'at', 'cansız'; bulunmaması için 'insan', 'at', 'cansız' –orta terim 'cansız'. İmdi terimler tümel olduğunda, bu konumda tasımın ne zaman ortaya çıkacağı, ne zaman çıkmayacağı açık. Nitekim terimlerin her ikisi de olumlu olduğunda, 'bir uç öteki ucin kiminde bulunur' sonuçlu bir tasım ortaya çıkacak; olumsuz olduklarında ise, tasım ortaya çıkmayacak. Biri olumsuz öteki evetleyici olduğunda, büyük uç olumsuz öteki evetleyici ise, 'bir uç öteki ucin kiminde bulunmaz' sonuçlu bir tasım ortaya çıkacak; tersi olursa, tasım olmayacak.

Terimlerden birisi orta terime tümel öteki tikel bağlanırsa, ikisi de olumlu olduğunda –terimlerden herhangi biri tümel olabilir–, tasımın oluşması zorunlu. R her S'de, P kimi S'de bulunursa, P'nin kimi R'de bulunması zorunlu. Madem evetleyici olanı evrilir, S kimi P'de bulunacak; dolayısıyla R her S'de, S ise kimi P'de bulunduğundan, R de kimi P'de bulunacak; dolayısıyla P kimi R'de bulunacak. Yine R kimi S'de, P her S'de bulunursa, P'nin kimi R'de bulunması zorunlu; tanıtlama tarzı aynı. Bu, daha öncekinde olduğu gibi hem olanaksıza <ergi> ile hem de bir terimin parçasını öne sürmekle tanıtlanabilir.

Terimlerden biri olumlu öteki olumsuz, olumlu olan da tümel ise, küçük uç olumlu olduğunda tasım ortaya çıkacak. R her S'de bulunup P kimi S'de bulunmazsa, P'nin kimi R'de bulun-

maması zorunlu. Çünkü P her R'de, R de her S'de bulunursa, P de her S'de bulunacak; ne ki bulunmazdı. Bu, onda P'nin bulunmadığı, S'nin kimi alınır, tüm dengeli bağınissiz olarak da tanıtlanabilir. Büyük uç olumlu olduğunda tasım olmayacak; sözgelişi P her S'de bulunup R kimi S'de bulunmazsa. <Birincinin, sonuncunun> hepsinde bulunması için terimler 'diri', 'insan', 'canlı'. Ne ki R kimi S'de bulunup kiminde bulunmazsa, <P'nin hiçbir R'de> bulunmaması için terimler alınamaz; çünkü P her S'de R'de kimi S'de bulunursa, P de kimi R'de bulunacak; ne ki P'nin hiçbir R'de bulunmadığı kabul edilmişti. Öyleyse bunu daha önceki gibi ele almak gerekir: 'Kiminde bulunmaz' belirsiz olduğu için, hiçbirinde bulunmasa da kiminde bulunmadığını söylemek doğru; ama R hiçbir S'de bulunmadığında tasım olmazdı. Demek bir tasımın ortaya çıkmayacağı açık. Terimlerden olumsuz olanı tümel olursa, büyük uç olumsuz, küçük uç olumlu olduğunda, tasım olacak. P hiçbir S'de bulunmayıp R kimi S'de bulunursa, P kimi R'de bulunmayacak; çünkü RS öncülü evrildiğinde yine ilk konum oluşacak. Küçük uç olumsuz olduğunda, tasım olmayacak. <Birincinin, sonuncuda> bulunması için terimler 'canlı', 'insan', 'yabanıl'; bulunmaması için 'canlı', 'bilgi', 'yabanıl' –her ikisinde de orta terim 'yabanıl'. Öncüllerin her ikisi de olumsuz, ama biri tikel öteki tümel öne sürüldüğünde de tasım olmayacak. Küçük uç ortancaya tümel bağlandığında terimler 'canlı', 'bilgi', 'yabanıl'; 'canlı', 'insan', 'yabanıl'. Büyük uç tümel olduğunda, <birincinin, sonuncuda> bulunmaması için 'kuzgun', 'kar', 'ak'. Ne ki R kimi S'de bulunup kiminde bulunmazsa, <P'nin R'de> bulunması için terim alınamaz. Nitekim P her R'de, R ise kimi S'de bulunursa, P de kimi S'de bulunur; ne ki P'nin hiçbir S'de bulunmadığı varsayılmıştı. Dolayısıyla tanıtlamayı belirsiz olandan yapmak gerekir.

Terimlerden her biri ortancanın kiminde bulunup kiminde bulunmadığında veya biri bulunup öteki bulunmadığında veya biri

kiminde bulunup öteki hepsinde bulunmadığında veya belirsiz olarak bulunduklarında, tasım hiçbir tarzda ortaya çıkmayacak. Hepsi için ortak terimler 'canlı', 'insan', 'ak'; 'canlı', 'cansız', 'ak'.

İmdi bu konumda tasım ne zaman ortaya çıkacak, ne zaman çıkmayacak bu açık: Terimler denildiği gibi bağlandığında tasım zorunlu olarak oluşur, tasım olduğunda terimlerin böylece bağlı olmaları zorunlu. Ayrıca şu da açık: Bu konumdaki tasımların hiçbirisi tam değil (çünkü hepsi kimi başka alınanlarla tamamlanır); ve bu konumla, ister olumsuz ister evetleyici, tümel bir çıkarım yapılamayacak.

7.

Şu açık: Bütün konumlarda, tasım oluşmadığı zaman, terimlerin her ikisi de olumlu veya olumsuz olursa genel olarak hiçbir zorunlu sonuç oluşmaz; ama biri olumlu öteki olumsuzsa, olumsuz olanı tümel alındığında küçük ucu büyüğe bağlayan bir tasım her zaman oluşur; sözgelişi A her veya kimi B'de bulunup B hiçbir G'de bulunmazsa: Öncüller evrildiğinde G'nin kimi A'da bulunmaması zorunlu. Öteki konumlarda da bu böyle; çünkü her zaman evirmeyle tasım oluşur. Şu da açık: Konumların hepsinde, tikel olumlu olanın yerine konulan belirsiz öncül, tasımı aynı kılacak.

Tam olmayan bütün tasımların birinci konumla tamlastıkları da açık. Çünkü hepsi ya doğrudan tanıtlamalı olarak ya da olanaksıza <ergi> ile tamamlanırlar; ama her iki durumda da birinci konum oluşur: Doğrudan tanıtlamalı olarak tamlandıklarında, hepsi evirme yoluyla tamamlanır, evirmeyse birinci konumu ortaya çıkarır; olanaksıza <ergi> ile tanıtlandıklarında, yanlış öncülün kabul edilmesiyle tasım birinci konum sayesinde oluşur. Sözgelişi en son konumda: A ile B her G'de bulunurlarsa, A kimi B'de bulunur; nitekim A hiçbir B'de bulunmazsa, B ise her G'de bulunursa, A hiçbir G'de bulunmaz; ne ki her G'de bulunuyordu. Ötekilerde de bu böyle.

Tasımların hepsi birinci konumdaki tümel sonuçlu tasımlara indirgenebilir. Nitekim ikinci konumdakilerin –her ne kadar hepsi aynı tarzda değilse de– onlarla tamlastıkları açık: Tümel sonuçlular olumsuz öncülün evrilmesiyle, tikel sonuçlulardan her biri olanaksıza <ergi> ile. Birinci konumdaki tikel sonuçlular kendileriyle de tamamlanırlar, ama ikinci konum aracılığıyla olanaksıza indirgenerek de tanıtlanabilirler; sözgelişi A her B’de, B kimi G’de bulunursa, A kimi G’de bulunur: A hiçbir G’de olmayıp her B’de bulunursa, B hiçbir G’de bulunmayacak; bunu ikinci konum sayesinde biliyoruz. Tanıtılma olumsuz sonuçlu olanda da benzer tarzda olacak. A hiçbir B’de bulunmayıp B kimi G’de bulunursa, A kimi G’de bulunmayacak: A her G’de bulunup hiçbir B’de bulunmazsa, B hiçbir G’de bulunmayacak: Bu ise orta konum idi. Dolayısıyla madem orta konumdaki bütün tasımlar birinci konumdaki tümel sonuçlu tasımlara, birinci konumdaki tikel sonuçlular da orta konumdakilere indirgenebilirler, açık ki <birinci konumdaki> tikel sonuçlular birinci konumdaki tümel sonuçlu tasımlara da indirgenebilecekler. Üçüncü konumdakiler, terimleri tümel olduğunda doğrudan doğruya bu tasımlarla, bir terim tikel alındığında birinci konumdaki tikel sonuçlu tasımlarla tamlanırlar; bunlar da birinci konumdaki tümel sonuçlulara indirgenmişlerdir; dolayısıyla üçüncü konumdaki tikel sonuçlular da onlara indirgenebilirler, imdi bütün tasımların birinci konumdaki tümel sonuçlu tasımlara indirgenebileceği açık.

Demek ki tasımlardan bulunup bulunmamayı tanıtlayanların nasıl oldukları, hem aynı konumdan olanların kendi kendilerine ilişkin olarak, hem de farklı konumdan olanların birbirlerine göre nasıl oldukları söylendi.

27.

Var olan bütün nesneler arasından kimileri doğru ve tümel olarak başka hiçbir şeye yüklenemezler (sözgelişi ‘Kleon’, ‘Kal-

lias' –tekil ve duyulur olanlar–), ne ki ötekiler bunlara yüklenir (bunlardan her biri hem 'insan' hem 'canlı'); kimileri ötekilere yüklenip ötekiler onlara önceden yüklenmez; kimileri de hem başka nesnelere yüklenir hem de başka nesneler onlara yüklenir: Sözgelişi insan 'Kallias'a, 'canlı' da insana yüklenir. İmdi var olan nesnelerden kimileri doğal olarak hiçbir şeye ilişkin söylenemezler, bu açık: Duyulur nesnelerden her biri aşağı yukarı hiçbir şeye yüklenemezler, daha çok ilineksel olarak yüklenirler; nitekim ara sıra 'şu ak nesne Sokrates'tir' veya 'gelen Kallias'tır' deriz. Yüklenenler için de kimi zaman üst bir sınırın yer aldığını yine söyleyelim; bu şimdilik kabul edilsin. Yalnız sanı açısından değilse, başka bir yüklenenin bunlara yüklendiği tanıtlanamaz, bunların ötekilere yüklendiği tanıtlanır; tekilerin de ötekilere yüklendiği değil, ötekilerin onlara yüklendiği tanıtlanır. Aradakilerin açıkça her iki yolda olabilmeleri olası (gerek kendilerinin başkalarına yüklendiği gerek başkalarının bunlara yüklendiği söylenebilecek); ve aşağı yukarı uslamlamalar ile incelemeler daha çok böyle nesneler hakkında olur. [...]

İKİNCİ KİTAP

21.

Tıpkı terimlerin yerleşmelerinde yanıldığımız gibi, bazen yanılma sanılara ilişkin olarak oluşabilir; sözgelişi aynı şeyin öncelikli olarak pek çok şeyde bulunması olasıysa, birinin bilinip kimilerinin unutulması ve hiçbirinde bulunmadığının sanılması da olası. A' B'de ve G'de B ile G'nin kendiliğinden bulunsun, B ile G de her D'de benzer tarzda bulunsun. O halde A'nın her B'de ve B'nin D'de bulunduğu, ama A'nın hiçbir G'de bulunmadığı ve G'nin her D'de bulunduğu düşünülürse aynı şey aynı şeye ilişkin olarak hem bilinecek hem bilinmeyecek. Yine bir kimse karşılıklı ilişkide olanlar konusunda yanılırsa; sözge-

lişi A B'de, B G'de, G D'de bulunursa, ama bu kimse A'nın her B'de bulunduğunu ve yine A'nın hiçbir G'de bulunmadığını düşünürse: Nitekim aynı anda hem A'nın D'de bulunduğunu bilecek hem de bulunmadığını düşünecek. İmdi daha öte bunlardan başka herhangi bir şeyi veya bildiği bir şeyi düşünmediğini kabul eder mi? Çünkü madem tikel olan tümelde bulunur, her nasılsa A'nın B aracılığıyla G'de bulunduğunu bilir, dolayısıyla her nasılsa bildiği şeyi genel anlamda düşünmediğini kabul eder: Ne ki bu olanaksız.

Önceden söylenen durumda orta terim aynı karşılıklı ilişkide olanlardan değilse her iki öncül de orta terimlerin her birine ilişkin düşünülmez; sözgelişi A her B'de bulunup hiçbir G'de bulunmazsa, B ile G'nin her ikisi her D'de bulunursa. Nitekim ilk öncülün ya saltık olarak ya da kısmen karşıt alındığı sonucu çıkar. Çünkü B'nin bulunduğu hepsinde A'nın bulunduğu düşünülürse, ama B'nin D'de bulunduğu biliniyorsa, A'nın D'de bulunduğu da bilinir. Dolayısıyla yine G'nin bulunduğu hiçbirinde A'nın bulunmadığı düşünülürse, B'nin bulunduğu hepsinde A'nın bulunmadığı düşünülür. B'nin bulunduğu hepsinde A'nın bulunduğunu düşünmek, yine B'nin bulunduğu hepsinde A'nın bulunmadığını düşünmek ya saltık olarak ya da kısmen karşıt.

İmdi böyle düşünmek olası değil, ne ki bir öncülü orta terimlerin her birine dışkın veya her iki öncülü orta terimlerden birine dışkın düşünmeye bir engel yok; sözgelişi A her B'de ve B D'de bulunursa ve yine A hiçbir G'de bulunmazsa. Bu tür bir yanılmayla tikeller konusundaki yanılmamız birbirine benzer, sözgelişi B'nin bulunduğu hepsinde A bulunursa ve B G'de bulunursa, A her G'de bulunacak. İmdi bir kimse B'nin bulunduğu hepsinde A'nın bulunduğunu bilirse, A'nın G'de bulunduğunu da bilir. Ne ki hiçbir şey o kimseyi G'nin var olduğunu bilmemekten alıkoyamaz; sözgelişi A 'iki dik açı', B 'üçgen', G 'duyulur bir üçgen' ise. Nitekim her üçgenin iki dik açı-

si olduğunu bilen bir kimse G'nin var olmadığını düşünebilir; dolayısıyla aynı şeyi aynı anda hem bilecek hem de bilmeyecek. Çünkü 'her üçgenin iki dik açısı olduğunu bilmek' yalın bir anlam taşımaz. Bir anlamı tümel bir bilginin olduğunu bilmek, öteki anlamı tek tek ele alınanların bir bilgisinin olduğunu bilmek. İmdi böylece G'nin iki dik açısı olduğu tümel bilgiyle bilinir, tek tek ele alınanların bilgisiyle bilinmez; dolayısıyla bunlar birbirine karşıt değil. "Menon"daki bilgi G'nin anımsama olduğu uslamlaması da böyle. Çünkü tek tek olanlar hiçbir tarzda önceden bilinemez, ama tikellerin bilgisi tümevarımla aynı anda anımsananlar olarak bilinebilir. Nitekim kimi şeyleri doğrudan biliriz; sözgelişi üçgenin olduğunu biliyorsak iki dik açısı olduğunu da biliriz. Öteki durumlarda da bu böyle.

İmdi tikelleri tümellerle görebiliriz, ne ki tikelleri kendilerine özgü bir bilgiyle bilemeyiz; dolayısıyla onlar konusunda yanılmak da olası, gerçi bunlar birbirine karşıt değil, tümel bilgisi var, ama yanılma tikelde ortaya çıkıyor. Demek ki önceden söylenenlerde bu böyle. Orta terime ilişkin bir yanılma tasımla elde edilen bir bilgiye karşıt olmaz; orta terimlerin her birine ilişkin düşünceler de karşıt olmaz. A'nın bütün B'de ve yine B'nin G'de bulunduğunu bilen bir kimsenin A'nın G'de bulunmadığını düşünmesine bir engel yok; sözgelişi her katırın kısır olduğunu ve bu nesnenin bir katır olduğunu bilmek, ama onun gebe olduğunu düşünmek: Çünkü her ikisine dışkın olanı göz önünde bulundurmayan bir kimse A'nın G'de bulunduğunu da bilmez. Dolayısıyla açık ki birini bilip ötekini bilmiyorsa yanılacak; tikel bilgilere göre tümel bilgiler böyledir. Nitekim duydan bağımsız olarak duyulur olanı bilemeyiz; tümel bilgi olmadan, nesnenin kendine özgü bilgisi olmadan, etkinlikte bulunmadan duyumsamış da olamayız. Nitekim 'bilmek' üç anlamda söylenir: Tümel bilgiyle bilmek, nesnenin kendine özgü bilgisiyle bilmek, etkinlikte bulunmakla bilmek; dolayısıyla yanılma böyle tarzlarda da olası. İmdi aynı nesne konusunda hem bilme-

yi hem de yanılmayı engelleyen bir şey yok; her ne kadar bunlar karşıt olmasa da. Bu durum her bir öncülü bilip önceden göz önünde bulundurmamakla da ortaya çıkabilir. Nitekim katırın gebe olduğunu düşünen kimsenin etkinlikte bulunmakla bir bilgisi yok, ayrıca bu düşüncesinden ötürü bilgisine karşıt bir yanılma da söz konusu değil: Çünkü tümel bilgiye karşıt bir yanılma, bir tasımla olur.

İyi olmanın kötü olduğunu düşünen bir kimse iyi olmakla kötü olmanın aynı şey olduğunu düşünecek. A 'iyi olmak', B 'kötü olmak', G yine 'iyi olmak' olsun. İmdi madem B ile G'nin aynı şey olduğunu düşünüyor, B'nin G olduğunu da düşünecek ve yine benzer bir tarzda B'nin A olduğunu düşünecek, dolayısıyla G'nin A olduğunu da düşünecek. Nasıl ki G'nin ilişkin olduğuna ilişkin B ve B'nin ilişkin olduğuna ilişkin A doğruysa A'nın da G'ye ilişkin doğru olması gibi, 'düşünmek' konusunda da bu böyle. 'Olmak' konusunda da bu böyle; çünkü G ile B ve yine B ile A aynı şeylerse G ile A da aynı olur; dolayısıyla 'sanmak' konusunda da bu böyle. İmdi bir kimse öncekini kabul edecekse bu zorunlu olur mu? Ne ki ilineksel bir anlamda değilse bir kimsenin iyi olmanın kötü olduğunu düşünmesi herhalde yanlış; nitekim bu pek çok tarzda düşünülebilir. Ama bunu daha iyi araştırmak gerekir.

İKİNCİ ÇÖZÜMLEMELER*

(I. 1-4; 10; 13; II. 1-2, 8-10, 12, 19)

BİRİNCİ KİTAP

1.

Her anlıksal öğretim ve öğrenim önceden bulunan bilgiden yola çıkar. Teklere bakıldığında bu açık: matematiksel bilimler ve öteki sanatların her biri bu yolla elde edilir. Gerek tasımla gerek tümevarımla yapılan uslamlamalarda da bu böyle; bunların her ikisi de ön bilgilerle öğretim yapar: birinciler kabul edilen öncülleri alır; berikiler tekilin açık olmasıyla tümeli gösterir. Retorik uslamlamaların ikna etme tarzı da aynı: ya bir çeşit tümevarım olan örnek vermeyi ya da bir çeşit tasım olan eksik önermeli tasımı kullanırlar. Zorunlu ön bilginin iki tarzı var: kimi kez olanın olduğunu önceden kabul etmek zorunlu, kimi kez dile getirilenin ne demek olduğunu bilmek gerekli, kimi kez de her ikisi birden. Söz gelişi ‘her şeyin ya evetlenmesi ya da değillenmesi doğru’ olanın olduğunu kabul etmeyi, ‘üçgen’ şu belirli nesneyi imlediğini bilmeyi gerektirir; ‘birim’, ‘birlik’ ise her ikisini: hem ne imlediğini bilmeyi hem de var olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Nitekim bizim için bunlardan her biri benzer tarzda açık olmaz.

* Aristoteles, *İkinci Çözümler*, çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2005.

Kimi durumda zaten önceden bilinenler bilinebilir, kimi durumda ise aynı anda bir bilgi edinilebilir: sözgelişi bilgisi taşıyan tümelin kapsamındaki var olanların bilgisi. Nitekim her üçgenin aç toplamının iki dik açıya eşit olduğu önceden biliniyordu; ne ki yarım çember içindeki şu betinin bir üçgen olduğu tümevarım yapıldığı anda anlaşıldı. (Kimi nesnelerde öğrenme böyle olur: En son ulaşılan ve bir taşıyıcıya yüklenmeyen tek tekler bu tarzda öğrenilir: son terim orta terim aracılığıyla bilinmez.) Tümevarmadan veya bir sonuç çıkarmadan önce, herhalde bir tarzda bilindiğini, ama bir tarzda da bilinmediğini söylemek gerekiyor. Nitekim şu üçgenin var olup olmadığını saltık anlamda bilmeyen birisi, iç açılar toplamının iki dik açıya eşit olduğunu saltık anlamda nasıl bilebilir? Bunu bildiği, ne ki saltık olarak değil de genel anlamda bildiği açık. Bu ayrım yapılmazsa, 'Menon'daki şu güçlük ortaya çıkar: ya hiçbir şey öğrenilemez ya da zaten bilinen şeyler öğrenilir. Öyleyse şunu çözmeye çalışan kimseler gibi konuşmamak gerekir: "her ikili çift midir, değil midir, bunu biliyor musun?" Bu durumda evet yanıtı verildiğinde, konuşmacının var olduğuna inanmadığı, dolaısıyla çift olduğuna da inanamayacağı belli bir ikili ekliyorlar. Bu kimseler bunu, her ikilinin çift olduğunu bildiklerini söylemediklerini, ama ikili olduğunu bildiklerinin çift olduğunu da bildiklerini söyleyerek çözmeye çalışırlar. Ne ki tanıtladıklarını ve kabul ettiklerini bilirler, kabul ettikleri ise öyle olduğunu bildikleri her üçgen veya her sayıya ilişkin değil, saltık anlamda her sayı ve her üçgene ilişkin; çünkü hiçbir öncül 'öyle olduğunu bildiğin sayı' veya 'öyle olduğunu bildiğin doğrusal beti' biçiminde alınmaz, hepsine ilişkin alınır. Yine de (sanırım) öğrenilenin bir anlamda biliniyor olmasına ve bir anlamda biliniyor olmamasına bir engel yok; çünkü öğrenilenin bir anlamda biliniyor olması saçma değil, öğrenildiği anlamda ve biçimde biliniyor olması saçma.

2.

O nesnenin nedeni olduğu için, her bir nesnenin bağlı olduğu nedeni bildiğimizi düşündüğümüzde ve o nesnenin başkaca olamayacağını bildiğimizi düşündüğümüzde, her bir nesneyi sofistیک bir tarzda, ilineksel bir anlamda değil de saltık anlamda bildiğimizi düşünürüz. Öyleyse bilmek böyle bir şey, bu açık. Bilenler ile bilmeyenlere gelince, berikiler bu durumda olduklarına inanırlar, bilenler ise gerçekten bu durumda. Dolayısıyla saltık anlamda bilgi nesnesi olan bir şeyin başkaca olması olanaksız.

Bilmenin başka bir tarzı varsa da bunu daha sonra ele alacağız; ama biz 'tanıtlama aracılığıyla bilmek'ten de söz ediyoruz. 'Tanıtlama' dediğim, bilgi veren bir tasım; 'bilgi veren' dediğimse, ona göre bilgiyi edinmemizi sağlayan tasım. İmdi 'bilmek' belirttiğim gibiyse, tanıtlamalı bilginin şöyle öncüllerden çıkması zorunlu: doğru, ilk, doğrudan, sonuçtan daha iyi bilinen, daha önce gelen ve sonucun nedeni olanlar; çünkü böylece ilkeler de tanıtlanana uygun olacak. Bu böyle olmadan da tasım olabilecek, ama bu bir tanıtlama olmayacaktır: nitekim bilgi vermeyecek. İmdi öncülün gerçekten doğru olması gerekir, çünkü olmayanın –sözgelişi çapın koşut olmasının– bilgisi de olamaz. İlk ve tanıtlanamaz olması gerekir, yoksa tanıtlaması olmadan bilgi de olmayacak; tanıtlanabileni ilineksel olmayarak bilmek, tanıtlamasını bilmek demektir. <Sonuçtan> daha iyi bilinmesi, daha önce gelmesi ve neden olması gerekir: neden, çünkü bir şeyin nedenini bildiğimizde o şeyi biliriz; daha önce gelen, mademki nedendir; önceden bilinen, yalnızca beriki anlamında bilmek açısından değil olanın olduğunu bilmek açısından da önceden bilinen. 'Daha önce gelen' ile 'daha iyi bilinen' ikili bir anlam taşır: doğası gereği daha önce gelen ve daha iyi bilinen nesne ile bize göre daha önce gelen ve daha iyi bilinen nesne aynı değil. Diyesim, duyuma daha yakın nesneler bize göre daha önce gelip daha iyi bilinir, duyuma daha uzak nesneler saltık an-

lamda daha önce gelip daha iyi bilinir. En genel olanlar duyumdan en uzak olanlardır, tek tekler ise duyuma en yakın: bunlar birbirine karşıt. İlk öncüller sonuca uygun ilkelerdir; nitekim 'ilk' ile 'ilke'den kastettiğim aynı şey. Tanıtlamanın başlangıcı 'doğrudan öncül'dür, kendisinden önce bir başkası bulunmayan öncül 'doğrudan, dolaysız'. 'Öncül' tek bir şeyi tek bir şeyle ilişkilendiren bildirimin bir parçasıdır; bildirimin herhangi bir parçasını öylece alan öncül 'diyalektik', doğruluğundan ötürü ikisinden birini belirli bir biçimde alan öncül ise 'doğrudan tanıtlamak'. 'Bildirim' çelişmenin herhangi bir parçasıdır, 'çelişme' ise kendi başına ara terimi bulunmayan bir karşılımla; çelişmenin bir şeyi bir şeye bağlayan parçası 'evetleme', bir şeyi bir şeyden ayıran parçası 'değilleme'dir.

Doğrudan tasımsal başlangıcın içinde, tanıtlanamayana ve bir şeyin öğrenilmesi için bilinmesi zorunlu olmayana 'sav'; herhangi bir şeyin öğrenilmesi için bilinmesi zorunlu olana (aksiyom) 'belit' diyorum: nitekim kimi ilkeler böyledir ve bu adı en çok bunlara vermeye alıştık. Savlar arasında çelişmenin parçalarından –diyesim, bir şeyin var olmasından veya var olmamasından– herhangi birini alan 'varsayım', bundan bağımsız olan ise 'tanım'dır. Nitekim tanım bir savdır: aritmetikçi birimin nicelik açısından bölünemez olduğunu savlar. Bu bir varsayım değil, çünkü birimin 'neliği' ile birimin 'varlığı' aynı olamaz.

Mademki tanıtlama adını verdiğimiz tasımla nesneyi bilmek ve nesneye inanmak gerekir, tasım ise öncüllerinin var olmasıyla söz konusu olur, ilk öncülleri –ister hepsini ister kimini– yalnızca önceden bilmek değil <sonuçtan> daha iyi bilmek de zorunlu. Nitekim bir nesnede bir şeyin bulunmasının nedeni o bulunan nesnede daha çok bulunan özelliştir, sözgelişi sevmenin nedeni sevilenden daha sevilir bir şeydir. Dolayısıyla bilmemizin ve inanmamızın nedeni ilk öncüller ise, sonra gelenlerden çok bunları bilip bunlara inanırız, çünkü bunlar sonradan gelenleri bilmemizin de nedenleri.

Öte yandan, birinin bilme fırsatını yakalamadığı şeylere –ve eğer bilme fırsatı bulsaydı olacağı durumdan daha iyi durumda olmadığı şeylere göre– bildiği şeylerden daha çok inanması olanaksız. Ne ki kişinin tanıtlamaya dayanarak inandıklarına ait bir önbilgisi yoksa bu durum ortaya çıkar; nitekim başlangıç önermelerine –ister hepsine ister kimine– sonuçtan fazla inanmak zorunlu. Dahası, tanıtlamayla bilgi edinmeye kalkışacak kişinin yalnızca ilkeleri tanıtlanandan daha iyi bilmesi ve onlara daha fazla inanması yeterli değil, ayrıca karşıt ve yanlış sonuçlu tasımı oluşturacak ilkelerle çelişik başlangıç önermelerinden başka hiçbir şeyi daha iyi bilmemesi ve hiçbir şeye daha fazla inanmaması gerekir; nitekim bilen kişinin saltık olarak sarsılmaz inançlı olması zorunlu.

3.

İlk öncülleri bilme gerekliliğine dayanarak kimileri bilginin var olmadığını düşünür, kimileriye bilginin var olduğunu, ama her bilginin tanıtlanabilir olduğunu sanır; bunların hiçbiri doğru olmadığı gibi zorunlu da değil. Bilmenin hepten söz konusu olmadığını öne sürenler bunun sonsuza değin bir geri gidiş olacağını iddia ediyorlar, çünkü ‘ilk’ler olmadan sonra gelenler önce gelenlerle bilinemez; dedikleri doğru: sonsuza gitmek olanaksız. Öte yandan bunun sonu varsa ve ilkeler söz konusu ise bu ilkeler bilinemez, çünkü bilmenin tek yolu dedikleri tanıtlamadan yoksun bunlar. İlk olanlar bilinemiyorsa bunlardan çıkanlar da ne asıl anlamda ne de genel anlamda bilinebilir, bilinebilse bile ancak koşullu olarak bilinir. Yalnızca tanıtlamayla bilgi edinilebildiği konusunda ötekiler berikilerle uyuyorlar; ne ki her bilginin tanıtlanabilir olmasını hiçbir şeyin engellemediğini iddia ediyorlar: çünkü tanıtlama döngüsel ve eşgeçerli olabilirmiş.

Biz ise her bilginin tanıtlanabilir olduğunu söylemiyoruz, ‘doğrudan’ olanların bilgisinin tanıtlanamaz olduğunu söylü-

yoruz. (Bunun da zorunlu olduğu açık: tanıtlamayı oluşturan ve daha önce gelen öncülleri bilmek zorunluysa, bu da doğrudan öncüllere gelindiğinde sonlanıyorsa, bunların tanıtlanamaz olması zorunlu) — Dediklerimiz işte bunlar; ayrıca yalnız bilginin var olduğunu değil, tanımları bilmemizi sağlayan ‘bilgi ilkesi’ diye bir şeyin de var olduğunu söylüyoruz. Saltık anlamda tanıtlamanın döngüsel olması olanaksız, bu açık, nitekim tanıtlamanın daha önce gelen ve daha iyi bilinen öncüllerden oluşması zorunlu. Çünkü aynı şeylerin aynı anda kendilerinden daha önce ve daha sonra gelmeleri olanaksız; meğer ki bu başka bir tarzda, bize göre daha önce gelenler ile saltık anlamda daha önce gelenler gibisinden tümevarımın bilgi sağladığı bir yolda ola. Ne ki bu böyle oluyorsa, ‘saltık anlamda bilmek’ tanımımız uygun olmayıp iki anlamda bilmek söz konusu olabilir; herhalde doğrusu şu: bizce önce bilinenlerden oluşan beriki tanıtlama saltık anlamda olmasa gerek. Tanıtlamanın döngüsel olduğunu söyleyenler yalnızca şimdi anlatılan durumla değil, şununla da karşı karşıya kalırlar: ‘bir nesne varsa o nesne var’ demekten başka hiçbir şey dile getirmemek; böylece her şey kolayca tanıtlanır. Üç terim öne sürerek bunun böyle olduğu gösterilebilir. Nitekim döngünün pek çok terimle ya da birkaç terimle veya iki terimle kurulması arasında hiçbir ayrım olmaz. İmdi A varsa B’nin olması zorunlu, B varsa G’nin olması zorunlu, demek ki A varsa G zorunlu olarak var olacaktır. Şu halde A var iken B’nin olması ve B var iken A’nın olması zorunluysa (çünkü döngüsellik böyle kuruluyordu), G’nin yerine A konulmalıdır.

İmdi ‘B varsa A var’ demek ‘B varsa G var’ demektir, bu da ‘A varsa G var’ demeye gelir: ne ki A ile G aynı. Dolayısıyla tanıtlamanın döngüsel olduğunu savunan kimselerin ‘A varsa A var’ dışında hiçbir şey söylemedikleri ortaya çıkıyor. Böylece de her şey kolaylıkla tanıtlanabilir.

Üstelik bu tanıtlama nesneye özgü özellikler gibi birbirlerine karşılıklı yüklenenler dışında da olanaklı değil. Tek bir şeyin

öne sürülmesiyle başka bir şeyin ortaya çıkması hiç de zorunlu olmaz, bu tanıtlanmıştı ('tek bir şey' dediğim, ister tek bir terim isterse tek bir sav olarak önesürülsün); ilkin en azından iki önesürümden bir şey çıkabilir, tasımsal çıkarımda da bu böyle. İmdi A, B ile G'ye yükleniyorsa, berikiler de hem birbirlerine hem de A'ya yükleniyorsa, tasım konusundaki yazılarda tanıtlandı-ğı üzere baştaki tüm kabuller ilk konumda eşgeçerli olarak tanıtlanabilir. Ayrıca öteki konumlarda ya tasımın oluşmadığı ya da sonucun kabullerle ilgili olmadığı da tanıtlanmıştı. Karşılıklı yüklenmeyen terimler asla döngüsel olarak tanıtlanamazlar; madem tanıtlamalar içerisinde böyle terimler çok az, dolayısıyla açık ki tanıtlanmanın eşgeçerli olduğunu ve bu tanıtlamayla her şeyin tanıtlanabildiğini söylemek boş ve olanaksız.

4.

Madem saltık anlamdaki bilgi nesnesinin başkaca olması olanaksız, tanıtlamalı bilgiye dayalı bilinenler zorunlu olsa gerek. Tanıtlamak bilgiyi bilmemiz ise tanıtlamayı bilmemizle söz konusu. Öyleyse tanıtlama zorunlu öncüllerden oluşan tasımdır. Demek ki tanıtlamaları oluşturan öncüller nelerdir, nasıldır, bundan söz etmek gerekir. Ama ilkin 'tümüne yüklenen', 'kendi başına' ve 'tümel' derken ne demek istiyoruz, bunu saptayalım.

'Tümüne yüklenen' dediğim, yüklendiğinin kiminde bulunup kiminde bulunmayan değil hepsinde bulunan, kimi kez bulunup kimi kez bulunmayan değil hep bulunan. Sözcelişi 'canlı' insanın tümüne yükleniyorsa, şu belirli nesnenin 'insan' olduğunu söylemek doğruysa 'canlı' olduğunu söylemek de doğru, öteki şu an söz konusuysa beriki de şu an söz konusu; noktanın her çizgide bulunmasında da bu böyle. Kanıtı şu: yüklenenin, yüklendiğinin kiminde bulunup bulunmadığını veya kimi kez bulunup bulunmadığını sorgulayarak 'tümüne yükleme'ye itiraz ederiz.

‘Kendi başına’ yüklenenler, bulundukları nesnenin neliğinde bulunanlardır; sözgelişi üçgende bulunan çizgi ile çizgide bulunan nokta (ötekilerin varlığı, özü berikilerden oluşur ve berikiler ötekilerin nelik tanımında içkin). Yine kendi nelik tanımlarında yüklendikleri nesneyi içerenler de ‘kendi başına’; sözgelişi çizgide bulunan ‘düz’ ile ‘eğri’, sayıda bulunan ‘çift’, ‘tek’, ‘asal’, ‘bileşik’, ‘kare’, ‘dikdörtgen’: burada sayı ile çizgi tüm berikilerin nelik tanımında içkin. Öteki şeylerde de bu böyle, her bir nesnede böyle bulunanlara ‘kendi başına’, böyle bulunmayanlara –sözgelişi canlıda bulunan ‘sanatçı’ya veya ‘ak’a– ‘ilinek’ diyorum. Öte yandan başka bir taşıyıcıya yüklenmeyenler ‘kendi başına’dır; sözgelişi ‘yürüyen’ başka bir varolan olarak yürür, ‘ak olan’ başka bir varolan olarak aktır, ne ki töz ve doğrudan belli bir varolanı imleyen şeyler başka bir varolan olarak olduğu şey olmaz. O halde bir taşıyıcıya yüklenmeyenlere ‘kendi başına’, bir taşıyıcıya yüklenenlere ‘ilinek’ diyorum. Üstelik başka bir anlamda nedeni bulundukları nesne olanlar ‘kendi başına’, nedeni bulundukları nesne olmayanlar ‘ilineksel’. Sözgelişi birisi yürürken şimşek çakarsa, şimşeğin çakması ilineksel: kişi yürüdüğü için şimşek çakmadı, ‘bu rastlantıydı’ deriz. Nedeni bulundukları nesne olanlar ise ‘kendi başına’; sözgelişi hayvanın boğazı kesildiğinde ölürse, kesilen boğaza bağlı ‘ölüm’ kendi başınadır, çünkü nedeni boğazının kesilmesidir, boğazı kesilen hayvanın ölmesi rastlantı olmaz. Saltık anlamdaki bilgi nesnelere gelince, o halde yüklenenlerde içkin olarak veya yüklenenleri kendilerinde içererek kendi başına yüklenenler zorunludurlar ve yüklenmelerinin nedeni de yüklendikleri. Nitekim yüklendiklerinde saltık anlamda veya çelişikler olarak –sözgelişi çizgideki düzlük veya eğrilik, sayıdaki teklik veya çiftlik olarak– bulunmamaları olası değil. Aynı cins içerisinde bunların karşısı ya yoksunlukları ya da çelişikleridir; sözgelişi sayılarda tek olmayan bir sayı, bunun izleyen sonucu olarak çifttir. Dolayısıyla ya evetleme ya da değilme zorunluysa, kendi başına yüklenenlerin olması da zorunlu.

İmdi 'tümüne yükleme' ile 'kendi başına' bu tarzda belirlenmiş olsun. 'Tümel' dediğim, yüklendiğinin tümünde, kendi başına ve yüklenilenin kendisi olarak, kendisi olması bakımından onda bulunandır. Bundan da açık ki tümel olanlar nesnelerinde zorunlu olarak bulunurlar. 'Kendi başına' ile 'kendi olması bakımından' dediklerim aynı; sözgelişi çizgide nokta ile düz kendi başına bulunur (ve çizginin çizgi olması bakımından bulunur), iki dik açı da üçgen olması bakımından, üçgen olarak üçgende bulunur (ve üçgenin kendi başına iç açılar toplamı iki dik açıya eşit). Yüklenen, yüklendiğinin gelişi güzel bir tekinde bulunduğu ve ilkin onda bulunduğu gösterildiğinde tümel olarak bulunur. Sözgelişi iç açılar toplamının iki dik açı olması betide tümel olarak bulunmaz (Nitekim bir betide iç açılar toplamının iki dik açı olduğu gösterilebilse de bu gelişigüzel bir betide gösterilemez, bunu gösterecek kişi de gelişigüzel bir betiye başvuramaz: dörtgen de bir beti, ne ki iç açılar toplamı iki dik açıya eşit değil –Gelişigüzel bir ikizkenar üçgenin iç açılar toplamı iki dik açıya eşit, ne ki böyle olan ilk nesne ikizkenar üçgen değil, üçgen daha önce gelir. Demek ki iki dik açısı veya rastgele bir başka yükleneni olduğu ilk olarak ve gelişigüzel bir tekinde gösterilebilen nesne, yüklenenin tümel olarak bulunduğu ilk nesnedir; kendi başına tanıtlama da tümel olanı tanıtlamaktır, başka şeyleri tanıtlamak kendi başına olmayan bir yolda tanıtlamadır), ikizkenar üçgene de tümel olarak yüklenmez: onun kaplamı daha geniş.

10.

'İlkeler' dediğim, var oldukları tanıtlanamayan her bir cins içindeki öğeler. İmdi hem ilk gelenlerin hem de bunlardan çıkanların imledikleri kabul edilir; ama ilkelerin var olduğunu da kabul etmek, berikilerin varlığını ise tanıtlamak zorunlu. Sözgelişi birimin veya düz çizgi ile üçgenin imledikleri kabul edilir; ama birim ile büyüklüğün varlığı da kabul edilirken berikilerin varlığını tanıtlamak zorunlu.

Tanıtlamak bilimlerde kullanılan ilkelerden kimisi bir bilimin kendisine özgü, kimisi de ortak –bunların ortaklığı benzerliğe dayalı, nitekim bilimin kapsamına giren cinsin içindeki ilkeler kullanışlı olabilir–. ‘Çizgi ile düz çizginin şöyle bir şey oldukları’ gibi ilkeler bir bilime özgü, ‘eşit olanlardan eşit olanlar çıkartılınca kalanların eşit olduğu’ gibi ilkeler ortak. Bu ortak ilkelerden cinsin içinde olanları yeterlidir; bunlar her şeyde değil de yalnızca büyüklüklerde veya aritmetikçi tarafından sayılarda ele alınsa da sonuç aynı olacaktır.

Varlıkları kabul edilip içlerinde kendi başına bulunanların –sözgelişi aritmetikte birimler, geometride noktalar ve çizgiler– bir bilimin inceleme konusunu oluşturduğu nesneler de o bilime özgü. Bunların varlıkları ve belirli bir nesne oldukları kabul edilir, kendi başına etkilenimlerine gelince her birinin imledikleri kabul edilir. Sözgelişi aritmetik çiftin, tekin, dörtgenin, karenin; geometri orantısızlığın, eğimin veya dönüşün imlediklerini kabul eder, ne ki bunların var olduklarını ortak ilkelerle ve tanıtlanmış olanlardan tanıtırlar. Yıldızbilimi de öyledir. Nitekim her tanıtlamalı bilim üç şeye ilişkindir: varlığını savladığı nesne (kendi başına etkilenimlerine ait bir kuramsal bilimi olan cins); ortak belitler denilen ve ilk öncüller olarak tanıtlamayı oluşturanlar; üçüncüsü de, her birinin imlediği kabul edilen etkilenimler. Yine de kimi bilimlerin bunlardan kimini atlamasına hiçbir engel yok; sözgelişi cinsin varlığı açık ise bunu varsaymak gerekmez (nitekim sayının varlığı ile soğuk ve sıcaklığın varlığı aynı şekilde açık değildir), etkilenimlerin imledikleri açık ise bunlar atlanabilir. Yine ‘eşit olanlardan eşit olanlar çıkartılınca kalanlar eşit’ gibi ortak belitler imledikleri bilindiği için ele alınmazlar. Ne ki doğası gereği tanıtlamanın üç ögesi bulunur: tanıtlama konusu, tanıtlananlar ve tanıtlamayı oluşturanlar.

Varlığı kendisinden ötürü zorunlu olanı dile getirip zorunlu olarak düşünülen önerme ne varsayımdır ne de koyut. Nitekim tasım da tanıtlama da dışsal konuşmaya yönelik değil, ruhtaki

konuşmaya yönelik. Dışsal bir konuşmaya her an itiraz edilebilir, ne ki içsel konuşmaya her an itiraz edilemez. İmdi tanıtlanabilmelerine rağmen tanıtlanmadan ele alınanları öğrenci bir kanı olarak kabul ederse, bunlar varsayım –saltık anlamda değil de yalnızca öğrenciye göre bir varsayım–; öğrencinin bu konuda hiçbir kanısı yoksa veya karşıt bir kanı taşıyorsa, aynı kabul koyuttur. Varsayım ile koyut bu açıdan ayrımlı: koyut öğrencinin kanısına karşıt olup tanıtlanabilir, ama tanıtlanmadan kabul edilip kullanılır.

Tanımlar varsayım değildir (çünkü bir şeyin var olup olmadığı dile getirmezler). Varsayımlar öncüllerde yer alır, oysa tanımların yalnızca bilinmeleri gerekir. Ne ki varsayım böyle değil (dinlenenlerin de varsayım olduğu söylenmeyecekse), var olmalarıyla sonucun oluşacağı nesnelerin var sayılmasıdır. (Kimilerinin dediği gibi geometrici yanlış varsayımlarda bulunmaz; dedikleri şu: yanlış kullanmamak gerekir, ama geometrici bir ayak uzunluğunda veya düz olmayan şu çizdiği çizginin bir ayak uzunluğunda veya düz olduğunu söylerken yanılıyor. Ne ki geometrici üzerinde konuştuğu şu belirli çizginin varlığından bir sonuç çıkarmaz, bunların simgeledikleriyle sonuç çıkartır.) Öte yandan her varsayım ile koyut ya tûmeldir ya da tikel, oysa tanımların hiçbirisi böyle değil.

13.

Olanın bilgisini edinmek ile nedenin bilgisini edinmek, öncelikle aynı bilim içerisinde ve iki tarzda ayrımlı: biri tasımın doğrudan öncüllerle oluşmaması (nitekim ilk neden ele alınmıyordur, oysa nedenin bilgisi ilk nedene bağlı); ötekisi de tasımın doğrudan öncüllerle oluşması, ama nedene değil de evriklerden daha iyi bilinenine dayanması. Nitekim karşılıklı yüklenen terimlerden daha iyi bilineninin kimi kez neden olmamasına hiçbir engel yok, dolayısıyla bununla bir tanıtılama yapılacaktır; sözgelişi gezegenlerin yakınlığını titrememeleriyle tanıtılmak.

G 'gezegenler', B 'titrememek', A 'yakın olmak' olsun. Şu halde B'yi G'ye yüklemek doğru: gezegenler titremezler. A'yı B'ye yüklemek de doğru: titremeyen nesne yakındır – bu tümevarıma veya duyuma dayalı kabul edilmiş olsun. İmdi A'nın G'de bulunması zorunlu, dolayısıyla gezegenlerin yakın oldukları tanıtlanmıştır. Demek ki bu tasım nedene değil de olana ait; nitekim yakınlığın nedeni titrememek değil, titrememenin nedeni yakın olmak. Öteki berikiyle de tanıtlanabilir, bu da nedenin tanıtılması olacak. Sözgelişi G 'gezegenler', B 'yakın olmak', A 'titrememek' olsun: şu halde B G'de ve A B'de bulunur, dolayısıyla da [titrememek olan] A G'de bulunur. Bu tasım nedene ait: ilk neden ele alınmıştır. Yine Ayın küre biçimliliği büyümeleriyle tanıtlanabilir –<çember biçiminde> büyüyen nesne küre biçimliyse ve Ay <çember biçiminde> büyüyorsa, açık ki küre biçimli–. İmdi olana ait bir tasım oluşmuştur, ama orta terim olarak neden saptanırsa tersi olur: küre biçimliliğinin nedeni büyümeleri değil, küre biçimli olduğundan böyle büyür –G 'Ay', ('küre biçimli', A 'büyümek'). Orta terimlerin evrilmediği ve neden olmayan terimin daha iyi bilindiği durumlarda, neden değil, olan tanıtlanır.

Öte yandan orta terimi <uçların> dışına yerleşen tasımlar da böyle. Böylelerinde nedenin değil de olanın tanıtılması yapılır: neden dile getirilmez. Sözgelişi 'Duvar niçin soluklanmaz? –Çünkü canlı değil'. Soluklanmamanın nedeni bu olsaydı, soluklanmanın nedeni canlı olmak olmalıydı; nitekim bulunmamanın nedeni bir değilme ise, bulunmanın nedeni bir evetleme. Sözgelişi sağlıklı olmanın nedeni sıcaklık ile soğukluğun dengesizliği ise, bunların dengesi sağlıklı olmanın nedeni olur – aynı şekilde bulunmanın nedeni bir evetleme ise, bulunmamanın nedeni bir değilmedir. Ne ki verilen örnekte söylenen durum ortaya çıkmıyor: her canlı soluklanmıyor. Ortanca konumda böyle nedenlerden bir tasım oluşur. Sözgelişi A 'canlı', B 'so-

luklanmak', G 'duvar' olsun. İmdi A her B'de bulunur (her soluklanan nesne canlı), A hiçbir G'de bulunmaz, dolayısıyla B de hiçbir G'de bulunmaz: öyleyse duvar soluklanmaz. Böyle nedenler konuya uzak açıklamalara benzer: oldukça uzak bir orta terim dile getirmektir bu; sözgelişi Anakharsis'in sözleri: İskitlerde flütçü kızlar yokmuş, çünkü asmaları yokmuş!

O halde olana ait tasım ile nedene ait tasım, aynı bilimde ve terimlerin yerleştirilmesi bakımından ayrımlı. Ayrıca başka bir tarzda da, her birinin başka bilimlerce incelenmesi açısından da olan ile neden ayrımlı. Biri ötekinin kapsamında olacak biçimde birbirine bağlanan konular böyledir; sözgelişi optik konuları geometriye, mekanik konular stereometriye, harmoni konular aritmetiğe ve gözlemsel veriler gökbilime böyle bağlı. Bu bilimlerden kimileri hemen hemen eşanlımlı; sözgelişi 'matematiksel' ve 'denizsel' gökbilim, matematiksel ve işitsel harmoni. Burada gözlemcinin işi olanı bilmek, matematikçilerin işi nedenini bilmek; berikiler nedenleri tanıtlar ve çoğu kez olanı bilmez, tıpkı tümeli inceleyenlerin gözlem eksikliğinden ötürü çoğu kez tek teklerden kimisini bilmemeleri gibi. Öz olarak ayrı ayrı varolanlar olan bu nesneler türleri açısından ele alınmıştır. Nitekim matematik türler konusundadır: matematiksel özellikler belli bir taşıyıcı nesneye yüklenmez; geometrik özellikler belli bir taşıyıcı nesneye yüklense de o taşıyıcıya yüklenmeleri bakımından tanıtlanmazlar. Optiğin geometriye bağlı olması gibi başka bir bilim de, sözgelişi gökkuşağı kuramı da optiğe bağlı olabilir; nitekim olanı bilmek doğabilimcinin işi, nedenini bilmek ise ister saltık anlamda ister matematiği kullanan optikçinin işi. Birbirlerinin kapsamına girmeyen bilimlerden pek çoğu da böyle ilişkili; sözgelişi geometri ile tıp: yay biçimli yaraların daha yavaş iyileştiğini bilmek hekimin işi, nedenini bilmek geometricinin işi.

İKİNCİ KİTAP

1.

Araştırdıklarımız sayıca bildiklerimize eşit. Araştırdıklarımız dört türlüdür: olanın olduğu, niçin olduğu, var olup olmadığı, ne olduğu. Sayısal bir çoklukta saptadıklarımızın 'şu' belirli şey mi yoksa 'bu' belirli şey mi olduğunu araştırdığımızda, sözgelişi Güneşin tutulup tutulmadığını araştırdığımızda olanı araştırırız. Kanıtı şu: Güneşin tutulduğunu bulguladığımızda araştırmamızı sona erdiririz; dahası, tutulduğunu baştan biliyorsak tutulup tutulmadığını araştırmayız. Olanın olduğunu bildiğimizde 'niçin'ini araştırırız; sözgelişi Güneşin tutulduğunu ve yerin sarsıldığını bildiğimizde, Güneşin niçin tutulduğunu veya yerin niçin sarsıldığını araştırırız. İmdi bunları böyle, kimi şeyleri ise başka bir yolda araştırırız, sözgelişi 'Kentauros'un veya 'tanrı'nın varlığını; diyesim, nesnenin ak olup olmaması değil, saltık bir anlamda var olup olmaması. Nesnenin var olduğunu bildiğimizde ne olduğunu araştırırız, sözgelişi 'tanrı nedir?' veya 'insan nedir?'

2.

Demek ki araştırdıklarımız ve bulgulararak bildiklerimiz bunlar ve sayıca bu denli. Olanı veya saltık anlamda varlığı araştırdığımızda, bir orta terimin olup olmadığını araştırırız. Olanı veya –ister tikel olarak ister saltık anlamda– varlığı bilip yeniden niçinini veya neliğini araştırdığımızda, orta terimin ne olduğunu araştırırız. 'Tikel olarak varlık' ve 'saltık anlamda varlık' dediklerim şu: 'Ay tutulur mu?' veya 'Ay büyür mü?' tikel, böylelerinde nesnenin ne olduğunu veya ne olmadığını araştırırız; ne ki Ayın veya gecenin var olup olmamasını araştırdığımızda saltık anlamda varlığı araştırırız. Öyleyse her araştırmada ya bir orta terimin olup olmadığı ya da orta terimin ne olduğu araştırılır. Nitekim her durumda araştırılan neden orta te-

rimdir. O halde 'tutulur mu' demek 'tutulmanın bir nedeni var mı yok mu' demektir ve bir nedeni olduğunu bildikten sonra, bunun ne olduğunu araştırırız. Nitekim şunlar orta terim: 'şöyle' veya 'böyle' olmanın değil de saltık anlamda özün, varlığın nedeni; saltık anlamda varlığın değil de kendi başına veya ilineksel özelliklerinin nedeni. 'Saltık anlamda varlık' dediğim 'taşkıyıcı', sözgelişi Ay, Yeryüzü, Güneş veya üçgen; <'kendi başına veya ilineksel özellikleri' dediğim>, tutulma, eşitlik, eşitsizlik, arada olma veya olmama. Tüm bu durumlarda açık ki nelik ile niçin aynı. 'Tutulma nedir? – Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesinden kaynaklanan, ayın ışıktan yoksunluğu'. 'Tutulma niçin olur?' veya 'Ay niçin tutulur? – Yeryüzü Güneş ışığını kestiğinde ışık yittiği için'. 'Ses uyumu nedir? – Tiz ve pes sesler arasındaki sayısal oran'. 'Tiz ses niçin pes sesle uyum oluşturur? – Tiz ses ile pes sesin sayısal bir oranı olduğu için'. 'Tiz ses ile pes ses bir uyum oluşturur mu?', 'Bunların oranı sayılarda mı?' Bunları anladıktan sonra 'Bu oran nedir?'

Orta terimin duyulur olduğu durumlarda araştırmanın orta terim araştırması olduğu açık. Sözgelişi tutulmaya ait bir orta terim olup olmadığını duyumsayamadığımızda, bunu araştırırız. Ne ki Ayda olsaydık tutulup tutulmadığını da niçin tutulduğunu da araştırmazdık, bunlar aynı anda birlikte açık olurdu. Çünkü duyumsamaktan tümeli de bilebilirdik. Nitekim Yeryüzünün şu anda ışığı kestiği duyumu var (tutulmanın da şu anda gerçekleştiği açık): tümel bundan oluşacaktı.

İmdi nesne ister saltık anlamda varlık olup bulunan özelliklerden biri olmasın, isterse bulunan özelliklerden biri –sözgelişi iki dik açı olma, daha büyük veya daha küçük olma– olsun, dediğimiz gibi, nesnenin ne olduğunu bilmek ve niçin olduğunu bilmek aynı.

8.

Şunlara yeniden bakmak gerekiyor: bu söylenenlerden hangisi yerinde ve hangisi yerinde değil, tanım nedir, acaba nelik

herhangi bir anlamda tanıtlanıp tanımlanabilir mi yoksa hiçbir anlamda tanıtlanıp tanımlanamaz mı? Dediğimiz gibi neliği bilmek ile var olup olmamanın nedenini bilmek aynı (bunun açıklaması şu: olanın bir nedeni vardır, bu neden ya <nelikle> aynı ya da başka, başka ise ya tanıtlanabilir ya da tanıtlanamaz) – imdi başka ise ve tanıtlamasını yapmak olasıysa, bu nedenin orta terim olması ve tanıtlamasının ilk konumda yapılması zorunlu: çünkü tanıtlanan tümel ve olumlu. Şu halde demin sınanan yol, yani neliği başka bir neliğe göstermek, bunu göstermenin bir yolu olabilir. Nitekim neliğe ait bir orta terimin neliği olması ve nesneye özgü özelliklere ait bir orta terimin nesneye özgü bir özellik olması zorunlu. Dolayısıyla aynı nesne açısından neliğinden biri tanıtlanıp biri tanıtlanamayacaktır.

Demek ki daha önce de söylendiği gibi, tanıtlama bu yolda yapılmıyorsa gerek, ne ki neliğe ait mantıklı bir tasım var. Yine konuyu baştan alarak bunun hangi yolda olası olduğunu söyleyelim. Tıpkı olanın olduğunu bildiğimizde niçinini araştırmamız ve bunların kimi kez birlikte açık olması, ama olandan önce niçinini bilmenin olanaksız olması gibi, açık ki aynı şekilde olandan bağımsız olarak neliği de bilinemez: nesnenin var olup olmadığının bilmeyen kimsenin nesnenin ne olduğunu bilmesi olanaksız. Nesnenin var olup olmadığının kimi kez ilineksel bir anlamda, kimi kez de nesnenin kendisine ait bir özelliği –sözgelişi gök gürültüsünün bulutlardan çıkan bir ses olduğunu, tutulmanın bir ışık yoksunluğu olduğunu, insanın bir çeşit canlı olduğunu, ruhun kendi kendini devindiren bir şey olduğunu– bildiğimizde biliriz. İmdi var olduğunu ilineksel anlamda bildiğimiz nesneyi neliği açısından hiçbir anlamda bilmememiz zorunlu; çünkü var olduğunu bile bilmiyoruz ve nesnenin var olduğunu bilmeden ne olduğunu araştırmak hiçbir şeyi araştırmamaktır. Ne ki nesneye bağlı bir özelliği bildiğimizde bu daha kolay olur. Dolayısıyla nesnenin var olduğunu nasıl biliyorsak, neliği açısından da öyle biliriz. İmdi nesnenin neliğine ait bir

özelliği bildiğimiz durumların ilki şöyle olsun: A ‘tutulma’, G ‘Ay’, B ‘Yerin Güneş ışığını kesmesi’ olsun. Demek ki Ayın tutulup tutulmadığını araştırmak B’nin olup olmadığını araştırmaktır. Bu da A’ya ait bir neden, bir tanım olup olmadığını araştırmaktan hiç de ayrılmı değil: bir neden varsa A’nın da var olduğunu söyleriz. Yine çelişmenin hangi yanı neden, tanım, iki dik açığa iye olmak mı iye olmamak mı diye sorulabilir. Bunun yanıtını bulduğumuzda, öncüller doğrudan ise olanı ve niçinini birlikte biliriz, doğrudan değilse olanı bilip niçinini bilmeyiz. G ‘Ay’, A ‘tutulma’, B ‘dolunayda ve aramızda görünen hiçbir varlık olmadığında ayışığının gölge üretememesi’ olsun. Şu halde B –aramızda görünen hiçbir varlık olmadığında gölge üretememe– G’de bulunuyorsa ve A –tutulmak– B’de bulunuyorsa, Ayın tutulduğu açık da niçin tutulduğu henüz açık değil, tutulmanın olduğunu biliyoruz da ne olduğunu bilmiyoruz. Ne ki A’nın G’de bulunduğu açık olduğunda, niçin bulunduğunu sormak B’nin ne olduğunu araştırmaktır: Yerin Güneş ışığını kesmesi mi, Ayın dönüşü mü yoksa sönmesi mi. Öteki ucun, söz gelişi böylesi durumlarda A’nın nedeni, tanımı budur: tutulma Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesidir. ‘Gök gürültüsü nedir? – Buluttaki ateşin sönmesi’. ‘Gök niçin gürler? – Buluttaki ateş söndüğü için’. G ‘bulut’, A ‘gök gürültüsü’, B ‘ateşin sönmesi’ olsun. Şu halde B G’de –bulutta– bulunur (buluttaki ateş sönüyor), A –ses– ise B’de bulunur: ilk uç olan A’nın nedeni, tanımı B’dir. Bunun yine başka bir orta terimi varsa, geriye kalan nedenlerden, tanımlardan biri olacaktır.

İmdi neliğin nasıl ele alınıp bilinebildiği söylendi, dolayısıyla neliğe ait bir tasım da olamaz bir tanıtlama da olamaz, ama yine de tasım ve tanıtlama aracılığıyla nelik açık olur. Dolayısıyla güçlükler üzerine konuşurken de söylediğimiz gibi, nedeni kendisinden başka olan nesnenin neliği tanıtlamadan bağımsız olarak bilinemez ve buna ait bir tanıtlama da olamaz.

9.

Kimi nesnelerin nedeni kendilerinden başka, kimilerinininki değil. Dolayısıyla açık ki nelikler arasından kimileri doğrudan ve ilkedir; bunların hem var olduklarını hem de ne olduklarını varsaymak veya başka bir yolda görünür kılmak gerekir (aritmetikçi de bunu yapar: birimin hem ne olduğunu hem de var olduğunu varsayar). Bir orta terime iye olan ve özlerinden, varlıklarından ayrı bir nedeni olan nesnelerin neliği, söylediğimiz gibi tanıtlama aracılığıyla açıklanabilir, ama tanıtlanamaz.

10.

Madem tanımın neliğe ait bir açıklama olduğu söylendi, açık ki bir tür tanım adın veya ad benzeri bir deyinin ne imlediğine –söz gelişi ‘üçgen’in ne imlediğine, [ne olduğuna]– ait bir açıklama olacak. Olanın olduğunu bildiğimizde niçin olduğunu araştırırız; ne ki olduklarını bilmediğimiz nesneleri böyle ele almak güç. Bu güçlüğü’n nedeni daha önce söylendi: çünkü ilineksel anlamı dışında nesnenin var olup olmadığını bile bilmiyoruz. (Açıklamanın birliği iki yolda sağlanır: biri ‘İlyada’ gibi bir bağlamayla, ötekisi tek bir şeyi tek bir şeye ilineksel olmayarak açıklamakla.)

O halde ‘tanım’ın bir tanımı bu anlatılan; bir başka tanımı ise, nesnenin niçin olduğunu açıklayan bir açıklama olması. Dolayısıyla önceki tanım imler, göstermez; beriki ise terimlerinin dizilişi açısından tanıtlamadan ayrımlı, neliğe ait bir çeşit yarım tanıtlama olacak, bu açık. Nitekim göğün niçin gürlediğini söylemek ile gök gürültüsünün ne olduğunu söylemek ayrımlı: ötekisi şöyle diyecek ‘bulutlardaki ateş söndüğü için’; şu da beriki ‘Gök gürültüsü nedir? – Bulutlarda sönen ateşin sesi’. Dolayısıyla aynı açıklama başka bir tarzda dile getiriliyor: biri sürekli tanıtlama, biri tanım. (Öte yandan gök gürültüsü bulutlardaki ses olarak tanımlanabilir; bu da neliğe ait tanıtlamanın sonucu olur.) Ayrıca, doğrudan olanların tanımı neliğe ait tanıtlanamaz bir savdır.

Öyleyse tanımın bir türü neliğe ait tanıtlanamaz bir açıklama; bir öteki türü tanıtlamadan dilbilgisel durumu açısından ayrılan, neliğe ait bir tasım; üçüncüsü de neliğe ait bir tanıtlamanın sonucu. İmdi şunlar söylenenlerden açık: nelik hangi anlamda ve nelerden tanıtlanabilir, hangi anlamda ve nelerden tanıtlanamaz; öte yandan tanım kaç anlamda kullanılır, neliği hangi anlamda ve nelerden gösterir, hangi anlamda ve nelerden göstermez; ayrıca tanımın tanıtlamayla ilişkisi nasıldır, aynı nesnenin tanımlanması, tanıtlanması hangi anlamda olası ve hangi anlamda olası değil.

12.

Varolanlardaki gibi oluşan nesneler, olmuş olan nesneler ve olacak olan nesneler açısından aynı neden söz konusu (çünkü orta terim neden); ne ki varolanlar açısından varolan bir neden, oluşanlar açısından oluşan bir neden, olmuş olanlar açısından olmuş olan bir neden ve olacak olanlar açısından olacak bir neden söz konusu. Sözgelişi 'Tutulma niçin oldu? –Yeryüzü arada olmuş olduğu için'; 'Yeryüzü arada olduğu için tutulma oluyor', 'Yeryüzü arada olacağı için tutulma olacak', 'Yeryüzü arada olduğu için tutulma olur'. 'Buz nedir?' Buzun donmuş su olduğu kabul edilsin. G 'su', A 'donmuş olan', B –orta terim, neden– 'sıcaklığın tam eksikliği' olsun. Şu halde B G'de bulunur ve A, donmak B'de bulunur: B oluştuğunda buz oluşur, B olduğunda buz olmuştu, B olduğunda buz olacak.

Demek ki neden ve o nedene bağlı nesne birlikte, aynı anda oluşurlar, olduklarında da aynı anda olurlar; olmuş olmada ve olacak olmada da bu böyle. Ama eşzamanlı olmayıp sürekli bir zaman içerisinde yer alanlarda, bize görüldüğü gibi nesnelerin nedeni kendilerinden ayrı olabilir mi? Yani olmuş olan nesnenin nedeni başka bir olmuş olan, olacak olan nesnenin nedeni başka bir olacak olan, oluşmakta olan nesnenin nedeni daha önce olmuş olan bir şey olabilir mi? Bu durumda tasım daha son-

ra olmuş olandan yola çıkar (ne ki bunların ilkesi <daha önce> olmuş olanlar) dolayısıyla oluşmakta olanlarda da bu böyle, daha önce olmuş olandan yola çıkmaz (söz gelişi 'madem şu oldu, şu daha sonra olmuştur' denemez; olacak olanlarda da bu böyle). Çünkü zaman belirli de olsa belirsiz de olsa, 'madem şunun olmuş olduğunu söylemek doğru, şunun daha sonra olmuş olduğunu söylemek doğru' denemez. Öteki çoktan olmuş olsa da, berikinin daha sonra olacağını arada söylemek yanlış olacaktır. Olacak olanlarda da uslamlama aynı: 'madem şu oldu, şu olacaktır' denemez. Nitekim orta terimin uçlarla bağdaşık olması gerekir: olmuş olanların orta teriminin olmuş olması, olacak olanların orta teriminin olacak olması, oluşmakta olanların orta teriminin oluşmakta olması, olanların orta teriminin olması gerekir; olmuş olanın ve olacak olanın bağdaşık bir orta terimi olması olası değil. Öte yandan arada konuşmak yanlış olacağı için, aradaki zaman belirli de olamaz belirsiz de olamaz. Nesneler arasında olmuş olandan sonra oluşmakta olanın bulunacağı denli sürekliliği sağlayan ne, buna bakmak gerekiyor. Oluşmakta olanın olmuş olanı içermediği açık mı? Olmuş olanı olmuş olan bile içeremez: bunlar sınırdır ve bölünmez; noktalar gibi olmuş olanlar da birbirini içermez, çünkü bunların her ikisi bölünmez. Şu halde aynı nedenle oluşmakta olan olmuş olanı içermez: oluşmakta olan bölünebilir, olmuş olan bölünemez. Demek ki çizgi noktaya nasıl bağlı ise, oluşmakta olan olmuş olanla öyle bağlı; nitekim oluşmakta olanda sonsuz sayıda olmuş olan bulunur. Ne ki devinimle ilgili genel konularda bunlar üzerine daha açık konuşmalı.

İmdi orta terimin neden olduğu böylesi durumlarda, oluşmakta olanın nasıl olmuş olana ardışık olabildiği üzerine konuşalım. Nitekim böyle durumlarda ilk ve orta terimlerin doğrudan olması zorunlu. Söz gelişi 'madem G oldu, A oldu' (G daha sonra olmuş oldu, A ise daha önce; ne ki zamanın ilkesi, başlangıcı olan 'şimdi'ye daha yakın olduğu için G ilke, başlangıç); yine D

olmuş ise, G olmuş oldu. Şu halde D olmuş olduğunda A'nın olmuş olması zorunlu. Bunun nedeni G D olmuş olduğunda G'nin olmuş olması zorunlu, G olmuş olduğunda A'nın daha önce olmuş olması zorunlu. Orta terimi böyle almakla, doğrudan olanda bir son olacak mı? Yoksa dediğimiz gibi, olmuş olan olmuş olanı içermediği için ve aradakiler sonsuz sayıda olduğu için, arada hep bir şey kalacak mı? Ne ki 'şimdi' olan bir ilk terimden ve doğrudan bir öncülden başlamak zorunlu. Olacak olanda da bu böyle. Nitekim D'nin olacağını söylemek doğru ise, A'nın daha önce olacağını söylemenin doğru olması zorunlu. Bunun nedeni G D olaksa G daha önce olacak, G olaksa A daha önce olacak. Aynı şekilde böyle durumlarda da sonsuz sayıda bölüm söz konusu; çünkü olacak olanlar da birbirlerini içermez. Ne ki böyle durumlarda da başlangıç olarak doğrudan bir öncül alınmalı. Eserlerde de bu böyle: bir ev yapılmışsa, taşların kesilmiş ve yontulmuş olması zorunlu. 'Ne için?' Çünkü bir ev yapılmışsa temelinin yapılmış olması zorunlu; temeli yapılmışsa, taşların daha önce yontulmuş olması zorunlu. Yine bir ev yapılacaksa, aynı şekilde taşlar daha önce yontulacaklar; bu da benzer bir orta terimle tanıtlanır: temel daha önce yapılacaktır.

Madem oluşan nesneler arasında döngüsel olan kimi oluşlar görüyoruz, orta terimle uçlar birbirine yükleniyorsa bunun söz konusu olması olası; nitekim böyle durumlarda evirme yapılabilir. Daha önceki yazılarda sonuçların evrilebildiği gösterilmişti; bu da döngüselliktir. Eserlerde bu şöyle görülür: toprak ıslanıldığında buğunun oluşması, buğu oluştuğunda bulutun oluşması, bulut oluştuğunda suyun oluşması, su oluştuğunda toprağın ıslanması zorunlu; ne ki başlangıç bu beriki idi, dolayısıyla döngüsel bir dönüş söz konusu. Bunlardan rastgele biri olduğunda bundan bir ötekisi çıkar, bu berikiden de bir başkası çıkar, bundan da yine ilk olan çıkar.

Kimi oluşlar tümeldir (hep ve her durumda öyle olur veya oluşurlar), kimi oluşlar hep değil de çoğu kez öyle oluşurlar;

sözgelişi her erkeğin sakalı çıkmaz, ama çoğu kez bu böyle olur. O halde böyle durumlarda orta terimin de çoğu kez öyle olması zorunlu. A tümel olarak B'ye ve B tümel olarak G'ye yükleniyorsa, A'nın hep ve her durumda G'ye yüklenmesi zorunlu: tümel olan hep ve her durumda söz konusu olandır. Ne ki çoğu kez öyle olan bir durum varsayılmıştı; öyleyse orta terim olarak B'nin de çoğu kez öyle olması zorunlu. Demek ki çoğu kez öyle olanların veya çoğu kez öyle oluşanların da ilkeleri doğrudan.

19.

İmdi tasım ile tanıtlamaya değgin ve bunlarla aynı şey olan tanıtlanmalı bilgiye değgin her birinin ne olduğu ve nasıl oluştuğu; bu arada açık ilkelere değgin, nasıl bilinebildikleri ve bunların bilgisini edinen tutumun hangisi olduğu, ilkin kimi güçlükleri belirttikten sonra açık olacak.

İmdi doğrudan ilk ilkeleri bilmeden tanıtlamayla bilgi edinmenin olası olmadığı daha önce anlatılmıştı. Ne ki doğrudan olanları bilmek kimi güçlükler çıkartabilir: acaba bunların bilgisi <sonuçlarının bilgisiyle> aynı mı değil mi, yani her birine ilişkin bir bilgi söz konusu mu yoksa berikine ilişkin olan bilgi de ötekine ilişkin olan başka cins bir şey mi, dahası bilme tutumları içkin olmayıp içselleşir mi yoksa ayırımsanmasa da içkinleşir mi? Bu tutumlara zaten iye olmamız saçma: yoksa tanıtlamadan daha kesin bilgilere iye olup da bunları ayırımsayamadığımız ortaya çıkar. Ne ki bunları önceden bilmeyip de sonradan elde ediyorsak, önceden bulunan bilgi olmadan nasıl bilgi edinip öğrenebiliyoruz? Tanıtlama durumunda da söylediğimiz gibi bu olanaksız. İmdi açık ki bunlara zaten iye olunamaz ve içselleşen hiçbir bilme tutumu yoksa bilgi de edinilemez. Öyleyse kesinlik açısından bu tutumlardan daha yüksek olmayacak bir çeşit olanağa iye olmak zorunlu. Bu olanağın tüm canlılarda bulunduğu görünüyor. Nitekim tüm canlılar 'duyum' denilen, doğuştan bir ayırma olanağına iye; ne ki duyum içkin olmasına rağmen can-

lıların kiminde duyum kalıcı olarak içselleşir, kiminde kalıcı olarak içselleşmez. Demek ki duyumun kalıcı olarak içselleşmediği canlılarda, ya duyumsamanın dışında genel olarak bir bilgi söz konusu değil veya içselleşmeyen nesnelerle ilgili bir bilgi yok; ne ki duyumsayan kimi canlılarda duyum ruhta alıkonup içkin olur. Böyle alıkoymalar pek çok kez yinelenince, böylelerinin kalıcılığıyla kimi canlılar için temellendirme oluşması, kimilerindeyse bir temellendirme söz konusu olmaması biçiminde bir ayrım oluşur.

İmdi duyumdan anı dediğimiz şey, aynı nesneye ait anının sık sık yinelenmesinden ise deneyim oluşur: bir deneyim sayıca pek çok anıdır. Deneyimden –ruhta tümüyle dural olan tümel- den, çokluğun tümü içerisinde aynı olan, çokluğun dışındaki birlikten– sanat ile bilimin ilkesi çıkar: oluşla ilgiliyse sanatın ilkesi, varlıkla ilgiliyse bilimin ilkesi. O halde bu tutumlar ne belirlenmiş olarak içkindirler ne de bilmenin başka daha üstün tutumlarından çıkarlar: bunlar duyumdan çıkarlar; tıpkı savaşta bozgundan sonra, baştaki düzen sağlanıncaya değin bir adamın duraklamasıyla bir başkasının ve sonra bir ötekisinin duraklaması gibi. Ruh öyle bir varolandır ki onda bu edilginlik olanağı bulunur. Demin söyleyip de açıkça anlatmadığımızı yeniden söyleyelim. Ayrımsız olanlardan biri durakladığından, ruhun içerisinde ilk bir tümel bulunur (nitekim tekil olan duyumsanır, ne ki duyumun içeriği tümeldir; sözgelişi insan duyumun içeriği, Kallias olarak insan değil); parçasız ve tümel olanlarda sona erinceye dek bunlarda da yeniden duraklamalar olur: sözgelişi canlıya değin belirli bir canlı duraklar ve aynı şekilde canlı da bir başkasına değin. O halde açık ki ilk olanları tümevarımla bilmemiz zorunlu; duyum da tümeli böyle yaratır.

Bizi doğruluğa ulaştıran anılsal tutumlardan kimileri hep doğrudur, kimileri yanlışlığa da izin verir; sözgelişi sanı ile hesaplama böyledir, ne ki bilgi ile us hep doğru. Dahası, ustan başka hiçbir cins tutum bilgidен daha kesin değil; ilkeler tanıt-

lamalardan daha bilinir ve her bilgi akılla gider. O halde bilgi ilkelere ilişkin olmasa gerek. Madem us dışında hiçbir şeyin bilgiden daha doğru olması olası değil, us ilkelere ilişkin olsa gerek; şunlardan da gözlenebilir bu: tanıtlamanın ilkesi tanıtlama olamaz, dolayısıyla bilginin ilkesi de bilgi olamaz. Demek ki bilgi dışında ustan başka hiçbir cins doğruya iye değilsek, bilginin ilkesi us olsa gerek. Dahası us ilkenin de kaynağı ve aynı şekilde her bilgi her nesneye böyle bağlı.

TOPİKLER*

(I.)

BİRİNCİ KİTAP

1.

Bu kitabın gayesi, olası öncüllerden hareket ederek, ortaya atılan her mesele üzerinde bir delil serdetme imkânını verecek bir metot bulmaktan ve bir delil ileri sürdüğümüz zaman kendimizin buna zıt olacak bir şey söylemekliğimizi menetmekten ibarettir. O halde bizim ilkin diyalektikle kıyasın ne olduğunu kavrayacak tarzda bir kıyasın ne olduğunu, çeşitlerinin neler olduğunu göstermemiz gerekir, çünkü bizim bu kitapta inceleme konumuz diyalektik kıyas olacaktır.

Kıyas bir sözdür ki bu söz içinde bazı şeyler konulmuş olmakla onlardan farklı bir başka şey, konulan şeyler vasıtasıyla zarurî olarak çıkar. — Kıyas, doğru ve ilk olan öncüllerden veya kendilerinden edindiğimiz bilginin (*gnosis*), kendisinin de kaynağı ilk ve doğru olan öncüllerde bulunan öncülerden hareket ettiği zaman bu bir *ispat*'tır. — Olası öncüllerden netice çıkarılan kıyas ise *diyalektik*'tir. — Yakînliklerini (*pistis*) başka şeylerden değil, kendi kendilerinden çıkaran şeyler *doğru* ve *ilk*'tirler: Çünkü, ilmin ilkeleri için niçin'lerini araştırmak gerekmez; bu

* Aristoteles, *Topikler*, 4. Basım, çev. Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul: 1996.

ilkelerin her biri kendiliklerinden yakînî olmalıdır. — Bütün insanların veya onların pek çoğunun veya hakimlerin ve bunlar arasında da hepsinin veya çoğunun veya en hatırı sayılanlarının ve ünlülerinin sanıları *olası*'dır. — Olası görünmekle beraber, gerçekte olası olmayan sanılardan hareket eden kıyas, bir de, olası sanılardan veya olası görünen sanılardan başka netice çıkaran kıyas *Eristik*'tir: Gerçekte olası görünen her şey olası değildir, çünkü olası denilen hiçbir şey, ilk bakışta, muhakkak bir yanlışlık karakteri arz etmez, nitekim eristik delillerin ilkeleri için durum budur, bu delillerde yanlışlığın tabiatı derhal kendini belli eder, hatta birçok zaman, orta halli bir anlayış sahibi kafalar için bile. Böylece, demin sözünü ettiğimiz eristik kıyasların birincisine yine *Kıyas* diyelim, fakat öbürüne sadece *kıyas* değil, *eristik kıyas* adını verelim. Çünkü o gerçekten netice çıkarmadığı halde, ancak görünüşte netice çıkarır.

Üstelik, sözünü ettiğimiz bütün kıyaslardan başka, paralojizmalar vardır ki bunlar birtakım belli ilimlere has öncüllerden kurulurlar. Nitekim geometri ve kendisiyle aynı cinsten olan ilimler için durum budur. Gerçekte, bu istidlâl şekli yukarıda gösterilen kıyaslardan farklı görünüyor. Söz gelimi, yanlış şekiller çizen kıyas ne doğru ve ilk olan öncüllerden başlayarak, ne de olası öncüllerden başlayarak netice çıkarır: O bizim tarifimiz içine girmez, çünkü ne bütün insanların, ne çoğunun, ne hakimlerin ve bunlar arasında da ne hepsinin, ne en ünlülerinin önermelerini kabul etmez; ama sözü edilen ilme has olsa da, doğru olmayan önermelerden başlayarak kıyasını yapar. Gerçekte o, ya olduğundan başka türlü yarım daireler çizmekle veya çizilmeleri icabetmediği şekilde bazı çizgileri çizmekle, paralojizmasını vücuda getirir.

Öyleyse, basit bir taslağın sınırları içinde kalmamız için, türlü kıyas nevilerinin gösterdiğimiz kıyaslar olduğunu kabul edelim. Umumi bir tarzda, hem sözünü ettiğimiz bütün kıyaslar, hem de bundan sonra sözünü edeceğimiz kıyaslara gelince

ayırtlarımızı burada durdurabiliriz. Maksadımız, gerçekte, bunlardan her birinin kesin tarifini vermek değildir. Biz ancak onların kısa tasvirlerini yapmak istiyoruz ve bu, benimsediğimiz metot için, onların her birini herhangi bir tarzda bilebilmemize tamamıyla yeter düşüncesindeyiz.

2.

Bu söylediklerimizden sonra, bu kitaptan elde olunabilecek faydaların sayısı ve tabiatını söylemek zorundayız. — Üç tarzda faydalıdır: Egzersiz olarak, günlük karşılaşmalarda ve felsefî ilimler için. Egzersiz olarak faydalı olması kendiliğinden belli: Bu metoda sahip olmamız ileri sürülen konuda bizi daha çok delil serdetmeye muktedir kılacaktır. — Günlük karşılaşmalarda da faydalıdır; çünkü, bir kere halk adamının kanaatlerini sayıp gözden geçirdikten sonra, ona yabancı olan sanılar alanında değil, onun kendi öz sanıları alanında onunla karşılaşabileceğiz ve onun bize pek temelli görünmeyecek olan bütün delilleri bir yana atacağız. — Nihayet, felsefî ilimlerin incelenmesine gelince meselelerde her iki yönde deliller sağlamak imkânı bize her bir halde hakikat ve yanlış daha kolayca keşfettirecektir. — Bir başka faydası da her bir ilmin ilk ilkeleri hakkındadır: Gerçekte, adı geçen ilme has olan birtakım ilkeler üzerine dayanarak onlar üzerinde istidlâl yapmak imkânsızdır, çünkü ilkeler bütün geri kalanın ilk unsurlarıdır; yalnız onlardan her birine taalluk eden olası sanılar vasıtasıyla ki bunları gerekli bir şekilde açıklamak lâzımdır. O halde diyalektiğin öz işi veya en münasip işi buradadır: Çünkü araştırmacı tabiatı gereğince, o bize bütün araştırmaların ilkelerine yolu açar.

3.

Retorik, tıp ve bu cinsten başka hünerlere karşı nasıl isek metoda karşı da aynı öyle olduğumuz zaman, yani elde bulunan imkânların yardımıyla, gözetilen gayeyi gerçekleştirdiğimiz za-

man metoda tamamıyla sahip olacağız. Çünkü retorikçi herhangi bir şekilde ikna edecek veya hekim herhangi bir şekilde iyi edecek değildir; fakat kendi eline geçen imkânların hiçbirisini ihmal etmezse, biz onun yeter derecede ilmine sahip olduğunu söyleyeceğiz.

4.

İlkin metodumuzun hangi bölümlerden kurulduğunu gözden geçirmek zorundayız. Biz bir yandan diyalektik istidlâllerin tatbik olunduğu nesnelerin sayı ve tabiatını ve hareket ettikleri unsurları; bir yandan da bunları bol bol temin etmenin yolunu yakalamaya muvaffak olsak, maksadımıza yetecek kadar nail oluruz.

Diyalektik tutamakları teşkil eden unsurlar sayıca eşit ve istidlâle konu vazifesi görenlerin aynıdır.

Kıyasların konulan meseleler olduğu halde, diyalektik deliller gerçekte, önermelerden gelir. Her mesele gibi her önerme de kâh hassayı, kâh cinsi, kâh ilintiyi ifade eder, çünkü cinsin tabiatında olduğuna göre, ayırımın da cinsiyle aynı sıraya konulması gerekir. Bir yandan da, hassa kâh nesnenin mahiyetini ifade ettiğinden, kâh da onu ifade etmediğinden ayırımı bizim demin gösterdiğimiz iki bölüme ayıralım: Birisine, mahiyeti ifade edene *tarif* denecek; öbürüsü ise, bu ilk bilgilere her zaman verilen isimle, *hassa* diye kalacaktır. — Şu halde, söylediklerimiz, şimdiki bu ayırmamıza göre elde edilen unsurların sayısının dört olduğunu gösterir: Tarif, hassa, cins, ilinti. Esasen haddizatında alınarak onlardan her birinin, tek başına bir önerme veya bir mesele teşkil ettiğini söylediğimiz farz olunmasın: Meselelerin ve önermelerin bu ilk bilgilerden hareket ettiklerini söylemek istiyoruz. — Mesele ile önerme arasındaki fark bilhassa cümlelerin biçimine dayanır. Söz gelimi, *hayvan – yürüyen – iki ayaklı insanın tarifidir, değil mi?* veya: *hayvan, insanın cinsidir, değil mi?* denilirse bir önerme elde olunur. Buna karşılık, *hayvan – yürüyen –*

iki ayaklı insanın tarifi mi, yoksa değil mi? denilirse bu bir meseledir. Bütün öbür ilk bilgiler için bu aynıdır. Bundan tabii olarak meselelerin ve önermelerin eşit sayıda oldukları sonucu çıkar. Çünkü her önermeden, sadece cümlelerin biçimini değiştirmek suretiyle bir mesele vücuda getirilebilir.

5.

Şimdi tarifi, hassanın, cinsin ve ilintinin ne olduğunu söylememiz lâzımdır:

Tarif, nesnenin mahiyetini ifade eden bir sözdür. Onu ister terimin yerini tutan bir sözün, ister sözün yerini tutan bir sözün şekline sokmak kabildir, çünkü bir sözle ifade edilen bazı nesneler tarif de edilebilirler. Fakat hangi tarzda olursa olsun, tarif edilecek nesne bir tek kelime ile ifade olunduğu zaman, nesnenin tarifini vermek olmadığı apaçıktır, çünkü bu bir tarifi daima herhangi bir nev'inden bir sözdür. Bununla beraber, *uygun olan, güzeldir* gibi hallerde veya *duyum ve ilim tek ve aynı bir şey mi, yoksa farklı mıdır?* gibi sorularda tarif karakteri görülmelidir. Çünkü tariflerde, bilhassa bir özdeşlik veya bir ayrılık meselesi ile meşgul olunur. Bir tek kelime ile, tarif karakterini, tariflerle aynı düzene giren araştırmalara verebiliriz. Ele aldığımız bütün misallerin bu karakteri haiz oldukları kendiliğinden meydana çıkmaktadır: Gerçekte, biz tartışmada iki şeyin aynı veya ayrı olduklarını ortaya koyabilirsek, aynı tarzda tarifler için de bol bol deliller bulmaya muktedir olacağız. Böylece nesnelerin özdeş olmadıklarını gösterdik mi, tarifi yok etmiş olacağız. Bununla beraber şimdi koyduğumuz kaide için karşılıklılık bulunmadığını kaydedelim. Çünkü tarifi teşkil etmek için iki nesnenin özdeşliğini ispat etmek yetmez, halbuki tarifi yok etmek için bu özdeşliğin bulunmadığını ispat etmek yeter.

Hassa, nesnenin mahiyetini ifade etmekle beraber, yalnız bu nesneye ait olan ve onunla karşılaşabilendir. Söz gelimi, gramer öğrenmeye müsait olmak insanın bir hususiyetidir. Çünkü A in-

san ise, gramer öğrenmeye muktedirdir ve gramer öğrenmeye muktedir ise insandır. Gerçekte, bir başka nesneye ait olabilecek şeye asla hassa denmez, söz gelimi, insan misalinde *uyumak* gibi, hatta gerçekte, birkaç zaman için bu yüklem yalnız ona ait bulunsa bile. O halde bu cinsten bir tayin bir hassa adını alabilirse de, ona mutlak manada değil, zamana ait ve görelî manada *hassa* denilecektir. Gerçekte, *sağda olmak* zamana ait manada bir hassadır, halbuki *iki ayaklı*'ya gerçekte, görelî manada *hassa* denilmiştir. Söz gelimi, insan için bu, ata ve köpeğe nispetledir. Fakat konudan başka herhangi bir şeye de ait olabilen şeyden hiçbir şeyin onunla karşılanmaması apaçık bir şeydir, çünkü, bir varlık uyursa gerekli olarak, bunun insan olması sonucu çıkmaz.

Cins, çok ve nevi yönünden kendi aralarında farklı nesnelere öz yönünden yüklenen şeydir. *Önünüzde bulunan konu nedir?* sorusuna uygun gelecek tarzda cevap verecek tabiattaki bütün terimlere *özlik yüklem*ler gözüyle bakılmalıdır: Söz gelimi, insan misalinde, onun ne olduğu sorulursa uygun olan cevap, onun bir hayvan olduğudur. *Bir nesne bir başkasıyla aynı cinse mi girer, yoksa ayrı bir cinse mi?* sorusu da cinse taalluk eden bir sorudur, çünkü böyle bir soru cinsle aynı bir araştırma düzenine girer: Tartışmada hayvanın, insanın ve aynıyle öküzün bir cins olduğunu göstermiş olmakla her ikisinin de aynı cinse girdiğini göstermiş olacağız. Halbuki hayvanın, birinin cins olduğunu, öbürünün cinsi olmadığını gösterirsek, bu nesnelerin aynı cins içinde olmadıklarını göstermiş oluruz.

İlinti, bütün bunlardan hiçbiri, yani ne tarif, ne hassa, ne cins olmayıp nesneye ait olan şeydir; veya hangisi olursa olsun bir tek ve aynı şeye ait olabilen veya ait olamayan şeydir: Söz gelimi, *oturmuş olmak* aynı bir varlığa ait olabildiği veya ait olamadığı gibi; *ak* da böyledir, çünkü hiçbir şey aynı nesneyi kâh *ak*, kâh *ak-olmayan* olmaktan alıkoymaz. İlintinin bu iki tarifinden ikincisi en iyisidir: Çünkü birinciyi kabul etmekle, onu anlamak istiyorsak, daha önceden tarifi, hassanın ve cinsin ne olduğu-

nu gerekli bir şekilde bilmek lâzımdır, halbuki ikincisi, söz konusu olan terimin kendinde ne olduğunu bize bildirmek için kendi kendine yeter. — Nesnelerin kendi aralarındaki bütün mukayeselerinde ilintiye atfolunabilir; ne tarzda husule gelirlerse gelsinler, bunların ilintiden ileri geldiği söylenir. Söz gelimi, şu sorular için durum budur: *Tercihle lâayık olan güzel mi, yoksa faydalı mıdır?* ve: *En hoş olan, fazilete göre hayat mı, yoksa zevklenmeye göre hayat mıdır?* ve aşağı yukarı aynı tarzda beyan edilebilen her başka mesele için böyledir. Çünkü bu cinsten bütün hallerde istenilen şey: *Sözii edilen yüklem iki terimden hangisine daha çok uygun bulunuyor?* dur. Kendiliğinden apaçıktır ki hiçbir şey ilintiyi zamana ait veya görelilik bir hassa olmaktan alıkoymaz: Böylece bir ilinti olan *oturmuş olmak*, bir insan tek olarak oturmuş olduğunda, zamana ait bir hassa olabilir, halbuki insan tek olarak oturmamışsa bu oturmamış olanlara nispetle görelilik bir hassa olacaktır. O halde ilintinin bir görelilik hassa veya bir zamana ait hassa olmasına hiçbir şey karşı değildir; buna karşılık, mutlak manada, o bir hassa olmayacaktır.

6.

Hassaya, cinse ve ilinti ile ilgisi olan her şeyin tariflere de tatbik olunabileceğini müşahade etmekle kalmayalım. Gerçekte, sözü edilen yüklem tarife giren bir tek terime ait olmadığını gösterdikten (esasen hassa için de yapıldığı gibi) veya tarif içinde gösterilen cinsin gerçekte cins olmadığını tarifte zikredilen unsurlardan birinin tarif edilene ait olmadığını gösterdikten sonra (bu, ilinti için de göz önünde tutulabilir), tarifi kendini yok etmiş olacağız; öyle ki daha önce verdiğimiz açıklamalara göre saydığımız bütün ilk bilgiler, bir manada tarifi tabiatına ait olabilecektir.

Fakat bunun için, bütün bu ilk bilgilere bütüncül olarak tevafuk edecek bir tek metot keşfetmeyi ümit etmemelidir; çünkü bu bulunması kolay olmayan bir şeydir ve hatta bulunsa bile, bu me-

tot tamamen karanlık olacak ve bu incelememize pek az yardımı dokunacaktır. Bunun aksine olarak, ayırdettiğimiz cinslerin her birine bir hususî metot tahsis edilirse, o zaman her bir ilk bilgiye uygun kaidelerden hareket ederek, belki konumuzu incelemek daha kolay olacaktır. — Böylece, daha yukarıda dediğimiz gibi, şematik bir bölme ile yetimsemek zorundayız. Öbür sorulara gelince, kendilerinden tarife ve cinse taalluk eden sorulardan bahsederek gibi bahsederek, her birini, kendine en ta biî bir şekilde uygun gelen soruya bağlamak gerekir. Burada sözünü ettiğim sorular esasen ilmî olarak kendi türlü başlarına bağlanmışlardır.

7.

Her şeyden önce *özdeş* teriminin kaç manada alındığını tarif etmem lâzımdır.

Özdeşin, ilk bakışta, üç nev'e ayrıldığı düşünülebilir: Mutat olarak, özdeşlik'ten kâh sayı yönünden, kâh cins yönünden bir özdeşlik anlarız. — Özdeşlik, birçok isimlendirme, ama tek bir nesne olması halinde *sayı yönünden*'dir: Söz gelimi, *elbise* ve *manto* gibi nev'e göre hiçbir ayrılık göstermeyen birçok nesneler olduğu zaman, özdeşlik, *nevi yönünden*'dir: Söz gelimi, bir insan bir insana, bir at bir ata özdeştir, çünkü aynı nev'e giren bu tabiattaki nesnelere nevi yönünden özdeştir denilir. Yine bunun gibi, aynı cinse giren nesneler *cins yönünden* özdeştir, bir at ile bir insan gibi. — Aynı kaynaktan gelen suya *aynı su* denildiği zamanın yukarıdaki manalardan biraz farklı olduğu zannedilebilir. Fakat, gerçekte, bu türlü bir özdeşlik, nev'in birliği gereğince şu veya bu tarzda özdeş olduğu söylenen nesnelerle aynı sınıf içinde yer almak zorundadır, çünkü bu kabil nesnelerin hepsi, öyle anlaşılıyor ki, aynı ailedendir ve birbirlerine çok yakındırlar. Her suya, gerçekte, herhangi bir su ile, bir benzerliği haiz olması yüzünden, nevi yönünden bu suya özdeştir denilir

ve aynı kaynaktan gelen su misalinde, biricik fark, bu benzerliği daha çok kuvvetlendirmesindedir. İşte buinun için biz onu herhangi bir tarzda, nev'in birliği gereğince özdeş denilen nesnelerden ayırmadık.

Umumi olarak kabul olunur ki *özdeş* terimi, tercihen yaygın manasıyla sayı yönünden özdeşlik manasında kullanılmıştır. Fakat, hatta böyle de, o yine birçok manalara bürünebilir. Temel ve ilk manası, özdeşlik bir isim ile veya bir tarif ile gösterildiği zaman mevcuttur: Söz gelimi, *manto*, *elbise* ile hayvan – yürüyen – iki ayaklı insan ile özdeşleştirildiği zaman olduğu gibi. Özdeşlik hassa ile gösterildiği zaman ikinci manaya gelir. Söz gelimi, ilmi elde etmeye istidatlı olan, insanla, yukarıya doğru tabii bir hareketle yükselen, ateşle özdeşleştirildiği zaman bu mana vardır. Bir üçüncü mana ise özdeşlik ilintiden çıktığı zaman mevcuttur: Söz gelimi, oturmuş olanın veya musikicinin *Sokrates* ile özdeşleştirildiği zaman olduğu gibi. Bütün bu hallerde, gerçekte, ifade edilmek istenilen şey, sayıca birliktir. — Yukarıda geçen mülâhazaların doğru olduğuna, bir isimlendirmenin bir başkasının yerine konulması halinde bilhassa kanaat getirilebilecektir. Çünkü çok defa, söz gelimi, adını anarak, oturan şahıslardan birini çağırmasını birinden istediğimiz zaman, emri alan adam anlamışsa, ilintilik bir karakterden hareket ederek onun bizi daha iyi anlayacağı düşüncesiyle *oturan* veya *münakaşa eden* insanı çağırmasını emrederiz. Bunun sebebi apaçık olarak ister ismiyle, ister ilintiyle ifade etmenin aynı şey olduğunu kendi kendimize farz etmemizdir.

8.

Böylece, *özdeş* terimi, dediğimiz gibi, üç ayrı mana arz eder: Yukarıda gösterdiğimiz unsurların, diyalektik tutamakların kendilerinden itibaren teşkil edildikleri, kendileriyle başladıkları ve kendilerine tatbik olundukları unsurlar olduğuna kanaat getirmenin bir yolu tümevarım yoludur. Gerçekte, önermeler ve sorular birer birer incelenecek olursa, görülecektir ki onlardan

her biri kâh bir nesnenin tarifinden kâh hassadan, kâh cins, kâh ilintiden gelir. — Bu hususta bir başka kanaat getirme tarzı istidlâl yoludur. Gerçekte, bir konunun her yüklemi gerekli olarak nesne ile ya karşılanabilir, ya karşılanamaz. Karşılanabilirse, bu onun ya tarifi veya hassası olacaktır. Mahiyeti ifade ederse, tarifi; ifade etmezse, hassası olacaktır. Çünkü, dediğimiz gibi, bir hassa, her ne kadar mahiyetini ifade etmekle beraber, nesne ile karşılanabilir olandır. Bunun aksine olarak, yüklem, nesne ile karşılanamazsa ya konunun tarifinde bulunan terimlerden biridir veya değildir; tarif içinde bulunan terimlerden biri ise, bir cins veya bir ayırım olacaktır, çünkü tarif cinsle ayırimlardan mürekkeptir, halbuki, tarif içinde bulunan terimlerden biri değilse, apaçıkça bu bir ilintidir, çünkü biz ne bir tarif, ne bir hassa, ne bir cins olmamakla beraber nesneye ait olan şeye *ilinti* adını verdik.

9.

Bu dediklerimizden sonra bizim sözünü ettiğimiz dört yüklemnin içinde bulunacağı kategorya cinslerini tayin etmek gerekir.

Bu kategoryaların sayısı ondur; öz, nicelik, nitelik, görelilik, nerelik, zaman, durum, sahip olma, fiil ve infialdir. İlinti, cins, hassa ve tarif daima bu kategoryalardan birinin içinde olacaktır, çünkü bu dört kavram tarafından teşkil edilen bütün önermeler ya özü, ya niteliği, ya niceliği, ya öbür kategoryalardan birini ifade ederler. — Kendiliğinden apaçıktır ki nesnenin ne olduğunu ifade ederken kâh cevher (*ousia*), kâh nitelik, kâh öbür kategoryalardan biri ifade olunur. Gerçekte, bir insanın karşısında bulunduğu vakit, önünde bulunanın bir insan veya bir hayvan olduğu söylenir, onun ne olduğu gösterilir ve bir cevher ifade olunur; fakat bir beyaz renk karşısında bulunduğu zaman önünde bulunanın ya beyaz veya bir renk olduğu söylendiği vakit onun ne olduğu söylenir ve bir nitelik ifade olunur. Daha bu-

nun gibi, bir dirsek büyüklüğü karşısında bulunduğu zaman, önünde bulunanın bir dirsek büyüklüğü olduğu söylenirse onun ne olduğu gösterilecektir; ve bir nicelik ifade olunur. Öbür kategoryalarda da böyledir: Bu tabiatla olan kavramların her birisi için verilmiş bir nesnenin kendisi, ister nesnenin kendisi, ister cinsi tasdik olunursa ifade olunan öz (*ti esti*)dür; bunun aksine olarak, tasdik nesnenin kendisinden başka bir nesneye taalluk ettiği zaman ifade olunan öz olmayıp nitelik veya nicelik veya öbür kategoryalardan biridir. Bundan kategoryaların tabiatça ve sayıca, diyalektik tutamakların konuları ve unsurları olduğu neticesi çıkar. Bunları elde edebilmek tarzına ve bunlardan bol bol sağlamamıza gelince, bu şimdi ele alınacak mevzudur.

10.

İlkin, diyalektik bir *önerme'nin* ne olduğunu ve diyalektik bir *mesele'nin* ne olduğunu tarif edelim. Gerçekte, ne her önermeyi, ne de her meseleyi diyalektik olarak almamalıdır; çünkü sağduyuya sahip olan hiçbir insan ne hiçbir kimse tarafından kabul edilmeyeni ileri sürecektir, ne de her bir kimseye veya insanların çoğunca apaçık olanı soru haline koymayacaktır, ikinci halde, zorluk yoktur, birincide ise, hiçbir kimse muvafakat etmeyecektir.

Diyalektik önerme kâh her kimse, kâh çokluk için, kâh hakimlerce, bunlar arasından da, ister hepsince, ister çoğu için, ister en hatırı sayılırları için, olası bir sorma (*erotesis*)dır; esasen bu sorma paradoksal olmamak zorundadır, çünkü çokluğun kanaatlerine zıt olması şartıyla hakimlerin kanaati kabul olunabilir.

Olası sanılara benzeyen önermeler ve olası sayılan sanıların zıtlarını çelen önermelerle, kabul edilen sanatların öğrettikleriyle, uygunluk halinde bulunan bütün kanaatler de diyalektik önermelerdir. Böylece, zıtların ilminin bir ve aynı olduğu bir olası sanı ise zıtların duyusunun da bir ve aynı olması, olası görünecektir. Bunun gibi, gramerin sayıca bir olduğu olası bir sa-

nı ise, flüt çalmak sanatının da sayıca bir olduğu olası görünecektir. Halbuki birçok gramer ilimleri olduğu bir olası sanı ise birçok flüt çalma sanatlarının bulunduğu da olası görünecektir. Bütün bu sanılar, gerçekte, birbirlerine benzer ve aynı bir aileye ait gibi görünürler. Bunun gibi, olası sanıların zıtlarını çelen önermeler de olası görüneceklerdir. Gerçekte, dostlarına iyilik etmek gerektiği olası bir sanı ise onlara kötülük etmemek gerektiği de yine olası bir sanıdır. Dostlarına kötülük yapmak gerektiği önermesi umumi sanıya zıttır ve onlara kötülük etmemek gerektiği önermesi ise bu zıt önermeyi çeler. Daha bunun gibi, dostlarına iyilik yapmak gerekiyorsa düşmanlarına iyilik yapmamak gerekir: Zıt kanaat, düşmanlarına iyilik yapmak gerektiği olduğuna göre bu da umumi sanılara zıt sanıları çeler. Bütün öbür hallerde de bu böyledir. Mukayesede de zıt yüklem, zıt konuya ait olduğu umumi kanaate uygun görülecektir. Söz gelimi, dostlarına iyilik etmek gerekirse, düşmanlarına da kötülük etmek gerekir, öyle gelebilir ki dostlarına iyilik etmek, düşmanlarına kötülük etmeye zıttır; ama, gerçekte, bunun böyle olup olmadığını bilmek meselesi zıtlar üzerine münakaşalarımızda incelenecektir. — Nihayet, sanatların öğrettikleri ile uygunluk halinde bulunan bütün sanıların diyalektik önermeler olduğu apaçıktır. Çünkü bu konularla uğraşanların kabul ettiği sanılar kabul olunabilir: Söz gelimi, tıp soruları üzerinde hekim gibi, geometri soruları üzerinde geometrici gibi hüküm verilecektir. Diğer sahalarda da böyle.

11.

Bir diyalektik mesele hakikat ve bilgiyi ister seçmeye ve önlemeye, ister elde etmeye çalışan, bunu da, ister kendi kendine, isterse bu cinsten herhangi başka bir meselenin çözümüne yardım olarak yapan bir araştırma konusudur; bunun hakkında halk adamının ne şu manada, ne de bu manada hiçbir sanısı bulunmayan veya hâkimlere zıt bir sanısı olan, veyahut hakkında

hakimlerin halk adamına zıt bir sanısı bulunan veya nihayet hakkında hakimler arasında veya halk arasında uyuşmazlık bulunan bir şey olması gerekir. — Gerçekte, bazı meseleler vardır ki bir nesneyi seçmek veya önlemek maksadıyla bilinmesi faydalıdır: Söz gelimi; hazzın seçilmesi gerekli bir şey olup olmadığını bilmek, gibi. Bunun aksine olarak, başka meseleler hakkında bu sırf bilmek maksadıyla olur: Söz gelimi, âlemin öncesiz-sonrasız olup olmadığını bilmek, gibi. Nihayet, kendiliklerinden ve kendileri ile bu iki konudan hiçbirisi için faydası olmayan ve yalnız bu cinsten herhangi bir mesele hakkında bir yardımcı teşkil eden daha başka meseleler vardır ki biz bunları kendiliklerinden ve kendileri ile değil, yalnız başka şeyler dolaşısıyla, vasıtaları ile bir başka şeyi bilecek tarzda bilmek arzu ederiz.

Kendileri hakkında zıt istidlâller bulunan sorular (burada zorluk, her iki istikamette ikna edici tutamakların ileri sürülebilmesi yüzünden, nesnelerin böyle olup olmadıklarını bilmekten ibaret olmakla) ve çok geniş olduklarından ve sebebini de elde etmemizin zor olduğuna inandığımızdan ötürü, kendilerine dair elimizde hiçbir delil bulunmayan sorular da meseledirler: Söz gelimi, âlemin öncesiz –sonrasız olup olmadığı gibi; çünkü bu cinsten meseleler bile bir araştırmanın konusunu teşkil edebilir.

O halde meseleler ve önermeler söylediğimiz gibi tarif edilmek zorundadırlar. — Bir *tez*, hatırı sayılır bir filozof tarafından ortaya çıkarılan ve umumi sanıya zıt bir hükümdür: Söz gelimi, Antisthenes'in iddia ettiği gibi, mümkün hiçbir çatışma olmadığı veya Herakleitos'a göre her şeyin hareket olduğu, veya, Melissos'un dediği gibi, varlık'ın bir olduğu gibi. <Hatırı sayılır'ı ekliyorum>, çünkü rastgele biri tarafından söylenmiş ve yaşayan sanılara zıt olan sanılarla uğraşmak bir ahmaklık olacaktır. — Tez yaşayan sanılara zıt bir istidlâl ile doğru olduğunu göstereceğimiz bir iddia da olabilir: Söz gelimi, var olan her şey, sofistlerin iddia ettiklerine göre, ne olmuştur, ne de öncesiz – son-

rasıdır; çünkü, onlara göre gramerci olan bir musikici, gramer-ci olmadan ve öncesiz – sonrasız olarak böyle olmaksızın böyle *dir*. Bu iddia, gerçekte, kabul olunmasa bile aklî olarak doğru gösterilmiş olduğundan kabul olunabilecektir.

Tez de bir meseledir, ama her mesele bir tez değildir. Çünkü hakkında ne şu manada, ne bu manada hiçbir sanıya sahip olmadığımız gibi bir tabiatta olan bazı meseleler vardır. Bununla beraber tezin bir mesele olduğu apaçık bir şeydir. Çünkü dediklerimizden gerekli olarak ya halk adamının tez üzerinde hâkimlerle uyuşmazlık halinde olduğu veya hâkimler arasında veya halk arasında uyuşmazlık olduğu sonucu çıkar, çünkü tez umumi sanıya zıt bir hükümdür. Amelî olarak, bütün diyalektik meseleler bugün tez adı altında gösterilmektedir. Fakat terim ne olursa olsun, pek ehemmiyeti yok: Gayemiz, bu ayırtları yapmakla bir terminoloji yaratmak değil, bu kavramların farklarının neler olabileceğini gözden kaybetmemekten ibarettir.

Ne her tezi, ne de her meseleyi incelemek gerekmez: Bir ceza istediği veya gözleri açmak yettiği zaman değil, bir tutamak araştırıldığı zaman, zorluğun bir delil araştıran insanlar tarafından öne sürüldüğü zaman incelenir. Söz gelimi, Tanrılara tazimde bulunup bulunmamak, ana babayı sevip sevmemek meselesini koyanlar iyi bir cezaya lâyıktırlar; karın ak olup olmadığını soranların ise bakmaktan başka yapacakları bir şey yoktur. O halde tartışmanın ne ispatı pek yakın olan nesnelere, ne de pek uzak olanlara taalluk etmemesi gerekir: Birinci halde hiçbir güçlük yoktur, ikinci halde ise, basit bir egzersiz için güçlük pek çok büyüktür.

12.

Bu ayırtlar ortaya konulduktan sonra, diyalektik istidlâllerin nevilerinin sayısını tayin etmek gerekir. Bir yandan tümevarım, bir yandan da istidlâl vardır. İstidlâlin ne olduğunu daha yukarıda söyledik. — Tümevarıma gelince, bu, bölümcül hallerden

bütüncüle geçmektir. Söz gelimi, en becerikli pilot, bilen ise ve arabacı için de bu böyle ise, o zaman umumi olarak, her bir hal de en iyi olan, bilen insandır. Tümevarım daha ikna edici ve daha açık, duyum vasıtasıyla daha kolayca bilinen ve bunun sonucu olarak, halk adamına elverişli bir şeydir. Fakat istidlâlin daha çok kuvveti vardır, çatışanlara cevap vermek için daha tesirlidir.

13.

Diyalektik istidlâllerin tatbik olundukları ve kendilerinden itibaren teşkil olundukları nesne cinslerinin, demek, bizim daha yukarıda gösterdiğimiz gibi taksim olunmaları gerekir. — Bize bol sayıda istidlâller temin edecek aletlere gelince, bunların sayısı dördtür: Birincisi önermelerin elde edilmesi; ikincisi, bir bölümcül ifadenin kaç manada alındığını ayırdetmek gücü; üçüncüsü ayrımların keşfedilmesi; dördüncüsü ise özdeşliğin tahkikidir. Bu son üç alet de, bir manada, önermedir; çünkü onlardan her biri için bir önerme teşkil olunabilir. Söz gelimi, seçilmesi gereken, *kâh güzel, kâh hoş, giden, kâh faydalı olabilir; duyum kaybolduktan sonra, tekrar bulunabilmesi bakımından ilimden farklıdır. Halbuki ilim tekrar ele geçirilemez.* Nihayet sıhhatli sıhhate nazaran neyse, iyi olan da iyiliğe nazaran odur: Bu önermelerden birincisi aynı bir terimin mana değişikliğinden; ikincisi nesnelerin farklarından; üçüncüsü benzerliklerinden çıkarılmıştır.

14.

Önermenin kendisinde ayırt ettiğimiz neviler kadar önermeleri seçme tarzı vardır: Böylece herkesin veya çokluğun veya hakimlerin, bu sonuncular arasında da hepsinin veya çoğunun veya en hatırı sayılır olanlarının sanılarını; veya umumî olarak kabul edilmiş görünenlere zıt olan sanıları; veya sanatların öğretimine uygun sanıları toplayabiliriz. Daha yukarıda gösterdiği-

miz gibi, umumi olarak kabul edilmiş görünenlere zıt sanıların çelişik sanılarını da önerme diye kabul edebiliriz. Sade olası olan sanıları değil, aynı zamanda onlara benzeyenleri de önermeler olarak seçimimize sokmak faydalıdır: Söz gelimi, zıtların duyumu bir ve aynıdır (çünkü zıtların ilmi de öyledir) ve görme, içimizden gelen bir yayımdan değil, herhangi bir şeyin (içimize giren) algısından ibarettir, nitekim diğer duyumlar için de böyledir, dinlenme, içimizden gelen bir yayımdan değil, içimize giren herhangi bir şeyin algısından ibarettir, tıpkı tadım (*le goût*) için de, öbür duyumlar için de olduğu gibi. Bundan başka bütün hallerde veya çoğu hakkında doğru görünen bütün önermeler, ilke olarak; herkes tarafından kabul edilen bir tez olarak alınmalıdır; çünkü önermeler, kaidenin hangi istisnayı arz edeceğini aynı zamanda fark etmeyen hasımlar tarafından konulmuştur. Aynı zamanda yazılı delillerin derlenmesine bir seçme yapmak ve *iyilik* veya *hayvan* gibi ayrı başlıklar altına koyarak ve *iyilik* umumiliği içinde alınarak, özden başlamak suretiyle her cins için listeler tertibetmek gerekir. Aynı zamanda kenarına her bir filozofun kanaatini kaydetmek de gerekecektir: Söz gelimi, Empedokles'in doktrinine göre, unsurların sayısının dört olduğu gibi; çünkü umumi olarak tanınmış bir otoritenin tasdikine rıza ve muvafakat gösterilebilir.

Basit bir taslak ile yetimsememiz için üç türlü önerme ve mesele vardır, önermelerin bir kısmı ahlâkî önermeler, bir kısmı fizikî önermeler, öbürleri de mantıkî önermelerdir. *Aralarında anlaşmazlık varsa, ana babalara mı, yoksa kanunlara mı itaat etmelidirler?* gibi önermeler, ahlâkî önermelerden, söz gelimi zıtların ilmi bir ve aynı mıdır, değil midir? mantıkî önermelerden; söz gelimi, *âlem öncesiz – sonrasız mıdır, değil midir?* fizikî önermelerdendir. Taksim meseleler için de aynıdır. Yukarıda gösterilen nevilerin her birinin tabiatına gelince, bunun bir tarif ile künhüne kolayca varılamaz. Yalnız tümevarımın verdiği alışkanlık vasıtasıyla daha yukarıda verilen misallerin ışığında

tahkik ederek, onların her birini tanımaya teşebbüs etmelidir. Felsefede, bu şeyleri hakikate göre incelemelidir. Fakat diyalektikte sanıya bağlanmak yeter. Bütün önermeler en büyük umumilikleri içinde alınmalıdır ve bir tanesinden birçok önermeler çıkarmalıdır. Söz gelimi, ilmin, karşılar için, bir ve aynı olduğu; bundan sonra, zıtlar için ve göreliler için de aynı olduğu ortaya konulur. Aynı tarzda, bu son iki önerme de, taksimin gidebileceği yere kadar taksim olunabilirler: Söz gelimi, iyiliğin ve kötülüğün veya akın ve karanın veya soğuk ve sıcak ve ilh... ilminin bir ve aynı olduğu söylenecektir.

15.

Önermelerin seçimi hakkında söylediklerimiz yetmelidir.

Bir terimin manasının çokluğuna gelince, bizim yalnız türlü manalar arz eden bu terimleri incelememiz değil, aynı zamanda bunların tariflerini de temin etmemiz gerekir: Söz gelimi, biz sade, adaletin ve cesaretin bir manada, iyi olan ve sıhhatli olanın ise bir başka manada, iyilik diye adlandırıldığını söylemek zorunda değil, aynı zamanda bu kavramlardan ilkinin herhangi bir iç nitelik ifade ettiğinden dolayı böyle adlandırıldığını; sonuncuların ise kendiliklerinden herhangi bir nitelik ifade ettiklerinden değil, herhangi bir sonuç husule getirdiklerinden dolayı böyle adlandırıldıklarını söylemek zorundayız. Öbür hallerde de bu böyledir.

Bir terimin spesifik olarak birçok manada veya bir tek manada alınıp alınmadığını bilmek meselesi, aşağıdaki tarzda göz önüne alınmalıdır. Ayrım ister spesifik ister yalnız nominal olsun, ilkin, terimin zıddının birçok manalar arz edip etmediğini araştırmalıdır. Gerçekte, bazı hallerde, ayrım birdenbire isimlerde bile belirir: Söz gelimi, tizin seste zıddı pest, katıda ise yumuşak (körülenmiş) tir. O halde tizin zıddı birçok manalar arzeder. Bu böyle ise, tizin de birçok manaları olması gerekir, çünkü yukarıda geçen terimlerin her birine ayrı bir zıt tekabül edecektir.

Gerçekte, her ne kadar tiz her ikisine zıt olsa da, yumuşağa ve peste zıt olacak olan aynı tiz değildir. Diğer taraftan pestin seste zıddı ise tizdir, ama bir katı da hafiftir; öyle ki pest birçok manalara alınmıştır. Çünkü zıddı da öyledir. Güzel için de bu böyledir: Bir canlı varlığa tatbik olunduğu zaman zıddı çirkin olan; bir eve tatbik olunduğu zaman zıddı örendir; öyle ki güzel homonim bir terimdir.

Bazı şeyler için, isimlerde hiçbir ayrım yoktur. Onlarda doğrudan doğruya beliren spesifik ayrımdır. Söz gelimi, açık ve koyunun durumu budur: Bir ses hakkında açık veya koyu olduğu söylenir. Bu şeyler için isimlerde ayrım yoktur. Onlarda doğrudan doğruya beliren bir nevi ayrımdır. Çünkü renge, sese denilen aynı sebeple açık denilmemiştir. Bu duyum tarafından da apaçık kılınmıştır: Nevi yönünden aynı olan şeylerin aynı duyumuna sahibiz, halbuki ses ve renk hususunda açıklığa aynı duyumla hükmetmiyoruz, fakat ikinci halde görme ile, birinci halde işitme ile hükmediyoruz. Tıpkı bunun gibi lezzet ve katılarda sert (tiz) ve yumuşak için bu aynıdır. Sonuncu halde, dokunma ile; birinci halde, tatma ile; çünkü burada da, ne kök terimlerin kendileri için, ne de zıtlar için, isimler arasında bir ayrım yoktur. Çünkü tizin her iki manasına zıt olan şeye yumuşak denir.

Bundan başka, terimin manalarından birinin mutlak olarak hiçbir zıddı olmadığı halde, öbürünün bir zıddı olup olmadığını araştırmak gerekir. Söz gelimi, içme zevkinin zıddı susamak ıstırabıdır. Halbuki diyagonalin kenarla ölçülemezliğini görmek zevkinin hiçbir zıddı yoktur. O halde apaçık olarak, *sevmek* homonim bir terimdir. — Onların ara terimleri hususunda, bazılarının ara terimleri olmadığı halde bazı manaların ve zıtlarının bir ara terimi olup olmadığını veya her iki halde de, bir zıddı varsa da aynı olup olmadığını görmek lâzımdır. Söz gelimi, renkte açık ve koyunun bir arası vardır, bu, kül rengidir. Halbuki seste, hiçbir ara terimleri yoktur veya bir taneye sahip iseler,

bu boğuk sestir; nitekim bazılarına göre boğuk bir ses bir aradır. Bundan çıkan sonuç, koyu gibi, açığın bir homonim terim olduğudur. Bundan başka, bu manalardan bazılarının *açıklık ve koyuluk* için olduğu gibi, ancak bir ara terimi olduğu halde, bazılarının birden fazla ara terimi olup olmadığına bakmak lâzımdır: Renklerde birçok aralar vardır, fakat seste ancak bir tane, boğuk vardır.

Bunun gibi, çelişmenin karşı-olumu halinde, terimin birçok manalar arz edip etmediğini araştırmak gerekir: Birçok manaları varsa, onun karşısı da birçok manalarda alınacaktır. Söz gelimi, *görmemek* birçok manalarda anlaşılır. Biri görmek gücüne sahip olmamaktır; öbürü görme fiilini yapmamaktır. Fakat *görmemek* birçok manada alınırsa, bundan gerekli olarak *görmek*'in de birçok manada alındığı sonucu çıkar, çünkü *görmemek*'in her bir manasına birer karşı bulunacaktır. Söz gelimi, görme gücüne sahip olmak'ın karşısı görme gücüne sahip olmak'tır ve görme fiilini yapmamak'ın görme fiilini yapmak'tır.

Bundan başka, yoksunluk ve sahip olmaya göre karşı olan terimlerin durumunu incelemek gerekir. Gerçekte, iki terimden birinin birçok manaları varsa geri kalan terimin de birçok manaları olacaktır. Söz gelimi, ruha veya bedene tatbik edilmesine göre *duymak*'ın birçok manaları varsa *duymamak*'ın da ruha veya bedene tatbik olduğuna göre birçok manaları olacaktır. Bizim sözünü ettiğimiz terimler arasında, karşı-olumun yoksunluk ve sahip olmaya göre olması ise apaçık bir şeydir, çünkü canlı varlıklar tabii olarak, beden için olduğu kadar ruh için de duyumların her ikisine sahiptirler.

Üstelik, kelimelerin çekimlerine (enfleksiyonlar) de bakmak gerekir. Gerçekte *doğru* olarak birçok manalarda alınırsa *doğru* da birçok manaya alınacaktır. Çünkü *doğru* olarak'ın manalarının her birine *doğrunun* bir manası tekabül edecektir. Söz gelimi, *doğru* olarak gerektiği gibi hükmetmek hususunda olduğu kadar kendi öz duygusuna göre de hükmetmek hakkında söy-

lenirse, *doğru* hakkında da öyle olacaktır. Yine aynı tarzda, *sıhhatli* birçok manada alınır, *sıhhatlice* de birçok manada alınacaktır. Söz gelimi, *sıhhatli*, hem sıhhati husule getiren, onu muhafaza eden, onu haber veren ise, *sıhhatlice* de sıhhati *husule getiren tarzda veya muhafaza eden tarzda veya haber veren tarzda* manasına gelecektir. Öbür hallerde de bu böyledir, asıl terim birçok manalar arz ettiği zaman kendinden teşkil edilen enfleksiyon da birçok manalar arz edecektir. Aksine olarak, birçok manası olan enfleksiyon ise asıl terimin kendisinin de birçok manaları olacaktır.

Terimin kendilerine taalluk ettiği kategorya cinslerini de göz önünde tutmak ve bunların bütün hallerde aynı olup olmadıklarını görmek gerekir. Aynı değillerse, terimin homonim olduğu apaçıktır. Söz gelimi, iyilik, gıda hususunda zevkin âmilidir, tıpta ise sıhhatin âmilidir. Halbuki ruha tatbik edildiği zaman, mutedil, cesur ve âdil gibi herhangi bir niteliği haiz olmak manasına gelir. İnsana tatbik olunursa yine böyledir. Bazen iyiliğin kategoryası zamandır: Söz gelimi, münasip zamanda vaki olan iyilik gibi; çünkü münasip zamanda gelen şeye iyilik denilir. Çok defa iyilik, tam ölçüye tatbik olunduğu zaman, nicelik kategoryasıdır, çünkü tam ölçüye de iyilik denilir. Böylece iyilik bir homonim terimdir. Cisme tatbik olunduğu zaman bir renk olan, sese tatbik olunduğu zaman işitilmesi kolay olan açık hakkında da bu böyledir. Tiz aşağı yukarı aynı durumdadır, çünkü aynı terimin bütün tatbikatında aynı manası yoktur. Böylece tiz bir ses, ahengin matematik teorisinin temin ettiği üzere, süratli bir sestir, halbuki sivri (hadde) bir açı, dik açıdan daha küçük bir açıdır ve sivri bir kılıç sivri ucu olan bir kılıçtır.

Aynı isim içine giren şeylerin cinslerini de incelemek ve söz gelimi, hem hayvan, hem de makine manasına gelen *eşek* kelimesi gibi birbirine bağlı olmaksızın, başka başka olup olmadıklarını görmek de gerekir, çünkü isme karşılık olan tarif her ikisi için de başkadır: Biri herhangi bir neviden bir hayvan, öbürü ise

herhangi bir neviden bir makine denilecektir. Fakat cinsler birbirine bağılı iseler, tariflerin ayrı olması için hiçbir zaruret yoktur. Böylece hayvan, karganın cinsidir, kuş da böyle. O halde, karga bir kuştur dediğimiz zaman onun herhangi bir hayvan nevi olduğunu da söylüyoruz, öyle ki iki cinsin ikisi de onun hakkında tasdik edilmiştir. Tıpkı bunun gibi, karga, kanatlı – iki ayaklı bir hayvandır, dediğimiz zaman onun bir kuş olduğunu söylüyoruz. Bu halde de, iki cinsin ikisi de, tarifleri gibi karga hakkında tasdik edilmiştir. Buna karşılık, aralarında bağılılık olmayan cinsler için bu vaki olmaz. Bir nesneye bir makine adını verdiğimiz zaman ne ona bir hayvan diyebiliriz; ne de ona bir hayvan dediğimiz zaman bir makine diyebiliriz.

Bir de, cinslerin sade teklif edilen terim hususunda değil, aynı zamanda zıddı hususunda da, birbirlerine bağılı olmaksızın, ayrı olup olmadıklarını da incelemek gerekir. Gerçekte, zıt, birçok manalarda alınmışsa, teklif edilen terim için de bunun böyle olduğu açıktır.

Söz gelimi, açık cisim, açık ses gibi, mürekkep terimin tarifi üzerine de dikkati çekmek faydalıdır. Çünkü her bir hale has olan şey çıkarılırsa aynı tarif kalmak zorundadır. Bizim zikrettiklerimiz gibi homonim terimler durumunda ise bu vaki olmaz. Birincisi, gerçekte, filân belli rengi haiz olan bir cisim olarak tarif edilecektir. Halbuki ikincisi, işitilmesi kolay bir ses olacaktır. Cisim ve ses kaldırılırsa kalan her iki halde özdeş olmayacaktır. Halbuki, açık sinonim bir terim olsaydı, her iki halde aynı tarifi olması lâzım gelirdi.

Çok defa, homonimlik de tariflerin içine kendiliğinden sokulur, işte bu sebepten tarifleri de incelemek gerekir. Söz gelimi, sıhhati haber veren ve sıhhati husule getiren şey, sıhhate ölçülü bir tarzda taalluk eden şey olarak tarif olunursa bu tarif, reddolunmamalıdır, fakat *ölçüilli bir tarzda* teriminin her iki halde hangi manada kullanıldığını incelemek, gerekir: Söz gelimi, son halde, nicelik yönünden sıhhati husule getirmeye muktedir

olan şey manasına; birinci halde, nitelik yönünden süjenin durumunun ne tabiatla olduğunu göstermeye muktedir olan şey manasına gelip gelmediğini araştırmalıdır.

Bundan başka, terimlerin az veya çok olduğuna göre veya, bir açık ses ve bir açık manto, bir ekşi (*oksus*) tat ve acı (*okseia*) ses halinde olduğu mukayese olunup olunamayacaklarını görmek gerekir. Gerçekte, bu şeylere ne aynı derecede ne de birine öbüründen daha fazla açık veya ekşi denilemez. Öyleyse açık veya ekşi homonim terimlerdir: Gerçekte, sinonimler daima, haklarında aynı derecede oldukları veya birinin öbüründen daha fazla olduğu daima söylenebileceğine göre, her zaman kıyaslanabilirler.

Mademki aralarında bağıllık olmayan ayrı cinsin ayrımları da spesifik olarak ayırırlar; söz gelimi, hayvan ve ilim ayrımları gibi (çünkü bu kavramların ayrımları ayırdır), aynı adlandırmada bulunan manaların söz gelimi, tiz sesin ve katının ayrımı olduğu gibi, aralarında bağıllık bulunmayan ayrı cinslerin ayrımları olup olmadığını incelemek gerekir: Gerçekte, bir ses bir sestten tiz olduğu için, aynı şekilde, bir katı da öbür katıdan ayrılır. Bundan çıkan sonuç, tizin homonim bir terim olduğur. Çünkü o, aralarında bağıllık bulunmayan ayrı cinslerin ayrımlarını teşkil eder.

Bundan başka, aynı adlandırma içinde bulunan manaların ayrımlarının kendilerinin de ayrı olup olmadıklarını görmek gerekir, söz gelimi, cisimlerde renk, melodilerde renk gibi: Çünkü renk ayrımları cisimde görüşün ayırıcı ve birleştiricisidir, halbuki melodilerde bunlar aynı ayrımlar değildir. Bundan rengin homonim bir terim olduğu sonucu çıkar; çünkü aynı olan şeylerin ayrımları aynıdır.

Nihayet, nevi hiçbir şeyin ayrımı olmadığından aynı isim altında bulunan manalardan birinin bir nevi, öbürünün bir ayrım olup olmadığını incelemek gerekir: Söz gelimi, açık gibi: Açık cisme tatbik olunduğu zaman rengin bir nevidir, bir sese tatbik olunduğu zaman ise bir sesin açık olduğundan ötürü bir sestten ayrıldığına göre, bir ayrımdır.

16.

Bir terimin türlü manaları, bizim gösterdiğimiz vasıtalarla ve aynı mahiyette başka vasıtalarla incelenmelidir.

Nesnelerin kendi aralarındaki ayrımlara gelince, bunları aynı cinslerin içinde göz önünde tutmalıdır. Söz gelimi, adaletin ne yönden cesaretten, hikmetin de itidalden farklı olduğunu araştırmak gerekir (çünkü bütün bu taayyünler aynı cinse taalluk ederler); ve yine bir cinsten öbürüne, şu şartla ki söz gelimi, duyumun ne yönden ilimden farklı olduğu araştırılmasındaki gibi, birbirinden fazla uzaklaşmış olmasınlar: Çünkü pek uzaklaşmış olanlar için ayrımlar apaçıktır.

17.

Benzerlik, ilkin, aşağıdaki tarzda, türlü cinslere ait olan şeylerde incelenmelidir: Bir terimin bir ikinciye nispeti, ne ise, bir üçüncünün de dördüncüye nispeti odur (söz gelimi, ilmin, konusuna nispeti ne ise, duyumun da duyulabilene nispeti odur) ve: Bir terim bir ikinci içinde bulunduğu gibi, böylece bir üçüncü de bir dördüncü içindedir (söz gelimi, görme gözde olduğu gibi, böylece akıl da ruhtadır; ve sükûnet denizde olduğu gibi, böylece rüzgârların sükûneti havadadır). Bilhassa birbirinden pek uzaklaşmış terimlerdedir ki benzerlikleri bulmaya çalışmak lâzımdır. Çünkü böylece öbür hallerde benzerlik noktalarını daha kolaylıkla bulabileceğiz. Aynı cinse giren şeyleri de incelemek ve aynı yüklem onların hepsine, söz gelimi, insana, ata ve köpeğe olup olmadığını görmek gerekir. Çünkü bu şeylerin benzer olması onların aynı bir yüklemi haiz olmaları ile mümkündür.

18.

Tartışmanın vuzuhu bakımından olduğu kadar (çünkü manalarının çeşitliği açıkça ortaya konulduktan sonra, ileri sürülen şey daha iyi bilinebilir), istidlâllerimizin yalnız ismine değil nes-

nenin kendisine tatbik olunması bakımından da bir terimin manalarının sayısını incelemiş olmak faydalıdır. Gerçekte, bir terimin kaç manada alındığını açıkça görmemekten, cevap verenin de, sual soranın da zihinlerini aynı bir şeye tevcih etmedikleri vaki olabilir. Bunun aksine olarak, bir terimin türlü manalarını açıkça belirttikten ve bunlardan hangisi üzerine muhatabın, tasdikini vaz'ederek zihnini yönelttiği bilindikten sonra, sual soran, delilini bu manaya tatbik etmezse gülünç olur. — Bu inceleme bize birtakım paralojizmalarla başkalarını aldatmak kadar kendi kendimizi aldatmamak için de faydalıdır. Gerçekte, bir terimin manalarının sayısını bilmekle paralojizmalarla aldanmayacağız, sual soranın muhakemesini aynı noktaya yöneltip yöneltmediğini göreceğiz ve sual soran biz kendimiz isek paralojizmalarla başkasını aldatabileceğiz; meğerki cevap veren, terimin bütün ayrı manalarını bilmek durumunda bulunmasın. Bununla beraber bu, bütün hallerde mümkün değildir, ancak türlü manalardan bir kısmının doğru, bir kısmının yanlış olduğu zaman mümkündür. Bu argümantasyon nevi, üstelik, diyalektikçe has değildir. Bu yüzden diyalektikçiler her ne pahasına olursa olsun, bu türlü verbal tartışmadan sakınmak zorundadır, meğer ki ele alınan konuyu bir başka tarzda münakaşa etmekten mutlak surette mahrum bulunulmasın. Ayrımların keşfi her bir nesnenin özünün bilgisi için olduğu kadar, aynı ve gayri üzerine taalluk eden istidlâllere yarar. Bir yandan aynı ve gayriye taalluk eden istidlâller için faydalı olduğu apaçıktır: Çünkü bize teklif edilen nesneler arasında ne olursa olsun, bir ayırım keşfettikten sonra, bununla bu nesnelerin bir tek ve aynı şey olmadıklarını göstermiş oluruz, öbür yandan da, bu, her bir şeyin cevherine has olan tarifi o şeye has olan ayrımlar vasıtasıyla mutat olarak ayırdettiğimizden, özün bilgisi yönünden de faydalıdır.

Benzerliğin incelenmesi hipotetik istidlâller kadar tümevarımlık deliller için de faydalıdır; bu, aynı zamanda tarifleri sağlamaya da yarar. — Tümdengelimlik delillere de yarar, çünkü

benzer bölümcül hallerin tümevarımıylaadır ki biz bütüncülü çıkarmayı düşünürüz, çünkü benzerlikleri bilmeden tümevarmak kolay değildir. — Hipotetik istidlâller için de faydalıdır. Çünkü umumi olarak bu benzerliklerden biri hakkında doğru olanın bütün öbürleri hakkında da doğru olduğu kabul olunur. O halde onlardan herhangi biri hakkında tartışma için elimizde bol miktarda deliller bulunursa, biz bu hal için muteber olan her şeyin, bahis konusu olan hal için de muteber olduğunu önceden kabul edilmiş sayacağız. O zaman birinciye tasdik ve ispat ettiğimiz zaman, böylece, hipoteze dayanarak bize teklif edileni tasdik ve ispat etmiş olacağız; çünkü bu hal için muteber olan her şeyin, bahis konusu hal için de muteber olduğu hipotezini almakla, istenilen ispatı yapmış oluyoruz. — Nihayet, her bir halde özdeş olanı fark etmeye muktedir olmakla, bir nesneyi tarif ettiğimiz zaman, bu bahis konusu olan nesnenin hangi cinsle ait olduğunu bilmekte güçlük çekmeyeceğinize göre benzerliklerin araştırılması tariflerin sağlanması için, faydalıdır. Çünkü müşterek yüklemeler arasında öze en fazla ait olanı cins olacaktır. Yine bunun gibi, birbirinden çok uzak olan nesnelerde benzerliğin incelenmesi tarifler için faydalıdır: Söz gelimi, denizde sükûnet, havada rüzgârların sükutiyle (her biri bir sükûnet şekli olmakla) ve çizgi içinde nokta da sayı içinde birlik (*l'unité*) ile aynı şeydir. Çünkü noktada birlik birer ilkedir. Bunun sonucu olarak, bütün hallerde müşterek olanı cins olarak vermekle, göründüğüne göre, uygun olmayan bir tarzda tarif etmeyeceğiz. Halbuki tarif edenler tariflerini mutat üzere aşağı yukarı böyle yaparlar. Çünkü onlar birliğin sayının ilkesi, noktanın ise çizginin ilkesi olduğunu söylerler. Böylece onların bu kavramların her birisinde müşterek olanı cins olarak koydukları görülür. Şu halde istidlâllerin, sayesinde yapıldıkları aletler bunlardır: [...]

IV. DOĞABİLİMİNİN TEMELLENDİRİLİŞİ

Fizik

III. (S. Babür)

•

Gökyüzü Üzerine

I. 2; 9; 10.279b4–280a10;

II. 12.292a10–b25; III. 6 (S. Babür)

•

Oluş ve Bozuluş Üzerine

I. 3; 4.319b6–21;

II. 1.329a24–b5; 3.330a30–b6; 3.330b31–331a6; 4.331a6–b12;
9–11 (C. Gürbüz)

•

Meteoroloji

I. 1; IV. 12 (K. H. Ökten)

•

Ruh Üzerine

I. 1; 4.408a34–b29; II. (7, 9–11 hariç);

III. (1, 2, 9–13 hariç) (Z. Özcan)

•

Bellek ve Hatırlama Üzerine

1 (E. Günçe)

•

Uyumak ve Uyanık Olmak Üzerine

2 (E. Günçe)

•

Rüyalar Üzerine

2.459a23–b23; 460a32–b27; 3.461a30–462a8 (E. Günçe)

•

Gençlik ve İhtiyarlık, Yaşam ve Ölüm Üzerine

3.468b28–469a27; 4 (E. Günçe)

•

Hayvanların Hareketi Üzerine

6–11 (H. N. Erkızan)

FİZİK*

(III.)

ÜÇÜNCÜ KİTAP

1.

Madem doğa bir devinim ve değişme ilkesi ve madem araştırmamız doğa üzerine, devinim ne, bunu gözden kaçırmamamız gerekiyor, çünkü devinim bilinmediğinde doğa da bilinemez. Devinim konusunda belirleme yaptıktan sonra izleyen konularda da aynı tarzda ilerlemeli. Devinimin sürekli olan şeylerden olduğu düşünülüyor, "sürekli" kavramında ilk görünen şeyse 'sonsuzluk'. Bunun için "sürekli" kavramını belirleyenlerin çoğu kez "sonsuz" kavramından yararlanmaları söz konusu, nitekim 'sürekli olan' sonsuza ayrılabilen şey. Ayrıca yerden, boşluktan ve zamandan bağımsız bir devinim olanaksız. İmdi şu açık: hem bu yüzden hem de bütün bunların ortak ve tümel kavramlar olması nedeniyle her birini tek tek ele alıp incelemek gerekiyor (çünkü özel durumlar üzerine çalışma ortak durumlar üzerine olandan sonra gelir). Ne ki dediğimiz gibi ilkin devinim konusuyla başlayalım. İmdi bir nesne yalnızca gerçeklik halinde varolur, bir de hem olanak hem de gerçeklik halinde varolur. Belirli bir nesne, belirli bir nicelik, belirli bir nitelik ve öteki varlık kategorilerinde de bu böyle. Ama görelilikte,

* Aristoteles, *Fizik*, 2. Basım, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2001.

aşırılıkla eksiklikten, etkinlikle edilginlikten, genelde söylen-
dikte devindiren ile devinebilir olandan sözedilir. Nitekim de-
vindiren devinebilir olanın devindiricisidir, devinebilir olan da
devindirence devindirilebilir. Oysa bir devinim, (*kinesis*) nesne-
lerin dışında olmaz, nitekim değişen şey ya varlıkça ya nicelik-
çe ya nitelikçe ya da yer açısından değişir; dediğimiz gibi belir-
li bir nesne, bir nicelik, bir nitelik olmayan ya da öteki katego-
rilerden birine girmeyen ortak bir şey değişme nesnesi diye alı-
namaz. Dolayısıyla sözünü ettiğimiz kategorilere girenler dı-
şında hiçbir nesnede ne devinim olur ne de değişme (*metabole*),
çünkü bu sözünü ettiklerimiz dışında hiçbir nesne yok. Bütün
bunların her biri de her şeyde iki tarzda bulunur. Söz gelişi be-
lirli bir nesne (bu bir anlamıyla şekil (*morphe*) bir başka anla-
mıyla yoksunluktur), nitelikçe (ak ile kara), nicelikçe tam ile
tam olmayan. Yer değiştirmede de aynı şekilde: yukarı-aşağı
ya da hafif-ağır. Dolayısıyla kaç tür varolan varsa devinim ile
değişme türleri de o kadar.

Her bir cinsten etkinlik halinde olan ile olanak halinde olan
şey ayrıldıkta, olanak halinde olan şeyin aslında böyle bir şey
olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesi, devinim işte
bu. Söz gelişi nitelik değiştirebilen bir nesne olduğu için nitelik
değiştirebilen bir nesnenin nitelik değiştirmesi. Büyüeyebilen ve
onun karşıtı eksilebilen şeyin (her ikisi için ortak bir ad yok) bü-
yümesi ve eksilmesi; oluşabilen ve yokolabilen nesnenin oluş-
ması ve yokolması; yer değiştirebilen bir nesnenin yer değiştir-
mesi. Devinimin ne olduğu şuradan da açık: inşa edilebilen nes-
ne o sözünü ettiğimiz nesne olduğu için gerçeklik haline geldi-
ğinde, yani inşa edildiğinde, bu inşa etme. Öğrenme, tedavi,
dönme, sıçrama, olgunlaşma, yaşlanmada da bu böyle. Öte yan-
dan bazı nesneler kendileri, hem olanak halinde hem de gerçek-
lik halinde olduğu için –aynı anda ya da aynı açıdan değil de,
gerçeklik halinde sıcak olan nesnenin olanak halinde soğuk ol-
ması gibi–, bu nesneler karşılıklı birçok etkide bulunabilecekler,

birbirlerinden etkilenebileceklerdir; çünkü hepsi aynı zamanda hem etkin hem edilgindir. Dolayısıyla fiziksel alanda 'devindiren', 'devinebilir' de olacaktır, nitekim bu tür her nesne kendisi de devinen bir nesne olduğundan ötürü devindirir. Hattâ bazılarına göre her devindiren devinir, ama bunun böyle olmadığını ve nasıl olduğunu (çünkü devindirdiği halde devindirilemeyen bir şey var) başka yerde açıklayacağız. Durum şöyle: olanak halinde olan nesnenin gerçekleşmesi, yani kendisi olarak değil, devinebilir bir şey olarak gerçeklik halinde varolup etkinlikte bulunma süreci, işte devinim bu. Bunu şöyle açayım: bronz olanak halinde heykeldir, ama yine de bronz olarak bronzun gerçekliği devinim değil, çünkü bronz olmak ile olanak halinde [yani devinebilir] olmak aynı şey değil, çünkü mutlak anlamda ve kavramsal olarak aynı şey olsaydı bronz olarak bronzun gerçekliği devinim olurdu. Ama dediğimiz gibi bunlar aynı şey değil (bu, karşıt nesnelerle ilgili olarak açık: sağlıklı olabilmek ve hasta olabilmek ayrı şey –yoksa sağlıklı olmakla hasta olmak aynı şey olurdu– ama taşıyıcı hem sağlıklı hem de hastalanan olarak, ister "yaşam suyu" ister "kan" olsun aynı ve tek bir şey). Değil mi ki rengin görülebilir nesneyle aynı şey olmaması gibi, bir nesnenin kendisi olarak bulunması ve olanak halinde olması aynı şey değil, olanaklı olduğu için olanaklı olan nesnenin gerçekleşmesi devinim, bu açık.

Demek devinim bu; ve nesnenin devinmesi, gerçekliği kendisi olarak olduğu sürece söz konusu, ne önce ne de sonra, bu da açık. Nitekim her bir nesnenin kimi kez etkinlikte olması kimi kez de olmaması olası: sözgelişi inşa edilebilir olan. İnşa edilebilir olarak inşa edilebilir olanın etkin hali inşaattır (nitekim inşa edilebilir olan nesnenin etkin hali ya inşaattır ya da ev. Ama ne zaman ki bir ev olur, o artık inşa edilebilir olan değildir; oysa inşa edilebilir olan inşa edilir. Demek ki etkin halin inşaat olması zorunlu). İnşaat da bir devinim. Öteki devinimlerde de aynı temellendirme geçerli.

2.

Dediğimizin yerinde olduğu, başkalarının devinim üzerine söylediklerinden ve onu başkaca belirlemenin kolay olmamasından da belli. Nitekim devinim ile değişme bir başka cins içine konamaz devinimin 'değişiklik' (*heterotes*), 'eşitsizlik', 'varolmayan' olduğunu ileri sürüp onu bir başka cinse sokan bazı kişilerin savı incelendiğinde de bu açık: bunlardan hiçbirinin devinmesi zorunlu değil, ne değişik olarak ne eşitsiz olarak ne de varolmayan olarak. Ayrıca bunlara yönelik değişme ya da bunlardan değişme de karşıtlarından çok değil. Ne ki devinimi bunlara yerleştirmelerinin nedeni devinimin belirsiz bir şey gibi görünmesi, oysa öteki çizelgedeki ilkeler, yoksunluklar olmaları nedeniyle belirsiz, çünkü bunlardan hiçbirisi ne belli bir şey ne belli bir nitelik ne de öteki kategorilerden biri. Devinimin belirsiz görünmesinin nedeni şu: devinim ne olanak halinde varolanlara ne de etkinlik halinde varolanlara konabiliyor; nitekim ne olanaklı bir nicelik zorunlu olarak devinir ne de etkinlik halindeki nicelik; devinim de bir etkinlik gibi görünüyor, ama 'tam' değil. Nedeni de şu: tamam olmayan, etkin hali devinim olan 'olanaklı'. Bu yüzden onun ne olduğunu yakalamak güç. Onu ya yoksunluğa ya olanak haline ya da mutlak etkinlik haline yerleştirmek zorunlu, oysa bunlardan hiçbirisi olası görünmüyor. Demek ki bizim dediğimiz tarz kalıyor: devinim bir etkinlik hali, yukarıda dediğimiz gibi olan bir etkinlik hali; görmek güç, varolması olası.

Dediğimiz gibi, devindiren her şey olanak halinde devinebilir bir şey olduğundan ötürü devinir, onun devinimsizliği 'durgunluk' (nitekim kendinde devinim içkin olan nesnenin devinimsizliğidir 'durgunluk'). Böyle bir şey olarak devinebilir olana etkide bulunmak, işte bu devindirmek. O bunu temasla gerçekleştirir, dolayısıyla aynı zamanda etkilenir de. Bunun için devinim, devinebilir olarak devinebilir olan nesnenin tamamlanması-gerçekleşmesidir, bu ise devindirenin bir dokunuşuyla

olur, dolayısıyla o da etkilenir. Ne ki devindiren, devindirdiği zaman devinimin ilkesi ve nedeni olacak bir biçimi her zaman taşıyacaktır: bu ya belli bir nesne ya belli bir nitelik ya da belli bir niceliktir. Söz gelişi gerçeklik halindeki “insan”, olanak halinde varolan insandan bir insan yaratır.

3.

Devinimin devinebilir bir nesnede varolduğu sorunu açıklanmış oluyor: devinim devinebilir bir nesnenin gerçekleşme hali, bu da devindirebilen aracılığıyla oluyor, zaten devindirebilenin etkinliği de başka bir şey değil, bu: çünkü her ikisi için de gerçekleşmenin/tamamlanmanın olması gerekiyor. Devindirebilen, olanak halinde var, devindiren ise etkinlik halinde; ne ki, etkin hale geçme devinebilir olana bağlı; dolayısıyla her ikisi için de etkin hal aynı biçimde ‘bir’: tıpkı ‘1’ ile ‘2’nin ve ‘2’ ile ‘1’in oranı gibi ya da ‘iniş’ ile ‘çıkış’ gibi. Nitekim bunlar aslında bir, ne ki tanım aynı değil; devindiren ve devinen ile ilgili olarak da bu böyle.

Öte yandan mantıksal bir güçlük var: belki de bir işleyeninin etkinliği, bir de işlenenin etkinliğinin olması zorunlu: biri işleme öteki işlenme, eser ve sonuç; birininki etki, ötekininki etkilenme. İmdi değil mi ki her ikisi de devinim, birbirlerinden farklılarsa [etki] hangisinde? Çünkü her ikisi de [işleme ve işlenme] etkilenende ve devinende ya da işleme etkileyende, işlenme etkilenende (işlenmeye de etki demek gerekirse burada ancak eşadlı olabilir). Beriki kabul edilse devinim devindirende olacak (çünkü devindirende ve devindirilende aynı kavram geçerli), dolayısıyla ya her devindiren devinecek ya da devinimi içinde taşıdığı halde devinmeyecektir. Ama her ikisi de yani hem işleme hem işlenme devinende ve işlenende ise –iki şey oldukları halde, öğrenende olan öğretme ve öğrenme gibi–, ilkin her nesnenin etkin hali kendi içinde bulunmayacak, ayrıca iki devinimin aynı anda olması garip olacaktır, çünkü tek nesnedeki tek biç-

me giden iki nitelik değişmesi neler olacak? Bu olanaksız. Peki etkinlik hali bir tek olsa! Ama biçimce değişik iki nesnenin aynı ve tek etkinlik hali olması akla aykırı. Bu durumda öğretme ve öğrenme, işleme ve işlenme aynı olacak; öğretmek öğrenmekle, işlemek işlenmekle aynı olacak, dolayısıyla öğretenin [öğrettiği] her şeyi öğrenmesi, işleyenin işlenmesi zorunlu olacak.

Yoksa acaba bir nesnenin etkin halinin kendinden değişik bir nesnede olması garip değil mi? (Nitekim öğretim öğretebilir birinin herhangi bir kişideki etkinliğidir ve ayrılmış değildir, birinin biri üzerindeki etkinliğidir). Tek etkinliğin iki kişi için aynı olmasına hiçbir engel yok mu! (Varlıkça aynı olmak anlamında değil de olanak halinde olanın etkinlikteki nesneyle ilgisinin bulunması anlamında); işlemek ve işlenmek aynı olsa bile öğretmenin öğrenmesi de zorunlu değil mi? – burada elbette elbise ve pelerin gibi niteliği bildiren tanımın bir olması anlamında değil, daha önce de dediğimiz gibi Thebai'den Atina'ya ve Atina'dan Thebai'ye giden yol anlamında. Nitekim bir biçimde aynı olan nesnelerde her şey aynı olarak bulunmuyor, yalnızca varlığı aynı olan nesnelerde bu söz konusu. Yine öğretme süreci öğrenme süreci ile aynı olsa bile öğretmek öğrenmeyle aynı olmaz, tıpkı iki nokta arasındaki uzaklık aynı olsa bile, buradan oraya ve oradan buraya olan uzaklığın bir ve aynı olmaması gibi. Genelde söylendikte ne öğretme ile öğrenme ne de işleme ile işlenme tam anlamıyla aynı; aynı olan bunların içinde bulunduğu devinim. Çünkü belli bir nesnenin belli bir nesnede etkinliğinin olması ile belli bir nesnenin belli bir nesne aracılığıyla etkinliğinin olması tanımca farklı.

Demek devinin ne olduğunu hem genelde hem de özel durumuyla söylemiş olduk. Devinim türlerinden her biri nasıl belirlenecek, bu açık: sözgelişi nitelik değiştirme nitelik değiştirebilen bir şey olarak nitelik değiştirebilen bir nesnenin tamamlanması, gerçekleşmesi. Daha da açıkçası, olanak halinde etkin ya da edilgin olan nesnenin [her ikisi de] öyle olduğu için

tamamlanması, gerçekleşmesi. Hem mutlak anlamda hem de –ister ev inşaatı ister hekimlik olsun– tek tek durumlarda bu böyle. Öteki devinimlerin her biri üzerinde de aynı biçimde söz edeceğiz.

[...]

5.

[...] Bunlardan yola çıkarak bütün içinde ‘sonsuz duyulur bir cisim’ olması olası mı, değil mi, buna bakmak gerekiyor. Sonsuz duyulur bir cismin varolmasının olanaksız olduğu şunlardan görünüyor: duyulur her nesne doğal olarak herhangi bir yerde; her nesnenin belli bir yeri var: bu parça için de bütün için de aynı. Söz gelişi ister toprağın bütününü ister tek bir kum tanesi, ister ateş ister tek bir kıvılcım olsun. Dolayısıyla bütün [yeryüzü], eşbiçimliyse [aynı cinstense] ya devinimsiz olacak ya da hep [oradan oraya] devinecek. Oysa bu olanaksız (nitekim acaba daha çok aşağıya mı, yukarıya mı yoksa herhangi başka bir yere doğru mu devinecek? Dediğim şu: söz gelişi küçük bir kum tanesi olsun; nereye doğru devinecek ya da nerede duraduracak? Çünkü onunla aynı cinsten olan cismin yeri sonsuz. ‘Acaba o yeryüzünün, toprağın bütününü mü kaplayacak? Nasıl olacak bu? Onun duradurması ve devinimi nasıl bir şey ya da nerede? Yoksa her yerde mi kalacak? Yani devinmeyecek! Yoksa her yerde mi devinecek? Yani hiç durmayacak!). Ama ‘bütün’, eşbiçimli değilse, yerler de eşbiçimli değil demektir. Bu durumda ilkin cismin bütününü ancak dokunma ile birlik taşıyacak, ikincileyin nesneler türce ya sınırlı ya da sonsuz olacak: sınırlı olması olanaklı değil (çünkü ‘bütün’ sonsuzsa ateş ya da su gibi öğelerden kimi sınırlı olacak kimi sonsuz. Oysa böyle bir şey, <daha önce dediğimiz ve aşağıda da söyleyeceğimiz gibi>, karşıtların ortadan kalkması demek. Yine nesneler sonsuz ve yalınsa yerleri de sonsuz olacak öğeler de. Bu olanaksızsa, yerleri sınırlıysa bütünün de sınırlı olması zorunlu; çünkü cismi ve yerini ayırmak

olanaksız: nitekim ne yerin tümü cismin varlığından daha büyük (aynı anda bir de cisim sonsuz olmayacak), ne de cisim [kapladığı] yerden daha büyük. Nitekim ilk durumda bir boşluk olacak, ikinci durumda cisim doğal olarak hiçbir yerde olmayacak. <İşte bu yüzden doğa düşünürlerinden hiçbiri 'Bir' ve 'Sonsuz' diye ateşi, toprağı değil, ya suyu ya havayı ya da bunların arasındakini aldı; çünkü birincilerin yeri açıkça belirli, sıvrılı idi, ikincilerin hem yukarıya hem aşağıya, iki yana>.

Anaksagoras ise 'sonsuz'un duradurması konusunda garip konuşuyor: 'sonsuz'un kendine dayandığını ileri sürüyor. Bu da şunun içinmiş: 'o' kendi içinde (çünkü hiçbir şey onu sarmıyor), sanki bir şey neredeyse orada olması doğal. Ne ki, bu doğru değil, çünkü bir nesne zorla, bulunması doğal olmayan bir yerde olabilir. Hadi diyelim ki 'bütün' devinmiyor (kendine dayanan ve kendi içinde olan nesne devinmeyen bir nesnedir, bu zorunlu), o zaman 'niçin' devinmesi doğal değil, bunun söylenmesi gerekir. Bu biçimde konuşup işin içinden sıyrılmak yeterli değil: çünkü devinecek başka bir yeri olmadığı için devinmiyor olabilir, ama doğal olarak devinme [olanağını] taşımasına bir engel değildir bu. Nitekim toprak/yeryüzü de bir yere gitmiyor –sonsuz olsaydı da bu böyle–. Çünkü merkezde kalıyor. Ne ki, gideceği başka bir yer olmadığı için merkezde kalıyor değil, böylesi doğal olduğu için. Yine de onun kendine dayandığı ile ri sürülebilir. İmdi toprak/yeryüzü ile ilgili olarak bunun nedeni toprağın sonsuz olması değilse; ağır olduğu içinse, ağır olan da ortada kaldığı için toprak ortadaysa, aynı şekilde 'sonsuz' da başka bir nedene bağlı olarak kendi içinde kalsa gerek, yoksa 'sonsuz' sonsuz olduğu için, sonsuz olan da kendine dayandığı için değil. Aynı zamanda açık ki, herhangi bir parçasının da devinimsiz kalması gerekecek. Nasıl 'sonsuz', kendine dayanarak kendi içinde kalıyorsa ondan alınan herhangi bir parça da kendi içinde kalıyor demektir; çünkü bütünü ve parçanın yerleri eşbiçimli, aynı cins: nasıl ki yerin/toprağın bütünü ve bir

kum tanesinin yeri aşağıda, ateşin bütününün ve bir kıvılcımın yeri yukarıda. Dolayısıyla 'sonsuz'un yeri kendi içinde ise parçasının yeri de aynı olur, yani parçası da kendi içinde duradurur.

İmdi kısaca şu açık: her duyulur cisim ya ağır ya da hafif ise ve; ağırsa doğa gereği merkeze doğru hafifse yukarı doğru deviniyorsa, hem sonsuz bir cismin olduğunu hem de cisimlerin belli bir yeri olduğunu ileri sürmek olanaksız; çünkü bu, 'sonsuz' için de zorunlu olur: oysa ya onun bütününün bu iki yerden birinde olması ya da onun yarısının bu yer değişikliklerini üstlenmesi olanaksız, nitekim nasıl böleceksin onu? 'Sonsuz'un yukarısı, aşağısı ya da ucu, ortası nasıl olur? Ayrıca her duyulur cisim bir yerde, yerin tür ve ayrımlarıysa: yukarı-aşağı-ön-arka-sağ-sol. Bunlar yalnızca 'bize göre' ve uylaşım (thesei) değil; bütünün kendi içinde de belirlenmiş. Ama 'sonsuz'un içinde bunların olması olanaksız. Kısaca bir yerin sonsuz olması olanaksızsa her cisim de bir yerde ise sonsuz bir cismin varlığı olanaksız. Üstelik "nerede?", "bir yerde" demek, "bir yerde" de "nerede?" demektir. İmdi 'sonsuz'un bir nicelik olması da olanaklı değilse—çünkü belli bir nicelik, iki metreküp, üç metreküp demek; niceliği gösteren bunlar—şu da olanaksız: nerede olduğu "bir yerde" diye de söylenemez; bu: yukarıda, aşağıda ya da altı yerden herhangi birinde bulunacak demektir, bunların her biri de bir sınır. Demek ki söylediklerimizden çıkan şu: etkinlik halinde sonsuz bir cisim yok.

6.

Ne ki 'sonsuz' mutlak anlamda yoksa pek çok olanaksız şeyin söz konusu olacağı açık: zamanın bir başı-sonu olacak, büyüklükler [hep yeniden] büyüklüklere bölünemeyecek, sayı da sonsuz olmayacak. Belirlemelerimize göre bunların hiçbirinin böyle olması olası görünmüyorsa bir çıkar yol gerekiyor: yani [sonsuz], bir anlamda var, bir anlamda yok, bu açık. Kastettiği-

miz olanak halinde varlık ile gerçeklik halinde varlık. ‘Sonsuz’ ise bir ekleme bir de bölme açısından söz konusu. Büyüklük etkinlik halinde sonsuz değil, bunu söyledik, aına bölme açısından sonsuz, çünkü ‘bölünmez çizgi’ görüşünü çürütmek zor değil. Demek ki şu kabul kalıyor: ‘sonsuz’, olanak halinde var. Ne ki burada olanak halinde olanı “şunun heykel olması olanaklı, öyleyse o heykel olacak” gibi ‘sonsuz’ da yetkinlik halinde varolacak diye anlamamalı. Varolmak çok anlamda olduğundan ‘gündüz var’, ‘yarış var’ gibi, yani hep değişik süreçlerde olan bir şey olarak anlamalı (aslında bunlarda hem olanaklılık hem etkinlik söz konusu; nitekim “Olympiat Oyunları var” demek hem ‘olması olanaklı’ demek, hem de ‘gerçekten yapılmakta’ demek). O halde sonsuzluk bir anlamda zamanda, bir anlamda insanların, bir anlamda da büyüklüklerin bölünmesi açısından, bu açık. Nitekim genelde ‘sonsuz’, böyle her nesneye ilgili olarak hep başka bir şey olarak alınıyor, alınan da her zaman sonlu, sınırlı, ama o hep değişik bir şey.

<Ayrıca ‘varlık’ çok anlamda kullanılıyor, dolayısıyla ‘sonsuz’u insan, ev gibi belli bir şey olarak değil; gün, yarışma gibi almak gerekiyor; bu sonuncular için ‘varlık’ bir töz değil, hep oluş ya da yokoluş içinde, sınırlandırılmış, hep başka bir şey>. Ne ki büyüklüklerde alınan parça [yeniden bölünecek şekilde] kaldığı için <bu söz konusu>; oysa zaman ve insanlar yokolup gittiğinden onların kalmaması söz konusu.

Ekleme açısından sonsuzluk bölme açısından sonsuzlukla bir bakıma aynı şey, çünkü sınırlı bir nesnede ‘sonsuz’a ekleme ile ötekinin tersi biçimde gidiliyor. Nitekim alınan parça ne ölçüde sonsuza gider görünüyorsa, eklenen parça da sınırlı olanla o oranda. Sınırlı bir büyüklükten sınırlı bir parça alınsa; sonra bütünün büyüklüğünü bozmaksızın bu işlem aynı oranda sürdürülse sonsuza ulaşamaz oysa büyüklüğün kendisini giderek ortadan kaldıracak biçimde oranı büyütürsek sonsuza ulaşırız, çünkü her sınırlı nesnenin yerini herhangi sınırlı bir

nesne alır. İmdi 'sonsuz' başka biçimde değil, böyle, yani olanak halinde ve bölme aracılığıyla (ama gerçeklik halinde de tıpkı gün ve yarışma var dediğimiz gibi) var. Madde olarak da 'sınırlı olan' gibi kendinde değil böyle, yani olanak halinde. Ekleme açısından 'sonsuz' da böyle olanak halinde var, bunun bir biçimde bölme açısından olanla aynı olduğunu ileri sürüyoruz, çünkü onun dışında hep bir şey almak olanaklı olacaktır, ama yine de her sınırlı nesnenin bölünme ile aşılması gibi ve hep daha küçük bir şeyin olması gibi, o her sınırlı büyüklüğü aşamayacaktır. Dolayısıyla 'sonsuz'un olanak halinde bile eklemeye bütününü aşması olanaklı değil; meğer ki tıpkı doğabilimcilerin tözü hava ya da böyle bir şey olan, evrenin dışındaki cismin sonsuz olduğunu ileri sürmeleri gibi 'sonsuz' ilineksel olarak gerçeklik halinde ola! Ne ki bu biçimde duyulur bir cismin gerçeklik halinde sonsuz olması olanaklı değilse şu açık: dediğimiz gibi bölme ile olana karşıt biçimde değilse o, olanak halinde de ekleme yoluyla böyle olamaz. Platon da bu yüzden iki sonsuz kabul etti, çünkü hem ekleme hem de bölme açısından sonsuza gidilirmiş gibi görünüyor. Ne ki, o iki sonsuz kabul ettiği halde bunları kullanmıyor: nitekim ona göre sayılarda ne bölme açısından sonsuz söz konusu (çünkü '1' en küçük) ne de ekleme açısından (çünkü sayıyı '10'a kadar kabul ediyor).

Ne ki 'sonsuz'un [doğabilimcilerinin] dediklerinin tam tersi olması söz konusu. Çünkü 'sonsuz', kendisinin dışında bir şey olmayan şey değil, kendisinin dışında hep bir şeyi olan bir şey. Kanıtı şu: bir taşı olmayan yüzüklere de sonsuz denir, çünkü alınan nokta dışında hep yeni bir nokta almak olanaklı – gerçi burada asıl anlamda değil, bir benzetme açısından böyle denir. Nitekim sonsuzda bu özelliğin bulunması gerekir, ama aynı nokta da hiçbir zaman alınmamalıdır. Oysa çemberde böyle olmuyor, yalnızca bir sonra gelen hep değişik oluyor. Demek ki 'sonsuz', kendi dışında nicelik açısından hep bir şey alınabilen bir şey. Kendi dışında hiçbirşey[i] olmayan nesne ise 'tanrı', 'bü-

tün'. Nitekim 'bütün'ü hiç eksiği olmayan nesne diye tanımlıyoruz: sözgelisi 'insan' ya da 'sandık' bir bütün. Tek tek durumda nasılsa asıl anlamda da öyle: yani 'bütün', kendisi dışında bir şeyi olmayan nesne. Oysa eksiği dışarda olan şey 'tüm' değil, bir eksiği olan şey. 'Bütün' ile 'tam' ise ya hepten aynı şey ya da doğaca bir benzerlik taşıyorlar. Sonu olmayan hiçbir nesne 'tam' değil, son ise sınır. [...]

GÖKYÜZÜ ÜZERİNE*

(I. 2; 9; 10.279b4–280a10;

II. 12.292a10–b25; III. 6)

BİRİNCİ KİTAP

2.

İmdi bütünün doğası konusunda, acaba bütün, büyüklük açısından sonsuz mu yoksa tüm kütlesi sınırlanmış mı, bunu sonra araştırmak gerekiyor. Şimdi onun biçim açısından farklı parçaları üzerine sözedeceğiz, söze de şöyle başlayalım: doğal cisimlerin hepsinin ve büyüklüklerin yer açısından devinebilir olduklarını söylüyoruz, çünkü onlar için doğa bir devinim ilkesi. *Yer değiştirme* adını verdiğimiz yer açısından her devinim ya düzdür ya daireseldir ya da bu ikisinin karışımı biçimindedir. Nitekim yalın anlamda bunların sayısı yalnızca iki, nedeni de şu: yalın büyüklükler de yalnızca bunlar, yani biri düz, öteki dairesel. İmdi dairesel devinim ortanın çevresinde, düz devinim ise yukarıya ve aşağıya olur. Yukarıya dediğim, ortadan, aşağıya dediğim ise ortaya giden devinim. Dolayısıyla her yalın yer değiştirme ya ortadan [çevreye doğru], ya ortaya [doğru] ya da ortanın çevresinde olur. Bu başta söylediklerimize de uyar görünüyor, çünkü hem cisim hem de onun devinimi üç durumda

* Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 1997.

tamamlanıyor. Değil mi ki, cisimlerden bazıları yalın, bazıları da bu yalın olanlardan kurulu (yalın dediğim nesneler, devinim ilkesini doğasında taşıyanlar, sözgelişi ateş, toprak, bunların türleri ve bunlarla aynı cinsten olanlar), şu zorunlu: devinimlerin de kimi yalın, kimi ise bir biçimde karışıktır; yani yalın cisimlerin devinimi yalın, bileşik cisimlerin devinimleri karışıktır; devinim de ağırlığa göre olur. İmdi madem yalın bir devinim var, dairesel devinim de yalın bir devinim; ve madem hem yalın bir cismin devinimi yalın hem de yalın devinim yalın bir cisme ait (çünkü bileşik cisme ait olsa, devinim ağırlığa göre olacak), şu zorunlu: kendi doğasına göre dairesel devinimle yer değiştirmesi doğal olan yalın bir cisim vardır. Nitekim *zor ile* bir cisim başka, değişik bir cismin devinimini gerçekleştirebilir, ama *doğaya göre* bu olanaksız, çünkü her yalın cismin doğaya göre devinimi tek. Ayrıca *doğaya aykırı* devinim doğaya göre devinime karşıtsa ve tek nesnenin ancak tek karşıtı varsa; madem dairesel devinim yalın, yer değiştiren nesnenin doğasına göre olmayacaksa, doğasına aykırı olacaktır, bu zorunlu. İmdi diyelim ki, ateş, alev ya da bu tür başka bir nesne dairesel devinimle devinen nesne olsun, onun doğasına göre yer değiştirmesi dairesel yer değiştirmeye karşıt olacaktır. Ama tek nesnenin ancak tek karşıtı var. Yukarıya devinim ile aşağıya devinim birbirilerine karşıt. Öte yandan doğaya aykırı olarak dairesel yer değiştiren cisim değişik bir şey olsa, onun doğaya göre devinimi başka bir devinim olacak. Oysa bu olanaksız. Çünkü [doğal] devinimi yukarıya ise o nesne ya alev olacaktır ya da hava; [doğal] devinimi aşağıya ise ya su ya da toprak.

Ayrıca böyle bir yer değiştirme ilk, önce gelen de olmak zorunda, çünkü tam olan tam olmayandan önce gelir, daire tam olanlar öbeğine giriyor, hiçbir düz çizgi ise tam değil. Nitekim sonsuz çizgi tam değil (sonu, sınırı olmalı), hiçbir sınırlı çizgi de tam değil (çünkü dışında her zaman bir şey kalır, bir biçimde hep uzatılabilir). Dolayısıyla doğa açısından daha önce gelen

cismin devinimi daha önce gelirse, dairesel devinim düz çizgisel devinimden önce ise, düz çizgi biçimindeki devinim yalın cisimlere ait bir devinim ise (çünkü alev ortadan yukarıya, topraktan olan nesneler ise ortaya, aşağıya düz çizgi biçiminde yer değiştirir) şu zorunlu: dairesel devinim de yalın cisimlerden birine aittir. Çünkü bileşik cisimlerin yer değiştirmesinin, [o cismi oluşturan] yalın cisimlerin karışımındaki ağırlığa bağlı olduğunu söylemiştik. Buradan açıkça şu çıkıyor: buradaki, [bizim bildiğimiz] bileşik nesnelerin dışında, daha tanrısal, bütün bu nesnelerden daha önce gelen farklı bir cisim varlığı doğal. Her devinimin ya doğaya göre ya da doğaya aykırı olduğu; bir nesne için doğaya aykırı olanın başka bir nesne için doğaya göre olduğu kabul edildiğinde de bu böyle, sözgelişi devinimlerin yukarıya ve aşağıya gitmesi: nitekim biri alev için, öteki toprak için doğaya aykırı ve doğaya göre. Dolayısıyla dairesel devinim de, madem bunlar için doğaya aykırı, başka bir nesnenin doğasına uygundur, bu zorunlu. Yine dairesel yer değiştirme herhangi bir nesne için doğaya göre ise, açık ki, nasıl alev doğal olarak yukarıya, toprak aşağıya gidiyorsa; doğasına uygun olarak dairesel yer değiştiren yalın, önce gelen bir cisim olacaktır. Ama daire biçiminde çembersel yer değiştirerek devinen nesneler doğaya aykırı yer değiştiriyorlarsa, doğaya aykırı olmasına karşın tek ve yalnız bu devinimin sürekli, ebedi olması şaşılacak, hep-ten us dışı bir şey. Çünkü öteki nesnelerde, doğaya aykırı olan devinimlerin son derece çabuk yok oldukları görünüyor. Dolayısıyla, kimilerinin ileri sürdüğü gibi ateş kendi kendini devindiren bir nesne ise, bu devinim onun için aşağıya doğru devinimden hiç de daha az doğaya aykırı olmaz. Nitekim biz alevin devinimini ortadan [yukarıya] düz çizgi biçiminde görüyoruz. Bunun için bütün bunlardan güvenle şunu çıkarabiliriz: burada, bizim çevremizdeki cisimlerin dışında değişik bir cisim var, bu nesne buradaki nesnelerden ne denli uzak ise o denli daha değerli bir doğa taşıyor.

9.

Ne ki yalnızca bir gökyüzü olduğunu söylemek yetmiyor, daha çok gökyüzü olmasının olanaksız olduğunu, ayrıca ebedi, yok olmaz hem de oluşmamış olduğunu da öncelikle onun üzerine sorunları açarak söylememiz gerekiyor. Nitekim şöyle baktıkdta gökyüzünün yalnızca tek olması olanaksız diye düşünülebilir: hem doğa gereği hem de sanatla oluşan, oluşturulan bütün nesnelerde kendi başına biçim farklı, madde ile karışmış biçim farklı. Nitekim kürenin biçimi ile altın, bronz küreninki farklı; dairenin biçimi ile bronz, tahta daireninki farklı. Nitekim kürenin ya da dairenin neliğini (*to ti en einai*) söylerken tanımın (*logos*) içine altın ya da bronz katmayız, çünkü bunlar töze, varlığa (*ousia*) ilişkin varolanlar (*onta*) değil. Ama bronz ya da altın küreyi kastediyorsak, tek tek nesnenin dışında başka bir şey düşünemesek ya da kavrayamasak bile, yine böyle adlandırırız onları. Kimi zaman, sözgelişi tek bir küreyi kavramak istiyorsak, bunun böyle olmasına bir engel yok. Aslında burada da *daire*'nin varlığı ile şu dairenin varlığı arasında büyük fark olacaktır; biri biçim, öteki tek nesnenin maddedeki biçimi. İmdi madem gökyüzü duyulur bir nesne, tek tek nesneler öbeğine girse gerek, çünkü her duyulur nesne madde içinde bulunur. Tek tek nesneler öbeğine giriyorsa, buradaki gökyüzü olmak ile saltık anlamda gökyüzü olmak farklı olacaktır. Öyleyse bu gökyüzü ile saltık anlamda gökyüzü değişik olacak. Biri biçim, şekil olarak, öteki madde ile karışmış olarak. Bir şekil ve biçim olan her yerde birden çok tek tek nesneler ya vardılar ya da onların oluşmaları olasıdır. İmdi ister kimilerinin dediği gibi idealar varolsun ister bunların hiçbirini ayrı başına varolmasın, bunun böyle olması zorunludur, çünkü tözü, varlığı bir madde içinde olan her şeyde, birden çok sayısız eşbiçimler olduğunu böylece görüyoruz. Dolayısıyla ya birden çok gökyüzü vardır ya da birden çok gökyüzü olması olasılığı vardır. Demek ki bunlara bakarak birden çok gökyüzü olduğu ve gökyüzünün birden çok

olma olasılığının bulunduğu kabul edilebiliyor. İmdi, yerinde söylenen ne, söylenmeyen ne, bunun yeniden incelenmesi gerekiyor.

Maddeden bağımsız biçimin tanımı ile madde içindeki biçimin tanımı farklıdır denmesi yerinde; hem de doğru. Ama bu yüzden evrenlerin çok olması için hiçbir zorunluluk olmaz; buradaki evren maddenin bütününden oluşuyorsa –ki öyle zaten–, çok sayıda evren olması olası da değil. Kastettiğim şey herhalde şöyle açıklığa kavuşacak: basıklık, burnun ya da etin belli bir bükümlülüğü ise ve et bu basıklık için madde ise; bütün etler tek et oluştursa ve basıklık bununla oluşsa, başka hiçbir basıklık olmaz, oluşması da olası olmaz. Aynı şekilde insan olmak için madde et ile kemikler ise, etin tümünden ve kemiklerin tümünden, bunların ayrılması olanaksız olacak şekilde, bir insan oluşsa, başka bir insanın olması olası olmazdı. Öteki nesnelerde de bu böyle. Genel olarak varlıkları, tözleri maddesel bir taşıyıcının içinde olan nice nesne varsa, bunların hiçbirinin bir madde olmaksızın oluşması olası değil. Gökyüzü ise hem tek tek nesneler öbeğine giriyor hem de maddeden oluşan nesneler öbeğine. Ne ki o maddenin bir parçasından değil, bütününden oluşmuştur. Gerçi kendi başına gökyüzü olmak ile bu gökyüzü olmak birbirinden farklıdır, ama yine de başka bir gökyüzü olamaz, birden çok gökyüzü olması da olası değil, çünkü maddenin tümü onda toplanmıştır.

Şimdi şunu göstermek kalıyor geriye: gökyüzü doğal ve duyulur cismin bütününden oluşmuştur. İncelediğimiz şeyin bizim için daha anlaşılır olması amacıyla, ilkin, gökyüzünün ne olduğunu, hangi anlamlara geldiğini söyleyelim. Birincileyin, bütünün en dış çemberinin varlığına ya da bütünün en dış çemberindeki doğal cisme gökyüzü diyoruz. Nitekim en uçta ve en yukarıda, tanrısal her şeyin orada kurulduğunu iddia ettiğimiz yere gökyüzü demeye alışagelmışiz. İkincileyin, içinde Ay'ın, Güneş'in, kimi gök cisimlerinin bulunduğu, bütünün uç çembe-

riyle süreklilik oluşturan cisme gökyüzü diyoruz; çünkü bunların gökyüzünde olduğunu söylüyoruz. Yine bir başka biçimde, en uçtaki çemberle sarılan cisme gökyüzü diyoruz. Nitekim gökyüzüne “bütün”, “her şey” diye geliyoruz.

İmdi madem gökyüzü üç anlamda kullanılıyor, en dış çemberle kuşatılan bütün, doğal ve duyulur cismin bütününden oluşur; bu zorunlu, çünkü gökyüzünün dışında hiçbir cisim yoktur, olması olası da değildir. Çünkü en dış çemberin dışında doğal bir cisim olsa, bunun ya yalın bir nesne ya da bileşik bir nesne olması; ya doğaya göre ya da doğaya aykırı durumda bulunması zorunlu. İmdi bir yalın cisim olamaz, çünkü dairesel yer değiştiren nesnenin kendi yerini değiştirmesinin olası olmadığı göstermiştik. Onun ortadan çevreye gitmesi de olanaksız, ortaya düşmesi de olanaksız. Öyleyse orada doğaya uygun olarak bulunamaz (onların kendilerine özgü yerleri başka); doğaya aykırı olarak bulunsā dıştaki yer başka bir cisim için doğaya uygun olacaktır. Oysa buradakiler dışında başka bir cismin varolmadığını söylemiştik. Demek ki gökyüzünün dışında bir yalın cismin varolması olanaklı değil. Bir yalın cisim yoksa, bir bileşik cisim de olamaz. Çünkü bileşik cisim varsa yalın cisimlerin varolması zorunlu. Demek ki, orada hiçbirinin oluşması da olanaklı değil. Nitekim ya doğaya göre olacaktır, ya doğaya aykırı; yine ya yalın ya bileşik. Dolayısıyla yeniden aynı uslamlama geçerli olacaktır. Aslında olması olanaklı mı diye sormak ile oluşması olanaklı mı diye sormak hiç fark etmiyor. Öyleyse bu söylediklerimizden çıkan şu: dışarda hiçbir cisim yok, hiçbir cismin kütlesi de oluşamaz. Çünkü evrenin bütünü kendine özgü maddenin bütününden oluşuyor; onun için madde doğal, duyulabilir cisimdir. Dolayısıyla ne şimdi birden çok gökyüzü var, ne vardı, ne de birden çok gökyüzü olması olası. Bu gökyüzü birdir, biriciktir, tamdır, mükemmeldir.

Yine şu da açık: gökyüzünün dışında ne bir yer var ne bir boşluk var ne de zaman var. İçinde bir cisim bulunmayan yere

boşluk diyorlar, öyleyse olması olanaksız. Zaman ise devinimin sayısı, ölçüsü. Ama devinim doğal bir cisim olmaksızın olamaz. Gökyüzünün dışında bir cismin olmadığı, olmasının da olası olmadığı gösterilmişti. Öyleyse şu açık: dışarda ne yer var ne boşluk ne de zaman. Demek ki **oradaki nesneler** doğal olarak bir yerde değildir, zaman onları yaşlandırmaz, ötedeki yer değiştirmeye bağlı olanların hiçbirinin hiçbir değişikliği olmaz; nitelikleri değişmeden, etkilenime uğramadan, tüm ebedilik boyunca en iyi yaşamı, kendine yeterliği sürdürürler. (Bunun için bu *aion*, ebediyet adı eskilerce tanrıya ilişkin olarak kullanılmıştır. Her tek canlının, dışında doğaya göre hiçbir şey olmayan zamanını kuşatan son, her bir canlının *aion*'u diye adlandırılmıştır. Aynı anlamda, bütün gökyüzünün sonu, bütün zamanı ve sonsuzluğu kuşatan son olan *aion*, ebediyettir; adını hep varoluştan (*aei einai*) alır: ölümsüz, tanrısal olan.) Bu yüzden varlık ile yaşam, başka başka nesneler için başka başka ayrılmıştır, kimi için daha kesin kimi için belirsiz. Tanrısal nesneler konusunda kamuya açık konuşmalarımızda da sık sık, temellendirmelerle gösterdiğimiz gibi, tanrısal olanın, "bütünüyle ilk ve en yüksekte olan olarak değiştirilemez olması zorunlu. Bu böyleyse dediklerimize uyuyor. Çünkü başka hiçbir şey devinim veren nesneden daha güçlü değildir (çünkü bu durumda o daha tanrısal olacaktır), kendisinde kötü bir şey taşımaz, kendine ait güzelliklerden hiçbirine gereksinimi yoktur. Onun durağı olmayan bir devinim sürdürmesi de ussal. Çünkü her devinen nesne kendi yerine gelince devinimi son bulur. Oysa dairesel devinen nesnenin deviniminin başladığı ve bittiği yer aynı.

10.

Madem bunları belirledik, bundan sonra şunu ele alalım: gökyüzü acaba doğmamış mı, doğmuş mu; acaba yok olamaz mı, yok olabilir mi? Öncelikle başkalarının görüşlerini aktararak yol alalım. Çünkü birilerinin kanıtları, karşıtlarının sorularını

oluşturuyor. Öncelikle karşıt görüşlerin uslamlama dayanaklarını dinlersek, söylenecek olanlar daha inanılır olabilecek, yargılarımıza daha az eleştiri gelecektir. Kaldı ki doğru olanı yeterince değerlendirecek kişilerin doğrudan yargıç değil, yan hakem konumunda olması gerekiyor. – İmdi herkes evrenin doğmuş olduğunu savunuyor, ama bunlardan kimi doğmuş olan evrenin ebedi olduğunu, kimi de bazı başka bileşik nesneler gibi yok olabilir olduğunu söylüyor; başkaları da dur durak bilmeden hep değişerek yok olduğunu, bunun hep böyle sürdüğünü ileri sürüyorlar, sözgelişi Akragaslı Empedokles ile Ephesoslu Herakleitos. İmdi onun doğmuş olduğunu, ama yine de ebedi olduğunu söylemek olanaksız bir şey. Çünkü çoğu kez ya da her zaman olanlara baktığımızda yalnızca bunu usa uygun kabul edebiliyoruz, çünkü bu konuda hep tersi oluyor. Nitekim görülen şu: doğan, oluşan bütün nesneler yok oluyor. Öte yandan bulunduğu durumunun başlangıcı olmayan, bütün ebediyet boyunca, daha önce olduğundan başka türlü olması olanaksız olan nesnenin değişmesi de olanaksızdır. Demek bir neden olmalı; öyle bir neden ki, daha önce varolsaydı, başka türlü olması olanaksız olan nesnenin başka türlü olması olanaklı olmasını sağlasın! Evren daha önce başka türlü olabilen nesnelerden kurulmuş olsaydı, yani hep böyle olan ve başka türlü olması olanaksız olan nesnelerden kurulu olsaydı, olamazdı da, oluşamazdı da. Ama evren oluşsaydı, bu nesnelerin açıkça başka türlü olmasının olanaklı olması, hep böyle olmaması zorunlu olurdu, dolayısıyla bileşik olanlar çözülecek, daha önce çözülmüş olanlar birleşecek şekilde sayısız biçimde ya böyle yinelerdi ya da hep böyle yineleyip durması olanaklı olurdu. Bu böyleyse evren, bir zamanlar başka türlü olduysa da, başka türlü olması olanaklı ise de, her iki durumda da yok olmaz da olmayabilecektir. Gökyüzünün yok olmaz olduğunu, ama yine de oluşmuş olduğunu savunanların bazılarının kendileri için seçtiği yardımcı da doğru değil. Nitekim onlar oluşmaktan, geometricile-

rin şekillerden sözetmesi gibi sözediyorlar, yani gerçekten bir zamanki oluşmadan değil, yalnızca öğretim amacıyla, tıpkı oluşan şeklin görülmesi gibi, daha iyi bilinsinler diye. Oysa bu dediğimiz gibi aynı şey değil. Çünkü şekillerin oluşturulmasında, onların ortaya konulmasıyla aynı anda her şey vardır, ama bunların kanıtlamalarında aynı şey söz konusu olmaz, olanaksız bir şey söz konusu olur. Çünkü daha önce alınanlar ile daha sonra alınanlar biribirine karşıt. Onlar, bir zamanlar, düzenli olmayanlardan düzen içinde olanların oluştuğunu ileri sürüyor; aynı anda aynı şeyin hem düzenli hem düzensiz olması ise olanaksız, tersine bir oluşun ve ayrı bir zamanın olması zorunlu. Oysa şekillerde hiçbir şey zaman içinde ayrılmıyor.

[...]

İKİNCİ KİTAP

12.

[...] Şu soru da haklı olarak sorulsa gerek: acaba niçin ilk devrim çemberi içinde bunca sayıda, oradaki dizilişin bütünü sayılamaz görünecek denli çok yıldız var da, öteki devrim çemberlerinde her yıldız tek tek ayrı; aynı daire içinde bağlı bulunan iki ya da daha fazla yıldız görünmüyor?

Her ne kadar bunca uzaktan onlarda olup bitenlerle ilgili olarak pek az dayanak noktamız varsa da, bu konularda inceleme yapmak ve daha çok yargılama olanağı kazanmak iyi olur. Yine de elimizdeki dayanak noktalarından bakıldıkta şimdi sorulan soru hiç de tutarsız olmasa gerek. Ne ki biz yıldızları, birlikler düzeni taşıyan, ama tamamen ruhtan bağımsız cisimler olarak düşünüyoruz. Oysa onları eyleme ve canlılığa katılan varlıklar olarak da ele almamız gerekir. Ancak böylece olanlar, hiç de usa aykırı görünmeyecektir. Nasıl bedenlerle ilgili olarak, kimi hiç beden çalışması yapmadığı halde sağlıklıdır, kirni için

bu küçük gezintilerle gerçekleşir, kiminin koşması, bol alıştırmaya yapması gerekir, kimi ise kendini paralasa iyi durumu bulamaz, hatta tersi gerçekleşir, tıpkı bunun gibi en iyiye zaten sahip olan, birinde *iyi*, bir eylemden bağımsız olarak zaten vardır, ona en yakın olan azıcık, tek bir eylemle bunu elde eder, daha uzak olanlarsa daha çok eylemde bulunmaları gerekir. Bunun ne kadar olduğunun ve ne sıklıkla yapılması gerektiğinin doğrusunu bulmak zor iştir. Sözü gelişi zar atanların on bin kez *düşüş* atması olanaksız, ama bir ya da iki kez daha kolaydır bu. Yine belli bir nesnenin belli bir nesne için yapılması gerekiyorsa, bunun da başka bir nesne için, yine bu sonuncusunun da başka bir nesne için yapılması gerekiyorsa, bir ya da iki kez isabet ettirmek kolaydır, ama bağıntılar çoğaldıkça bu güçleşir. Bunun için yıldızların eylemlerinin tıpkı hayvanların ya da bitkilerinki gibi olduğunu düşünmek gerekiyor. Burada da en çok eylem insana düşüyor. Çünkü insan pek çok bakımdan *iyi*'ye isabet ettirebilir. Dolayısıyla pek çok şey yapmalıdır, başkaları için de (oysa en iyiye sahip olan için hiç eylem gerekmiyor, çünkü kendisi bir amaç; eylem ise hep iki yönlüdür, hem amaç için hem de bu amacın aracı için olabilir). Öteki hayvanların daha az eylemi var, bitkilerin ise küçücük, daha doğrusu tek eylemi var. Nitekim ulaşılabilir olan ya tektir, sözü gelişi insanın ulaştığı gibi ya da en iyiye giden yolda pek çok şey vardır. İmdi kimi nesne en iyiye sahiptir, ondan pay alır; kimi az bir çabayla hemen ulaşır, kimi çok çabalayarak bunu elde eder, kimi onu aramaz bile, sınırının yanındakine gitmesi yeter. Sözü gelişi amaç sağlıklılık: kimi hep sağlıklıdır, kimi zayıflarsa sağlıklı olur, kimi koşarsa ve zayıflarsa, bir başkası koşmak için bir başka şey yaparsa sağlıklı olur, dolayısıyla eylemler çok sayıda. Ama bir başkası da sağlığa hiç kavuşamaz, vardığı yer yalnızca koşmak ya da zayıflamak olur, onun için bunlardan biri amaç olmuş olur. En yüksek derecede en iyi şey amacına ulaşmaktır. Bu olmuyorsa en iyiye ne denli yakınsa o denli iyi olur. İşte bunun için yeryüzü

de hiç devinmiyor, ona en yakın olanların devinimleri en az. Çünkü bunlar sınıra ulaşamazlar, en tanrısal başlangıcın, ilkenin belli bir noktasına kadar ulaşabilirler. İlk gökyüzü hemen tek bir devinim aracılığıyla ulaşır. Birinci ile sonuncunun arasındakiler ise ulaşırlar, ama pek çok devinim aracılığıyla.

[...]

ÜÇÜNCÜ KİTAP

6.

Şimdi de birincileyin şunu incelemek gerekiyor: öğeler acaba ebedi mi, yoksa oluşup yok mu oluyorlar? Bu gösterilirse, onların sayısı ile nasıl oldukları da açıklığa kavuşacak. – Onların ebedi olması olanaksız, çünkü ateşin, suyun ve yalın cisimlerden her birinin çözülüp gittiğini görüyoruz: çözülüp gitme ya sonsuza değin sürecek ya da bunun bir sonu olacaktır, bu zorunlu. İmdi sonsuza değin sürse, çözülüp gitmenin zamanı da sonsuz olacaktır, birleşmenin zamanı da. Çünkü parçalardan her biri başka başka zamanlarda çözülüyor, birleşiyor. Dolayısıyla sonsuz zamanın dışında başka bir sonsuz zaman olduğu sonucu çıkacak: biri birleşmenin sonsuz zamanı, öteki-de bundan önce çözülmenin sonsuz zamanı. Yani bir sonsuzun dışında başka bir sonsuz oluşuyor. Bu da olanaksız. Çözülme bir biçimde duracaksa, içinde çözülmenin durduğu cisim ya bölünmez olacak ya da Empedokles'in demek istediği gibi, bölünebilir olacak, ama aslında hiçbir zaman bölünemeyecek! İmdi önceki temellendirmelerimizden ötürü bölünmez olmayacaktır. Ne ki hiçbir zaman bölünemeyecek olan şey bölünebilir bir şey de olamaz. Nitekim daha küçük cisim daha büyük cisimden daha kolay yok olabilir. İmdi çok olan, daha küçüğe doğru çözülecek şekilde, bu tarz yok olma açısından yok olsa, ussal olan bunun daha küçük olan için çok daha kolay olması. Ateşin iki tarzda

yok olduğunu görüyoruz: hem karşıtı tarafından söndürülüp yok oluyor hem de kendi kendine yanıp tükeniyor. Bu daha küçük olanın daha büyük tarafından yok edilmesi biçiminde oluyor, hem de ne denli daha küçükse o denli çabuk oluyor. Dolayısıyla cisimlerin öğelerinin yok olabilir ve oluşabilir olması zorunlu.

Madem öğeler oluşabilir şeyler, oluşları ya cisimden bağımsız bir şeye bağlıdır ya da bir cisme bağlıdır; bir cisme bağlıysa, ya başka bir cisme ya da birbirilerine. Oluşu cisimden bağımsız bir şeye bağlayan kuram ayrılmış bir boşluğu hesaba katıyor demektir. Çünkü her oluşan nesne bir şeyin içinde oluşur, oluş neyin içinde oluşuyorsa orası ya cisimden bağımsız bir şey olur ya da bir cisim. Bir cisim olsa, aynı anda aynı yerde iki cisim olacaktır: biri oluşan cisim, öteki daha önce bulunan cisim. Ama içinde oluşun olduğu yer cisimden bağımsız ise, ayrılmış olarak bir boşluğun varolması zorunlu. Bunun olanaksız olduğunu daha önce göstermiştik. – Ne ki aslında öğeler bir cisimden de oluşamaz, çünkü bu durumda öğelerden daha önce başka bir cismin varolduğu sonucu çıkacaktır. Bu cisim ağırlık ya da hafiflik taşıyacak olsa, kendisi öğelerden biri olacaktır, ama hiçbir yönelme taşımıyorsa devinimsiz ve matematiksel bir nesne olacaktır. Oysa böyle bir şey bir yerde olamaz; çünkü nesne nerede durmakta ise, orada devinmesi de olanaklı olur; yani zor ile devinirse doğaya aykırı, zor ile değilse doğaya göre devinebilir. İmdi bir yerin içinde ve herhangi bir konumda ise, kendisi öğelerden biri olacaktır; bir yerin içinden değilse, ondan hiçbir şey oluşamayacaktır, çünkü oluşan nesne ile oluşanın ona bağlı olduğu şeyin aynı anda birlikte varolması zorunlu. Madem öğelerin ne cisimden bağımsız bir şeyde oluşması olanaklı ne de başka bir cisimden oluşması olanaklı, öğeler birbirinden oluşuyorlar demektir.

[...]

OLUŞ VE BOZULUŞ ÜZERİNE*

(I. 3; 4.319b6–21; II. 1.329a24–b5; 3.330a30–b6;
3.330b31–331a6; 4.331a6–b12; 9–11)

BİRİNCİ KİTAP

3.

Az önce ileri sürülen ayrımları öncelikle, mutlak bir şekilde meydana gelen ve ortadan kalkan herhangi bir şeyin varolup olmadığını ya da özellikle ifade edilen oluşun olup olmadığını ve tersine, her zaman herhangi bir şeyin herhangi bir şey haline gelip gelmediğini, örneğin sağlığı koruyucu hastalıktan “hastalık, sağlığı koruyucudan geldiği gibi” veya büyükten küçüğün ve küçükten büyüğün, diğer aynısı tüm olaylarda incelemek zorundayız. Gerçekten de, mutlak tüm oluş varsa herhangi bir şey mutlak yokluktan gelebilecek öyle ki, yokluğun kimi öznelere öz nitelik olarak ait olduğunu söylemek doğru olacaktır: Çünkü, görelî oluş, görelî yoktan (varolmayan) doğar, beyaz–olmayan veya iyi–olmayan gibi, oysa mutlak oluş mutlak var–olmayandan (yokluk) doğar.

İmdi, mutlak olan şey ya varlığın her kategorisine göre öncelikli olanı belirtir veya tüm kategorileri kapsayan tümeli bir anlam sunar. Öyleyse, ilk anlamda <yokluktan söz edilirse>, töz olmayandan çıkan bir tözün oluşu olacaktır. Fakat bu, ne töz ile

* Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, çev. Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul: 1990.

ne teklik ile ilgili değildir. Gerçekten de hiçbir kategorinin yüklemiyle ve nitelikle de ilgili olamaz. Örneğin ne nicelikle ne yerle de ilgili olamaz. Çünkü o zaman nitelikler, tözden ayrılmış olabilecek. – Eğer, diğer bir yandan, yokluk genel bir anlamda alınmışsa, genel anlamda tüm varlıkların bütünsel olumsuzluğu olacaktır, öyle ki zorunlulukla, doğan yokluktan gelir. Tüm bu sorunlar bir başka çalışmamızda epeyce uzun belirlenmiş ve tanımlanmıştır; bununla birlikte, şimdi kesinlikle yeniden hatırlamak gerekir ki, belirli bir şekilde, oluş, mutlak olmayan şeyden başlar, ne var ki, diğer bir şekilde her zaman varlıktan başlar. Bu, gerçekten edimsel olarak vardır ki o, zorunlulukla önceden varolan içkin amaç (*éntéléchie*) olarak yokluktur ve kimi varlık kimi yokluk olarak adlandırılır.

Fakat daha önce aynı şekilde koyulan bu ayrımlar işte, alışılmışın ötesinde yeni güçlükler sunuyor. Yeni bir araştırma için hareket ettiğimiz noktaya geri dönmemiz gerek. İster edimsel varlığa dayalı olsun, ister başka şekilde, mutlak oluş nasıl var olabilmektedir?

Gerçekten de sonlu varlıkta, belli varlıktaki oluş, şu nitelik veya şu nicelik ve şu yerde bulunan varlıktan daha fazla söz edilip edilemeyeceği sorulabilir. Aynısı bozulmuş konusu için de geçerli. Gerçekten de meydana gelen bir sonlu varlıksa, açıktır ki bu, edimsel olarak, içkin amaç halinde olmayan bir töz olacaktır, ondan başlayarak oluş olacak ve onda yok olan şey zorunlu olarak değişir. O halde bu töz, içkin amaçta başka bazı kategorilerin yüklemeleriyle ilgili olacak mıdır? Başka deyişle örneğin, nitelik, nicelik veya yer sadece edimde belirli bir şey ve varlıkla ilgilidir. Fakat kesinlikle belirli olmayan bir şey ve bir varlıkla, ilgili değil midir? Çünkü bu şu–şey [içkin amaçlılıktaki bu son yükümlerin] hiçbirine sahip değilse onlara, ancak edimde tümüne sahiptir. Her şeyden önce belirli bir varlık olmayan şeyin ayrı olduğu ve ayrıca (ilk filozofları en çok meşgul eden ve onları tedirgin eden bir sorun), varlığın önceden varolan bir yok-

luktan çıktığı sonucu çıkar, öte yarıdan, bu nesne sınırlı bir varlık ya da töz olmadığı zaman, onunla ilişkili olduğunu söylediğimiz yüklemelerden herhangi biri, dediğimiz gibi, tözlerden ayrılmış olacaktır.

Bizden, hep çaba isteyen güçlüklerden bazıları bunlardır, onlara şunu ekliyoruz: Mutlak oluş kadar kısmi oluşun sürekliliğinin nedeni hangisidir? "Sebeup" burada, bir yandan hareketin geldiğini söylediğimiz ilkeye işaret eder, öte yandan, maddenin, sözünü etmek zorunda olduğumuz bu son sebeptir. Gerçekten diğer neden olanı daha önce hareketle ilgili kitabımızda açıklamıştık, ayrıca sürekli olarak hareketsiz herhangi bir şeyi ve öte yandan sonsuz olarak hareket eden bir şeyi içerir. Bu iki şeyden, hareketsizlik ilkesiyle ilgili olanı bir başka felsefeye, hakkında açıklama yapılan ilk felsefeye, diğer ilkeye gelince, kendisi sürekli bir şekilde hareket ettiğinden geri kalan her şeyi hareket ettirir, daha ileride tekler denilenler arasında bu özellikleri sunanların hangileri olduğunu belirleyeceğiz.

Fakat şimdi, belirtmek zorunda kaldığımız neden, maddi doğası altına konulan nedendir ve onun yüzünden yokoluş ve oluş doğada asla eksilmez. Bu nedenle kuşkusuz, aynı zamanda varolan sorun yani sonunda mutlak oluş ve bozuluşu nasıl açıklamalı sorunu da açıklanmış olacaktır.

Oluşun süreklilik nedeninin ne olduğunu açıklamakta da oldukça güç duruma düştük, yokolan şeyin yoklukta ortadan kalk'ığı ve yokluğun hiç olmadığı doğru olsun: Yokluk, gerçekten de ne belirli bir şey ne bir nitelik ve ne de bir nitelik ve bir yer değildir. Öyleyse varlıklardan biri her defasında yok oluyorsa, varlıkların tümü uzun zamandır niçin yok olmuyorlar ve bitmiş varsayıldığında kuşkusuz bundan doğan varlıkların her biri niçin yitip gitmiyorlar? Belki bunun eksiksiz sürekliliğine verilmiş olabilir: Bu imkânsızdır çünkü, hiçbir şey eylem halinde sınırsız değildir; bölünmeden dolayı yalnızca edimde bir şey sonsuzdur, öyleki değişmez olmak oluş için ancak bir imkândır; ya-

ni onun ilerleyici bir eksilmesiyle olmalıydı. Ama gerçekte, bu bizim saptamadığımız şeydir.

O halde, zorunlu olarak durmaksızın değişme olması bu şu-şeyin yokoluşu, bir başkasının oluşu nedeniyle ve bu şu-varlığın oluşu bir başka varlığın yokoluşu nedeniyle değil midir? Ve böylece, oluşun ve yokoluşun varlığı, her varlıkta kendilerini benzer bir şekilde ortaya koydukları gibi, tam varlıklar için uygun bir şekilde bu (maddi) nedenle açıklanmış sayılmalı.

Fakat o zaman, niçin bazı durumlarda mutlak oluş ve bozuluştan ve başka durumlarda [mutlak-olmayan] oluş ve yokoluştan söz ediyoruz? Birçok kez, buradaki şeyin oluşu ile şuradakinin yokoluşu arasında bir yandan, buradakinin yokoluşuyla öte yandan, oradakinin oluşu arasında bir özdeşliğin gerçek olup olmadığını incelemek zorunda kaldık. Bu nokta, gerçekte bir açıklama gerektirir. Çünkü biz kısaca, "şimdi bozulmuş vardır" diyoruz, "bu şu-şey" bozulmuş <ve başkası doğmuştur> demek yerine ve kısaca, bu değişmeyi oluş ve diğerini yokoluş <bozuluş> olarak adlandırıyoruz. Ve bu şey herhangi bir şey olur. Fakat mutlak olarak olmaz, çünkü biz, konusunda inceleme yapan bilgin öznenin söz ederken, olduğunu söyleriz, kısaca, olduğunu değil.

Sık sık öyleyse terimleri belirli ya da belirsiz bir şeyi işaret edip etmediklerine göre nasıl bölüyorsak, aranan ayrım bile, bu bölünmeden çıkar, çünkü, bir fark, değişen şey içinde değişen şeyden doğar. Kuşkusuz, örnekle, ateşe geçiş mutlak bir oluştur, fakat herhangi bir şeyin de yokoluşu, yani toprağın, oysa ki toprağın oluşu mutlak bir oluş değil, göreceli bir oluştur, fakat mutlak bir yokoluş yani ateşin. <Kendilerinde değişme olan> şeyler iki tanedir, bu iki şeyi sağlayan yani varlık ve yokluk'u, ateş ve topraktır dendiği zaman, bu aynen Parmenides'in teorisidir. Bu olsun veya varsayılan diğeri olsun önemli değil, çünkü, bizim araştırdığımız bu değişimin kipidir öznelere değil.

Mutlak yokluğa geçiş öyleyse, bir mutlak yokoluştur oysa, mutlak varlığa geçiş, mutlak bir oluştur. Böylece değişimi belirleyen terimler, ne zaman gerek ateş ve topraksa, gerek karşı çiftlerden herhangi biri, biri varlık, diğeri yokluk olacaktır.

İşte öyleyse, mutlak oluş ve bozuluşun mutlak–olmayan oluş ve bozuluştan ayrı olan birinci şekli, fakat, diğeri bir şekilden, maddi öznenin özel doğası yüzünden yine ayrıdır. Maddi bir özne için, gerçekten de ayrımları ne denli belirli bir varlığa işaret ederse, kendisi o denli tözdür; fakat bir yoksunluk belirtiyorsa, o zaman yokluktur: Böylece sıcak, olumlu bir biçim ve soğuk bir yoksunluktur, toprakla ateşin ayrımı bu farklara bağlıdır.

Bununla birlikte, genel kaniya göre ayırım daha çok duyulur ve duyulur–olmayan ayırımından doğar. Böylece, duyulur maddede bir değişim içinde oluyorsa oluş oldu denir oysa, görünmez bir madde olduğunda bir yokoluştur, denir. Gerçekten, varlık ve yokluk [genellikle] bu şeyin algılanmış olmaya elverişli olup olmamasıyla belirlenir, aynı şekilde, tanınabilir olur, tanınabilir olmayan olmaz, demek ki duyum, bilim değeri kazanmaktadır. O halde, bir insan duyduğu veya duymak yeteneği bulunduğu kadar, kendisini her zaman nasıl yaşıyor ve duyduğu ve duymak gücü olduğu kadar varolduğunu sanıyorsa, şeyler için bile böyle karar verilir. Bir anlamda, bu ortak sanının kendisinde gerçek bulunmamasına rağmen gerçeğin yoluna pek yakındır.

Bundan, ortak sanı ve gerçeğin, mutlak oluş ve yokoluş konusu ile uyum sağlamadıkları, sonucu çıkar. Soluk ve hava, duyum için gerçekten pek az gerçeklerdir. [Nesnelerin genelde soğuğa ve havaya dönüştükleri zaman mutlak olarak yokoldukları ve mutlak olarak herhangi bir şeye yani toprağa dönüştükleri zaman doğduklarını söylemek bile, bundan dolayıdır] oysa, gerçeğe göre, onlar, topraktan çok belirli bir şey ve biçimdirler.

Öyleyse herhangi bir şeyin bozuluşuna karşın mutlak bir oluş ve herhangi bir şeyin oluşuna karşın mutlak bir bozuluş

vardır, bunun nedenini, birazdan açıklayacağız. Bu ayrımın nedeni, gerçekten de, maddedir: Çünkü bu ya töz, ya töz–olmayan veya az veya çok töz, çok veya az duyulabilir değişimler maddeye dayalı ve ona doğru gerçekleşir.

Fakat niçin, buraya kadar onu tasarladığımız biçimde bu kez onu incelediğimiz şekilde iki şeyin birbirinden karşılıklı olarak doğdukları anlamında olmasa da, bazı şeylerin mutlak ve başkalarının sadece herhangi bir şey oldukları söylenir? Gerçekten de buraya kadar sadece şunu belirledik: Bir şeyin her oluşu diğer bir şeyin yokoluşu ve bir şeyin her yokoluşu, diğer bir şeyin oluşu olduğuna göre, niçin öyleyse biri diğeri içinde değişen bu şeylerdeki oluş ve yokoluşa benzer bir şekilde veremiyoruz? Fakat ortaya atılan ikinci sorun için problem aynı değildir: Gerçekten de bu, araştırma yapan niçin mutlak olarak doğmuş denmezken bilgin olmak, büyüyen şeyken doğmak dendiğini bilmekle ilgilidir.

Bu ayrımlar kategorilerden gelir. Bazı şeyler gerçekten de bir töz, başkası bir nitelik, bir diğeri nicelik bildirir. O zaman bir töze işaret etmeyen hiçbir şeye mutlak anlamda olmak denemez, fakat herhangi bir şey olmak denir. Bununla birlikte, benzer bir şekilde tüm kategorilerde <yalın olarak> oluştan söz ederiz, karşıtların pozitif sütununa göre oluş varken, örneğin, tözde, varolan şey ateş olursa, ama toprak olursa olmaz ve nitelik de, bilgin olursa, cahilse olmaz.

Böylece, bazı şeylerin niçin mutlak olarak meydana geldiklerini ve başkalarının meydana gelmediklerini, özlerin “kendileri konusunda, genel bir tarz kadar”, oluşun sürekliliğinin madde olarak sebebi olan özneyi de, açıkladık, karşıt terimler taşıdığı için değişimin nedenidir ve de tözlerin içinde, bir şeyin oluşu daima bir diğerrinin yokoluşu ve bir şeyin yokoluşu bir diğerrinin oluşu olduğunu açıkladık. Fakat, şeylerin çoğunlukla yokolmalarına rağmen bir şeyin niçin doğduğunu bilmek sorununu tartışmaya bile gerek yoktur. Gerçekten de, bir şey, duyulur–ol-

mayana ve varlık–olmayana (yokluk) geçtiğinde nasıl mutlak bozuluştan söz ediliyorsa aynı şekilde, bir şey duyulur olmayandan doğduğunda yokluktan başlayan oluş olduğu da söylenecektir. O halde özne olsun ya da olmasın, herhangi bir şeyin oluşu yokluktan gelir. Bir şeyin yokluktan doğması ve yoklukta yokolması aynı şeydir, sonucu çıkar. O halde oluşun hiç eksilmemesi çok doğaldır, çünkü, oluş bir yokluğun yokoluşu ve yokoluş, bir yokluğun oluşudur.

Fakat bu mutlak yokluk konusunda, karşıtlardan biri örneğin toprak, yani ağırlık yokluktur, oysa ateş yani hafif, varolandır veya hiçbiri değilse tersi olabilir mi, toprak, o bile varolandır, denebilir mi? Oysa ateşin olduğu kadar toprağın maddesi varolmayan olur. Üstelik, diğer <bu karşıt elemanların> her biri için, madde başka mıdır ya da <denk midirler, çünkü başka şekilde> ne elemanlardan biri diğerinden, karşılıklı olarak, ne de karşıtlar karşıtlardan gelemes. Çünkü bu elemanlarda, karşıtlar, ateşe, toprağa, suya, havaya yüklem gibi ait olurlar. Madde bir anlamda aynı, bir başka anlamda farklı olmaz mı? Gerçekten de bu karşıtların konusu olan şey, bu ne olursa olsun aynı şeydir, fakat varlığı aynı değildir. Fakat, bu konuda yukardaki açıklamalar yeterli.

4.

[...] Sonra demek ki, özne, nitelikten farklı bir şeydir, doğası kendisine yüklenmiş olmaya uygun nitelikten farklı bir şey olduğuna göre değişimi bu durumların her birinde gerçekleştirebilir, olduğuna göre özne, duyulur özne aynı kaldığından, ister karşıtlar ister araçlar olsunlar, özgül niteliklerinde değişince başkalaşma olur. Örnekle, sıhhatte olan bir beden her şeyde özdeş kalarak hastalanır, tunç yuvarlaktır ve daha sonra her şey aynı kalarak köşeli olur. Fakat ne zaman bir bütün olarak alınınca hemen değişiverecek şeydir ve özne olarak özdeş duyulur bir şey kalmadığı zaman şeydir, örnekle tohum, bir bütün olarak

buğdayı meydana getirir veya ne zaman su, bir bütün olarak havayı veya hava, bir bütün olarak suyu, böyle bir değişme, bir tözün oluşu ve diğerinin yokuluğu sırasında gerçekleşir, özellikle duyulur–olmayandan duyulur bir şeyin doğduğu bir değişmeyse, gerek bir dokunumla, gerek başka duyumlarla, suyun havadan geldiği veya havaya çözüldüğü zamanki gibi, çünkü hava, hemen hemen duyulur olmayandır. [...]

İKİNCİ KİTAP

1.

[...] Biz, duyulur cisimlerin bir maddesi olduğunu söylüyoruz, fakat bu madde ayrı değildir ve sürekli bir karşıtlığa eşlik eder; öyle isimlendirilmiş elemanlar karşıtlıktan doğarlar. Bu kavramların daha kesin bir tanımı bir başka çalışmamızda verilmişti. Ne var ki, ilk cisimler bile, maddeden aynı şekilde oldukları için, onlar konusunda kimi açıklamaları eşit olarak ileri sürüyoruz; maddeyi ilke ve ilk olarak saymalıyız, her şey ayrılmamışken karşıtların konusudur, çünkü bu, ne soğğun maddesi olan sıcaktır, ne de sıcaklığın maddesi olan soğuktur, fakat her iki karşıtın maddesi olan öznedir. Buna göre, başta ileri sürülecek ilke, edim halinde duyusal bir cisimdir; ikinci olarak, karşıtlıklar (örneğin sıcaklık ve soğğu düşünüyorum); ve üçüncü olarak bu nedenle, ateş, su ve bu şekildeki diğer elemanlar <üçüncü olarak sadece> çünkü bu elemanların kimi diğerine dönüşebilir ve onlar, Empedokles ve başka filozofların ileri sürdükleri gibi davranmazlar (çünkü başkalaşım olası olmaz), karşıtlar birbirlerine dönüşmezler.

Fakat karşıtlıkların hangi şekilleri cisimlerin ilkeleridir ve sayılan kaçtır bilmek sorunu, ileri sürüldüğüyle aynen kalmadı, diğer filozofların tümü, niçin şunlardır veya niçin bu nicelikte açıklamadan, gerçekten onları ortaya sürerler ve ad verirler.

3.

Çünkü ilksel nitelikler dört tanedirler ve bu dört terim altı çiftte düzenlenmiş olabilir, ne var ki buna karşın, karşıtlar, onların doğaları gereği çift olmayabilirler (çünkü aynı şey, hem sıcak hem soğuk veya hem katı ve ıslak olamaz), bellidir ki, ilksel eleman çiftleri dört tane olacaktırlar: Sıcak–katı, sıcak–ıslak ve tersine soğuk–ıslak, soğuk–katı. Bu dört çift, kendi kuramımızın mantıksal bir sonucu olarak, bize yalın görünen cisimlere, ateş, hava, su ve toprağa bağlanmışlardır. Gerçekte ateş sıcak ve kuru; hava, sıcak ve nemlidir (hava bir gaz çeşidi olduğundan) su, soğuk ve ıslak; toprak, soğuk ve kurudur. Böylece ilk cisimler arasında, farklılıkların ussal bir dağılım düzenine ulaşılır ve bu cisimlerin sayısı kuramımızın mantığına uyar.

[...]

Dört adet olan yalın elemanlar, her birinin olacağı iki çifte ayrışırlar: Ateş ve hava sınıra (uç) doğru, toprak ve su, merkeze doğru yönelirler. Ayrıca, ateş ve toprak, uç ve daha saf elemanlardır oysa ki su ve hava aralardır, daha karışmışlardır. Ve her eleman çifti diğer çiftlere karşıttır: Ateşe su, havaya toprak karşıttır, çünkü bu elemanlar karşıt niteliklerden oluşmuşlardır. Yine de, mutlak olarak sözü edilen dört adet elemandan her birinin bir tek özgül niteliği bulunur: Toprak için soğuktan çok kurudur, su için ıslaktan çok soğuktur, hava için sıcaktan çok nemlidir, ateş için kurudan çok sıcaktır.

4.

Çünkü daha önce, yalın cisimlerde oluşun karşılıklı olduğu ortaya konmuştu. Çünkü aynı zamanda, aynı duyumdan doğdukları açıktır (aksi durum da oluş olmaz, çünkü başkalaşım dokunma objelerinin niteliklerine göre meydana gelir), karşılıklı değişimleri hangi şekilde gerçekleşir ve her şeyin, her şeyden

gelmesi ne kadar mümkündür veya sadece bazıları için mümkün ve diğerleri için imkânsız olup olmadıkları incelenmeli.

Demek ki her şeyin doğal olarak birbiri içinde değiştiği apaçıktır. Oluş, gerçekten de karşıt terimler ve çıkış (hareket) noktası taşır; karşıtlar ve elemanların tümü karşılıklı karşıtlığa sahiptir, onlar, farklı olmakla karşıtırlar. Bazı elemanlar için bir nitelik, başkası olarak karşıttır: Ateşin ve suyun durumu böyledir (çünkü ilki katı ve sıcak, diğeri nemli ve soğuk olduğundan); başkaları için, niteliklerden biri karşıttır: Havanın ve suyun durumu böyledir (ilki, nemli ve sıcak, diğeri nemli ve soğuk olduğundan). Açıkça, bir yandan, genelde her eleman <elemanları inceliyorsak> doğası gereği diğeri her elemandan gelir ve öte yandan, onlar tek olarak elde edilmek istenirlerse <bu oluşun> hangi şekilde <gerçekleşir> olduğunu anlamak zor değildir, sonucu çıkar. Her şey, gerçekten de, her şeyden doğacaktır, fakat –dönüşümlerinin– yavaşlıkları ve hızlılıkları, kolaylıkları ve güçlükleri nedeniyle ayrılacaklardır.

Gerçektende, karşılıklı “işaretleri” olan şeyler için dönüşüm hızlı, böyle olmayan şeyler için yavaştır, çünkü tek bir şey, birkaçından daha kolay değişir: Örnekle, eğer iki nitelikten biri değişirse ateşten hava meydana gelir (çünkü ateş, sıcak ve kuru dur demiştik, oysa hava, sıcak ve nemlidir, kuru, nem tarafından emilmişse hava olur); yeniden, havadan su meydana gelir, sıcak, soğuk tarafından bastırılmışsa (çünkü hava, sıcak ve nemlidir demiştik, oysa su, soğuk ve nemli, öyle ki, sıcaklık değişmişse su olur). Aynı şekilde de sudan toprak meydana gelir ve topraktan ateş, çünkü onlar ikişer ikişer işaretlidirler. Su gerçekten de nemli ve soğuk, toprak, soğuk ve kurudur, öyle ki, nem bastırılmışsa toprak olur. Ve yeniden, çünkü ateş, kuru ve sıcaktır, toprak, soğuk ve kuru, soğuk ortada yoksa, ateş topraktan gelecektir. Açıkça bundan, yalın cisimler için oluşun çevrimli olacağı sonucu çıkar ve bu değişme modu, işaretlerin ardışık elemanlar içinde içerilmiş bulunması yüzünden daha kolaydır.

Fakat diğer yandan, ateşin suya ve havanın toprağa ve yeni baştan, suyun ve toprağın ateşe ve havaya dönüşümü, <karşılıklı olarak> daha büyük sayıda nitelikler değiştiği için mümkün olsa da, daha güçtür. Sudan ateş elde edilmek istenirse, önceden hem soğüğün hem nemin ortadan kalkması gerekir ve yeni baştan topraktan su elde edilmek istenirse, hem soğüğün, hem kurunun önceden ortadan kaldırılması gerekir. Aynı süreç eşit olarak, ateşten ve havadan su ve toprak meydana gelirse: Zorunlu olarak niteliklerin ikisi de değişecektir. Bu oluş daha uzun zamanda gerçekleşir.

[...]

9.

Oluşabilir ve bozulabilir şeyler var oldukları ve oluş, gerçekten Evrenin merkez bölgesinde bulunduğu için, her oluşu ilkelere özelli ve sayısına bakmaksızın açıklamamız gerekir, çünkü özel türleri anlamak, bizce böylelikle daha kolaydır, özellikle evrensel kuramına sahipsek.

Öyleyse, bu ilkeler, sonsuz ve temel gerçekliklerin kendi ilkeleriyle sayıda değişmez ve cinsçe özdeşirler. Gerçekten, biri maddeye diğeri biçime benzer bir ilke vardır ve ona, onun bile şu andaki varlık olması gereken üçüncüsünü eklemeli, ilk ikisi oluşu açıklamaya yetmez, sonsuz gerçekliklerde bundan yana değildirler. – Şimdi, maddi neden anlamında oluşabilir varlıkların nedeni, bazen olabilen bazen olmayabilen şeydir. (Bazı şeyler gerçekten de, zorunlu olarak varolurlar, ebedi varlıklar gibi. Diğerleri zorunlu olarak varolmazlar. Ve şeylerin bu iki tarzı için, ilklerinin olmaması ikincilerinin olması imkânsızdır, çünkü onlar, doğalarının gereğinden ayrılamazlar. Buna karşılık, bazen olmaya, bazen olmamaya elverişli başka şeyler var), çünkü kimi kez olur, kimi kez olmaz. Bundan, bazen olmak, bazen olmamak için oluş ve bozuluş vardır, sonucu çıkar. Bu nedenle, maddi neden anlamında, oluşabilir şeylerin nedeni budur; buna

karşın, ereksel neden anlamında, onların şekli ve biçimidir ki o onların her birinin tözünü açıklayan tanımdır.

Fakat ayrıca, üçüncü bir ilkenin bulunması gerekli, bunu, bizden önce gelenlerin tümü düş olarak, hayal meyal gördü, ancak hiç kimse ortaya koymadı. Tam tersine bazıları doyurucu sonuca varıyorlar, idéelerin doğası oluşun nedeni olarak, *Phaidon*'da Sokrates gerçeğinde olduğu gibi, gerçekten de Sokrates, başka filozofları hiçbir açıklama getirmediikleri için kınadıktan sonra sırasıyla varolan şeyleri bir yandan idéeler, öte yandan hem idéelerden pay alan şeyler varsayar, hem de oysa, her bir şeyin idée gereği varolduğunu belirtir. Idée'yi paylaştığı oranda doğmuş olduğu ve onu yitirdiği oranda ortadan kalktığı söylenir. Bu öğreti doğruysa, bundan, Platon'un düşüncesinde idée'ler zorunlu olarak oluş ve bozuluşun nedenidir, sonucu çıkar. – Buna karşılık, diğer filozoflar, bu ilkenin madde olduğunu, çünkü hareketin ondan geldiğini belirtirler.

Gerçekte, bu iki kuramın hiçbiri usa yatkın değildir. Gerçekten de, idée'ler neden oluyorsa, niçin her zaman ve sürekli bir şekilde meydana getirmiyorlar, başka anlarda değil, belirli anlar meydana getirecek yerde, madem ki idée'ler ebedi ve şeyler pay alanlardır, üstelik sonsuz? Öte yandan, bazı durumlarda nedenin, idée'den başkası olduğunu fark ederiz. Gerçekten de, kendinde sağlık ve kendinde bilim olsa da, ondan pay alan varolan şeylere rağmen, sağlığı doktor ve bilimi bilgin gerçekleştirir, bir güce göre meydana gelen diğer tüm şeyler için de aynen böyledir. – Öte yandan madde, hareketi nedeniyle yaratıcı nedendir, demek kuşkusuz önceden eleştirilen kuramdan gerçeğe daha uygundur. Şeklin başkalaştıran ve değiştirici nedeni, neden olmak için doğrusu doğal varlıklarda ve sanat ürünlerinde ayırt etmeksizin gerçekte daha nedendir, hareketi meydana getiren şeyi yapıcı neden olarak görmeye alışmışsınız. Buna rağmen, bu ikinci kuram da haklı değildir.

Gerçekten, etki almak ve hareket etmiş olmak maddenin doğasıdır, oysa devindirmek ve etkilenmek başka bir gücün olgu-

sudur. Bu, doğadan gelen şeyler kadar, sanattan meydana gelen şeyler için de gerçektir. Çünkü bizzat ondan bir hayvan meydana gelen suyun kendisi olamaz; bir yatak meydana getiren de ağaç olamaz, bu sanattır. Böylece, bu filozofların kuramı bu nedenle temellendirilemez; daha temelli bir sebebi önemsememekte de <haksızdırlar> nitelik ve biçimi bıraktıkları için. – Üstelik, biçimsel nedenden soyutlandıklarından, yalın cisimlere, onların aracılığıyla oluşun gerçekleştiği güçler veriyorlar, araçların rollerini abartarak. Gerçekten, onların öğretilerinde sıcaklığın doğası ayırmak, soğğun birleştirmektir ve başka karşıtların her birinin, hareket ettirmek ve etkilenmektir, geri kalan her şey, onların oluş ve bozuluşunu açıkladıkları bu karşıtlardan ve eylemlerinden başlar. Yine de, görülüyor ki, aynı ateş kendi kendisine devinir ve etkilenir. – Öte yandan testere ve dülgge araçlarının her biri üretilen şeylerin nedenini belirtiyormuşçasına hareket ederler. Çünkü zorunlu olarak odun biçilince testerede bölünür ve marangoz rendesinde rendelenince düzleşir; diğer tüm araçlar için de aynıdır. Bundan dolayı, ateşin etken olması ve devinmesi gerçekse de, yine de, devindiği biçim içinde, bu filozoflar yine de araçlardan düşük olduğunu kavramıyorlar.

Kendi tezimize gelince, nedenlerin genel bir teorisini daha önce bir çalışmamızda verdiğimizden, madde ve biçim üzerine az önceki açıklamamıza dönüyoruz.

10.

Öte yandan, ötelenme hareketinin sonsuz olduğu kanıtlandığı için, ortaya koyduğumuz oluşun sürekli de olduğu sonucu zorunlu olarak çıkar. Gerçekten <sonsuz> ötelenme sürekli bir şekilde, oluşturunca <almaşarak> yaklaştırdığı ve uzaklaştırdığı için, oluşu meydana getirir. Aynı zamanda, daha önceki bir çalışmaya içinde, ilk değişme türünün yer değiştirme olduğu, oluş olmadığını belirtmekle ne kadar haklı da olduğumuz açıktır. Gerçekten de, Varlık'ın, değil-varlık'ın oluşunun nedeni olma-

sı, değil-varlık'ın Varlığın nedeni olmasından daha çok ussal-
dır. Oysa aktarma olur, ama doğma olmaz, yer değiştirmenin
(ötelenme) oluştan da önce olması bundandır.

Ve, oluşun ve bozuluşun, şeylerde sürekliliği varsayılp ka-
nıtlandığı ve ötelenmenin oluşun nedeni olduğunu öğrettiğimiz
için bellidir ki ötelenme tekse, karşıt oldukları için birinden di-
ğerine aynı anda, süreçlerin gerçekleşmesi imkânsızdır; çünkü
doğası gereği aynı sebep, aynı durumda kalırken, her zaman
aynı sonuca neden olur, öyle ki <tek bir hareket>, bu, her zaman
olacak olanın ya oluşu ya bozuluşu olur. Fakat, devinimlerin
değişik ve karşıt olması gerekir, gerek ötelenmeleri anlamında
gerek düzensizliklerinde, çünkü karşıt etkiler nedenler yüzün-
den karşıttırlar.

Hem onun için böyle olan neden, oluş ve bozuluşun nedeni
olan ilk ötelenmenin nedeni olamaz, fakat ekliptik boyunca
<güneşin hareket> nedenidir, çünkü bu harekette yalnızca <zo-
runlu> süreklilik değil, fakat bir hareket ikiliği de içerilir. Ger-
çekten, eğer en azından oluş ve bozuluştaki her zaman süreklilik
var olduğu ileri sürülürse her zaman hareket eden bir cismin
varolması zorunludur, bu değişmelerin bir yok olmasından sa-
kınmak ve bir hareket ikircikliğiyle hareket ettiğinden iki deyiş-
meden birine engel olunduğundan biri meydana gelir. Oysa bu
hareketin sürekliliği bütünüyle Gök'ün hareket nedenidir, fakat
sözü edilen cismin yaklaşma ve uzaklaşma hareketi <-tutulu-
mun-> hareket nedenidir. Çünkü bu eğim, sonuç olarak cismin
bazen uzaklaşmasına ve bazen uzaklaşmamasına yol açar;
uzaklığı eşit olmadığından hareketi düzensiz olur. Öyle ki, ya-
kınlaşmasından ve yakınlığından doğarsa, bu aynı cismin uzak-
lığından ve uzaklaşmasından bozular, sürekli sayısız yakınlaş-
malarla doğarsa sürekli uzaklaşmalarla da bozular, çünkü kar-
şıt etkiler nedenlere göre karşıttırlar ve bozuluş, doğal oluşa
benzer eşit bir zamanda olup biter. Bundan dolayı farklı tür ya-
şantıların süreleri ve yaşantılar da bir miktardırlar, onlar, mik-

tar yüzünden ayrılırlar, çünkü her şeyin bir düzeni vardır ve her hayat ve süre, bir aşamayla ölçülür; bununla birlikte tüm şeyler aynı aşamayla ölçülmemişlerdir: Bazıları için daha kısa, daha uzundur ve bazılarına göre bir yıl başkalarına göre daha uzun, nihayet diğerleri için daha kısadır, ölçmeye yarayan bir aşama olduğundan.

Görünür gözlem, bizim kuramımıza uygundur. Böylece oluşun güneşin yaklaşımına, bozuluşun uzaklaşımına eşlik ettiğini görüyoruz, biri ve diğeri aynı zamanda olup biter, çünkü doğal oluş ve bozuluş süreleri eşittir. Yine de çok kez, varolan şeylerin daha kısa zamanda ortadan kalktıkları olur, <meydana gelmiş olan şeylerin, ortadan kalkanları> karşılıklı içermesi nedeniyle. Gerçekten, onların maddeleri düzensiz olduğundan ve her yerde aynı olmadığından, zorunlu olarak oluşları da düzensizdir, bazıları çok hızlı, bazıları çok ağırdır; böylece bundan, <az önce söylediğimiz şey> çıkar, bu şeylerin <düzensiz> oluşu, başkalarının bozuluşuyla.

Her zaman dediğimiz gibi, oluş ve bozuluş, belirttiğimiz nedenden dolayı sürer ve hiç eksilmezler. Ve bu süreklilik, usa yatkın kanıtlanmış olur. Gerçekten, tüm şeylerde doğa en iyisine yönelir diyoruz ve varolmak varolmamaktan iyidir, varlığa değişik anlamlar veriyoruz, (bunu zaten açıklamıştık), fakat Varlık, her şeye ait olmayabilir, onların ilkesinden çok uzaklaştıkları için. Tanrı, başka şekilde, bu yüzden Evrenin mükemmelliğini gerçekleştirdi: Bu, kesiksiz oluşu yaratarak olur, çünkü böylece art arda geliş var oluşa daha kesin garanti sağlayabilir, sonsuz varlığa fazla benzemesi yüzünden oluş, kendisini her zaman yeniler.

Oluşun bu sürekliliğinin nedeni, çoğu zaman söylediğimiz gibi dairesel ötelenmedir, çünkü o tek sürekli. Bundan dolayı, etkileri ve güçleri gereğince biri diğerine karşılıklı dönüşen tüm şeyler de yalın cisimlerde olduğu gibi, dairesel ötelenmeyi örnek edinirler. Gerçekten su havaya, hava ateşe ve ateş yeni

baştan suya dönüşünce, çıkış noktasına döndüğü için oluş, dönüşü kapattı deriz. Doğrusu ötelenmenin bile ancak, dairesel harekete öykünmesiyle sürdüğü sonucu ortaya çıkar.

Aynı zamanda, bu düşünceler bazı filozofları güçlüğe uğratan bir sorunu, yani biri diğerinden, sonsuz bir zamanda uzaklaşmadıkları için yalın cisimlerin her birinin niçin kendi yerlerine yöneldiklerini açıklar. Nedeni, onların karşılıklı dönüşümleridir. Gerçekten, eğer onlardan her biri kendi yerinde kalırsa ve bitişik elemanın eyleminin etkisiyle dönüşmezse birbirinden uzaklaştıkları uzun süre var demektir. Böylece, dönüşümleri, ikiliği içinde düşünülen ötelenme yardımıyla gerçekleşir. Yapılan bu dönüşüm, onlar arasında hiçbirini, ona ayrılmış olan yerlerin birinde bırakmasa da.

Öyleyse, oluş ve bozuluşun hangi nedenle varolduğu ve hangi doğan ve bozulanın özne olduğu bu dediğimizden açıkça çıkar.

Fakat, daha önceki bir çalışmada açıklamış olduğumuz gibi, hareketin varolduğu kabul edilirse zorunlu olarak herhangi bir devindirici vardır; <öte yandan, hareket sonsuz> olsun istenirse, herhangi bir <devindirici sebep> varolmalı; sürekli tek ve denk, devinimsiz, oluşsuz ve başkalaşmasız bir sebep olsun istenirse; en son, dairesel devinimler çok çeşitliyseler, onların sebeplerinin de kuşkusuz çok çeşitli olması, fakat hepsinin herhangi bir şekilde tek bir ilkeye bağlı olmaları gerekir. – Öte yandan, zaman devam ettiğinden, zamanın hareketten ayrılmış olması imkânsız olduğu için hareket, zorunlu olarak sürer. O halde zaman, baştaki tartışmamızda belirlediğimiz gibi, süren herhangi bir hareket miktarıdır. Fakat hareket, hareket edenin sürekliliği nedeniyle mi ya da hareketin meydana geldiği şeyin sürekliliğinden mi sürüyor, yer ya da nitelik demek istediğim? Açıktır ki bu hareket edenin sürekliliğindendir. Gerçekten, nitelik, cisimle ilgili olan başka türlü nasıl sürebilir? “Hem, eğer hareketin sürekliliği, hareketteki süreklilikle açıklanırsa, onu içe-

ren yerden meydana geldiği açıktır, çünkü belirli bir büyüklüğe sahiptir.” “Fakat, hareket halindeki sürekli cisimler, kendisi kendisiyle her zaman sürekli kalacak şekilde, düzenli olarak hareket eden tek süreklidir.”

O halde sürekli hareketi meydana getiren şudur: Düzenli olarak yer değiştiren cisimdir; hareketini <sürekli> zamanda gerçekleştirir.

11.

Çünkü, başkalaşmanın veya değişimin veya genelde olsun düzeni içinde sürekli bir tarzda hareket eden şeylerde süreklilik bulunduğunu ve filan doğanın diğerinden sonra geldiğini görüyoruz, ara vermeksizin serinin terimlerinden herhangi birinin zorunlu olacağını veya hiç olmayacağını açıklamalı, fakat hepsi meydana getirilmiş değilse. Çünkü bazılarının bu imkânı olsun, doğrudur, “olur” <to estai> ve “olmaktan önce” <to mellon> arasında fark olduğu hemen görülür. Gerçekten bu şeyin belli bir anda olacağını söylemek doğruysa, olur demek de doğru olmalı; oysa ki, bu şeyin şimdi olması gerektiğini söylemek doğru olabilir, hiçbir şey meydana gelmese de: Çünkü ilerlemesi gereken biri yine de ilerlemeyebilir. Hem diğer taraftan, genel bir tarzda, çünkü olan şeylerden kimileri olmamaya da elverişlidir, böylece onlar için, meydana geldiklerinde aynı şekilde, olacağı açıktır; diğer deyişle oluşları zorunlu olmayacaktır. O halde, her şey böyle <olumsal> mıdır? Veya tersine hiç de öyle değil midir, fakat bazı şeylerin mutlak şekilde meydana gelmiş olmaları zorunlu mudur ve aynı şekilde, varlık alanında olmayabilmeyen şeyle olmayabilen şey ayrılır ve aynı özellikte bir ayrım oluş alanında da yapılması gerekir mi? Örnekle, gündönümlerinin olması zorunlu olur ve olmayabilmeleri mümkün olmaz mı?

Şimdi, öncelin zorunlu olarak meydana geldiği kabul edilmeli, ardıl varolsun istenirse. Örnekle bir evse temeller, temelse

yapı harcı. Öyleyse, <tersine> temeller atılmışsa evin yapılması zorunlu mudur? Böyle olması hiç olmamasından daha iyi değil midir, ama yine de yeter ki ardıl, o bile mutlak bir zorunluluğa göre meydana gelmesin. Böyle olursa, atılan temeller yapıldığından denk bir biçimde evin yapılması zorunludur. Çünkü öncelin ardıllarla bir ilişkide olduğunu söyledik, bu sonuncusunun istenirse, zorunlu olarak, ilki, önceden meydana gelir gibi. Öyleyse, ardılın meydana gelmesi gerekliyse öncel de zorunlu olarak olmuş olmalı; öncel meydana gelmişse ardıl da zorunlulukla daha sonra meydana gelir, yine de öncel nedeniyle değil, çünkü varsayım nedeniyle zorunlulukla meydana gelecek. Öyleki ardılın zorunlulukla varolduğu durumlarda terimlerin döndürmesi olur ve her zaman öncelin meydana gelişi ardılın meydana gelişine zorunlu olarak yol açar.

Şu anda, ancak sonsuzca süreçler varsa, filan art terim için <-şu anda-> mutlak bir zorunluluk gereği meydana gelme olmaz: Bu zorunluluk, sadece varsayımli olur. Gerçekten bu sonucu oluşun zorunluluğunu temellendirmek için bu belirli ardıldan önce bir başka terimin meydana gelmesi sürekli olarak zorunlu olur. Sonsuz olanın başlangıç noktası olmadığına göre başka terimlerin zorunluluğunu temellendirmek için hiçbir terim de olmaz.

Fakat, sonlu bir serinin terimleri konusunda bile, bu terimlerden birinin gerçeğe uygun olarak, zorunlu bir şekilde meydana geldiğini söylemek mümkün olmayacak: Örnekle, evin temelleri atılınca. Gerçekten, yalnızca ev için, meydana gelmiş olmanın sonsuz zorunluluğu varolmadıkça, ardıl her zaman olmayabilen hep varolan bir şey olur. Aslında eğer oluşu kaçınılmazsa, şeyin her zaman oluş içinde olması gerekir. Çünkü zorunlu olan her zaman olan şeydir, olmamazlık edemez. Sonuç olarak, bir şey zorunlu olarak varsa o sonsuzdur ve sonsuzsa zorunlu olarak vardır. Hem sonra, bir şeyin oluşu zorunluysa oluşu sonsuzdur ve sonsuzsa zorunludur.

Öyleyse, herhangi bir şeyin oluşu mutlak olarak zorunluysa, zorunlu olarak döngüseldir ve çıkış noktasına tekrar döner. Zorunlu olarak gerçekten, ya oluşun bir sınırı vardır ya da yoktur ve sınırı yoksa oluş ya da doğrusal ya döngüseldir. Bu sonuncu seçenekle oluşun sonsuz olması istenirse doğrusal olması mümkün olmaz, oluşun son çıkış noktası bulunamaması nedeniyle (terimler, inerek elde edilmeli, yani gelecekteki olaylar gibi veya geçmişteki olaylar gibi, çıkarak). Yine de oluş, bir ilke olmalı <-zorunlu olması istenirse ve sonsuz-> ve sınırlanmışsa sonsuz olamaz. Sonuçla, zorunlu olarak oluş döngüseldir. Dahası, zorunlu olarak tersi olacaktır: Örnekte, filanca şey zorunluysa önceli de bu nedenle zorunlu olur ve tersine, önceli zorunluysa ardıda zorunlu olarak meydana gelir. Ve bu karşılıklı bağlantı sonsuz olarak meydana gelir. Ve bu karşılıklı bağlantı, sonsuz olarak sürer, çünkü iki ya da daha çok terim arasında düşünüyor olmamızın hiç önemi yok.

O halde, mutlak zorunluluğu bulunan döngüsel oluş ve hareket içindedir. Diğer deyişle, ya bazı şeylerin oluşu döngüsel-dir, zorunlu olarak onlardan her biri doğar ve doğmuştur veya zorunluluk varsa onların oluşu döngüseldir.

Bu sonuçlar, döngüsel hareketin sonsuzluğuyla mantıksal olarak uyuşur, yani Gök'ün edimiyle (zaten bir başka biçimde açıkça belirtildi) çünkü sonsuz evrimle ilgili olan ve buna bağlı olan bu hareketler zorunlu olarak meydana gelirler ve zorunlu bir biçimde varolacaklardır. Gerçekten döngüsel olarak hareket eden cisim herhangi bir şey sürekli hareket ettiriyorsa, şeylerin hareketinin de döngüsel hareket olması gerekir. Bu üstün ötelenmenin oluşunun aynısıdır, belirli bir tarz döngüsel hareket eden güneşin izlediği, çünkü Güneş <-dönüşünü-> böylelikle tamamlar, mevsimler, bu nedenle döngüsel bir oluşturma ve tekrarlanırlar, döngüsel bir oluşa sahip olduklarına göre yeniden buna bağlı olan şeyler için yeniden aynısıdır.

O halde niçin o zaman, bazı şeyler açıkça bu döngüsel biçimde doğmuşlardır (yağmur ve hava gibi, bir bulut varsa yağmur

yağmalı ve tersine yağmur yağıyorsa orada bir bulut olacak şekilde) halbuki insanlar ve hayvanlar böyle kendi üzerine dönmeyizler, bu anlamda aynı birey, yeniden doğar mı? Gerçekten de, baban doğmuşsa sen doğsan da, kendi kendine doğmuş olman gerekmez, baban olmak zorunda. Tersine bu sonuncu üreme doğrusal gibi görünüyor. Yeniden araştırılan bu incelemenin ilkesi şunun ardından gelen olmak zorunda: Tüm varlıklar benzer biçimde çıkış noktalarına geri dönerler mi? Ya da daha doğrusu hiç dönmeyizler mi, fakat tersine kimi kez sayısal bir özdeşlik, kimi kez yalın özel bir özdeşlik söz konusu değil midir? O zaman, şeylerin tözü, devinenlerinki, bozulmazdır, miktar olarak da özdeş olacakları açıktır (çünkü devinme hareket edene bağlıdır), oysa, töz olanları için bozulabilir, zorunlu olarak kendilerine döndüklerinde özgül özdeşliğini korur, fakat sayısal özdeşliğini değil. Bundan dolayı havadan olan su ve sudan olan hava özgül olarak özdeştirler, sayısal olarak değil; böylece bu elemanlar sayıda özdeş bile olsalar, ne olursa olsun tözü doğmuş olan ve edimde olduğu gibi olmakta olmayan bir doğası olan şeyler için hiç de olmaz.

METEOROLOJİ *

(I. 1; IV. 12)

BİRİNCİ KİTAP

1.

Halihazırda doğanın birinci nedenlerini ve bütün doğal devinimleri, bunların yanı sıra göklerin devinimi içinde düzen bulan yıldızları ve maddi öğeleri –onları tek tek saymış ve özelliklerini belirterek birbirlerine nasıl dönüştüklerini göstermiştik– ve genel olarak oluş ile bozuluşu tartışmış bulunuyoruz. Geriye bu incelemede dikkate taşınması gereken bir kısım daha kalmıştır ki, bizden önceki herkes buna meteoroloji demiştir. Bu, doğal olan olaylarla ilgili olup, onların düzeni cisimlerin birincil öğelerine kıyasla daha kusurludur. Bunlar yıldızların devindikleri sahaya en yakın yerde cereyan eder. Bunlar samanyolu ve kıyruklu yıldızlar ve meteorların devinimleridir. Meteoroloji ayrıca hava ve suda ortak diyeceğimiz tesirleri ve dünyanın tür ve kısımlarını ve bu kısımların etkilerini de inceler. Bunlar rüzgâr ve depremlerin nedenlerine olduğu gibi hareketlerinin sonuçlarına da ışık tutar. Bu şeylerden bazıları bizi şaşırtırken, bazıları bir dereceye kadar açıklanılmaya müsaittir. Ayrıca, bu inceleme

* İngilizce'den çev. Kaan H. Ökten. Kullanılan çeviri: E. W. Webster, "Meteorology". *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, haz. Jonathan Barnes, Cilt I, Altıncı Basım, Princeton University Press, Princeton / New Jersey: 1995, s. 555 ve 624–625.

yıldırım düşmeleri ve kasırgalar ve ateş rüzgârlarıyla da ilgili-
dir. Ayrıca, katılaşma aracılığıyla işbu cisimlerde oluşan ve tek-
rar tekrar vukubulan tesirler de incelenmektedir. Bu konulara
ilişkin irdelemeyi sonuçlandırdıktan sonra, izlediğimiz yöntem-
le uyumlu olarak, hayvanlar ve bitkiler hakkında hem genel,
hem de özel hangi açıklamalarda bulunabileceğimize de baka-
cağız. Bu da yapıldıktan sonra, asli girişimimizin bütünüyle ic-
ra edilip sonuca bağlandığını söyleyebileceğiz.

DÖRDÜNCÜ KİTAP

12.

Bütün bunları açıkladıktan sonra et, kemik ve diğer homojen
cisimleri ayrı ayrı betimlememiz gerekecektir.

Homojen cisimlerin formasyonu ile ilgili açıklamalarımız,
onları meydana getiren öğeleri ve hangi sınıflara ayrıldıklarını
verdiği gibi, bahsedilen her bir cismin hangi sınıfa ait olduğunu
açığa çıkarmıştı. Homojen cisimler öğelerden meydana gelmek-
tedir ve doğanın faaliyetleri sırasında homojen cisimler madde
olarak ortaya çıkarlar. Bütün homojen cisimler öğelerden, açık-
landığı üzere maddeden meydana gelseler de özleri onların ta-
nımları tarafından belirlenmiştir. Bu olgu onların bilahare orta-
ya çıkan ürünlerinde, özellikle de araçlarda ve bu sayede sahip
oldukları amaçlarda her zaman da açık olmaktadır: Örneğin
açıktır ki, ölü bir insan sadece ismen bir insandır. Ve aynı şekil-
de ölü birisinin eli de sadece ismen el olacaktır; taştan flütlere
flüt denmesi gibi, çünkü onların da bir tür enstrüman olduğu
söylenmektedir. Fakat et ve kemik söz konusu olduğunda bu ol-
guyu bu kadar açık açık görmek mümkün değildir, hatta ateş ve
suda daha da az. Çünkü burada amaç en az açık olandır, mad-
dedeyse en çok. Uç ifadeye başvuracak olursak madde saf mad-
dedir ve öz ise saf tanım, fakat cisimler bu ikisi arasındadır ve

ne ona ne buna daha yakın olduğundan her birine bir nispetle ilişkilendirilmişlerdir. Zira her bir öge bir amaca sahiptir ve her hal ve şartta kendinde ne su, ne de ateştir; etin et, bağırsağın bağırsak olmadığı gibi. Aynı şey, daha yüksek bir mertebede, el ve yüz için de geçerlidir. Bir nesnenin ne olduğu daima onun işleviyle tanımlanmıştır: Bir nesne işlevini icra edebildiğinde gerçekten kendi olabilmektedir; örneğin göz görebildiği zaman. Bir nesne bunu yapamadığında sadece ismen o nesne olmaktadır, bir ölünün gözü ya da taştan bir göz gibi; nasıl ki, tahta testere testerenin resminden daha fazla testere olmadığı gibi. O halde aynı şey et için de geçerlidir, meğer ki, onun işlevi örneğin dilin işlevinden daha az açıktır. Ateş için de öyle; fakat ete kıyasla onun işlevini fiziksel irdelemelerle belirlemek belki de daha zordur. Bitkilerin kısımları ve bakır ile gümüş gibi cansız cisimler de aynı durumdadır. Onların ne oldukları belirli bir eylemde bulunma ya da ihtiras gösterme kudretinin erdemine göredir – aynı et ve tendonlar gibi. Fakat onların tanımlarını katıyetle ifade edemeyiz ve böylelikle onların gerçekte ne zaman var oldukları ve ne zaman var olmadıkları, bedenin tamamıyla çürüyüp gitmesi ve geriye sadece şeklinin kalmasıyla olur. Bu yüzden çok eski cesetler mezarlarında birden bire toza dönüşür ve çürümüş meyveler sadece şekle sahip olur, ama hissedilebilir niteliklerine artık değil; aynı şekilde, süttten meydana gelen katı ürünler.

[...] Bir şeyin maddesini ve tanımını bildiğimizde o şeyin nedenini ve tanımını da bilmiş oluruz – en iyisi hem malzemeyi, hem de oluşu ve yokoluşunun şekillendirilmiş etkenlerini ve hem de deviniminin menşecini bilmek olur.

RUH ÜZERİNE*

(I. 1; 4.408a34–b29; II. [7, 9–11 hariç];

III. [1, 2, 9–13 hariç])

BİRİNCİ KİTAP

1.

Bize göre her bilgi güzel ve hayran olunacak bir şeydir; bununla birlikte, bir bilgiyi başka bir bilgiye tercih ederiz; [çünkü bu bilgi]** ya doğrudur ya da üstün bir değer ve hayranlığa daha lâyık bir değer konularını incelemektedir; bu iki nedenle ruhu incelemeyi ilk sıraya yerleştirmek akla uygundur. Ruhun bilinmesi, tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle tabiat bilimine önemli bir katkıda bulunur gibidir; çünkü ruh, sonuçta hayvanların ilkesidir. —Araştırmamızın konusu, önce onun mahiyetini ve cevherini; ardından, onlara bağlı nitelikleri incelemek ve bilmektir. Bu niteliklerden bazıları bizzat ruhun öz belirlenimleri gibi görünür. Oysa diğerleri ruhtan dolayı hayvana aittir.

Fakat ruh konusunda güvenli bir bilgi edinmek, tümüyle ve her anlamda en güç şeylerden biridir. Gerçekte bu araştırmanın diğer pek çok konuyla (cevherin ve özün araştırılmasını kast ediyorum) ortak noktası vardır; (türemiş niteliklerin kanıtlanması durumunda olduğu gibi), cevherini bilmek istediğimiz bütün

* Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul: 2000.

** Köşeli parantez içindeki ifadeler çevirmen tarafından metne eklenmiştir.

nesnelere uygulanabilen tek bir yöntemin bulunduğu düşünülebilir. Sonuçta bu yöntemi araştırmak gerekir. Öbür yandan öz sorununu çözmek için tek ve ortak yöntem yoksa, işimiz daha da zorlaşır. Çünkü, her durum için hangi yöntemin kullanılacağını belirlemek gerekir. Ve bu yöntemin belli bir kanıtlamadan veya bir bölmeden veya hatta başka bir yöntemden ibaret olduğu açık olsaydı bile araştırmamızın hangi verilerden hareket etmesi gerektiği konusunda hâlâ bazı problemler ve belirsizlikler bulunurdu. Çünkü, sayıların ve yüzeylerin durumunda olduğu gibi, farklı şeylerin ilkeleri de farklıdır.

Kuşkusuz önce burada ruhun hangi cinse girdiğini ve ne olduğunu belirlemek gerekir. O, bireysel bir şey ve bir cevher veya bir nitelik veya bir nicelik veya bildiğimiz kategorilerden herhangi başka bir şey midir demek istiyorum. —Ayrıca o, bilkuvve (güç halinde) varlıklardan biri olabilir mi olamaz mı? Veya daha, çok *entelekheia* mıdır (yetkin fiil), yoksa değil midir? Bunları belirlemek zorunludur. Çünkü, fark önemlidir. —Aynı zamanda ruhun bölünebilir veya bölmesiz olduğunu ve bütün ruhların aynı türe girdiklerini ya da girmediklerini; aynı türden değillerse ve bu durumda [aralarında] tür farkı mı yoksa cins farkı mı olduğunu incelemek gerekir. Çünkü, günümüzdeki ruhla ilgili tartışmalar ve incelemeler sadece insan ruhuyla sınırlı gibi görünmektedir. —Diğer taraftan, şunları bilme sorunu karşısında sessiz kalamayız: Ruhun tanımı, hayvanın tanımı gibi bir midir, değil midir? Veya at, köpek, insan, Tanrı'da olduğu gibi, ruh her türde farklı olabilir mi olamaz mı? Her türün ruhu ayrı ise, genel anlamda hayvan ya hiç yoktur ya da [varsa] içlemsizdir. Kesin olarak kabul ettiğimiz, tümüyle başka her ortak yüklem için, aynı sorun vardır. —Bundan başka, ruhların kendilerinin değil; fakat sadece bölümlerinin bir çokluk olduğunu kabul edelim; [o takdirde] önce ruhun bütünü mü yoksa bölümlerini mi incelemek gerekir? Aynı zamanda bu parçalardan hangisinin diğerlerinden doğal olarak farklı oldu-

ğunu ve araştırmamızın parçalarla veya onların fonksiyonlarıyla: Örneğin, zekâ (*intellect*) fiiliyle mi veya zekânın kendisiyle mi, duyma fiiliyle mi veya duyma yetisiyle mi başlaması gerektiğini belirlemek zordur. —Ve eğer ilk önce fonksiyonları incelememiz gerekirse, karşıtlarını incelemenin bu fonksiyonlardan önce; örneğin, duyulurun duyma yetisinden önce ve düşünülürün zekâdan önce gelmesi gerekip gerekmediğini kendimize sorabiliriz. Ve öyle görünüyor ki, (matematikte üçgenin açılarının kaç dik açıya eşit olduğunu bilmek için, doğru ve eğrinin, çizginin ve yüzeyin ne olduklarını bilmek nasıl yararlıysa), cevherlerin niteliklerinin nedenlerini incelemek için, özün bilgisi aynı şekilde yararlıdır. Gene öyle görünüyor ki, buna karşılık, niteliklerin bilinmesi de, büyük ölçüde özün bilinmesine yardım eder. Bir cevherin niteliklerinin tümünün veya çoğunun hesabını, tecrübeye uygun olarak verdiğimiz zaman, bu cevherin tanımını yapabilecek duruma geliriz. Çünkü, her kanıtlamanın ilkesi özdür; öyle ki, niteliklerin bilinmesine götürmeyen veya süjeleri konusunda hiçbir tahmini kolaylaştırmayan tanımların, diyalektik ve boş olduğu açıktır.

Ruhun duygulanımları konusunda da bir güçlük ortaya çıkar. Onların tümü, ruhu olan varlıkta ortak mıdır yeya bizzat ruha özgü olan herhangi bir duygulanım var mıdır? Bunu belirlemek kaçınılmaz; fakat güçtür. Öyle görünüyor ki, çoğunlukla, beden olmadan, ruhun etkilendiği veya gerçekleştirdiği öfke, cesaret, istek ve genel olarak duyumlama gibi, hiçbir duygulanım yoktur. Bununla birlikte, her şeyden önce ruha özgü gibi görünen, her şeyden üstün bir iş varsa bu, düşünme eylemidir; fakat bu eylem de imgelemenin bir türüyse, o zaman imgelemekten bağımsız biçimde var olamaz; bir beden olmadan da var olamaz. —O halde, ruhun gerçekten kendine özgü bir fonksiyonu veya duygulanımı yoksa, ruh bedenden ayrı olmayacaktır; buna karşılık kendine özgü bir fonksiyonu veya duygulanımı varsa, ruhun [bedenden] ayrı varlığı olabilecektir; fakat ruhla

bedeninin ilişkisi, doğruyla kürenin ilişkisi gibi olacaktır; doğrunun, doğru sıfatıyla, pek çok yüklemi vardır, örneğin, tunç bir küreye tek bir noktada teğet olmak gibi. Oysa doğru ayrıysa bu küreye dokunamaz. Gerçekte doğru, [cisimden] ayrılmaz; çünkü, daima cisimle birlikte verilmiştir. Oysa öyle görünüyor ki, ruhun cesaret, yumuşak huyluluk, korku, merhamet, yüreklilik ve dahası sevinç gibi bütün duygulanımları; aynı şekilde sevgi ve kin, bir bedenle birlikte verilmiştir. Çünkü, bu belirlenimler meydana gelirken beden bir değişikliğe uğrar. Gerçekte bu durumun kanıtı şudur: Bazen güçlü ve canlı duygulanım nedenleri ne kızgınlığa ne de korkuya yol açmadan, bizde yaşarlar; oysa, beden daha önce aşırı uyarıldığında ve öfkeye benzer bir durumda olduğunda, hafif ve belli belirsiz algılanan nedenler, hareketleri uyarmak için yeterlidir. Fakat işte daha açık bir kanıt: Her korkunun nedeni olmasa bile, korku heyecanlarını duyabiliriz. Durum böyleyse, açıktır ki, duygulanımlar maddeye girmiş biçimlerdir. —Bundan, duygulanımları tanımlarken bu durumu göz önünde bulundurmamız gerektiği sonucu çıkar. Örneğin, öfke, belli bir amaç için belli bir nedenin meydana getirdiği, bedenın veya bedenın bölümünün veya yetinin hareketi diye tanımlanacaktır. —Ve bu nedenle ister ruhun tümü konu edilsin, isterse tasvir ettiğimiz şekilde [duygulanımları ve fonksiyonları açısından] ruh söz konusu olsun, ruhın incelenmesi fizikçinin yetkisi alanına girer. Böylece fizikçi ve diyalektikçi, bu duygulanımların her birini, örneğin, öfkenin ne olduğunu farklı biçimde tanımlayacaktır. Diyalektikçi için öfke, hakarete tepkide bulunmak isteği veya bu tür bir şeydir; fizikçi için, kalbin çevresindeki kanın kaynaması veya sıcak kanın kaynamasıdır. Biri maddenin ve diğeri biçim ve kavramın açıklamasını yapar. Çünkü kavram, nesnenin biçimidir; fakat kavramın var olması istenirse, belli bir maddede gerçekleşmesi zorunludur. Ev kavramı şöyle var olmuştur: O, rüzgârların, yağmurların, sıcaklıkların neden olduğu zarara karşı koruyucu bir barındır. Fakat onu kimileri taşlar, tuğlalar ve kalaslar di-

ye tasvir edecek, kimileri de onun, barınma için bu maddelerde gerçekleşen biçim olduğunu söyleyecektir. Fizikçi bunlardan hangisidir? Maddeyle ilgilenen ve biçimi bilmeyen kimse mi veya sadece biçimle ilgilenen kişi midir? [Veya] daha çok her ikisini de göz önünde bulunduran kişi midir? Ve diğer ikisinden her biri için ne diyebiliriz? Bu, maddenin ayrılabilir belirlenimlerini, onları sadece ayrılabilir olarak düşünüp inceleyecek hiç kimse yoktur; fakat belirli cisme ve belirli maddeye ait bütün etkinlikler ve edilginlikler fizikçinin yetki alanına girer, anlamına gelmez mi? Cisimlerin, bu biçimde oldukları düşünülmeyen niteliklerine gelince; bunları fizikçiden başka biri inceleyecektir. Bunların bazıları zanaatkâr, örneğin, gerektiğinde marangoz veya hekimdir. Matematikçi, ayrılabilir olmamakla birlikte bir cismin, belirli bir mahiyetin belirlenimleri gibi görülmeyen; fakat bir soyutlamadan elde edilen nitelikleri inceler. Nihayet tümüyle ayrı olduğu kabul edilen nitelikleri ise metafizikçi inceler. —Fakat, konuşmamızı kaldığımız yerden sürdürelim. Söylediğimiz gibi, ruhun duygulanımları hayvanların fizik maddesinden ayrılamaz; bundan dolayı örneğin, cesaret ve korku gibi duygulanımlar, çizgi ve yüzey gibi değildir; fakat duygulanımlar olarak hayvanlara aittir.

4.

[...] Şimdi söyleyeceklerimize benzer olguları düşünürsek, ruhun hareket ettiği konusunda daha haklı şüphe var olabilecektir. Gerçekte ruhun üzüntülü veya sevinçli, gözü pek veya korkak olduğunu; ayrıca öfkeli, duygusal, düşünceli olduğunu ve bütün bu belirlenimlerin bize hareketler gibi göründüklerini söyleriz. Bunlardan, ruhun hareket ettirildiği sonucunu çıkarabiliriz. Bununla birlikte, bu sonuç zorunlu değildir. Gerçekte üzüntünün, sevincin veya düşüncenin hareketler olduklarını, bu ruh hallerinden her birinin, örneğin, etkisinde kalınan bir hareketten ibaret bulunduklarını ve bu harekete ruhun neden olduğunu; örneğin, öfkenin ya da korkunun, kalbin böyle belirli

bir hareketi olduğunu ve çıkarsamalı düşünmenin de, şüphesiz ya aynı organın [kalbin] ya da herhangi başka bir organın hareketi olduğunu varsayalım; böylece, bu durumlardan bazıları, bedenın bazı bölümlerinin yer değıştirme hareketleridir; diğeri değışme hareketleridir (değışme hareketlerinin ne tür hareketler olduklarını ve nasıl gerçekleştiklerini belirlemeye gelince; bu başka bir sorundur); o zaman ruhun öfkeli olduğunu söylemek, gizlice hazırlayanın veya kuranın ruh olduğunu iddia etmek gibidir. Şüphesiz, gerçekte ruhun merhameti sınıadığını, öğrendiğini veya düşündüğünü söylememek ve insanın [bütün bunları] ruhuyla yaptığını dile getirmek daha iyidir.

Bunun nedeni, bu şekilde hareketin ruhta olduğunu kabul etmemiz değildir; fakat daha çok, hareketin ruha bazen başka yerden geldiğini, bazen de ruhtan yayıldığını kabul etmemizdir: Örneğin, duyumlamanın hareket noktası belirli nesnelerdir, buna karşılık hatırlama, ruhtan çıkarak, hareketlere doğru ve hareketlere ait <duyumlamanın duyu organlarında bıraktığı> kalıntılara doğru gider. —Zekâya gelince, sanki o bizde ansızın ortaya çıkar, cevheresel bir varoluşa sahiptir ve bozulmaz. Çünkü zekâ, olsa olsa, yaşlılıktan kaynaklanan güçsüzlüğün etkisiyle sönüp gidebilir. Fakat gerçekte bu durumda, onun duyu organları için de aynı şey olur: Yaşlı kimsenin sağlıklı bir gözü olsaydı genç insan kadar net görecekti. O halde yaşlılığın nedeni, ruhun herhangi bir duygulanımı değildir; fakat sarhoşluk ve hastalıklarda olduğu gibi, bedenın duygulanımıdır. Bir başka iç organ harap olduğu zaman, düşüncenin ve bilginin iş görmesi imkânsız olur; fakat bizzat zekânın kendisi bundan etkilenemez. Ve sevgi veya nefret gibi, düşünce de, zekânın değil; fakat zekâya sahip olduğu ölçüde zekâsı olan süjenin duygulanımlarıdır. Bu nedenle kişi bir defa yok olduktan sonra, artık ne anılar ne de dostluklar kalır: Diyoruz ki, gerçekte bunlar, zekânın duygulanımları değil; fakat yok olan bileşğin duygulanımlarıdır ve zekâ şüphesiz, daha tanrısal ve daha etkilenmez herhangi bir şeydir.

[...]

İKİNCİ KİTAP

1.

Ruh konusunda bizden öncekilerin geleneksel öğretileri hakkında [konuşma] artık yeter. Sorunu başlangıç noktasındaki şekliyle yeniden ele alalım ve ruhun ne olduğunu ve en genel tanımının nasıl yapılabildiğini belirlemeye çalışalım.

Varlık cinslerinden birinin cevher olduğunu söylüyoruz; oysa cevherin ilk anlamı madde, yani kendi kendisiyle belirlenemeyen şeydir; ikinci anlamda cevher, genel görünüş (*figure*) ve biçim demektir; o zaman biçimden dolayı maddeye belirli bir varlık denir ve üçüncü bir anlamda cevher, maddenin ve biçimin bileşimidir. Oysa madde güç ve biçim *entelekheia*'dır (yetkin fiil) ve bu son terimin iki anlamı vardır: Entelekheia bazen bilim, bazen de bilimin uygulaması olarak anlaşılır.

Fakat özellikle ortak kanının cevherler olarak bildiği şey, cisimlerdir ve onlar arasında da doğal cisimlerdir, çünkü, doğal cisimler diğer cevherlerin ilkeleridir. Doğal cisimlerden bazıları canlı ve diğerleri cansızdır; ve "hayat"tan beslenme, büyüme ve yaşlanma olgusunu anlamaktayız. Buradan şöyle sonuç çıkar: Her doğal canlı cismin bir cevheri, bileşik cevher anlamında cevheri olacaktır. Ve bundan başka canlıda, belli bir niteliği olan bir cisim, yani hayata sahip bir beden söz konusu olduğundan, beden ruha özdeş olmayacaktır; çünkü canlı beden, bir süjenin bir yüklemi değil; fakat daha çok, bizzat dayanak ve maddedir. Ardından ruh, zorunlu olarak cevherdir; bu, şu anlamdadır: Ruh, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal cismin biçimidir. Fakat biçimsel cevher *entelekheia*'dır (yetkin fiil); o halde ruh, bu tür bir cismin *entelekheia*'sıdır. Fakat *entelekheia*'nın iki anlamı vardır: O bazen bilim, bazen de bilimin uygulaması gibidir. Böylece ruhun, bilim gibi bir *entelekheia* olduğu açıktır; çünkü uyku da, uyanıklık da ruhun [bedende] varlığını gerektirir. Uyanıklık, bilimin uygulaması gibidir ve uyku, uy-

gulasız bilime sahip olmaya benzer. Oysa, türeme sırasında, hatta aynı bireyde bilimin, bilimin uygulamasına önceliği vardır. Bu nedenle ruh, kesin olarak, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin bir ilk *entelekheia*'sıdır. —Ve bitkilerin bölümleri aynı zamanda organlar; fakat son derece basit organlardır: Örneğin, yaprak tohum kılıfının ve tohum kılıfı da meyvenin koruyucusudur; kökler ağzın benzeridir; çünkü her ikisi de besini özümser. —O halde her ruh türüne uygulanabilir genel bir tanım formüle etmek zorundayız, ruhun, doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk *entelekheia*'sı olduğunu söyleyeceğiz. —Bu nedenle ruh ve bedenin tek bir şey olup olmadığını araştırmak zorunda değiliz; aynı şekilde bunu ne balmumu ve iz için; ne de genel olarak herhangi bir şeyin maddesi ve biçimi için yapamayız. Çünkü Bir ve Varlık pek çok anlamda alınabilir; fakat onların temel anlamı *entelekheia*'dır.

Ruhun ne olduğunu genel terimlerle tanımladık. Ruh, biçim anlamında, yani belirli bir nitelikteki bir cismin neliği anlamında cevherdir. Örneğin, balta gibi bir aleti, doğal bir cismi varsayalım: Baltanın neliği, cevheri olacaktır ve bu nelik, baltanın ruhu olacaktır; çünkü cevher baltadan ayrılıyorsa, bir eş sesliliğin dışında artık balta olmayacaktı. Fakat gerçekte bu yalnız bir baltadır. Gerçekte ruh, bu tür [balta gibi] bir cismin neliği ve biçimi değildir; fakat bu nitelikteki, yani kendinden hareket ve dinginliğin bir ilkesi olan doğal bir cismin neliği ve biçimidir.

Söylediğimiz şeyi şimdi canlı cismin bölümlerine uygulayalım. Gerçekte eğer göz bir hayvan olsaydı, görme gözün ruhu olurdu: Çünkü gözün biçimsel cevheri görmedir. Oysa göz görmenin maddesidir ve görme yoksa, taştan bir göz veya bir göz resmi gibi, eş adlılığın dışında, artık göz de yoktur. Böylece bölümler için doğru olan şeyi, canlı cismin bütününe yaymak gerekir. Gerçekte bedenin bölümü için ruhun bölümü ne değer taşıyorsa, beden sıfatıyla duyumlayan bedenin bütünü için tüm duyarlılık aynı değerdedir.

Diğer taraftan, ruhundan ayrılan beden değil de; hâlâ ona sahip olan beden, bilkuvve yaşayabilir. Bilkuvve yaşayabilir bir beden, tohumdan ve meyveden daha fazla bilkuvve değildir. – Böylece uyanıklığın *entelekheia* (yetkin fiil) olması, baltanın keskinliğinin ve görmenin *entelekheia* olması gibidir; oysa ruhun *entelekheia* olması, görmenin ve aletin gücünün *entelekheia* olması gibidir; beden sadece bilkuvve olan şeydir. Fakat nasıl göz görmek için göz bebeğine muhtaçsa, ilgilediğimiz durumuyla hayvan ruhu da, öyle bedene muhtaçtır

O halde doğa olarak bölünebildiği takdirde ruh, hiç olmazsa ruhun bazı bölümleri, bedenden ayrılamaz: Bunda şüphe yoktur. Gerçekte bedenın bazı bölümlerinin *entelekheia*'sı, bölümlerin *entelekheia*'sıdır. Yine de hiçbir bedenın *entelekheia*'sı olmamaları nedeniyle, en azından diğer bazı bölümlerin ayrılabilmelerine hiçbir şey engel olmaz. —Üstelik gemi kaptanı sıfatıyla ruhun, bedenın *entelekheia*'sı olup olmadığını pek iyi bilmiyoruz.

Söylediklerimiz, ruhun genel bir tanımının, şematik bir açıklaması ve bir taslağı için yeterli olmalıdır.

2.

Bizim için açık ve mantıksal açıdan daha fazla bilinebilir olan şeyin kaynağı, birbirinden seçilemeyen, fakat daha belirgin veriler olduğundan, ruhun incelenmesine en azından bu tarzda yeniden yaklaşma teşebbüsünde bulunmalıyız. Çünkü tanımlı ifade eden söylem, tanımların çoğunun yaptığı şekilde, hem gerçekte olan şeyi açıklamak; hem de nedeni içermek ve aydınlatmak zorundadır. Gerçekte tanımlar, olağan olarak basit sonuçlar biçiminde ifade edilirler. Örneğin, bir şeklin alanını kareye çevirme (*quadrature*) nedir? Bu, <ortak kaniya göre>, belirli dikdörtgenin [kısa kenarını] uzun kenarına eşitleyerek, eşkenar bir dörtgen meydana getirmedir. Fakat böyle bir tanım sadece sonucun ifade edilmesidir. Tersine kareye dönüştürmenin,

bir kenar ortanın [eşitlemenin] keşfi olduğunu söylemek, tanımlanan nesnenin nedenini belirtmektir.

Hayatın canlıyı cansızdan ayırdığını araştırmamızın hareket noktası olarak koyalım. Oysa “hayat” teriminin pek çok içeriği vardır ve bir süjenin yaşadığını söylememiz için, onda bu içeriklerden, örneğin, zekâ, duyumlama, yerel hareket ve dinginlik veya dahası beslenme hareketi, değişme ve büyüme gibi yetilerden, sadece birinin bulunması yeter. —Bu nedenle bütün bitkiler hayata sahip gibidir; çünkü gerçekte öyle görünüyor ki, onlarda bir yeti ve böyle bir ilke vardır, bu ilke sayesinde yer bakımından zıt yönlerle göre büyürler veya küçülürler. Gerçekte onlar aşağı dışında, sadece yukarıya doğru büyümeyiz; fakat benzer biçimde bu iki yönde büyürler; böylece giderek her yöne ilerleyip, beslenmeye güçleri yettiği sürece yaşamayı sürdürürler. —En azından ölümlü varlıklarda, diğer yetilerin varlığı beslenme yetisine bağlıdır; oysa beslenme yetisi diğer yetiler olmadan da var olabilir. Durum bitkilerde açıktır; çünkü onlarda ruhun diğer yetilerinin hiçbirisi yoktur.

O halde bütün canlı varlıklar bu ilkedan dolayı hayata sahiptir. Hayvana gelince, onun organizasyonunun temelinde duyumlama vardır: Hatta gerçekte kımıldamayan ve yer değiştirmeyen varlıklara, duyumlamaya sahip olduklarından, sadece canlı değil de, hayvan deriz. —Farklı duyumlamalar arasında, bütün hayvanlara ait temel bir duyumlama vardır: Bu dokunmadır. Ve nasıl ki, beslenme yetisi, dokunmadan ve [diğer] her duyumlamadan ayrılabilirse, dokunma da böylece bütün diğer duyumlamalardan ayrılabilir. (Beslenme yetisiyle, ruhun bitkilerdeki bölümünü anlıyoruz, açıkça hayvanların hepsi dokunma duyusuna sahiptir.) Fakat bu durumların her birinde neden dolayı hal böyledir, bundan daha sonra söz edeceğiz.

Şimdilik ruhun, belirttiğimiz fonksiyonların ilkesi olduğunu ve onlarla, örneğin, hareket, duyumlama, çıkarsama yetileriyle ve hareketle tanımlandığını söylemekle yetinelim — Fakat

bu yetilerin her biri ruh veya sadece ruhun bir bölümü müdür? Ve onun bir bölümüyse, ondan sadece mantıksal olarak mı veya yer bakımından da mı ayrıdır? Onlardan bazılarının nasıl ayrı olduğunu görmek kolaydır, fakat diğerleri için güçlük vardır. Bazıları bir defa bölündükten sonra, açıkça yaşamaya devam eden bitkilerin durumunda olup biten şey budur. Bu bitkilerin bölümleri birbirinden ayrı olmakla birlikte (bu, bölümlerde bulunan ruhun, her bitkide *entelekheia* halinde, fakat bilkuvve (güç halinde) çok olmasını içerir) bölümler yaşamaya devam eder. Bölünen böceklerde ruhun başka farklılıkları için de aynı şeyin olduğunu görmekteyiz. Ve gerçekte bölümlerden her birinin duyumlaması ve yerel hareketi vardır ve duyuma sahipse, imgelemesi de, isteği de olur, çünkü duyumlamanın olduğu yerde acı ve zevk de vardır ve acıyla zevkin olduğu yerde zorunlu olarak iştah da vardır. —Fakat zekâyâ ve kuramsal yetiye gelince, henüz hiçbir şey açık değildir Yine de öyle görünüyor ki, zekâ ve kuramsal yeti tamamen farklı bir ruh cinsidir ve ezelinin bozulabilirden ayrıldığı gibi, bedenden tek başına ayrılabilir. —Ruhun diğer bölümlerine gelince, söylenene göre onların, bazı filozofların iddia ettikleri biçimde, ayrı olmadıkları açıktır. Gerçekte duyumlama yetisinin neliği, ikna etme yetisinin neliğinden farklıdır, çünkü duyumlama fiili, düşüncesini belirtme fiilinden başkadır. Ve yukarıda anılan diğer yetilerin her biri için aynı şey geçerlidir. —Bundan başka bazı hayvanlar bu yetilerin tümüne, bazıları sadece diğer birkaç yetiye, nihayet diğerleri tek birine sahiptir (ve hayvanları birbirinden ayırt eden şey budur). Fakat neden böyle olduğunu daha sonra inceleyeceğiz. Duyumlamalar için de durum aşağı yukarı böyledir: Bazı hayvanlar bütün duyumlara, diğer bazıları sadece bazı duyumlara, nihayet diğerleri tek birine, en gerekli olan dokunmaya sahiptir.

Fakat “yaşamamızı ve algılamamızı sağlayan şey”in iki anlamı vardır; aynı şekilde başka bir ifade olan “bilmemizi sağlayan

şey" de iki anlama alınabilir; "bilmemizi sağlayan şey", kimi bilim ve kimi ruh demektir (çünkü, duruma göre bu iki terimden biri veya öbürüyle bildiğimizi söyleriz); böylece 'sağlıklı olmamızı sağlayan şey"den anlaşılan, ya bedenın bir bölümünün sağlığı ya da hatta tümünün sağlığıdır. Oysa bütün bu örneklerde bilim ve sağlık, genel görünüşdür (*figure*), bir tür biçimdir, kavramdır ve sanki anlamaya yetenekli süjenin fiili belli bir durumda, bilim ve diğerinde sağlıktır (çünkü öyle görünüyor ki, etkenin fiili edildende, herhangi bir durumla karşı karşıya kalandı, durumu elverişli olan şeyde gerçekleşir); diğer taraftan asıl anlamıyla ruh, yaşamamızı, algılamamızı ve düşünmemizi sağlayan şeydir: Bundan, onun madde ve dayanak değil; kavram ve biçim olduğu sonucu çıkar. —Söylediğimiz gibi gerçekte cevherin üç anlamı vardır: Bunlardan biri biçim; bir başkası madde; nihayet, bir diğeri ikisinin bileşimi demektir; çünkü madde, güç ve biçim *entelekheia*'dır ve diğer taraftan madde ve biçimin bileşimi burada canlı varlık olduğundan, beden ruhun *entelekheia*'sı olamaz; belli bir nitelikteki bedenın *entelekheia*'sı ruhtur. Sonuç olarak düşünürler, ne ruhun bedensiz, ne de bir bedenın [ruhsuz] olamadığını sanmakta haklıdırlar: Çünkü ruh bir beden değil; fakat bedenın herhangi bir şeyidir. Bu nedenle ruh, bir bedende ve belirli nitelikteki bir bedende bulunur ve ruhun bedende bulunuşu, hiç de, bizden öncekilerin bedenın mahiyetine ve niteliğine hiçbir belirlenim ilâve etmeden ruhu bedene uydurdukları biçimde değildir; oysa açıktır ki, herhangi bir şey, [kendine ait olmayan özsel] herhangi bir şeyi kabul etmeye elverişli değildir. Hem akıl yürütmenin sonucu bir ve aynıdır: Her nesnenin *entelekheia*'sı doğal olarak, bilkuvve (güç halinde) olan şeyde, diğer deyişle uygun maddede bulunur. Söylediklerimize göre, ruhun belli bir *entelekheia* olduğu ve belirli nitelikteki güce sahip olan şeyin biçimi olduğu açıktır.

3.

Ruhun yetileri, sözünü ettiğimiz bütün yetiler, söylediğimiz gibi, bazı varlıklara aittir. Diğer varlıklar yetilerden bir bölümüne, nihayet diğerleri tek birine sahiptir. – Sıraladığımız yetiler, beslenme, isteme, duyma, hareket etme ve akıl yürütme yetileridir. – Bitkiler yalnız beslenme yetisine sahiptir; diğer varlıklar buna ve ayrıca duyumlama yetisine sahiptir ve duyumlama yetisine sahip oldukları takdirde, isteme yetisine de sahiptirler; çünkü iştahın, cesaretin ve iradenin kaynağı isteme yetisidir; oysa hayvanların hepsi hiç olmazsa duyulardan birine, yani dokunmaya sahiptir ve duyumlamanın olduğu yerde hem haz ve elem, hem ve haz ve eleme neden olan şey de vardır ve bu hallerde sahip varlıkların iştahı da vardır; çünkü iştah, hoş gidenin istenilmesidir. —Bundan başka bütün hayvanlar besinin duyumlamasına da sahiptir; çünkü dokunma besinin duyusudur. Gerçekte kuru, yaş, sıcak ve soğuk nesneler bütün hayvanların besinini oluşturur (ve bu nitelikler dokunmayla algılanırlar, oysa diğer duyulurlar, rastlantı dışında öyle değildir), çünkü, ne ses, renk, ne de koku, hayvanların beslenmesine hiçbir katkıda bulunmaz; tat almaya gelince; o, dokunulabilir niteliklerin biridir. Oysa açlık ve susuzluk iştaktır [iştah uyandırır]; açlık kuru ve sıcakla, susuzluk soğuk ve yaşla giderilir ve tat alma bu niteliklerin bir tür çeşnilenmesidir. Bu noktaları sırası geldiğinde açıklamak zorundayız. Şimdilik dokunmaya sahip hayvanların aynı zamanda istek taşıdıklarını söylememiz yetsin! Onların imgelemeye sahip olup olmadıklarını bilmeye gelince, sorun şüphelidir ve daha sonra incelenecektir. —Bundan başka bazı hayvanların kımıldama yetisi; diğerlerinin, örneğin, insanın ve eğer varsa [insana] benzer veya daha üstün nitelikte tümüyle başka canlı varlığın, akıl yürütme yetisi ve zekâsı vardır.

O halde açıktır ki, ortak bir ruh kavramı varsa bu, yalnız ortak bir şekil kavramının varlığıyla aynı tarzda olabilir; bu sonuncu durumda, üçgenin ve ondan doğan şekillerin dışında şe-

kil yoktur ve bizi ilgilendiren durumda, belirttiğimiz ruhların dışında da ruh yoktur. Yine de biçimlerin hepsine uygulanabilen ortak bir kavram [şekil] bizzat onlara egemen olabilir; buna karşılık ortak kavram (şekil) onlardan hiçbirine gerçekten uygun değildir. Sıraladığımız ruhlar için de durum aynıdır. Onun için bu ve başka nedenlerden, hiçbir gerçekliğin özgün tanımı olmayacak ortak bir tanım araştırmak ve böyle bir tanımı bir kenara bırakmadan ayırıcı niteliğe ve bölünmez türe bağlanmak gülünçtür. Ve ruhun durumu tümüyle şekillerin durumuna benzer. Gerçekte, canlı varlıklarda olduğu gibi şekillerde de, önce olan daima sonra gelende bilkuvve bulunur: Örneğin, üçgen dörtgende, besleyici ruh duyuşal ruhta içerilmiştir. Sonuç olarak, her varlık sınıfının hangi ruh türüne sahip olduğunu, örneğin, bitki ruhunun ve insan veya hayvan ruhunun ne olduğunu araştırmak gerekir. —Fakat ruhlarda bu tür bir art arda gelişin olduğu hangi neden aracılığıyla açıklanabilir? İncelenmesi gereken budur. Gerçekte besleyici ruh olmadan duyumsayan ruh da yoktur, oysa bitkilerde, duyumsayan ruh olmamasına rağmen, besleyici ruh vardır. Aynı şekilde dokunmasız, diğer hiçbir duyu yoktur; oysa diğer duyular olmasa da dokunma vardır. Çünkü pek çok hayvan ne görmeye, ne işitmeye, ne koku duymaya sahiptir. Ayrıca duyumlayan varlıklar arasında bazıları kımıldama yetisine sahiptir ve diğerleri sahip değildir. Son olarak bazı hayvanlar ve çok az hayvan akıl yürütmeye ve düşünmeye sahiptir; çünkü akıl yürütmeyele donatılmış bozulabilir varlıklar diğer yetilere de sahiptir, oysa diğer yetilerden herhangi birine sahip olanların tümü akıl yürütmeye sahip değildir: Tersine bazılarınımın imgeleme gücü yoktur, diğerleri sadece onunla yaşar. Kuramsal zekâya gelince, bu başka bir sorundur.

Böylece özellikle ruhların bu türlerinin her birinden söz etmek, açıkça, ruhtan söz etmenin en uygun biçimidir.

4.

İncelememizi farklı yetilere dayandırmayı düşündüğümüz zaman, önce bu yetilerin her birinin özünü kavramak ve ardından bu şekilde sadece, türemiş ve diğer nitelikleri araştırmak kaçınılmazdır. Fakat bu yetilerden her birinin ne olduğunu, örneğin, idrâk etme yetisinin veya duyumlama yetisinin veya beslenme yetisinin ne olduğunu tanımlamak gerekirse, önce düşünme fiilinin ve duyumlama fiilinin ne olduğunu ortaya koymak gerekir; çünkü fiiller ve işlemler güçlerden mantıksal olarak öncedirler. Ve durum böyleyse, bu fiillerden önce karşıtlarını gerektiği gibi incelemek, daima aynı nedenle, önce bu güçleri incelemek zorunda olmaktır: Ve karşıtlardan besini, duyulur olanı ve düşünülür olanı anlıyorum. O halde önce besinden ve üremeden (*generation*) söz etmeliyiz.

Gerçekte besleyici ruh, insandan başka varlıklarda da bulunur; o, ruhun yetileri arasında ilk ve en ortak olanıdır ve onun sayesinde hayat bütün varlıklara ait olur. Onun fonksiyonları, üreme ve besinin kullanımınıdır. Çünkü, tamamlanmış, eksik (*incomplet*) kalmayan veya kendi kendine üremeyen bütün canlı varlıklar için fonksiyonların en doğal, ezeli ve tanrısal olana mümkün olduğunca katılacak biçimde, kendine benzer bir başka varlık türetmektir, hayvanın bir hayvanı ve bitkinin bir bitkiyi türetmesidir. Çünkü bu, bütün varlıkların isteğinin nesnesi, doğal etkinliklerinin ereğidir. Oysa "erek" teriminin iki anlamı vardır: Bir taraftan amacın kendisi ve diğer taraftan bu amacı erek edinen varlık. Sonra, bireyin ezeli olana ve Tanrısal olana sürekli biçimde katılması imkânsızdır; çünkü bütün bozulabilir varlıklar aynı ve sayısal olarak bir kalamaz; her varlığın tanrısalıdan pay alma oranı farklıdır; kimi daha çok, kimi daha az ve her varlık ezeli ve tanrısalıdan pay alabildiği ölçüde, ezeliye ve tanrısalıya katılır; böylece bizzat kendi olarak değil; fakat kendine benzer olarak kalır; sayısal açıdan bir değil; fakat özgül olarak bir kalır.

Ruh canlı bedenini nedeni ve ilkesidir. Bu "neden" ve "ilke" terimleri pek çok şeyi kabul eder; fakat ruh, belirlediğimiz üç kipe göre aynı biçimde nedendir; o, gerçekte hareketin kaynağıdır, ruh amaçtır ve canlı cisimlerin biçimsel cevheri olarak da nedendir. —Onun biçimsel cevher olarak nedenliği açıktır; çünkü her şey için varlığın nedeni biçimsel cevherdir. Oysa bütün canlı varlıklarda, onların varlıklarını oluşturan şey hayattır; hayatlarının nedeni ve ilkesi ruhtur. Bundan başka bilkuve (güç halinde) varlığın biçimi *entelekheia*'dır (yetkin fiil). —Ruhun erek olduğu açık olduğu gibi, neden olduğu da açıktır. Aynı şekilde gerçekte tabiat gibi, zekâ da herhangi bir şey için hareket eder ve bu şey ereğidir. Oysa hayvanlarda bu cinsten bir erek ruhtur ve bu, tabiata uygundur; çünkü bütün <canlı> doğal cisimler, bitkiler gibi hayvanlar, ruhun basit araçlarıdır. "Amaç" teriminin iki anlamda, bir taraftan bizzat gaye (*but*) ve diğer taraftan bu gayenin kendisi için bir erek olduğu varlık anlamında alındığını biliyoruz. —Fakat bundan başka, yerel hareketin ilk ilkesi de ruhtur. Yalnız bütün canlı varlıklar bu yetiye [yerel hareket] sahip değildir. Değişmenin ve büyümenin nedeni ruhtur: Gerçekte duyumlama belli bir değişme gibi görünmektedir ve hiçbir varlık, eğer payına düşen ruha sahip değilse, duyumlayamaz. Büyüme ve değişme için de aynı şey geçerlidir; çünkü beslenmeyen, doğal olarak, ne değişir, ne de büyür ve hayattan pay almayan hiçbir şey beslenmez.

Bitkilerde büyüme, köklerin gelişmesiyle, aşağı doğrudur; çünkü toprak doğal olarak aşağı doğru ve ateş ise karşıt yöne doğru gider; buna rağmen, büyümenin yukarı doğru olduğunu söylediği zaman, Empedokles'in meramını yeterince anlatamadığı bir konu vardır. Gerçekte Empedokles yukarının ve aşağının [ne olduğunu] tam anlamamıştır: Gerçekte her varlık için yukarı ve aşağı, Evren için yukarı ve aşağıyla aynı değildir; fakat organların farklarını ve benzerliklerini fonksiyonlarına göre değerlendirmemiz gerektiği doğruysa, hayvanlar için baş

neyse, bitkiler için de kök odur. Ayrıca <bu sistemde> karşıt yönle giden ateşin ve toprağın birleşmesini sağlayan nedir? Gerçekte onlar, [ayrılmalarına] engel olan herhangi bir ilke yoksa, ayrılacaklardır. Fakat ilke varsa, bu da ruhtur ve beslenmenin ve büyümenin nedeni olan şeydir.

Bazı filozoflar kendileri açısından, ateşin tabiatının mutlak anlamda beslenme ve büyüme nedeni olduğunu düşünürler. Çünkü gerçekten öyle görünüyor ki, cisimlerin veya öğelerin tek biri beslenir ve büyür ve o zaman hayvanlarda olduğu gibi, bitkilerde de ateşin iş gören neden olduğunu varsaymaya teşebbüs ederiz. —Fakat ateş, bir anlamda yardımcı bir nedense, gerçek neden değildir: Gerçek neden rolünü oynayan, daha çok ruhtur. Gerçekte yanacak şey bulunduğu müddetçe ateş sonsuzca çoğalır; buna karşılık yapıları doğal olan bütün varlıklar için büyümenin sınırı olduğu gibi, büyüklüğün de bir sınırı ve bir oranı vardır: Oysa bu belirlenimler ateşe değil; fakat ruha bağlıdır ve maddeden çok biçime aittir.

Hem besleyici, hem de türetici olan ruhun beslenme yetisini önce incelemek gerekir; çünkü söz konusu yeti (beslenme yetisi), bu fonksiyon (beslenme) aracılığıyla, diğer yetilerle karşılaştırılarak belirlenir. Genellikle karşıtın karşıt için besin olduğu düşünülür; her karşıt her karşıt için besin değildir: Besin olması için, biri diğerinin hem varlığının, hem de büyümesinin nedeni olan, karşıtların bulunması gerekir. (Çünkü pek çok şey karşılıklı olarak birbirinin varlığına neden olur; fakat hepsi nicelik değildir: Sağlıklınn hasta olandan gelmesi böyledir.) Öyle görünüyor ki, hatta bu sonuncu karşıtlar aynı tarzda karşılıklı olarak besin değildir: Örneğin, su ateşin besinidir, oysa ateş suyu beslemez. O halde iki karşıttan birinin besin ve diğerinin de beslenen olmasını, basit cisimler için söyleyebiliriz. —Fakat bu teorinin bir güçlüğü vardır. Bazı filozoflar gerçekte, benzerin benzerle beslendiğini ve onun sayesinde büyüdüğünü ileri sürerler; daha önce söylediğimiz gibi diğerleri karşıtın karşıtla

beslendiğini tümel olarak kabul ederler; çünkü onlara göre benzer benzerin fiilinin etkisinde kalmaz; oysa besin değiştilmiştir ve sindirilmiştir ve değişme her durumda karşıta ve aracıya doğru olur. Bundan başka [şunu da] < eklerler>, nasıl ki marangoz maddeden etkilenmez; fakat onu etkilerse; eylemsizliği bırakarak eyleme geçen yalnız marangoz ise, beslenen besinin değil; besin beslenenin etkisinde kalır. —Fakat besinle ne anlaşılır? Beslenen varlığa ilk önce veya en sonra eklenen şey midir? Bu bir fark oluşturur. Fakat her ikisi besin ise, her iki anlamda [sindirilmiş ve sindirilmemiş] besinden söz edebiliriz; çünkü besin, sindirilmediği ölçüde, karşıt karşıtıyla beslenir; fakat besin sindirildiği zaman, benzer benzerle beslenir. Sonuç olarak söz konusu bu filozofların belli bir anlamda hem haklı hem de haksız oldukları açıktır. —Fakat, canlı olmayan hiçbir varlık beslenmeyeceğinden, beslenen şey, canlandırılmış sıfatıyla, canlı beden olacaktır; öyle ki, sonuçta besin de [besin olmasını] canlı varlığa borçlu olacak ve ikisi arasındaki bu ilişki ilineksel olmayacaktır.

Fakat besinin neliği büyüyenin neliğinden başkadır. Gerçekte canlı bir nicelik olduğu ölçüde, besin bir büyüyen şeydir; fakat canlı, birey ve cevher olduğu ölçüde, besin bir beslenmedir. Çünkü besin, beslendiği müddetçe var olmayı sürdüren canlının cevherini korur. Üstelik besin, türemenin etkenidir: Bizzat beslenen varlığın değil; beslenen varlığa benzer bir varlığın (türün) türemesinin nedenidir: Gerçekte, önce beslenen varlığın cevheri vardır ve hem zaten hiçbir varlık kendi kendini türetemez; fakat sadece varlığını korur. Buradan şu sonuç çıkar: Ruhun böyle bir ilkesi bir yetidir ve ruhun ilkesi, bu yetiye (beslenme) sahip varlığı, bu yetiye sahip varlık sıfatıyla koruyabilir ve besin bu yetiye yalnız etkin olmayı sağlar. Bu nedenle beslenmeden yoksun olan varlık artık yaşayamaz. —Sonuç olarak, <beslenme> için, beslenen varlık, besin ve besleyen şey gibi üç etmen var olduğundan, bir taraftan besleyen şey ilk ruhtur; di-

ğer taraftan beslenen varlık, ruha sahip bedendir; nihayet beden beslendiği şey, besindir. —Ve bundan başka her şeye amacına göre ad vermek doğru olduğundan ve amaç burada kendine benzeyen bir varlık türetmek olduğundan, ilk ruh, kendine sahip olan varlığa benzer bir varlığın türeticisi olacaktır. —“Besin”in iki anlamı vardır: [Birincisi] “yönetmeye yarayan”dır, diğer ifade hem el, hem de dümen anlamına gelir, el hareket ettirir ve ettirilir ve dümen sadece hareket ettirilir. Her besinin sindirilebilmesi gerektiğini ve sindirimi sıcaklığın gerçekleştirdiğini: Bu nedenle her canlının sıcaklığa sahip olduğunu <hatırlayarak, burada bu analojiyi uygulayabiliriz.>

Besin konusunda söylemek zorunda olduğumuz şey, özet olarak budur. Bu konunun ele alınacağı eserlerde daha sonra açıklamalar yapacağız.

5.

Bu noktaları bir defa belirledikten sonra, genel olarak duyumdan söz edelim. Daha önce belirttiğimiz gibi duyumlama, etkisinde kalınan bir hareketin ve bir edilginin sonucudur; çünkü yaygın kanıya göre duyumlama bir tür değişmedir. Kimi filozoflar da, demektedirler ki, benzer, benzerin fiilinden etkilenir; bu, hangi anlamda mümkündür veya değildir? Etki ve edilgi konusundaki genel tartışmamızda bunu açıkladık. —Fakat işte bir güçlük: Niçin duyumlama, bilfiil [duyumlama olarak] bizzat duyu organlarının kendilerinde bulunmaz ve niçin dış duyulurlar olmadan duyular duyumlamayı meydana getirmez; oysa yine de duyular, duyumlama nesneleri olan ateşi, toprağı ve diğer öğeleri içerirler; bu öğeler de ya doğrudan doğruya kendilerinde ya da ilineklerinde duyumlanırlar. O halde duyumlama yetisinin, bilfiil değil; fakat sadece bilkuvve var olduğu açıktır. Bu nedenle o, yakan bir şey olmadan kendiliğinden yanmayan, yanabilir bir nesneye benzer: Çünkü o, kendi kendini yaksaydı [bu iş için] *entelekhein* halindeki ateşin hiç de var ol-

ması gerekmeyecekti. —Ve “duyumlamak” terimini iki anlamda aldığımızdan, (çünkü işitme ve görme gücü olan varlığın, uykuda olsa bile işittiğini ve gördüğünü söylüyoruz ve bilfiil işiten ve gören varlık için de aynı şeyi ifade ediyoruz), duyumlama (*sensation*) için de iki anlamdan söz etmek zorundayız: Bilkuvve duyumlama ve bilfiil duyumlama vardır. [Aynı şekilde duyulur için de geçerlidir; bilkuvve duyulur ve bilfiil duyulur vardır].

Önce etkilenmek, bir taraftan hareket ettirilmekle ve diğer taraftan etki etmekle özdeşmiş gibi konuşuyoruz; çünkü, başka yerde açıkladığımız gibi hareket, bitmemiş olsa da belli bir fiildir. Oysa her şey, bir etkenin eyleminden ve bilfiil bir etkenin eyleminden etkilenir ve onun tarafından hareket ettirilir. Buradan şu sonuç çıkar: Bir anlamda benzer, benzerin fiilinden; fakat diğer bir anlamda, açıkladığımız gibi, benzemeyenin fiilinden etkilenir. Çünkü etkilenen şey benzemeyendir; fakat etkilendikten sonra benzer olur.

Gücü ve *entelekheia*’yı (yetkin fiil) ilgilendiren şey konusunda ayrımlar yapmamız gerekir; çünkü bu tartışmada onlardan, [bu ayrımları] açıklığa kavuşturmadan söz ettik. Gerçekte bir anlamda bir varlığın bilgin olması, bir insanın bilgin olmasıyla aynı tarzdadır; çünkü insan, bilgin olan ve bilime sahip varlıklar sınıfına girer; fakat diğer bir anlamda, gramer bilimine sahip kişiye bilgin deriz. Oysa onlardan her birinin bilkuvve olması aynı şekilde değildir. Bilgin, cinsi ve maddesi bu tür bir mahiyette olduğundan, bilkuvvedir ve gramerci, eğer hiçbir dış engel kendisinin gramer bilimi yapmasına engel olmazsa, bilimini istediği gibi gerçekleştirmeye yetenekli olduğu için bilkuvvedir. Nihayet bilimini uygulayan kişi, *entelekheia* halinde bir bilgindir ve gerçek anlamda bu şeyin A olduğunu bilir. O halde ilk ikisi bilkuvve bilgindirler; sadece biri, incelemenin neden olduğu bir değişikliğe uğradıktan ve pek çok defa karşıt bir durumdan <karşıtına> geçtikten sonra <gücünü aktüelleşti-

rir>; oysa öbürü, farklı bir biçimde, uygulamasız duyumlama-ya veya sadece gramere sahip olma halinden, onların uygulamalarına <geçerek gücünü aktüelleştirir.> “Etkilenmek” terimi basit bir terim değildir: Bir anlamda bu, karşıtın etkisiyle belli bir bozulmadır; oysa diğer bir anlamda, daha çok, bilkuvve bir varlığın, *entelekheia* halindeki bir varlıkla korunmasıdır; *entelekheia* ile güç arasında ne gibi ilişki varsa, *entelekheia* halindeki varlıkla bilkuvve varlık arasında da o ilişki vardır. Gerçekte bilime sahip varlık, bilimin uygulamasıyla, bilfiil bilgin olur ve bu geçiş ya hiç de bir değişme değildir (çünkü bizzat kendinde ve *entelekheia*’ya doğru bir ilerlemedir) ya da değişmenin diğer bir cinsidir. Bu nedenle, mimar bina yaptığı zaman değişmediği gibi, düşünenin, düşündüğü zaman değişmediğini söylemek doğrudur. Sonuç olarak akıllı ve düşünen varlığın durumunda olduğu gibi, bilkuvve olan şeyi *entelekheia*’ya geçirten etken, öğretim adını değil; fakat başka bir adı almaya lâyıktır. Saf güçten hareket ederek, *entelekheia* halindeki varlık adına bilimi öğrenen ve kabul eden ve öğretmeye yetenekli varlığa gelince, ya onun, mimar hakkında söylediğimiz gibi, bilimin etkisine mîmardan daha çok etkilenmediğini [değişmediğini]; ya da iki tür değişme bulunduğunu: Birinin süjeyi yoksun bırakan durumlara doğru bir değişme ve diğerinin, süjenin olumlu hallerine ve tabiatına doğru bir değişme olduğunu söylemek gerekir.

Duyumlayan varlık için ilk değişme, titreticinin (*generateur*) etkisiyle olur: Duyumlayan varlık bir defa türetildikten sonra, bir bilime sahip olur gibi duyumlamaya sahip olur. Bilfiil duyumlama bilimin uygulamasına denktir; bununla birlikte aralarında şu fark vardır: Duyumlama için fiili meydana getiren etkenler dışarıdadır: Örneğin, bunlar görülebilir, ses veren şeyler ve geri kalan duyulurlardır. Bu farkın nedeni, bilim tümeller üzerine dayandığı halde ve tümeller bir anlamda bizzat ruhta oldukları halde, duyulurların, bilfiil duyumlamaları bulunan bireysel nesneler olmalarıdır. Bu nedenle düşünmek, isteğine

göre [davranan] süjeye bağlıdır; oysa duyumlamak süjeye bağlı değildir: O zaman duyumlamak için duyulurun bulunması zorunludur. Nesnesi duyulurlar olan disiplinler konusunda aynı şey geçerlidir ve aynı nedenle duyulurlar, bireysel nesnelerin ve dışarıdaki nesnelerin bölümleridir.

Fakat bu noktaları aydınlatma fırsatı daha sonra yine ortaya çıkacaktır. Şimdilik şu ayrımı ortaya koymak bize yetsin: "Bilkuvve (güç halinde) olmak" ifadesi basit değildir; fakat bazen çocuk, bilkuvve ordu komutanıdır dediğimiz anlamda ve bazen [bilkuvve] yetişkindir dediğimiz anlamdadır: Oysa duyumlama yetisini de bu sonuncu anlamda anlıyoruz. Fakat bu farklı güçlerin ayrı isimleri olmadığından ve hem zaten onların [aynı zamanda] diğerleri olduklarını ve diğerleri olmalarını sağlayan tarzı belirlediğimizden, "etkilenmek" ve "değiştirilmiş olmak" kavramlarını özel terimler gibi kullanmaya mecbur olduk. Oysa söylediğimiz gibi; nasıl duyulur *entelekheia* halinde ise, duyumlama yetisi de bilkuvvedir; o halde duyumlama yetisi, benzer olmadığı ölçüde değişir; fakat değiştiği zaman duyulura benzer olur ve onun gibidir.

6.

Her duyunun incelenmesine önce duyulurları incelemekle [başlamak] gerekir. "Duyulur", üç tür nesneyi belirtir: Bu türlerin ikisinin kendilerinden dolayı, oysa üçüncüsünün ilinekle algılanabilir olduğunu söylüyoruz. —İlk iki türden biri her duyuya özgü duyulurdur ve diğeri herkeste ortak duyulurdur. Özel duyulurla, [kendine ait duyudan] başka bir duyu tarafından duyumlanamayan ve hakkında yanılmanın imkânsız olduğu duyuluru anlıyorum: Örneğin, görme renk duyusu, işitme, ses ve tat, tatma duyusudur. Dokunmanın çok farklı nesneleri vardır. Fakat her duyumlama en azından kendi duyulurları hakkında yargıya varır ve renkli nesnenin mahiyeti ve yeri konusunda veya sesli nesnenin mahiyeti ve yeri konusunda yanıl-

sa bile, renk veya ses varlığı konusunda yanılmaz. Sonuç olarak, her duyuya özgü olduğunu söylediğimiz duyulurlar bunlardır. —Ortak duyulurlar hareket, dinginlik, sayı, biçim (*figure*), büyüklüktür; çünkü bu tür duyulurlar hiçbir duyuya özel değildir; fakat hepsinde ortaktır. Belirli bir hareketin, görme kadar dokunma için de duyulur olması böyledir. —Örneğin, beyazı Diares'in oğlu olarak algılasak, ilineksel duyulurun olduğunu söyleriz. Gerçekte bu sonuncuyu ilineksel olarak algılarız; çünkü, duyulan nesne beyazla ilineksel olarak birleşmiştir. Bu nedenle duyumlayan süje, duyulur sıfatıyla, bu duyulurdan gelen hiçbir ediliğe uğramaz. —Ayrıca kendilerinden dolayı duyulurların bu iki türü, gerçek anlamda duyulurlar olan, özel duyulurlardır ve her duyunun cevheri doğal olarak onlara uyduurulmuştur.

8.

Şimdi [konuya] başlamak için, ses ve işitmenin farkını ortaya koyalım. Ses iki anlamda kullanılır: Bilfiil ses ve bilkuvv ve ses vardır. Bazı nesnelerin; örneğin, süngerin, yünün gerçekte sese sahip olmadıklarını; diğer şeylerin sese sahip olduklarını söyleriz: Tunç ve genel olarak bütün sert ve kaygan cisimlerin durumu budur. Çünkü onların sesleri yayma, yani bilfiil sesi, sesli nesne ve işitme organı arasındaki aracıya yansıtma gücü vardır. —Bilfiil sesin ortaya çıkması her zaman, herhangi bir şeyin, herhangi bir şeye bağlı olarak ve herhangi bir şeyde ortaya çıkmasıdır, çünkü sesin üretici nedeni, bir çarpımadır. Bu nedenle sesin tek bir nesneden gelmesi imkânsızdır; çünkü çarpılan cisimle çarpan cisim arasındaki farkın sonucu şudur: Çınlayan şey, yalnız herhangi bir şeyle ilişkide olduğunda cınlar. Bundan başka, bir yer değiştirme hareketi yoksa çarpma da olmaz. Fakat söylediğimiz gibi, rastgele alınan iki cismin çarpışması sesi oluşturmaz. Tunca, kaygan ve oyuk bütün cisimlere çarpıldığında ortaya çıkan durumun tersine, kendisine vurulduğunda

yün, gerçekten hiçbir ses çıkarmaz: Tunç kaygan olduğu için [ses çıkarır]. Oysa [flüt gibi] bütün oyuk cisimler yankılanmayla, ilk çarpmanın ardından bir titreşmeler serisini, hareketli olmaktan kaçınması imkânsız ezgiyi meydana getirir. Üstelik ses havada ve daha az seçilmekle birlikte suda işitilir. —Yine de, sesin belirleyici şartı ne hava, ne de sudur; [ses için] gerekli şey, katı cisimlerin birbirine çarpmaları ve havayı titreştirmeleridir. Hava, titreştirildikten sonra direndiği ve dağılmadığı zaman bu sonuncu şart yerine gelir. Buradan şu sonuç çıkar: [Sesi] iletmesi için hava, çabuk ve kuvvetli biçimde titreştirilmelidir. Sanki, kum tanelerinden oluşan, çabuk hareket eden bir yığın veya bir öbek hareket ettiriliyormuş gibi, titreştiren cismin hareketi, gerçekte havanın dağılmasını önlemelidir.

Kendisini sınırlayan ve dağılmasına engel olan bir boşluğun tek bir kütle halinde tuttuğu hava, [içerideki dağınık] havayı bir gülle gibi dışarı attığı zaman yankı meydana gelir. Öyle görünüyor ki, yankı her zaman vardır; fakat her zaman ayırt edilemez; çünkü, ışık için olan şey, ses için de olur: Gerçekte ışık her zaman yansıtılır (aksi takdirde ışık her yere yayılmayacak; fakat güneşin aydınlattığı yerlerin dışında karanlık egemen olacaktır); fakat ışık, bütün durumlarda kendisini genel olarak tanımlamamıza yarayan özellik olan gölgeyi meydana getirecek tarzda, suda, tunçta veya tümüyle başka kaygan cisimlerdeki kadar mükemmel biçimde yansımaz.

Haklı olarak şöyle denmektedir: Boşluk işitmenin belirleyici nedenidir; çünkü ortak kanıya göre boşluk, sürekli ve tek bir kütle halinde hareket ettirildiği zaman işitmenin etkin nedeni olan, havadır. Fakat, çarpılan cisim kaygan olmadıkça hava, ezilgenliği (*friabilité*) nedeniyle hiçbir ses vermez: O takdirde hava, aynı zamanda yüzeyin niteliğinden dolayı, bir olur; çünkü kaygan yüzey birdir.

O halde, işitme organına kadar süreklilikten dolayı bir olan bir hava kütesini hareket ettirebilen cisim seslidir. İşitme or-


nıyla doğal bir birlik içinde olan bir hava kütlesi vardır. Ve bu organ havada bulunduğundan, eğer dış hava hareket ettirilirse, kulağın iç havası da hareket ettirilir. Bundan dolayı hayvan, bedeninin bütün noktalarıyla duymaz ve hava bedeninin her yerine girmez. Bedenin, hareket etmek ve ses çıkarmak zorunda olan bölümünün her noktasında hava bulunmak zorunda değildir. Böylece kendi başına hava, kolayca dağıldığı için sessizdir; fakat dağılması engellendiği zaman, hareketi bir sestir. Kulaklardaki havaya gelince, hareketin bütün farklarını doğru algılayacak biçimde hareketsiz olmak için oraya sıkıştırılmıştır. Bu nedenle suda bile işitiyoruz; çünkü su, hem kulakla doğal birlik halindeki havaya nüfuz etmez; hem de spiraller yüzünden kulağa giremez. Ve su kulağa girdiğinde işitmeyiz; aynı şekilde, göz bebeği zarı hasta olduğunda <görmenin> başına ne gelirse, kulak zarının zarar görmesi durumunda aynı şey olur. Fakat işitip işitmediğimizi anlamak için bir işaretimiz vardır: Şöyle ki, <sağlıklı> kulak bir boynuz gibi sürekli yankı yapar; çünkü kulaklara sıkışmış olan hava, özel bir hareketle sürekli olarak hareket eder. Ses yine de tuhaf bir şey olarak kalır ve kulağa özgü değildir. Bu nedenle, genel olarak boşluk ve çınlayan şey aracılığıyla işittiğimizi söyleriz: Çünkü gerçekte, hava ve sınırlanmış bir hava içeren organla işitmekteyiz.

Çarpan cisim mi, yoksa çarpılan cisim mi ses çıkarır? Daha çok, belli bir biçimde farklı olsalar da, her ikisi de ses çıkarır mı? Gerçekte ses, kuvvetle fırlatıldıklarında, kaygan yüzeylerden bu zıplayan toplar gibi, hareket ettirilebilen şeyin bir hareketidir. Daha önce belirttiğimiz gibi her cisim, çarpıldığında ya da çarptığında ses çıkarmaz: Örneğin, bir iğne bir iğneye çarparsa ses çıkmaz. [Ses çıkması için] gereken şey, çarpılan cismin, hava sıçrayacak ve tek bir kütle halinde titreşecek şekilde düz olmasıdır.

Sesli cisimlerin farkları, bilfiil seste ortaya çıkar. Gerçekte nasıl ışığın yardımı olmadan renkleri görmezsek, aynı şekilde, me-

cazî olarak, dokunulabilir nesnelerden doğan ilişkiler olan tizi ve pesi ses olmadan kavramayız. Çünkü tiz, duyu organını kısa zamanda ve daha kalıcı olarak, pes yavaşça ve daha geçici olarak hareket ettirir. Bundan, yine de tizin hızlı ve pesin yavaş olduğu sonucunu değil; fakat bu tür bir hareketin sadece bazen hızlılık ve bazen de yavaşlık sayesinde gerçekleştiği sonucunu çıkarmak gerekir. Ve dokunmanın sivri ve küt olan şeyle ilişkisi de buna benzer gibi görünmektedir. Çünkü, sanki sivri iğne gibi batar ve küt iter; çünkü biri kısa zamanda, diğeri yavaşça hareket ettirir; sonuçta yalnız biri hızlı, diğeri yavaş olur.

Sese gelince, burada duralım. İnsan sesi canlı varlığın belli bir sesidir. Gerçekte cansız varlıklardan hiçbirinin telâffuz edilen sesi yoktur; bazı cansızların sadece benzetme yoluyla bir sese sahip oldukları söylenir: Flütün, lirin; perdesi, müzikal sesi ve ötüşü (*langage*) olan bütün diğer cansız varlıkların durumu böyledir. İnsan sesi de bu niteliklere sahip olduğundan, gerçekte onların sesi var gibidir. Fakat bundan başka pek çok hayvanın, örneğin, kanı olmayanların, hatta kanı olanlar arasında balıkların telâffuz edilen sesi yoktur. Ve, sesin belli bir hava hareketi olduğu doğruysa, bu akla uygundur. Telâffuz edilen sese sahip oldukları söylenen, Akheloos balıkları gibi balıklara gelince; gerçekte onlar yalnız solungaçlarıyla veya bu tür herhangi bir başka organıyla ses çıkarırlar. Oysa telâffuz edilen ses, bir hayvan bedeninin herhangi bir bölümünün çıkardığı değil; fakat hayvanın kendisinin çıkardığı sestir. Ses veren her şey, herhangi bir şeye ve hava olan herhangi bir şeye çarpınca ses çıkardığından, sadece içlerinde hava bulunduran varlıkların telâffuz edilen sese sahip olmaları akla uygundur. Gerçekte tabiat, dili nasıl hem tatma, hem de konuşma amacıyla kullanıyorsa, soluğumuz havayı da iki amaç için kullanır: Tatma ve konuşma ikilisinin fonksiyonlarından tatma, hayat için zorunludur (bu nedenle pek çok hayvanda vardır); oysa düşünce, yalnız rahatlık için ifade edilir; soluğun durumu da bunun aynısıdır; tabiat

bir taraftan hayat için gerekli iç ısıyı düzenlemede (bunun nedeni başka yerde belirtilecektir) ve diğer taraftan sesi meydana getirmede ve bu şekilde rahatlığı gerçekleştirmede bir şart olarak, solunan havadan yararlanır. — Solunum yapma organı gırtlaktır ve beden bu bölümü yalnız akciğer için vardır; çünkü, ayaklı hayvanların akciğer için vardır; çünkü, ayaklı hayvanların akciğerlerinde, diğer organlarından daha büyük miktarda ısı vardır. Kalbi çevreleyen bölge, aynı zamanda solunum yapmak ihtiyacı içindeki ilk bölgedir. Bu nedenle havanın, solunum yapan varlığın içine girmesi zorunludur. Telâffuz edilen ses böylece, solunan havanın soluk borusu dediğimiz şeye çarpmasıdır ve bu çarpmanın nedeni, beden bu bölümlerinde bulunan ruhtur. Gerçekte az önce söylediğimiz gibi, hayvanın çıkardığı her ses, telâffuz edilen ses değildir (çünkü, dilimizle ve hatta öksürerek gürültü yapabiliriz); [telâffuz edilen ses için] gerekli olan şey, çarpan cismin canlı olması ve herhangi bir tasarımın onun fiiline eşlik etmesidir. Çünkü telâffuz edilen ses, kesinlikle anlamlı bir sestir ve öksürük gibi sadece solunan havanın bir gürültüsü değildir: Gerçekte o, bu hava aracılığıyla, soluk borusundaki hava aracılığıyla meydana gelen, bizzat soluk borusuna bir çarpmadır. Ve, ne soluk alırken, ne de soluk verirken değil; fakat sadece soluğumuzu tuttuğumuz sırada konuşabilmemiz [bunun] kanıtıdır: Çünkü hareketler böyle, tutulan havayla birlikte yapılır. Balıkların niçin sessiz olduklarını da açıkça görüyoruz: İçlerinde hava bulundurmadıkları, solunum yapmadıkları için, onların gırtlakları; bedenlerinin bu bölümü yoktur. Nedenini bilmeye gelince, bu başka bir sorundur.

12.

Genel olarak her duyumlama için şunu anlamak gerekir: Balmumu, [yüzüğün maddesi olan] demire ya da altına dönüşmeden, yüzüğün izini taşır ve balmumundaki iz, altın veya tuncun izi değil; altın veya tunç mührün izidir. Tıpkı duyu da, böy-

ledir; o, maddesiz duyulur biçimlerin toplanma yeridir. Duyu, renge, tada veya sese sahip her duyulurun etkisinde kalır, bu etkilenenin nedeni, duyulurların her birinin özel bir şey olmaması değil; belli bir niteliğe ve biçime sahip bulunmalarıdır. —İlk duyu organı, bu mahiyette bir gücün bulunduğu organdır. Organ ve yeti o halde özdeştir; fakat özleri farklıdır; çünkü duyumlayan, belli bir uzam olmalıdır; oysa ne duyumların yetisinin neliği, ne bizzat duyunun kendisi uzam değildir, fakat duyumların belli bir biçimi ve bir gücüdür. —Buna göre, o zaman duyulurlardaki aşırılıkların duyu organlarını harap etme nedeni açıkça görülmektedir. Çalgı tellerine çok kuvvetle vurulduğunda nasıl uyum ve ton ortadan kalkarsa, gerçekte hareket, organ için çok kuvvetli olduğunda, biçim (duyu olan şey diyoruz) yok olur. —Ruhun bölümlerinden birine sahip olmalarına ve bir dereceye kadar dokunulabilirlerin etkisinde kalmalarına rağmen, bitkilerin niçin duyuma sahip olmadıklarını, bu durum açıklar ve gerçekte bitkiler örneğin, soğuk veya sıcak olabilirler. Bunun nedeni onların, ne aracıya, ne de duyulurların <madde-siz> biçimlerini almaya yetenekli ilkeye sahip olmalarıdır; tersine onlar etkilendiklerinde aynı zamanda maddeyi de kabul ederler.

Nihayet koku duyamayan bir şeyin koku fiilinin etkisinde kalıp kalmadığını veya göremeyen bir şeyin renk fiilinden etkileneip etkileneceğini ve diğer duyular için de durumun böyle olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Koklama nesnesi kokuyorsa, koku bir etki meydana getirmek zorundaysa, kokunun meydana getirdiği etki yalnız koklamadır. Buradan şu sonuç çıkar: Bir kokuyu algılayamayan varlıklardan hiçbirisi, koku fiilinden etkilenebilir (diğer duyular için de aynı şey geçerlidir) ve hatta duyumlayabilen varlıklara gelince, onlardan her biri yalnız algılayabildikleri ölçüde etkilenebilir. Ve bu şu şekilde açıktır: Ne aydınlık, ne karanlık; ne ses, ne koku bedeni etkiler; fakat

onu etkileyen, bu niteliklerin içinde bulundukları nesnelerdir: Örneğin, ağacı bölen şey, gök gürlemesiyle birlikte olan havadır. —Bununla birlikte, dokunulabilirlerin ve kokuların etkin oldukları <söylenecektir>; yoksa, gerçekte cansız varlıklar hangi faktörün etkisinde kalacaklar ve değişeceklerdi? O halde diğer duyulurların da etkin olduklarını söyleyebilir miyiz? Buna daha çok şöyle <cevap verebilir miyiz?>: Kokudan ve sestten her cisim etkilenemez ve örneğin, hava gibi, yalnız biçimi belirsiz ve yapısı kararsız cisimler etkilenirler? Gerçekte hava belli bir değişikliğe uğradığında kokar. Buna <şöyle itiraz edilebilir>: Koku bir tür edilgi değilse nedir? <Şu cevabı vereceğiz>: Hava, etkilendikten sonra hızla duyulur olduğu halde, bir koku duymak daha çok bir duyumlamayı algılamak değil midir?

ÜÇÜNCÜ KİTAP

3.

Bir taraftan ruhu iki farklı şeyin ilkesi, önce yerel hareketin ilkesi ve ardından düşüncenin, yargının ve duyumlamanın ilkesi diye tanımlamıştık; diğer taraftan düşünceyi ve zekâyı, duyumlamaya benzer bir şey gibi düşünmüştük (çünkü her iki durumda da ruh, var olan şeyi seçer ve tanır) ve eski filozoflar en azından yargı ile duyumlamayı özdeşleştirirler (Empedokles şöyle der: “İnsanlarda zekâ, gerçekte duyuya verilen şeye göre gelişir”; fakat başka bir eserde de şöyle denmektedir: “Onların her zaman değişen idealara sahip olmalarının da nedeni budur”); ve Homeros’un sözü aynı şeyi belirtme eğilimindedir: “Çünkü zekâ böyledir” demektedir. Bütün bu yazarlar gerçekte, duyumlama gibi düşüncenin de, cisimsel herhangi bir şey olduğuna, bu bölümün başında açıkladığımız gibi, benzerin benzerle algıladığına ve düşündüğüne inanmaktadırlar. Bununla birlikte aynı zamanda onlar, hayvanlarda en çok rastlanan bir

yanılmayı ve ruhun, zamanının en büyük bölümünü nerede geçirdiğini açıklamak zorunda kalmış olmalıdırlar. Bu nedenle <onların doktrinlerinden> zorunlu olarak şu iki sonuçtan biri çıkar: Ya bazı filozofların kabul ettiği gibi, bütün görünüşler doğrudur; ya da yanılmanın nedeni benzemeyle ilişkidir, çünkü bu durum benzerin benzerle bilinmesinin zıddıdır. Fakat genellikle karşıtların bilgisi gibi, karşıtlar konusundaki yanılmanın bir ve aynı olduğu kabul edilir); —tersine biz diyoruz ki, duyumlama ve zekâ özdeş değildir; şu açıktır: Gerçekte duyumlama bütün hayvanlarda da vardır, zekâ ise sadece pek az hayvanda vardır. Fakat düşünce, (doğru düşünce ve yanlış düşünce olabilen düşünce; doğru düşünce zekâ, bilim ve doğru kanıdır ve yanlış düşünce onların karşıtıdır); bu düşünce de duyumlamayla özdeş değildir: Aslında gerçek duyulurların duyumlaması her zaman doğrudur ve bütün hayvanlarda ortaktır, oysa düşünce yanlış olabilir ve zekâdan pay almayan hiçbir varlıkta bulunmaz. —Gerçekte imgeleme, hem duyumlamadan, hem de düşünceden ayrı bir şeydir. Oysa duyumlama olmadan imgeleme olmaz, imgeleme yoksa inanç da yoktur. Fakat imgelemenin ne düşünce, ne de inanç olmadığı açıktır: Bu durum gerçekte bize, düşlemimize (*caprice*) bağlıdır (çünkü hafıza eğitici yerlerde ideaları düzenleyenlerin ve onların imgelerini oluşturanların yaptıkları gibi, bir nesneyi gözümüzün önünde canlandırabiliriz), oysa bir kanı oluşturmak bize bağlı değildir; çünkü o zaman kanımız, zorunlu olarak ya doğrudur veya yanlıştır; bundan başka bir nesnenin korkunç veya ürkünç olduğu kanısını edindiğimizde, derhal heyecan duyarız ve güven verici nesne konusunda da aynı şey olur; tersine, bizde korku ya da güven uyandıran şeylerin resmini görürsek, imgelemenin oyunuyla aynı şekilde davranırız. —İnancın çok çeşitleri vardır: Bilim, kanı, kavrama ve karşıtları. Bu türler arasındaki fark başka yerde incelenmelidir.

Bu söylenenlerden sonra düşünceye dönmek gerekir; çünkü, düşünce duyumlamadan başka bir şey olduğu için ve bir taraf-

tan imgelemeyi anlamaya ve diğer taraftan inanmayı anlamaya yardımcı olduğu için, imgelemenin mahiyetini belirledikten sonra, aynı şekilde, inancı da ele almak zorundayız. Sonuç olarak imgeleme, bizde bir imgenin ortaya çıkmasını sağlayan yetiyse ve terimin her istiareli kullanımını bir kenara bırakırsak, şunu söyleyeceğiz: İmgeleme, yalnız, yargımızın doğru ya da yanlış olduğunu ve olabildiğini düşünmemizi sağlayan bir yetidir veya bir durumdur. Duyumlama, kanı, bilim, idrâk etme (*intellection*) böyledir.

İmgelemenin duyumlama olmadığı açıktır ve bunun nedenleri şunlardır: Gerçekte duyumlama, örneğin, görme duyusu veya görme fiili gibi, ya bilkuvvedir veya bilfiildir; buna karşılık [görme duyusundan veya görme fiilinden] ya da diğeri olmasa bile imge bulunabilir: Uykuda algıladığımız imgeler böyledir. —Ardından, duyumlama her zaman vardır; oysa imgeleme böyle değildir. Diğer taraftan imgeleme ve duyumlama bilfiil özdeş olsalardı, bütün hayvanların imgelemeye sahip olmaları gerekirdi; fakat durum, örneğin, karıncanın, arının ve kurdun durumu buna benzememektedir. —Ardından, duyumlamalar her zaman doğrudur; oysa imgeler çoğu zaman yanlıştır. —Üstelik duyulurun bize örneğin, bir insan imgesi gibi görünmesinin, bu duyuluru kesinlikle etkilediğimizde değil; daha çok bu adamı açık açık algılamadığımızda [o zaman duyumlama doğru ya da yanlıştır] mümkün olduğunu söylüyoruz. Nihayet daha yukarıda söylediğimiz gibi, görsel imgeler gözlerimizi kapadığımız zaman bile kaybolmazlar.

Fakat imgeleme, sağlam bilgi ve idrâk etme (*intellection*) gibi, her zaman doğru olan işlemlerden hiçbirisi olamaz. Çünkü imgeleme yanlış da olabilir. Sonuç olarak geriye, kanı doğru veya yanlış olabildiği için, imgelemenin kanı olup olmadığını tartışmak kalır. —Fakat kanı (*opinion*), inançla (*conviction*) birlikte bulunur (gerçekte kanısını söyleyenin, kanısına inanmaması imkânsızdır). Oysa, hayvanların pek çoğunda imgelemeye rastla-

dığımız halde, hiçbirinde inanç yoktur. Bundan başka her kanı, kanının doğruluğuna inançla; bu inanç ikna (*persuasion*) ile ikna da zekâ ile birlikte bulunur; oysa bazı hayvanlar gerçekten, akla değil; imgelemeye sahiptir. —O zaman açıktır ki, imgeleme, duyumlamayla bitişik kanı da, duyumlama tarafından meydana getirilmiş kanı da ve kanıyla duyumlamanın bir kombinezonu da olamaz. Bunun nedeni, öncekilere ek olarak, bu doktrinde bütün açıklığıyla duyumlama nesnesinden farklı, kanıya ait, bir nesne olmaması; fakat bizzat bu [kanının duyumlanamaz] nesnesine sahip olmasıdır. Bundan kastım şudur: Örneğin, imgeleme, beyazın kanısının ve beyazın duyumlamasının kombinezonu olacak olmasıdır; çünkü imgeleme elbette, iynin kanısından ve beyazın duyumlamasından doğamaz. O zaman <bu sistemde imgelemek>, duyumladığımız şeyin konusunu onaylamaktır ve bu onaylama, ilineksel olarak onaylama olmaz. Fakat aynı zamanda, haklarında doğru bir inanç sahibi olduğumuz gerçek dışı şeyleri <duyumlamayla> algılarız. Örneğin, Güneş'in çapı bize bir ayak görünür ve yine de Güneş'in, üzerinde yaşadığımız Dünya'dan daha büyük olduğuna kesin olarak inanırız. O zaman sonuç şöyledir: Ya nesnede hiçbir değişiklik olmamasına rağmen, kesin inancımızı unutmayışımıza ve terk etmeyişimize rağmen, doğru kanıyı terk ederiz; ya da sahip olduğumuz doğru kanıyı koruruz ve o zaman aynı kanı zorunlu olarak hem doğru hem de yanlıştır. Yine de, doğru bir kanı yalnız, nesne haberimiz olmadan değişikliğe uğrarsa yanlış olabilir. Sonuç olarak bu işlemlerden ne biri ne diğeri, ne de onların kombinezonları imgelemeyi oluşturur.

Fakat hareket ettirilen bir şey, kendi sırasında, başka bir şeyi hareket ettirebildiği için; imgeleme bir tür hareket gibi görüldüğü ve duyumlamasız gerçekleşemediği; fakat sadece duyumlayan varlıklarda ve duyumlama nesnesi olan şeylerden dolayı gerçekleştiği için; bundan başka, bir hareket bilfiil duyumlama tarafından meydana getirilebildiği için ve bu hareket zorunlu

olarak duyumlamaya benzediği için, —<bu öncüller verildiğinde>, bu mahiyetteki bir hareket, zorunlu olarak önce, duyumlamasız var olamamalı ve duyumlayan varlıklara ait olmalı, sonra da kendisine sahip olan kişinin pek çok fiili yapabilmesini veya pek çok fiilinden etkilenmesini mümkün kılmalı, en nihayet, doğru veya yanlış olabilmelidir. — Bu son sonuca gelince, işte onun nedenleri: Gerçek duyulurların duyumlaması her zaman doğrudur veya yanılma ihtimali en azdır. Bu özel duyulurların ilinekler olduğunun algısı sonra gelir ve bu yerde yanlışlık olabilir: Çünkü, duyulurun beyaz olması, yanılmamız imkânsız bir noktadır; fakat beyazın şu ya da bu şey olması konusunda yanılma mümkündür. Üçüncü olarak, ortak duyulurların algısı, yani ilineksel duyulurlardan türemiş duyulurların algısı gelir: Örneğin, özel duyulurların ilinekleri olan ve duyumlamanın haklarında yanılma şansı çok yüksek olan, hareket ve büyüklük gibi demek istiyorum. Oysa bilfiil duyumlamanın etkisiyle meydana gelen hareket, bu üç tür duyumlamadan birinden veya diğerinden gelmesine göre değişiklik gösterecektir. Birincisi, duyumlama var olduğu müddetçe doğrudur; duyumlama olsun ya da olmasın ve özellikle duyulur uzak olduğu zaman diğerleri yanlış olacaktır. — Sonuç olarak imgelemenin belirttiklerimizden başka hiçbir niteliği yoksa ve eğer o gerçekten söylediğimiz şeyden ibaret ise, onu, bilfiil duyumlama tarafından meydana getirilmiş bir hareket diye tanımlayacağız. Ve nasıl görme en üstün duyu ise; imgeleme [*phantasia*] adını ışıktan [*phaos*] alır; çünkü ışıksız görmek mümkün değildir. İmgelerin sürekli oluşundan ve bunların duyumlamalarla benzerliğinden dolayı, hayvanlar imgelerin etkisiyle pek çok fiil gerçekleştirir; çünkü bazılarının zekâsı yoktur —bunlar insan dışındaki hayvanlardır— diğerlerinin zekâları bazen tutku veya hastalıklar veya uyku tarafından karartıldığı için, imgelerin etkisiyle davranır: İnsanların durumu budur.

İmgelemenin mahiyeti ve nedeni konusunda sözlerimiz bu kadardır.

4.

Şimdi ruhun, bilmesini ve anlamasını sağlayan bölümünü görelim; ruhun bu bölümü ayrı mıdır yoksa değil midir? Ayrıysa bu, uzam bakımından mı yoksa sadece mantıksal bakımdan mıdır? Bu bölüm, [diğer bölümlerden] ne bakımdan ayrılır ve nihayet idrâk etme nasıl ortaya çıkar? Şimdi bunları incelemeliyiz. —Sonuçta idrâk etme duyumlamaya benzerse, düşünmek ya düşünülürün etkisinde kalmaktan ya da bu tür başka herhangi bir süreçten ibaret olacaktır. Ruhun bu bölümü, biçimi kabul etmeye elverişli olmakla birlikte, etkilenmez olmalıdır; o, bilkuvve biçim olmalı, bununla birlikte kendisi bu biçim olmalıdır; zekânın düşünülürler karşısındaki davranışı, duyumlama yetisinin duyulurlara karşı davranışı gibi olmalıdır. Sonra her şeyi düşünen zekâ, Anaksagoras'ın dediği gibi, yönetmek, yani bilmek için, başka şeyle karışmamalıdır; çünkü, kendi biçimini yabancı biçimin yanında ortaya koyarak, bu yabancı biçime engel olur ve onun gerçekleşmesine karşı çıkar. Buradan şu sonuç doğar: Zekânın, bilkuvve olmaktan başka niteliği yoktur. Böylece, ruhun, zekâ (zekâ ile, ruhun düşünmesini ve kavramasını sağlayan şeyi anlıyorum) adını verdiğimiz bu bölümü, düşünmeden önce, hiç de bilfiil realite değildir. Bu nedenle zekânın bedenle birleşik olduğunu kabul etmek akla uygun değildir; çünkü eğer birleşik olsaydı, o zaman soğuk ya da sıcak gibi herhangi bir nitelik olurdu veya hatta duyu yetisi gibi herhangi bir organı olurdu; oysa gerçekte zekânın hiçbir niteliği ve hiçbir organı yoktur. Bu nedenle, ruhun, ideaların yeri olduğunu ileri sürenlerin görüşlerine, şu şartla katılmak gerekir: Ruhun tümü değil; fakat ruhun düşünen bölümü ideaların yeridir; ruhun düşünen bölümünde bilfiil idealar değil; fakat bilkuvve idealar vardır. —Dikkatimizi duyu organlarına ve duyuya yönelttiğimiz anda, duyumlama yetisinin etkilenmezliğinin ve düşünme yetisinin etkilenmezliğinin birbirine benzemediği açıktır. Gerçekte duyu, çok güçlü duyusal bir uyarmadan sonra artık algı-

layamaz: Örneğin, şiddetli seslerin ardından, sesi algılayamayız; aynı şekilde, güçlü renkler ve kokulardan sonra göremeyiz veya duyumlayamayız. Zekâ güçlü biçimde düşünülür bir nesneyi düşündüğünde, düşünme gücünden bir şey yitirmez, tam tersine daha zayıfça düşünülür olan nesneleri düşünemez. Gerçekte duyumlama yetisi bedenden bağımsız biçimde var olamaz; oysa zekâ bedenden ayrıdır. Fakat zekâ düşünülürlerin her biri oldu mu, bilfiil zekâyâ “bilgin” dediğimiz anlamda (bu ise bilgin kendiliğinden fiile geçebildiğinde olur) zekâ oldu mu, o zaman zekâ belli bir biçimde bilkuvvedir, yalnız bu bilkuvve olma, öğrenmeden veya bulmadan önceki durumda olmaya benzemez ve zekâ kendini düşünebilir.

Büyüklik, büyüklüğün neliğinden ve su, suyun neliğinden farklı olduğundan (ve buna benzer başka pek çok şey vardır, fakat bu durum her şey için geçerli değildir, çünkü bazı şeyler için nesne ile nelik özdeşdir), beden neliği hakkında ve bizzat beden hakkında ya farklı yetilerle ya da daha çok <aynı yetinin> farklı biçimleriyle yargıda bulunuruz. Çünkü beden, maddeden bağımsız biçimde var olamaz; fakat o, yassıdır: Beden şu maddedeki bu biçimdir. Sonuç olarak beden, kendilerinin belli bir orantısı olduğu nitelikler için olduğu gibi, soğuk ve sıcak hakkında duyumlama yetisiyle yargıda bulunuruz. Buna karşılık, beden neliğini, ya önceki yetiden çok ayrı yetiyle ya da önceki yetiyle ilişkisi, bir defa düzeltilmiş kırık çizginin bizzat kırık çizgiyle ilişkisine benzeyen başka bir yetiyle anlarız. — Aynı şekilde soyut varlıkların durumunda doğru, içbükeyi andırır, çünkü sürekliye eklidir. Fakat beden neliği, en azından doğrunun neliğinden farklı ise, tamamen başka şeydir: Örneğin, bunun ikilik olduğunu kabul edelim. Sonuç olarak soyut varlıkları farklı bir yetiyle veya aynı yetinin farklı olma tarzıyla ayırt ederiz. Genel olarak <bilgi> nesneleri nasıl maddelerinden ayrılabilirse, zekânın işlemleri de öyledir.

Fakat şu güçlüğü de ortaya koyabiliriz: Eğer zekâ basitse ve etkilenir değilse (*impassible*) ve Anaksagoras'ın dediği gibi baş-

ka hiçbir şeyle ortak niteliğe sahip değilse, düşünmek belli bir oranda etkilenmek olduğundan, nasıl düşünür? Gerçekte belli bir ortak mahiyeti olan iki şeyden biri etkin diğeri edilgidir. — Bir başka soru da şudur: Zekânın kendisi de düşünülür müdür? Zekâ yalnız özü gereği düşünülürse ve düşünülür, tam anlamıyla bir şeyse, zekâ düşünülürler arasında yer alır; ya da diğer düşünülürler için olduğu gibi, zekâyı karışmış yabancı herhangisi bir öge var olacak ve zekâyı düşünülür yapacaktır. — Daha çok, ortak bir öge sayesinde gerçekleştirilen edildiden önceki ayırımımızı yeniden ele almak ve zekânın, belli bir biçimde, bilkuvve düşünülürler olduğunu; fakat düşünmeden önce onlardan hiçbirinin *entelekheia*'sı olmadığını söylemek gerekmez mi? Bilkuvve zekânın, *entelekheia* halinde yazılı hiçbir şeyin bulunmadığı bir tablet gibi olması zorunludur: Zekâ tam olarak budur. — Bundan başka zekâ, düşünülürler gibi düşünülürdür. Gerçekte maddî olmayan realiteler konusunda düşünen ve düşünülen özdeşliği vardır; çünkü kuramsal bilgi ve onun bildiği şey özdeştir. (Her zaman düşünmeyişimizin nedenine gelince; geriye onu belirlemek kalır.) Buna karşılık düşünülürlerden her biri, madde içeren nesnelerde, yalnız bilkuvve bulunur. Bundan şu sonuç çıkar: Zekâ bu sonuncu şeylere ait değildir (çünkü zekâ, bu cins nesnelerin gücüdür; ancak bu nesnelerin maddesinin gücü değildir); oysa düşünülürlük zekâyı ait olacaktır.

5.

Fakat bütün tabiatta önce her cins için maddelik görevi gören herhangi bir şeyi ayırt ettiğimizden (ve bu, cinsin, bilkuvve bütün varlıklarıdır) ve ardından, cinsin bütün varlıklarını meydana getirdiği için neden ve etken olan, bu duruma maddesiyle ilişkisi açısından sanat bir örnektir; başka bir şeyi ayırt ettiğimizden, bu farklılıkların ruhta da bulunması gerekir. Ve ruhta gerçekte, bir taraftan, zekânın bütün düşünülürler olmasından dolayı, maddenin benzeri olan zekâyı buluruz; diğer taraftan,

ışığa benzemesinin bir sonucu olarak, bütün düşünülürlerin nedeni olan <etken (fail) nedene benzer> zekâyı buluruz; çünkü bir anlamda ışık da, bilkuvve renkleri bilfiil renklere dönüştürür. Ve bu zekâ, özü bir bilfiil olmak olduğundan, ayrıdır, etkilenmez, saf, katıksız ve tamdır; çünkü etkin olan edilgin olan ve ilke, maddeden üstündür. Bilfiil bilgi nesnesine özdeştir; buna karşılık, bilkuvve bilgi, bireyin bulunduğu zamana göre öncedir; fakat zamanın kendisine göre kesinlikle önce değildir ve bu zekânın bazen düşündüğünü, bazen de düşünmediğini söyleyemeyiz. Etkin zekâ, gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu olumsuz ve ebedidir (bununla birlikte, edilgin zekâ bozulabilir olduğu halde, etkin zekâ etkilenmediği için hatırlamıyoruz,) ve etkin zekâ olmadan hiçbir şey düşünmez.

6.

Bölünmezlerin idrâk edilmesi, yanlış barındırmayan şeylerde olur. Fakat yanlış ve doğruyu barındıran şeylerde, kavramların, sanki bu kavramlar tek bir kavram oluşturuyormuş gibi bir bileşimi vardır; aynı şekilde, Empedokles'in dediğine bakılırsa, "boyunsuz pek çok başın bittiği yerde", önceden ayrı olan, ortak ölçüleri olmayan kavramı ve köşegen kavramı gibi kavramlar, sonradan Dostluk tarafından birleştirilmiştir, böylece kompoze edilmiştir. Ve geçmiş ve gelecek şeyler söz konusu olduğunda, zaman onların bileşimine eklenmiş bir öge olarak işin içine girer. Gerçekte yanlış her zaman bir bileşimde bulunur. Çünkü beyazın, beyaz olmayan olduğunu söylesek bile, beyaz olmayanı bileşime sokarız. Bütün bu bileşimlere bölme adını da verebiliriz. Fakat ne olursa olsun, yanlış veya doğru, Kleonos'un her zaman beyaz olup olmamasına göredir. Ve bu bileşimlerin her birindeki birleştirici ilke, zekâdır.

Bölünmezin iki durumu vardır ve o, ya bilkuvve bölünmezdir ya da bilfiil bölünmezdir, bu nedenle şimdi, uzunluğu dü-

şündüğümüz zaman, bölünmezi düşünmemize hiçbir şey engel olmaz (çünkü uzunluk bilfiil bölünmezdir) ve bu, bölünemez bir zanıandadır: Gerçekte zaman da uzunluk gibi bölünebilir ya da bölünemez. —Zamanın her yarısında uzunluğun hangi bölümünü zihnin düşündüğünü söyleyemeyiz Gerçekte her yarı, bölme yapılmadıkça, yalnız bilkuvvedir. Fakat iki yarıdan her birini ayrı biçimde düşündüğü zaman zihin, böylece zamanı da böler ve o zaman sanki birçok uzunluğu düşünüyormuş gibidir. Tersine eğer zihin, uzunluğu, iki yarım uzunluktan oluşmuş gibi düşünürse, iki yarımdan oluşmuş bir zamanda düşünür.

Nicelik bakımından değil de, biçim bakımından bölünemez olana gelince, onu bölünemez bir zamanda ve ruhun bölünemez bir fiiliyle düşünürüz; <biçimi bölünemezleri> düşünme işlemimiz ve düşünmemizin içinde gerçekleştiği zaman, sadece ilineksel olarak bölünebilir ve bilfiil bölünemezler gibi değildir. Düşünme işlemimizi ve zamanı gerçekte, bilfiil bölünemezlerin bölünemezler olduğunu düşündüğümüz gibi düşünürüz. Gerçekte, bilfiil bu bölünemezlerde bile, zamanın ve uzunluğun birliğini oluşturan, bölünemez (fakat aynı zamanda ayrı olmayan) herhangi bir şey vardır ve bu bölünemez öge, benzer biçimde, zaman veya uzunluk gibi, sürekli olan her şeyde bulunur.

Her bölme gibi, nokta ve bu şekilde bölünebilir olan şey, bize, yoksunlukla aynı tarzda görünür. Ve aynı şeyi diğer durumlar için, örneğin, kötüyü veya siyahı bilme tarzımız için de söyleyebiliriz; çünkü onları bir anlamda zıtlarıyla biliriz. Fakat bilen zihnin, bilkuvve bu karşıt olması ve ona bağlı olması gerekir. Buna karşılık, nedenlerden herhangi birinin karşıtı yoksa o, kendi başına bilinir ve o bilfiil ve ayrı durumdadır.

<Özetle>, iddia bir süjeye bir şey yükler ve bu yüklem her zaman doğru veya yanlıştır. Zekâ ile birlikte durum her zaman böyle değildir: Onun konusu nelik açısından öz olursa, dile getirdiği şey her zaman doğrudur; fakat bir süjeye bir yüklem yüklerse, her zaman doğruyu dile getirmez. Fakat kendi duy-

lurunun görerek algılanması her zaman doğrudur (oysa beyazın bir insana ait olup olmadığı sorusunda algılama her zaman doğru değildir); aynı şekilde maddesiz nesnelerin de algısı her zaman doğrudur.

7.

Bilfiil bilgi nesnesine özdeştir. Fakat bilkuvve bilgi, mutlak zamana göre önce değilse de, bireyin bulunduğu zamana göre öncedir, çünkü, oluşan her şey, *entelekheia* halindeki varlıktan doğar. Ve gerçekte öyle görünüyor ki, duyulur, sadece bilkuvve olan duyumlama yetisini fiile geçirir, çünkü duyu, ne etkilenir, ne de değiştirilir. O nedenle bu, başka türde bir harekettir. Şunu diyoruz: Gerçekte hareket, tamamlanmamış şeyin eylemidir, oysa mutlak anlamda eylem, gelişmesini tamamlayan şeyin eylemi tamamen farklıdır. — Böylece duyumlama basit açıklamaya ve basit kavramaya benzer, fakat duyulur nesne hoş veya can sıkıcı olduğunda, bu tür tasdik ya da inkârın kaynağı olan ruh, duyulur nesnenin peşinden gider veya ondan kaçır. Hazzı ve elemi duymak, aracı gibi alınan ve iyi ve kötüyle, iyi ve kötü olarak ilişki içindeki duyumlama yetisi sayesinde davranmaktır. Ve tiksinti ve istek, sonuçta aynı yetinin eylemleridir, diğer deyişle istek yetisi ve tiksinti yetisi, özleri farklı olmakla birlikte, ne birbirinden, ne de duyumlama yetisinden ayrıdır. — Diánoetik ruha (çıkarsamacı düşünce) gelince, imgelemeler onda duyumlamanın yerini alırlar ve bu ruh, iyiyi veya kötüyü tasdik veya inkâr ettiğinde, kaçır veya izler. Bu nedenle ruh, asla imgesiz düşünmez. Bir örnek vermek gerekirse, havanın gözbebeğine belli nitelik vermesi böyledir, gözbebeği de başka vermesi böyledir; gözbebeği de başka bir şeyi etkiler (ve işitme de aynı şeyi yapar); oysa son terim birdir ve özü bakımından çok olmasına rağmen; tek bir aracılık oluşturur. Yukarıda belirttiğimiz, fakat burada yeniden söylememiz gereken, tatlının sıcaktan farklı olduğu konusunda ruhun yargıya varmasını sağlayan il-

keye gelince: Bu ilke bir şeydir, sınırın bir olması anlamında bir-
 dir. Ve gerçekte bu duyulurların birbiriyle ilişkisi nasılsa, hem
 benzerlik bakımından, hem de sayı bakımından bir olan ortak
 duyu da onların her biriyle aynı ilişki içindedir. Ortak duyuyun,
 aynı cins içinde yer almayan duyulurlar hakkında nasıl yargıya
 vardığını bilmenin güçlüğü ile örneğin, beyaz ile siyah gibi karşıtlar
 hakkında nasıl yargıya vardığını bilmenin güçlüğü arasında ne fark vardır?
 A beyazı B'ye ait, G siyahı D'ye ait olsun. Bundan şu sonuç çıkar:
 İlişkiyi tersine çevirebiliriz <ve A'nın G'ye ve B'nin de D'ye ait olduğunu söyleyebiliriz>. O hal-
 de, GD bir tek süjenin yüklemliyse, birbirini içereceklerdir; aynı
 şekilde AB, özü bakımından ayrı olsa da bir ve özdeş bir şey gibidir
 ve diğer çiftler de bunun aynısı olacaktır. A tatlı ve B de beyaz olsaydı,
 akıl yürütme özdeş olurdu.

Düşünme yetisi imgelerdeki biçimleri düşünür. Ve aynı şekilde düşünme yetisi neyin peşinden gideceğine, neden kaçacağına duyulurlarda karar verir ve düşünme yetisi böyle, hatta duyumlamanın dışında, imgelere kendini verdiği kımıldar. Örneğin, bir meşalenin ateşten olduğunu algılayarak, kıpırdadığını görünce, ortak duyu yardımıyla biliriz ki, meşale bir düşmanın yaklaştığını belirtir. Başka bir defa tersine, bir vizyonda olduğu gibi, gelecek olayları şimdiki olaylardan hareketle, ruh-taki imgelerle veya daha çok, kavramlarla tahmin ederiz ve tartışırız. Ve hoş giden veya gitmeyen bir şeyin olduğunu açıkladığımızda, o vakit, ondan kaçarız veya onun peşinden gideriz ve genel olarak eylemde durum bunun aynısıdır. Ve bundan başka eylemden bağımsız olan şey, yani doğru ve yanlış, iyi ve kötüyle aynı cinse aittir; fakat en azından şu farkla: Doğru ve yanlışın varlığı hiçbir şarta bağlı değildir ve iyi ile kötü belirli bir kişi için iyi ve kötüdür. Soyutlamalar dediğimiz şeye gelince, zekâ onları yassıyı düşündüğü gibi düşünecektir. Yassıyı, ayrı bir halde yassı olarak düşünemeyiz; fakat onu bilfiil içbükey olarak düşünürsek, içbükeyin gerçekleştiği cisim olmadan

düşünürüz: Böylece zekâ soyut terimleri düşündüğünde, yine de ayrı olmayan matematik nesneleri, ayrı olarak düşünür. — Ve genel olarak, bilfiil zekâ, nesneleriyle özdeştir. Zekânın ayrı bir şeyi, uzamdan ayrılmaksızın düşünmesinin mümkün olup olmadığını bilmeye gelince, bunu sonra açıklayacağız.

8.

Ve şimdi ruh konusunda söylediğimizi özetleyelim ve onun bir anlamda varlıklar olduğunu yineleyelim. Gerçekte bütün varlıklar duyulur ya da düşünülürdür ve duyumlamanın duyulura özdeş olması gibi, kesin bilgi de nesnesine özdeştir. Fakat, bu özdeşliğin nasıl olduğunu açıklamak gerekir.

Kesin bilgi ve duyumlama, nesneleriyle aynı tarzda bölünür; bilkuvve bilgi ve bilkuvve duyumlama, bilkuvve şeylerle uyur ve *entelekheia* halindeki bilgi ve duyumlama da *entelekheia* halindeki bilgi ve duyumlamaya uyar. —Ruhta kendi sırasında, duyusal yeti ve bilme yetisi, bilkuvve duyulur nesnelerdir; bu nesnelerden biri bilkuvve düşünülür, diğeri bilkuvve duyulur nesnedir. Ve bu yetilerin nesnelerle veya en azından objelerinin biçimleriyle özdeş olmaları zorunludur. Yetilerin objeler olmaları mümkün değildir; çünkü ruhta taşın kendisi değil, biçimi vardır. Bundan ruhun, insan eline benzediği sonucu çıkar: Gerçekte el nasıl araçların bir aracıysa, zekâ da biçimlerin biçimidir ve duyu da duyulurların biçimidir. Öyle görünüyor ki, duyulur büyüklüklerin dışında, ayrı biçimde var olan hiçbir şey bulunmadığından, hem duyulurların bütün nitelikleri ve duygulanımları, hem de düşünülürler, yani düşünülürler denen soyutlamalar, duyulur biçimlerde bulunur. Ve bu nedenle, bir yandan duyumlama yoksa bir şeyi öğrenemeyiz ve anlayamayız ve diğer yandan zekânın kullanılması bir imgeyle birlikte olmalıdır; çünkü imgeler maddî olmamaları istisna edilirse duyumlamalara benzer. Bununla birlikte imgeleme, iddiadan ve yadsımadan ayrıdır; çünkü doğruyu ve yanlış oluşturmak için kav-

ramların bir kombinezonu gerekir. Fakat burada <şunu sormalıyız>: O zaman ilk kavramlar imgelerden hangi bakımdan ayrılırlar? Bu, diğer kavramların imgesiz var olamamalarına rağmen, imgeler olmadıkları anlamına gelmez mi?

BELLEK VE HATIRLAMA ÜZERİNE*

(1)

1.

Bunun ne olduğu hakkında konuşmalıyız: Bellek ve belleğe sahip olmak, hangi nedenlerden meydana geldiklerini ve ruhun hangi kısmında bu fenomenin ortaya çıktığını ve aynı şekilde hatırlamayı da konuşmalıyız, çünkü iyi bir belleği olan insanlar, aynı zamanda iyi bir hatırlama yeteneğine sahip değildirler, tersine genel olarak ağırkanlı insanların daha iyi bir belleği vardır, hareketi ve uyanık olanların ise daha iyi bir hatırlama yeteneği. Önce belleğin nesnelerinin ne tür olduğunu sormalıyız, çünkü bu konuda sıklıkla yanılgı içindedir insan. Ne gelecekte olacaklar belleğin nesnesi olabilir (bu daha ziyade tahmin ve beklentinin nesnesidir ki sonuncusu bir bilimin karakterine sahip olabirdi ve bazılarına göre mantık böyle bir bilimdir), ne de şimdiki. Bunlar algının nesnesidir. Çünkü ne gelecekteki, ne de geçmişteki olanlar hakkında, onları algı yoluyla bildiğimizi söyleyebiliriz, algıdan yalnızca şimdiki hakkında söz edilebilir. Bellekten söz ederken, sadece geçmişte olanlarla ilgili olarak söz edilebilir. Şimdikinden söz eden bir kimse (yani mesela belirli bir beyaz nesne gördüğü anda) ne algıladığı nesnenin belleğinde olduğunu söyleyecektir, ne de onu incelediği ve düşündüğü

* Aristoteles, *Doğa Bilimleri Üzerine* (Parva Naturalia), 2. Basım, çev. Elif Günçe, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul: 2004.

anda bu düşünme nesnesinden: Şimdi'den söz ederken nesneyi algıladığını söyleyecektir, sadece onu algıladığını ve bildiğini. Ancak somut nesneler olmaksızın bilgi ve algı varsa, o takdirde bellekten söz edilir: Şimdi'den söz ederken öğrendiği ya da incelemeye aldığı şey hakkında konuşacak, diğerinde ise işitilmiş, görülmüş vb. şeyler hakkında. Bellek etkinleştğinde insan kendi kendine her zaman der ya: "Bunu daha önce işittim, gördüm, düşündüm." Yani bellek ne algı, ne de varsayımdır, tersine birinin ya da diğerinin zaman geçtikten sonra ortaya çıkan garip bir modifikasyonudur.

Şimdi ile ilgili olarak, daha önce belirtildiği gibi, şimdi'de bellekten söz etmek mümkün değildir, çünkü şimdiki ile ilgili olarak algıyı, gelecek ile ilgili olarak beklentiyi ve geçmiş ile ilgili olarak da belleği devreye sokarız. Bu nedenle her tür bellek zaman ile ilintilidir ve sadece zaman kavramına sahip olan canlıların belleği vardır.

Bir tasvirin oluşumu hakkında daha önce ruh ile ilgili bölümde söz edilmişti: Bir resim olmaksızın tasvir etmek olanaksızdır. Çünkü düşünürken geometrik bir kanıtlamada görülen fenomenin aynısı ortaya çıkar. Burada da, aslında üçgenin belirli büyüklüğü ile ilgilenmeyeceğimiz halde, belirli büyüklükte bir üçgen çizeriz. Düşünmede de bu böyledir, gözümüzün önüne belirli bir büyüklük getiririz, aslında büyüklüğü hiç düşünmesek de, "belirli bir büyüklük" düşünmede aslında hiçbir rol oynamaz. Büyüklük, ancak sadece belirsiz olan, düşünmenin nesnesinde bir rol oynarsa, o takdirde gözümüzün önüne "belirli bir büyüklük" getiririz ve sadece büyüklük düşünmede bir rol oynar. Diğer taraftan bir şeyi süreklilik ve zaman kavramı olmaksızın düşünmek mümkün değildir ki bu da başka bir sorundur. Büyüklük, hareket ve zaman zorunlulukla aynı yetenek tarafından kavranır ve bir tasvir resmi genel algı organında ortaya çıkar; belli ki bunların kavranması merkezi algı gücünde başlar. Belleğin soyut nesnelerle ilgili olan yetenekleri de yalnız-

ca bir tasvir resmi aracılığı ile mümkündür; yani, anlaşılacağı üzere bellek sadece dolaylı olarak düşünmenin bir yeteneğidir ve aslında merkezi algı gücünün bir yeteneğidir. Bu nedenle diğer canlıların da belleği vardır, sadece insanların ve olasılıklar yürütebilen ya da düşünme gücüne sahip olan canlıların değil. Eğer salt ruhsal yeteneklere bağlı olsaydı, pek çok canlıda bulunmazdı, hatta düşünme yeteneği bahşedilmemiş olanlarda hiç ortaya çıkmazdı; tıpkı zaman kavramına sahip olmadıklarından, “şimdi” kavramının ortaya çıkmaması gibi. Daha önce söylemiştik, gördüğümüz, işittiğimiz ya da öğrendiğimiz bir şey bellekte her ortaya çıktığında, bunu önceden duyumsarız ve bu duyumsama öncesinde ve sonrasında zamanı şart koşar. Belleğin ruhun hangi gücüne mal edileceği böylece ortaya çıkar; bellek, ruhun, tasvirin oluşumundan sorumlu olan bölgesine dahildir. Belleğin nesneleri aslında dolaylı olarak tasvirin nesneleridir ve belleğin nesneleri, bir tasviri şart koşan nesnelerdir.

Şimdi, şimdiki zamana ait olmayan ile ilgili olarak belleğin nasıl anımsıyor olduğu sorusu ortaya atılabilir: İzlenim mevcuttur, ama nesne mevcut değil midir? Ruhtaki algı aracılığı ile ve ruhu içinde taşıyan beden parçası içinde ortaya çıkarılan fenomeni belli ki bir tür resim olarak anlamalıyız: Bellek derken ben bu resme sahip olunduğunu anlarım. Zira algı ile birlikte ortaya çıkan hareket geride adeta algı resminin bir izini bırakır, tıpkı bir halka ile mühür basar gibi. Bu nedenle coşkuları ya da yaşları itibariyle büyük heyecan içinde bulunan kişilerin belleği yoktur, algı izlenimi ve mühür adeta akan suya basılmış gibidir. Diğerleri ise bir izlenimi kavramak için eski binalar gibi çok çürümüş ve çok küskündür: Burada da bir iz oluşmaz. Bu nedenle çok genç ve çok yaşlı insanların bellekleri kötüdür. Birileri büyümeden dolayı, diğerleri ise geçkinlikten dolayı akıcı bir haldedirler. Çok fazla canlı ya da tembel olanlarda da bu böyledir, her ikisinin de belleği kötüdür; çünkü canlı olanlar olağan normlara göre çok daha sıvı, tembel olanlar ise çok kuru bir hal-

dedir. Canlı olanlarda tasvirin gerektirdiği resim sıvı yüzünden ruhtan akar gider, tembel olanlarda ise kuruluklarından dolayı hiç oluşmaz. Peki, bellek bir izlenimle işlendiğinde, anımsama bu izlenime mi dayanır yoksa bu izlenimi ortaya çıkaran şeye mi? İlki söz konusu ise, belleğimiz şimdiki olamayan hiçbir şeye dayanamazdı. İkincisi söz konusu ise, belleğimizin izin algısına rağmen nasıl olup da algılamadığımız bir şeye, yani şimdiki olmayana dayandığını sormak gerekir. Söz konusu olan içimizdeki bir iz, im ya da resim ise, nasıl oluyor da bu izin algılanması sırasında izin değil de, bir başka nesnenin belleğini ortaya çıkarır? Anımsamada salt bellek etkili ise, o takdirde bu izdir izlenen ve hissedilen. Peki, bellek nasıl şimdiki olmayan bir şeye dayanabilir? O zaman şimdiki olmayanı da görmek ve işitmek mümkün olmalıydı. Yoksa bu duruma göre, belki de olabilir mi? Örneğin bir tabloda resmedilen bir canlı hem canlı, hem resimdir, ancak her ikisi de aynı nesnedir. Özünde bu iki gerçek elbette farklıdır ve nesne hem canlı, hem de resim olarak değerlendirilebilir: Aynı şekilde içimizdeki tasvir resmini de hem bağımsız, hem de bir başkasına bağımlı bir yapı olarak anlamak gerekir. Bağımsız bir yapı olarak incelemenin bir nesnesidir ya da bir tasvir resmi, bir başkasına bağımlı olarak ise adeta bir resim ve belleğin bir nesnesidir. Tasvir resmi, etkisi hâlâ canlı ise, o takdirde ruh birinde bunun kendisini bağımsız bir yapı olarak algılar (bu durumda önümüzde düşünmenin bir nesnesinin ya da bir tasvir resminin olduğunu sanırız), diğerinde ise bağımlı olarak algılanır; yani bir resim olarak, tıpkı resimde bir şeye başka bir şeyin tasviri olarak baktığımız gibi. Örneğin Koriskos'un tasvir resmi sanki Koriskos'un aslında gerçekte göz önünde olmayan kendisini algılar gibi algılanır: Bu durumda bu izleyişin deneyimi, tasvir resmine bağımsız olarak resmedilmiş canlı gibi baktığımızdan farklıdır; birinde ruhta düşünmenin nesnesinden başka bir şey yoktur, diğerinde ise resimdeki gibi bir resim olarak bakıldığından, belleğin nesnesidir. Bu nedenle de bazen

önceki bir algıya dayanarak ruhumuzda böylesi hareketler oluştuğunda, bu algı izleniminden kaynaklanıp kaynaklanmadığını bilmeyiz, yani bunun bir bellek fenomeni olup olmadığı konusunda kuşku duyarız; ancak ara sıra daha önce bir şey işittiğimizi ya da gördüğümüzü bildiğimiz ve hatırladığımız olur. Bu, nesnenin bağımsız bir şey olarak seyrinden, nesnenin bağımlı bir şey olarak seyrine geçişte olur.

Bunun tersi de ortaya çıkabilir; bunun bir örneği Oreos'lu Antipheron ve esrime halindeki bazı başka kişilerdir. Çünkü bunlar tasvir resimleri hakkında, burada gerçekten olmuş olanları hatırladıklarını söylemişlerdir. Bu, aslında resim olmayan bir şeye resim olarak bakıldığında ortaya çıkar. Sürekli bir şey ile meşguliyet belleği tekrar tekrar bir hatırlama eylemine yol açmak suretiyle çalıştırır. Burada söz konusu olan şey, sıklıkla bir tasvir resmine kendisi olarak değil de, bir resim olarak bakılmasından başka bir şey değildir. Böylece bellek ve belleğe sahip olmanın ne demek olduğu söylenmiştir: Bir tasvir resmi vardır ve buna tasvir resmi olarak ortaya çıktığı şeyin bir resmi olarak bakılır. Bellek, zaman kavramımızdan da sorumlu olan merkezi algı organında ortaya çıkar.

UYUMAK VE UYANIK OLMAK ÜZERİNE*

(2)

2.

Şimdi de uyku ve uyanık olmaktan sorumlu olan neden araştırılmalıdır, ayrıca bunun için ne tür bir duyunun (ya da duyuların, eğer birden fazla ise) söz konusu olduğu. Bazı canlılar bütün duyulara sahiptir, bazıları değil; örneğin bazılarının görme duyusu yoktur, ancak hepsinin dokunma ve tat alma duyusu vardır (algı organının kusurlu olduğu durumlar dışında, ki ruh hakkındaki derste bundan söz edilmiştir). Uyuyan bir canlının tam anlamıyla herhangi bir duyuşsal algısının olması olanaksız olduğundan, uyku denilen durumda tüm duyuların zorunlulukla uyku halinde olduğu açıktır: Zira bazı duyularla ilgili hal böyle olmasaydı, o takdirde bir canlı bunları uykusunda da kullanabiliyor olmalıydı; ancak bu olanaksızdır.

Her duyunun sadece ona ait bir işlevi vardır, ancak bunun dışına taşan bir yeteneği de: Görmek sadece görme duyusuna aittir, işitmek sadece işitme duyusuna ve diğer tüm duyularla da bu böyledir. Ancak sayesinde algıladığımız, gördüğümüz ve işittiğimiz tüm duyulara ait olan genel bir yetenek daha vardır (zira görüyor olduğumuzu görme duyusu aracılığı ile görmeyiz ve aslında tatlı ve beyaz arasında bir fark olduğunu ayırt edebil-

* Aristoteles, *Doğa Bilimleri Üzerine* (Parva Naturalia), 2. Basım, çev. Elif Günçe, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul: 2004.

memizi sağlayan şey ne tat alma, ne de görme duyusu, ne de ikisinin bir kombinasyonudur; bilakis tüm duyu organlarının üzerinde olan bir organdır: Çünkü algıları düzenleyen ve birleştiren genel bir tekdüzen duyu vardır ve aslında egemen olan duyu organı tektir; buna karşılık somut algının özü, algı nesnesinin cinsine göre değişir; örneğin ses ve renkte).

Bu yetenek özellikle dokunma duyusunda ortaya çıkar (bu diğer duyu organları olmaksızın var olabilirken, diğerleri onsuz var olamazlar; bunun hakkında ruh ile ilgili araştırmalarda söz ettim): Uyanık olmak ve uyumak açıkça bu tekdüzen duyu organının işlevidir. Bu nedenle de bütün hayvanlara tekabül ederler; tıpkı dokunma duyusunun da hepsine tekabül ettiği gibi. Çünkü eğer uyku tüm duyuların işlevinin bir sonucu olsaydı, eşzamanlı faaliyette olmaması gereken, hatta bir anlamda aslında olamayan, duyuların eşzamanlı faaliyetsiz ve hareketsiz olması gerektiği anlaşılamaz olurdu. Makul olarak tersi olmalıydı, yani eşzamanlı durmamalıydılar. Öne sürdüğümüz teorimiz bunun için de mantıklı bir açıklama sunuyor: Eğer o diğer hepsine egemen olan, diğer her bir duyunun içinde toplandığı duyu organı bir şekilde uyarılırsa, mecburen bu diğerleri de uyarılmış olur, ancak bunlardan birinin işlevi durursa, bu onun için de geçerli bir durum olmak zorunda değildir. Uykunun duyuların durması ya da onları kullanmamak ya da algılayamaz olmalarından (böyle bir şey bayılma durumlarında da ortaya çıkar; zira bayılmada da bir algılayamama durumu söz konusudur ve bayılmaların bazı şekilleri de bu türdendir ve ense damarları tutulan insanlar da aynı şekilde hissiz olurlar) ibaret olmadığı, pek çok nedenden dolayı bellidir; uyku daha ziyade bir işlevsizlik durumunun ortaya çıkmasından ibarettir, ancak rastgele bir duyu organında ve rastgele bir nedenden değil, tersine, biraz önce söylediğimiz gibi, her şeyi algıladığımız birincil algı organının işlevi yüzündendir. Bu duracak olursa, diğer tüm organların da algı faaliyetinin durması gerekir; ancak bunlardan

biri duracak olursa, bu birincil organ için mutlaka aynı sonucu doğurmaz.

Peki hangi sebepten dolayı uyku ortaya çıkar ve bu durum ne türdür? Birden fazla neden türü olduğundan (son neden, hareketin nedeni, maddesel ve biçimsel olanı) ve biz doğanın bir amaç uğruna ve üstelik iyi bir amaç uğruna çalıştığını ve dinlenmenin doğa tarafından hareket etmek üzere yaratılmış olan, ancak her zaman ve kesintisiz bir şevkle hareket edemeyen her varlık için gerekli ve yararlı olduğunu iddia ettiğimizden (uykuya tam anlamıyla dinlenmenin resmi uygulanır ya), bundan uykunun canlıların, canlılıklarının devamını sağlamak için var olduğu sonucu çıkar. Uyanık kalmak amaçtır: Çünkü algı ve düşünme her canlı için, bu iki yetenekten birine sahip oldukları sürece, sonul amaçtır. Çünkü onlar en iyileridir ve sonul amaç da zaten en iyisidir. Bunun da ötesinde, her canlıya uyku tekabül etmelidir. Ben kuramsal bir zorunluluktan söz ediyorum: Bir şey, doğasını yerine getiren bir canlı olacaksa, o zaman ona zorunlulukla uyku tekabül etmelidir ve eğer bu doğruysa, diğer taraftan başka zorunluluklar da tekabül edecektir. Şimdi, canlılarda uyumak ve uyanık olmak, ne tür bir hareketin ve bedendeki hangi işlemlerin sonucudur, buna gelelim. Bu durumun nedenlerinin saptanmasında, kansız canlılarda, kan dolaşımı olanlarla aynı ya da analog yapıda, kan dolaşımı olanlarda ise insanlarda olanla aynı olduğundan yola çıkılmalıdır. Bu nedenle tüm sorunun incelenmesinde bunlardan (insanlardan) yola çıkılmalıdır. Daha önce başka bir yerde canlılarda duyu algısının kaynağının hareketin kaynağı ile aynı kısımda yer aldığını göstermiştim. Bu da, bedende üç sabit nokta seçilecek olursa, baş ve alt gövdenin ortasındadır. Kan dolaşımı olan canlılarda bu kalp civarındaki kısımdır. Çünkü tüm kan dolaşımı olanların kalbi vardır ve gerek devinim, gerekse bunların üzerine çıkan algının çıkışı buradandır. Devinimle ilgili olarak burada nefes almanın ve esasen soğutmanın kaynağının yer al-

dığı ve doğanın nefes alma ve nemin sebep olduğu soğutma aracılığı ile kalp civarındaki kısmın sıcaklığının korunması için bir araç yarattığı açıktır. Bundan ileride ayrıca söz edeceğim. Kansız hayvanlarda, böcekler ve dışarıdan hava almayanlarda, içsel havanın kan dolaşımı olan canlıların kalbine tekabül eden kısımda genişlediği ve tekrar birleştiği görülmüştür. Bu yabanası ve arı gibi bölünmemiş kanatları olan böceklerde, sineklerde vs. çok açık görülmektedir. Hiçbir hareketin oluşumu ve hiçbir eylem güç kullanmadan olanaklı değildir; güç ise havanın tutulması ile üretilir. Soluk alan hayvanlarda dış havanın, soluk almayan hayvanlarda iç havanın tutulmasıyla güç elde edilir (belli ki bölünmemiş kanatları olan böcekler hareketleri sırasında bu nedenle vızıldarlar; çünkü iç hava diyaframa isabet ettiğinde orada bir sürtünme oluşturur). Ayrıca her hareket birincil organda herhangi bir iç ya da dış algıdan kaynaklanır: Eğer uyumak ve uyanık olmak merkezi organın işlevi ise, uyumak ve uyanık olmanın asıl yerinin nerede ve hangi organda bulunduğu da açıktır.

Bazı insanlar uykuda hareket eder ve pek çok şeyi uyanıkmiş gibi yaparlar; elbette sadece bir tasvir resmine ve algı hissi-ne sahipseler. Zira rüya bir şekilde algının ürünüdür, ancak bundan daha sonra söz edeceğim. Uyandıktan sonra neden rüyaların hatırlandığı, fakat uykuda sanki uyanıkmişçasına gerçekleştirilen hareketlerin ise hatırlanmadığı konusu ki bunun hakkında problemlerden söz ettiğim bölümde konuştum.

RÜYALAR ÜZERİNE*

(2.459a23–b23; 460a32–b27;

3.461a30–462a8)

2.

Rüyanın özü ve oluşumunu en iyi uykuda ne olduğundan yola çıkarak inceleyebiliriz. Zira algı nesneleri bizde her defasında ilgili algı organı aracılığı ile bir duyumsama uyandırır ve onlar tarafından ortaya çıkarılan izlenim algı organlarında, yalnızca algılar gerçekten var olduğu sürece kalmaz, aksine onlar kaybolduktan sonra da kalmaya devam eder. Buna benzer bir işlem, öyle görünüyor ki hareket halindeki şeylerde de bulunmaktadır. Zira bunlarda da hareket, hareketi başlatan şey ile ilişki kesilmiş olsa bile sürer. Çünkü hareket eden, çevresindeki havanın belli bir kısmını da harekete geçirmiştir, bu da yine kendi hareketi aracılığı ile başka bir kısmı ve bu şekilde bir şey hareketi bir süre daha yapmaya devam eder (bu havada olduğu kadar, suda da böyledir), ta ki durana kadar. Bir nitelik değişiminde meydana gelen işlemi de benzer şekilde düşünmek gerekir. Sıcak bir şey, başka bir şeyi ısıtır, ısınan şey de yine kendisine en yakın olanı ısıtır ve bu da sıcaklığını, başlangıçtaki ısı korunacak şekilde iletir. Bu işleyiş algı organında da böyle ol-

* Aristoteles, *Doğa Bilimleri Üzerine* (Parva Naturalia), 2. Basım, çev. Elif Güneç, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul: 2004.

malıdır, çünkü gerçek algı bir tür nitelik değişimi demektir. Bu nedenle bir algı işlemi sadece algı organları faal iken gerçekleşmez, bilakis faal olmayı bıraktıktan sonra da algılamaya devam eder; bu gerek iç, gerekse yüzeyde bulunan organlar hakkında geçerlidir. Bu bir şeyi uzun bir süre boyunca algıladığımızda belli olur: Çünkü algıyı başka bir şeyin üzerine yönlendirdiğimizde asli izlenim sürer, örneğin güneşten karanlığa baktığımızda. Zira karanlıkta hiçbir şey görmeyiz, ama güneş tarafından gözlerde ortaya çıkarılan hareket (ışık) hâlâ devam etmektedir. Bir tek renge uzun süre baktığımızda da, beyaz ya da yeşil, ondan sonra bakışımızı yönelttiğimiz nesne, sanki aynı renkmış gibi gelir. Güneşe ya da çok fazla aydınlığa sahip başka bir nesneye baktığımızda ve sonra gözlerimizi kapattığımızda da o nesne bize, yüzümüz ona dönük kaldığı sürece bir duyu yanılgısı nedeniyle önce aynı renkmış gibi gelir, daha sonra kırmızıya dönüşür, sonra erguvana, sonunda siyaha döner ve kaybolur. Hareketli nesnelerden, örneğin nehirlerden, en azından şiddetli akanlardan, bakışımızı çevirdiğimizde, durağan olan da bize hareketliymiş gibi gelir. Şiddetli gürültü de işitmeyi sersemletir ve aşırı güçlü koku da koku alma yetisini ve bunlarla karşılaştırılabilecek durumlarda da benzer yanılgılar söz konusudur. [...]

Yani küçük değişiklikler bile bir değişim yaratır ve algı çabuk gerçekleşir; bu durumda renkleri alabilen algı organı pasif davranmaz, bilakis karşılık verecek şekilde çalışır. Bütün bunlar açıklamalarımızdan açıkça anlaşılmaktadır. Bunlar aynı zamanda şarap ve merhem üretiminde edinilen deneyimler tarafından da teyit edilir. Zira işlenmiş yağ kolaylıkla yakınındaki nesnelerin kokusunu alır; şarapta da bu aynen böyledir: Şarap yalnızca ona ilave edilen ya da karıştırılan şeylerin kokusunu almakla kalmaz, fiçilerin, hatta fiçilerin yakınına getirilen ya da orada

yetişen her şeyin kokusunu da alır. Asıl sorunumuzla ilgili olarak ise şu geçerli olmalıdır (söylenenden bu çıkmıştır): Dışsal algı nesnesi artık mevcut olmasa da, algı eyleminin ürünü algılanabilirlik halinde kalır. Ayrıca algı alanında çok kolay aldanırız, eğer etki altında isek, bir şu, bir bu etkinin içinde olabiliriz; korkak korku afekti, âşık aşk afekti içinde. Biri çok uzak bir benzerlik nedeniyle düşmanlar gördüğünü sanır, diğeri sevdiğini; içinde bulunulan etki ne kadar şiddetli ise, en ufak neden ve en uzak benzerlik böyle bir izlenimin ortaya çıkması için o kadar yeterli olur. Aynı şekilde abartılı duygu hali içinde bulunanlar ya da herhangi bir şiddetli arzu ile dolu olanlar kolay yanılgıya düşerler ve bu da duygu halinin arttığı ölçüde artar. Ateşi olanlar bu nedenle bazen duvarlarda canlılar gördüklerini sanırlar, burada duvardaki çizgilerin kombinasyonundan doğan çok küçük benzerlikten yola çıkarlar. Ve bu görüntü resimleri zaman zaman durumları ile o şekilde paralel gider ki, ağır hasta olmadıkları takdirde yanılgıyı yanılgı olarak idrak ederler, fakat söz konusu olan ağır bir hastalık olduğunda, hareketleri bile görüntü resmi tarafından belirlenir. Bu fenomenlerin sebebi merkezi organ ile tasvir resimlerinin ortaya çıkmasına aracılık eden organın aynı yetenek ile muhakeme etmemesinde yatar. Bunun bir işareti de, güneşin bize bir ayak büyüklüğünde gibi görünmesi, fakat tasvirin sıklıkla içimizde başka bir büyüklüğü önermesidir. Parmaklarımızı kavuşturduğumuzda da tek bir nesne bize iki nesneymiş gibi gelir, yine de iki olduğu görüşünde değildir, çünkü göz, dokunma duyusundan üstündür. Dokunma duyusu tek kriter olsaydı, o bir nesneyi iki olarak yorumlardık. Bu yanılgının nedeni herhangi bir izlenimin yalnızca algı nesnesi buna neden olduğunda değil, bilakis algı yeteneğinin kendisi de algı nesnesince neden olunanla aynı türden bir süreç içinde bulunduğu ortaya çıkmasında yatar; örneğin gemiden bakıldığında kara hareket halindeymiş gibi görünür, çünkü gözümüz başka bir şey tarafından hareket ettirilmektedir.

3.

[...] Bu nedenle yemekten sonra hemen uyuyanlarda ve çok genç insanlarda, özellikle çocuklarda rüyalara rastlanmaz; zira bu durumlarda iç hareket yemeklerden kaynaklanan ısıdan dolayı çok fazladır. Yani aynı suda olduğu gibidir: Şiddetle karıştırıldığında, bazen hiçbir resim ortaya çıkmaz, bazen ilgili nesneyi tamamen değişmiş bir şekilde gösteren çarpılmış bir resim; oysa su durulduğunda temiz ve belirgin resimler ortaya çıkar. Bunun gibi uykuda da bazen tasvir resimleri ve hâlâ süren algının ürünlerinden kaynaklanan hareketler daha önce sözü edilen güçlü hareketin etkisi altında tamamen kaybolur; bazen sadece silik, garip resimler ortaya çıkar, rüyalar kopuk kopuktur; örneğin melankoliklerde, ateşli hastalarda ya da sarhoşlarda. Tüm bu durumlar, hava ile bağlantılı olduklarından büyük bir hareket ve dalgalanma yaratırlar. Ancak kan sakinleştğinde ve onun içinde bulunan maddeler ayrıldığında (kanı olan canlılarda), o zaman her bir ayrı duyu organından kaynaklanan, algı resimlerinden bir şeyler saklamış ve korumuş olan hareket birbiriyle bağlantılı rüyalar meydana getirir. O zaman insana bir şey görünür ve görme ya da işitme duyusundan akmaya devam eden şeylere dayanarak görüldüğüne ya da işitildiğine inanılır; bu diğer duyu organlarında da aynı şekildedir. Zira duyu organlarından çıkan hareketin kalbe ulaşması sonucunda uyanık haldeyken de gördüğümüzü, işittiğimizi ya da genel olarak algıladığımızı sanırız ve bazen görme duyusu hareket ediliyor gibi algıladığından gördüğümüzü sanırız, gerçekte durum bu olmasa da. Ya da bir şey bize ikiymiş gibi gelir, çünkü dokunma duyusu bize iki hareket iletir. Bütün olarak denilebilir ki, tek tek duyuların algılarını idare eden kontrol organı, daha yüksek güvenilirliliği olan bir algı organı buna karşı gelmiyorsa eğer, algıladıklarını onaylar. Bir duyumsama her tür durumda meydana gelebilir, ancak biz onu her durumda onaylamayız; tersine sadece kontrol organı engellenmiş ya da doğru şekilde davranmı-

yor ise reddedebiliriz de. Farklı insanlar için farklı duygulanım hallerinin yanılgılara karşı duyarlı olmalarının nedeni olduğunu daha önce söylemiştik; aynı şekilde uykudan ve duyu organlarının hareketinden ve algıya ait geri kalan diğer süreçlerinden dolayı uyuyan için de bu böyledir; yani uyuyana herhangi bir şeyle yalnızca çok küçük bir benzerliği olan bir şey, o şeymiş gibi gelir. Çünkü uyurken kanın büyük kısmı kalbe hücum eder; kısmen dispozisyonundan dolayı, kısmen gerçekten içinde mevcut olan hareketler bu yığılmaya eşlik eder. Öyle ki kan hücumunun neden olduğu hareketin bu belirli halinde bir hareket öne çıkar ve bu hareketten sonra bir diğeri. Hareketler birbirine karşı, üzerlerindeki tuz eridiğinde suda yükselen oyuncak kurbağalar gibi davranır. Aynı şekilde bu hareketler potansiyel olarak mevcuttur ve engelin etkisi hafiflediğinde aktif hale gelirler. Bunlar engelden kurtulmuş olarak duyu organlarında bulunan, arta kalmış olan kanın içinde gerçekleşirler: Süratle değişen, bazen içinde bir insan, bazen bir canavar görülen bulut şekillerine benzerler. Dediğimiz gibi burada her defasında bir algının ürününün artığı söz konusudur: Gerçek nesne o anda kaybolmuş olsa da görüntüsü mevcuttur ve gerçeğe uygun olarak denilebilir ki tasvir resmi gerçeğine uygun özelliktedir, fakat gerçeği değildir. Algı anında en yüksek algı ölçütü, algının ürünü olan "gerçek"tir önermesi hatalıdır, tersine, algı ürününe dayanarak algı nesnesinin gerçek olduğu söylenebilir. Yani bu algı anında "gerçek" hükmü veren yeti kan tarafından tamamen engellenmez ise, sanki algılıyormuş gibi, duyu organlarının içinde mevcut olan hareketler tarafından etkilenir ve gerçek algı nesnesine yalnızca benzediği halde, onu nesnenin kendisi sanır. Örneğin birinin gözünün altına fark ettirilmeden bir parmak ile bastırılsa, o kişiye bir nesne yalnızca ikiymiş gibi görünmekle kalmayacak, bilakis iki olduğuna inanacaktır. Ancak bu sürecin bilincinde olunabiliyor ise bu birine gerçi böyle görünecektir, ama buna inanmayacaktır. Uykuda da bu böyledir: Uyunduğunun

farkında olunuyorsa ve algı deneyiminin gerçekleştiği uyku hali öyle değerlendiriliyorsa, gerçi bir görüntü resmi var olacaktır, ancak kişinin içinden bir şey, bunun gerçeğin bir görüntü resmi olduğunu, fakat gerçeğin kendisi olmadığını söyler (çünkü sıklıkla uyurken insana bilincinde bir şey şöyle der: "Sana görünen, sadece bir rüyadır!"); ama eğer uyuduğunun bilincinde olunamıyorsa, hiçbir şey bu görüntüye karşı çıkmayacaktır. [...]

GENÇLİK VE İHTİYARLIK, YAŞAM VE ÖLÜM ÜZERİNE*

(3.468b28–469a27; 4)

3.

[...] Kan dolaşımı olan canlılar ile ilgili olarak ise; bunların önce kalpleri gelişir. Kalp, henüz gelişmekte iken görülebilen mahluklarda izlediğimiz belirtilerde tüm açıklığı ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kansızlarda da kalbe tekabül eden organ ilk önce oluşur. Kalbin damarların kaynağı olduğunu daha önce hayvanların bölümleri hakkındaki dersimizde söylemiştik, ayrıca kan dolaşımı olan hayvanlarda kanın, beslenmenin nihai ürünü olduğunu da söylemiştik ki bedenin parçaları damarlarla birbirine bağlıdır. Yani beslenme ile ilgili olarak; ağız ile bir işlevin, karın ile başka bir işlevin yerine getirildiği, kalbin bu işlevlerin en önemlisini üstlendiği ve beslenmeyi tamamladığı açıktır. Buna göre kan dolaşımı olanlarda gerek algının ruhsal işlevi için, gerekse beslemenin yerine getirilmesi için merkez zorunlu olarak kalpte yer almaktadır. Zira diğer kısımlar beslenme ile ilgili işlevlerini kalbin kendi işlevini gerçekleştirebilmesi amacıyla yerine getirmektedirler. Hepsinin üzerinde olan organ

* Aristoteles, *Doğa Bilimleri Üzerine* (Parva Naturalia), 2. Basım, çev. Elif Günçe, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul: 2004.

nihai amaca kendisi ulaşmalıdır ve amaca hizmet eden araçların alanında kalmamalıdır (bir doktor örneğin çabalarının hedefine, yani sağlığa ulaşmalıdır). Yani tüm kan dolaşımı olan canlılarda tek tek duyuların üzerinde olan ve hepsini bütünleyen merkez kalpte yer alır. Bu merkezde tüm tek tek duyu organlarını kapsayan algı organının yer alması gerekir. İki duyunun merkezlerinin kalpte bulunduğunu tüm açıklığı ile görmekteyiz, yani tat alma ve dokunma duyusu; öyleyse bu zorunlu olarak diğerleri için de geçerlidir. Zira diğer duyuların organları ile ilgili olarak o kapsayıcı algı organı içinde kendilerine ait olan işlemi gerçekleştirdikleri olasıyken, tat alma ve dokunma duyusu kesinlikle üst bölgede (beynin) birleşmezler. Bunun dışında, tüm hayvanlar için kalp yaşamın bulunduğu yer ise, bundan açıkça algı merkezinin de burada bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Çünkü karşılaştığımız bir varlık, bir hayvan ise, bunun böyle olması halinde, canlı olduğunu da söyleriz ve bu varlık algı yeteneğine de sahip ise, bunun böyle olması halinde, varlığın bir hayvan olduğunu söyleriz. Bazı duyuların (ki durum açıkça budur) neden kalpte birleştiğini, bazılarının ise neden kafada olduğunu (ki bu nedenle bazıları hayvanların beyin aracılığı ile algıladıklarını sanıyorlar), başka bir bölümde özel olarak ele alacağız.

4.

Ortaya konan izlenimler böylece kalpte, yani üç beden kısmının ortasındakinde, gerek algı işlevinin merkezi gerekse büyüme ve beslenmeyi düzenleyen ruh kısmının merkezinin de bulunduğunu göstermektedir. Ancak teorik düşünceye dayanarak da şu ortaya çıkar: Doğanın her yerde olasılıklar arasından en iyisini gerçekleştirdiğini görmekteyiz. Gerek algı merkezinin, gerekse beslenmeninkinin (besini nihai olarak işleyen kısım ve onu içine alan kısım) organizmanın orta bölümünde yer almasından dolayı, her iki kısım da görevini en iyi şekilde yerine

getirebilir. Çünkü merkezi organ bu şekilde her iki kısma komşudur ve bu şekilde ortada bulunan bir organın pozisyonu, yöneten bir organın pozisyonudur. Ayrıca kullanan ve kullanılan farklı olmalıdır (işlevlerinde olduğu kadar, mekânsal olarak da); tıpkı bir flütte ve flütü kullanan organda (yani elde) olduğu gibi. Şimdi, eğer hayvanlar algılayabilen duyu işlevine sahip olması ile belirlenmekteyse, kan dolaşımı olanlarda bu merkezi yetenek kalpte yer alıyor olmalıdır; kansızlarda ise, kalbe karşılık gelen kısımda. Hayvanların her parçası ve bedeninin tümü doğuştan gelen doğal bir sıcaklığa sahiptir. Bu nedenle onlar, izlenebildiği gibi, yaşarken sıcaktırlar, öldüklerinde ve yaşamı yitirdiklerinde ise soğuk. Bu sıcaklığın kaynağı kan dolaşımı olanlarda mecburen kalptedir, kansızlarda ise kalbe karşılık gelen kısımda. Zira bedenın tüm parçaları, özellikle de merkezi organ, besini doğal sıcaklık sayesinde işler ve hazmederler. Bu nedenle yaşamın, diğer kısımlar soğutulduğunda sürmesi, buna karşılık kalpteki sıcaklık kaybolduğunda bedenın bütünüyle bozulması mümkündür, çünkü diğer tüm beden kısımlarının sıcaklığı, kalbinkine bağlıdır; kaynağını buradan alır ve ruh da sıcaklığını bu bölgeden, yani kan dolaşımı olanlarda kalpten, kansızlarda kalbe karşılık gelen kısımdan karşılar. Bundan zorunlu olarak yaşamın sıcaklık devam ettiği sürece verilmiş olduğu ve ölüm dediğimiz şeyin sıcaklığın kaybolması olduğu sonucu çıkar.

HAYVANLARIN HAREKETİ ÜZERİNE*

(6-11)

6.

Şimdi *psyche*'nin hareket ettirilip veya ettirilmediği ve eğer o bir şey tarafından hareket ettiriliyorsa, nasıl hareket ettirildiği, halihazırda bizim ilgili çalışmamızda ele alınmış bulunmaktadır. Bütün cansız şeylerin bir şeyler tarafından hareket ettirildiğini, ilk ve sonsuz olarak hareket ettirilmiş olanın nasıl hareket ettirildiğini, ilk hareket ettiricinin hareketi nasıl meydana getirdiği üzerine olan düşüncelerimizi *prote philosophia* adlı çalışmamızda ifade etmiş bulunuyoruz. Şimdi geriye kalan ve incelenmesi gereken şey, *psyche*'nin bedeni nasıl hareket ettirdiği ve hayvandaki hareketin kaynağının ne olduğudur. Çünkü, eğer biz, evrendeki hareketi ve birbirleri ile çarpışmaları sonucu hareket ettirilen şeyleri bir yana bırakacak olursak, canlı varlıkların bütün şeylerde her türlü hareketin nedeni olduğu görülür. Bu nedenle onların bütün hareketleri bir sınıra sahiptir; çünkü canlı varlıkların hareketleri bir sınırlanım içerir. Bütün hareket ettirilen ve hareket eden hayvanlar belli bir objeye doğru yönelmişlerdir; daha açık bir ifade ile, bu onlara amaç oluşturan şeydir. İşte bu aynı zamanda onların bütün hareketlerinin sınırını da teşkil eder. Şimdi görüyoruz ki canlı varlıkları hareket ettiren

* Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. H. Nur Erkızan, Bulut Yayınları, İstanbul: 2000.

şey *dianoia*, *phantasia*, *proairesis*, *boulesis* ve *epithumia*'dır. Ve bütün bunların hepsi *nous* ve *oreksis*'e indirgenebilir. *Phantasia* ve algılama ise *nous* ile aynı alanı kaplarlar; çünkü hepsi de ayırım yapma, yani bir şey hakkında ayırım yaparak yargı oluşturma ile ilgilidir; ama bu onların bazı bakımlardan farklı olmadığı anlamına da gelmez. Fakat *boulesis*, *thumos*, *epithumia*, bunların hepsi *oreksis*'in birer formudur; ama *proairesis*, hem *dianoia* ve hem de *oreksis* ile bazı ortak nitelikleri taşır. Dolayısıyla ilk harekete neden olan *to orekton* ve *to dianoeton*'dur; ancak bu herhangi bir *to dianoeton* değildir; o eylem alanındaki amaca ilişkindir. Onun içindir ki burada söz konusu olan şey, iyi olan şeyler arasında, eylem alanına ilişkin olan iyidir; yoksa herhangi veya her iyi olan şey değildir. O, bir şeyin hareket nedeni olduğu sürece veya bir şeyin amacı olarak kendisinin sahip olduğu şeyden dolayı harekete neden olur. Ve biz şu gerçeği kabul etmek zorundayız ki görünüşsel iyi gerçek iyyinin yerini alabildiği gibi, bu hoş olan şey de olabilir; çünkü hoş olan şeyin kendisi de bir görünüşsel iyidir. Böylelikle, açıktır ki belli bir bakımdan sonsuz hareket ettirici tarafından sonsuz olarak hareket ettirilen şey ile hayvan benzer bir biçimde hareket ettirilirlir; ama bir başka bakımdan onların bütünüyle farklı bir biçimde hareket ettirildiği de doğrudur. Böylelikle, denilebilir ki ilk olması bakımından sonsuz olarak hareket ettirilen bir sınırlandırmaya sahip değil iken, hayvanların hareketi bir sınıra sahiptir. Şimdi sonsuzca güzel ve soylu olan ki aynı zamanda gerçek ve mükemmel anlamda iyi olandır, yani bir zamanda iyi olup diğer zamanda iyi olmayan değil, gerçekten tanrısal ve değerli olandır. Ve böyle bir şey olarak, onun herhangi bir şeye karşı görelî olması veya ondan önce bir şeyin gelmesi imkânsızdır. O nedenle, ilk hareket ettirici bizzat kendisi hareket ettirilmeden hareket ettirir; buna karşın *oreksis* ve *orektikon* bizzat kendileri hareket ettirilmiş olarak hareketi meydana getirirler. Ancak bir serinin sonunda bulunan ve hareket ettirilen şeylerin, başka şeyleri hareket ettir-

mesi zorunlu değildir. Yukarıda ifade edilen düşünce, gerçeğe son derece uygundur. Öyle ki bir yerden bir yere olan hareket oluş ve yok oluşa tâbi olan varlıklarda son hareketi tanımlar ve böyle olması da oldukça mantıklıdır. Çünkü bazı değişmeler *aisthesis* veya *phantasia*'ya uygun olarak gerçekleşmeye başladığında hayvan da *oreksis* ve *proairesis* aracılığı ile hareket etmeye ve ilerlemeye başlar.

7.

Fakat nasıl oluyor da düşünmeye bazı zaman eylem eşlik ediyor bazen değil; yine nasıl oluyor da kimi zaman düşünce harekete neden oluyor da kimi zaman olmuyor? Öyle görünüyor ki uslamlama ve değişmeyen objelere ilişkin yapılan çıkarımlarda hemen hemen aynı şey oluyor; fakat bu durumda sonuç spekülatiftir, (biri ne zaman iki önermeyi düşünse, hemen düşünür ve bir sonuca ulaşır). Ancak değişmeyen objelere ilişkin olmayan çıkarımlarda iki önermeden çıkan sonuç eylemdir. Örneğin, biri ne zaman her insanın yürümesi gerektiğini düşündüğünde ve kendisi de bir insan olduğundan dolayı, hemen yürür. Veya biri, hiçbir insanın yürümemesi gerektiğini düşündüğünde ve kendisi de bir insan olduğundan dolayı, hemen yürüme eylemine son verir. Ve insanı engelleyen veya zorlayan bir şey olmadığı durumlarda, insan her iki şeyi de yapar, iyi bir şeyler yapmalıyım, ev iyi bir şeydir, dolayısıyla derhal bir ev yaparım. Yine, üzerimi örtecek bir şeye ihtiyacım var. İhtiyacım olan şeyi yapmak zorundayım; pelerine ihtiyacım var, pelerini yapmak zorundayım, pelerin yapmalıyım. Burada sonuç olan 'pelerin yapmak zorundayım' veya 'pelerin yapmalıyım' bir eylemdir. Ve burada insan bir ilkeye göre eyler. Eğer bir pelerin yapılacaksa şöyle bir şey gerekli ve ondan sonra da şu şeylerin olması lazım; ve bunu kavrayan insan, yine bu kavrayışına uygun olarak eyleme yönelir. Şimdi 'eylem sonuçtur' önermesi oldukça açıktır. Fakat eyleme götüren önermeler iki türdür ki

bunlar doğru aracılığıyla ve mümkün olan aracılığıyla olarak sınıflandırılabilirler.

Ve bazen dialektik soruların oluşturulmasında olduğu gibi, burada da akıl, iki önermeden birini yani, apaçık olanı düşünmek için ara vermez. Örneğin, eğer yürümek insan için iyi ise, birisi bizzat kendisinin de bir insan olduğunu düşünerek 'ben kendim de bizzat insanım' önermesi üzerinde düşünerek zaman harcamaz. O nedenledir ki, biz uslamlama yapmadan yaptığımız her şeyi çabuk yaparız. Çünkü bir insan duyu algısı veya *phantasia* veya düşünme yolu ile sahip olduğu amacı gerçekleştirmek için derhal eyleme yönelir. Burada *oreksis*'in aktivitesi yani istemin gerçekleştirilmesi, soruşturmanın ve düşünmenin yerini alır. İştahım 'içmek zorundayım' der, duyu algım veya hayal gücüm veya düşüncem 'işte bu içecek' diye bildirimde bulunur; ve 'ben hemen içerim'. İşte hayvanlar da aynı yöntemle harekete geçirilip, eyleme yöneltirler. Hareketin gerçek sebebi istemdir ve bu ya duyu algısı veya *phantasia* veya düşünce yoluyla oluşur. Eylemek için isteme sahip olan varlıklar bazen *epithumia*, bazen mizaçları ve bazen de *oreksis* veya *boulesis*'ten dolayı eylemde bulunurlar.

Hayvanların hareketi otomatik kuklalara benzer ki onlar küçük bir hareket tarafından hareket haline geçirilirler. Kablolar, serbest bırakılmış olarak tutaçlar birbirlerine çarparlar; aynı küçük bir oyuncak arabasında olduğu gibi. Çünkü, arabayı süren çocuk, onu ileriye doğru hareket ettirmeye çalışır; ama buna rağmen o dairesel bir biçimde hareket eder; çünkü araba eşit büyüklükte olmayan tekerleklerle sahiptir. O nedenledir ki küçük olan tekerlek bir merkez görevi görür, aynı silindirlerde olduğu gibi. Hayvanlar da kendi organlarında benzer parçalara sahiptirler ki bunlar sinirler ve kemiklerdir. Sonuncusu örneğimizdeki tutaç ve demire tekabül ederken, sinirler de kabloların yerini tutar. Bunlar, yani sinirler ve kemikler serbest bırakıldığında ve gevşetildiğinde hayvan hareket eder. Şimdi kuklalarda ve ara-

balarda hiçbir değişme meydana gelmez; çünkü iç tekerlekler büyüse de küçülse de, hareketin kendisi yine de dairesel olacaktır. Fakat hayvanda bir ve aynı parça büyüme ve küçülme kapasitesine sahip olmanın yani sıra biçim değiştirme olanağına da sahiptir. Bunun nedeni ise ilgili parça veya bölümün sıcaklık nedeniyle genişlemesi ve soğukluk nedeniyle de kasılmasıdır ki bu hayvanda değişimi, başkalaşımı mümkün kılar. Bu tür değişime neden olan şey, *phantasia*, duyu algısı ve düşüncelerdir. Çünkü duyu algısı, her şeyden önce, bir çeşit değişimdir, başkalaşımdır ve *phantasia* ve düşünce de gerçek olan şeylerin gücüne sahiptir. Öyle ki hoş olana ve olmayana ilişkin algılamalar (bu sıcak ve soğuk da olabilir) bizzat gerçek hoş olan ve olmayan gibi algılanabilirler. Bu neden, bizim yalnızca bazı şeyleri düşündüğümüzde bile titrediğimizi ve korktuğumuzu da açıklar. Bütün bunların hepsi duygulanımlar ve değişimlerdir; ve bedensel parçalar değişime uğradığında, bazıları büyür ve bazıları küçülür. Şimdi açıkça görülüyor ki, hareketin kaynağında meydana gelen küçük bir değişme, uzakta, büyük ve birçok farklı değişmelere neden olabilir; aynı geminin dümeninde en küçük bir değişikliğin, onun durumunda meydana getirdiği son derece önemli olan değişiklik gibi. Daha da ötesi yine, sıcaklık veya soğukluk veya benzer bir etki ile kalp bölgesinde, son derece önemli değişimler meydana gelir. Bu değişim veya değişimler algılanamayacak kadar küçük bir bölgede olmuş olsa da, yine de genel olarak, beden üzerindeki etkisi son derece büyük olur. O vücutta yüzün kızarmasına ve sararmasına, aynı zamanda ürpermeye, titremeye ve bunların karşıtlarının oluşmasına neden olur.

8.

Eylem alanında hareketin kaynağı, daha önce söylediğimiz gibi, elde etmenin ve kaçınmanın objeleridir. Zorunluluğun bir gereği olarak, sıcaklık ve soğukluk bu objelerin düşünümüne ve

imgelemine eşlik eder. Çünkü acı verici olan her ne ise kaçınılır ve hoş olan elde edilmeye çalışılır. O nedenle acı verici olanın ve hoş olanın düşünümü ve imgelemi neredeyse her zaman bedende meydana gelen sıcaklık ve soğukluk ile birlikte bulunur ki biz bunu küçük bir bölgede oluştuğunda fark etmeyiz bile. Bu, duygulanımlarda son derece açıktır. Çünkü güven, korku, cinsel heyecan duygusu ve diğer bedensel duygulanımlar, acı verici olan, hoş olan, bütün bunların hepsi bazı durumlarda insan bedeninin bir bölümünde veya bütününde ısınma ve soğuma ile birlikte meydana gelir. Bellek ve umut etme, benzer olanların kullanımıyla az ve çok olarak aynı şeylerin nedenidirler. Dolayısıyla, bedenin iç bölgeleri ve organik bölümlerin hareketine kaynak oluşturan yerlere yakın olan yerlerin, neden olmuş oldukları gibi olduklarının iyi bir nedene sahip olduğu açıktır; çünkü onlar bu nedenle katıdan sıvıya ve sıvıdan katıya, yumuşaktan sertte ve sertten yumuşağa dönmeyi gerçekleştirmektedirler. Şimdi sözü edilen süreçler, tanımlanan biçimde meydana geldiğinden ve aktif ve pasif olan bizim onlara atfettiğimiz bir doğaya sahip olduklarından dolayı, o zaman şunu söylemek doğru olacaktır: Varlıkta iki öge vardır; bunlar aktif ve pasif öğelerdir. Ve bizim onlara ilişkin söylediklerimiz hiçbir bakımdan bir eksiklik taşımamaktadır; çünkü her olayda bir eylemde bulunan ve bir de o eylemin yöneldiği, etkide bulunduğu şey vardır. Dolayısıyla bir insan, hemen hemen aynı zamanda, onu engelleyen bir şey olmadığı takdirde, gitmesi gerektiğini düşünür ve gider. Çünkü duygulanımlar ilgili parça ya da bölümü uygun bir biçimde hazırlar, istem duygulanımları oluşturur ve *phantasia* da istemi hazırlar. Ve *phantasia* ya düşünce ya da duyu algısı aracılığı ile oluşturulur. Sürecin meydana gelişindeki eşzamanlılık ve hızlilik ise aktif ve pasif olanın doğal olarak yakın bir bağıntı içinde bulunmalarındandır.

Hayvanlarda harekete neden olan şey zorunlu olarak belli bir başlangıca sahip olmak durumundadır. Şimdi halihazırda

söylenildiği gibi, eklemin kendisi bir şeyin başlangıcı ve bir başka şeyin sonudur: Bundan dolayıdır ki doğa onu bazen bir ve bazen de iki şeymiş gibi kullanır. Çünkü ne zaman orada hareket başlarsa, uç noktalardan biri zorunlu olarak sabit kalır ve diğeri hareket ettirilir — halihazırda söylemiş olduğumuz gibi, hareket ettirici kendi kendisini duran bir şeye yaslamak zorunludur. Buna uygun olarak, ön kolun ucu kendisi harekete neden olmadan hareket ettirilir ve dirsekteki bir parça, yani bütünde içerilen ve hareket içinde olan, hareket ettirilir, ama aynı zamanda hareket ettirilmeyen bir şeyin olması zorunludur. İşte bu bizim bir noktanın *potansiyel olarak bir, ama gerçekte ikidir* demekle neyi kastettiğimizi son derece iyi açıklar. Böylelikle, eğer ön kol bir hayvan olmuş olsaydı, ilgili ekleme yakın bir yerde *psyche* tarafından harekete geçirilen hareketin ilkesi bulunurdu.

Fakat cansız şeylerin el örneğindeki ilişkiye aynen sahip olması olanaklıdır; örneğin, eğer biri elinde bir sopayı hareket ettirirse, *psyche* değneğin her iki ucunda da olamayacaktır; o hareket ettirilen şeyin ucunda olamayacağı gibi, hareketin diğer kaynağında da olmayacaktır; çünkü el ile karşılaştırıldığında, değnek hem başlangıca ve hem de bir sona sahiptir. Dolayısıyla, bu sebeple eğer *psyche* tarafından başlatılan hareketin kendisi, değnekte değil ise, o aynı zamanda elde de olamaz; çünkü elin ucu ile bileğin sahip olduğu ilişkinin aynısı, sonuncusu ile dirsek için de söz konusudur. Parçanın veya bölümün bedene büyüme yolu ile bağlı olup olmaması hiçbir farklılık yaratmaz; çünkü o şey her ne ise aynı ayrılabilir bir parça gibidir. Dolayısıyla *psyche* bir şeyin sonu olan bir ilkede içerilemez; o aynı zamanda kendisinden uzakta olan herhangi bir parça ya da bölümde de olamaz. Örneğin, değneğin ucundaki hareketin başlangıcı eldedir, fakat eldeki hareketin kaynağı bilektir. Ve eğer hareketin ilkesi elde değil ise, daha yüksekte ise, o bu yüksek yerde de olamaz; çünkü dirsek sabit kaldığında, onun aşağısında bulunan her şey bir bütünsellik içinde hareket ettirilir.

9.

Bedenin her iki yanındaki taraf, yani sağ ve sol, benzer biçimde oluşmuştur; ve bu iki karşıt taraf eşzamanlı olarak hareket ettirilebilir; böylelikle sağ tarafın durağan kalması nedeniyle sol tarafın hareket ettirilmesi olanaksızdır ve bu aynı zamanda sol taraf için de geçerlidir. Ve hareketin bir şeyde olması için, onun hareket ettirilen şeylerden üstte olması gerekir. Bu ise hareketi meydana getiren *psyche*'nin ortada bir yerde olmasını zorunlu kılar; çünkü orta olan her iki taraf içinde sınırı ifade eder. Aşağıdan ve yukarıdan başlayan hareketler de benzer bağıntıyı içerirler; örneğin canlının başından başlayan hareket ve belkemiği olan hayvanlarda hareketin aynı yerden başlaması gibi. Ve bunun böyle olması da son derece makuldür; çünkü biz duyu algı merkezinin de orada olduğunu söylemekteyiz. Dolayısıyla hareketin ilkesinin bulunduğu bölgeye yakın yer, duyu algılanımı aracılığı ile değiştiğinde ve başkalaşıma uğradığında, o bölge ile ilgili olan parçalarda genişleme ve kasılma yolu ile bu değişime katılır. İşte bu yolla hayvandaki hareket zorunlu olarak meydana gelir. Ve bedenin merkezi durumunda olan bölüm potansiyel olarak bir, fakat zorunluluk gereği ve gerçekte birden fazladır; çünkü kol-bacaklar eş zamanlı olarak merkezden harekete geçirilebilirler; ve bir taraf durağan durumda iken, diğer taraf hareket içindedir. Farz edelim ki ABC figüründe B hareket ettirilen ve A da hareketi sağlayan olsun. Fakat eğer bir şey hareket ettirilecekse ve bir diğer şey de hareket verecekse, değişmeyen bir şey olmak zorundadır. İşte o zaman A potansiyel olarak bir olmasına karşın, gerçekte iki olur ki bu da onun yalnızca bir nokta olmadığını, ama *megethos*'a sahip olduğunu gösterir. Yine, C B ile eş zamanlı olarak hareket ettirilebilir, dolayısıyla A'daki her iki ilksel şey hareket ettirilmiş olarak, zorunluluk gereği harekete neden olurlar. Öyleyse, yukarıda söz edilen ilkelere başka öyle A bir şey olmalı ki, o bizzat kendisi hareket ettirilmeden harekete neden olsun ve bu bir zorunluluktur. Baş-

ka türlü, uçlar veya A'nın kendisindeki ilkeler, hareket söz konusu olduğunda birbirlerine dayanarak kol ve bacaklarını hareket ettiren insanlar gibi olurlar. Onların her ikisini de hareket ettiren bir şey olmalıdır ki bu şey *psyche*'dir: Ö, yani *psyche* uzamsal bir şeyden farklı olmakla birlikte, yine de onun içinde yer alır.

10.

Hareketin nedenine ilişkin ortaya konulan kurama göre, *oreksis* merkezi bir işleve sahiptir. O bizzat kendisi hareket ettirilerek hareketin oluşmasına neden olur. Şimdi canlı varlıklarda da buna benzer fiziksel bir şey olmak zorundadır. O zaman hareket ettirilen, ama doğal olarak hareketi başlatmayan şey dışsal bir güç tarafından etkilenebilir. Fakat harekete neden olan şey, güce ve dayanıklılığa sahip olmak zorundadır. Açıktır ki bütün hayvanlar *pneuma*'ya sahiptir ve onun aracılığı ile aktivitelerini gerçekleştirebilirler. *Pneuma* yaşamsal aktivitenin ilkelerine ilişkin bir bağıntıyı taşır. Yaşamsal-aktivite ilkesi ise eklemdeki bir noktaya benzer ki o hareketi sağlar ve bu aynı zamanda hareket ettirilir. İşte böyle bir şey olarak da hareket ettirilemeyene benzer. Şimdi, *ilke* bazı hayvanlarda kalpte bulunur ve bazılarında da yine buna benzer bir yer işgal eder. Dolayısıyla, açıktır ki *pneuma* da ancak kalpte veya ona yakın bir yerde olmalıdır. *Pneuma*'nın her zaman aynı olup olmadığı veya sürekli değişip değişmediği ise başka bir çalışmada ele alınmak zorundadır. Çünkü aynı soru bedenın diğer parçaları için de geçerlidir. Ancak, *pneuma*'nın hareketi oluşturmak ve dayanıklılığı sağlamak için doğa tarafından çok iyi yapılandırıldığı açıkça görülmektedir. Şimdi hareketin işlevi itme ve çekmedir; dolayısıyla hareketin aracı konumunda olan şeyin genişleme ve kasılma yeteneğine sahip olması gerekir. Ve işte bu tam da *pneuma*'nın doğasıdır. Çünkü o hiçbir zorluk olmadan kasılır ve genişler; ve aynı sebepten dolayı da iter ve çeker. Ve ateşli elementlerle karşılaştı-

rıldığında *pneuma* ağırlığa sahiptir ve hafifliğin karşıtı olan şey ile karşılaştırıldığında hafifliğe sahiptir. Değişmeye uğramadan hareketi sağlayan şey her ne olursa olsun böyle bir şey olmak zorundadır, çünkü fiziksel varlıklar birbirlerini sahip oldukları belirleyici güç sayesinde kontrol altında tutarlar: Hafif olan ağır olan tarafından ve ağır olan da hafif olan tarafından baskı altında tutulur.

Şimdi biz hareket ile ilgili bölümün ne olduğunu ve onun aracılığı ile *psyche*'nin hareketi nasıl sağladığını ve bunun nede-nini halihazırda açıklamış bulunmaktayız. Bir hayvanın yapılanmasını, kanunlar ile son derece iyi yönetilen bir şehir ile bağıntılı olarak düşünmemiz gerekir. Çünkü bir şehirde bir kez düzen kuruldu mu her bir aktiviteyi izleyen ayrıca ve özel bir yöneticiye ihtiyaç yoktur; çünkü böyle bir toplumda her insan kendisine uygun olarak verilen görevi yerine getirir ve işler bu geleneğe uygun olarak yapılır. Hayvanlarda ise aynı şey doğanın aracılığı, doğal olarak gerçekleşir: Açıkça, her bir parça doğal olarak kendi işlevini yerine getirecek bir biçimde düzenlenmiştir. Dolayısıyla, hayvanın her bir organında veya bölümünde ayrı bir *psyche*'nin olmasına gerek yoktur: O bedeni yöneten merkezi bir yerdedir ve diğer parçalar ona olan bağlantıları aracılığıyla canlılıklarını sürdürürler ki bu yapısal bağıntı doğal bir bağıntıdır. Onlar, yani diğer parçalar kendi işlevlerini doğalaları gereği, doğal olarak yerine getirirler.

11.

Şimdi biz hayvanların isteme dayalı olarak nasıl hareket ettiklerini ve bunun nedenlerini açıklamış bulunmaktayız. Fakat onlar aynı zamanda bazı bölümlerinde isteme dayalı olmayan harekete de sahiptirler. Ve bunların çoğu, gerçekte, istem dışı hareketlerdir. İsteme dayalı olmayan hareket ile kastettiğim şey, kalbin ve üreme organlarının hareketleridir; çünkü bunlar genelde düşünsel emirler olmadan bazı şeylerin görüntüselliği eş-

liğinde hareket ettirilirler. İstem dışı hareketler ise uyku, uyanma ve nefes alma ve bütün diğer buna benzer şeylerdir; çünkü ne *phantasia* ve ne de *oreksis* kesin olarak konuşmak gerekirse, bunların yönetiminde herhangi bir işleve sahiptir. Hayvanlar zorunlu olarak fiziksel değişime uğrarlar ve onları oluşturan parçalar ya da bölümler değişime uğradığında bazıları büyür ve diğer bazıları da küçülür ve bundan dolayıdır ki hayvanların bedenleri de derhal harekete geçer ve doğal değişim süreci birbirini izler. Yukarıda sözü edilen organların hareketleri akılsal olmamasına karşın, değişimin başlamasıyla gerçekleşirler. Düşünce ve *phantasia*, önceden açıkladığımız gibi, bir durumu başlatırlar ki o durum etkilenebilir olanaklı kılar; çünkü onlar duygulanımlara neden olan şeylerin imgelerini üretirler. Şimdi bu parçalar sözü edilen bu hareketleri son derece mükemmel bir biçimde gerçekleştirirler; çünkü onların her biri sanki kendi başına yaşayan canlı bir varlık gibidir. Kalp olayında bunun nedeni açıktır: O duyuların ilkelerini içerir. Ve üreme organlarının da aynı doğaya sahip olduklarına ilişkin kanıt vardır; çünkü yaşayan canlı varlık gibi olan spermlerin gücü oradan gelir. Daha da ötesi, akla son derece uygundur ki merkezdeki hareketler parçalar tarafından başlatılmış olsun ve parçalardaki hareket de merkez tarafından. Ve böylelikle onlar birbirlerine ulaşırlar. Şimdi A merkezi ilke olsun. Daha önce çizmiş bulunduğumuz şekilde her harften çıkan hareket merkezi ilkeye ulaşsın ve merkezi ilkedan de hareket ve değişimle birlikte (çünkü potansiyel olarak çokluktur) B'nin hareketi B'ye, C'nin ki C'ye ve her ikisinin de her ikisine gider. Fakat B'den C'ye giderken o, önce B'den A'ye gider, A'nın merkezi ilke olması nedeniyle, daha sonra A'dan C'ye yine merkezi ilke olması bakımından dolayı gider. Fakat akılsal olmayan hareket kimi zaman canlı organ da gerçekleşir kimi zaman da gerçekleşmez. Bunun nedeni ise etkilenen maddenin ilgili bölüm veya parçada bazen uygun miktarda ve nitelikte olmasına karşın, bazen de uygun miktar

ve nitelikte olmamasıdır.

Biz şimdi her hayvandaki parçaların nedenini, *psyche* ve aynı zamanda duyu–algısını, uyku, hafıza ve genel olarak hareketi tartışmış bulunmaktayız. Geriye hayvanların oluşumunu ele almak kalıyor.

V. "PROTE PHILOSOPHIA"

Metafizik

**I. 1-2; III. 1; IV. 1-3; 4.1005b35-1006a28;
1008b2-1009a5; 5.1009a6-16; 1010b1-29;
V. 4-8; 28-30; VI.; VII.; VIII.; IX. 1, 5-10;
X. 1; 9; XII. (A. Arslan)**

METAFİZİK *

(I. 1-2; III. 1; IV. 1-3; 4.1005b35-1006a28;
1008b2-1009a5; 5.1009a6-16; 1010b1-29;
V. 4-8; 28-30; VI.; VII.; VIII.; IX.; X. 1; 9; XII.)

BİRİNCİ KİTAP (ALPHA)

1.

Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk, bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle de diğerlerinden fazla olarak görme duyusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler. Çünkü sadece eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, genel olarak, bütün diğer her şeye tercih ederiz. Bunun nedeni, görmenin, bütün duyularımız içinde bize en fazla bilgi kazandırması ve şeyler arasındaki birçok farkı göstermesidir.

Hayvanlar, doğaları gereği, duyum yetisine sahiptirler. Ancak o, bazılarında hafızayı meydana getirdiği halde, diğerlerinde meydana getirmez. Bundan dolayı bu birinciler, hatırlama yeteneğine sahip olmayan sonunculardan daha zeki ve öğrenmeye daha yeteneklidirler. Arılar ve benzeri türden bütün diğer hayvanlar gibi sesleri işitme yetisine sahip olmayan varlıklar, öğrenme yeteneğine sahip olmaksızın zekidirler. Hafızanın yanında işitme yetisine de sahip olan hayvanlar ise, öğrenme yeteneğine de sahiptirler.

* Aristoteles, *Metafizik*. 2. Basım, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul: 1996.

Ne olursa olsun, insanın dışındaki hayvanlar sadece imgeler ve hatıralara sahip olarak yaşarlar. Onların deneysel bilgidен çok az bir pay almalarına karşılık insan cinsi sanat ve akıl yürütmeye kadar yükselir. İnsanlarda deney, hafızadan çıkar. Çünkü aynı şeye ilişkin birkaç hatıra, sonunda, tek bir deney meydana getirir. Ve deney, sanat ve bilimle hemen hemen aynı yapıda bir şey gibi görünmektedir. Ancak arada şu fark vardır ki insanlar, bilim ve sanata deney aracılığıyla ulaşırlar. Çünkü Polos'un haklı olarak dediği gibi "deney, sanatı; deneysizlik ise rastlantıyı yaratmıştır." Şimdi deneyle kazanılmış bir dizi kavramdan bir nesneler sınıfına ilişkin tümel bir yargı oluşturulduğunda sanat ortaya çıkar. Çünkü filanca ilacın filanca hastalığa yakalanmış Kallias'e, sonra Sokrates'e ve diğer birçoklarına iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması işi deneyin alanına aittir. Buna karşılık onun bu hastalığa yakalanmış olan, belli bir yapıya sahip bulunan, belli bir sınıfın içine giren tüm insanlara, örneğin flegmatiklere, bilyölere veya fiyevrölere iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması işi sanatın alanına giren bir konudur.

Pratikte ilgili olarak deney, hiçbir bakımdan, sanattan daha aşağı bir şey olarak görünmemektedir Hatta deney sahibi insanların, deney olmaksızın kavrama sahip olan insanlardan daha fazla başarıya eriştiklerini görürüz. Bunun nedeni deneyin bireysel olanın, sanatın ise tümel olanın bilgisi olmasıdır. Her türlü eylem ve meydana getirme ise bireysel olanı konu alır. Çünkü tedavi eden hekimin iyileştirdiği, ilineksel olarak alınması dışında "insan" değil, Kallias veya Sokrates'tir veya ilineksel olarak bir insan olma durumunda bulunan diğer herhangi bir benzeri bireysel ad taşıyan kişidir. O halde deney olmaksızın kavrama sahip olan ve tümeli bilen, ancak onda içerilmiş bulunan bireyseli bilmeyen bir insan, sık sık tedavi yanlışları yapacaktır. Çünkü tedavi edilmesi gereken, bireydir. Bunun birlikte bilgi ve anlama yetisinin deneyden çok sanata ait olduğunu düşünür ve sanat erbabının, deney sahibi kişilerden daha bilge ol-

duğunu kabul ederiz (ki bu Bilgelik'in her türlü durumda daha ziyade bilgiye bağlı olduğunu gösterir). Bunun nedeni, bu birincilerin nedeni bilmeleri, diğerlerinin bilmemeleridir. Çünkü deney sahibi insanların bir şeyin olduğunu bilip neden olduğunu bilmemelerine karşılık, diğerleri "niçin"i ve "neden"i bilirler. Yine bundan dolayı her meslekte ustalara, basit işçilerden daha fazla değer verir ve onların basit işçilerden daha bilgili, daha bilge olduklarını düşünürüz. Çünkü onlar yapılan şeylerin nedenlerini bilirler. İşçiler, ateşin yakmasında olduğu gibi bir işi yapan, ancak ne yaptığını bilmeksizin onu yapan cansız varlıklara benzerler. Yalnız cansız şeylerin işlevlerinden her birini doğal bir eğilimle yerine getirmelerine karşılık, işçiler işlerini alışkanlıkla yaparlar. O halde ustaları gözümüzde daha bilge kılan şey, iş yapabilme yetenekleri değildir; kavrama sahip olmaları ve nedenleri bilmeleridir.

Ve genel olarak bilen insanı bilmeyen insandan ayırdeden şey, birincinin öğretebilme yeteneğidir. Sanatın, deneyden daha gerçek bilgi olduğuna inanmamızın nedeni de budur. Çünkü sanatkarlar, öğretebilirler; ama deney sahibi insanlar, öğretmezler.

Sonra, bireysel şeylerle ilgili olarak bize en güvenilir bilgileri verdikleri halde duyularımızdan hiçbirine bilgelik olarak bakmayız. Çünkü onlar bize hiçbir şeyin nedenini, örneğin ateşin neden sıcak olduğunu söylemezler; sadece onun sıcak olduğunu söylerler.

O halde ortak duyumları aşan herhangi bir sanan ilk olarak bulan bir kişi haklı olarak insanların hayranlığını kazanmıştır. Bu hayranlığın temelinde yalnızca onun buluşlarının faydalı olması değil, bilgeliği ve geri kalan insanlardan üstün olması bulunmaktadır. Sonraları bazıları hayatın zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaya, diğerleri onu zevkli kılmaya yönelik sanatlar yaratıldığında, bu sonuncuların yaratıcıları her zaman doğal olarak birincileri yaratanlardan daha bilge kişiler olarak görülmüşler-

dir. Bunun nedeni onların bilimlerinin faydaya yönelik olmaması idi. Ne zevk vermeyi, ne de hayatın ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlayan bilimlerin tüm bu buluşların varlıklarını ortaya koymalarından sonra bulunmuş olmalarının ve onların ilk kez boş zamana sahip olmuş ülkelerde ortaya çıkmış olmalarının nedeni de budur. Bundan dolayı matematik sanatlar Mısır'da doğmuşlardır. Çünkü orada rahipler sınıfının çok boş zamanı vardır.

"Ahlâk"ta sanat, bilim ve aynı türden diğer disiplinler arasında hangi farkların bulunduğuna işaret ettik. Ancak şu andaki tartışmamızın amacı, herkesin Bilgelik diye adlandırılan şeyden, varlıkların ilk nedenleri ve ilkelerini ele alan şeyi anladığını göstermektir. Bundan dolayı yukarıda söylediğimiz gibi deney sahibi insanın basit olarak herhangi bir duyu algısına sahip olan insandan, sanatkârın deney sahibi insandan, ustanın işçiden, daha bilge olduğu düşünülür ve teorik türden bilginin pratik türden bilgiden daha fazla bilgelik olduğu kabul edilir. O halde bilgeliğin, belli bazı ilke ve nedenlere ilişkin bilgi olduğu apaçıktır.

2.

Araştırmamızın konusu bu bilim olduğuna göre incelememiz gereken, Bilgelik'in hangi tür nedenlerin ve ilkelerin bilimi olduğudur. Bilge kişi üzerine genellikle sahip olduğumuz görüşleri göz önüne aldığımız takdirde bu sorunun cevabı hiç kuşkusuz daha açıklık kazanacaktır.

Önce bilge kişinin her birini ayrıntılı olarak bilmemekle birlikte, mümkün olduğu ölçüde her şeyi bilen bir kişi olduğunu düşünürüz. İkinci olarak güç ve insanlar tarafından bilinmesi kolay olmayan şeyleri bilme gücüne sahip olan insanın bilge kişi olduğunu düşünürüz. (Çünkü duyu algısı, bütün insanlarda ortak olduğundan, kolaydır ve Bilgelik'le hiçbir ilgisi yoktur.) Sonra bilimin her dalında nedenleri daha kesin bir biçimde bi-

len ve öğretme gücüne sahip olan, daha bilgedir. Sonra bilimler arasında kendileri için ve sırf bilmek amacıyla aranan bilimler, sonuçlarından dolayı aranan bilimlerden daha fazla bilgeliktirler. Nihayet yönetici bir bilim, bizim gözümüzde, kendisine tâbi olan bir bilimden daha fazla bilgeliktir. Çünkü bilge kişi, kendisine emredilen kişi değildir; tersine onun başkalarına emretmesi gerekir. Onun başkalarına değil, tersine daha az bilge olanın ona itaat etmesi gerekir.

O halde Bilgelik ve bilge kişi hakkında sahip olduğumuz düşüncelerimiz, sayı ve tür bakımından bunlardır. Şimdi bu özellikler içinde, her şeyi bilmenin, en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olana ait olması gerekir. Çünkü o, bir anlamda, tümelin içine giren bütün özel durumları bilir. Sonra bu şeyler, yani en tümeller, genel olarak insanlar tarafından bilinmeleri en zor olan şeylerdir. Çünkü onlar, duyulardan en uzak olanlardır. Sonra bilimler arasında en kesin olanlar, ilk ilkelerle en çok uğraşanlardır. Çünkü daha az ilke içeren bilimler, ilave ilkeler içeren bilimlerden, örneğin aritmetik, geometriden daha kesindirler. Sonra bir bilim ne ölçüde nedenleri araştırıyorsa o ölçüde öğreticidir. Çünkü öğretmek, her şeyin nedenlerini söylemektir. Sonra bilmek ve anlamak için bilmek ve anlamaya, en çok, en fazla bilinebilir olanın bilgisinde rastlanır (çünkü bilmek için bilmeyi seçen kişi, her şeyden çok en gerçek anlamda bilgiyi seçecektir. En fazla bilinebilir olanın bilgisi de böyle bir bilgidir). Şimdi ilk ilkeler ve nedenler en fazla bilinebilir şeylerdir. Çünkü onlar sayesinde ve onlar aracılığıyla bütün diğer şeyler bilinirler. Onların kendileri, kendilerine bağlı olan şeyler aracılığıyla bilinmezler. Her şeyin hangi amaçla yapılması gerektiğini bilen, bilimler içinde en üstün, herhangi bir tâbi bilimden daha üstün olan bilimdir. Bu amaç, her şeyin iyiliği ve genel olarak doğanın bütününde en yüksek iyi olan şeydir. Bütün bu ölçütler, söz konusu adın aynı bilime ait olduğunu göstermektedir. Bunun ilk ilkeler ve nedenleri araştırıran bir bilim olması gerekir. Çünkü iyi olan, yani erek, nedenlerden biridir.

Öte yandan bunun “poetik” bir bilim olmadığını, en eski filozofların tarihi de açıkça göstermektedir. Çünkü şimdi olduğu gibi başlangıçta da insanları felsefe yapmaya iten şey, hayret olmuştur. Onlar başlangıçta açık güçlükler karşısında hayrete düşmüşlerdir. Daha sonra yavaş yavaş ilerlemişler ve ay, güneş ve yıldızlara ilişkin olayları, nihayet dünyanın oluşumu gibi daha büyük sorunları ele almışlardır. Şimdi bir sorunu fark etmek ve hayret etmek, kendisinin bilgisiz olduğunu kabul etmektir. (Bundan dolayı efsaneyi seven de bir anlamda bilgeliği seven-dir. Çünkü efsane, hayret verici şeylerden meydana gelir.) Şimdi bilgisizlikten kurtulmak için felsefe yapmaya giriştiklerine göre, onlar, kuşkusuz herhangi bir faydacı amaçla değil, sırf bilmek için bilimin peşine düşmüşlerdi. Olaylar da bunu doğrulamaktadır: Çünkü hemen hemen hayatın bütün ihtiyaçları ve konforu ile ilgili şeyler tatmin edilmiş olduğunda böyle bir bilgi aranmaya başlanmıştır. O halde bizim onu başka herhangi bir yarar için aramadığımız açıktır. Nasıl ki bir başkasının amacı için değil, kendi amacı için var olan insana özgür insan diyorsak, aynı şekilde bu bilimi biricik özgür bilim olarak aramaktayız. Çünkü yalnızca o, kendi amacı için vardır.

Bundan dolayı haklı olarak, ona sahip olmaya insanın gücünün ötesinde olan bir şey gözüyle bakılabilir. Çünkü insan doğası birçok bakımdan sınırlıdır. Dolayısıyla Simonides’e göre “yalnız Tanrı bu imtiyaza sahip olabilir”. Ve insanın kendine uygun olan bilgiyi aramakla yerinmemesi doğru değildir. O halde eğer şairlerin sözlerinde bir gerçek payı varsa ve kıskanma, tanrısal güç için doğal bir şeyse, bunlar, herhalde her şeyden önce bu durum için geçerli olacaklardır ve bu bilgide sivrilmiş olan, bahtsız biri olacaktır. Ancak ne tanrısal gücün kıskanç olması kabul edilebilir (tersine atasözü ile birlikte “şairlerin büyük yalancılar oldukları”nı söyleyelim) ne de başka herhangi bir bilimin böyle bir bilimden daha şerefli olduğu düşünülebilir. Çünkü en tanrısal bilim, aynı zamanda en şerefli bilimdir ve

yalnızca bu bilimin iki bakımdan en tanrısal bilim olması gerekir. Çünkü tanrısal bilim, Tanrı'nın kendisine sahip olması en uygun olan bilimdir. Yine o, tanrısal şeyleri ele alacak olan bir bilimdir. Şimdi bu iki niteliğe yalnızca sözünü ettiğimiz bilim sahiptir. Çünkü 1) Tanrı'nın her şeyin nedenleri arasında olan bir varlık ve ilk ilke olduğu düşünülür ve 2) böyle bir bilim ya yalnız Tanrı'nın sahip olabileceği veya diğerlerinden önce O'nun sahip olacağı bir bilimdir. Kuşkusuz bütün diğer bilimler, bu bilimden daha zorunludurlar; ancak hiçbirisi ondan daha üstün değildir.

Bununla birlikte ona sahip olmanın bir anlamda bizi başlangıçtaki araştırmamıza tamamen ters düşen bir sonuca götürmesi gerekir. Çünkü yukarıda söylediğimiz gibi bütün insanlar önce şeylerin oldukları gibi olmalarına hayret etmekle işe başlarlar. Burada durum kendi kendilerine hareket eden kuklalarla, gündönümleriyle veya bir karenin köşegeninin kenarı ile ölçülemezliği olgusu ile karşılaştıklarında gösterdikleri davranışta olduğu gibidir. Çünkü henüz nedenini kavramamış olan herkeşe, en küçük birimle bile ölçülmesi mümkün olmayan bir şeyin olması, hayret verici görünür. Ancak bizim tersine ve atasözüne göre daha iyi olan duruma erişmemiz gerekir. Nedenlerini öğrendiğimizde bu örneklerde de o ortaya çıkar: Çünkü bir geometriciyi köşegenin ölçülebilir olmasından daha fazla hayrete düşürebilecek bir şey yoktur.

O halde böylece aradığımız bilimin mahiyetinin ne olduğunu ve araştırma ve tüm incelemelerimizin erişmesi gereken niteliklerin hangileri olduğunu belirtmiş olduk.

ÜÇÜNCÜ KİTAP (BETA)

1.

Aradığımız bilimle ilgili olarak ilk önce tartışılması gereken sorunları ele almakla işe başlamamız zorunludur. Bununla hem

bazı filozofların ilk ilkeler hakkında ileri sürmüş oldukları bizimkinden farklı görüşlerini, hem de bunların yanında onların dikkatinden kaçmış olabilen her şeyi kastediyorum. Çünkü bir sorunu çözmek isteyen kimsenin önce onu her yönüyle incelemesi yararlıdır. Bunun da nedeni düşüncenin daha sonra kendisine erişeceği kolaylığın daha önceki sorunların çözümünü gerektirmesidir ve hakkında herhangi bir şey bilinmeyen bir düğümü çözmek mümkün değildir. Ancak düşüncemizin karşılaştığı güçlük nesnesinin bizzat kendisinde bir soruna işaret etmektedir. Çünkü bir sorunla karşılaşması bakımından ele alınan düşüncenin durumu, zincire vurulmuş bir adamın durumuna benzer: Onun da bu adam gibi ileri gitmesi imkânsızdır. Bundan dolayı gerek yukarıda belirttiğimiz nedenlerden ötürü, gerekse daha önce sorunları her yönden incelemeksizin araştırmaya girişmek, nereye gitmek gerektiğini bilmeksizin araştırmaya girişmek, nereye gitmek gerektiğini bilmeksizin yürümek, hatta belli bir anda insanın aradığı şeyi bulup bulmadığını bilmemek anlamına geleceğinden önce bütün sorunları gözden geçirmemiz gerekir. Çünkü aksi takdirde tartışmanın sonunu açık olarak göremeyiz. O, ancak daha önce sorunları ortaya koymuş olana açık görünür. Nihayet mahkemede karşıt görüşleri savunan insanları dinler gibi birbirine karşıt bütün kanıtları dinleyen bir insan, zorunlu olarak, daha doğru bir yargıda bulunma imkânını elde eder.

1) Birinci sorun daha önce Giriş'te üzerinde durduğumuz konuyla ilgilidir: Nedenlerin incelenmesi tek bir bilime mi, yoksa birçok bilime mi aittir? ve 2) Böyle bir bilimin sadece tözün ilk ilkelerini mi ele alması gerekir, yoksa onun bir ve aynı şeyi aynı zamanda hem tasdik etme, hem de inkâr etmenin mümkün olup olmadığı türünden her türlü kanıtlamanın temelinde olan ilkeleri ve diğer benzerlerini de mi ele alması gerekir? 3) Eğer sözü edilen bilim, tözü ele almaktaysa, bütün tözleri ele alan *tek* bir bilim midir, yoksa birden fazla bilim midir? Eğer birden faz-

la bilimse, acaba onların tümü aynı cinsten midir, yoksa bazısını Bilgelik'in kısımları diğerlerini ise başka bir şey olarak mı adlandırmamız gerekir? 4) Zorunlu olarak tartışılması gereken sorunlardan biri de şudur: Acaba yalnızca duyuşal tözlerin varlığını mı kabul etmemiz gerekir, yoksa onların yanında başka bazıları da var mıdır? Acaba bu başka şeyler, tek bir cinsten midirler, yoksa İdeaların yanında onlarla duyuşal şeyler arasında aracı nesneler olarak matematiksel şeylerin varlığına inanan kimse-lerin farz ettikleri gibi farklı cinsten midirler? Yukarıda dediğimiz gibi bütün bu sorunları da incelememiz gerekir. 5) Ayrıca acaba incelememizin konusu sadece tözler midir, yoksa o aynı zamanda tözlerin özsel niteliklerini de içine almak zorunda mıdır? Bundan başka Aynı ve Başka olanı, Benzer ve Benzemez olanı, Özdeşlik ve Başkalık'ı, Önce ve Sonra Gelen'i ve diyalektikçilerin yalnızca muhtemel öncüllerden hareketle araştırmaya çalıştıkları diğer tüm benzeri kavramları incelemek hangi bilimin alanına aittir? Sonra bu kavramların kendilerinin özsel niteliklerini tartışmamız ve sadece her bilimin doğasının ne olduğunu değil, aynı zamanda bir şeyin her zaman tek bir karşıtı olup olmadığını soruşturmamız gerekir. 6) Başka bir soru: Varlıkların ilkeleri ve öğeleri, cinsler midir, yoksa her varlıkta bulunan ve bu varlığın kendilerine bölündüğü kısımlar mıdır? 7) Eğer onlar cinsler ise, bu cinsler bireyler hakkında tasdik edilen en yakın cinsler midir, yoksa en uzak cinsler mi? Örneğin ilk ilke ve bireyden en bağımsız olan hayvan mıdır, yoksa insan mı? 8) Bir başka soru özellikle ele alınmalı ve incelenmelidir: Maddenin dışında, kendinde neden olan bir şey var mıdır, yoksa yok mu? Bu şey kendi başına var olabilir mi, yoksa olamaz mı? O tek midir, yoksa çok mu? Somut bileşik varlık dışında (somut bileşik varlıktan, kendisine bir şey yüklenmiş olan maddeyi kastediyorum) bir şey var mıdır, yoksa maddeden bağımsız olan bir şey yok mu? Veya nihayet bazı varlıklarla ilgili olarak maddeden bağımsız olan bir şey yok mu? Veya nihayet

bazı varlıklarla ilgili olarak maddeden bağımsız bir şey vardır da başka bazı varlıklarla ilgili olarak mı yoktur? Bu varlıklar hangileridir? 9) Sonra ister formel ister maddi ilkeler söz konusu olsunlar, ilkeler sayı bakımından mı, yoksa tür bakımından mı sonludurlar? 10) Ortadan kalkabilir varlıklarla, yokoluşa tâbi olmayan varlıkların ilkeleri aynı mıdır, yoksa farklı mıdır? Acaba onların tümü mü ortadan kalkabilir niteliktedir yoksa sadece ortadan kalkabilir şeylerin ilkeleri mi yokoluşa tâbidir? 11) Bütün bu sorular içinde en zor olanı ve en büyük bir güçlük arz edeni şudur: Birlik ve Varlık, acaba Pythagorasçılarının ve Platon'un ileri sürdükleri gibi bir başka şeyin nitelikleri olmayıp bizzat şeylerin tözü müdürler, yoksa böyle olmayıp da örneğin Empedokles için Dostluk, bir başka filozof için Ateş, bir başkası için Su, yine bir başkası için Hava'nın olduğu gibi, onlara dayanak ödevi gören bir başka şey mi vardır? 12) Bir başka soru: ilkeler, tümeller midirler, yoksa bireysel nesnelere benzer şeyler midirler? 13) İlkeler bilkuvve olarak mı, yoksa bilfiil olarak mı vardırılar? Sonra onlar acaba hareketten başka bir anlamda bilkuvve veya bilfiil midirler? Bu sorular da büyük güçlükler ortaya koyabilir. 14) Bundan başka sayılar, uzunluklar, geometrik figürler ve noktalar tözler midirler, yoksa değil midirler? Eğer tözler iseler, duyusal varlıklardan ayrı mıdırlar, yoksa onlarda mıdırlar?

Bütün bu noktalarda doğruyu keşfetmenin kolay olması şöyle dursun, sorunları rasyonel olarak ve uygun bir biçimde ele alıp incelemek bile kolay değildir.

DÖRDÜNCÜ KİTAP (GAMMA)

1.

Varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim vardır. Bu bilim özel bilimler

diye adlandırılan bilimlerin hiçbirinin aynı değildir. Çünkü bu diğer bilimlerden hiçbirisi genel olarak varlığı varlık olmak bakımından ele almaz; tersine onlar örneğin matematik bilimlerin yaptıkları gibi, varlığın belli bir parçasını ayırarak sadece bu parçanın ana niteliklerini incelerler. Şimdi biz ilk ilkeler ve en yüce nedenleri aradığımıza göre, bu ilkeler ve nedenlerin doğası gereği kendisine ait olacakları bir şeyin zorunlu olarak var olması gerektiği açıktır. O halde eğer varlıkların öğelerini arayanlar, gerçekte mutlak anlamda ilk ilkeleri aramakta idiyseler, onların aradıkları bu öğelerin de ilineksel anlamda varlığın değil, varlık olmak bakımından varlığın öğeleri olmaları gerekir. Bundan dolayı bizim de varlık olmak bakımından varlığın ilk nedenlerini kavramamız gerekir.

2.

“Varlık” birçok anlama gelir. Ancak bu anlamların hepsi tek bir kavram, tek bir belli doğayla ilgilidir. Bu basit bir eşseslilik (*homonymie*) değildir; nasıl ki birinin sağlığı koruması, bir başkasının onu meydana getirmesi, bir diğerinin onun bir belirtisi olması, nihayet bir sonuncunun onu kabul etmesinden dolayı çeşitli “sağlık”lı şeyler, “sağlık”la ilgili iseler; yine nasıl ki ister hekimlik sanatına sahip olan, ister doğası bakımından ona uygun düşen, ister onun bir eseri olan anlamında kullanılsın “tıbbi” sözcüğü bütün bu anlamlarında “tıp”la ilgili ise ve bunlara benzer başka örnekler de verebilirsek, aynı şekilde “varlık” sözcüğü de her biri tek ve aynı ilkeye işaret eden çeşitli anlamlarda kullanılır. Çünkü bazı şeylerin tözler olmalarından başka bazıların ise tözün belirlenimleri olmalarından dolayı “var” oldukları söylenir. Başka bazılarının töze doğru bir giriş olmaları veya bunun tersine tözün ortadan kalkışı veya var olmayışı veya tözün nitelikleri olmaları veya ister tözün, isterse tözle ilgili bir şeyin hareket ettirici veya meydana getirici nedenleri olmaları veya nihayet bütün bunlardan herhangi birinin veya bizzat

tözün kendisinin inkâr edilişleri olmaları anlamında “var” oldukları söylenir. Bundan dolayı biz hatta varolmayanın olduğunu, yani onun var-olmayan olduğunu söyleriz. Ve nasıl ki “sağlıkla” ilgili şeyleri ele alan ancak tek bir bilim varsa aynı şey benzeri bütün diğer durumlar için de geçerlidir. Çünkü sadece ortak bir kavrama sahip olan şeylerin incelenmesi tek bir bilimin alanına ait değildir; bir ve aynı doğayla ilgili şeylerin incelenmesi de tek bir bilimin alanına aittir. Çünkü bu şeyler de belli bir anlamda ortak bir kavrama sahiptirler. O halde varlık olmak bakımından bütün varlıkların incelenmesinin de tek bir bilimin alanına ait olacağı açıktır. Ancak bilimin özel konusu daima birincil olan, bütün diğer şeylerin kendisine bağımlı oldukları ve adlarını kendisinden aldıkları şeydir. Şimdi eğer bu şey tözse, filozofun tözlerin ilke ve nedenlerini kavraması gerekecektir.

Nasıl ki her varlık cinsi ile ilgili tek bir algı varsa aynı şekilde onun için tek bir bilim vardır. Örneğin bütün telaffuz edilen sesleri tek bir bilim, gramer bilimi inceler. Bundan dolayı varlık olmak bakımından varlığın bütün türlerini incelemek, cins bakımından tek olan bir bilimin görevidir. Onun çeşitli türlerini incelemek de bu bilimin özel kısımlarının görevidir.

Şimdi Varlık ve Birlik, aynı tanım tarafından açıklanmaları anlamında değil, neden ve eser gibi birbirlerine bağlı, birbirlerini içeren şeyler olmaları anlamında bir ve aynı şeydirler (kaldı ki onların tanımları bakımından da birbirlerine özdeş olduklarını farz etmemiz, bir şey değiştirmez. Hatta bu işimizi, daha da kolaylaştırır). Çünkü “bir insan” ve “insan” aynı şeydirler. “Varolan insan” ve “insan” da aynı şeydirler. Sadece “o, bir insandır” demek yerine, kelimeyi iki defa tekrarlayarak “o, varolan bir insandır” desek, farklı bir şey ifade etmiş olmayız. (İnsanın varlığının ne oluş, ne de yokoluş bakımından birliğinden ayrılmadığı açıktır. Aynı şekilde birlik de varlıktan ayrılmaz.) Aynı şekilde “varolan bir adamı” da “varolan adam” a hiçbir

şey eklemeyiz. O halde bütün bu durumlarda sözü edilen eklenmenin aynı şeyi ifade ettiği ve Birlik'in Varlık'ın dışında hiçbir şey olmadığı açıkça görülmektedir. Sonra her varlığın tözü sadece ilineksel anlamda bir değildir. Aynı şekilde o, kendi özü gereği var olan bir şeydir. Şimdi durum böyle olduğuna göre kaç türlü Varlık varsa, o kadar da Birlik'in olması zorunludur. Bu farklı türlerin incelenmesi de cins bakımından bir olan bir bilimin konusu olacaktır. Yani örneğin Aynılık, Benzerlik ve bu tür diğer kavramlarla onların zıtlarını bir aynı bilim inceleyecektir. Hemen hemen bütün karşıtlar da bu zıtlığa indirgenebilirler. Bu noktada *Karşıtların Seçimi*'nde yaptığımız inceleme ile yerinelim.

Kaç türlü töz varsa, felsefenin o kadar kısmı vardır. O halde, zorunlu olarak bu kısımlar arasında bir İlk Felsefenin ve ondan sonra gelen bir ikinci felsefenin olması gerekir. Çünkü Varlık ve Birlik, doğrudan doğruya bazı cinslere bölünürler ve bu bölünme de kendisine tekabül eden bir bilimler bölünmesini doğurur. Çünkü filozofun durumu, "matematikçi" kelimesinin kullanıldığı anlamda matematikçinin durumuna benzer: Matematğin de kısımları vardır ve onda da bir ilk bilim, bir ikinci bilim sırasıyla bunlardan türeyen diğer bilimlerin varlığı ayırt edilir.

Zıtların incelenmesi tek bir bilime aittir ve Çokluk da Birlik'in zıddıdır. Öte yandan inkâr etmek ve yoksun olma (*privation*) da bir ve aynı bilimin konusudurlar. Çünkü her iki durumda da ele aldığımız, gerçekte, inkâr etme ve yoksun olmanın hakkında söylendiği tek bir şeydir (çünkü biz ya basit olarak bir şeyin olmadığını söyleriz veya onun belli bir cinsten olmadığını söyleriz. Bu son durumda inkâr etmenin içerdiği şeye bir ayırım eklenir. Çünkü inkâr etme, sadece söz konusu olan şeyin yokluğu anlamına gelir. Oysa yoksun olmada, bir özünde bulunan ancak kendisinden yoksun bulunduğu söylenen özel bir doğa vardır). (O halde çok olan, Bir olanın zıddıdır). Bütün bunlardan Başkalık, Benzemezlik, Eşitsizlik gibi yukarıda saydığımız kav-

ramların karşıtlarıyla, ister. Bu kavramlardan, isterse Birlik ve Çokluk'tan türemiş olsunlar, bütün diğer zıtların incelenmesinin sözünü ettiğimiz bilimin alanına ait olması gerektiği sonucu çıkar. Bu zıtlar arasına karşıtlığı da sokmak gerekir. Çünkü karşıtlık, farklılığın bir türüdür. Farklılık ise başkalığın bir türüdür. Şimdi Birlik birçok anlamda kullanıldığına göre, bu farklı kavramlar da birçok anlamda kullanılacaklardır. Bununla birlikte onların tümünü bilmek, tek bir bilimin konusudur. Çünkü bir kavramı farklı bilimlerin konusu kılan şey, onun anlamlarının farklı oluşu değildir, sadece bu kavramın tek bir ilkeye işaret etmemesi ve tanımlarının tek bir ana anlamla ilgili olmamasıdır. Fakat burada her şey bir ana kavramla ilgili olduğuna, örneğin bir olan her şey bir ana kavramla ilgili olduğuna, örneğin bir olan her şey bir ilk Bir olanla ilgili olarak bir olduğuna göre Aynılık, Başkalık ve genel olarak bütün diğer karşıtlarla ilgili olarak da bu aynı durumun söz konusu olduğunu söylememiz gerekir. O halde bu kavramlardan her birinin farklı anlamlarını ayırdettikten sonra açıklamamızın söz konusu her yüklemde ilk olanın ne olduğuna yönelmesi ve ilk olanla bu bağlantının nasıl meydana geldiğini söylemesi gerekir. Çünkü bazı şeyler adlarını kendilerinde bu ilk kavramın bulunmasından, diğerleri onu meydana getirmelerinden, nihayet başka bazıları da buna benzer başka nedenlerden alacaklardır.

O halde gerek bu kavramların, gerekse tözün açıklamasını vermenin tek bir bilime ait olduğu şüphesizdir. Bu konu, Üçüncü Kitap'ta ortaya attığımız sorunlardan biri idi. Buna bir filozofun her şey üzerinde düşünceler ileri sürme gücüne sahip olması gerektiğini ekleyelim. Gerçekten Sokrates'le *oturan Sokrates*'in aynı olup olmadığı, tek bir şeyin tek bir karşıtı olup olmadığı, karşıtın ne olduğu ve kaç anlamda kullanıldığını filozof incelemeyecek de kim inceleyecektir? Bu tür diğer sorunlarla ilgili olarak da durum aynıdır. Bu kavramlar, sayılar, çizgiler veya Ateş olmaları bakımından değil, Birlik ve Varlık olmak bakı-

mından Birlik ve Varlık'ın ana nitelikleri olduklarına göre, onların gerek özleri, gerekse ana niteliklerini incelemenin bu bilime ait olduğu açıktır. İncelemelerinin konusu olarak bu ana nitelikleri alan filozofların yaptığı yanlış, Felsefeye yabancı konuları ele almaları değildir; hakkında doğru bir anlayışa sahip olmadıkları tözün, ana niteliklerden önce geldiğini unutmalarıdır. Çünkü nasıl ki sayı, sayı olmak bakımından çiftlik ve teklik, ölçülebilirlik ve eşitlik, çokluk ve azlık gibi özel niteliklere, sayılara bizzat kendileri bakımından veya birbirleriyle ilişkileri bakımından ait olan niteliklere sahipse, yine nasıl ki cisim, hareket-siz ve hareketli, hafif ve ağır varlıklar da diğer bazı özelliklere sahiplerse, aynı şekilde varlık olmak bakımından varlığın da kendine has bazı ana nitelikleri vardır ve filozofun bu ana niteliklerle ilgili olarak doğruyu araştırması gerekir. İşte bunun bir kanıtı: Filozofluk taslayan Diyalektikçiler ve Sofistler (çünkü Sofistik, yalnızca görünüşte bilgeliktir. Diyalektiğin de durumu aynıdır), her şeyi tartışırlar. Bu her şeyde ortak olan şey, varlıktır. Şimdi hiç şüphesiz onların bu konuları tartışmaları, bu konuların felsefesinin kendi alanına ait olmasından ötürüdür. Sofistik'le Diyalektik, Felsefe ile aynı gerçeğe yönelir. Yalnız Felsefe Diyalektik'ten, bunun için gerekli olan yetinin doğası, Sofistik'ten ise felsefi hayata ilişkin amaçları bakımından ayrılır: Diyalektik sadece bilgiyi eleştirmekle yetinir; oysa Felsefe somut olarak onu üretir. Sofistik'e gelince o ancak görünüşte felsefedir, sahte felsefedir.

Sonra iki karşıtlar dizisinden biri, diğerinin yokluğundan ibarettir ve bütün karşıtlar Varlık ve Varolmayana, Birlik ve Çokluk'a indirgenebilirler. Örneğin sükûnet Birlik'e, Hareket Çokluk'a indirgenir. Ve hemen hemen bütün filozoflar, varlıklar ve tözün karşıtlardan hareketle meydana geldiğini kabul etmekte görüş birliği içindedirler. Hiç olmazsa onların tümü karşıtları ilk ilkeler kabul etmektedirler. Bazıların göre onlar Tek ve Çift olan, diğerlerine göre Sıcak ve Soğuk olan, başka bazıları için Sınır ve

Sınırsız olan, nihayet daha başkaları için Dostluk ve Nefret'tir. Bütün diğer karşıtlar da Bir olan ve Çok olan'a indirgenebileceğinden (bu indirgemeyi yeterli ölçüde kanıtladık), diğer filozofların ilkeleri de, istisnasız bir biçimde, cinsleri olarak bu Bir olan ve Çok olan'ın içinde yer alırlar. O halde bu düşüncelerden de varlık olmak bakımından varlık üzerinde akıl yürütmenin tek bir bilime ait olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bütün varlıklar ya karşıtlardır ya da karşıtlardan meydana gelen şeylerdir. Karşıtların ilkeleri ise Bir olan ve Çok olan'dır. Şimdi bu Bir olan ve Çok olan ise, ister tek bir anlamdan olsun, isterse daha muhtemel olarak tek bir anlamları olmasın, bir aynı bilimin konusudurlar. Ancak Bir olan farklı anlamlarda kullanılsa bile, diğer anlamların tümünün bu ilk ana anlamla ilgili olmaları gerekir. Bir olan'ın karşıtları ile ilgili olarak da aynı şey geçerlidir. Varlık veya Birlik, bir tümel ve bütün varlıklarda aynı olan bir şey olmasa veya muhtemelen gerçekte de olduğu gibi onlardan ayrı olmasa; Bir olan sadece bazen ortak bir referans birliğini, bazen ise bir dizi birliğini temsil etse de durum değişmez. Bundan ötürü Karşıtın veya Mükemmel olan'ın veya Varlık'ın veya Bir olanın veya Aynı olan'ın veya Başka olan'ın ne olduğunu incelemek, geometricinin işi değildir; o sadece bu hareket noktasından itibaren akıl yürütmekle yetinecektir. O halde varlık olmak bakımından varlıkla, varlık olmak bakımından varlığa ait olan ana niteliklerin incelenmesinin tek bir bilime ait olduğu apaçıktır. Aynı şekilde apaçık olan diğer bir şey, bu aynı kuramsal bilimin sadece tözleri değil, aynı zamanda bu tözlerin ana niteliklerini, yani yukarıda sözünü ettiğimiz kavramlarla birlikte öncelik ve sonralık, cins ve tür, bütün ve parça gibi kavramları ve bunların benzerlerini inceleyeceğidir.

3.

Şimdi tözlerle birlikte, matematikte aksiyomlar diye adlandırılan doğruların incelenmesinin tek bir bilime mi, yoksa çeşit-

li bilimlere mi ait olduğunu belirtmemiz gerekir. Onların incelenmesinin de bir ve aynı bilimin konusu olduğu ve bu bilimin, felsefe bilimi olduğu apaçıktır. Çünkü aksiyomlar varlıkların tümü hakkında geçerlidirler. Onların, varlıkların bir kısmı için geçerli olup, diğerleri için geçerli olmamaları söz konusu değildir. Bütün insanların aksiyomları kullanmalarının nedeni de aksiyomların varlık olmak bakımından varlığa ait olmaları ve her cinsin varlığa sahip olmasıdır. Ancak insanlar aksiyomları kendi amaçlarına uygun düştüğü ölçüde, yani kanıtlamalarının konusu olan varlık cinsi ile ilgili oldukları ölçüde kullanırlar. Aksiyomların varlıklar olmak bakımından bütün varlıklar için geçerli oldukları apaçık olduğuna göre —çünkü varlık, var olan her şeyde ortak olan şeydir—, onların incelenmesi de varlık olmak bakımından varlığın bilimine aittir. Nitekim bundandır ki özel bilimlerden herhangi biri ile uğraşan insanlardan hiçbirisi, örneğin ne aritmetikçi, ne de geometrici, aksiyomların doğruluk veya yanlışlığı üzerinde herhangi bir şey söylemek çabasına girmemiştir. Bu çabaya sadece bazı Doğa filozofları girişmiştir. Onların bu tavrı da bizi şaşırtmamalıdır; çünkü onlar kendilerinin Doğanın bütünü ve genel olarak varlığı inceleyen biricik kişiler olduklarını düşünmektedirler. Ancak doğa filozofunun üzerinde de biri olduğuna göre (çünkü doğa, varlığın sadece özel bir cinsidir), bu doğruların incelenmesi ona, yani tümeli ve birinci dereceden tözü inceleyen kişiye ait olacaktır. Doğa felsefesi, felsefesinin bir türüdür; ancak o, ilk felsefe değildir. Doğru üzerine tartışmalarında önermelerin hangi koşullarda doğru kabul edilmeleri gerektiğini belirlediklerini ileri süren bazı filozofların çabalarına gelince, onların bu çabaları yalnızca Analitikler hakkında bilgisizliklerinden ileri gelmektedir. Çünkü herhangi bir özel bilimsel incelemeye girişmeden önce bu şeyleri bilmemiz, eğer onları henüz öğrenmek safhasındaysak, araştırmaya girişmememiz gerekir.

O halde kıyasın ilkelerini incelemenin de filozofun, yani her türlü tözün doğasını inceleyen adamın çalışma alanına ait olduğu açıktır. Şimdi herhangi bir cinsle ilgili olarak en mükemmel bilgiye sahip olan insanın, söz konusu konunun en kesin ilkele-

rini ortaya koyma gücüne sahip olması gerekir. Dolayısıyla varlıklar olmak bakımından varlıkları bilen kişinin, bütün varlıkların en kesin ilkelerini ortaya koyma gücüne sahip olması gerekir. Şimdi bu kişi filozofun kendisidir ve bütün ilkeler içinde en kesin olan ilke, hakkında yanılmamızın imkânsız olduğu ilkedir. Çünkü böyle bir ilkenin hem bütün ilkeler içinde en iyi bilinen ilke olması (zira insanlar, her zaman, bilmedikleri bir şey konusunda yanılabilirler), hem de koşulsuz olması zorunludur. Çünkü herhangi bir varlığı kavramak için sahip olunması zorunlu olan bir ilke, bir başka ilkeye bağlı değildir ve herhangi bir varlığı bilmek için bilinmesi zorunlu olan bir şeye, zorunlu olarak her türlü bilgidен önce sahip olmak gerekir. O halde böyle bir ilke hiç şüphesiz bütün ilkeler içinde en kesin olanıdır. Ancak bu ilke hangi ilkedir, şimdi onu belirteceğiz. Bu ilke şudur: *Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkânsızdır.* Buna diyalektik türden itirazları önlemek üzere bütün diğer belirlemeleri de eklememiz gerekir. İşte bu ilke, bütün ilkeler içinde en kesin olanıdır. Çünkü o yukarıda verdiğimiz tanıma uymaktadır. Gerçekten de bazıların Herakleitos'un ileri sürdüğüne inandıkları gibi, bir aynı şeyin hem var olduğu, hem de olmadığını düşünmek mümkün değildir (zira bir insanın söylediği her şeye inanması zorunlu değildir). Eğer karşıt niteliklerin aynı zamanda aynı özneye ait olmaları imkânsızsa (bu öncüle de alışlagelen bütün belirlemeleri eklememiz gerekir) ve yine eğer bir başka düşüncenin çelişği olan düşünce, bu düşüncenin karşıtı ise, aynı zihnin, aynı zamanda, aynı şeyin, hem var olduğu, hem de olmadığını düşünmesi kesin olarak imkânsızdır. Çünkü eğer bu noktada yanılıyorsak, aynı anda birbirine karşıt olan düşüncelerimizin olması gerekir, işte bundan dolayı her kanıtlama sonunda nihai bir doğru olarak bu ilkeye indirgenir. Çünkü bu ilke, doğası gereği bütün diğer aksiyomların da hareket noktasıdır.

4.

Yukarıda dediğimiz gibi gerek aynı şeyin, aynı zamanda hem olması, hem de olmamasının mümkün olduğunu, gerekse düşüncenin bunu tasarlayabileceğini ileri süren filozoflar vardır. Diğerleri yanında çok sayıda Doğa filozofu da bu görüştedir. Bize gelince, biz biraz önce bir şeyin aynı zamanda hem olması, hem de olmamasının imkânsız olduğunu söyledik ve onun imkânsız olmasına dayanarak da bu ilkenin bütün ilkeler içinde en kesini olduğunu gösterdik. Şimdi bazı filozoflar bu ilkenin de kanıtlanmasını istemektedirler. Bu, hiç şüphesiz büyük bir bilgisizlikten ileri gelmektedir. Çünkü kanıtlama gerektiren şeylerle ona ihtiyaç göstermeyen şeyleri birbirinden ayırt etmemek bilgisizlikten ileri gelir. Çünkü her şeyi kanıtlamak imkânsızdır. Aksi takdirde sonsuza gitmek gerekir. Dolayısıyla bu durumda da kanıtlama, söz konusu olamaz. Eğer ortada kanıtlamasının aranmaması gereken doğrular varsa, onun bu ilke-den başka hangi ilkeye daha uygun düşeceği bize söylensin!

Bununla birlikte aynı şeyin hem olması, hem de olmamasının imkânsız olduğunu çürütme yoluyla kanıtlamamız mümkündür; yeter ki buna karşı çıkan, herhangi bir şey söylesin. Eğer o hiçbir şey söylemezse, herhangi bir şeyden söz etmekten âciz olan bir adamla, böyle bir adam olması bakımından, tartışmaya çalışmak gülünçtür. Çünkü böyle bir adam, böyle bir adam olması bakımından bir bitkiden farksızdır. Ancak çürütme yoluyla kanıtlamanın, asıl anlamında kanıtlamadan bambaşka bir şey olduğunu söyleyeceğim. Çünkü burada asıl anlamda kanıtlama, kanıtlanacak ilkeyi önceden varsaymayı gerektirecektir. Böyle bir kanıtlanacak ilkeyi önceden varsaymadan sorumlu olanın bir başkasının olduğu durumda ise bir kanıtlama değil, çürütme yoluyla kanıtlama karşısında bulunmamız söz konusudur. Böyle bir yapıda olan tüm kanıtlamaların hareket noktasını karşımızdaki insandan bir şeyin ya olduğu

veya olmadığını söylemesini değil (çünkü bunun söz, konusu ilkenin varlığını önceden varsaymak olduğu düşünülebilir), gerek kendisi gerekse başkaları için bir anlam ifade eden herhangi bir şey söylemesini istememiz oluşturacaktır. Çünkü o gerçekten bir şey söylemek istiyorsa, bu zorunludur. Eğer o hiçbir şey söylemek istemiyorsa, böyle bir adamın ne kendi kendisiyle ne de bir başkasıyla herhangi bir tartışmayı yürütebilmesi mümkündür. O halde eğer o bunu kabul ederse, bir kanıtlama ortaya çıkabilecektir. Çünkü bu durumda elimizde belli bir şey olmuş olacaktır. Bununla birlikte burada kanıtlanacak ilkeyi önceden varsaymaktan sorumlu olan, artık kanıtlamayı yapan değildir, onu dinleyendir. Çünkü burada akıl yürütmeyi dinleyen, onu reddederken akıl yürütmeye katılmış olur. Ayrıca bunu kabul eden, her türlü kanıtlamadan bağımsız olarak bir şeyin doğru olduğunu kabul etmiş olur. Bundan da hiçbir şeyin aynı zamanda hem *şöyle olması*, hem de *öyle olmamasının* mümkün olmadığı ortaya çıkar. [...]

[...] Sonra bir şeyin “şöyle” olduğu veya “öyle olmadığı”nı düşünen kişi yanılacak da her ikisini birden tasdik eden kişi mi doğruyu söyleyecektir? Eğer haklı olan bu ikinci ise onlar var olan şeylerin doğasının bu türden olduğunu soylarken, ne demek isteyebilirler? Eğer o haklı değil, ancak bir şeyin “şöyle” olduğu veya “öyle olmadığı”nı düşünen kişiye göre daha haklı ise, varlıkların belli bir doğası olmuş olacak, dolayısıyla hiç olmazsa bu yargı doğru olacak ve aynı zamanda yanlış olmayaacaktır. Eğer herkes aynı şekilde hem doğru hem yanlış içindeyse, bu durumda olan bir varlık ne konuşabilecek, ne de anlamlı bir şey söyleyebilecektir. Çünkü aynı zamanda hem bir şey söyleyecek, hem de söylemeyecektir. Eğer hiçbir yargı oluşturmazsa veya daha doğrusu hem düşünüp hem düşünmezse, onun bir bitkiden ne farkı olacaktır? O halde ne bu görüşü ileri sürenler, ne de başkaları arasında hiç kimse gerçekte böyle bir zihin

durumu içinde olamaz. Çünkü bunu ileri süren filozofumuz neden Megara'ya gidiyor da oraya gittiğini düşünmekle yetinerek rahat rahat evinde oturmuyor? Neden sabahleyin önüne bir kuyu veya uçurum çıktığında yürüyüşüne devam etmiyor? Neden tersine, onun kuyuya veya uçuruma düşmenin aynı zamanda hem iyi, hem de kötü olmadığını düşünür gibi dikkatli davranıldığını görüyoruz? Onun, alacağı bir kararı daha iyi, diğer birini daha kötü diye değerlendirdiği açıktır. Eğer o burada böyle davranıyorsa, şu varlığın bir adam olduğunu, diğerinin bir adam olmadığını, şu şeyin tatlı olduğunu, öbürünün tatlı olmadığını söylemek zorundadır. Çünkü onun su içmenin veya bir adamı görmenin daha iyi olduğunu düşünüp onları gerçekleştirmeye giriştiğinde her şeyi aynı ölçüde peşinden koşup, aynı şekilde yargılamadığını görüyoruz. Oysa eğer insan ve insan-olmayan aynı şey olsalardı, onun böyle yapması gerekmez miydi? Ama yukarıda da dediğimiz gibi hiçbir insan yoktur ki bazı şeylerden kaçınıp diğerlerinden kaçınmasın? O halde her şey hakkında değilse bile, hiç olmazsa daha iyi ve daha kötü üzerinde insanların kesin yargıları olduğu ortaya çıkmaktadır. Eğer bu tür yargıların bilimin değil, sanının alanına ait olduğu söylenerek bize karşı çıkılırsa, buna şöyle cevap veririz: nasıl ki hasta bir adam, sağlığı yerinde olan bir adamdan daha fazla sağlığı ile ilgilenmek zorundaysa, aynı şekilde eğer durum buy- sa, bizim de daha fazla doğru ile ilgilenmemiz gerekir. Çünkü bilime sahip olan kişiyle karşılaştırılırsa, sanılardan başkasına sahip olmayan kişi doğru ile ilgili olarak sağlıklı bir durumda bulunmamaktadır.

Nihayet istenildiği kadar bir şeyin hem "şöyle" olduğu, hem de "öyle olmadığı" farz edilsin, şeylerin doğasında daha fazla ve daha az mevcuttur. Örneğin hiçbir zaman iki ve üçün aynı ölçüde çift olduklarının söylenemeyeceği gibi, dördün beş olduğuna inanan kişi de dördün bin olduğuna inanan kişiyle aynı ölçüde yanılığın içinde değildir. Şimdi onlar aynı ölçüde yanılığın

içinde olmadıklarına göre, birinci insanın daha az yanlış olan bir şeyi düşündüğü, dolayısıyla doğruya daha yakın olduğu açıktır. Eğer bir şeyin daha fazlası, bu şeye daha yakınsa, daha doğrunun da kendisine daha yakın olduğu bir doğrunun olması gerekir. Bu doğrunun var olmadığını kabul etsek bile, hiç olmazsa ortada daha kesin ve daha doğru bir şey vardır ve böylece, bizim düşünceyle herhangi bir şeyi belirlememizi yasaklayan bu ölçüsüz görüşten kurtulmuş oluruz.

5.

Protagoras'ın öğretisi de bu aynı görüşten kaynaklanmaktadır ve her iki öğreti de ya aynı şekilde doğru veya aynı şekilde yanlış olmak zorundadır. Çünkü bir yandan, eğer bütün görüşler ve izlenimler doğru ise, bütün yargıların aynı zamanda hem doğru, hem de yanlış olması gerekir. Zira çok sayıda insan birbirine karşıt görüşlere sahiptir ve bu insanlardan her biri kendi görüşlerini paylaşmayan insanların yanılğı içinde olduklarına inanır. Bunun sonucunda, o halde, zorunlu olarak bir aynı şeyin hem olması, hem de olmaması gerekir. Öte yandan, eğer durum böyleyse bütün görüşlerin doğru olmaları gerekir. Çünkü doğru ve yanlış düşünenler, karşıt görüşlere sahiptirler. Eğer şeylerin kendileri, sözünü ettiğimiz görüşün varsaydığı gibiyse, insanların tümünün doğru düşünmeleri gerekir. [...]

[...] Doğru ile ilgili olarak, görünen her şeyin doğru olmadığını savunmak zorundayız; çünkü önce duyumun hiç olmazsa kendi özel konusu ile ilgili olarak bizi aldatmadığını kabul etsek bile, imge ile duyumun aynı şey olduğu söylenemez. Sonra büyüklükler ve renklerin, gerçekte uzaktan mı, yoksa yakından mı, hastalara mı, yoksa sağlığı yerinde olan insanlara mı göründükleri gibi oldukları, ağırlığın zayıf insanlara mı yoksa kuvvetli insanlara mı görüldüğü gibi olduğu, doğrunun uykuda iken

mi, yoksa uyanırken mi gördüğümüz şey olduğu konularında ortaya atılabilecek sorulara, doğrusu, şaşmak hakkımızdır. Çünkü bu konularda hasımlarımızın kendilerinin söyledikleri şeylere inanmadıkları açıktır: Libya'da olduğu halde gece rüyasında Atina'da olduğunu gördüğü için sabahleyin kalkıp Odeon'a doğru yola koyulacak hiç kimse yoktur. Sonra Platon'un belirttiği gibi gelecekle ilgili olarak, örneğin bir hastanın sağlığına yeniden kavuşup kavuşmayacağını bilmek söz konusu olduğunda, bir hekimle bilgisiz bir insanın görüşleri şüphesiz aynı ağırlığa sahip değildir. Nihayet bizzat duyumların kendi aralarında, bir duyunun başka bir duyunun konusuna ilişkin tanıklığı ile kendi konusuna ilişkin tanıklığı, hatta kendisine yakın bir duyunun konusuna ilişkin tanıklığı ile bizzat kendi konusu ile ilgili tanıklığı aynı değerde değildir. Renk konusunda otorite olan görme duyusudur, tatma duyusu değil. Tat konusunda karar verecek olan da tatma duyusudur, görme duyusu değil. Aynı zamanda aynı nesneyi konu olarak alan bu duyulardan hiçbiri bize bu nesnenin hem "şöyle" olduğunu, hem de "öyle olmadığını" söylemez. Hatta bir duyu farklı zamanlarda bile, hiç olmazsa nitelikle ilgili olarak, kendi kendisiyle çelişmez; O, niteliği taşıyan tözle ilgili olarak kendi kendisine ters düşebilir. Bir örnek vereyim: Aynı bir şarap, ya kendisi veya bizim vücudumuz değiştiğinden, bize belli bir zamanda tatlı, başka bir zamanda acı gelebilir. Ama burada değişen, hiç olmazsa o var olduğu biçimdeki tatlılığın kendisi değildir. Onunla ilgili olarak söyledığımız, her zaman doğrudur ve tatlı olan şey, zorunlu olarak öyle kalmak zorundadır. Ne var ki sözünü ettiğimiz sistemlerin yıktığı da bu zorunluluğun kendisidir. Onlar nasıl her türlü tözü inkâr etmekteyseler, zorunlu bir şey olduğunu da reddetmekteydiler. Çünkü "zorunlu" olan, aynı zamanda hem şu tarzda, hem de ondan başka bir tarzda olamaz. Dolayısı ile eğer herhangi bir şey zorunlu ise, o aynı zamanda, hem "şöyle", hem de "öyle-değil" olamaz. [...]

BEŞİNCİ KİTAP (DELTA)

4.

“Doğa” şu anlamlara gelir: 1) Büyüyen şeylerin meydana geliş: Örneğin “*physis*”in *y*’sini birinin uzun olarak telaffuz etmesinde olacağı gibi. 2) Büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge. 3) Her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi. Bir varlığın kendisinden başka bir varlıkla teması ve doğal birleşmesi yoluyla veya embriyonlarda olduğu gibi onunla organik olarak yapışık bir halde bulunması sonucunda kazandığı büyümeye, doğal büyüme denir. Doğal birleşme, temastan farklıdır; çünkü bu sonuncu durumda, temasın kendisinden başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Oysa doğal birleşmede her iki varlıkta bir ve aynı olan bir şey vardır ki bu şey, basit bir temas yerine gerçek bir kaynaşmayı meydana getirir ve varlıkları, nitelik bakımından olmamakla birlikte, nicelik ve süreklilik bakımından tek bir şey kılar. 4) Doğa, aynı zamanda, herhangi bir yapma nesnenin kendisinden yapıldığı veya kendisinden çıktığı ilk madde anlamına gelir. Bu ilk madde, formdan yoksun olan ve kendisini kuvve durumundan çıkaracak bir değişmeye uğrama gücüne sahip olmayan bir şeydir. Örneğin tuncun, heykelin ve tunçtan yapılan şeylerin; tahtanın, tahtadan yapılan şeylerin vb. doğası olduğu söylenir. Çünkü bu öğelerden hareketle yapılan her varlıkta, ilk madde varlığını sürdürür. Doğal şeylerin öğelerinin de — bu öğeler olarak ister Ateş, ister Toprak, ister Hava, ister Su, ister başka herhangi bir benzeri ilke, ister bu öğelerden birkaçı veya nihayet ister onların tümü kabul edilsin — bu anlamda onların doğaları oldukları söylenir. 5) Doğa, ayrıca doğal şeylerin tözü anlamına gelir. Doğanın, başlangıçta bulunan bileşim olduğunu ileri sürenlerin veya Empedokles gibi;

Hiçbir varlığın bir doğası yoktur.

Var olan sadece karışım ve karışanların ayrılmasıdır.

Doğa, insanlar tarafından verilen bir addan başka bir şey değildir.

diyenlerin ona verdikleri anlam budur. Bundan dolayı, doğal bir tarzda var olan veya varlığa gelen her şeyin, kendisinde oluş ve varlığın doğal ilkesini taşıdığı halde, bir form veya yapıya sahip olmadığı sürece, henüz doğası olmadığını söyleriz. Doğal bir nesne, o halde, hayvanlar ve kısımlarında olduğu gibi, madde ve formun birleşmesinden meydana gelir. Ve sadece ilk madde, doğa değildir (o, iki bakımdan ilktir: Ya nesnenin kendisiyle ilgili olarak veya mutlak anlamda. Örneğin tunçtan yapılan nesnelerde tunç, bu nesnelerle ilgili olarak ilktir. Mutlak bakımdan ilk olana gelince o, bütün eriyen cisimlerin sudan meydana geldiklerinin kabul edilmesi durumunda, hiç şüphesiz sudur), form veya töz de doğadır. Çünkü o oluşun ereğidir. 6) “Doğa” kelimesi, bu sonuncu anlamdan hareketle bir anlam genişlemesine uğramış ve genel olarak her türlü töz, bir “doğa” olarak adlandırılmıştır. Çünkü bir şeyin doğası, bir tür tözdür.

Bütün bu söylediklerimizden ilk ve temel anlamda doğanın, kendilerinde ve kendileri bakımından hareketlerinin ilkesini taşıyan varlıkların tözü olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü madde nin doğa adını almasının nedeni, bu kabul etme yeteneğine sahip olmasıdır. Oluş ve büyüme süreçlerinin doğa diye adlandırılmalarının nedeni de bu süreçlerin ondan çıkmalarıdır. Ve doğal varlıkların kendilerinde taşıdıkları bu hareket ilkesi, onlarda ya bilkuvve veya bilfiil bir durumda bulunur.

5.

“Zorunlu” sözcüğü şu anlamlara gelir: 1) Bir koşul olarak kendileri olmaksızın yaşamanın mümkün olmadığı şeyler. Örneğin solunum ve yiyecek bir hayvan için zorunludur. Çünkü o, onlar olmaksızın var olamaz. 2) Kendileri olmaksızın iyi olanın ne var olabileceği, ne de varlığa gelebileceği veya kötünün ne uzaklaştırılabileceği, ne de ortadan kaldırılabilmesi koşulları. Örneğin ilaç almak hasta olmamak için, bir insanın Aigina’ya yelken açması parasını alabilmesi için zorunludur. 3) Zorunlu,

zorla yapılan şey ve zorlama anlamına da gelir. Yani o, arzu ve bilinçli seçime karşı çıkan, onlara engel olan şeydir. Çünkü zorla yapılan şeye zorunlu denir. Bundan dolayı da, o Evenos'un dediği gibi, acı vericidir:

"Zorunluluğun doğurduğu her eylem, doğal olarak üzücüdür."

Sophokles'in dediği gibi şiddet de bir zorunluluktur:

"Bunu yapmaya beni zorlayan, şiddettir."

Zorunlulukta sert, yolundan döndürülemez bir şey kavramı vardır. Bu, doğrudur. Çünkü zorunluluk, insanın seçmesi, tartması, ölçüp biçmesinden doğan hareketine karşıt olan bir şeydir. 4) Olduğundan başka türlü olamayan bir şeyle ilgili olarak da onun öyle olmasının zorunlu olduğunu söyleriz. Bütün diğer zorunluluklar herhangi bir biçimde "zorunlu"nun bu anlamından türerler; çünkü bir şeyin bir baskı sonucunda doğal eğilimini yerine getiremediği bir durumda, zorlama anlamında zorunlu bir şey yaptığını veya ona maruz kaldığını söyleriz. Bu ise zorunluluğun, kendisinden dolayı bir şeyin başka türlü olmasının imkânsız olduğu şey olduğunu söylemek demektir. Hayatın ve iyi olanın koşulları ile ilgili olarak da durum aynıdır: Çünkü gerek iyinin, gerekse hayat ve varlığın bazı koşullar olmaksızın imkânsız olması durumunda, bu koşullar zorunlu olmuş olurlar ve bu tür bir neden de bir çeşit zorunluluktur. – Sonra kanıtlamanın zorunlu bir şey olmasının nedeni, asıl anlamında bir kanıtlamanın söz konusu olduğu durumda, sonucun olduğundan başka türlü olmasının imkânsız olmasıdır. Bu zorunluluğun nedenleri, ilk öncüllerdir, yani kıyasın kendilerinden çıktığı önermelerin olduklarından başka türlü olamamalarıdır.

Zorunlu şeyler arasında bir kısmı zorunluluğunu, kendisinden başka bir şeye borçludur. Bazıları ise böyle değildirler; tersine onların kendileri başka şeylerde bulunan zorunluluğun kaynağıdır. O halde ilk ve temel anlamında zorunlu olan, basit olandır. Çünkü basit olan, birçok biçimde olamaz. Dolayısıy-

la o şu biçimde ve ondan başka bir biçimde olamaz. Çünkü aksi takdirde onun birçok biçimde olması gerekir. O halde eğer ezeli-ebedi ve hareketsiz varlıklar varsa, doğalarına aykırı veya zorlayıcı hiçbir şey onlarda bulunamaz.

6.

“Bir” ya 1) ilineksel anlamda bir olan veya 2) kendi özü gereği bir olan anlamlarına gelir.

İlineksel anlamda bir olanı ele alalım: Örneğin “Koriskos” ve “müzişyen”le, “müzişyen Koriskos” bir ve aynı şeydirler. Çünkü “Koriskos” ve “müzişyen”le, “müzişyen Koriskos” deyimleri, birbirlerine özdeştir. “Müzişyen” ve “âdil”le “müzişyen Koriskos” ve “âdil Koriskos” da bir olan şeylerdir. Bütün bunlar ilineksel anlamda bir diye adlandırılırlar; çünkü “müzişyen” ve “âdil”, tek bir tözün ilinekleridir. Öte yandan “müzişyen” ve “Koriskos” da karşılıklı olarak biri diğerinin ilineğidir. Aynı şekilde bir anlamda “müzişyen Koriskos”, “Koriskos”la birdir; çünkü bu deyim iki parçasından biri, diğerinin ilineğidir, yani “müzişyen”, “Koriskos”un ilineğidir. “Müzişyen Koriskos” da “âdil Koriskos”la birdir; çünkü bu iki deyim her birinin ilk parçası, bir ve aynı öznenin ilineğidirler.

İlineğin cinse veya herhangi bu tümel kavrama yüklendiği, yani örneğin “insan”la “müzişyen insan”ın bir aynı şey olduğunun söylendiği durumda da aynı şey söz konusudur. Çünkü bu ya “müzişyen”in, kendisi bir töz olan insanın bir ilineği olmasından ötürüdür veya “insan” ve “müzişyen”in her ikisinin bir bireyin, örneğin “Koriskos”un ilinekleri olmalarından ötürüdür. Ancak bu iki ilinek aynı tarzda ona ait değildirler. Onların biri muhtemelen cins ve tözün içinde bulunan bir şey olarak, diğer tözün basit bir hali veya belirlenimi olarak ona aittir. O halde ilineksel anlamda bir olduğu söylenen şeyler bu anlamda bir olarak adlandırılırlar.

2) Kendi özü gereği bir diye adlandırılan şeylere geçelim: Bunlardan bir kısmı a) sürekli olduklarından ötürü (örneğin bir

demet, bağdan ötürü; tahta parçaları, yapıştırıcı maddeden ötürü) bir diye adlandırılırlar. Nasıl ki kol ve bacak gibi vücudun her kısmı bir diye adlandırılırsa, bir çizgi, kırık bile olsa, sürekli olması koşuluyla, bir diye adlandırılır. Bu şeylerin kendileri içinde doğası bakımından sürekli olanlar, ancak yapma bir sürekliliğe sahip olanlardan daha fazla birdirler. *Doğası bakımından tek bir harekete sahip olan ve ondan başkasına sahip olamayan şey, sürekli şey denir.* Şimdi bir hareket, bölünemediği takdirde, birdir ve bölünmezlik de zaman bakımından bölünemezliktir. Doğaları bakımından sürekli olan şeyler, sadece temastan ileri gelen birlikten daha derin bir birliğe sahip olan şeylerdir. Çünkü tahta parçalarını birbirlerine temas edecek bir tarzda bir araya getirdiğimizde, ortada tek bir tahta parçası veya bir cisim veya başka herhangi bir türden sürekli varlık olduğunu söyleyemeyiz. O halde herhangi bir biçimde sürekli olan şeyler, bir bükülme gösterebilirler bile bir olan şeyler diye adlandırılırlar. Ancak bükümlü olmayan şeyler, daha fazla birdirler. Örneğin kaval kemiği veya oyluk, bacadan daha fazla birdir. Çünkü bacağın hareketinin bir olması zorunlu değildir. Düz çizgi de kırık çizgiden daha fazla birdir. Bükümlü ve köşeli olan bir çizginin hem bir olduğunu, hem de olmadığını söyleriz. Çünkü onun hareketi (bütün uzunluğu boyunca) aynı zamanda olabilir veya olmayabilir. Oysa düz çizginin hareketi her zaman aynı zamanda olur ve onun bir uzunluğu olan parçalarının her biri, kırık çizgide olduğu gibi diğer bir parçası hareket ettiği halde hareket etmemezlik etmez.

b) Maddeleri tür bakımından birbirinden farklı olmayan şeyler de kendi özleri gereği bir olan şeyler diye adlandırılırlar. Maddeleri tür bakımından birbirlerinden farklı olmayan şeyler, türleri duyum bakımından birbirlerinden ayırdedilemez olan varlıklardır. Burada kastedilen madde, ya en son duruma en yakın olan veya ondan en uzak olan maddedir. Örneğin bir yandan şarap ve suyun, tür bakımından birbirlerinden ayırdedile-

memeleri anlamında bir oldukları söylenir. Öte yandan zeytin yağı, şarap gibi bütün sıvılarla, bütün eriyebilir cisimlerin, en uzak maddelerinin aynı olmasından ötürü (çünkü onların tümü Su ve Hava'dır) bir oldukları söylenir.

Birbirlerine karşıt özel ayrımlarla bölünmekle birlikte cinsleri bir olan varlıklar da kendi özleri gereği bir olan varlıklar diye adlandırılırlar. Bunların da bir oldukları söylenir; çünkü burada ayrımların taşıyıcısı olan cins, birdir. Örneğin insan, at ve köpek, bir hayvan olmaları bakımından bir birlik oluştururlar. Bu hemen hemen bir önceki duruma, yani maddenin bir olması durumuna benzer bir durumdur. Bu varlıklar bazen bu söylediğimiz anlamda bir diye adlandırılırlar. Bazen ise onların daha yüksek bir cinse göre bir aynı şey oldukları söylenir. Bu onların, cinslerinin en son türleri olmaları durumunda ortaya çıkar (daha yüksek cins, yakın cinslerin üstünde olan cins anlamına gelir). Örneğin ikizkenar üçgenle eşkenar üçgen, her ikisi de üçgen olmalarından dolayı, bir ve aynı geometrik şekildirler. Ancak onlar bir ve aynı üçgen değildirler.

c) Her tanım kendi içinde bölünebilmekle beraber, eğer bir şeyin özünü ifade eden tanım, diğer bir şeyin özünü ifade eden diğer tanımdan ayırdedilemezse, bu şeylere de özleri gereği bir olan şeyler denir. Örneğin nasıl ki yüzeyler söz konusu olduğunda onların formunun tanımı birse, *büyüyen ve küçülen şeyler* de, tanımları bir olduğundan, bir birlik oluştururlar. Tek kelime ile, özlerini konu olarak alan düşüncenin bölünemez olduğu ve kendilerini ne zaman, ne yer, ne de tanımları bakımından birbirlerinden ayırmasının mümkün olmadığı şeyler, en fazla bir olan şeylerdir. Bu şeyler arasında da özellikle tözler, en fazla birliğe sahiptirler. Çünkü genel olarak bölünme kabul etmeyen şeyler, bölünmeyi kabul etmemeleri bakımından bir diye adlandırılırlar. Örneğin eğer iki şey, insan olmaları bakımından birbirlerinden ayrılmayı kabul etmiyorlarsa, karşımızda tek bu insan türü, hayvan olmaları bakımından birbirlerinden ayırdedilemezlerse,

karşımızda tek bir hayvan türü, büyüklük olmaları bakımından birbirlerinden ayırdedilemezlerse, karşımızda tek bir büyüklük türü var demektir. O halde varlıkların çoğunluğunun bir diye adlandırılmalarının nedeni, ya bir olan başka bir şey yapmaları veya ona sahip olmaları veya onun etkisine uğramaları veya onunla ilgili olmalarıdır. Buna karşılık asıl anlamda bir diye adlandırılan şeyler, tözleri bir olan şeylerdir. Bu bir olma da ya süreklilik veya form veya tanım bakımından bir değildir. Çünkü biz ya sürekli olmayan veya formları bir olmayan veya tanımları bir olmayan şeyleri çok şeyler sınıfına sokarız.

Buna şunu da ekleyelim: Biz bir anlamda, bir nicelik ve süreklilik ifade eden bir şeyin bir olduğunu söyleyebilirsek de bir başka anlamda onu söyleyemeyiz: Bu şeyin aynı zamanda bütün olması, başka deyişle formu bakımından bir olması gerekir. Örneğin düzensiz bir biçimde bir araya getirilmiş bir ayakkabının parçalarını gördüğümüzde, onların bir olduğunu söyleyemeyiz. Ancak basit sürekliliğin dışında tek bir forma sahip olacak ve bir ayakkabıyı meydana getirecek bir biçimde bir araya getirildiklerinde bunu söyleriz. Aynı nedenden ötürü dairesel doğru, bütün doğrular içinde en gerçek anlamda bir olandır. Çünkü o, bir bütün oluşturur ve tamdır.

3) Bir olanın özü, bir tür sayısal ilke olmasıdır. Çünkü ilk ölçü, bir ilkedir. Bunun da nedeni, esas itibarıyla kendisiyle her cinsi bildiğimiz şeyin, bu cinsin ilk ölçüsü olmasıdır. O halde her cinsten bilinebilir olanın ilkesi, Bir olan'dır. Ancak Bir olan bütün cinslerde aynı değildir: O, şurada yarım tondur, öte yanda sesli veya sessiz harftir. Ağırlıkla ilgili olan Bir, hareketle ilgili Bir'den farklıdır. Ancak her durumda Bir olan, ya nicelik ya da tür bakımından bölünemezdir. Nicelik bakımından bölünmez olana, hiçbir yönde bölünmez olduğu ve bir konumu olmadığı takdirde, birim denir. Hiçbir yönde bölünemez olmakla birlikte bir konumu olan şeye, Nokta denir. Bir yönde bölünebilir

olan Doğru, iki yönde bölünebilir olan Yüzey, her yönde, yani üç yönde bölünebilir olan Cisim diye adlandırılır. Ters yönden alırsak iki yönden bölünebilir olan bir yüzey, tek yönde bölünebilir olan bir doğru, nicelik bakımından hiçbir yönde bölünebilir olmayan nokta veya birimdir — yani hiçbir konumu olmayan, birim; konumu olan, noktadır —.

Sonra bazı şeyler sayı bakımından, bazıları tür, bazıları benzerlik bakımından birdir. Sayı bakımından bir olan varlıklar, maddeleri bir olan varlıklardır. Tür bakımından bir olanlar, tanımları bir olan; cins bakımından bir olanlar, kendilerine aynı tür kategorinin yüklendiği varlıklardır. Benzerlik bakımından bir olan varlıklar ise, birbirlerine olan durumları, üçüncü bir şeyin dördüncü bir şeye olan durumu gibi olan varlıklardır. Bir olan daha sonra gelen türleri, daima daha önce gelen türlerinde içerilmiş bulunur: Örneğin sayı bakımından bir olan, tür bakımından da birdir; ama tür bakımından bir olan, her zaman sayı bakımından bir değildir. Tür bakımından bir olan her şey, cins bakımından da birdir; ancak cins bakımından bir olan, her zaman tür bakımından bir değildir, sadece benzerlik bakımından birdir. Nihayet benzerlik bakımından bir olan, her zaman cins bakımından bir değildir.

“Çok olan”ın, ters yönde olmak üzere, Bir olanın anlamları kadar çeşitli anlamları olacağı açıktır. Bazı şeyler sürekli olmadıkları için, bazıları, ister yakın, ister uzak maddeleri söz konusu olsun, maddelerinin tür bakımından bölünebilir olmasından ötürü, başka bazıları özü ifade eden tanımlarının birden çok olmasından dolayı çokturlar.

7.

Şeylerin 1) ya ilineksel bir anlamda, 2) veya özleri gereği var oldukları söylenir.

1) Örneğin “adil adam, müzisyendir” veya “insan, müzisyendir” veya “müzisyen, insandır” dediğimizde, ilineksel an-

lamda varlık söz konusudur. Hemen hemen aynı şekilde müzisyenin bina yaptığını söylemek, mimarın ilineksel olarak müzisyen veya müzisyenin ilineksel olarak mimar olduğunu söylemektir. Çünkü "bu, şudur" sözü, "bu"nun "şu"nun ilineği olduğu anlamına gelir. Yukarıda belirttiğimiz durumlarla ilgili olarak da aynı şey geçerlidir. Örneğin "insan, müzisyendir" ve "müzisyen, bir insandır" veya "beyaz olan, müzisyendir" veya "müzisyen, beyaz olandır" ifadelerinden son ikisi, her iki niteliğin var olan aynı öznenin ilinekleri oldukları; birincisi, niteliğin var olan bir şeyin ilineği olduğu anlamına gelir. "Müzisyen, bir insandır" önermesi ise, "müzisyen"nin bir insanın ilineği olduğunu ifade eder. (Bu aynı anlamda olmak üzere beyaz-olmayanın da var olduğu söylenir; çünkü onun bir ilineği olduğu şey vardır). O halde bir şeyin ilineksel bir anlamda var olduğu söylendiğinde bu ya her iki ilineğin var olan bir aynı özneye ait olmalarından veya yüklemnin kendisine ait olduğu öznenin var olmasından veya nihayet aslında bir yüklemi olduğu şey kendisine bir ilinek olarak ait olan bir öznenin var olmasından dolaydır.

2) Özü gereği varlığın türleri, kategori türleriyle aynı sayıdadır. Çünkü Varlık'ın anlamları, bu kategorilerle aynı sayıdadır. Kategorilerin bazıları tözü, bazıları niteliği bazıları niceliği, bazıları bağıntıyı, bazıları etkenliği veya edilgenliği, bazıları yeri, bazıları zamanı ifade ettiklerine göre, onların her birine varlığın anlamlarından biri tekabül eder. Çünkü "insan, sağlıklıdır"la, "insan, sağlıklı bir durumda bulunuyor" veya "insan, gezen ve kesendir"le "insan, gezer ve keser" ifadeleri (ve benzerleri) arasında hiçbir fark yoktur.

3) Sonra varlık ve "dır", bir önermenin doğru olduğu, var olmama onun doğru olmadığı anlamına gelir. Bu hem tasdik, hem de inkâr için söz konusudur. Örneğin "Sokrates, müzisyendir" önermesi, bunun doğru olduğu anlamına gelir. "Sokrates, beyaz-değildir" de bunun doğru olduğu anlamına gelir. "Karenin

köşegeni, kenarı ile ölçülebilir değildir" önermesi ise onun öyle olduğunu söylemenin yanlış olduğu anlamına gelir.

4) Sonra "varlık" ve "var olan", sözünü ettiğimiz çeşitli varlıkların bazen bilkuvve, bazen bilfiil oldukları anlamına gelir. Çünkü gerek bilkuvve göreni, gerekse bilfiil göreni "gören", gerek bilgisini bilfiil hale geçirmek imkânına sahip olanı, gerekse bilfiil bilgiye sahip olanı "bilen", gerek şu anda bilfiil hareketsiz olanı, gerekse hareketsiz olabileni "hareketsiz olan" diye adlandırırız. Tözlerle ilgili olarak da aynı şey söz konusudur. Hermes'in taştı, yarım-doğrunun doğrudaki olduğunu söyleriz ve henüz olgunlaşmamış olan şeye, buğday deriz. Ancak varlığın ne zaman bilkuvve, ne zaman bilkuvve olmadığını başka yerde belirlememiz gerekir.

8.

"Töz" kelimesi 1) Toprak, Ateş, Su ve bütün benzeri şeyler gibi basit cisimler, genel olarak cisimler ve hayvanlarla tanrısal varlıklar gibi onlardan meydana gelen şeyler, nihayet bu cisimlerin kısımları anlamına gelir. Bütün bunların töz diye adlandırılmalarının nedeni, onların bir öznenin yüklemi olmamaları, tersine diğer her şeyin kendilerinin yüklemeleri olmasıdır. 2) Bir başka anlamda, ruhun hayvanın varlığının nedeni olduğu gibi, doğaları bir öznenin yüklemi olmama anlamına gelen şeylerin varlığının içkin nedeni olan her şey de tözdür. 3) Sonra bu tür varlıklarda bulunan, onları sınırlandırıp bireysel varlıklar olarak ortaya koyan, ortadan kalkmaları, tözün ortadan kalkmasını doğuran kısımlar da tözüdür. Örneğin bazılarının göre yüzeyin ortadan kalkması ile cisim, doğrunun ortadan kalkması ile yüzey ortadan kalkar. Bazıları da genel olarak sayının bu tür bir şey olduğu görüşündedirler. Çünkü onlara göre sayı ortadan kalktığında, her şey ortadan kalkar, her şeyi sınırlayan odur. 4) Nihayet tanımda ifade edilen öz de her şeyin tözü olarak adlandırılır.

O halde tözün iki anlamı vardır: A) Töz bir yandan en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir. B) Töz, öte yandan özü bakımından ele alınan birey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir, yani her varlığın şekli veya formudur.

28.

“Cins”, “ırk”, 1) önce aynı forma sahip varlıkların sürekli meydana gelişi anlamına gelir. Örneğin “insan cinsi varlığını sürdürdükçe” sözü, “insanların sürekli meydana gelişi var oldukça” anlamına gelir. 2) “Cins” aynı zamanda varlıkların kendisinden çıktığı, onları ilk olarak varlığa getiren şey hakkında kullanılır. Böylece bazıları ırk olarak Hellenler, bazıları ise İonlar olarak adlandırılırlar; çünkü birinciler ilk ataları olarak Hellen’den, ikinciler ise İon’dan gelmektedirler. Irkın adının bir kaddından gelmesi de mümkün olmakla birlikte (örneğin Pyrrha halkı), bu kelime maddeden çok varlığa getiren hakkında kullanılır. 3) Bir başka anlamda düzlem düz şekillerin, geometrik cisim, geometrik cisimlerin cinsidir. Çünkü her geometrik şekil, şu veya bu biçimde bir düzlemdir ve her geometrik cisim de şu veya bu biçimde bir geometrik cisimdir. Düzlem ve geometrik cisim, ayrımların taşıyıcısı, dayanağıdır. 4) Nihayet tanımlarda, özde tasdik edilen ilk kurucu öge ödevini gören, cinstir. Onun niteliklerine ise ayrımlar denir. – O halde cinsin çeşitli anlamları bunlardır; yani o bazen bir aynı formun sürekli meydana gelişi, bazen hareket ettirdiği şeylerle aynı türden bir hareket ettirici ile ilgili olarak kullanılır. Nihayet bazen de madde anlamına gelir; çünkü ayırım ve niteliğe sahip olan şey, madde diye adlandırdığımız dayanaktır (*substratum*).

“Cins bakımından farklı olan” şeyler, yakın öznelere birbirlerinden farklı olan ve ne birbirlerine, ne de ortak bir özneye indirgenebilen şeylerdir. Örneğin form ve madde, cins bakımından birbirlerinden farklıdır. Farklı varlık kategorilerine ait şeyler de bu tür şeylerdir. Çünkü var oldukları söylenen şeyler-

den bazıısı tözü, başka bir kısmı bir niteliği, başkaları daha önce saydığımız diğer herhangi bir kategoriye ifade ederler. Şimdi bu varlık tarzları da ne birbirlerine, ne de tek bir şeye indirgenebilirler.

29.

“Sahte, yanlış” ilkin 1) bir şey olarak yanlış olan anlamına gelir. Bu durumda da o ya fiilen birleşik olmayandır ya da birleştirilmesi imkânsız olandır; yani o ya “karenin köşegeninin, kenarı ile ölçülebilir olması”dır veya “senin oturuyor olman”dır. Bu şeylerden birincisi daima yanlıştır; diğeri bazen yanlıştır. Onlar bu iki anlamda var-değildirler. – “Sahte, yanlış” bir de gerçekten var olan, ancak doğaları olduklarından farklı görünmek olan şeylerle (örneğin derinlik duygusu veren bir resim), düpedüz var olmayan şeyler (örneğin düşler) hakkında da kullanılır. Evet, bunların bir gerçekliği vardır; ancak onlar bizde görüntülerini uyandırdıkları şeyler değildirler. O halde bu anlamda şeyleri “sahte, yanlış” diye adlandırmamızın nedeni ya onların var olmamalarıdır ya da uyandırdıkları görüntünün var-olmayan bir şeyin görüntüsü olmasıdır.

2) Yanlış bir “beyan” (*enonciation*), yanlış olmak bakımından, var-olmayan bir şeyi ifade eden bir beyandır. Bundan dolayı kendisi hakkında doğru olduğu bir nesneden başka bir şey hakkında ifade edilen her beyan, yanlıştır. Örneğin dairenin beyanı, üçgen hakkında her zaman yanlıştır. Bir anlamda, her şeyin ancak tek bir beyanı, yani mahiyetinin beyanı vardır. Bir başka anlamda ise, şeyin kendisi ile bir nitelikle birlikte bulunan şeyin (örneğin Sokrates’le, müzisyen Sokrates’in) bir bakıma aynı şey olmalarından dolayı, onun birçok beyanı vardır. Ancak yanlış bir beyan, dar anlamda hiçbir şeyin beyanı değildir. – Bu söylediklerimiz, bir yüklem ancak tek bir özne hakkında tasdik edilmesinden dolayı, bir varlığa ancak kendi beyanının yüklenilebileceğini düşünen Antisthenes’in öğretisinin naifliğini gös-

termektedir. Antisthenes bundan, çelişkinin mevcut olmadığı ve hemen hemen hiçbir şeyin yanlış olmadığı sonucunu çıkar-maktaydı. Oysa gerçekte her şeyi yalnız kendi beyanı değil, bir başka şeyin beyanı ile de açıklamak mümkündür. Hiç şüphesiz o zaman bu açıklama tamamen yanlış olabilir. Ancak onun doğ-ru olabileceği bir durum da vardır: Örneğin ikinin açıklamasın-dan yararlanılarak sekizin bir çift sayı olduğu söylenebilir.

3) O halde “sahte, yanlış” kelimesinin çeşitli anlamları bun-lardır. Ancak onun bir başka anlamı daha vardır: Nasıl ki yan-lış bir görüntü uyandıran şeylerin yanlış olduğunu söylüyorsak, aynı şekilde bu tür beyanları başka herhangi bir nedenle değil, sırf yanlış olduklarından ötürü seven ve tercih eden veya onla-rı başka insanların zihinlerinde uyandıran insan da “yanlış, ya-lancı” bir insandır. Böylece aynı insanın hem doğruyu söyleyen, hem de yalancı olduğunu ileri süren *Hippias*’taki kanıtın ne ka-dar aldatıcı olduğu görülmektedir. Çünkü bu eserde yalancı olarak, yalan söyleyebilen kişi (yani bilen ve bilgin olan kişi) ad-landırılmakta, ayrıca isteyerek kötü olanın, daha iyi olduğu söy-lenmektedir. Oysa bu son iddia yanlış bir tümevarıma dayan-maktadır: Çünkü ancak topallamaktan *bir topalı taklit etmek* kas-tedilirse, isteyerek topallayan istemeyerek topallayandan daha iyidir. Çünkü isteyerek topallayan, kuşkusuz daha kötü bir in-sandır. Onun buna tekabül eden ahlaksal karakteri ile ilgili ola-rak da aynı şey söz konusudur.

30.

“İlinek”, bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olarak tasdik edilebilen, ancak ne zorunlu, ne de çoğu zaman olan şey-dir. Buna bir örnek, bir ağaç dikmek için çukur kazan bir ada-mın, orada bir hazine bulmasıdır. Şimdi bu, yani çukur kazanın bir hazine bulması, ilineksel bir şeydir; çünkü ne bu olaylardan biri zorunlu olarak diğerinin sonucudur veya diğerinden sonra gelir, ne de bir adam ağaç dikerken çoğu zaman hazine bulur.

Bir müzisyen beyaz olabilir; ama bu ne zorunlu, ne de çoğu zaman karşılaşılan bir şeydir. Bundan dolayı onun bir ilinek olduğunu söyleriz. – O halde evrende nitelikler olduğuna ve bu nitelikler öznelere ait olduğuna göre; yine onlar arasında bazıları bu öznelere ancak belli bir yerde ve belli bir zamanda ait olduğuna göre, işte bir özneye ait olan, ancak öznenin o özne, zamanın o zaman, yerin o yer olmasından dolayı ona ait olmayan her nitelik bir ilinektir. Yine bundan dolayıdır ki bir ilineğin belli bir nedeni yoktur; ancak rastlantısal yani belirsiz bir nedeni vardır. Aigina'ya gitmek üzere yola çıkmayan, ancak bir fırtınadan veya korsanlar tarafından esir alındığından dolayı oraya giden bir adamın, Aigina'ya gitmesi, tamamen ilinekseldir. O halde bu ilineğin meydana gelmesi veya varlığı, kendi doğasından ötürü değildir, bir başka şeyden ötürüdür; çünkü bu adamın gitmek istemediği bir yere, yani Aigina'ya gitmesinin nedeni, fırtınadır.

İlineğin bir başka anlamı daha vardır: Bu anlamda o, bir üçgenle ilgili olarak onun iki dik açuya eşit olan üç açısının olması gibi, bir şeye bizzat kendisinden ötürü ait olan, ancak onun özü içine girmeyen şeydir. Bu tür bir ilinek, öncesiz–sonrasız olabilir, ancak diğer türden hiçbir ilinek böyle değildir. Bunun nedenini başka yerlerde açıkladık.

ALTINCI KİTAP (EPSİLON)

1.

Araştırmamızın konusu, varlıkların ilkeleri ve nedenleridir. Ancak şüphesiz burada Varlık olmak bakımından varlıklar söz konusudur. Çünkü sağlığın ve vücut sağlamlığının bir nedeni vardır; matematik nesnelerin de ilkeleri, öğeleri ve nedenleri vardır ve genel olarak, çıkarsamaya dayanan veya herhangi bir biçimde akıl yürütmeden pay alan her bilim, çok veya az kesin neden ve ilkeleri ele alır. Ancak bütün bu bilimler, dikkatlerini

belli bir nesne, belli bir cins üzerinde yoğunlaştırırlar ve bu nesne ile meşgul olurlar. Onlar ne mutlak anlamda varlıkla veya varlık olmak bakımından varlıkla ilgilenirler, ne de ele aldıkları varlıkların özlerine ilişkin herhangi bir kanıtlama getirirler. Tersine onlar bu özü hareket noktası olarak alarak, ya duyuların yardımıyla açıklığa kavuştururlar veya başka bir kısmının yaptığı gibi onu bir hipotez olarak vaz ederler. Sonra da daha çok veya daha az kesin bir biçimde ele aldıkları özel cinsin özsel niteliklerini kanıtlarlar. O halde böyle bir tümevarımdan çıkan şeyin tözün veya özün bir kanıtlaması olamayacağı, sadece onun başka bir biçimde sergilenmesi olacağı açıktır. Sonra aynı şekilde bu bilimler ele aldıkları cinsin varlığı veya yokluğuna ilişkin bir şey de söylemezler; çünkü bir şeyin özünü ve varlığını açık bir biçimde göstermek aynı zihin işlemine aittir.

Fizik de diğer bilimler gibi belli bir varlık cinsi ile (yani hareket ve sükûnetinin ilkesini kendisinde taşıyan tözle) ilgili olduğuna göre, onun ne pratik, ne de prodüktif (meydana getirci) bir bilim olmadığı açıktır. Çünkü meydana getirilen şeylerde ilke, meydana getirende bulunur. O ya zihin, ya sanat veya herhangi bir güç, yetenektir. Yapılan (pratik) şeylerde ise ilke, yapanda bulunur. O, akıllı seçim, iradedir. Çünkü yapılanla, seçilen aynı şeylerdir. O halde her düşünce ya pratik, ya prodüktif ya da teorik olmak durumunda olduğuna göre Fizik'in ancak teoretik bir bilim olması gerekir. Yalnız o hareketi kabul eden varlıklarla ve çoğunlukla maddeden ayrı bulunamayan formel tözlerle ilgili bir teoretik bilim olacaktır. Özün ve tanımın varlık tarzını gözden kaybetmememiz gerekir; çünkü aksi takdirde her araştırma, boş olacaktır. Şimdi tanımlanan şeyler, yani özler içinde bazıları "basık burun" bazıları "içbükeylik" gibidirler. Bunlar arasındaki fark şunlardan ibarettir ki "basık burun" maddeyle birliğinde ele alınmıştır (çünkü "basık burun", içbükey bir biçimde olan bir burundur), buna karşılık "içbükeylik", duysal bir maddeden bağımsızdır. Şimdi eğer bütün doğal

şeyler – örneğin göz, yüz, et, kemik ve genel olarak hayvanlar; yaprak, kök, kabuk ve genel olarak bitkiler – doğaları bakımından basık buruna benzer iseler (çünkü onların hiçbirisi hareket göz önüne alınmaksızın tanımlanamaz ve yine onların her zaman bir maddesi vardır), doğal şeylerle ilgili olarak özü nasıl araştırmamız ve tanımlamamız gerektiği ve belli bir anlamda, yani maddeden bağımsız olmaması ölçüsünde ruhun incelenmesinin de Fizik bilgininin alanına ait olduğu açıktır.

Bu söylediklerimizden Fizik'in teoretik bir bilim olduğu açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Matematik de teoretik bir bilimdir. Ancak onun uğraştığı varlıkların hareketsiz ve (maddeden) bağımsız şeyler olup olmadıkları şimdilik açık değildir. Bununla birlikte matematiğin bazı dallarının hareketsiz ve (maddeden) bağımsız şeyler olarak bu varlıkları ele alıp incelediği açıktır.

Ancak eğer ezeli–ebedi, hareketsiz ve maddeden bağımsız bir şey varsa, bu şeyin bilgisinin teoretik bir bilime ait olacağı açıktır. Bununla birlikte bu bilim ne Fiziktir (çünkü Fizik'in konusu, bazı hareketli varlıklardır), ne de Matematik; bunların her ikisinden de önce gelen bir bilimdir. Çünkü Fizik bilimi, bağımsız bir varlığa sahip olan, ancak hareketsiz olmayan varlıkları inceler. Matematiğin bazı dalları da hareketsiz olan, ancak muhtemelen maddeden bağımsız olarak var olmayıp, onun içinde gerçekleşen varlıkları ele alır. Oysa İlk Bilim'in konusu, aynı zamanda maddeden bağımsız ve hareketsiz olan varlıklardır. Şimdi bütün ilk nedenler, zorunlu olarak ezeli–ebedidirler. Özellikle de onlar içinde hareketsiz ve maddeden bağımsız olanlarının böyle olmaları gerekir. Çünkü onlar tanrısal şeyler içinde duyularımız tarafından algılananların nedenleridirler. O halde üç teoretik bilimin olması gerekir: Matematik, Fizik ve bizim teoloji diye adlandıracağımız bilim. Çünkü eğer tanrısal olan, herhangi bir yerde varsa, onun bu hareketsiz ve (maddeden) bağımsız varlıklarda var olacağı açıktır. En yüce bilimin de

konu olarak en yüce cinse sahip olması gerekir. Böylece eğer teoretik bilimler en çok aranması gereken bilimlerse, teoloji de en çok arzu edilmesi gereken teoretik bir bilimdir. Çünkü ilk felsefenin evrensel mi olduğunu yoksa bir cinsi, yani belli bir varlık türünü mü ele aldığını kendi kendimize sorabiliriz. Gerçekten matematik bilimler bile bu açıdan birbirlerine benzer değildir: Geometri ve astronomi belli bir varlık türünü ele alıp incelediği halde, genel matematik, genel olarak bütün nicelikleri inceler. Bu soruya şöyle cevap verebiliriz: Eğer doğa tarafından meydana getirilen tözlerden başka bir töz var olmasaydı, Fizik ilk bilim olurdu. Ama eğer hareketsiz bir töz varsa, bu tözün biliminin önce gelmesi ve bu bilimin İlk Felsefe olması ve onun bu tarzda, yani ilk olduğundan dolayı, evrensel olması gerekir. Varlığı varlık olmak bakımından ele almak, yani aynı zamanda onun özünü ve varlık olmak bakımından özüne ait olan niteliklerini incelemek bu bilime ait olacaktır.

2.

Genel olarak Varlık, birkaç anlama gelir: Önce ilineksel anlamda Varlık'ın, sonra var-olmama anlamındaki yanlışın karşısını teşkil ettiği doğru anlamında Varlık'ın var olduğunu görmüştük. Bundan başka kategori türleri, yani töz, nitelik, nicelik, yer, zaman ve Varlık'ın sahip olabileceği diğer benzeri anlamlar vardır. Nihayet bütün bu varlık çeşitleri dışında bilkuvv ve varlıkla bilfiil varlık vardır. Şimdi Varlık'ın farklı anlamlarından söz ettiğimize göre, önce ilineksel anlamda Varlık'ın hiçbir zaman bilimsel bir araştırmanın konusu olmadığını belirtmemiz gerekir. Bunu iyi bir biçimde gösteren şey, ne pratik, ne prodüktif, ne de teoretik hiçbir bilimin onunla meşgul olmamasıdır. Çünkü bir evi meydana getiren, bu evin yapımı ile birlikte varlığa gelen çeşitli ilinekleri meydana getirmez; çünkü bu ilinekler sonsuz sayıdadırlar. Gerçekten, yapılmış olan bir evin bazılarına güzel, başka bazılarına kullanışsız, daha başkalarına ya-

rarlı görünmesine, tek kelime ile onun bütün diğer varlıklardan farklı olmasına hiçbir şey engel değildir. Bütün bunlardan hiçbir, yapı sanatının içine girmez. Aynı şekilde bir geometrici de ne şekillerin bu tür ilineksel niteliklerini, ne de “üçgen”in, “üç açısının toplamı iki dik açıya eşit olan üçgen”den farklı olup olmadığını göz önüne alır. Sonra ilineğin biliminin olmaması doğaldır, çünkü ilinek ancak sözel bir varlığa sahiptir. Bundan dolayı Platon, Sofistik’in konusunun var–olmayan olduğunu söylerken, bir anlamda haksız değildi. Çünkü Sofistler’in kanıtları, deyim yerindeyse, esas olarak ilineksel olanla ilgilidirler. Örneğin müzisyenle gramercinin farklı mı, yoksa aynı mı oldukları, müzisyen Koriskos’la Koriskos’un aynı olup olmadıkları, var olan, ancak ezeli olmayan her şeyin varlığa gelmiş olup olmadığı (bundan çıkan saçma sonuç şudur ki, eğer biri müzisyen olduğu için gramerci olmuşsa, gramerci olduğu için de müzisyen olmuş olması gerekir) ve benzeri bütün diğer sorunları ele alan kanıtlar, bu türdendirler. O halde ilineğin, var–olmayana benzer bir şey olduğu açıktır. İlineğin bu özelliği, başka bir tarzda var olan bütün varlıkların oluş ve yok oluş süreçleriyle birlikte varlığa gelmeleri ve varlıktan kesilmelerine karşılık, ilineksel anlamda var olan şeylerde bunun söz konusu olmamasından da açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Ancak gene de mümkün olduğu kadar ilineğin doğası ve nedeninin ne olduğunu belirlememiz gerekir. Çünkü böylece belki aynı zamanda neden ilineğin bilimi olmadığını da görmüş oluruz.

Varlıklar arasında bazıları her zaman aynı durumdadırlar ve zorunludurlar (bununla “zorlama” anlamındaki zorunluluğu değil, bir varlığın olduğundan başka türlü olmasının imkânsız olması anlamındaki zorunluluğu kastediyorum). Buna karşılık başka bazıları ne zorunlu olarak, ne de her zaman aynı durumdadırlar. Onlar sadece çoğu zaman öyledirler. İşte ilke olan ve ilineksel anlamda varlığın nedeni olan, budur. Çünkü biz ne her zaman, ne de çoğu zaman var olan şeye, “ilinek” adını veririz.

Örneğin yazın en sıcak günlerinde fırtınalı ve soğuk bir hava hüküm sürerse, bunun bir rastlantı (ilinek) olduğunu söyleriz. Ancak eğer hava sözünü ettiğimiz günlerde kuru ve sıcak olursa, böyle demeyiz. Çünkü bu sonuncu, her zaman veya çoğu zaman ortaya çıkan bir şeydir. Oysa yaz gününde fırtına ve soğuk hava, böyle bir şey değildir. İnsan için beyaz olma da bir ilinektir. Çünkü insan ne her zaman, ne de çoğu zaman beyazdır. Ancak onun hayvan olması ilineksel bir şey değildir. Mimarın sağlığı meydana getirmesi de rastlantısal (ilineksel) bir şeydir; çünkü sağlığı meydana getirmek mimarın değil, hekimin doğasında olan bir şeydir. Mimarın hekim olması ise ilineksel bir şeydir. Sonra amacı haz vermek olan aşçı, buna rağmen sağlığa yararlı bir yemek hazırlayabilir. Ama bu sonuç, gene de aşçılık sanatına yabancıdır. Dolayısıyla onun bir rastlantı (ilinek) olduğunu söyleriz. Aşçı bir anlamda onu elde edebilir; ancak genel olarak ona erişemez. Çünkü diğer şeyler, kendilerini meydana getiren yetilerin sonuçları oldukları halde, ilinekler hiçbir belli sanatın, hiçbir belli yetinin sonuçları değildirler. Çünkü ilineksel olarak var olan veya meydana gelen şeylerin nedenleri de ilineksel şeylerdir. Şimdi varlıkların hepsi, ne varlıkları, ne de oluşları bakımından zorunlu ve ezeli-ebedi olmadıklarına, aksine çoğu sadece çoğu zaman meydana gelen şeyler sınıfına girdiğine göre, ilineksel olanın var olması zorunludur. Örneğin beyaz bir adam ne her zaman, ne de çoğu zaman müzisyendir. Ancak bu bazen ortaya çıkan bir şey olduğuna göre, onun ilineksel bir şey olması gerekir. Çünkü aksi takdirde her şey zorunlu olurdu. O halde ilineğin nedeninin çoğu zaman olduğu şeyden başka bir şey olma imkânına sahip olan madde olması gerekir. Ve biz ne her zaman, ne de çoğu zaman var olan herhangi bir şeyin olup olmadığı sorusunu kendimize hareket noktası olarak almalıyız. Hiç şüphesiz böyle bir şeyin var olmadığını farz etmek imkânsızdır. O halde onların yanında başka bir şey vardır ve bu şey, rastlantısal (ilineksel) olan şeyden başkası

değildir. Varlıklar içinde sadece çoğu zaman olan mı vardır? Her zaman olan yok mudur? Öncesiz–sonrasız bazı varlıklar yok mudur? Bu sorulan ileride ele almamız gerekmektedir. Ancak şimdiden, ilineğin biliminin olamayacağı açıktır. Çünkü her bilim ya her zaman olana veya çoğu zaman olana yönelir (çünkü aksi takdirde neyi öğrenecek veya başkasına neyi öğreteceğiz?). Bilimde şeyin ya her zaman veya çoğu zaman meydana gelen bir şey olarak belirlenmiş olması gerekir. Örneğin bal şerbetinin ateşli hastalara çoğu zaman iyi geldiğini söyleyebiliriz. Ama genel kurala aykırı olan özel durumların açıklamasını veremez, bal şerbetinin sözünü ettiğimiz etkisinin ne zaman meydana gelmediğini (diyelim ki ayın ilk çıktığı günde) söyleyemeyiz. Çünkü ayın ilk çıktığı gün meydana gelen şey de ya her zaman ya da çoğu zaman meydana gelir. Oysa ilinek gerek her zaman, gerekse çoğu zaman meydana gelenin dışında olan bir şeydir. O halde, böylece, ilineğin ne olduğunu, hangi nedenden çıktığını ve onu konu olarak alan bir bilimin olmadığını ortaya koymuş olduk.

3.

Bir oluş ve yokoluş sürecinden geçmeksizin varlığa gelen ve varlıktan kesilen ilke ve nedenlerin olduğu açıktır. Bir oluş ve yok oluş süreci ile birlikte varlığa gelen veya ortadan kalkan her şeyin, zorunlu olarak ilineksel–olmayan bir nedeni olması gerektiğinden eğer birinci tür varlıklar olmamış olsaydı, her şeyin zorunlu olması gerekirdi. Gerçekten acaba filanca şey olacak mıdır? Eğer şu diğer şey olursa olacak, olmazsa olmayacaktır. Bu ikinci şey de bir üçüncü şey olursa olacaktır. Böylece ilerleyerek ve sınırlı bir zaman parçasını sürekli olarak küçülterek içinde bulunduğumuz ana erişeceğimiz açıktır. O halde filanca adam, acaba hastalıktan mı ölecektir, yoksa cinayetten mi? Eğer evinden dışarı çıkarsa cinayetten ölecektir. Susuzluk duyarsa çıkacaktır ve eğer şu diğer şey ortaya çıkarsa da susayacaktır.

Böylece içinde bulunduğumuz andaki bir olaya veya daha önceden gerçekleşmiş olan bir olaya varmış olacağız. Örneğin sözünü ettiğimiz adam susarsa, dışarı çıkacaktır, eğer baharatlı yemekler yerse, susayacaktır. Bu son olay ya vardır ya da yoktur. O halde bu adam ya zorunlu olarak ölecek veya zorunlu olarak ölmeyecektir. Geçmiş olaylar içine atlarsak da aynı şey geçerlidir. Çünkü bu, yani geçmiş olay, herhangi bir varlıkta zaten mevcut bulunmaktadır. O halde gelecekte meydana gelecek her şey, zorunlu olarak meydana gelecektir. Örneğin canlı olan, zorunlu olarak ölecektir. Çünkü o şimdiden kendisinde ölümünün koşulunu, yani aynı bedende karşıtların varlığını taşımaktadır. Ancak onun hastalıktan mı, yoksa cinayetle mi öleceği konusunda henüz hiçbir şey bilmiyoruz. Çünkü o, bir başka şeyin ortaya çıkmasına bağlıdır. O halde böylece belli bir ilkeye kadar gittiğimiz, ancak bu ilkenin kendisinin hiçbir başka ilkeye indirgenmediği açıktır. İşte rastlantıdan ileri gelen her şeyin ilkesi bu olacaktır ve onun ortaya çıkışının da kendisinden başka bir nedeni olmayacaktır. Ancak böylece rastlantıyı, ilineksel olanı ne tür bir ilkeye, ne tür bir nedene indirgemekteyiz, yani onu maddeye mi, ereksel nedene mi, hareket ettirici nedene mi indirgemekteyiz? Bu dikkatle incelememiz gereken bir sorundur.

4.

İlineksel anlamda Varlık'la ilgili olarak yukarıda söylediklerimizle yetinelim. Çünkü onun doğasını yeterli ölçüde ortaya koyduk. Doğru anlamında Varlıkla, yanlış anlamında var olmaya gelince, onlar birleşme ve ayrılmadan ibarettirler ve doğru ile yanlış, birlikte çelişik yargıları paylaşırlar (çünkü doğru, özne ile yüklemle gerçek birleşmelerinin tasdik edilmesi ve gerçek ayrılmalarının inkâr edilmesidir. Yanlış ise bu tasdik ve inkârın çelişigi olandır. Şeyleri nasıl birleşik veya ayrı olarak düşündüğümüze gelince, o ayrı bir konudur. "Birleşik" ve "ayrı"

derken şeyleri, düşünceler arasında basit bir art ardalık olacak bir biçimde düşünmeyi değil, onları, bu düşüncelerin bir birlik meydana getirecekleri bir tarzda düşünmeyi kastediyorum). Çünkü doğruluk ve yanlışlık, sanki iyi, doğru; kötü, yanlış olanmış gibi, şeylerin kendilerinde değildir, düşüncededir ve basit doğalar ve özleri göz önüne alırsak, doğru ve yanlış, hatta düşüncede bile değildir. O halde bu anlamda göz önüne alınan Varlık ve var olmama ile ilgili olarak neyi bilmemiz gerektiğini daha sonra incelememiz gerekir. Şimdi birleşme ve ayrılma şeylerde değil, düşüncede bulunduğu ve bu anlamda ele alınan varlık, asıl anlamda varlıktan farklı olduğuna göre (çünkü düşünce, verilen bir özne ile ilgili olarak ona bir özü veya bir niteliği veya bir niceliği veya başka bir şeyi bağlar veya onu ondan ayırır), gerek ilineksel anlamda varlığı, gerekse doğru anlamında varlığı bir tarafa bırakmamız gerekir. Çünkü ilineksel anlamda varlığın nedeni belirsizdir; doğru anlamında varlığın nedeni ise düşüncenin bir duygulanımıdır. Sonra bu her iki tür varlık, varlığın diğer cinsine bağlıdırlar ve ne biri, ne ötekisi herhangi bir nesnel varlık cinsine işaret etmezler. Bundan dolayı onların üzerinde durmayalım ve varlık olmak bakımından varlığın kendisinin neden ve ilkelerini inceleyelim (her terimin çeşitli anlamlarını belirlerken Varlık'ın da birkaç anlama geldiği ortaya çıkmıştı).

YEDİNCİ KİTAP (ZETA)

1.

Daha önce kelimelerin çeşitli anlamlarıyla ilgili kitabımızda işaret ettiğimiz gibi Varlık, çeşitli anlamlara gelir: Bir anlamda o, bir şeyin olduğu şeyi veya tözü, bir başka anlamda bir niteliği veya bir niceliği veya bu tür diğer yüklemelerden birini ifade eder. Varlık bütün bu anlamlara gelmekle birlikte, asıl anlamın-

da var olan bir şeyin, “bir şeyi o şey yapan şey”, yani onun tözünü ifade eden şey olduğu açıktır. Çünkü herhangi bir şeyin hangi nitelikte olduğunu söylediğimizde, onun iyi veya kötü olduğunu söyleriz; üç dirsek uzunluğunda veya bir insan olduğunu söylemeyiz. Buna karşılık onun ne olduğunu belirttiğimizde onun beyaz, sıcak veya üç dirsek uzunluğunda olduğunu söylemeyiz; bir insan veya Tanrı olduğunu söyleriz. Başka bütün şeylerin varlıklar olarak adlandırılmalarının nedeni ise, bu asıl anlamında var olan şeyin ya nicelikleri veya nitelikleri veya duygulanımları veya bu türden başka bir belirlenimi olmalarıdır. Hatta bundan dolayı “gezmek”, “sağlıklı olmak”, “oturmak” kelimelerinin, bu şeylerin her birinin var olduğu anlamına gelip gelmediğini kendi kendimize sorabiliriz. Bu tür diğer herhangi bir şeyle ilgili olarak da aynı durum geçerlidir; çünkü bunların hiçbirinin doğal olarak ne kendi kendine yeten bir varlığı vardır, ne de tözden ayrılması mümkündür. Tersine, eğer ortada bir varlık varsa, o daha çok, “gezinen”, “oturan”, “sağlıklı olan” şeydir. Bu sonuncu şeylerin daha gerçek varlıklar olarak görünmelerinin nedeni, her birinin altında gerçek ve belli bir öznenin olmasıdır. Bu özne, böyle bir kategoride kendisini gösteren Töz veya bireydir. Çünkü biz “iyi” veya “oturan” kelimelerini, hiçbir zaman böyle bir özne olmaksızın kullanmayız. O halde diğer kategorilerden her birinin bu kategoriden dolayı var olduğu açıktır. Bundan dolayı asıl anlamında Varlık, yani herhangi bir anlamda Varlık değil, mutlak anlamda Varlık, ancak Töz olabilir.

“İlk, birincil” sözcüğünün birkaç anlamda kullanıldığını biliyoruz. Ancak her bakımdan, yani hem tanım, hem bilgi, hem de zaman bakımından ilk olan, Tözdür. Çünkü ilkin diğer kategorilerden hiçbirisi bağımsız olarak var olamaz; oysa Töz, bağımsız olarak var olabilir. Töz, tanım bakımından da ilktir; çünkü her varlığın tanımında, onun tözünün tanımı zorunlu olarak içerilmiş bulunur. Nihayet her şeyi, onun niteliğini, niceliğini

veya yerini değil, ne olduğunu, örneğin insanın veya ateşin ne olduğunu bildiğimizde en tam bir biçimde bildiğimizi düşünürüz. Hatta bu yüklemelerin kendilerini de ancak ne olduklarını, yani örneğin nicelik veya niteliğin ne olduğunu bildiğimizde biliriz.

Geçmişteki ve şimdiki araştırmaların değişmeyen, ezeli-ebedi konusunu oluşturan ve üzerinde her zaman şüpheler olmuş olan sorun, Varlık'ın ne olduğu sorunu, aslında Tözün ne olduğu sorunudur. Çünkü filozofların bazısının bir, bazısının çok olduğunu — bu sonuncular arasında da bir kısmının sınırlı sayıda, başka bir kısmının ise sonsuz sayıda olduğunu ileri sürdükleri bu Töz'dür. Bundan dolayı bizim için de incelememizin ana, ilk, deyim yerindeyse biricik konusu, bu anlamda ele alınan Varlık'ın doğası olmak zorundadır.

2.

Genel kaniya göre Töz'ün en açık biçimde kendilerine ait olduğu şey, cisimlerdir. Dolayısıyla genel olarak sadece hayvanlar, bitkiler ve onların kısımlarını değil, Ateş, Su, Toprak gibi doğal cisimleri ve bu türden diğer öğelerin her birini ve gerek bu öğelerin kısımlarını, gerekse onlardan meydana gelen — gerek bu kısımlardan, gerekse cisimlerden meydana gelen — tüm varlıkları, örneğin fiziksel evren ve kısımlarını, yani yıldızlar, Ay ve Güneş'i birer töz olarak adlandırmaktayız. Acaba sadece bunlar mı tözdürler, yoksa başka tözler de var mıdır? Acaba bu yukarıda adı geçenlerin sadece bir kısmı mı tözlerdir, yoksa onların bir kısmı ve başka bazıları mı tözlerdir? Yoksa bunların hiçbirisi tözler değildir de sadece başka bazı şeyler mi tözlerdir? İşte bütün bunların ele alınıp araştırılması gerekir. — Bazı filozoflar yüzey, doğru, nokta ve birim gibi cisimlerin sınırlarının tözler olduğu, hatta bunların fiziksel veya geometrik cisimlerden daha fazla tözler olduğu görüşündedir. — Ayrıca bazıları duyuşsal varlıkların dışında tözsel hiçbir şey olmadığını düşün-

mehtedirler. Başka bazıları ise gerek daha çok sayıda, gerekse daha gerçek ezeli-ebedi tözlerin varlığını kabul etmektedirler. Örneğin Platon, üçüncü bir tür tözlerle, yani duyusal cisimlerin tözü ile birlikte, iki tür tözün, İdealar ve matematiksel Şeylerin varlığını ortaya atmaktadır. — Speusippos, daha da fazla sayıda tözleri kabul etmektedir: O, Bir olan'dan hareket etmekte, sonra sayılar için bir ilke, büyüklükler için bir başka ilke, ruh için bir başka ilke olmak üzere her türlü tözle ilgili olarak ayrı bir ilkeyi kabul etmekte, böylece devam ederek töz çeşitlerini istediği kadar çoğaltmaktadır. — Nihayet İdealar ve sayıların aynı doğada olduğunu, maddi evrenin tözüne ve duyusal cisimlere varıncaya kadar diğer şeylerin onlardan —doğru ve yüzeylerden— çıktığını ileri süren filozoflar vardır.

Bütün bu noktalarda kim haklı, kim haksızdır? Hangi tözler vardır? Duyusal tözlerin dışında tözler var mıdır; yoksa yok mudur? Duyusal tözlerin kendileri nasıl vardır? Maddeden bağımsız bir varlığa sahip olan bir töz var mıdır? Eğer varsa, niçin ve nasıl vardır? Yoksa duyusal tözlerden ayrı hiçbir töz yok mudur? Önce ana çizgileri ile tözün doğasını sergiledikten sonra inceleyeceğimiz işte bunlardır.

3.

Töz, çok sayıda anlamda olmasa da hiç olmazsa dört ana anlamda kullanılır; çünkü genellikle gerek öz, gerek tümel, gerek cins ve nihayet dördüncü olarak gerekse öznenin her varlığın tözü olduğu düşünülür.

Özne, başka her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği, ancak kendisi başka hiçbir şey hakkında tasdik edilmeyen şeydir. Bundan dolayı önce onun doğasını belirlememiz gerekir. Çünkü genel kaniya göre bir şeyin en gerçek anlamda tözünü oluşturan şey, onun ilk öznesidir. Şimdi bu ilk öznenin, bir anlamda madde olduğu, bir başka anlamda form olduğu, üçüncü bir anlamda ise madde ve formun birleşmesinden meydana gelen şey

olduğu söylenir (maddeden, örneğin tuncu; formdan, onun sahip olduğu biçimi; her ikisinin bileşiminden de heykeli, somut bütünü kastediyorum). Bundan şu sonuç çıkar ki eğer form, maddeden önce gelirse ve ondan daha fazla gerçekliğe sahipse aynı nedenden ötürü madde ve formun bileşiminden de önce gelecektir.

Tözün, bir öznenin yüklemi olmayan, tersine geri kalan şeylerin kendisinin yüklemi oldukları şey olduğunu ifade ederken, onun doğası hakkında şematik bir açıklama vermiş olduk. Ancak onun özelliğini bu biçimde belirlemekle yetinmemeliyiz. Çünkü bu, yeterli değildir. Açıklamamızın kendisi belirsizdir. Ayrıca o zaman madde, bir töz olmaktadır. Zira eğer o töz değilse, başka neyin töz olduğunu söylemek zor olacaktır. Çünkü bütün nitelikler ortadan kaldırıldığında, geride hiç şüphesiz maddeden başka bir şey kalmaz. Zira bir yandan, ikinci dereceden nitelikler, cisimlerin salt duygulanımları, fiilleri ve güçlerinden (*puissances*) başka şeyler değildirler. Öte yandan uzunluk, genişlik ve derinliğin kendileri de tözler olmayıp sadece niceliklerden ibarettirler (nicelik ise, bir töz değildir). Buna karşılık töz, daha ziyade, bu niteliklerin kendisine ait oldukları ilk öznedir. Eğer uzunluk, genişlik ve derinliği ortadan kaldırırsak, geriye bu nitelikler tarafından belirlenen şeyden başka bir şey kalmadığını görürüz. O halde bu açıdan bakıldığında madde, zorunlu olarak, biricik töz görünmektedir. Maddeden, kendisi bakımından ne özel bir şey olan, ne belli bir niceliğe, ne de varlığı belirleyen diğer kategorilerden herhangi birine sahip olan şeyi anlıyorum. Çünkü bu kategorilerin her birinin yüklemi oldukları ve varlığı bu kategorilerin her birinin varlığından farklı olan bir şey vardır (zira tözün dışında kalan bütün kategoriler, tözün yüklemeleridir; tözün kendisi de maddenin yüklemidir). O halde en son özne, özü bakımından, ne belli bir şeydir; ne belli bir niceliğe, ne de başka herhangi bir kategoriye sahip olan şeydir. O, bu kategorilerin basit inkârından bile ibaret olamaz; çünkü inkârlar da ona ancak ilineksel anlamda ait olacaklardır.

Sonra bu açıdan bakıldığında, mantıksal olarak, tözün madde olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu imkânsızdır. Çünkü tözün, esas olarak bağımsız ve bireysel bir şey olma özelliklerine sahip bir şey olduğunu düşünürüz. Bu açıdan maddeden ziyade, form ve madde ile formdan meydana gelen bileşik varlık töz olarak görünmektedir. Bileşik töz, yani madde ile formun birleşmesinden meydana gelen tözü bir yana bırakabiliriz; çünkü o, sonra gelir ve onun doğasını bilmekteyiz. Maddeyi de kendi payına belli bir anlamda bilmekteyiz. Bizim üçüncü bir tözü incelememiz gerekir; çünkü en fazla güçlük gösteren odur.

Bazı duyuşal tözlerin, tözler olduğunu kabul etme konusunda görüş birliği vardır. Bundan ötürü araştırmalarımızı önce onlar üzerine yöneltmemiz gerekir. Çünkü daha az bilinebilir olandan, daha çok bilinebilir olana geçmek yararlıdır. Öğrenmede herkes bu yöntemi izler, yani doğası bakımından daha az bilinebilir olandan daha çok bilinebilir olana geçilir. Nasıl ki davranışlar alanında görevimiz, her birimiz için iyi olandan hareket etmek ve mutlak anlamda İyi olanın her birimiz için iyi olan olmasını sağlamaksa, aynı şekilde görevimiz bizim için daha bilinebilir olandan başlamak ve doğası bakımından bilinebilir olan şeyi bizim için bilinebilir olan şey haline getirmektir. Bu kişisel ve ilk bilgiler, çoğu zaman son derece sınırlı bilgilerdir ve çok az veya hemen hemen hiçbir gerçeklik içermezler. Ancak gene de bu mütevazı, ama kişisel bilgilerden hareket etmemiz ve yukarıda dediğimiz gibi bildiğimiz şeylerin kendilerinden mutlak anlamda bilgilere erişmeye çalışmamız gerekir.

4.

Başlangıçta tözün farklı anlamlarını ayırdettiğimize ve onlardan biri bize "mahiyet" (*quiddité*) olarak görüldüğüne göre, şimdi onun ne olduğunu incelemeliyiz.

Önce onun hakkında diyalektik türden bazı düşünceler ileri sürelim: Her varlığın mahiyeti, onun özü, doğası gereği (*par so-*

i) olduğu şeydir. Çünkü sen olman, müzisyen olman değildir; çünkü sen, doğan gereği müzisyen değilsin. O halde senin kendi doğan gereği olduğun şey, senin mahiyetindir.

Ancak bir şeyin doğası gereği olduğu her şey de onun mahiyeti değildir. Örneğin beyazlığın, kendi doğası gereği bir yüze-ye ait olması anlamında bir şeye ait olan şey, mahiyeti ifade etmez; çünkü yüzeyin mahiyeti, beyazın mahiyeti değildir. Bu iki kavramın bileşimi —yani “beyaz bir yüzey olma”— da yüzeyin mahiyetini ifade etmez; çünkü burada da “yüzey”in kendisi, tanıma eklenmiştir. O halde her varlığın mahiyetini belirten gerçek beyan (*enonciation*), tanımlanan varlığın doğasını ifade eden, ancak bu varlığın kendisini içinde bulundurmeyen beyandır. Bundan dolayı eğer beyaz yüzeyin mahiyeti, düz yüzeyin mahiyetinin aynı ise, beyazlığın mahiyeti ile düzlüğün mahiyeti bir ve aynı mahiyet olacaktır.

Tözün diğer kategorilerle birleşmesinden meydana gelen bileşikler de olduğuna göre, (çünkü nitelik, nicelik, zaman, uzay, hareket gibi her kategorinin taşıyıcı bir öznesi vardır), bu bileşiklerin her birinin mahiyetinin tanımı olup olmadığını, yani bu bileşiklerin de bir mahiyeti olup olmadığını, örneğin “beyaz insan”la ilgili olarak bir “beyaz insan” mahiyetinin olup olmadığını araştırmamız gerekir. “Beyaz insan” yerine “elbise” kelimesini kullanalım. “Elbise”nin mahiyeti nedir? Bu mahiyetin de bir şeye, o şeyin kendi doğası gereği sahip olduğu şeyler sınıfına girmediği söylenebilir. Buna bir şeye doğası gereği ait olmayan şeylerin iki anlamda kullanıldığını söyleyerek karşı çıkabiliriz. Bunlardan biri bir ekleme, diğeri eksik söyleme (*omission*) sonucu ortaya çıkar. Birinci durumda tanımlanacak terimin kendisinin bir başka şeye eklenmesinden dolayı bir şeye doğası gereği ait olan şey ortada yoktur. Buna örnek olarak “beyaz”ın mahiyetini tanımlayan birinin, bunun için “beyaz insan”ın tanımını vermesini gösterebiliriz. İkinci durumda ise onun nedeni, tanımlanacak terimin kendisine, aslında, bir başka şeyin eklen-

mesinin gerekli olmasıdır. Buna örnek olarak da "elbise"nin, "beyaz insan" anlamına geldiğinin kabul edilmesi durumunda "elbise"nin "beyaz" diye tanımlanmasını gösterebiliriz. Evet, "beyaz insan" beyazdır, ama onun mahiyeti "beyaz"ın mahiyeti değildir.

Ancak elbisenin özü, asıl anlamında mahiyet midir? Bu soruya daha ziyade olumsuz yönde bir cevap vermek gerekmez mi? Çünkü bir varlığın mahiyeti, onun bireysel ve belirli özüdür. Şimdi bir şeyin, bir yüklem olarak başka bir şeye yüklenmesi durumunda ortaya çıkan bileşik varlık, bireysel, belirli bir öz ifade etmez. Örneğin "beyaz insan" bireysel, belli bir öz değildir. Çünkü bireysel öz, ancak tözlere aittir. O halde yalnızca beyanları bir tanım olan şeylerin mahiyetleri vardır. Bir isimle aynı şeyi ifade eden beyan, tanım değildir. Çünkü bu takdirde *her* beyanın tanım olması gerekir. Zira herhangi bir beyanla aynı şeyi ifade eden bir isim var olabilir. Bu durumda "İlyada"nın bir tanım olduğunu söylemeye gidilecektir. Gerçekte aynı beyanı, bir ilk nesnenin beyanı olan şeyin, yani bir şeyin başka bir şeye yüklenmesinden meydana gelmeyen bir şeyin tanımı vardır. O halde bir cinsin türünü ifade etmeyen hiçbir şeyin mahiyeti olmayacak, sadece cinslerde bulunan formların mahiyeti olacaktır. Çünkü yalnızca bu sonuncular, bir başka öğeye bu başka öğeden pay alma yoluyla onun bir duygulanımı veya ilineği olarak yüklenmeyen şeyler olarak görünmektedirler. Bununla birlikte diğer varlıkların her birinin, eğer bir adları varsa, bu adın işaret ettiği şeyi ifade eden, yani filanca niteliğin filanca özneye ait olduğunu belirten bir beyanı olabilecektir. Veya yine basit bir beyanın yerine, ondan daha doğru, daha kesin bir beyan konulabilecektir. Ancak burada ne tanım, ne de mahiyet söz konusu olacaktır.

Tanımın da bir şeyin mahiyeti gibi birkaç anlamı olduğu söylenemez mi? Çünkü bir şeyin özü, bir anlamda tözü ve belirli varlığı, bir başka anlamda ise yüklemelerden her birini, yani ni-

telik, nicelik ve benzerlerini ifade eder. Çünkü nasıl ki “vardır” kelimesi aynı anlamda olmamakla birlikte bütün kategorilere aitse —zira o asıl, gerçek anlamında töze, ancak ikinci dereceden bir anlamda diğer kategorilere aittir—, aynı şekilde “öz” de mutlak anlamda töze ve sadece belli bir ölçüde, diğer kategorilere aittir. Çünkü bir nitelikle ilgili olarak da onun “ne” olduğunu sorabiliriz. O halde nitelik de, mutlak anlamda olmamakla birlikte, özler sınıfına girer. Niteliğin durumu, bazı filozofların diyalektik bir akıl yürütmeyeyle var olduğunu, yani mutlak anlamda değil de var—olmayan anlamında var olduğunu ileri sürdükleri var—olmayanın durumunun aynıdır.

Her konuda düşüncelerimizi nasıl dile getirmemiz gerektiğini hiç şüphesiz incelememiz gerekir. Ancak bu, olayların kendilerinin nasıl olduklarını bilmekten daha önemli değildir. Bundan ötürü şimdi artık öz sözcüğünün gerçek anlamını açıklığa kavuşturduğumuza göre, mahiyetin de öz gibi gerçek ve mutlak anlamda töze ve ancak ikinci dereceden, diğer kategorilere ait olacağını söyleyebiliriz. O halde bu ikincilerde mutlak anlamda mahiyet değil, bir nitelik veya niceliğin mahiyeti söz konusudur. Çünkü tözler ve diğer kategorileri varlıklar olarak adlandırdığımızda, bu ikinciler ile ilgili olarak ya salt bir eşsesliliğin (*homonymie*) veya bilinemez bir şeyin bilinebilir olduğunu söylediğimiz anlamda “varlık” a bir belirlemenin eklenmesi veya ondan bu belirlemenin çıkarılmasının söz konusu olması gerekir. Daha doğrusu kategoriler tözle, ne aynı anlamda vardırlar, ne de öte yandan onlarla töz arasında yalnızca bir eşseslilik mevcuttur. Burada durum, çeşitli anlamları bir ve aynı şeyle ilgili olan, fakat bir ve aynı şeyi ifade etmeyen, bununla birlikte eşsesliler de olmayan “tıbbi” kelimesinde olduğu gibidir: Çünkü “tıbbi” kelimesi, bir hasta, bir ameliyat, bir alet hakkında kullanılır; ancak o ne birbirinden ayrı şeyleri ifade eden eşsesli (*homonymie*) bir kelime, ne de bir ve aynı şeyi ifade eden eşanlamlı (*synonymie*) bir kelime olarak kullanılır. O, sadece ortak bir

doğayla ilgilidir. Kaldı ki bu konuda hangi kanıya sahip olursak olalım, fazla bir önemi yoktur. Açık olan, tanım ve mahiyetin, asıl ve mutlak anlamda ancak tözlere ait olduklarıdır. Diğer şeylerin de tanım ve mahiyetleri olduğu kabul edilebilir; ancak bu artık asıl anlamında değildir.

O halde herhangi bir beyanla aynı şeyi ifade eden bir kelimenin bir tanım olması zorunlu değildir; bu kelimenin *belli bir türden* bir beyanla aynı şeyi ifade etmesi gerekir. Bu koşulu yerine getiren beyan, İlyada gibi süreklilik bakımından bir olan veya parçalarının bir bağla bağlanmış olması anlamında bir olan bir şeyin değil, "Varlık"ın farklı anlamlarına tekabül eden Bir olan'ın gerçek anlamında bir olan bir şeyin beyanıdır. İmdi Varlık, ya töz veya nicelik veya nitelik anlamına gelir. O halde "beyaz"ın veya bir tözün tanımının oldukları anlamda olmamakla birlikte "beyaz insan"ın da beyanı veya tanımı olacaktır.

5.

Fakat önümüzde bir sorun bulunmaktadır: Eğer bir ekleme sonucunda meydana gelen beyanın bir tanım olmadığı kabul edilirse, basit olmayan, tersine bir ikilik içeren bir kavram nasıl tanımlanabilecektir? Çünkü burada tanım, zorunlu olarak bir ekleme ile ifade edilebilir. Bir örnek vereyim: Şimdi bir yandan "burun" ve "içbükeylik" (*concavité*), öte yandan bunların birinin dışında bulunmasından meydana gelen "basık burun" (*le camus*) vardır. Kuşkusuz içbükeylik ve "basık burunluluk", ilineksel anlamda burnun nitelikleri değildirler, tersine ona özü gereği aittirler. Burada durum bir insan olan Kallias'ın ilineksel olarak beyaz olmasından dolayı Kallias'a veya insana yüklenen "beyazlık"ta olduğu gibi değildir; dişiliğin hayvana, eşitliğin niceliğe ve her türlü özsel (*kath'auta*) niteliklerin, öznelere ait oldukları gibidir. Bu niteliklerle, tanımları içine bir hâli oldukları varlığın kavramı veya adı giren ve öznenen ayrı olarak ifade edilmeleri mümkün olmayan nitelikleri kastediyorum. Örneğin

“beyazlık”, insandan bağımsız olarak açıklanabilir; ama “dişilik”, hayvandan bağımsız olarak açıklanamaz. Bundan dolayı ya bu şeylerin hiçbirinin özü ve tanımı olmayacaktır veya eğer onların özleri ve tanımları varsa, bu, yukarıda dediğimiz gibi, bir başka anlamda olacaktır.

Bileşik doğalarla ilgili ikinci bir sorun daha vardır: Eğer “basık burun”la (*nez camus*), “içbükey burun” (*nez concave*) aynı şey iseler, “basıklıkla” (*le camus*), “içbükeylik” (*le concave*) aynı şey olacaklardır. Eğer özü gereği kendisine ait bir niteliği olduğu şey olmaksızın “basıklık”tan söz etmenin imkânsız olmasından dolayı (çünkü “basıklık”, bir burundaki “içbükeyliktir”) “basıklık” ile “içbükeylik” aynı şey değilseler, o zaman da ya “basık burun”dan söz edilemeyecek veya aynı şeyi iki defa tekrarlamak, yani “içbükey burun olan burun” demek gerekecektir (çünkü “basık burun” (*nez camus*), “içbükey burun olan burun” (*nez, nez concave*) olacaktır). O halde bu tür şeylerin bir özü olduğunu kabul etmek saçmadır. Eğer onların bir özü olursa, sonsuza gitmek gerekecektir; çünkü “basık burun olan burun”da içerilmiş bir başka “burun” olacaktır.

O halde Töz’ün tanımının olduğu görülmektedir. Çünkü eğer diğer kategorilerin de bir tanımı varsa, onun ekleme ile yapılan bir tanım olması zorunludur. Örneğin nitelik, böyle tanımlanır; tek (sayılık) da böyle tanımlanır; çünkü o, sayıda bağımsız olarak tanımlanamaz (“ekleme” ile yapılan tanımlarla, verdiğimiz örneklerde olduğu gibi mantıksal olarak aynı şeyi iki defa tekrarlamak zorunda kaldığımız tanımları kastediyorum). Fakat eğer bu doğruysa, bir ikilik içeren bir şeyin, örneğin tek sayının da tanımı olmayacaktır. Ne var ki kavramlarımızın düzgün bir biçimde belirlenmemiş olmalarından ötürü, bu bizim gözümüzden kaçmaktadır. Eğer bu tür tanımların da mümkün olduğunu kabul edersek, o zaman ya onlar farklı doğadılar veya daha önce dediğimiz gibi tanım ve özün birkaç anlamı olduğunu kabul etmemiz gerekir. O halde bir anlamda yalnızca

tözlerin mahiyetleri ve tanımları olacaktır. Ancak bir başka anlamda diğer şeylerin de tanımları ve mahiyetleri olacaktır. O halde tanımın, mahiyetin tanımı olduğu ve mahiyetin sadece tözlerde bulunduğu veya hiç olmazsa asıl anlamında, birinci derecede ve mutlak olarak tözlerde bulunduğu apaçık bir doğrudur.

6.

Her varlık, mahiyetinin aynı mıdır? Yoksa bunlar birbirlerinden farklı gerçeklikler midir? İncelememiz gereken budur; çünkü bu incelemenin, tözün incelenmesine büyük yararı vardır; zira her varlığın, kendi tözünden farklı olmadığı düşünülür. Her varlığın tözü ise onun mahiyeti diye adlandırılır.

Bir tözle ilineksel anlamda bir yüklemden oluşan kavramlarda genellikle mahiyetin varlıktan farklı olduğu düşünülebilir. Örneğin "beyaz insan", "beyaz insanın mahiyeti"nden farklıdır. Çünkü eğer onlar aynı iseler, "insanın mahiyeti" ile "beyaz insanın mahiyeti" de aynı şey olacaktır. Zira, denildiği gibi, "bir insan" ile "beyaz bir insan" aynı şeydirler. O halde bu takdirde "beyaz insanın mahiyeti" ile "insanın mahiyeti" aynı şey olacaklardır. Ancak belki ilineksel anlamda bir olanların mahiyeti ile "özü gereği" (*par soi*) varlıkların mahiyetinin aynı olması zorunlu olarak gerekmez; çünkü (kıyasın) büyük ve küçük terimleri (orta terimle) aynı anlamda özdeş değildirler. Şüphesiz hiç olmazsa büyük ve küçük terimlerin, yani ilineklerin, örneğin beyazın mahiyeti ile müzisyenin mahiyetinin aynı şey olmaları gerektiği düşünülebilir. Ancak herkes onların böyle olmadıklarını kabul eder.

"Özleri gereği var olan varlıklar" (*êtres pour soi*) diye adlandırılan varlıklara gelince, acaba onların tözlerinin, mahiyetleri ile özdeşliği zorunlu mudur? Örneğin başka hiçbir tözün, başka hiçbir gerçekliğin kendilerinden önce gelmediği tözleri (bazı filozoflara göre İdealar bu türden tözlerdir) ele alalım: Gerçekten

eğer kendinde İyi'nin mahiyeti, kendinde İyi'den; kendinde Hayvan'ın mahiyeti, kendinde Hayvan'dan; kendinde Varlık'ın mahiyeti, kendinde Varlık'tan farklı ise, birinci olarak, bu saydıklarımızın dışında başka tözler, başka gerçeklikler ve başka İdealar olacak; ikinci olarak da mahiyet töz olduğuna göre bu tözler, onlardan önce gelecektir.

Eğer böylece İdeaları mahiyetlerinden ayırırsak a) artık İdeaların bilimi olmayacak, b) onların mahiyetleri artık varlıklar olmayacaktır. ("Ayrılık"tan, kendinde İyi'nin artık kendinde İyi'nin mahiyetine sahip olmamasını ve kendinde İyi'nin mahiyetinin artık kendinde İyi'nin içinde bulunmamasını kastediyorum); çünkü a) her varlığı ancak bu varlığın mahiyetini bildiğimizde biliriz, b) öte yandan bütün geri kalan İdealarla ilgili olarak kendinde İyi ile ilgili olan şey söz konusudur: Dolayısıyla eğer İyi'nin mahiyeti İyi değilse, Varlık'ın mahiyeti de varlık değil, Bir olan'ın mahiyeti de Bir değildir. Şimdi mahiyet ya bütün İdealarla ilgili olarak şeyin aynıdır veya onların hiçbirisi ile ilgili olarak şeyin aynı değildir. O halde eğer Varlık'ın mahiyeti Varlık değilse, geri kalan bütün İdeal mahiyetlerin durumu da aynı olacaktır.

Sonra İyi'nin mahiyetinin kendisine ait olmadığı şey, iyi değildir. O halde zorunlu olarak İyi'nin, İyi'nin mahiyeti, Güzel'in, Güzel'in mahiyeti ile bir olması ve bir başka varlık hakkında tasdik edilmeyip kendi kendisiyle var ve ilk olan her şeyle ilgili olarak da durumun böyle olması gerekir. Eğer böyle varlıklar varsa, İdealar var olmasalar da onlar yeterlidir. Hatta belki İdealar olsalar da onlar yeterlidirler. Sonra eğer İdealar, bazı filozofların ileri sürdükleri gibiyse, öznenin bir töz olamayacağı açıktır. Çünkü İdeaların tözler olmaları ve bir özne hakkında tasdik edilmemeleri zorunludur. Çünkü aksi takdirde onlar ancak pay alma yoluyla var olacaklardır.

Bu kanıtlardan her varlığın kendisinin, mahiyeti ile bir ve aynı olduğu ve bu aynılığın ilineksel anlamda bir aynılık olma-

dığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü her varlığın ne olduğunu bilmek, onun mahiyetini bilmektir. Dolayısıyla tümevarım da zorunlu olarak onların her ikisinin bir ve aynı şey olduğunu göstermektedir.

Buna karşılık “müzisyenlik” ve “beyazlık” gibi ilineksel anlamda varlığa gelince, iki anlamı olduğundan onun varlığının, mahiyeti ile aynı olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü o, hem beyazlığın ilineği olduğu şey, hem de ilineğin kendisi anlamına gelir. Dolayısıyla bir anlamda ilinekle, mahiyeti arasında aynılık varsa da bir başka anlamda yoktur. Çünkü “beyazlık”ın mahiyeti, insanın veya beyaz insanın aynı değildir, beyazlık niteliğinin aynıdır.

Şeyle mahiyetin birbirinden ayrılmasının imkânsızlığı, mahiyetlerin her birine bir ad verildiğinde de açıkça ortaya çıkar: Çünkü bu takdirde bu ilk mahiyetin dışında ayrı bir mahiyet var olacaktır, örneğin kendinde At’ın mahiyetine, bir başka mahiyet ait olacaktır. Ancak töz, bizce mahiyet olduğuna göre, varlıkların ta işin başında kendi mahiyetleri olmalarına engel olan nedir? Sonra yalnızca töz ve mahiyet bir tek şey değildirler; yukarıda söylediklerimizden açıkça ortaya çıktığı üzere, onların tanımları da aynı şeydir. Çünkü örneğin Bir olan’la, Bir olan’ın mahiyetinin bir olan bir şey olmaları ilineksel anlamda bir bir olma değildir.

Ayrıca eğer mahiyet varlıktan farklı bir şey olursa, sonsuza gitmek gerekir. Çünkü bir yanda a) Bir olan’ın mahiyeti, b) diğer yanda Bir olan’ın (kendisi) olacaktır. Bu durumda bu kavramlarla ilgili olarak da aynı akıl yürütme geçerli olacaktır.

O halde ilk ve kendi kendilerinden ötürü var oldukları söylenen varlıklarda, her varlığın mahiyeti ile kendisinin bir ve aynı şey olduğu açıktır. Tezimize yöneltilen sofistik itirazlar Sokrates’le Sokrates’in mahiyetinin aynı olup olmadığı sorusuna verilen cevapla aynı türden bir çözümle çürütülürler. Çünkü ne bu soruları sorduran nedenler, ne de onlara verilen cevapların

gerisinde bulunan bakış açısı bakımından arada bir fark mevcut değildir. O halde, böylece, hangi koşullarda her varlığın, mahiyetinin aynı olduğunu, hangi koşullarda aynı olmadığını belirlemiş olduk.

7.

Olan şeyler içinde bazıları doğanın, bazıları sanatın, nihayet başka bazıları rastlantının ürünleridirler. Olan her şey, bir şey vasıtasıyla ve bir şeyden hareketle bir şey olur. Bu "bir şey" den de her kategori (yani töz, nicelik, nitelik veya yer kategorisi) bakımından olmayı kastediyorum.

Doğal meydana gelişler (*generations*) doğal olarak olan şeylerin meydana gelmeleridir. Onların kendilerinden meydana geldikleri şeye madde adını veririz. Onların kendileriyle meydana geldikleri şey, doğal olarak var olan bir şeydir. Onların oldukları şey de bir insan veya bir bitki veya bu tür diğer bir şeydir ve bizim esas olarak tözler adını verdiğimiz şeyler, bu varlıklardır. Ayrıca gerek doğa, gerekse sanat tarafından meydana getirilen her şeyin bir maddesi vardır. Çünkü onların her biri aynı zamanda hem olma, hem de olmama imkânına sahiptir ve bu imkân onlarda bulunan maddedir. Genel olarak, varlıkların kendisinden meydana geldikleri şey, doğadır. Onların kendisine göre meydana geldikleri şey de doğadır. Çünkü meydana gelen şeyin, örneğin bir bitki veya hayvanın bir doğası vardır. Nihayet meydana gelmenin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı, gerçekleştiği şey de doğadır. Ancak bu, bir başka varlıkta bulunmakla birlikte, form ve tür bakımından aynı olan anlamında doğadır. Çünkü insanı meydana getiren, insandır.

O halde doğal şeylerin meydana gelişleri böyledir. Diğer bütün meydana gelmelere "yapmalar, gerçekleştirilmeler" (*makings, realisations*) denir. Bütün yapmalar, gerçekleştirilmeler, ya sanattan veya bir güçten veya düşünceden çıkarlar. Onlar arasında bazıları, doğal meydana gelmelerde bazen karşılaşıldığı gibi

rastlantının ve şansın da ürünleridir (çünkü doğada da bazı varlıklar, farksız olarak bazen spermadan ürerler, bazen onsuz meydana gelirler). Bu son durumları ilerde inceleyeceğiz. Sanatın ürünlerine gelince bunlar, formları sanatkârın zihninde olan şeylerdir ("form"dan, her şeyin mahiyetini ve birinci dereceden tözünü kastediyorum). Gerçekten karşıtlar bile, bir anlamda aynı forma sahiptirler: Çünkü bir yoksunluğun tözü, karşıt tözdür. Örneğin hastalığın tözü sağlıktır (çünkü hastalık, sağlığın yokluğu ile kendisini gösterir). Sağlık ise hekimin zihninde olan kavram, bilginin konusu olan kavramdır. Çünkü sağlıklı olan şu türden bir düşünceler dizisinin sonucu olarak meydana gelir: Sağlık filanca şey olduğuna göre eğer sağlıklı olmak istiyorsak, zorunlu olarak şu diğer şeyi, örneğin dengeyi gerçekleştirmek gerekir. Bu dengeyi meydana getirmek için de sıcaklık gerekir. Hekim böylece adım adım düşünce aracılığıyla, meydana getirilmesi bizzat kendisinin elinde olan nihai bir şeye kadar çıkar ve bu noktadan itibaren başlayan harekete, yani sağlığı meydana getirmek üzere başlatılan sürece "yapma, gerçekleştirme" denir. O halde bundan mantıki olarak, bir anlamda, sağlığın sağlıktan, evin evden, maddi olanın maddi-olmayandan çıktığı anlaşılmaktadır. Çünkü hekimlik ve yapı sanatı, sağlığın ve evin formudurlar (maddi-olmayan tözden de mahiyeti kastediyorum).

Meydana getirme ve hareketler içinde bir aşamaya "tasarlama, düşünme", diğerine "yapma, gerçekleştirme" denir. İlke- den ve formdan çıkan şey, düşünmedir. Düşüncenin en son adımından doğan şey, yapma, gerçekleştirmedir. Diğer aracı şeylerin her biri de bu şekilde meydana gelir; örneğin sağlığın dengeyi gerektirdiğini söylüyorum. O halde bu denge nedir? Filanca şey. Bu şey de eğer sıcaklık olursa, ortaya çıkacaktır. Bu sıcaklık nedir? O da filanca başka şey. Bu son şey, kuvve olarak vardır ve kuvve olarak var olan şey, hekimin gücü içindedir.

O halde sağlığın, sanatın ürünü olması durumunda, fail neden, yani sağlıklı olma sürecinin ilkesi, zihinde bulunan form-

dur. Sağlığın, rastlantının ürünü olması durumunda ise neden, sanata dayanarak eylemde bulunan insanın asıl anlamında “yapma, gerçekleştirme” sürecinin hareket noktasını oluşturan her şeydir. Örneğin iyileştirmede ilke, hiç şüphesiz, sıcaklığın meydana getirilmesidir ve hekim sıcaklığı, ovma ile meydana getirir. O halde bedendeki sıcaklık, ya sağlığı meydana getiren bir parçadır veya (ister doğrudan), ister birkaç adım aracılığıyla, sağlığın bir parçası olan aynı türden bir şey tarafından takip edilir. Ve bu en son aracı, sağlığın parçasını gerçekleştiren şeydir; dolayısıyla sağlığın parçasıdır. Aynı durum bir ev (evde en son araç, taşlardır) ve bütün geri kalan şeyler için de söz konusudur.

O halde dediğimiz gibi, daha önce hiçbir şeyin var olmaması durumunda oluş imkânsızdır. Meydana gelen şeyin bir parçasının daha önceden zorunlu olarak var olması gerektiği açıktır. Çünkü madde, oluşun içkin öznesi olmasından dolayı, bir parçadır. Fakat şeyin tanımında da daha önceden var olan bir öge var mıdır? (Hiç şüphesiz vardır); çünkü tunç dairelerin doğasını iki biçimde belirleriz: Tunçtan olduklarını söyleyerek onların maddesini, filanca şekilde olduklarını söyleyerek de onların formlarını belirleriz. Şimdi şekil, dairenin içine yerleşmiş olduğu yakın cinstir. O halde daire, tanımında maddi öge içerir.

Meydana getirmede madde rolü oynayan ilkeye gelince, bazı şeylerin, gerçekleştikten sonra “şu” oldukları değil, “şundan” oldukları söylenir. Örneğin heykel, “taş” değildir, “taştan”dır. Buna karşılık sağlığına kavuşan insan, sağlığına kavuşmak üzere kendisinden hareket ettiği şeyin adını almaz. Bunun nedeni şudur: Bir şey aynı zamanda hem yoksunluğundan, hem de maddesi diye adlandırdığımız öznesinden çıkar (örneğin sağlığına kavuşan insan aynı zamanda hem “insan”, hem “hasta” olandır). Ancak onun daha ziyade yoksunluğundan çıktığı söylenir. Örneğin sağlığına kavuşan insan, insandan ziyade hastadan çıkar. Bundan dolayı sağlıklı insanın bir “hasta” olduğu

söylenemez; bir “insan”, “sağlıklı bir insan” olduğu söylenir. Tunçta herhangi bir biçimin, taşlar veya mertekte herhangi bir belli evin olmaması anlamında yoksunluğun belirsiz ve adsız olduğu durumlara gelince, bunlarda da şeyin bu maddi öğelerden çıktığı düşünülür. Böylece nasıl ki birincilerle ilgili olarak şeyin, kendisinden çıktığı şey olduğu söylenemezse, aynı şekilde burada heykelin “tahta” olduğu söylenemez; bir isim değişikliği ile “tahtadan” olduğu söylenir. Heykel “tunç” değildir, “tunçtan”dır; “taş” değildir, “taştan”dır. Ev de “tuğla” değil, “tuğladan” olacaktır. Çünkü iyice düşünülürse, aslında gerçek anlamda heykelin tahtadan veya evin tuğlalardan çıktığı söylenemez. Zira bir şey diğer bir şeyden çıktığında, bu diğer şeyin devam etmemesi, değişmesi gerekir. O halde bu türlü konuşmamızın nedeni budur.

8.

Meydana gelen, bir hareket ettirici nedenden ötürü (“hareket ettirici neden”den, meydana gelmenin ilkesini kastediyorum), bir öznenen hareketle (öznenin de yoksunluk değil, madde olduğunu kabul edelim; çünkü ona verdiğimiz anlam yukarıda belirlendi) meydana gelir ve bir şey (örneğin bir küre veya daire veya başka herhangi bir nesne) olur. Böyle olduğuna göre nasıl özne, yani tunç, meydana getirilmezse, aynı şekilde küre de –tunç kürenin bir küre olması ve tunç kürenin meydana getirilmesi ile ilineksel anlamda meydana getirilmesi müstesna– meydana getirilemez. Çünkü belli bir şeyi meydana getirmek, kelimenin tam anlamında alınan tözden hareketle belli bir ‘şeyi meydana getirmek demektir. Şunu demek istiyorum: Tunçcu, yuvarlak bir biçime sokmak, yuvarlaklığı veya küreyi meydana getirmek demek değildir; o, başka bir şeyi meydana getirmek, yani bu formu, farklı bir şeyde meydana getirmektir. Çünkü eğer formun kendisini meydana getirirsek, onu da, kendi payına bir başka şeyden meydana getirmemiz gerekir. Zira yukarı-

da bu başka şeyin varlığını kabul ettik. Örneğin bir tunç küreyi meydana getirmek, tunçtan yapılmış olan bir şeyi, küre olan bir başka şey haline getirmek demektir. Eğer burada öznenin kendisini de meydana getirirsek hiç şüphesiz, onun kendisini de aynı şekilde meydana getirmemiz ve böylece bu sürecin sonsuza kadar gitmesi gerekir. O halde formun —veya duyusal şeylerde bulunan şekle (*configuration*) hangi adı vermemiz gerekiyorsa onun— oluşa tabi olmadığı, meydana gelmediği ve kendisini mahiyet olarak göz önüne aldığımız takdirde de aynı durumun geçerli olduğu açıktır; çünkü o ya sanat, ya doğa veya basit bir güç aracılığıyla, bir başka varlıkta meydana getirilen şeydir. Ancak bizim meydana getirdiğimiz, örneğin, bir tunç küredir. Çünkü o, tunç ve küreden yapılmıştır, yani form özel bir madde içinde gerçekleştirilmiş ve ortaya tunç küre çıkmıştır. Eğer bunun tersine, genel olarak kürenin özünün bir meydana gelişi kabul edilirse, onun bir başka şeyden çıkan bir şey olması gerekir. Çünkü meydana gelen şey, daima bölünebilir ve onun bir parçasının filanca şey, diğer parçasının filanca diğer şey, yani bir parçasının madde, diğer parçasının form olması gerekir. O halde eğer küre “çevresinin bütün noktaları merkezinden aynı uzaklıkta olan bir geometrik şekil”se, bu tanımda, bir yandan meydana gelen şeyin içinde gerçekleşeceği cinsi, diğer yandan bu cinsin içinde bulunan ayrımı, nihayet somut tunç küre örneğinde olduğu gibi meydana gelmiş olan türle ilgili bütünsel formu birbirlerinden ayırmak gerekir.

Bu söylediklerimizden form veya töz denen şeyin meydana gelmemiş olduğu, meydana gelen şeyin adını formdan alan, form ve maddenin birleşmesinden meydana gelen bütün olduğu, her meydana gelen şeyin, bir parçasının madde olmasından dolayı madde ve bu madde yanında diğer bir şey, yani form içerdiği açıkça ortaya çıkmaktadır.

O halde duyusal kürelerin dışında bir küre, tuğlaların dışında bir ev mi vardır? Aslında tersine eğer böyle olsaydı, herhan-

gi bir bireysel varlığın hiçbir zaman meydana gelemeyeceğini söylemek gerekmez mi? Çünkü form belli bir nitelikte bir varlığa işaret eder; kendisi bireysel ve belli bir varlık değildir. Formun bir şey üzerine gelmesi, belli bir varlıktan hareketle belli bir varlığı meydana getirir ve bu meydana gelmeden sonra bu varlık, belli bir niteliğe sahip olan bir varlık olur. Kallias veya Sokrates gibi her bireysel bileşik varlığın durumu herhangi bir bireysel tunç kürenin durumunun aynıdır. İnsan ve hayvanın durumu ise, genel olarak tunç kürenin durumunun aynıdır. O halde bazı filozofların genellikle İdealara izafe ettikleri neden olmaklık, bireylerden ayrı bu tür gerçekliklerin varlığını kabul ettiğimiz takdirde, hiç olmazsa tözlerin meydana gelişi ve yapıları ile ilgili olarak hiçbir işe yaramaz. O halde İdealar, hiç olmazsa bu nedenden ötürü, kendinde tözler olamazlar.

Hatta bazı durumlarda meydana getiren şeyin, meydana gelen şeyle aynı türden olduğu açıktır. Ancak burada sayısal bakımdan bir ve aynı şey olma değil, sadece form bakımından aynı şey olma söz konusudur. Doğal varlıkların meydana gelişinde karşılaşılan durum budur: Çünkü insanı meydana getiren insandır. Gerçi doğaya aykırı meydana geliş lehine bir istisnanın varlığını kabul etmek gerekir: örneğin katırı, at meydana getirir. Ancak burada da meydana getirmenin kanunu aynıdır. Çünkü burada meydana gelme, at ve eşekte ortak olan bir tipe, hem ata, hem eşeğe yaklaşan ve ikisi arasında aracı olduğu anlaşılan, katıra benzer olan adı konulmamış bir cinse uygun olarak gerçekleşir.

Demek ki doğal varlıklar için bir modelin bir form sağlama-sına kesinlikle ihtiyaç yoktur (gerçekten de ona esas olarak bu varlıklardan dolayı başvurulur; çünkü doğal varlıklar en mükemmel tözlerdir): Aslında meydana getirmek için, meydana getiren varlık yeterlidir. Maddede formun gerçekleşmesinin nedeni odur. O halde meydana gelen bütün, filanca et ve kemikler içinde gerçekleşmiş filanca özellikte bir form, Kallias ve Sokra-

tes, (yani) maddesi bakımından kendisini meydana getiren şeyden farklı, formu bakımından onunla aynı olan (çünkü form, bölünmez) şeydir.

9.

Sağlık gibi bazı şeylerin gerek sanat, gerekse rastlantı sonucu olarak meydana gelmelerine karşılık, bir ev gibi başka bazı şeylerin neden aynı şekilde meydana gelmediklerini kendi kendimize sorabiliriz. Bunun nedeni, bazı durumlarda, sanat tarafından gerçekleştirilen veya meydana getirilen her şeyin meydana getirilmesini yöneten ve kendisinde meydana gelen şeyin bir parçası bulunan maddenin, diğer durumda sahip olmadığı bir hareket kendiliğindenliğe (*spontaneite*) sahip olmasıdır. Birinci durumda, filanca maddenin diğerinin sahip olmadığı özel bir hareketi olabilir; Çünkü birçok varlık spontan bir harekete sahip olduğu halde herhangi bir belli hareketi yapamaz, örneğin dans edemez. O halde taşlar gibi bu cinsten bir maddeye sahip olan şeyler, spontan olarak bir hareketi yapma imkânına sahip oldukları halde dış bir nedenin etkisi olmaksızın başka bir belli hareketi yapmaktan âcizdirler. Ateşin durumu da böyledir. Bu nedenle bazı şeylerin "sanatkâr olmaksızın var olmalarına karşılık, bazı şeyler onun müdahalesi olmaksızın var olacaklardır. Çünkü onların bu söz konusu sanata sahip olmayan, ancak kendilerinin a) ister bu sanata sahip olmayan başka şeyler tarafından, b) ister meydana gelen şeyde daha önceden mevcut olan bir şeyden ileri gelen bir hareketle hareket ettirilmeleri mümkün olan şeyler tarafından hareket ettirilmeleri mümkündür. – Bu söyledüğimizden, bir anlamda, her sanat ürünü olan şeyin de doğal şeylerin meydana gelmelerinde olduğu gibi, kendisi ile aynı adı taşıyan bir şeyden veya daha doğrusu, evin zihinde olan evden çıktığı gibi (çünkü yapı sanatı, evin formudur) kendisinin, kendisi ile aynı adı taşıyan bir parçasından veya kendisinin bir parçasını içinde bulunduran, ancak yine kendisi

ile aynı adı taşıyan bir şeyden meydana geldiği açıkça ortaya çıkmaktadır (meğer ki burada salt ilineksel anlamda bir meydana geliş söz konusu olmasın). Çünkü doğrudan doğruya ve doğası gereği meydana gerirmenin nedeni, meydana gelen şeyin parçasıdır. Böylece ovalamanın içinde bulunan sıcaklık, vücuttaki sıcaklığı meydana getirir ve bu sıcaklık, ya sağlığın kendisidir veya onun bir parçasıdır veya sağlığın bir parçası tarafından takip edilir veya sağlığın kendisi tarafından takip edilir. Bundan dolayı ovalamanın verdiği sıcaklığın, sağlığın nedeni olduğu söylenir; çünkü o, sonucu olarak sağlığın ortaya çıktığı şeyin nedenidir.

Bundan çıkartılacak sonuç şudur: O halde kıyaslarla olduğu gibi, her türlü meydana gelişin nedeni, formel tözdür. Çünkü kıyaslar, özden hareket ederler. Burada meydana gelmeler de ondan hareket ederler.

Doğa tarafından meydana getirilen şeylerin durumu da sanat tarafından meydana getirilen şeylerin durumunun aynıdır: Sperma, özetle, sanatkarın rolünü oynar. Çünkü o, bilkuvve forma sahiptir ve spermanın kendisinden çıktığı varlık, bir anlamda, meydana gelen varlıkla aynı adı taşır ("bir anlamda" diyorum, çünkü kadının da erkekten çıkmasından ötürü burada "insan"ın "insan"dan meydana gelmesinde olduğu gibi tam bir isim aynılığını (*Homonymie*) aramamamız gerekir). Meydana gelen varlığın eksik, kusurlu bir forma sahip olduğu durumları bu kuralın dışında tutmak gerekir: Katırın katırdan doğmamasının nedeni budur. Biraz önce göz önüne aldığımız sanatın ürünü olan nesneler gibi rastlantının sonucu olmaları mümkün olan bütün doğal şeyler, maddelerinin, spermanın doğal bir tarzda meydana getirdiği hareketi spontan olarak yapma gücüne sahip olduğu şeylerdir. Bu türden bir maddeye sahip olmayan varlıklara gelince, onlar ancak canlı ana babaları tarafından meydana getirilebilirler.

Fakat bu akıl yürütmemiz sadece tözle ilgili olarak formun meydana gelmesi mümkün olmayan bir şey olduğunu kanıtla-

mamaktadır; o, aynı zamanda bütün ilk cinsler, yani nicelik, nitelik ve diğer kategoriler için de geçerlidir. Çünkü nasıl meydana gelen şey, tunç küre olup, ne küre, ne de tunç değilse ve bu durum, meydana gelen bir şey olduğu takdirde tuncun kendisi için de geçerliyse (çünkü o her zaman daha önceden var olan bir madde ve form gerektirir), gerek töz, gerekse nicelik, nitelik ve bütün diğer kategorilerle ilgili olarak aynı şey söz konusudur. Çünkü meydana gelen, nitelik değildir, filanca niteliğe sahip olan tahtadır. O, nicelik de değildir; filanca niceliğe sahip olan tahta veya hayvandır. Bununla birlikte sadece töze has olan ve bu örnekler yardımıyla kavranabilecek bir özellik vardır: Bir tözün meydana gelişinde, bu tözü meydana getiren ve ondan önce gelen bilfiil bir başka tözün, örneğin meydana gelen eğer bir hayvansa bir hayvanın varlığını kabul etmemiz gerekir. Eğer bunun tersine bir nitelik veya nicelik söz konusu ise, önce gelen bilfiil varlık zorunlu değildir, bu varlığın bilkuvve olması yeterlidir.

10.

Tanım, bir beyan olduğuna ve her beyanın kısımları olduğuna göre; öte yandan beyanın şeyle ilişkisi, beyanın kısımlarının şeyin kısımları ile ilişkisinin aynı olduğuna göre kısımların beyanının, bütünün beyanı içinde bulunması gerekip gerekmediğini bilmek sorunu ortaya çıkar. Bazı durumlarda kısımların beyanının, bütünün beyanı içinde bulunduğu, bazı durumlarda ise bulunmadığı görülmektedir. Böylece hecenin beyanının, harflerin beyanını içermesine karşılık, dairenin beyanı, kısımlarının (*segments*) beyanını içermez. Oysa nasıl ki hece harflere ayrılırsa, daire de kısımlarından meydana gelir. – Sonra eğer kısımlar, bütünden önce gelirlerse, dar aç, dik açının; parmak, hayvanın bir kısmı olduğuna göte dar açının dik açıdan, parmağın insandan önce gelmesi gerekir. Oysa insanın ve dik açının

(hem tanım, hem de varlık bakımından) onlardan önce geldikleri düşünülür; çünkü; a) tanım bakımından onların parçaları kendileriyle tanımlanırlar; b) onlar, kısımları olmaksızın var olabilirler.

Acaba daha çok “kısım” kelimesinin çeşitli anlamlarda kullanıldığını söylememiz gerekmez mi? Bu anlamlardan biri, nice-lik bakımından bir şeyi ölçeni ifade eder. Ancak bunu bir kenara bırakmamız gerekir. Burada incelememiz gereken, tözü meydana getiren kısımlardır. Şimdi eğer madde bir şey, form başka bir şey, form ve maddenin bileşimi üçüncü bir şeyse ve yine eğer gerek madde, gerek form ve maddenin bileşimi birer töz iseler, o zaman, bir anlamda maddenin de bir şeyin kısmı olduğu söylenir, ancak başka bir anlamda o söylenmez. Bu sonuncu anlamda yalnızca formun tanımı içine giren öğeler, kısımlardır. Örneğin et, içbükeyliğin bir kısmı değildir (çünkü et, içbükeyliğin kendisinde gerçekleştiği maddedir); o, yalnızca basık burunun bir kısmıdır. Tunç, form anlamında heykelin değil, bireysel somut varlık olmak bakımından heykelin bir kısmıdır (çünkü bir şeye adını vermesi gereken şey, formdur veya forma sahip olması bakımından nesnedir ve bir şeyi asla bizzat kendisi bakımından ele alınan maddi öğesiyle adlandırmamak gerekir). İşte hecenin beyanının, harflerin beyanını içermesine karşılık, dairenin beyanının, kısımlarının beyanını içermemesinin nedeni budur. Çünkü harfler, formun beyanının kısımlarıdır, hecenin maddesi değildirler. Oysa dairenin kısımları, daire formu tunçta gerçekleştiğinde bu forma, tunçtan daha yakın olmakla birlikte, formun gelip kendilerine eklendiği maddi kısımlar anlamında kısımlardır. Bununla birlikte bir anlamda hecenin öğelerinin kendileri de her zaman hecenin beyanı içine giremezler: Örneğin balmumuna basılmış veya telaffuz edilen harfler; çünkü eğer burada hecenin parçası olan bir şey söz konusu ise, o, ancak duyuşal madde anlamında bir şeydir. Gerçekten doğrunun, bölündüğünde, iki yarım doğruya, insanın, kemik, sinir ve kas-

lara ayrılmasından, bunların doğru ve insanla ilgili olarak, onların formel tözlerini meydana getiren ögeler oldukları sonucu çıkmaz. Tersine burada daha ziyade onların maddelerinin kısımları söz konusudur. Evet, bunlar somut bileşik varlığın kısımlarıdır; ama formun, yani beyanı olan şeyin kısımları değildirler. Bundan dolayı onlar, beyanlar içine de girmezler.

Demek ki bazı beyanlarda bu tür kısımların beyanları mevcut olacaktır. Başka bazılarında, örneğin, beyanın, somut varlığın beyanı veya tanımı olmadığı durumlarda ise, onların bulunmaması gerekir, işte bazı şeyleri meydana getiren ilkelerin onların kendilerine bölündükleri ögeler olmalarına karşılık, başka bazı şeylerde durumun böyle olmamasının nedeni budur. O halde basık burun ve tunç küre gibi madde ve formun birleşmesinden meydana gelen bütün varlıklar, ögelerine bölünürler ve madde, bu ögelerden birini oluşturur. Buna karşılık bileşimlerine maddenin girmediği bütün varlıklar, başka deyişle beyanları sadece formun beyanları olan madde-dışı varlıklar ya hiçbir biçimde ögelerine ayrılmazlar veya hiç olmazsa bu tarzda ayrılmazlar. O halde ilkeler ve kısımlar olarak bu maddi ögelere sahip olanlar, yalnızca somut, bireysel varlıklardır. Forma gelince, maddi ögeler onun ne kısımları, ne de ilkeleridir. Bundan dolayı kilden yapılmış bir heykel, kile; tunç küre, tunca; Kallias, et ve kemiğe ayrılır. Yine bundan dolayıdır ki daire, kısımlarına bölünür; çünkü maddeden meydana gelen bir tür daire vardır (zira daire kelimesi çift anlamlıdır: O, aynı zamanda hem mutlak anlamda daire, hem de —bireysel daireler için özel bir ad olmadığından— bireysel daire anlamına gelir).

Böylece bu nokta üzerinde doğru tesis edilmiş oldu. Ancak sorunu yeniden ele alıp onu daha da açık bir hale getirelim. Beyanın kendilerine bölündüğü kısımlar, ya tümü itibariyle veya sadece bazıları bakımından beyanların kendilerinden önce gelirler. Bununla birlikte dik açının beyanı, dar açının beyanına indirgenmez; tersine dar açının beyanı dik açının beyanına indir-

genir. Çünkü dar açığı tanımlamak için, dik açıdan yararlanılır: “Dar açı, dik açıdan daha küçük açıdır”. Daire ile yarım daire arasındaki ilişkide de aynı şey söz konusudur. Yarım daire, daire ile tanımlanır. Aynı şekilde parmak da bedenın tümü ile tanımlanır; çünkü parmak, insanın “filanca kısmıdır. O halde maddi kısımlar olarak göz önüne alınan ve kendilerine bir şeyin maddesine bölünür gibi bölündüğü kısımlar, bütünden sonra gelirler. Buna karşılık beyanın ve formel tözün kısımları anlamındaki kısımlar, ya tümü veya sadece bazıları ile ilgili olarak bütünden önce gelirler. Hayvanların ruhu (yani canlı varlığın tözü), onların formel tözü, yani form veya belli türden bir cismin mahiyeti olduğuna göre (hiç olmazsa, kendilerini iyi bir biçimde tanımlamak istediğimiz takdirde, bedenın hiçbir parçasının, işlevinden —ki bu işlev duyumdur— bağımsız olarak tanımlanması gerekir), bundan, ruhun kısımlarının, ya tümü veya bazıları bakımından, form ve maddeden meydana gelen hayvandan, dolayısıyla da her bireysel hayvandan önce geldiği sonucu çıkar. Buna karşılık beden ve kısımları, bu ruh-tözden sonra gelirler ve maddesine bölünür gibi bu kısımlara bölünen, töz değildir, somut bileşik varlıktır. O halde bir bakıma bedenın kısımları, bütünden önce gelirler; ancak bir başka bakımdan, kendi başlarına var olamadıklarından dolayı, öyle değildirler: Hayvanın parmağı, bütün durumlarında gerçekten bir parmak değildir; örneğin ölü bir parmak, ancak ismen (*par homonymie*) bir parmaktır. Hatta bedenın bazı kısımları, bütünle hemzamandır. Bunlar bedenın ana organları olan ve kavram ve tözün dolaysız olarak kendilerinde bulunduğu kalp ve beyin gibi, —bu organın, biri veya diğeri olmasının önemi yoktur— kısımlardır. — Ancak genel olarak insan, genel olarak at ve tümel bir yüklem olarak bir bireyler çokluğu hakkında tasdik edilen bu tür diğerk kavramlar, bir töz değildirler. Onlar, tümel olarak alınan belli bir formla belli bir maddeden meydana gelen belli bir bileşik varlıktırlar. Bireysel olana gelince, Sokrates, kendisinde

sonuncu bir bireysel madde içerir. Bütün diğer durumlarda da aynı şey söz konusudur.

O halde bir kısım, formun bir kısmı olabilir (mahiyeti, form diye adlandırıyorum), madde ve formdan meydana gelen bileşik varlığın bir kısmı olabilir, maddenin kendisinin bir kısmı olabilir. Ancak yalnızca formun kısımları, beyanın kısımlarıdır ve ancak tümelin tanımı vardır. Çünkü dairenin mahiyeti ile daire, ruhun mahiyeti ile ruh, bir ve aynı şeydirler. O halde somut varlıklar, örneğin şu daire, yani ister duyuşsal, isterse akılsal ("akılsal daireler" derken, örneğin matematiksel daireleri, "duyuşsal daireler" derken, örneğin tunç ve tahtadan daireleri kastediyorum) bireysel dairelerden biri söz konusu olduğu durumda, tanım yoktur. Onlar, sırasıyla sezgisel düşünce veya algı yardımıyla bilinirler. Sezgi veya algılama fiilimizle bilfiil hale getirilmedikleri zaman, genel kavramları bakımından her zaman tanımlanabilir ve bilinebilir olmalarına rağmen onların var olup olmadıklarını bilmeyiz. Nihayet madde, doğası bakımından bilinemezdir. Madde ya duyuşsal, ya akılsaldır. Duyuşsal madde, örneğin tuncun, tahtanın maddesi veya değişmeye elverişli olan maddedir. Akılsal madde ise duyuşsal varlıklar olarak ele alınmamaları bakımından duyuşsal varlıklarda, örneğin matematiksel varlıklarda, var olan maddedir.

Bütün, parça ve onların öncelik ve sonralıkları ile ilgili olarak şeylerin durumunun ne olduğunu inceledik. Şimdi ikinci sorunu çözmemiz gerekmektedir: Dik açı, daire, hayvanın mı, yoksa bunların kendilerine bölündükleri ve kendilerini meydana getiren kısımlarının mı önce geldiğini soran birisine, basit bir cevap verilemez. Çünkü eğer ruh da hayvansa veya daha genel olarak canlı varlıksa veya her bireyin ruhu, bireyin kendisi ise; eğer dairenin mahiyeti daire, dik açının mahiyeti dik açı ise, o zaman bir anlamda bütünün, bir anlamda kısımlardan, yani beyanda içerilmiş bulunan kısımlar ve bireysel dik açının kısımlarından önce geldiğini söylemek gerekir. Çünkü tunçtan yapılmış duyuşsal, maddi dik açı ile bi-

reysel doğrulardan meydana gelen akılsal maddi dik açı, kısımlarından sonra gelirler. Maddi-olmayan dik açığa gelince o, beyanı içine giren kısımlardan sonra, ancak bireysel dik açının kısımlarından önce gelir ve bu soru basit bir biçimde cevaplandırılmamalıdır. Eğer bunun tersine ruh, hayvandan farklı bir şeyse, hayvanın aynı değilse, bu durumda da yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bazı kısımların bütünden önce geldiğini, ancak başka bazı kısımların öyle olmadıklarını söylemek gerekecektir.

11.

Ortaya atılması doğal olan diğer bir sorun, hangi kısımların forma ait olduğu, hangilerinin forma değil de form ve madde-den meydana gelen bileşik varlığa ait olduklarıdır. Bu noktayı açıklığa kavuşturmadan, herhangi bir şeyi tanımlamak mümkün değildir. Çünkü ancak tümelin ve formun tanımı vardır. O halde hangi kısımların maddi kısımlar olduğu, hangilerinin öyle olmadığı açık olarak anlaşılmazsa, şeyin tanımının hangisi olması gerektiği de anlaşılmaz.

Bir dairenin tunçtan, taştan veya tahtadan olabilmesi gibi, bir aynı formun, tür bakımından farklı maddelerde bulunduğu görülen durumlarda, dairenin onlarınkinden ayrı bir varlığa sahip olmasından ötürü ne tunç, ne de taşın dairenin özü içine girmediği açık gibi görünmektedir. Ancak ayrı başlarına varlıkları algılanmayan şeylerde de aynı durumun geçerli olmaması için hiçbir neden yoktur. Bu, örneğin görülen bütün dairelerin tunçtan olması gibi bir şeydir (ama bundan dolayı tuncun, formun bir parçası olması gerekmez). Ne var ki maddeyi, düşünce ile ortadan kaldırmak zordur: Örneğin insanın formu bize her zaman et, kemikler ve benzeri kısımlarla birlikte görünür. Bundan dolayı onlar formun, dolayısıyla tanımın kısımları mıdır? Yoksa böyle değildirler de daha çok maddenin kısımları değil midirler? Ancak insanın formu, başka maddelerle birlikte görünmediğinden bu ayırmayı yapma gücüne sahip değilizdir.

O halde formu ayırmak, mümkün gibi görünmektedir. Ancak onun hangi durumlarda böyle olduğu açık olarak görünmediğinden bazı filozoflar, kendilerini doğrular ve sürekli olanla tanımlamanın uygun olmadığını ileri sürerek, daire ve üçgenle ilgili olarak da aynı sorunu ortaya atmaktadırlar. Onlara göre, doğrular ve sürekli olan şeyler, daire ve üçgene olan durumları et ve kemiklerin insana, tunç ve taşın, heykele olan durumunun aynı olan niteliklerden ibarettirler. Böylece onlar bütün matematik kavramları sayılara indirgemekte ve doğrunun formel kavramının, ikinin kavramının kendisi olduğunu söylemektedirler. İdeaların varlığını kabul edenler içinde de bazıları, Kendinde Doğru'yu iki olana indirgemekte, başka bazıları ise onun doğrunun İdeası olduğunu söylemektedirler. Çünkü onlar şöyle demektedirler: Öyle şeyler vardır ki onlarda İdea ile onun İdeası olduğu şey, örneğin iki olanla iki olanın ideası, aynı şeydirlər. Ancak doğruda durum böyle değildir. — Bundan, Pythagorasçıların öğretilerinden ortaya çıkmış olan bir sonuç, yani birbirlerinden tür bakımından farklı olan birçok şeyin tek bir İdeası olacağı sonucu ortaya çıkar. Nihayet yine bundan bütün İdeaların tek bir Kendinde İdeayı meydana getirmelerinin mümkün olacağı sonucu ortaya çıkar. Bu ise bu İdeadan farklı olan her şeyi İdea olarak ortadan kaldırmak ve böylece her şeyi tek bir şey haline getirmek demektir.

Her halükârda bu, işaret ettiğimiz ve nedenini bildiğimiz, tanımlarla ilgili bir sorundur. Yine bundan dolayı, bütün şeyleri, bu biçimde İdealara indirgemek ve maddeyi ortadan kaldırmak, gereksizdir; çünkü özleri, belli bir maddede gerçekleşen belli bir form olmak olan veya belli niteliklere belli bir tarzda sahip maddeler olan varlıkların olduğu şüphesizdir. Genç Sokrates'in yapma alışkanlığında olduğu karşılaştırma yani hayvanın daire ile karşılaştırılması, doğru değildir; çünkü o, bizi doğru-darı uzaklaştırmakta ve dairenin tunç olmaksızın olabilmesi gi-

bi insanın da kısımları olmaksızın var olabileceğini düşündürmektedir. Oysa durum, aynı değildir: Hayvan, duyusal bir varlıktır ve onun ne hareket, ne de dolayısıyla belli bir organizasyona sahip olan kısımları olmaksızın tanımlanması mümkün değildir. Çünkü insanın gerçek anlamda kısmı olan el değildir; işini yapma gücüne sahip olan eldir, yani canlı eldir. Cansız el, insanın bir parçası değildir.

Matematik kavramlarda neden kısımların tanımları, kısımlar olarak bütünün tanımı içine girmezler? Örneğin neden yarım daireler, dairelerin tanımı içine girmezler? Bunun nedeni, dairenin kısımlarının, duyusal şeyler olmaları değildir; çünkü onlar, duyusal şeyler değildirler. Ancak belki bunun bir önemi yoktur: Çünkü duyusal olmayan varlıklarda da madde olabilir. Çünkü mahiyet ve salt form olmayan, bununla birlikte bireysel bir varlığa sahip olan her şeyin maddesi vardır. O halde yarım-daireler, genel olarak dairenin değil, yukarıda dediğimiz gibi, bireysel dairelerin kısımları olacaklardır. Çünkü biri duyusal, diğeri akılsal olmak üzere iki tür madde vardır.

Ruhun, birinci dereceden töz olduğu, bedenın madde olduğu, genel olarak insan veya genel olarak hayvanın, her biri tümel olarak ele alınan ruh ve bedenden meydana geldiği de açıktır ve Sokrates veya Koriskos kelimesi de, eğer Sokrates'in ruhu Sokrates diye adlandırılabilirse, ikili bir anlama sahiptir (çünkü onunla bazen ruh, bazen somut bileşik varlık kastedilir). Eğer Sokrates veya Koriskos, sadece şu özel, bireysel beden ve şu özel, bireysel ruh anlamına geliyorlarsa, o zaman birey, bileşimi bakımından tümele tekabül eder.

Bu tür tözlerin maddesi dışında başka türden bir madde var mıdır? Bu tözlerden başka bir tözün, örneğin sayıların veya benzeri bir şeyin var olup olmadığını aramamız gerekir mi? Bunu daha sonra inceleyeceğiz. Çünkü duyusal tözlerin doğasını da aslında bunun kendisi için belirlemeye çalışıyoruz. Çünkü bir anlamda, duyusal tözlerin araştırılması, doğabilimcinin, yani

ikinci Felsefenin işidir. Zira doğabilimcinin yalnız maddeyi değil aynı zamanda ve tercihen tanımda ifade edilen tözü incelemesi gerekir. — Tanımlara gelince, tanımda içerilmiş bulunan öğeler nasıl tanımın kısımlarıdır ve tanım neden dolayı bir olan bir sözdür (çünkü tanımlanan şeyin bir olduğu açıktır. Ancak nesne, kısımlardan meydana geldiği halde, neden dolayı birdir?). Bunu ileride inceleyeceğiz.

Mahiyetin ne olduğunu ve hangi anlamda özü gereği var olduğunu genel ve her durumla ilgili olarak doğru olacağı bir tarzda gösterdik. Mahiyetin tanımının neden bazen tanımlanan şeyin kısımlarını içerdiğini, bazen ise içermediğini de söyledik.

Tözün tanımına, maddi kısımlar anlamında ele alınan kısımların giremeyeceğini ortaya koyduk (çünkü onlar, tözün kısımları değildirler, somut bileşik varlığın kısımlarıdır. Somut bileşik varlığın tanımı vardır; ancak sadece bir anlamda vardır, diğer anlamda tanımı yoktur. Gerçekten somut bileşik varlığın madde ile birleşmesinde tanımı yoktur; çünkü madde belirsizdir. Onu ancak insanın ruhla tanımlanmasında olduğu gibi, birinci dereceden formel tözü bakımından tanımlamak mümkündür. Çünkü töz, madde ile birleşmesi bileşik töz denilen şeyi meydana getiren içkin formdur. Örneğin içbükeylik, bu tür bir formdur; çünkü ondan ve burundan, basık burun ve basık burunluluk ortaya çıkar). Nihayet mahiyetle bireysel varlığın bazı durumlarda, yani birinci dereceden tözlerde aynı şey olduklarını ortaya koyduk. Örneğin birinci dereceden bir töz olduğu takdirde eğrilikle eğriliğin mahiyeti birbirinin aynıdır (birinci dereceden tözden, bir şeyin, maddi dayanağı olan bir başka şeye yüklenmesinden meydana gelmeyen tözü kastediyorum). Ancak maddi yapıda olan veya madde ile bir bileşim oluşturan şeyler, mahiyetleri ile aynı şeyler değildirler. Yalnızca ilineksel anlamda birbirlerinin aynı olan Sokrates ve müzisyenlik gibi ilineksel birliklerin de durumu böyledir.

12.

Şimdi ilk olarak Analitikler’de bir tarafta bıraktığımız noktalarla yetinerek tanımdan söz edelim; çünkü bu eserde ortaya koyduğumuz sorunun, tözle ilgili araştırmalarımızda faydası vardır. Bununla şu sorunu kastediyorum: Beyanın bir tanım olduğunu söylediğimiz tanımlanan varlığın birliğini nasıl açıklayabiliriz? Örneğin “iki ayaklı hayvan”ı ele alalım; çünkü insanın beyanın bu olduğunu kabul edelim. Şimdi bu varlık niçin birdir, çok değildir, yani “iki ayaklı” ve “hayvan” değildir? “İnsan” ve “beyaz” örneğinde, bu öğelerden birinin diğerine ait olmadığı durumda çokluk, birinin diğerinin niteliği olduğu ve öznenin, yani insanın belli bir niteliğe sahip olduğu durumda birlik vardır. Çünkü bu durumda tek bir varlık elde edilir ve bu varlık “beyaz insan”dır. Ancak bizi ilgilendiren örnekte tanımın öğeleri birbirinden pay almamaktadır. Gerçekten cinsin, ayrımlarından pay aldığı düşünülmez; çünkü cinsi bölen ayrımlar karşıtlar olduklarından, o zaman bir aynı şeyin, aynı zamanda karşıtlardan pay alması gerekir. Cinsin ayrımlardan pay aldığı kabul etsek bile, yine aynı sorun ortaya çıkacaktır: Çünkü o zaman da insanın özelliğini belirten ayrımlar (yani, “yürüyen”, “iki ayaklı”, “kanatsız” olma), bir çokluk meydana getirecektir. Burada neden bir çokluk değil de bir birlik karşısında bulunmaktayız? Hiç kuşkusuz bunun nedeni aynı cinse ait olmaları değildir; çünkü böyle bir akıl yürütmeye göre, bir şeyin *bütün* niteliklerinden bir birliğin meydana gelmesi gerekir. Bununla birlikte tanımın içine giren her şeyin gerçekten bir olması gerekir; çünkü tanım, bir olan bir beyan, tözü dile getiren bir beyandır. O halde onun bir olan bir nesnenin beyanı olması gerekir. Çünkü töz, bir olan bir şey ve bireysel bir varlıktır.

O halde önce bölmelerle elde edilen tanımları incelememiz gerekir. Tanımda, ilk denen cinsle, ayrımlardan başka bir şey yoktur. Alt cinsler, kendisine eklenen ayrımlarla birlikte ilk cinstir. Örneğin ilk cins, “hayvan”dır; ondan sonraki “iki ayak-

lı hayvan"dır; ondan sonraki "kanatsız iki ayaklı hayvandır" ve tanımın daha fazla ögesi olması durumunda bu böylece devam edip gider. Genel olarak tanımın çok veya az ögeyi içinde bulundurmasının bir önemi yoktur; dolayısıyla onların az sayıda olması veya sadece iki tane olması da bir şey fark ettirmez. İki öğeden biri ayırım, diğeri cinstir. Örneğin "iki ayaklı hayvan" da, "hayvan" cins, diğeri öge ayırımdır.

Cins, kesinlikle içinde bulunan türlerden ayrı olarak var olmadığına veya eğer varsa sadece onların maddeleri olarak var olduğuna göre (çünkü örneğin ses, cins ve maddedir; ayrımları kendisinden türleri, yani harfleri meydana getirir), tanımın sadece ayrımlardan hareketle meydana gelen beyan olduğu açıktır.

Fakat aynı zamanda bölmenin, ayırımın ayırımı ile devam etmesi de gerekir. Örneğin "hayvan" cinsinde bir ayırım, "ayakları olan"dır. Şimdi derhal "ayakları olan hayvan" ayırımını da ayaklara sahip olması bakımından bölmemiz gerekir. Dolayısıyla eğer doğru konuşmak istiyorsak, "ayakları olanın içinde bir yanda kanatları olan, diğeri yanda kanatsız olan vardır" demememiz gerekir; çünkü eğer bunu dersek sadece özsel ayrımları keşfetmedeki yetersizliğimizden ötürü bunu söylemiş oluruz. Sözümlü ettiğimiz bölme ancak şu olacaktır: "Ayakları olanın içinde çatal tırnaklı olan ve çatal tırnaklı olmayan vardır"; çünkü ayağın ayrımları bunlardır: Çatal tırnaklılık özelliği, ayağın bir varlık tarzıdır. Ve bu sürecin böylece adım adım ayırımı olmayan türlere varıncaya kadar devam etmesi gerekir. O zaman elimizde en son ayrımların sayısınca ayak türleri olacak ve ayağı olan hayvan türleri, ayrımlarla eşit sayıda olacaktır. Eğer durum böyleyse, en son ayırım, hiç şüphesiz, şeyin özünün kendisi ve tanımı olacaktır. Çünkü tanımlarda, gereksiz olduğundan, aynı şeyleri tekrarlamamak gerekir. Ancak bunun yapıldığı olur: Örneğin "ayakları olan ve iki ayaklı hayvan" dediğimizde "ayakları olan, iki ayağı olan hayvan"dan başka bir şey söyle-

miş olmayız. Eğer bu sonuncu ögeyi kendisine has olan bölme ile bölersek, ayrımların sayısınca tekrarlar yapmış oluruz.

O halde her aşamada bir ayrımın ayrımı karşısında bulunmamıza rağmen, onların yalnızca bir tanesi, en sonuncusu, form ve öz olacaktır. Eğer bunun tersine bölmeyi, ilineksel nitelikler bakımından yaparsak, örneğin ayaklı hayvanları, siyah ve beyaz hayvanlar olarak ikiye bölersek, bu bölmede ne kadar derece varsa, o kadar ayırım olacaktır. O halde tanımın, hiç olmazsa bölmenin doğru olarak yapılması durumunda, ayrımlardan veya daha doğrusu en son ayırmadan hareketle meydana gelen beyan olduğu açıktır. Eğer bu yapıda olan tanımların ögelerinin sırası değiştirilirse, örneğin insan "iki ayaklı bir ayakları olan hayvan" diye tanımlanırsa, bu derhal fark edilecektir. Çünkü "iki ayaklı" dedikten sonra "ayakları olan" ibaresi gereksizdir. Ancak tözde sıra yoktur; çünkü nasıl onda bir ögenin önce geldiğini, diğerinin sonra geldiğini düşünebiliriz? Bölme yöntemi ile ortaya çıkan tanımların doğaları hakkında bu seferlik söyleyeceğimiz şeyler bunlardır.

13.

Araştırma konumuza, yani töze yeniden dönelim: Nasıl ki töz, özne, mahiyet ve ikisinden meydana gelen şey anlamına gelirse, aynı zamanda tümel anlamına da gelir. Bu anlamlardan ikisini, yani mahiyetle özneyi daha önce inceledik ve öznenin iki anlama, yani niteliklerin taşıyıcısı olan bireysel varlık (örnek hayvan) veya bilfiil gerçekliğin taşıyıcısı olan madde anlamına geldiğini söyledik.

Tümel de, bazı filozofların düşüncesine göre, "neden" kelimesinin tam anlamında bir neden ve bir ilkedir. O halde bu konuda da tartışmaya girelim: Çünkü hangisi olursa olsun, tümel bir ögenin töz olması imkânsız görünmektedir. Birinci olarak, bir bireyin tözü, ona has olan ve bir başkasına ait olmayan tözdür. Oysa tümel, bunun tersine, ortak olan şeydir; çünkü doğal

olarak birden fazla varlığa ait olan şeye, tümel denir. O halde tümel, neyin tözü olacaktır? Onun ya kendilerine yüklendiği bütün varlıkların tözü olması veya hiçbirinin tözü olmaması gerekir. Ne var ki onların hepsinin tözü olması mümkün değildir; eğer tek bir varlığın tözü olursa, o zaman da bu varlık aynı zamanda bütün diğerleri olacaktır; çünkü tözleri bir olan, başka deyişle mahiyetleri bir olan varlıklar bir ve aynı varlıktırlar. Sonra töz, bir öznenin yüklemi olmayan şey anlamına gelir. Oysa tümel, her zaman bir öznenin yüklemidir.

Şöyle mi denecektir? Tümel, mahiyet anlamında töz olmakla birlikte mahiyetin içinde bulunamaz mı? Örneğin genel olarak Hayvan, insanın mahiyetinin ve atın mahiyetinin bir ögesi olamaz mı? (Buna şöyle cevap vereceğiz): O zaman bu ögenin bir tanımının olduğu açıktır. Öte yandan, tözün içine giren bütün öğelerin tanımlanabilir olmamalarının bir önemi yoktur: Çünkü böyle olsa bile, nasıl ki genel olarak İnsan içinde bulunduğu bireysel insanın tözü ise, genel olarak Hayvan da bir şeyin tözü olacaktır. Yani aynı sonuçlar bir kere daha kendilerini göstereceklerdir. Çünkü tümel, örneğin genel olarak Hayvan, içinde hassası olarak bir türde bulunur gibi bulunduğu şeyin tözü olacaktır.

Sonra bireysel bir varlığın ve bir tözün, kısımlardan meydana gelmişler, ne tözlerden, ne de bireysel bir şeyden meydana gelmemeleri, aksine sadece nitelikten meydana gelmeleri, imkânsız, hatta saçmadır. Çünkü o zaman töz-olmayan ve nitelik, tözden ve bireysel varlıktan önce gelecektir. Bu ise imkânsızdır; çünkü ne mantık, ne zaman, ne de oluş bakımından belirlenimler tözden önce gelemezler: Aksi takdirde onların ondan bağımsız olmaları gerekir. — Sonra kendisi bir töz olan Sokrates'te bir başka tözün olması ve bu tözün, böylece iki şeyin tözü olması gerekir.

Genel olarak bütün bunlardan çıkan sonuç şudur ki eğer insan bir tözse ve benzeri türler tözlerse, onların tanımlarında bu-

lunan öğelerin hiçbiri, ne herhangi bir şeyin tözüdürler, ne de türlerden ayrı olarak başka herhangi bir şeyde var olabilirler. Demek istediğim örneğin özel hayvan türlerinin dışında başka bir hayvanın var olmadığı ve tanımlarda bulunan başka herhangi bir öğenin kendi başına var olmadığıdır.

Bu düşünceler, varlıklarda tümeller olarak var olan hiçbir şeyin töz olmadığını göstermektedir. Ortak yüklemelerden hiçbirinin bireysel bir varlık anlamına gelmeyip sadece şeyin bir niteliği anlamına gelmesi de bunun diğer bir kanıtıdır. Çünkü aksi takdirde başka birçok güçlüğün yanında Üçüncü Adam sorunu ile karşı karşıya kalınır.

Bu sonuç, aşağıdaki düşünceden de açığa çıkmaktadır: Bir tözün bilfiil var olan tözlerden meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü bilfiil olarak iki olan şeyler, hiçbir zaman bilfiil tek bir şey değildirler. Onlar ancak bilkuvve olarak iki şey oldukları takdirde tek bir şey olabilirler. Örneğin bir doğrunun iki katı olan doğru, ancak bilkuvve olarak iki yarım-doğrudan meydana gelir; çünkü fiil, ayırır. — O halde eğer töz birse, o kendisinde bulunan tözlerden meydana gelemez. Demokritos'un sözü bu anlamda doğrudur: O, birin ikiden veya ikinin birden çıkmasının imkânsız olduğunu söylemektedir; çünkü tözleri bölünemez cisimciklerine özdeş kılmaktadır. Aynı şeyin, eğer sayı bazılarının savunduğu gibi birimlerden meydana gelen bir şeyse, sayılarla ilgili olarak da geçerli olacağı açıktır. Çünkü iki olan, ya bir olan bir şey değildir veya birlik, iki olanda bilfiil bir durumda bulunmaz.

Ancak sonucumuz bir sorun doğurmaktadır. Eğer tümelin bireysel bir varlığa işaret etmeyip onun belli bir niteliği anlamına gelmesinden dolayı hiçbir şey tümellerden meydana gelmezse ve eğer bir tözün, bilfiil halde bulunan tözlerden meydana gelmesi mümkün değilse, bu takdirde her tözün bölünemez olması gerekir ve dolayısıyla da hiçbir tözün tanımı olamaz. Oysa herkes tarafından kabul edilen ve bizim de yukarıda söyledi-

ğimiz, yalnızca tözün veya hiç olmazsa esas olarak onun, bir tanımını olduğudur. Ne var ki şimdi onun bir tanımının olmaması durumu ile karşı karşıya bulunmaktayız. O halde hiçbir şeyin tanımını yok mudur? Yoksa bir anlamda tanım vardır da bir başka anlamda mı yoktur? Bu nokta ilerde aydınlanacaktır.

14.

Bütün bu söylediklerimiz, İdeaların bağımsız bir varlığa sahip tözler olduklarını ileri süren, bununla birlikte onları cins ve ayrımlardan meydana gelen türler kılmaktan da geri kalmayan insanları hangi güçlüklerin beklediğini göstermektedir. Çünkü eğer İdealar varsa ve eğer kendinde Hayvan, kendinde insan ve kendinde At da mevcutsa, ya "hayvan" sayısal olarak tek ve aynı şeydir veya o her türde farklı bir şeydir. Ancak onun tanımında bir tek ve aynı şey olduğu açıktır; çünkü "hayvan" kavramı, "insan"dan "at"a geçildiğinde aynı kalır. O halde eğer bir birey ve bağımsız bir varlık olan Kendinde İnsan varsa, onun kendilerinden meydana geldiği "hayvan" ve "iki ayaklı" da zorunlu olarak bireysel varlıklar, bağımsız varlıklar, yani tözler anlamına gelirler. O halde Kendinde Hayvan da bir tözdür.

Şimdi senin kendi kendinin aynı olman gibi Kendinde Hayvanın, Kendinde Atın ve Kendinde İnsanın bir ve aynı şey olduğunu farz edelim. Bu takdirde bir olan şey, nasıl bağımsız varlıklarda bir olarak kalabilecektir ve yine bu durumda bu Kendinde Hayvan niçin kendi kendisinden ayrı olmayacaktır? Sonra eğer Kendinde Hayvanın, iki ayaklı hayvanla çok ayaklı hayvandan pay aldığı kabul edilirse, bundan mantıksal bakımdan imkânsız bir şey çıkacaktır; çünkü bu durumda bir ve bireysel olan bir aynı şeyde, aynı zamanda karşıt nitelikler bir arada bulunmuş olacaktır. Eğer bu pay almadan vazgeçersek, hangi anlamda, "hayvan" bir iki ayaklı ve yürüyen olabilir? Belki burada iki şeyin yan yana gelmesinden, yani birbirlerine bitişik olmaları veya birbirlerine karışmalarından söz edilecektir; ancak bütün bu varsayımlar aynı şekilde saçmadırlar.

O halde kendinde Hayvan'ın her türde başka olduğunu mu kabul etmek gerekir? O zaman hemen hemen tözleri hayvan olan sonsuz sayıda tür var olacaktır. Çünkü İdealar kuramına göre "insan", kendi özünde "hayvan"a ilineksel anlamda sahip değildir. — Sonra bu durumda kendinde Hayvan, sonsuz bir çokluk içinde kaybolacaktır. Çünkü her türde bulunan hayvan, bu türün tözünün kendisi olacaktır; zira her tür, adını hayvandan başka bir şeyden alamaz. Eğer başka bir şeyden almış olursa, o zaman insan türünün tözü, bu başka şey olacaktır, yani bu başka şey, insanın cinsi olacaktır. Ayrıca <Platoncularla birlikte>, insan türünü meydana getiren bütün öğelerin İdeaları olduğu kabul edilirse, İdealar bir şeye, töz başka bir şeye ait olmayacaktır; çünkü <sistemin içinde> bu ayrılma imkânsızdır. Dolayısıyla türlerin her birinde bulunan hayvan, kendinde Hayvan olacaktır. — Sonra <her türde bulunan> bu kendinde Hayvan da, kendi payına, hangi üst tözden çıkacaktır ve bir kendinde Hayvan'dan nasıl çıkabilecektir? Eğer ondan çıkmazsa, töz olan bu kendinde Hayvan'ın, kendinde Hayvan'dan ayrı olduğu halde, olduğu şey olması nasıl mümkündür?

Nihayet İdeaların duyusal varlıklarla ilişkilerini göz önüne alırsak, aynı sonuçlarla, onlardan daha da tuhaf olan diğer bazıları yeniden ortaya çıkmaktadırlar. Eğer bu sonuçlar kabul edilemez iseler, bazı filozofların kastettikleri anlamda duyusal nesnelerin İdealarının var olmadığı açıktır.

15.

Töz, somut bileşik varlık ve form olmak üzere iki çeşittir. Şunu demek istiyorum ki tözün bir türü, madde ile birleşmiş formdur, diğeri ise kelimenin tam anlamında formdur. Somut bileşik varlık anlamında ele alınan her töz, oluşa tabi olduğundan, yokoluşa da tabidir. Forma gelince o, bunun tersine ortadan kalkmaz; şu anlamda ki o yokoluş sürecine tabi değildir; çünkü oluşa da tabi değildir (gerçekten de olan, meydana gelen şey, evin

mahiyeti değildir; filanca özel evin varlığıdır). Formun kendisi meydana gelmeksizin veya yokoluşa gitmeksizin vardır veya yoktur; çünkü onun ne meydana geldiği, ne de meydana getirildiğini yukarıda gösterdik. Yine bu aynı nedenden ötürü, bireysel duysal tözlerin ne tanımı, ne de kanıtlaması vardır. Çünkü bu tözlerin, maddesi vardır; maddenin doğası ise olmak veya olmamak imkânıdır ve bundan dolayı duysal tözler içinde bireysel olanlarının tümü, yokoluşa tabidir. O halde eğer kanıtlamanın konusu zorunlu olan ise ve eğer tanım sadece bilime aitse; öte yandan nasıl ki bazen bilgi, bazen bilgisizlik olan bir bilim olamadığı gibi (çünkü bu eğretilik, oturmamışlık durumu, sadece sanının özelliğidir), aynı şekilde olduğundan başka türlü olabilen şeyin kanıtlaması ve tanımı olması da mümkün değilse (çünkü olumsal olanı ele alan, sadece sanıdır), bireysel duysal tözlerin ne tanımları, ne de kanıtlamaları olamayacağı açıktır. Çünkü ortadan kalkabilen varlıklar, duyumun alanından kaybolduklarında artık bilginin konusu olamazlar. Formlarının ruhta varlığını sürdürmesine karşılık bu varlıkların artık ne tanımı, ne de kanıtlaması olur. Bundan dolayı bu tür tanımlarla ilgili olarak bir bireyin tanımının daima gelip geçici, eğreti olduğunu ve bu tür varlıkların gerçek bir tanımının mümkün olmadığını bilmemiz gerekir.

Yine bundan dolayı, herhangi bir İdeayı tanımlamak da imkânsızdır; çünkü İdea, varlığını savunanların söyledikleri gibi, bireyler sınıfına girer ve bağımsız bir varlığa sahiptir. Oysa tanım, zorunlu olarak kelimelerden meydana gelir ve kelimeler de eğer anlaşılmaz olarak kalmak istemiyorlarsa, tanımlayan kişinin uydurduğu bir şey olmamak zorundadırlar. Fakat kullanımı yerleşmiş kelimeler, işaret ettikleri bir sınıfın bütün üyelerinde ortaklırlar. O halde onların tanımlanan varlıktan başka şeyler hakkında da geçerli olmaları gerekir. Örneğin sen tanımlansan ve senin zayıf veya beyaz bir hayvan veya başka bir şey olduğun söylense, bu, bir başka varlığa da yüklenmesi mümkün bir özellik olacaktır.

Eğer biri buna “çeşitli adların yalnız başlarına birçok varlığa ait olmaları, buna karşılık birlikte tek bir varlığa ait olmalarına hiçbir şey engel değildir” diye itirazda bulunursa, ona şöyle cevap vermemiz gerekir: Birinci olarak bileşik varlığın kendisi, kendisini meydana getiren iki öğeye ait olan bir yüklemidir; örneğin “iki-ayaklı-hayvan”, hem “hayvan” hem de “iki ayaklı”ya aittir. “Hayvan” ve “iki ayaklı”nın ezeli-ebedi varlıklar olmaları durumunda da yine zorunlu olarak aynı şey söz konusudur; çünkü onlar, hiç olmazsa, bileşik varlıktan önce gelirler ve onun kısımlarıdır. Ayrıca onlar bağımsız varlıklardır; zira “insan”ın kendisi, Platonculara göre bağımsız bir varlıktır; çünkü ne “hayvan”, ne de “iki ayaklı” bağımsız olarak vardır ya da her ikisi de bağımsız olarak vardır. Eğer ne biri, ne de diğeri bağımsız olarak var değilse, cins, türlerden ayrı olarak var olmayacaktır. Eğer cins, türlerden ayrı olarak varsa, o zaman ayırım da öyle olacaktır. İkinci olarak “hayvan” ve “iki ayaklı”, öz bakımdan, “iki-ayaklı-hayvan”dan önce gelirler ve bileşik varlıktan önce gelen, bileşik varlığın ortadan kalkması ile ortadan kalkmaz. Sonra eğer İdealar, İdealarından meydana gelmekteyseler —ki öyle olmaları da gerekir; çünkü öğeler kendilerinden meydana gelen bileşik varlıklardan daha basittirler— ideaları meydana getiren bu ideaların, örneğin “Hayvan” ve “iki ayaklı”nın, birçok varlık hakkında tasdik edilmeleri gerekecektir; çünkü aksi takdirde onlar nasıl bilinebileceklerdir? Zira bu takdirde ortada tek bir bireyden fazlası hakkında tasdik edilmesi imkânsız olan bir İdea olacaktır. Bu ise, mümkün görünmemektedir; çünkü sistemde her İdea kendisinden pay alınabilir bir şeydir.

O halde yukarıda dediğimiz gibi, ezeli-ebedi varlıklar, özellikle Güneş ve Ay gibi biricik varlıklar söz konusu olduğunda, bireysel varlıkları tanımlamanın imkânsızlığı gözden kaçmaktadır: Çünkü sadece ortadan kalkmaları, Güneş’in var olmasına engel olmayacak özellikleri, örneğin “dünyanın etrafında dön-

me" veya "geceleri görünmeme"yi eklemek, bir hata değildir (zira bu görüşten, Güneş'in durduğu veya her zaman parıldadığı takdirde, artık güneş olmayacağı sonucu çıkar ki bu saçmadır; çünkü Güneş, belli bir töz anlamına gelir; aynı zamanda bir başka özneye uygun düşmesi mümkün olan nitelikleri zikretmek de bir hatadır). Örneğin bu niteliklere sahip olan bir başka varlık varlığa gelirse, o, hiç şüphesiz bir Güneş olacak ve dolaşısıyla ortak bir tanım var olacaktır, oysa Güneş'in, Kleon ve Sokrates gibi bir birey olduğu farz edilmişti. — Nihayet İdeaları kabul edenlerin hiçbiri niçin herhangi bir İdeanın tanımını vermemektedirler? Onu yapmaya çalıştıkları takdirde söyledigimiz şeyin doğru olduğu anlaşılacaktır.

16.

Tözler oldukları düşünülen şeyler arasında da çoğunluğunun sadece güçler oldukları açıktır. Hayvanların kısımları böyledir (çünkü onların hiçbiri ayrı başına var değildir; ayrı olsalar bile bu takdirde onların hepsi ancak madde olarak vardır), Toprak, Hava ve Ateş de böyledir. Çünkü bu öğeler veya kısımların hiçbiri bir birlik değildir; tersine onlar işleninceye ve bir olan bir şey oluşturunca kadar salt bir yığından ibarettirler. Hayvanların eklemlerinde bulunan bir şeyden hareketle hareket ilkelelerine sahip olmalarına bakarak —ki bu onların bazısının bölündükten sonra yaşamalarını açıklar— canlı varlıkların kısımları ile ruhun bu kısımlara tekabül eden kısımlarının hem bilkuvve, hem de bilfiil var olduklarını düşünmek eğiliminde olabiliriz. Ancak bu durumda dahi bütün bu kısımlar, birlik ve sürekliliklerinin doğanın eseri olması, zorlamanın veya kusurlu bir doğal birleşmenin eseri olmaması şartıyla (çünkü bu bir doğuştan anormallikten başka bir şey değildir) ancak bilkuvve var olacaklardır.

Bir olan, Varlık'la aynı anlamlara geldiğine, bir olan şeyin tözünün kendisi bir olduğuna ve tözleri sayısal bakımdan bir olan

şeyler, sayısal bakımdan bir olduklarına göre, ne Bir olan, ne de Varlık'ın, şeylerin tözü olamayacakları açıktır. Bu bakımdan onların durumu, genel olarak Öge ve genel olarak İlke'nin durumunun aynıdır: Daha fazla bilinebilir bir gerçekliğe erişmek amacıyla "hangi ilke" diye sorarız. Bu kavramlar içinde Varlık ve Bir olan, ilke, Öge ve Neden'den daha gerçek anlamda tözdürler. Ancak gene de, varlıklarda ortak olan hiçbir şeyin töz olmamasından dolayı, tözler değildirler; çünkü töz ancak kendi kendisine ve kendisine sahip olan, tözü olduğu şeye aittir. Sonra bir olan, aynı zamanda birçok yerde olmaz; oysa ortak olan aynı zamanda birçok yerde bulunur. Dolayısıyla hiçbir tümelin bireyler dışında ve ayrı başına var olmadığı açıktır.

Bununla birlikte İdeaların varlığını savunanlar, bir anlamda, yani İdeaların bireylerden ayrı olarak var olduklarını kabul etmekte haklıdırlar; çünkü onlar İdeaları tözler olarak ele almaktadırlar. Ancak bir başka anlamda, yani İdeayı bir çokluğun birliği olarak ele almakta haksızdırlar. Onların yanlış, bu tür tözlerin, yani bireysel ve duysal tözlerden ayrı olarak var olan ezeli-ebedi tözlerin doğasının ne olduğunu açıklamaktan âciz olmalarında yatmaktadır. Bundan dolayı onlar bu İdeaları tür bakımından, yokoluşa tabi olan varlıklarla aynı kılmaktadırlar (çünkü bizim bildiğimiz, bu ikinci tür tözlerdir): Kendinde İnsan ve kendinde At, duysal insanlar ve duysal atların aynıdırlar. Ancak onlar bunlara sadece "kendinde" kelimesini eklemişlerdir. Bununla birlikte kendilerini görmemiş olsaydık dahi yıldızlar, herhalde bildiğimiz tözlerden farklı ezeli-ebedi tözler olacaktı. O halde üzerinde konuştuğumuz konuda da hangi duysal-üstü tözlerin var olduğunu bilmesek de hiç olmazsa onların var olduklarını kabul etmemiz zorunludur.

O halde böylece hiçbir tümelin töz olmadığı ve bundan başka, tözlerden meydana gelen hiçbir tözün var olmadığını açıklığa kavuşturmuş olduk.

17.

Bir kez daha, bir başka ilkeye dayanarak, tözün doğasını, başka deyişle onun ne tür bir şey olduğunu ortaya koymamız gerekmektedir. Çünkü belki bu yolda, duyuşal tözlerden ayrı olarak var olan tözü de biraz aydınlığa kavuşturmak imkânına sahip olacağız. Töz, bir ilke ve bir nedendir: Hareket noktamız bu olmalıdır. Şimdi "niçin"i sormak, her zaman, bir niteliğin niçin bir özneye ait olduğunu sormak demektir. Çünkü müzisyen insanın niçin müzisyen insan olduğunu araştırmak, ya biraz önce dediğimiz gibi, insanın niçin müzisyen olduğunu araştırmak veya bundan başka bir şeyi araştırmaktır. Bir şeyin niçin kendisi olduğunu araştırmak, hiçbir şeyi araştırmamaktır (çünkü "niçin" diye sormadan önce, olayın veya şeyin varlığının, örneğin ayın bir tutulmaya maruz kaldığının bilinmesi gerekir. Ancak bir varlığın kendi kendisi olması, "insan, niçin insandır" veya "müzisyen niçin müzisyendir" türünden her soruya cevap olarak verilebilecek tek açıklama, tek nedendir; meğer ki insan her varlığın kendi kendisinden ayrılamaz olmasını bir neden, bir açıklama olarak vermeyi tercih etmiş olmasın. Ancak bu, onun birliğini tasdik etmekten başka bir şey değildir ve kısıtlılığın dolayısı, bu tür her şey için geçerli olan genel bir cevaptır): Sorulması doğru olan soru, insanın niçin filanca yapıda bir hayvan olduğu sorusudur. Bu durumda şüphesiz bir insanın neden bir insan olduğu araştırılmamaktadır; bir şeyin niçin başka herhangi bir şeye ait olduğu araştırılmaktadır. Ancak sözü edilen şeyin, özneye ait olduğunun açık bir şey olması gerekir; çünkü aksi takdirde araştırmanın konusu yoktur. Örneğin "gök, niçin gürler?" diye sormak, "bulutlarda niçin bir gürültü ortaya çıkar?" diye sormakla aynı şeydir. Çünkü böylece araştırılan şey, filanca şeylerin, örneğin tuğlalar ve taşların niçin bir ev olduğunu sormakta olduğu gibi, niçin filanca şeyin bir diğer şeye yüklendiğidir. O halde burada aranan şeyin, neden olduğu açıktır. Şimdi neden, mantıksal bakımdan özdür; öz de bazı durumlar-

da ereksel nedendir. Nitekim ev ve yatakla ilgili olarak o, ereksel nedendir. Diğer durumlarda ise öz, ilk hareket ettiricidir; çünkü ilk hareket ettirici de bir nedendir. Yalnız fail nedeni sadece oluş ve yokoluş söz konusu olduğu durumda araştırdığımız halde, diğer nedeni Varlık söz konusu olduğunda da ararız.

Araştırma konumuzun en büyük bir kolaylıkla dikkatimizden kaçtığı durum, insanın ne olduğunu araştırdığımızda olduğu gibi bir ögenin diğerine yüklem olarak yüklenmediği durumdur: Çünkü bu durumda basit bir ifade karşısında bulunuruz ve bazı öğelerin neden dolayı belli bir bütün oluşturduklarını belirlemeyiz. O halde araştırmaya girişmeden önce sorunu açık bir biçimde ortaya koymamız gerekir. Yoksa hem bir şeyi araştırmak, hem de araştırmamak durumunda kalırız. Sonra şeyin kendisinin daha önce verilmiş olması ve var olması gerektiğine göre araştırmamanın madde üzerine, maddenin niçin filanca şey olduğu üzerine yöneleceği açıktır. Örneğin şu maddeler, niçin bir evdir? Çünkü evin mahiyeti, onlara bir yüklem olarak aittir. Aynı şekilde şu varlığın bir insan olduğu veya filanca belirlemeyi alan şu cismin bir insan olduğu söylenecektir. O halde "niçin" in araştırılması, nedenin araştırılmasıdır ve bu neden de kendisinden ötürü maddenin belli bir şey olduğu, formdur ve töz olan, budur. O halde basit doğalarla ilgili hiçbir araştırmanın, hiçbir öğretimin mümkün olmadığı görülmektedir. Bu tür nesnelerle ilgili araştırma yöntemi, başka bir doğadandır.

Bütünün bir olacağı bir tarzda bir şeyden meydana gelen şey, salt bir kümeye değil, heceye benzer. Şimdi hece, kendisini meydana getiren harfler değildir: Ne BA, B ve A'nın, ne de et, Ateş ve Toprak'ın aynıdır. Çünkü öğelerin çözülmesinden sonra, harfler, Ateş ve Toprak'ın var olmaya devam etmelerine karşılık, bütünler, yani et ve hece, artık var değildirler. O halde hece, sadece sesli veya sessiz harflerinden ibaret olan bir şey değildir. O ayrıca, başka bir şeydir. Et de sadece Ateş ve Toprak veya Sıcak ve Soğuk olan değildir; aynı zamanda başka bir şeydir.

Bu birleştirici ilkenin kendisinin de zorunlu olarak bir öğe veya öğeler bileşimi olması gerektiği mi düşünölecektir? Eğer o bir öğe ise, aynı akıl yürütme tekrar edilecektir: O zaman Et Ateş, Toprak, diğer şeyle bu öğeden meydana gelecek ve böylece sonsuza gidilecektir. Eğer o bir öğeler bileşimi ise, şüphesiz tek bir öğeden değil, biręok öğeden meydana gelecektir (ęünkü aksi takdirde bu biricik öğe, şeyin kendisi olacaktır); dolayısıyla et ve hece ile ilgili aynı güçlüğü yine ortaya alabiliriz. Ancak bir öğe olmamakla birlikte, hiç olmazsa, bu şeyin et, öbürünün bir hece olmasının nedeni olan bir birleştirici ilkenin var olduğunu düşünebiliriz. Bütün diğer bileşik varlıklar için de aynı şey söz konusudur. şimdi bu birleştirici ilke, her şeyin formel tözüdür (ęünkü onların varlığının ana nedeni odur) ve bazı şeyler töz olmadıklarına, töz olan şeyler ise doğaya uygun olarak ve doğal bir oluşla meydana geldiklerine göre, bu sonuncuların tözünün maddi bir öğe değil, formel bir ilke anlamında “doğa” olduğu anlaşılmaktadır; çünkü öğe, hece ile ilgili olarak A ve B harflerinde olduğu gibi, bir şeyin kendisine bölündüğü ve bu şeyde madde olarak bulunan şeydir.

SEKİZİNCİ KİTAP (ETA)

1.

Söylediklerimizden şimdi sonuçlar çıkarmamız, ana noktaları özetlememiz ve soruşturmamızın sonucunu ortaya koymamız gerekmektedir.

Soruşturmamızın konusunun tözlerin nedenleri, ilkeleri ve öğeleri olduğunu söyledik. İmdi tözler içinde bazıları herkes tarafından kabul edilmektedir. Buna karşılık diğer bazılarının varlığı açıkęa yalnız bazı özel okullar tarafından tanınmaktadır. Herkes tarafından kabul edilenler Ateş, Toprak, Hava, Su vb. gibi doğal tözler ve diğer basit cisimler, ayrıca bitkiler ve kısımla-

rı, hayvanlar ve kısımları, nihayet Gök ve onun kısımlarıdır. Özel bazı okullarca kabul edilen tözler ise İdealar ve matematiksel varlıklardır. Ancak bir akıl yürütmenin sonucu olarak mantıken öz ve dayanak (özne, *substratum*) gibi başka tözlerin varlığı da ortaya konabilir. Yine bir başka akıl yürütme bizi cinsin türden, tümelin bireyden daha büyük ölçüde töz olduğu sonucuna götürmektedir. Öte yandan İdealar ile tümel ve cins arasında da sıkı ilişki vardır; çünkü onların tözler olarak kabul edilmeleri aynı akıl yürütmenin sonucudur.

Öz bir töz olduğundan ve tanım özü belirten bir söz (*discours, formula*) olduğundan tanımın ve özsel niteliğin (*attribut par soi*) mahiyetini belirlemek zorunda kaldık. Yine tanım bir beyan (*enonciation*) olduğundan ve beyanın da kısımları olduğundan dolayı kısım (*partie*) kavramını, hangi kısımların tözün kısımları olduğu, hangilerinin olmadığını tanımlanan tözün kısımlarının aynı zamanda tanımın da kısımları olup olmadığını da incelemek zorunlu oldu. Bundan başka gördük ki ne tümel, ne cins tözdürler. İdealar ve matematiksel şeylere gelince, onları daha sonra inceleyeceğiz; çünkü bazı filozoflar bunların duyuşal varlıklarından ayrı tözler olduklarını ileri sürmektedirler.

Şimdi herkes tarafından kabul edilen tözleri inceleyelim: Bunlar, duyuşal tözlerdir. Duyuşal tözlerin ise tümünün maddesi vardır. İmdi dayanak (özne) bir anlamda madde olarak (maddeden, fiil değil, sadece kuvve olarak belli bir varlık olan şeyi kastediyorum), bir başka anlamda form veya biçim (*configuration*) olarak (ancak mantıksal bir ayrımla ayrılabilir belli bir varlık olarak), üçüncü bir anlamda ise madde ve formdan oluşan bileşik varlık olarak (oluş ve yokoluşa tabi olan mutlak anlamda bağımsız varlık olan tek şey budur; çünkü tanımlanabilir özler olarak göz önüne alınan tözler arasında ancak bazıları bağımsız bir varlığa sahiptir, diğerleri öyle değildir) tözdür.

Maddenin kendisinin bir töz olduğu aşikârdır; çünkü bir zıttan diğerine giden değişmeler içinde bu değişmelerin dayanağı

(öznesi) olan bir şey vardır. Örneğin yer değiştirmelerde şimdi burada olan, daha sonra başka yerde olacak olan şey; niceliksel değişmelerde şimdi şu büyüklükte olan, ancak daha büyük veya daha küçük olacak olan şey; niteliksel değişmelerde şimdi sağlıklı olan, daha sonra hasta olacak olan şey; nihayet aynı şekilde tözsel değişmelerde de şimdi oluş içinde olan, daha sonra yokoluş içinde olacak olan şey, şimdi form tarafından belirlenen bir özne olan, daha sonra formdan yoksun olma (*privation*) tarafından belirlenen bir özne olacak olan şey. Ve töz bakımından değişme, diğer değişmeleri içerir. Buna karşılık tözsel değişmeyi diğer değişmeler (onların ne biri, ne ikisi) içermezler. Çünkü yalnızca yer değiştirme maddesine sahip olan şeyin, oluş ve yokoluşun da maddesine sahip olması zorunlu değildir.

2.

Mutlak anlamında oluşla muayyen bir anlamda oluş arasında ne fark vardır? Bunu fizikle ilgili eserlerimizde ortaya koyduk. Özne ve madde olarak alınan töz hakkında görüş birliği olduğuna, bu şey ise kuvve olarak var olan şey olduğuna göre, bize duyusal şeylerin fiil olarak göz önüne alınan tözünün ne olduğunu söylemek kalmaktadır. Demokritos şeyler arasında yalnızca üç tür farklılık olduğunu kabul etmiş görünüyor. Özne ve madde olan cisim bir ve aynı şey olarak kaldığına göre şeyler ya oran (*proportion*), yani biçim veya yön, yani durum (*position*) veya içtemas, yani düzen (*ordre*) bakımından birbirlerinden farklıdır. Ancak, gerçekte farklılıkların çok sayıda olduğu apaçıktır. Örneğin bazı şeylerin özelliğini maddelerinin oluşum biçimi teşkil eder (örneğin karışını sayesinde meydana gelen bal şerbeti). Bazıları için bu bir birlikte bağlamanın (örneğin demet), bazıları için yapıştırmanın (örneğin kitap) sonucudur. Bazılarında bu çivilerle çakarak birleştirmenin ürünü olarak ortaya çıkar (örneğin sandık). Bazılarında ise bunlardan bir kaçının birlikte sonucudur. Bazı şeyler (örneğin eşik ve kapı kirişi) durum bakı-

mından farklıdırlar (çünkü bunlar yalnızca yerleştirilme tarzları bakımından birbirlerinden ayrılırlar). Bazı şeyler (örneğin akşam yemeği ile kahvaltı) zaman bakımından, bazıları (örneğin rüzgârlar) yer bakımından, bazıları (örneğin sertlik ve yumuşaklık, yoğunluk ve seyreklik, kuruluk ve yaşlık) duyuşal nitelikler bakımından farklıdırlar. Bazıları bu duyuşal niteliklerin yalnızca bazıları bakımından, bazıları ise onların tümü bakımından farklıdır. Ve genel olarak bazıları eksiklik (tefrit), bazıları fazlalık (ifrat) bakımından farklıdır. Bundan dolayı şeyin varlığı (*être*) da aynı ölçüde farklı anlamlara gelir. Çünkü filanca şey bir eşiktir, çünkü o şöyle bir durumdadır. Onun varlığı o biçimde, o durumda bulunması anlamına gelir. Aynı şekilde *buz olma*, o biçimde katılaşmış su olmak demektir. Bazı şeylerde varlık aynı zamanda bütün bunlar tarafından belirlenir; yani o, onun bazı kısımlarının karışmış, bazılarının kaynaşmış, bazılarının birleşmiş, başka bazı kısımlarının yoğunlaşmış olmasının ve nihayet başka bazı kısımların da başka farklılıklara sahip olmasının sonucudur. Örneğin el ve ayağın durumu budur. Bu koşullarda gereken şey, bu farklılıkların türlerini kavramaktır (çünkü şeylerin varlığının ilkeleri bu türler olmak zorundadır). Örneğin ilke olarak daha çok ve daha az veya yoğun veya seyrek olmayı ve benzeri türden farklılıklara sahip şeyleri ele alalım: Bütün bunlar eksik ve fazlanın türlerinden başka şeyler değildirler. Aynı şekilde bir şeyin biçim veya düzlük veya pürüklülük bakımından farklı olması özelliği, onun düzlük ve eğrilik özelliğine indirgenebilir. Nihayet bazı şeylerde onların varlığı, karışmış olmaları, yokluğu ise bunun tersinden ibaret olacaktır.

Bu sergilemeden açıkça ortaya çıkmaktadır ki töz, bir şeyi o şey yapan şey olduğuna göre, bu gerçekliklerin her birini ne ise o şey yapan nedenin ne olduğunu bu farklılıklarda aramamız gerekir. Bu farklılıklar şüphesiz hiçbir zaman bir töz değildirler. Onlar madde ile birleşik olma durumlarında da töz değildirler. Bununla birlikte bütün bu durumlarda onlar töze benzerdirler

ve nasıl ki tözün tanımında madde hakkında tasdik edilen şey, fiilin kendisi ise, bu diğer tanımlarda da o fiile en çok benzeyen şey olacaktır. Örneğin eğer bir eşiği tanımlamamız söz konusu ise, onun *filanca tarzda, filanca durumda bulunan bir tahta veya taş parçası* olduğunu söyleyeceğiz. Bir evi tanımlamamız söz konusu ise onun *filanca tarzda veya durumunda bir araya getirilmiş olan tuğla ve tahtalar* olduğunu söyleyeceğiz (yalnız bazı durumlarda ereksel nedenler de buna eklenir). Bunu tanımlamak istiyorsak onun *filanca tarzda donmuş veya katılaşmış su* olduğunu söyleyeceğiz. Bir armoni, *tiz sesle pes sesin filanca biçimde karışımı* olacaktır ve bu böyle gidecektir.

Bu düşünceler açıkça göstermektedir ki fiil, farklı maddelere göre farklıdır. Aynı şekilde tanım da farklıdır. Çünkü o bazı durumlarda bir birleşim, bazen bir karışım, bazen ise nihayet yukarıda işaret edilen tarzlardan herhangi biridir. Bundan ötürü bir ev tanımlandığında onun taşlar, tuğlalar ve tahtalar olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda kuvve olarak evden söz ederiz, çünkü bütün bunlar maddedirler. Öte yandan onu *canlılar ve mallar için bir barınak* olarak veya bu tür başka bir şey olarak tanımlarsak, ondan bir fiil olarak söz ederiz. Nihayet tanımda aynı zamanda kuvve ve fiili birleştirerek üçüncü bir tözden, yani madde ve formun bileşiminden söz edilebilir (çünkü ayrımlarla yapılan tanım, form ve fiilin alanına, bileşenlerle (*composant*) yapılan tanım ise daha çok maddenin alanına ait bir şey gibi görünmektedir). Arkhytas'ın kabul ettiği tanım türlerinde de aynı durum söz konusudur; çünkü onlar da iki şeyden, madde ve formdan meydana gelen bileşimi konu almaktaydılar. Örneğin rüzgârların dinmesi ne demektir? O, bir hava kütesindeki sükûnettir. Burada hava madde sükûnet ise fiil ve tözdür. Denizin durgunluğu ne demektir? Bu, deniz yüzeyinin düzlüğü demektir. Burada madde olarak alınan şey deniz, fiil ve form ise deniz yüzeyinin düzlüğüdür.

Bu söylediklerimizden duyusal tözün ne olduğu, ne tarzda var olduğu açıkça görülmektedir: O bazen madde, bazen

form ve fiil, üçüncü bir anlamda ise madde ve formdan oluşan bileşimdir.

3.

Bazı durumlarda adın bileşik bir tözü mü, yoksa fiil ve formu mu ifade ettiğini görmenin zor olduğu noktasını gözden kaçırmamalıyız. Örneğin *ev* deyimi acaba madde ve formun bileşimini, filanca durumda bulunan tuğla ve taşlardan meydana gelen bir barınağı mı, yoksa fiil ve formu, yani barınağı mı ifade eder? Aynı şekilde *doğru (ligne)* deyimi uzunluk bakımından ikiye mi, yoksa sadece ikiye mi, *hayvan* deyimi bir bedendeki ruhu mu, yoksa ruhu mu ifade eder? Çünkü ruh, bir bedenin tözü ve fiilidir. *Hayvan* deyimi her ikisi için de doğru olabilir, ancak her iki durumda tek bir tanım aracılığıyla ifade edilebilir olması bakımından değil, tek bu şey hakkında söylenmesi bakımından. Fakat başka alanlarda önemli olan bu çift anlamlılık, duyusal tözle ilgili araştırmalarımızda önemsizdir, çünkü öz, her hâlükârda ancak form ve fiile aittir. Zira *ruhla ruhun mahiyeti* özdeşdir, ama *insanın mahiyeti* ile *insan* özdeş değildir, meğer ki ruha da insan adı verilmiş olmasın. O zaman bu son durumda her ikisi bir bakıma özdeş olacaklar, bir bakıma ise özdeş olmayacaklardır.

Bununla birlikte araştırma sonucu ortaya çıkmaktadır ki hece, harflerden ve onların bileşiminden, aynı şekilde ev de tuğlalardan ve onların bileşiminden meydana gelmez. Bu doğrudur, çünkü bileşim veya karışım, bileşim veya karışım oldukları şeyden ibaret değildirler. Geri kalan şeylerde de durum aynıdır. Örneğin eğer eşik, durumundan ötürü eşikse, durum eşikten meydana gelmez, tersine daha ziyade eşik durumun bir sonucudur. Aynı şekilde insan, hayvan ve iki ayaklı değildir, tersine eğer bunlar madde iseler, onların dışında ne öge olan, ne de öğelerin bileşimi olan bir şey olmalıdır. Bu şey, forma ilişkin töz, maddi öğelerden söz etmekle yetinildiğinde adı zikredilmeyen

birlik ilkesidir. Eğer bu birlik ilkesi bu şeyin varlığının nedeni ise, varlığının nedeni de eğer onun tözü ise < birlik ilkesini zikretmeksizin > tözün kendisini zikretmek mümkün değildir.

Bu tözün zorunlu olarak ya a) ezeli-ebedi varlık veya b) yokluğa gitme sürecinden geçmeksizin yok olabilir ve varlığa gelme sürecinden geçmeksizin var olabilir varlık olması gerekir. Ancak bir başka yerde formun hiçbir zaman ne varlığa, ne meydana geldiği; varlığa gelen şeyin sadece belli bir varlık, meydana gelen şeyin madde ve formdan oluşan bileşik varlık olduğu kanıtlandı ve açıklığa kavuşturuldu. Yok oluşa tabi (*corruptible*) varlıkların bağımsız bu varlıkları olup olmadığına gelince, bu henüz açık değildir. Açık olan sadece bunun hiç olmazsa bazı varlıklar için mümkün olmadığıdır. Bunlar bir ev veya mobilya gibi bireylerden bağımsız olarak var olamayacak varlıklardır. Belki de ne bu nesnelerin kendileri, ne de doğal bir tarzda var olmayan diğer şeyler gerçek anlamda töz bile değildirler (çünkü belki de töz mevkiini hak eden biricik şey, sadece yok oluşa tabi şeylerin doğasıdır).

Bundan dolayı Antisthenes'in taraftarları ile o türden eğitimsiz insanların ortaya attıkları sorunu da ele almak faydalı olacaktır. Onlar özü tanımlamanın mümkün olmadığını, çünkü böylece yapılan tanımın aslında boş bir söz (*verbiage*) olduğunu, bir şeyin sadece ne tür bir şey olduğunu söylemenin mümkün olduğunu ileri sürüyorlar. Böylece örneğin onlara göre gümüşün ne olduğunu değil, sadece kalaya benzer olduğunu söylemek mümkündür. O halde tanımlı ve kavramı mümkün olan tek bir töz vardır: Bu, ister duyusal ister akısal olsun, bileşik tözdür. Ancak bu tözün kendilerinden meydana geldiği en genel bileşenler (*composant*) tanımlanamazlar, çünkü bir şeyi tanımlamak onu bir başka şeyle ilişki içine sokmak demektir ve ilişkide de tanımın bir parçasının madde, diğerinin ise form rolünü oynaması gerekir.

O halde şurası da açıktır ki eğer tözler herhangi bir biçimde sayılara özdeş kılınabilirlerse, onlar bu anlamda sayılardır, yok-

sa bazı filozofların ileri sürdükleri gibi birlerden meydana gelen şeyler olmaları anlamında sayılar değildirler, çünkü tanım, bir tür sayıdır. Zira o bölünebilir ve tanımın bölünmesi sonsuza gidemeyeceğine göre, bölünmezlere bölünür. O halde sayı da bu türdendir. Bir başka benzerlik: Nasıl ki sayıyı oluşturan kısımlardan biri ondan çıkarıldığı veya ona eklendiğinde, bu çıkarma veya ekleme ne kadar küçük olursa olsun, o artık aynı sayı değil, başka bir sayı ise, aynı şekilde kendilerinden bir öge çıkarıldığı veya eklendiğinde ne tanım, ne öz aynı şey kalmazlar. Sonra sayıda onu bir yapan bir ilkenin olması gerekir. Sayıyı birlerden oluşturanlar, eğer o birse neyle bir olduğunu söylemek gücüne sahip değildirler; çünkü ya sayı bir değildir sadece bir tür yığındır (*juxtaposition*) veya o birdir, ancak o zaman da bu çokluğun birliğini teşkil eden şeyin ne olduğunu söylemek gerekir. Tanım da birdir, ama filozoflarımız aynı şekilde onu bir yapan şeyi açıklayamazlar. Bu doğal bir sonuçtur, çünkü her iki durumda da neden aynıdır: Töz, işaret ettiğimiz anlamda birdir, bazıları'nın söyledikleri gibi bir birin veya bir noktanın bir olduğu anlamda değildir. Çünkü her töz tam bir gerçeklik (*entellekheia*) ve belli bir doğadır. Nihayet nasıl ki sayı ne daha çok, ne daha az içermezse, form olarak ele alınan töz de öyledir; meğer ki madde ile birleşik olmuş olmasın. Genel olarak tözlerin oluş ve yokoluşu, bu yokoluşun imkânı ve imkânsızlığı ve tözün sayıya indirgenmesi konusundaki çözümlememizi burada keselim.

4.

Maddi tözle ilgili olarak unutmamalıyız ki her şey aynı ilk nedenden çıksa veya ilk nedenleri olarak aynı şeylere sahip olsa ve meydana gelen her şeyin temelinde neden olarak aynı madde bulunsa bile her bireysel şey için ona özgü olan bir yakın madde vardır. Örneğin balgamin yakın maddesi tatlı ve yağlı olandır. Safranın yakın maddesi acı olan veya başka bir şeydir. Ancak şüphesiz bütün bunlar bir aynı asli maddeden

gelmektedirler. O halde bir maddenin diğ erinin maddesi olması durumunda ortaya aynı şeyin birçok maddesi çıkabilir. Örneğin balgam, yağlı ve tatlı olandan gelir, çünkü yağlı olan, tatlı olandan gelir. Ancak o, safra ilk maddesine ayrış tığında safra-
dan da gelir. Çünkü bir şey diğ erinden iki biçimde çıkar: Ya daha sonraki bir dönemde ortaya çıkmak üzere veya bu diğ er şey öğelerine ayrış tığında ondan çıkmak üzere. Öte yandan veri olan tek bir maddeden fail nedendeki bir farklılıktan dolayı farklı varlıkların çıkması mümkündür. Örneğin tahtadan hem bir sandık, hem de yatak çıkabilir. Ancak maddenin farklı şeyler için farklı olmasının zorunlu oldu ğ u durumlar vardır. Örneğin tahtadan, bir bıçkı çıkmaz. Bu, fail nedenin kudreti içinde değildir. O hiçbir zaman yünden veya tahtadan hareketle bir bıçkı yapamaz. Ancak aynı şeyi farklı maddelerle yapmanın mümkün oldu ğ u durumda sanatın, yani fail neden olarak alınan ilkenin aynı olması gerektiğ i açıktır. Çünkü eğer gerek madde, gerekse fail neden farklı olurlarsa, ortaya çıkan eser de farklı olur.

Neden araştırıldığında "neden" birçok anlama geldiğ i için, bütün mümkün nedenler sayılmalıdır. Örneğin insanın maddi nedeni nedir? Aybaşı akıntısı de ğ il mi? Fail nedeni nedir? Meni de ğ il mi? Formel nedeni nedir? İnsanın özü. Ereksel nedeni nedir? İnsanın ere ğ i. Öte yandan bu son iki neden, belki gerçekte tek bir nedendir. Ne olursa olsun her zaman en yakın nedenleri, yani maddi neden olarak Ateş ve Toprak de ğ il, şeyin özel maddesini zikretmek gerekir.

Eğer araştırma düzgün bir biçimde yürütölmek isteniyorsa do ğ al ve oluşa tabi tözler için takip edilmesi gereken yol budur. Çünkü nedenlerin sayısı ve do ğ ası budur. Do ğ al, fakat ezelî-ebedi tözlere gelince, onlarla ilgili olarak verilmesi gereken açıklama farklıdır. Çünkü belki onların bazısının maddesi yoktur veya hiç olmazsa onların maddesi sadece yer de ğ iş tirme kabiliyeti oldu ğ undan aynı mahiyette de ğ ildir. Do ğ al olmakla bir-

likte tözler olmayan şeylerde de madde yoktur. Töz, öznelere olan şeydir. Örneğin ay tutulmasının nedeni nedir? Maddesi nedir? Maddesi yoktur; çünkü sadece tutulmaya maruz kalan özne, Ay vardır. Işığın faili nedeni, ışığı ortadan kaldıran neden nedir? Dünya. Ereksel nedene gelince, şüphesiz böyle bir şey yoktur. Formel neden, ay tutulması kavramıdır. Ancak kendisine faili neden kavramı eklenmedikçe, bu karanlık bir kavramdır. Böylece ay tutulması nedir? Işıktan yoksunluk. Ancak buna "Dünya'nın araya girmesinin sonucu olarak" cümlesini eklersek, ortaya nedeni içeren bir tanım çıkar. Başka örnek: Uyku olayında bu etkilenmenin (*affection*) yakın öznesinin hangi olduğu açık değildir. Hayvan mı? Evet, ancak ne bakımdan? Başka bir deyişle yakın özne hangisidir? Kalp veya başka bir kısım. Sonra faili neden hangisidir? Sonra bütün hayvanın değil, bu yakın öznenin etkilenmesinin mahiyeti nedir? Bu, filanca türden bu hareketsizliktir mi diyeceğiz? Peki, ama o yakın öznenin hangi etkilenmesinin sonucudur?

5.

Bazı şeyler, örneğin eğer var oldukları söylenebilirse noktalar ve genel olarak formlar ve biçimler (*configurations*) oluş ve yok oluş sürecinden geçmeksizin var olduklarına veya olmadıklarına göre (çünkü oluşa uğrayan, beyaz değildir, beyazlaşan tahtadır. Zira oluşa uğrayan her şey bir şeyden çıkar ve bir şey olur) bütün zıtlar birbirlerinden çıkamazlar. Ancak bir başka anlamda *beyaz bir insan, siyahı bir insandan* ve *beyaz, siyahıtan* çıkar. Yine bütün varlıkların da maddesi yoktur, ancak varlığa gelen ve birbirlerine dönüşen şeylerin maddesi vardır. Değişmeye tabi olmaksızın var olan veya olmayan şeylerin maddesi yoktur.

Maddenin, her şeyin maddesinin zıtlar karşısında nasıl davrandığı sorusunda bir güçlük vardır. Örneğin eğer vücut bilkuvve sıhhatli ise ve eğer hastalık sıhhatin zıddı ise beden bilkuvve sıhhatli olduğu gibi bilkuvve de hasta mıdır? Su da bil-

kuvve sirke ve şarap mıdır? Buna zıtlarından biri olumlu bir durum ve form olan, diğeri ise formdan yoksunluk ve doğaya karşı bir bozulma olan bir aynı maddenin olduğu cevabı verilemez mi? Bir diğerk güçlük şarabın niçin ne sirkenin maddesi, ne bil-kuvve sirke olduğu, ancak gene de sirkenin şaraptan çıktığını bilmekle ilgilidir. Sonra yine neden canlı, bilkuvve bir kadavra değildir? Gerçekten öyle değildirler; ancak söz konusu bozulmalar tamamen ilinekseldir. Bozulması ile kadavranın maddesi ve kuvvesi olan, hayvanın maddesinin kendisidir. Sirkenin maddesi de sudur. Kadavra ve sirke hayvan ve şaraptan gecenin gündüzden çıktığı tarzda çıkarlar. Böylece karşılıklı değişmenin olduğu her yerde varlıkların maddelerine geri dönmele-ri gerekir. Örneğin bir kadavranın hayvan olması için önce madde durumundan geçmesi gerekir ve ancak o zaman o bir hayvan olur. Yine daha sonra şarap olması için sirkenin önce suya dönüşmesi gerekir.

6.

Tanımlar ve sayılar konusunda ortaya attığımız soruna geri dönelim: Onların birliğinin nedeni nedir? Çünkü bu kısımlar çokluğundan meydana gelen, ancak bütünü yalnızca bu kısımların bir yığını olmayan, tersine kısımların bir araya gelişlerinden tamamen farklı bir şey olan her şeyin bir birlik ilkesi vardır. Zira cisimlerde bile bazı durumlarda temas, bazı durumlarda akışkanlık veya bu tür başka bir nitelik, bu birlik ilkesini teşkil eder. Şimdi tanım *İlyada* gibi tek tek kısımların birbiri ardından gelişinden dolayı değil, konusunun özsel birliğinden dolayı birliği olan sözdür (*discours*). O halde insanı bir yapan şey nedir? O niçin birdir de hayvan + iki ayaklı gibi çok değildir. Özellikle de hayvan + iki ayaklı, bazı filozofların ileri sürdükleri gibi kendinde Hayvan ve kendinde İki Ayaklı iseler. Çünkü bu durumda insan, insanların bir kendinde İnsan'dan veya tek bir İdeadan

pay almalarından dolayı değil, Hayvan + İki Ayaklı İdealarından pay almalarından dolayı insan olacakları şekilde niçin bu iki İdeanın kendileri olmayacaktır? Genel olarak bu durumda insan bir olmayacak, ama çok, yani hayvan + iki ayaklı olacaktır.

O halde bu filozofların alışlagelen tanım ve öğretilerini kabul edersek, bu sorunu açıklama ve çözmenin mümkün olmadığı açıktır. Ancak bizim savunduğumuz gibi bir taraftan madde diğer taraftan form, bir taraftan bilkuvve varlık, diğer taraftan bilfiil varlık varsa, söz konusu sorun artık güçlük çıkarmaz gibi görünmektedir. Burada problem, *tunç kürenin elbisenin* tanımı olduğunda ortaya çıkacak problemin aynıdır. Çünkü *elbise* kelimesi tanımın bir işareti olacaktır; dolayısıyla burada sorulacak soru şudur: Küre ve tuncun birliğinin nedeni nedir? Artık burada güçlük ortadan kaldırılmıştır: Çünkü onlardan biri madde, diğeri formdur. Oluşa tabi varlıklarda bilkuvve olandan bilfiil olana geçişi meydana getiren neden, fail nedenden başka nedir? Çünkü bilkuvve kürenin bilfiil küre olmasını meydana getiren neden, birinin veya diğerrinin özünden başka bir şey değildir. Ancak iki çeşit madde vardır: Akılsal madde ve duyusal madde. Tanımda da daima hem bir fiil tarafı, hem de madde tarafı vardır. Örneğin daire bir düzlemsel şekildir. Ne akılsal, ne duyusal bir maddesi olmayan şeylere gelince, onların her biri doğrudan doğruya ve özü gereği bir birliktir, nasıl ki yine ister töz, ister nicelik, ister nitelik olsun onların her biri özü gereği bir varlıksa. Bundan dolayı da bu kategorilerin tanımına ne *Varlık*, ne de *Bir* girer: Onların her biri doğrudan doğruya ve özü gereği bir varlık olduğu gibi bir birliktir de. Böylece bu kategorilerin hiçbirisi ile ilgili olarak onların varlık ve birliklerini teşkil eden yabancı bir neden yoktur; çünkü onların her biri Varlık ve Bir'den bir cinsten pay alır gibi pay aldıkları için veya Varlık ve Bir'in kendilerinin bireylerden bağımsız olarak var olabilmelerinin mümkün olması anlamında değil, doğrudan doğruya ve özleri gereği bir varlık ve birliktirler.

Birliğe ilişkin güçlükten dolayı bazı filozoflar “pay alma”dan söz etmektedirler. Ancak onların kendileri pay almanın nedeninin ne olduğu ve onun neden ibaret olduğunu göstermekte güçlük içerisindeyler. Başka bazıları Lykophron’un bilimin bilme fiilinin ruhla ve “birleşme”si (*communio*) olduğunu söylediği anlamda pay almanın bir birleşme olduğunu söylemektedirler. Başka bazıları için hayat ruhun bir bedenle “birleşme”si (*composition*) veya onunla “ilişki”sidir (*connexio*). Fakat aynı açıklama bütün durumlar için geçerlidir. Çünkü böylece sağlıklı olmak da ruhun ve sağlığın bir birliği veya birleşmesi veya ilişkisi olacaktır. Tuncun üçgen olması, tunç ve üçgenin bir birleşmesi, bir şeyin beyaz olması yüzey ve beyazlığın bir birleşmesi olacaktır.

Bütün bu hataların nedeni insanların kuvve ve fiili (*entellektiva*) birleştiren nedeni ve onlar arasındaki farkın ne olduğunu araştırmaları olmuştur. Oysa daha önce söylediğimiz gibi yakın maddeyle form, bir ve aynı şeydir. Ancak biri kuvve, diğeri fiil olarak. O halde onların nasıl birleştiklerini sormak, birliğin nedeninin ne olduğunu ve bir olanın neden dolayı bir olduğunu araştırmakla aynı şeydir. Çünkü her şey birdir ve kuvve halinde olanla fiil halinde olan, herhangi bir biçimde tek olan bir şeyden başka bir şey değildir. Bundan dolayı burada kuvveden fiile geçişi meydana getiren fiilin fiilinden başka bir neden mevcut değildir. Maddesi olmayan şeylere gelince, onların hepsi mutlak olarak ve özleri gereği birdirler.

DOKUZUNCU KİTAP (THETA)

1.

Birincil anlamda, bütün diğer varlık kategorilerinin kendisiyle ilgili oldukları anlamda Varlık’ı, başka deyişle tözü ele aldık. Gerçekten bütün diğer kategoriler –nitelik, nicelik ve ben-

zerleri- töz kavramıyla ilişkilerinden dolayı varlıklar olarak adlandırılırlar. Çünkü onların hepsi bu çalışmanın birinci kısmında işaret ettiğimiz gibi töz kavramını içerirler. İmdi varlık bir yandan töz, nitelik veya nicelik hakkında kullanıldığına, öte yandan kuvve ve fiil bakımından varlık olarak ayrıldığına göre şimdi de kuvve ve fiili inceleyelim.

Önce şu andaki amacımız için en yararlı olmasa da kuvveyi (*puissance*) en temel anlamında ele alalım; çünkü aslında kuvve ve fiil yalnızca hareket içeren durumların ötesine uzanırlar. Ancak bu asıl anlamındaki kuvveden söz ederken fiil hakkındaki açıklamalarımızla aynı zamanda kuvve çeşitlerini de açıklığa kavuşturacağız.

Bir başka yerde kuvve ve fiilin çeşitli anlamlarda kullanıldığını belirledik. Bunlardan sadece eşsesliliğe (*homonymie*) dayananlarını bir yana bırakabiliriz; çünkü bazı şeyler, örneğin geometride bir şeyin bir diğer şeyin, aralarındaki bir ilişkinin varlığı veya yokluğunun sonucu olarak "kuvvet"i olup olmadığını söylediğimizde olduğu gibi, sadece bir benzerlikten dolayı kuvve olarak adlandırılırlar. Ancak bir aynı kuvve kavramıyla ilgili olan bütün kuvveler muayyen bir tür ilkeleri teşkil ederler ve bir ilk ve tek kuvve ile ilgili olarak kuvve diye adlandırılırlar. Bu kuvve, *bir başka varlıkta veya başka varlık olmak bakımından ayırı varlıkta bir değişme ilkesi* olarak tanımlanan kuvvedir. Gerçekten türemiş bir kuvve çeşidi, edilgin kuvvedir, yani edilgin varlıkta onun bir başka varlığın veya bir başka varlık olarak kendisinin fiiline uğramayı kabul etmesi demek olan değişme ilkesidir. Bir başka çeşit kuvve, varlığın bir değişme ilkesinin etkisi altında bir başka varlığın veya bir başkası olmak bakımından kendisinin etkisine uğrayarak kötü yönde veya ortadan kalkmak yönünde bir değişmeyi kabul etmemesi durumudur. Bütün bu tanımlarda ilk anlamında kuvve kavramı söz konusudur. Yine bu şekilde adlandırılan kuvveler ayrıca ya sadece fiilde bulunmak veya iyi yönde fiile uğramak anlamındaki kuvveler olarak ayrı-

labilirler. Bunun sonucu şudur ki bu son kuvvelerin kavramında daha önceki kuvvelerin kavramları belli bir biçimde içerilmiş bulunur.

O halde etkin kuvve (*puissance active*) ile edilgin kuvvenin (*puissance passive*) bir anlamda yalnızca tek bir kuvve olduğu (çünkü bir varlık ya kendisinde değişme kuvvetine sahip olduğu için veya bir başka varlık tarafından değiştirilebilme gücüne sahip olduğu için kuvve sahibidir) buna karşılık bir başka anlamda farklı oldukları açıktır. Çünkü biri fiile uğrayanda bulunun zira belli bir ilke içerdikleri ve madde de bir ilke olduğu içindir ki fiile uğrayanlar, biri filanca failin, diğeri bir başkasının etkisine uğramak suretiyle değişirler. Örneğin yağlı olan, yanabilir; dövülgen olan, sıkıştırılabilir ve bu böylece sürüp gider. Diğer kuvve ise failde bulunur. Sıcaklık ve yapı sanatı böyle şeylerdir. Onlardan biri ısıtılabilen cisimde, diğeri yapı yapabilen insanda bulunur. Bir varlığın organik bir birlik olduğu ölçüde kendisinden gelen hiçbir değişime uğramamasının nedeni ise budur; çünkü o birdir ve kendisinden başka bir şey değildir.

Güçsüzlük, kuvvetsizlik (*impuissance*) ve imkânsızlık, tanımladığımız şekilde kuvvetin, gücün zıddı olan yoksunluktur; öyle ki bir aynı özne ile ilgili olarak ve bir aynı bakımdan her kuvveye (güce), onun karşılığı olan bir kuvvetsizlik (güçsüzlük) tekabül eder. İmdi yoksunluk da birçok anlama gelir; çünkü o belli bir niteliğe sahip olmayanın yanında bu niteliğe doğal olarak sahip olması gerektiği halde sahip olmayanın da durumudur. Bu da ya mutlak olarak veya doğal olarak ona sahip olunması gerektiği zamanda ona sahip olmama olarak ikiye ayrılır. Bu son durumda yoksunluk iki türlü olabilir. Muayyen bir biçimde ona sahip olmama, örneğin ona tam olarak sahip olmama veya ona hiçbir şekilde sahip olmama. Nihayet şeylerin kendileri için doğal olan şeylere sahip olmalarının zorla engellendiği durumlarda da bu varlıkların bir yoksunluğa maruz kaldıklarını söyleriz.

5.

Bütün güçler içinde bazıları duyular gibi doğuştan geldiği, bazıısı flüt çalma kabiliyeti gibi alışkanlık sonucu, diğer bazıısı sanatçıların yetileri gibi öğrenme sonucu elde edildiği için alışkanlık ve akıl yürütmenin sonucu olan güçlerle ilgili olarak daha önceki bir alıştırmamanın (*exercise*) zorunlu olmasına karşılık diğer türlerden olan ve edilginlik içerenleri ile ilgili olarak ise böyle bu alıştırmaya ihtiyaç yoktur. Gücü olan —tanıma zorunlu olarak eklenen diğer bütün özellikler ile birlikte— bir şeye gücü olan ve belli bir zamanda ve belli bir tarzda gücü olan olduğuna göre, yine bazı varlıkların akıl-dışı olup güçlerinin de akıl-dışı olmasına karşılık, bazıları akılsal olarak hareket ettirme gücüne sahip olup güçleri de akılsal olduğuna göre, yine bu ikincilerin zorunlu olarak bir canlı varlıkta bulunup, öbürlerinin aralarında bir ayrım olmaksızın gerek canlı gerekse cansız varlıkta bulunmaları mümkün olduğuna göre, bu koşullarda bu sonuncu gizlerle ilgili olarak söz konusu olan güce uygun bir tarzda etkide bulunan ve etkiye uğrayan bir araya gelir gelmez, birinin etkide bulunması, diğerinin ise etkiye uğraması zorunlu olup, diğerinde ise bu zorunlu değildir. Çünkü her akılsal gücün zıtları meydana getirmesine karşılık her akıl-dışı güç ancak tek bir etkiyi meydana getirebilir. Bunun sonucu akılsal gücün aynı zamanda zıt etkileri meydana getirmesi olacaktır ki bu imkânsızdır. O halde onlarda bir başka belirleyici ögenin, yani arzu veya akıllı seçimin olması zorunludur. Bir hayvan, arzu ettiği iki şeyden hangisi olursa olsun etkiye uğrayanla karşılaştığında söz konusu güce uygun olarak kesin olarak onu gerçekleştirecektir. Bundan dolayı akılsal kudrete sahip olan her varlık, gücüne sahip olduğu şeyi ve bu güce sahip olduğu şartlar altında arzu eder etmez gerçekleştirir ve bu güce de o edilgin nesne var olduğu ve belli bir durumda bulunduğu zaman sahiptir. Eğer bu olmazsa o da fiilde bulunma gücüne sahip olmayacaktır (buna “dış bir engelin bu gücün fiiline engel olmaması

durumunda" belirlemesini eklemeye gerek yoktur; çünkü bir varlık, bir güce, bu güç mutlak anlamda bir güç değil de bir fiilde bulunma gücü olduğu ölçüde, yani bazı koşullar altında sahiptir. Bu koşullar içinde dış engellerin olmayışı zaten mevcuttur. Bu gizil olarak tanımımızın bazı özelliklerinin sonucudur). Bundan dolayı bir insan aynı zamanda iki etki veya iki zıt etkiyi meydana getirme bilinçli isteği veya arzusuna sahip olsa bile bunu yapamaz. Çünkü güç, bu şekilde zıtlar üzerine uygulanamaz ve onun onları aynı zamanda meydana getirme gücü de yoktur. Çünkü yapma gücüne sahip olduğumuz şeyleri, ancak onları yapma gücüne sahip olduğumuz tarzda yapabiliriz.

6.

Buraya kadar hareketle ilgili kuvve türünü inceledik. Şimdi fiili inceleyelim. Fiilin ne olduğunu, ne tür bir şey olduğunu belirleyelim. Bu inceleme bize aynı zamanda açıkça *kuvvenin* sadece bir başka şeyi harekete geçirmek veya bir başka şey tarafından harekete geçirilmek —ister genel anlamda, ister bir tür hareket söz konusu olsun— anlamında doğal özellik anlamına gelmediğini, bir başka anlama da, bütün bu önceki anlamların kendilerini araştırırken incelediğimiz araştırmamızın gerçek konusunu teşkil eden anlama geldiğini gösterecektir. O halde fiil bir şeyin, örneğin Hermes'in kuvve halinde tahtada veya yarım-doğrunun kendisinden çıkması mümkün olduğu için tam doğrudan bulunduğunu veya inceleme yapma yetisine sahip olsa bile inceleme yapmayanın kuvve halinde bilgin olduğunu söylediğimiz durumlarda olduğu gibi kuvve halinde var olduğunu söylediğimiz tarzda değil, gerçekte var olması durumudur. İşte şimdi bütün bunları: zıddı olan varlık tarzı, bilfiil varlıktır. Kastettiğimiz fiil kavramı özel örnekler yardımıyla, tümevarımla açıklığa kavuşturulabilir ve biz her şeyin tanımını aramamalı, benzerliği görmekle yetinmeliyiz: O halde fiil, bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana, uyanık olanın uyuyana,

görenin gözleri kapalı olan, ancak görme duyusuna sahip olana, maddeden ayrı olanın maddeye, mamul olanın işlenmemiş olana göre olan durumudur. Fiil adını bu farklı ilişkilerdeki birinci ögeye verelim, diğer öge ise kuvvedir. Ancak her şeyin aynı anlamda bilfiil var olduğu söylenmez, yalnızca benzerlik yoluyla öyle olduğu söylenir: Örneğin filanca şeyin filanca şeyde olduğu veya ona göre olduğu veya filanca başka şeyin filanca başka şeyde olduğu ve bu başka şeye göre olduğunu söylediğimizde olduğu gibi. Çünkü fiil bazen kuvve ile ilgili olarak hareket, bazen bir madde ile ilgili olarak tözdür.

Sonsuz, boşluk ve bu tür her şeyin bilfiil ve bilkuvve olduğu söylenir. Ancak bu gören, yürüyen veya görülebilen gibi birçok başka varlık için olduğundan farklı bir anlamdadır. Çünkü bu sonuncular hakkında sözü edilen yüklem, onların bilkuvve veya bilfiil olma durumları bazen mutlak anlamda doğru olarak tasdik edilebilirler. Zira görünebilen bazen görünendir, bazen görünebilendir. Oysa sonsuz daha sonra bağımsız bir gerçeklik olarak bilfiil var olacağı anlamda bilkuvve değildir. O sadece bilgi ile ilgili olarak bilkuvvedir; Sonsuzla ilgili fiilin ancak bilkuvve var olduğu, bağımsız bir gerçeklik olarak var olmadığını açıklayan, bölme işleminin hiçbir zaman bir sonu olmamasıdır.

Bir sonu olan fiillerin hiçbiri bir erek olmayıp bir erekle ilgili olduklarına göre, örneğin zayıflama ve yağlardan kurtulması olayında ve vücudun farklı kısımlarının kendilerinin zayıflatılmasında bu kısımlar bu tarzda bir hareket içinde bulunduklarına göre (yani bu fiillerin kendileri, hareketin hedefleri olmadığına göre), bütün bu durumlarda bir fiilin veya hiç olmazsa tam, mükemmel (*achevée*) bir fiilin karşısında olmadığını açıktaır (çünkü bu fiillerin kendileri, bir erek değildir). Yalnızca ereğin kendisinde içkin bulunduğu hareket, bir fiildir (*action*). Örneğin aynı zamanda hem görürüz, hem görmüşüzdür; hem tasarlarız hem tasarlamışızdır; hem düşünürüz, hem düşünmüşüzdür. Ama aynı zamanda hem öğreniyor, hem de öğ-

renmiş, hem iyileşiyor, hem de iyileşmiş olmamız söz konusu değildir. Fakat aynı zamanda hem iyi yaşıyor, hem de iyi yaşamış olabiliriz; hem mutlu bir durumda bulunabilir, hem de mutluluğu daha önceden tatmış olabiliriz. Böyle olmasa, zayıflamada olduğu gibi muayyen bir anda bir durmanın olması gerekmez mi? Ama gerçekte durma noktaları yoktur. Yaşıyoruz ve yaşamışızdır. İşte bu farklı süreçlerin bir grubunu hareket, diğerini ise fiil olarak adlandırmamız gerekir. Çünkü her hareket, zayıflamada olduğu gibi, eksiktir. Araştırma, yürüme, bina yapma, bunlar hareketlerdir ve şüphesiz eksiktirler. Çünkü aynı zamanda hem yürüyor, hem de yürümüş, hem bina yapıyor, hem de bina yapmış, hem oluyor, hem olmuş, hem bir hareketi kabul ediyor, hem de kabul etmiş olamayız. Hareket ettirmek ve hareket ettirmiş olmak da farklı şeylerdir. Buna karşılık hem görmekteyizdir, hem görmüşüzdür. Bunlar bir ve aynı şeydir. Hem düşünüyoruzdur, hem düşünmüşüzdür. Bu tür bir sürece fiil, diğerine hareket diyorum.

7.

Fiilin ne olduğu ve ne tür bir şey olduğunun yukarıdaki ve diğer aynı türden mülahazalarla açıklığa kavuşturulmuş olduğunu düşünebiliriz. Şimdi bir varlığın ne zaman bilkuvve olduğu, ne zaman öyle olmadığını belirlemek gerekmektedir. Çünkü bu her zaman olmaz. Örneğin toprak bilkuvve insan mıdır? O daha ziyade ancak meni olduğu zaman bilkuvve insandır. Hatta bu durumda bile öyle olduğu şüphelidir. Sağlıkla ilgili olarak da durum aynıdır: Tıp sanatı veya tesadüfle her şey sağlığa kavuşturulamaz. Ancak tek bir şey vardır ki sağlığa kavuşturulabilir; o da bilkuvve sağlıklı olandır.

Düşüncenin ürünü olan meydana getirmelerde (production) kuvveden fiile geçişin belirleyici işareti, eğer fail onu isterse, dış bir engel olmadığı takdirde onun meydana gelmesidir. Buna karşılık diğer durumun —yani sağlığa kavuşturulanın durumu—

nun— koşulu onun kendisinde hiçbir şeyin sonucu engellemesidir. Aynı şey ev, etkiye uğrayanda, yani maddede, eğer hiçbir şey onun bir ev olmasına engel değilse ve eğer ona — yani maddeye— eklenmesi veya ondan çıkarılması veya üzerinde değişiklik yapılması gereken hiçbir şey yoksa, bilkuvve evdir. Meydana gelmelerinin ilkeleri kendilerinin dışında olan bütün varlıklarda da durum budur.

Fiil haline geçişlerinin ilkesini kendilerinde taşıyan varlıklara gelince, onlar herhangi bir şeyin engel olmaması durumunda, kendi doğaları gereği başka bir şeyin kuvvesi olacaklardır. Örneğin menî henüz bilkuvve insan değildir, çünkü onun bir başka varlığa bırakılması ve bir değişmeden geçmesi gerekir. Ancak o kendi ilkesi gereği bu tür bir doğa olduğunda, artık bilkuvve insandır. Oysa birinci durumda bir başka ilkenin eylemine ihtiyacı vardır. Böylece toprak henüz bilkuvve heykel değildir; çünkü onun daha önce tunç olmak üzere bir değişme geçilmesi gerekir.

Bir şeyin *bir şey* değil *bir şeyden* olduğunu söylediğimizde (örneğin bir çekmece *ağaç* değildir, *ağaçtandır*; *ağaç*, *toprak* değildir, *topraktandır*. Aynı şey toprak için de —eğer o da bir şey değil de bir şeyden ise— söz konusu olacaktır) öyle görünüyor ki bu başka şey, her zaman, kelimenin tam anlamında bilkuvve olarak, bu dizide sözü edilen şeyden hemen önce gelen şeydir: Böylece çekmece ne *topraktandır*, ne *topraktır*; o *ağaçtandır*. Çünkü bilkuvve çekmece olan *ağaçtır* ve genel olarak *ağaç*, genel olarak çekmecenin maddesidir. Filanca özel *ağaç* da filanca özel çekmecenin maddesidir. Ve eğer kendisi ile ilgili olarak bir başka şeyin kendisinden olduğu söylenemeyecek bir ilk şey varsa bu şey ilk madde olacaktır. Örneğin eğer toprak havadansa, hava ise ateş değil de ateşten ise ateş ilk madde olacak, böylece o belli bir şey ve bir töz olmayacaktır. Öznelere veya dayanaklar birbirlerinden belli varlıklar olmaları veya olmamaları bakımından ayrılırlar. Böylece örneğin ilineklerin öznesi bir insandır,

yani bir beden ve ruhtur; ilinekler ise müzisyen ve beyazdır. Müzik bir ilinek olarak bu belli özneye gelip onunla birleştiğinde, o öznenin *müzik* olduğu söylenmez, *müzisyen* olduğu söylenir. İnsanın *beyazlık* değil *beyaz* olduğu, *hareket veya yürüyüş* değil, *hareketli* veya *yürüten* olduğu söylenir ki bunlar da "ağaçtan" deyimine benzerler. Bu durumlarda en son özne bir tözdür. Böyle olmadığı, yüklemnin kendisi bir form veya belli bir özne olduğu durumlarda, en son özne madde ve maddi tözdür. Bunun sonucu, haklı olarak gerek madde gerekse ilinekleri için "bu" değil, "bundan" demenin doğru olacağıdır. Çünkü gerek madde, gerekse ilinekler belirsizdirler.

Böylece bir şeyin ne zaman bilkuvve olduğu veya olmadığını söylemek gerektiğini ortaya koymuş olduk.

8.

Önce gelenin çeşitli anlamları hakkında açıklamamızdan fiilin kuvveden önce geldiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Ve ben kuvveden sadece bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta değişmenin ilkesi olarak tanımlanan belli gücü kastetmiyorum, genel olarak her türlü hareket ve sükûnet ilkesini kastediyorum. Çünkü doğa da kuvve ile aynı türdendir. Zira o bir başka varlıkta değil, bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan bir hareket ilkesidir. Böylece anlaşılan her kuvve ile ilgili olarak fiil, gerek tanım, gerekse töz bakımından kuvveden önce gelir. Zaman bakımından ise fiil bir anlamda önce gelir, bir anlamda gelmez.

Tanım bakımından ondan önce gelmesi açıktır. Çünkü ilk anlamında bilkuvve olan, bilfiil hale geçmesi mümkün olan olduğu için bilkuvve olandır. Örneğin ben bina yapabilene bilkuvve bina yapan, görebilene bilkuvve gören, görülebilene bilkuvve görülebilen diyorum. Aynı akıl yürütme bütün diğerleri için de geçerlidir. Bundan çıkan zorunlu sonuç, fiilin tanımı ve bilgisinin kuvvenin bilgisinden önce geldiğidir.

Zaman bakımından ise fiil şu anlamda önce gelir: Sayı bakımından değil, tür bakımından aynı türden bil kuvve bir varlığa özdeş olan bilfiil varlık, bu bil kuvve varlıktan önce gelir. Şunu kastediyorum: Şüphesiz halen bilfiil olan filanca insana, filanca buğdaya, filanca görene sırasıyla zaman bakımından madde, tohum ve görme yetisi önce gelir. Bütün bu ikinciler ancak bil kuvve insan, bil kuvve buğday, bil kuvve gören varlıklardır, henüz bilfiil onlar değildirler. Ancak bu bil kuvve olan şeylerin kendilerinden de zaman bakımından, onların kendilerinden çıkmış oldukları başka varlıklar önce gelirler. Çünkü bil kuvve bir varlıktan bilfiil bir varlık her zaman ancak bir başka bilfiil varlık sayesinde çıkar. Böylece insanı bilfiil hale getiren, insan; müzisyeni, bilfiil hale geçiren müzisyendir: Daima bir ilk hareket ettirici vardır ve bu hareket ettirici daha önceden bilfiildir.

Öte yandan tözü incelerken her şeyin bir şeyden, bir şey olduğunu ve bir şey tarafından meydana getirildiğini, meydana gelen şeyin meydana getirenle tür bakımından aynı olduğunu söyledik. Bundan dolayı öyle görünüyor ki hiçbir bina yapmaksızın mimar olmak, arp çalmış olmaksızın arp çalgıcısı olmak imkânsızdır. Çünkü arp çalmayı öğrenen arp çalarak çalmayı öğrenir. Öğrenme ile ilgili bütün durumlar da böyledir. Bilime sahip olmayanın, bilimin konusunu teşkil eden şeyi meydana getirdiğini, çünkü bir şeyi öğrenenin ona sahip olmadığı şeklindeki sofistlik akıl yürütmeye yol açan da bu zorunluluktur. Ben buna şöyle cevap veriyorum: Her meydana geliş, daha önceden meydana gelmiş olan bir şey, her hareket genel olarak daha önceden harekette olan bir şey gerektirdiğine göre (bunu "*Hareket Üzerine*" adlı incelememizde gösterdik) bilim yapan kişinin de bilimin bir kısmına daha önceden sahip olması hiç şüphesiz zorunludur. O halde fiilin bu anlamda da yani meydana geliş ve zaman bakımından da kuvveden önce geldiği açıktır.

Ancak fiil töz bakımından da şüphesiz kuvveden önce gelir. Çünkü ilkin, m: ydana geliş bakımından sonra gelen, form ve töz bakımından önce gelir (örneğin büyük insan çocuktan, insan

meniden önce gelir çünkü birinin forma sahip olmasına karşılık öbürü henüz ona sahip değildir) ve çünkü olan her şey, bir ilkeye, yani bir ereğe yönelir (çünkü bir şeyin ereksel nedeni onun ilkesidir ve oluş, erek içindir): İmdi fiil, bir erektir ve kuvve bir erek için tasarlanmıştır. Gerçekten hayvanlar görme yetisine sahip olmak için görmezler, görmek için görme yetisine sahiptirler; aynı şekilde bina yapma sanatına bina yapmak, temaşa etme yetisine temaşa etmek için sahibizdir, yoksa temaşa etme yetisine sahip olmak için temaşa etmeyiz; meğer ki insanlar alıştırma (*exercise*) amacıyla temaşa ermeyi öğrenme süreci içinde olmasınlar. Ancak bu son durumda dahi temaşa, muayyen bir anlamda mevcut değil midir? Veya çünkü onlar hiçbir şekilde temaşa etme ihtiyacı içinde değildirler. Ayrıca madde ancak formuna doğru gidebildiği için bilkuvvedir ve bilfiil olduğunda o artık formundadır. Aynı şey bütün diğer durumlar için, hatta ereklere bir hareket olan şeyler için geçerlidir. Bundan ötürü doğa, ereklerine ancak öğrencilerini fiil içinde gösterdiklerinde ulaştıklarını düşünen ustalar gibidir. Zira eğer böyle olmasaydı, Pauson'un Hermes'inde olduğu gibi olurdu. Çünkü burada Hermes figüründe olduğu gibi öğrencinin biliminin özümlemiş mi olduğu, yoksa ona tamamen dıştan mı kaldığı anlaşılmayacaktır. Çünkü burada eser, erektir ve fiil, eserdir. O halde bundan dolayı da fiil kelimesi —ki eser kelimesinden türemiştir— tam gerçeklik anlamına doğru gider.

Bazı durumlarda erek, uygulamanın kendisiyle karışır, örneğin görmek fiilinde (*vuc*) nihai şey, görmedir (*vision*), ondan görmenin yanında başka bir eser ortaya çıkmaz. Buna karşılık başka durumlarda meydana gelen başka bir şeydir. Örneğin bina yapma sanatından sadece bina yapma fiili değil, ev de çıkar. Gene de birinci durumda fiil, erektir ve ikinci durumda da kuvveden daha fazla erektir. Çünkü burada bina yapma fiili inşa edilen şeydedir. O evle aynı zamanda doğar ve aynı zamanda var olur. O halde *alıştırma* veya *uygulamanın* dışında bir şeyin

meydana gelmesinin söz konusu olduğu bütün durumlarda fiil, meydana gelen nesnededir. Örneğin bina yapma fiili yapılan binada, dokuma fiili dokunan şeydedir. Geri kalan şeylerde de durum budur ve genel olarak hareket, hareket ettirilendedir. Buna karşılık fiilin dışında hiçbir eserin meydana gelmediği bütün durumlarda fiil, failin kendisinde bulunur. Böylece görme gören özcede, bilim bilginde, hayat ruhtadır. Yine bundan dolayı mutluluk da ruhtadır; çünkü o belli bir hayat tarzıdır o halde tözün, formun, fiil olduğu açıktır.

Bu kanıtlamaya göre fiilin töz bakımından kuvveden önce geldiği açıktır ve daha önce söylediğimiz gibi ilk ezeli-ebedi Hareket Ettirici'ye ulaşıncaya kadar bir fiil her zaman için zaman bakımından bir başka fiilden önce gelir. Ancak fiil daha temel bir anlamda da önce gelir. Gerçekten ezeli-ebedi varlıklar töz bakımından, yokoluşa tabi varlıklardan öncedirler. Öte yandan ezeli-ebedi hiçbir şey bilkuvve olarak var değildir, çünkü her güç, aynı zamanda çelişiklerin gücüdür. Çünkü bir yandan gerçekten var olma gücüne sahip olmayan bir şeyin gerçekten var olan bir şey olarak bir özneye ait olması mümkün değildir. Öte yandan mümkün olan her şey, fiil haline gelmeyebilir. O halde var olma gücüne sahip olan bir şey var olabilir veya olmayabilir. O halde aynı şey hem var olma, hem de olmama gücüne sahiptir ve var olmama gücüne sahip olan bir şeyin var olmaması mümkündür. Var olmaması mümkün olan şey ise ya mutlak anlamda veya "mutlak anlamda" deyimi "töz bakımından" anlamına geldiğinden örneğin yer, nicelik veya nitelik bakımından var olmamasının mümkün olduğunun söylendiği dar anlamda yok oluşa tabidir. O halde mutlak anlamda ortadan kalkamaz olan hiçbir şey, bazı bakımlardan, örneğin yer veya nitelik bakımından bilkuvve olmasına engel olan hiçbir şey olmamasına karşılık, mutlak anlamda bilkuvve değildir. O halde ortadan kalkamaz olan her şey, bilfiildir. Hiçbir zorunlu varlık da bilkuvve var değildir. İmdi zorunlu varlıklar, birincil varlıklardır. Çünkü eğer bu varlıklar olmasaydı, hiçbir şey olmazdı.

Yine aynı şekilde ezeli–ebedi hareket —eğer bir ezeli–ebedi hareket varsa—bilkuvve var değildir ve eğer bir ezeli–ebedi hareket eden varsa o bir yerden bir başka yere geçebilmek dışında bilkuvve hareket edemez ve bir yerden bir başka yere geçebilmek anlamında ona bir madde izafe etmeye de hiçbir engel yoktur. Bundan dolayı Güneş, yıldızlar ve bütün Gök daima bilfiildir ve bazı Doğa Filozoflarının korktukları gibi onların duracaklarından korkmak için hiçbir neden yoktur. Bu varlıklar yörüngelerinde hiçbir zaman yorulmazlar; çünkü hareket onlar için, yok oluşa tabi olan varlıklar için olduğu gibi bir zıtların gücü değildir. Yok oluşa tabi olan varlıkların hareketlerinin devamlılığını zahmetli kılan, bu zıtların gücüdür. Bu yorgunluğun nedeni, yok oluşa tabi olan varlıkların tözünün madde ve kuvve olması, fiil olmamasıdır.

Yok oluşa tabi olmayan varlıklar, Toprak ve Ateş gibi sürekli değişme halinde olan varlıklarca taklit edilirler. Bu varlıkların kendileri de ezeli–ebedi olarak bilfiildirler; çünkü onların hareketleri de kendileriyle ve kendilerindedir. Ancak diğer güçlerin hepsi, yukarıdaki tartışmamızın gösterdiği gibi zıtların gücüdür. Çünkü filanca özel mahiyette bir hareketi meydana getirme gücüne sahip olan şey, bu mahiyette olmayan bir hareketi de meydana getirebilir. Bu, örneğin akılsal güçlerin durumudur. Akıl–dışı güçlere gelince onlar da var olmalarına veya olmamalarına göre zıtların güçleri olacaklardır.

O halde eğer İdeaların taraftarlarının diyalektik akıl yürütmelerinde sözünü ettikleri türden gerçeklikler veya tözler olmuş olsalardı, kendinde Bilim’den çok daha bilgin olan bir şey ve kendinde Hareket’ten çok daha hareketli olan bir şeyin olması gerekirdi; çünkü bunlar, kendilerinin sadece güçleri olan kendinde Bilim ve kendinde Hareket’ten daha çok fiil olacaklardı.

O halde fiilin kuvveden ve her değişme ilkesinden önce geldiği apaçıktır.

9.

İyi'nin fiilinin de İyi'nin kuvvesinden daha iyi ve daha değerli olduğunun kanıtı şudur: Bir şeyi yapma gücüne sahip olduğunu söylediğimiz bütün varlıklarda bu güç, zıtları yapma gücüdür. Örneğin sağlıklı olma gücüne sahip olduğunu söylediğimiz varlık, aynı zamanda hasta olma gücüne de sahip olan varlıktır. O her iki güce de aynı zamanda sahiptir; çünkü aynı güç hem sağlık hem hastalık, hem hareket hem sükûnet, hem yapma hem yıkma, hem yapılma hem yıkılma gücüdür. O halde zıtları kabul etme gücü varlıklarda aynı zamanda mevcuttur. Ancak zıtların *kendileri* aynı zamanda mevcut olamazlar ve fiillerin, örneğin hastalık ve sağlığın, aynı zamanda var olmaları da mümkün değildir. Bunun zorunlu sonucu şudur ki bilfiil İyi'nin iki zıttan biri olmasına karşılık, kuvve aynı zamanda hem biri, hem diğeri veya aynı zamanda ne biri ne diğedir. O halde İyi'nin fiili, İyi'nin kuvvesinden daha iyidir.

Kötü'ye gelince, onun ereği veya fiili, zorunlu olarak kuvvesinden daha kötüdür. Çünkü bilkuvve varlık, aynı zamanda iki zıddın kuvvesidir; dolayısıyla Kötü'nün duyusal şeylerden bağımsız olarak var olmadığı açıktır. Çünkü Kötü, doğası gereği kuvveden sonra gelir. O halde ilk ve ezeli-ebedi gerçekliklerde ne kötülük, ne kusur, ne yok oluş (*corruption*) mevcuttur (çünkü yok oluş da bir tür kötülüktür).

Geometrik önermeler de fiille keşfedilirler; çünkü onları bölerek keşfederiz. Eğer geometrik şekiller daha önceden bölünmüş olarak verilmiş olsalar geometrik önermeler (veya teoremler) derhal fark edilirlerdi. Ancak onlar yalnızca bilkuvve olarak mevcutturlar. Bir üçgenin üç açısının toplamı niçin iki dik açıya eşittir? Çünkü tek bir nokta etrafında toplanmış açılar, iki dik açıya eşittir de ondan. O halde eğer üçgenin kenarına paralel olan doğru daha önceden yukarıya doğru çizilmiş olsaydı, yalnızca bu şeklin görülmesi önermeyi derhal apaçık bir hale getirirdi. Yine yarım daire içine çizilen bir açı niçin bütün durum-

larda dik açıdır? Çünkü eğer bu üç doğru arasında eşitlik varsa —yani tabanı teşkil eden iki doğru ile merkezden <karşı açının tepesine doğru çizilen> dikey doğru— sonuç, ilk önerme bilindiğinde, yalnızca bu şeklin kendisinin görülmesi ile apaçık ortaya çıkar. O halde bilkuvve var olan geometrik yapıların (*construction*), fiil haline geçirilmeleri suretiyle keşfedildikleri açıktır. Bunun da nedeni geometricinin düşünmesinin (*intellection*), bir fiil olmasıdır. Dolayısıyla kuvve, fiilden çıkar ve geometrik yapıları, onları geometrik olarak inşa etmek suretiyle tanırız; ancak şu kayıtlı ki geometrik şeklin özel fiili, meydana geliş bakımından bu şeklin özel kuvvesinden sonra gelir.

10.

Varlık ve Var-olmayan kavramları önce farklı kategoriler hakkında kullanılır. İkinci olarak bu kavramlar, bu kategorilerin kuvve veya fiili veya bunların zıtları, nihayet üçüncü olarak en dar anlamında “doğru” ve “yanlış” ile ilgili olarak kullanılırlar. İmdi doğruluk ve yanlışlık nesneler açısından onların birleşme ve ayrılmalarına tabidir; öyle ki ayrı olanı ayrı olan olarak, birleşik olanı birleşik olan olarak düşünen doğru düşünmekte, düşünmesi nesnelerin durumuna aykırı bir durumda olan ise yanlış düşünmektedir. O halde doğruluk ve yanlışlık denen şey ne zaman vardır veya yoktur? Gerçekten bu deyimlerle ne kastettiğimizi iyi incelememiz gerekir. Doğru bir biçimde senin beyaz olduğunu düşündüğümüz için sen beyaz değilsin, ancak sen beyaz olduğun içindir ki senin beyaz olduğunu söylerken bir doğruyu söylemiş oluruz.

O halde eğer bazı şeyler her zaman birleşikse ve onları ayırmak imkânsızsa, buna karşılık başka bazıları da gerek ayrı, gerek birleşik olmayı kabul ediyorlarsa, o zaman varlık, birleşik ve bir olma, varolmama ise birleşik olmamak, birden çok olmaktır. O halde olumsal (*contingent*) şeyler söz konusu olduğunda aynı kanı veya aynı beyan doğru ve yanlış olur ve onun belli bir za-

manda doğru, başka bir zamanda ise yanlış olması mümkündür. Buna karşılık başka türlü olmaları mümkün olmayan varlıklara gelince, onlarla ilgili olarak bir kanı belli bir zamanda doğru, başka bir zamanda yanlış olmaz; aynı kanılar her zaman doğru veya her zaman yanlışlırlar.

Ancak bileşik olmayan varlıklarla ilgili olarak var olma veya var-olmama, doğru veya yanlış nedir? Çünkü bu tür bir varlık, örneğin tahtanın beyaz veya köşegenin <kenarıyla> ölçülemez olduğunu söylediğimizde olduğu gibi bileşik olduğu zaman *var olacağı*, ayrı olduğu zaman *var olmayacağı* bir anlamda bileşik değildir. Dolayısıyla doğru ve yanlış da bunlarda bileşik varlıklardakinin aynı olmayacaklardır. Gerçekten nasıl ki doğru, bileşik olmayan varlıklarda bileşik varlıklarda olduğunun aynı değilse, Varlık da aynı değildir. O zaman doğru veya yanlış nedir? Doğru, kavranan şeyi kavrama ve beyan etme (çünkü tasdik (*affirmation*) ve beyan (*enonciation*) aynı şeyler değildirler), bilgisizlik ise kavramamadır. Çünkü bir şeyin doğası üzerinde —ilineksel bir anlamda olmak dışında— yanılmak mümkün değildir. Aynı durum bileşik-olmayan tözler için de söz konusudur. Onlarla ilgili olarak yanlış içinde olmak mümkün değildir ve onların tümü bilkuvve değil, bilfiil vardırırlar. Çünkü aksi takdirde onların varlığa gelmeleri ve ortadan kalkmaları gerekirdi. Oysa kendinde Varlık için ne oluş, ne yokoluş mümkün değildir. Çünkü eğer öyle olmuş olsaydı, onun bir şeyden meydana gelmesi gerekirdi. O halde bir öz olan ve bilfiil var olan her şeyle ilgili olarak yanlış mümkün değildir, yalnızca onların ya bilgisi vardır veya yoktur. Ancak onlarla ilgili olarak onların ne olduklarını, yani filanca tür bir doğaya sahip olup olmadıklarını araştırmak gerekir.

Doğru olarak göz önüne alınan Varlıkla, yanlış olarak göz önüne alınan var-olmama'ya gelince, bir durumda, özne ile yüklem gerçekten birleşik olduğunda doğru, birleşik olmadıklarında ise yanlış söz konusudur. Bir başka durumda ise eğer

nesne varsa, belli bir tarzda vardır ve eğer bir tarzda var değilse kesinlikle var değildir. Doğru da bu varlıkları bilmektir. Bu durumda onlarla ilgili olarak ne yanlış, ne doğru söz konusudur. Sadece bilgisizlik vardır. Ancak bu, körlüğe benzer olan bir bilgisizlik değildir; çünkü burada körlük, düşünme yetisinin tam bir yokluğu anlamına gelecektir.

Hareketsiz varlıklarla ilgili olarak da onların hareketsiz olduklarını kabul edersek zamanla ilgili bir yanlışın var olamayacağı açıktır. Örneğin üçgenin değişmediğini kabul edersek açılarının toplamının filanca zaman iki dik açıya eşit olduğunu, başka bir zaman ise böyle olmadığını düşüneyiz. Çünkü aksi takdirde o değişmeye tabi bir şey olur. Bununla birlikte filanca sınıfın bir üyesinin belli bir niteliğe sahip olduğunu, bir diğerrinin ona sahip olmadığını düşünebiliriz. Örneğin hiçbir çift sayının ilk olmadığını düşünebildiğimiz gibi onlardan bazısının ilk olduğunu, bazısının olmadığını da düşünebiliriz. Ancak sayısal bakımdan bir olan basit bir hareketsiz varlık söz konusu olduğunda artık bu yanlış mümkün değildir; çünkü o zaman artık bir şeyin bir niteliğe sahip olduğu, diğerlerinin ona sahip olmadığını düşüneyiz. Tersine yargımız onunla ilgili olarak ezeli-ebedi bir varlık tarzını beyan etmesi bakımından ya doğru veya yanlış olacaktır.

ONUNCU KİTAP (İOTTA)

1.

Kelimelerin Farklı Anlamları hakkındaki kitabımızda söylediğimiz gibi Bir, birçok anlama gelir. Kelime birden fazla anlamda kullanılmakla birlikte ilineksel anlamda değil, birincil ve asli anlamda bir olarak adlandırılan şeyler, toplam olarak, dört ana başlık altında toplanabilirler: 1) Önce ister genel olarak sürekli olan, ister özellikle ne bir temas, ne bir dış bağın ürünü ol-

mayıp doğal olarak sürekli olan, şeylerin birliği vardır. Sürekli varlıklar içinde de hareketi daha bölünmez ve daha basit olan, daha fazla birdir ve önce gelir. 2) Bundan başka bir bütün olan ve bir biçim ve forma sahip bulunan şeyler, birdirler ve hatta daha yüksek anlamda birdirler; özellikle de bütün, doğa bakımından bir bütünsel ve bir yapıştırıcı, bir çivi, bir bağla bağlanan şeylerde olduğu gibi zorlama (*contrainte*) sonucunda meydana gelen bir bütün değilse veya başka deyişle eğer bütün, sürekliliğinin nedenini bizzat kendisinde taşımaktaysa. Şimdi hareketi yer ve zaman bakımından bir ve bölünmez olan bir şey, bu anlamda birdir. Bunun sonucu açıkça şudur ki eğer doğası gereği bir hareket ilkesine, yani birinci türden hareketin (yer değiştirme hareketinin) birinci türden hareket (daireysel hareket) ilkesine sahip olan bir şey varsa bu şey bir olan bütün büyüklüklerin ilkidir. O halde bazı şeyler bu anlamda, yani sürekli veya bütün olmak anlamlarında birdirler. Bu anlamda bir olan başka bazı şeyler de, kavramı bir olan şeylerdir. Düşünceleri bir olan şeyler, yani düşünceleri bölünmez olan şeyler, bu tür şeylerdir ve eğer bir şey tür veya sayı bakımından bölünemezse, o şey düşünce bakımından bölünemezdir. 3) Sayı bakımından bölünemez olan, bireydir. 4) Tür bakımından bölünemez olan ise bilgi ve bilim bakımından bölünemez olandır; öyle ki tözlerin bir olmasının nedeni olan şey birincil anlamda bir olmak zorundadır. İşte Bir'in farklı anlamları bunlardır: Yani doğa bakımından sürekli olan, bütün, birey ve tümel. Bütün bu varlıkların birliğini teşkil eden şey, bazıları ile ilgili olarak hareketin, diğerleri ile ilgili olarak düşüncenin veya kavramın bölünmezliğidir.

Ne tür şeylerin bir olduğu sorunu ile Bir'in özünün ne olduğu, kavramının ne olduğu sorununu birbirine karıştırmamak gerekir. Çünkü bir yandan Bir'in farklı anlamlarını gösterdik ve Bir'in bu farklı türlerinden herhangi birinin kendisine ait olduğu her şey bir olacaktır. Öte yandan "bir olma" bazen bu işaret ettiğimiz şeylerden birinin birliği olacak, bazen *bir* kelimesinin

kelime anlamına daha da yakın bir başka birlik anlamına gelecek, buna karşılık Bir'in diğer anlamları sadece bilkuvve birliğe sahip olacaktır. Aynı ayırım bir yandan öge veya neden oldukları söylenen şeylerin neler olduklarını belirlemek, öte yandan öge ve neden kelimesinin tanımını vermek söz konusunda olduğunda öge veya neden için de söz konusudur. Böylece bir anlamda Ateş, bir ögedir (ve belki "sınırsız olan" veya bu tür bir başka şey de doğası gereği ögedir); ancak bir başka anlamda o, öge değildir. Çünkü Ateş'in özüyle ögenin özü örtüşmezler. Gerçekten de Ateş'in belli bir şey ve bir doğa olmak anlamında bir öge olmasına karşılık, öge kelimesi bir varlığın yapısına ilk bileşen (*composant*) olarak gırme özelliğine sahip olan şey anlamına gelir. Öge hakkında bu söylediğim aynı şekilde neden, Bir ve bu tür bütün diğer şeyler için de geçerlidir. Bundan dolayı da Bir'in özü, bölünmez olma, doğası gereği belli ve özel bir şey olma ve yer veya form veya düşünce bakımından bağımsız olma veya bir bütün veya bir bölünmez olma veya nihayet ve özellikle her türün ilk ölçüsü olma, daha da özellikle niceliğin ilk ölçüsü değildir; çünkü diğer karegorilere o bundan yayılmıştır. Çünkü ölçü, niceliğin kendisiyle bilindiği şeydir. Nicelik ise nicelik olarak Bir'le veya bir sayı ile bilinir ve her sayı, Bir'le bilinir; dolayısıyla nicelik olmak bakımından her nicelik Bir'le bilinir ve niceliklerin ilk olarak kendisiyle bilindikleri şey, Bir'in kendisidir ve dolayısıyla Bir, sayı olmak bakımından sayının ilkesidir. Diğer kategorilerde de ölçü adını, her birinin kendisiyle ilk olarak bilindiği şeye verilmesinin ve her bir farklı varlık türünün ölçüsünün de bir birim olmasının —uzunluk birimi, genişlik birimi, derinlik birimi, ağırlık birimi, hız birimi— nedeni de budur (çünkü ağırlık ve hız iki zıddın her birinde ortak olan bir şeydir. Zira onların her birinin iki anlamı vardır: Örneğin ağırlık, hem belli bir ağırlığı olan, hem de aşırı bir ağırlığı olan şey anlamına gelir. Aynı şekilde hız da belli bir hareketi olanla aşırı bir hareketi olan anlamındadır; çünkü yavaş olanın da belli bir hızı ve hafif olanın da belli bir ağırlığı vardır).

O halde bütün bu durumlarda, bir ve bölünmez bir şey olan bir ölçü ve ilke vardır. Çünkü doğruların ölçümünde bile bir ayak (*foot*) uzunluğunu bölünmez bir şey olarak göz önüne alırız. Zira her yerde ölçü olarak aradığımız, bölünmez ve bir olan bir şeydir. Ancak bu ölçü de nitelik veya nicelik bakımından basit olandır. Şimdi kendisine bir şey eklemek veya kendisinden bir şey çıkarmanın mümkün olmadığını düşünüldüğü durumda, ölçü tamdır. Bundan dolayı da sayının ölçüsü, bütün ölçüler içinde tam olanıdır. Çünkü sayıda bir birim, her bakımdan bölünmez bir şey olarak vaz edilir. Bütün diğer ölçüler ancak onun taklitleridir. Gerçekten de *stadion*, *talant* veya bir başka görelî olarak büyük bir ölçüye herhangi bir şey eklense veya ondan bir şey çıkarılsa, bu işlem, onun daha küçük bir ölçü üzerinde yapılmasına kıyasla daha kolayca fark edilmeyecek bir işlem olacaktır. İşte bundan dolayıdır ki ister sıvılar, ister katılar, ister ağırlık veya büyüklükler söz konusu olsunlar, kendisinden herhangi bir şey çıkarılmasının duyular tarafından fark edilmesi mümkün olmayacak ilk şey, daima bir ölçü olarak alınır ve bu ölçü vasıtasıyla bilindiğinde söz konusu nicelik bilinmiş sayılır. Aynı şekilde hareket de basit ve en hızlı hareketle bilinir; çünkü bu hareket en küçük bir zaman aralığını (*laps*) işgal eder. Bundan dolayı yine Astronomide de ölçü ve ilke olan bu tür bir Bir'dir. Çünkü Gök'ün hareketinin tek düzenli (*uniforme*) ve bütün hareketler içinde en hızlı olduğu kabul edilir ve diğer hareketleri ölçmek için de bu harekete dayanılır. Müzikte de bir veya birim, yarım sestir. Çünkü o en küçük müziksel aralıktır. Kelimede ise bir veya birim, harftir. Bütün bunların her biri bu anlamda birdirler; onlar Bir'in aynı anlamda kendileri hakkında söylenmesi anlamında değil, bu zikrettiğimiz anlamda birdirler.

Ancak ölçü her zaman sayı bakımından bir değildir; bazen o birden çoktur. Örneğin yarım-sesler kulak tarafından algılananlar değil, akılsal yarım-sesler iki çeşittir; aynı şekilde kendileriyle konuşmayı ölçtüğümüz sesler, çokturlar. Nihayet karenin kö-

şegeni ve kenarı iki ölçü ile ölçülür. Bütün uzaysal büyüklükler de benzeri bir birim çeşitliliği sergilerler. O halde Bir, her şeyin ölçüsüdür. Çünkü tözü oluşturan öğeleri, şeyi ya nicelik veya tür bakımından bölmek suretiyle biliriz ve Bir'in bölünmez olmasının nedeni de tam da her varlık türünün ilk ögesinin bölünmez olmasıdır. Ancak bir olan her şey aynı tarzda bölünmez değildir: Örneğin bir ayak ve bir birim. İkincinin her bakımdan bölünmez olmasına karşılık, ayak, daha önce söylediğimiz gibi algı bakımından (ama yalnızca algı bakımından) bölünmez olan şeyler grubuna dahil edilmek durumundadır. Çünkü her sürekli şey, şüphesiz bölünebilir.

Ölçü, daima ölçülen şeyle aynı cinstendir: Büyüklüklerse büyüklükle, daha özel olarak uzunluk uzunlukla, genişlik genişlikle, sesler sesle, ağırlık ağırlıkla, birimler birimle ölçülürler. Demek ki konuyu böyle anlamak ve sayıların ölçüsünün bir sayı olduğunu söylemek gerekir. Eğer aynı türden kavramlar söz konusu olursa öyle demek gerekir. Ama gerçekte böyle bir durum söz konusu değildir. Bu sanki birinin bilimlerin ölçüsünün birimler olduklarını, bir birim olmadığını iddia etmesine benzer; çünkü sayı bir birimler çokluğudur.

Duyum ve bilimin de aynı şekilde şeylerin ölçüsü olduğunu söyleriz; bunun nedeni biraz önceki neden, yani bir şeyi bizim bunların sayesinde bilmemizdir. Aslında bilim ve algı diğer şeyleri ölçmekten ziyade, kendileri ölçülen şeylerdir. Onların durumu gerçekte bizim bir başkası tarafından ölçülmemize benzer: Boyumuzun ne olduğunu biliriz; çünkü biri kaç kulaç olduğumuzu anlamak üzere birçok kez üzerimize kulaç ölçüsünü uygulamıştır. Oysa Protagoras *insan her şeyin ölçüsüdür* dediğinde bundan *bilen insanı* veya *duyan insanı* kastetmektedir. Bunları kastetmektedir; çünkü onlar yukarıda söylediğimiz nesnelerin ölçüsü olan duyum ve bilime sahiptirler. O halde bu öğreti olağanüstü hiçbir şey söylememektedir. O ancak görünüşte dikkate değerdir.

O halde görülüyor ki kelime anlamında bir veya birim, bir ölçüdür. Özellikle de niceliğin, daha sonra ise niteliğin ölçüsüdür. Filanca şey nicelik bakımından bölünmez, filanca diğeri nitelik bakımından bölünmez olmaları durumunda bir olacaklardır. Bundan ötürü Bir gerek mutlak anlamda, gerekse bir olmak bakımından bölünmezdir.

9.

Erkek ve dişinin karşıtlar olmalarına ve türsel ayrımlarının bir karşıtlık olmasına rağmen kadının erkekten neden tür bakımından farklı olmadığı, yine dişi bir hayvanla erkek bir hayvan arasındaki ayrımın hayvanın özüne ilişkin bir ayrım olmasına ve kesinlikle beyazlık ve siyahlık gibi olmamasına rağmen (çünkü dişilik ve erkeklik hayvana, hayvan olması bakımından aittirler), neden tür bakımından farklı olmadıkları sorusu sorulabilir. Bu problem aslında şu problemin hemen hemen aynıdır: Neden filanca karşıtlık, türsel bir ayrımı meydana getirmekte, filanca diğeri ise getirmemektedir? Örneğin "ayaklı" veya "kanatlı" olmak farklı türleri meydana getirmekte, ama beyaz ve siyah olmak getirmemektedir? Bunun nedeni belki de bu özelliklerin birincilerinin cinslere özgü değişik haller (*modifications*) olmaları diğerlerinin ise daha az onlar olmalarıdır ve bir yanda form, diğer yanda madde olduğu için kaynağı formda bulunan karşıtlıklar, tür farklılıklarını meydana getirirler. Buna karşılık ancak maddesiyle birleşik olarak ele alınan varlıkta bulunan karşıtlıklar tür farklılıklarını meydana getirmezler. Bundan dolayı insanın ne beyazlığı, ne siyahlığı türsel ayrımlar teşkil etmezler ve beyaz insanla siyah insan arasında, her birine bir ad verilse bile türsel bir ayrım yoktur. Çünkü burada insan madde olarak ele alınmıştır ve madde bir farklılık meydana getirmez. Çünkü o bireysel insanları, onların her birisinin kendisinden meydana geldikleri et ve kemikler farklı olmasına rağmen, insan türleri yapmaz. Somut varlık şüphesiz başkadır; ancak tür

bakımından başka değildir. Çünkü özde karşıtlık yoktur ve insan türü en son ve bölünemez türdür. Kallias form + maddedir. Beyaz insan da o halde form + maddedir; çünkü beyaz olan bireysel Kallias'tır. Bir tunç çember ile tahta çember de tür bakımından farklı değildirler. Bir tunç üçgenle tahta üçgen birbirinden tür bakımından farklı ise, bu maddeden dolayı değildir, özde karşıtlık olmasından ötürüdür.

Acaba madde herhangi bir tarzda başka olduğunda tür bakımından farklı varlıkları meydana getirme gücünden yoksun mudur veya bunu yapabileceği bir anlam var mıdır? Çünkü şu at neden şu insandan tür bakımından farklıdır? Oysa onların maddeleri formlarıyla birleşik değil midir? Cevabımız şudur: Bunun nedeni onların formunda karşıtlık olmasıdır. Çünkü beyaz insanla siyah at arasında da karşıtlık olmasına ve bunun türsel bir karşıtlık olmasına karşılık o, birinin beyazlığına, diğerrinin siyahlığına bağlı değildir. Zira her ikisi de beyaz olsalardı dahi tür bakımından farklı olmaya devam edeceklerdi. Ama erkeklik ve dişilik, hayvana özgü olan, ona tözü bakımından değil, ama maddesi, yani bedeni bakımından özgü olan değişik hallerdir. Bundan dolayı aynı menî şu veya bu değişime uğramasına bağlı olarak erkek veya dişi olur.

Böylece tür bakımından başkalığın ne olduğunu ve neden dolayı bazı varlıkların tür bakımından farklı olup bazılarının olmadığını ortaya koyduk.

ON İKİNCİ KİTAP (LAMBDA)

1.

Araştırmamızın konusu tözdür; çünkü aradığımız ilke ve nedenler, tözlerin ilke ve nedenleridir ve çünkü eğer evren bir bütün gibi ise, töz onun ilk kısmıdır ve eğer o yalnızca birbirini takip eden şeylerin bir birliği ise bu durumda da töz ilktir ve an-

cak ondan sonra nitelik, daha sonra da nicelik gelir. Aynı zamanda bu son kategoriler, asıl anlamında varlıklar bile değildirler, onlar varlıkların nitelik ve hareketleridir. Çünkü aksi takdirde beyaz–olmayan ve doğru–olmayan (*non-droit*) da varlıklar olarak ele alınacaklardır. Hiç olmazsa “beyaz–olmayan vardır” dediğimizde onlara bir varlık vermektediriz. Buna, tözden başka bu kategorilerin hiçbirinin ayrı olmadığını ekleyeceğim. Nihayet eski filozoflar pratikte tözün üstünlüğüne işaret etmektedirler; çünkü onların ilkeleri, öğeleri ve nedenlerini aradıkları şey, tözdü. Günümüz filozofları daha ziyade tümelleri töz mevkiine yükseltmektedirler; çünkü cinsler, tümellerdir ve bu filozofların, araştırmalarının diyalektik, soyut özelliğinden ötürü kendilerini tözler ve ilkeler olarak ortaya koymak eğiliminde oldukları cinsler, tümellerdir. Ancak eski filozoflar için tözsel bireyler şeyler, örneğin Ateş ve Toprak’tır; onlarda ortak olan şey, yani cins değildir.

Üç tür töz vardır: Biri, duyusaldır ve o ezeli–ebedi tözle, yok oluşa tabi töz olarak ikiye ayrılır. Bu sonuncu herkes tarafından kabul edilmektedir ve örneğin bitkiler ve hayvanları içine alır. Bu duyusal tözün ister tek, ister çok olsunlar, öğelerini kavramak zorunludur. Diğer töz, hareketsizdir. O bazı filozoflara göre tamamen bağımsız bir gerçekliktir. Bazıları onu iki gruba bölmektedirler. Bir kısma idealar ve matematiksel şeyleri aynı şey olarak almaktadırlar. Nihayet bazı başkaları bu iki tözden ancak matematik tözlerin varlığını kabul etmektedirler. Duyusal ilk iki töz, fiziğin konusudur. Çünkü onlar hareket içerirler. Hareketsiz töz ise diğer tözlerle hiçbir ortak ilkeye sahip olmadığından farklı bir bilimin konusudur.

Duyusal töz, değişmeye tabidir. İmdi eğer değişme zıtlar ve ya aracı şeylerden hareketle, şüphesiz bütün zıtlardan değil (çünkü ses de beyaz–olmayandır) sadece karşıtlardan hareketle meydana gelmekteyse, zorunlu olarak bir karşıttan diğerine doğru değişen bir taşıyıcı özne vardır; çünkü birbirlerine dönüşen şeyler, karşıtların kendileri değildirler.

2.

Sonra kalıcı (*permanent*) olan bir şey vardır. Ancak karşıt olan, kalıcı değildir. O halde karşıtların dışında üçüncü bir varlık, yani madde vardır. Şimdi değişme dört türlü olduğuna göre —töz veya nitelik veya nicelik veya yer bakımından değişme— (töz bakımından değişme, mutlak anlamda oluş ve yok oluşturm. Nicelik bakımından değişme, büyüme ve küçülme; nitelik bakımından değişme, başkalaşma; yer bakımından değişme ise yer değiştirmedir) değişme bu kategorilerden her biri bakımından göz önüne alınan karşıtlar arasında gerçekleşecektir. O halde değişen maddenin zorunlu olarak aynı zamanda bilkuvve iki karşıtı olması gerekir ve varlık iki anlama geldiğine göre, her değişme bilkuvve varlıktan bilfiil varlığa, örneğin bilkuvve beyazdan bilfiil beyaza doğru gerçekleşir. Büyüme ve küçülmede de durum aynıdır. Dolayısıyla sadece meydana gelen her şeyin ilineksel olarak var-olmayandan geldiğini söylemek değil, aynı zamanda her şeyin varlıktan, ancak bilfiil değil de bilkuvve varlık olarak anlaşılan varlıktan geldiğini söylemek mümkündür. Anaksagoras'ın Bir'inin —çünkü onun "her şey bir aradaydı" sözü yerine bu kelimeyi tercih etmek gerekir— ve Empedokles'le Anaksimandros'un *karışımlarının* (*mélange*) anlamı buydu. "Her şey bir aradaydı" dediğinde Demokritos'un da söylemek istediği buydu. Yalnız şu şartla ki ona "bilfiil değil, bilkuvve olarak" ibaresini eklemek gerekir. O halde bu filozoflar madde hakkında belirsiz bir fikre sahip olmuş görünmektedirler.

Değişen her şeyin maddesi vardır; fakat bu madde her durumda farklıdır. Oluşa tabi olmayan, yalnızca yer değiştirme hareketinde bulunan ezeli-ebedi varlıkların da maddesi vardır. Ancak bu oluşun taşıyıcı öznesi olan madde değil, bir yerden başka bir yere hareketin öznesi olan maddedir.

Var-olmayan üç anlama geldiğinden ötürü hangi tür varolmayandan hareketle oluşun meydana geldiği sorusunu ortaya

atabiliriz. Oluşun, bilkuvve var–olmayan anlamındaki var–olmayandan meydana geldiği kesinse de o ayrımsız olarak herhangi bir şeyi meydana getirme kuvvesi değildir. Tersine farklı şeyler farklı maddelerden meydana gelirler. “Her şey bir aradaydı” demek de yeterli değildir; çünkü onlar maddeleri bakımından farklıdırlar. Öyle olmasaydı niçin tek bir değil de sonsuz sayıda varlıklar ortaya çıkacaktı? Çünkü (Anaksagoras’ın sisteminde) Akıl (*nous*) birdir. Eğer madde de bir olsaydı, fiil haline, ancak maddenin bilkuvve olduğu şey geçecekti.

O halde nedenler ve ilkeler üç tanedir: Onlardan ikisi bir karıştlar çiftini teşkil etmektedir ki biri tanım ve form, diğeri yoksunluktur. Üçüncü ilke ise maddedir.

3.

Bu düşüncelerden sonra kaydedelim ki ne madde, ne de form varlığa gelmemişlerdir. Bunlarla yakın maddeyi ve yakın formu kastediyorum. Çünkü değişen her şey, bir şey tarafından bir şey olmaya doğru değişen bir şeydir. Değişmenin kendisi tarafından meydana getirildiği şey, yakın hareket ettiricidir. Değişen şey, maddedir. Maddenin, kendisi olmaya doğru değiştiği şey, formdur. O halde eğer sadece tunç küre değil, yuvarlak şekil veya tunç da varlığa getirilmiş olsaydı, sonsuza gidilirdi. Bundan dolayı durmak gerekir.

Bundan sonra şunu söyleyelim ki her töz, kendisiyle aynı adı taşıyan bir failden meydana gelir (çünkü gerek doğal nesneler, gerekse diğer şeyler, tözlerdir). Çünkü varlık ya sanattan, ya doğadan, ya şanstın veya tesadüften doğar. Sanat, bir başka varlıkta bulunan bir hareket ilkesidir. Buna karşılık doğa, şeyin kendisinde bulunan bir ilkedir: Çünkü insanı meydana getiren insandır. Geri kalan nedenler, yalnızca bu iki ilkenin yoksunluklarıdır.

Üç çeşit töz vardır: Önce görünüşte belli bir töz olan madde (çünkü kendilerinde basit temasın olduğu, doğal birliğin (*conne-*

xion) bulunmadığı yerde madde ve özne vardır), sonra form, olumlu bir hal, oluşun ereği olan şeyin doğası; üçüncü töze gelince, o ilk iki tözden meydana gelir, Sokrates veya Kallias gibi bireysel tözdür. Şimdi bu son varlıkların bazılarında form, bileşik varlığın dışında mevcut değildir. Örneğin bir evin formu böyledir; meğer ki formdan, ev yapma sanatının kendisi anlaşılmış olmasın (öte yandan yapma şeylerin formlarının oluşu ve yok oluşu yoktur. Madde-dışı olan ev, sağlık ve sanatın alanına ait olan her şey, başka tarzda vardırılar veya var değildirler). Fakat eğer form, bileşik şeylerden bağımsız olarak var olma özelliğine sahipse, bu sadece doğal varlıklarda söz konusu olabilir. Bundan dolayı Platon, eğer bu dünyadaki şeylerden ayrı olarak İdealar varsa, ancak doğal şeylerin İdealarının olduğunu, ateş, et, baş gibi şeylerin İdeaları olmadığını söylemekte haksız değildir; çünkü bütün bunlar maddedirler ve en fazla töz olan en son maddedir.

Hareket ettirici nedenler, eserlerinden önce gelen şeyler olarak vardırılar. Buna karşılık formla ilgili nedenler anlamındaki nedenler eserleriyle eşzamanlıdır: Çünkü insan sağlıklı olduğunda sağlık da vardır. Tunç kürenin şekli de tunç küre ile aynı zamanda vardır. Bileşik varlık çözüldüğünde bir şeyin varlığını sürdürüp sürdürmediğine gelince, bu incelenmesi gereken bir sorundur. Bazı varlıklarla ilgili olarak buna hiçbir şey engel değildir. Örneğin ruh böyle bir varlıktır; ancak bütünü itibariyle ruh değil, akıl. Çünkü ruhun bütünü için muhtemelen bu imkânsızdır. O halde hiç olmazsa bu nedenlerden ötürü açıkça görülmektedir ki İdeaların varlığını kabul etmek kesinlikle zorunlu değildir. Çünkü bir insanı meydana getiren bir insandır, belli bir bireyi meydana getiren belli bir bireydir. Sanatlarla ilgili olarak da durum aynıdır; çünkü tıp sanatı, sağlığın formel nedenidir.

4.

Farklı varlıkların nedenleri ve ilkeleri bir anlamda farklı, ancak bir başka anlamda, genel olarak ve benzerlik anlamında, bütün varlıklar için aynıdır. Gerçekten tözler ve görelî şeylerle ilgili olarak ilke ve öğelerin farklı mı, yoksa aynı mı oldukları sorusu ortaya atılabilir. Ancak o zaman aynı soru, kategorilerin her biri ile ilgili olarak da aynı şekilde sorulabilir. Ama bütün kategorilerle ilgili olarak nedenlerin aynı olduğunu kabul etmek saçmadır; çünkü o zaman görelîlerle töz aynı ilkelerden çıkmış olacaklardır. O halde bu ortak ilke ne olacaktır? Çünkü 1 a) töz ve kategorilerin üstünde hiçbir ortak cins yoktur; oysa bir ögenin, ögesi olduğu şeylerden önce gelmesi gerekir, b) Ne töz, görelî şeylerin bir ögesi olabilir, ne herhangi bir görelî şey tözün ögesi olabilir. 2) Sonra her şeyin öğeleri nasıl aynı olabilirler? Öğelerden oluşan bir şeyle, bu şeyin öğeleri arasında bir özdeşlik olamaz. Örneğin B veya A, kendilerinden oluşan BA'ya özdeş değildir. Bir veya Varlık gibi ortak akılsal bir öge de mevcut değildir; çünkü bunlar hem basit varlıklar, hem de bileşik varlıklar her biri hakkında tasdik edilen kavramlardır. Bunun sonucu bileşik varlıkların hiçbirinin ister töz, ister görelî şey olsunlar, ne varlık, ne bir olacaklarıdır. Bununla birlikte onların var ve bir olmaları zorunludur.

O halde varlıkların tümü aynı öğelere sahip değildir veya daha ziyade yukarıda dediğimiz gibi bir anlamda aynı, bir başka anlamda aynı değildirler. Böylece şüphesiz duyuşal cisimler *form* olarak sıcaklığa ve bir başka anlamda onun yoksunluğu olan soğukluğa ve nihayet madde olarak dolaysız ve özü gereği bilkuvve bir tarzda bu iki niteliği içine alan şeye sahiptirler ve tözler, hem bu öğelerin kendileri, hem de onlardan oluşan, onların ilkeleri oldukları cisimlerdir veya et ve kemik gibi sıcak ve soğuktan hareketle meydana gelen her birimdir. Çünkü meydana gelen varlık zorunlu olarak öğelerinden farklıdır. O halde bu duyuşal tözler her durumda değişik olmakla birlikte,

aynı ögeler ve aynı ilkelere sahiptirler. Ancak *bütün* varlıkların bu anlamda aynı öğelere sahip olduklarını savunmak doğru değildir. Burada sadece örneğin üç ilkenin —form, yoksunluk ve madde— var olduğu söylendiğinde olduğu gibi bir benzerlik özdeşliği söz konusudur. Ama aslında bu üç ilkeden her biri her cinsten başkadır. Örneğin onlar renkle ilgili olarak beyaz, siyah ve yüzey, gece ve gündüzle ilgili olarak ışık, karanlık ve havadırlar.

Madem ki şeylerin içkin ögeleri değil, aynı zamanda dış bir faktör, yani hareket ettirici de nedendir, o halde ilke ile öge arasında bir fark olduğu, her ikisinin de nedenler oldukları, ilkelere iç ve dış nedenler olarak bölmek gerektiği ve hareket ettiren veya sükûnet haline sokan varlık olarak dıştan olan bir varlığın bir ilke ve töz olduğu açıktır. O halde benzerlik anlamında üç öge ve dört neden ve ilke vardır. Ancak onlar farklı şeylerde farklıdırlar ve hareket ettirici neden olarak göz önüne alınan yakın neden farklı şeylerle ilgili olarak farklıdır. Örneğin madde olarak alınan insan vücudu ile ilgili olarak form sağlık, yoksunluk hastalık; hareket ettirici neden ise tiptir. Bir evle ilgili olarak madde tuğlalar, form ev kavramı, yoksunluk belli bir düzensizlik ve hareket ettirici neden ve yapı sanatıdır. İlkelerin bölünme tarzı budur ve bir yandan doğal varlıklar, örneğin insanla ilgili olarak hareket ettiren, bir insan olduğuna ve öte yandan düşüncenin ürünü olan şeylerde hareket ettiren, form veya onun karşıtı olan şey olduğuna göre, bir anlamda üç neden, bir başka anlamda dört neden var olacaktır. Çünkü tıp bir anlamda sağlığın kendisi, yapı sanatı, evin formudur ve insanı meydana getiren insandır. Nihayet bu nedenlerin dışında bütün varlıkların ilki olarak onların tümünü hareket ettiren varlık vardır.

5.

Bazı varlıklar ayrı başlarına var olabilirler, bazıları olamaz ve tözler, birincilerdir. Tözlerin nedenlerinin bütün varlıkların

varlıklarının nedenleri olmalarının da nedeni budur. Çünkü tözler olmaksızın belirlenimler ve hareketler yoktur. Ayrıca bu nedenler muhtemelen ruh ve beden veya akıl ve arzu ve beden olacaklardır.

Ve yine bir başka tarzda, benzerlik anlamında, bütün varlıklar aynı ilkelere, yani fiil ve kuvveye sahiptirler. Ancak bunlar da yalnızca farklı şeylerle ilgili olarak farklı olmakla kalmazlar, aynı zamanda bu farklı şeylere farklı biçimlerde aittirler. Çünkü bazı durumlarda bir *aynı* şey bir zaman için bilfiil, bir başka zaman için ise bilkuvve olarak vardır. Örneğin şarap, et veya insan böyledirler ve bu iki ilke de yukarıda zikrettiğimiz nedenler grubu içine girerler. Çünkü bir yandan form eğer ayrı başına var olabilirse, fiile bağlıdır ve form ve maddeden meydana gelen bileşik varlık ve yoksunluk da böyledirler (örneğin karanlık veya hastalık). Öte yandan madde de kuvveye bağlıdır; çünkü o, form veya yoksunlukla gerçekleşme kabiliyetine sahip olandır. Fakat kuvve ve fiil ayrımı, neden ve eserin maddesinin aynı olmadığı durumlarda ve hiç olmazsa bu durumların bazıları ile ilgili olarak formun kendisinin aynı olmadığı, başka olduğu durumlarda bir başka biçimde de gerçekleşir. Örneğin bir insanın nedenleri sadece, 1) onun öğeleri, yani madde olarak alınan Ateş ve Toprak + özel formu değildir, 2) aynı zamanda onun bu kez *dışında* bulunan bir neden, yani babası ve nihayet 3) bu nedenlerden başka insanın ne maddesi, ne formu, ne formundan yoksunluğu olmayan, kendisiyle aynı türden de olmayan, bununla birlikte hareket ettirici neden ödevi gören Güneş ve Ekliptik'tir.

Sonra nedenler arasında bazılarının tümel olarak göz önüne alınabileceği bazılarının ise öyle olmadığına dikkat etmek gerekir. Böylece bütün varlıkların yakın ilkeleri, bir yandan bilfiil olarak doğrudan doğruya belli bir şey olan bir şey, öte yandan bilkuvve olarak bu aynı şey olan şeydir. O halde kendilerinden söz ettiğimiz tümel nedenler yoktur. Çünkü bireylerin ilkesi, bi-

reydir. Genel olarak insandan, ancak genel olarak insan çıkar. Ama genel olarak insan yoktur. Akhilleus'un babası Peleus'tur, senin ilken ise babandır. Şu özel B, şu özel BA hecesinin ilkesidir; çünkü genel olarak B, ancak genel olarak BA hecesinin ilkesidir.

Sonra tözlerin nedenleri her şeyin nedenleri ise de nedenler ve öğeler daha önce söylediğimiz gibi farklı varlıklarla ilgili olarak farklıdırlar. Aynı türe ait olmayan varlıklar (örneğin renkler, sesler, tözler, nicelikler), benzerlik özdeşliğine sahip olmakla birlikte farklı nedenlere sahiptirler. Aynı türe ait olan varlıkların nedenleri de farklıdır; ancak tür bakımından değil, yalnızca farklı bireylerin nedenlerinin farklı olmaları bakımından farklıdırlar. Senin madden, senin formun, senin hareket ettirici nedenin, genel kavramları bakımından aynı olmakla birlikte benimsilerden farklıdır. O halde tözler, göreliler ve niteliklerin ilke veya öğelerinin neler oldukları, onların aynı mı farklı mı oldukları araştırıldığında, çeşitli anlamları bakımından araştırıldığında, onların her varlık için aynı oldukları, farklı anlamları arasında ayırım yapıldığında ise onların artık aynı olmayıp farklı oldukları açıktır; şu kayıtla ki bütün şeylerin nedenleri şimdi işaret edeceğimiz anlamda aynıdırlar: 1) Onlar önce madde, form, yoksunluk, hareket ettirici nedenin her şeyde ortak olmaları anlamında benzerlik bakımından aynıdırlar. 2) Sonra tözlerin nedenleri, tözler ortadan kalkınca bütün diğer kategorilerin de ortadan kalkacakları anlamda her şeyin nedenleri olarak göz önüne alınabilirler. 3) Nihayet fiil bakımından ilk olan, aynı zamanda her şeyin nedenidir. Ancak bundan bir başka anlamda, farklı yakın nedenler vardır: Bunlar ne cinsi ifade eden, ne birçok anlama gelen karşıtlardır. Ayrıca farklı bireylerin maddeleleri farklıdır.

Böylece duyuşal şeylerin ilkelerinin neler oldukları, sayılarının ne olduğu hangi anlamda aynı olup hangi anlamda farklı olduklarını açıklamış olduk.

6.

Yukarıda ikisi fiziksel tözler, biri hareketsiz töz olmak üzere üç töz olduğunu söylediğimize göre bu sonuncudan bahsetmek ve zorunlu olarak ezeli–ebedi hareketsiz bir tözün var olması gerektiğini göstermek zorundayız.

Çünkü tözler var olan şeyler içinde birincil olanlardır ve eğer onların tümü ortadan kalkabilir (*corruptible*) olsalardı, her şey ortadan kalkabilirdi. Ama hareketin varlığa gelmiş olması veya varlıktan kesilmiş olması imkânsızdır (çünkü onun her zaman için var olmuş olması zorunludur). Aynı durum zaman için de geçerlidir; çünkü eğer zaman var olmamış olsaydı, ne önce ne sonra var olabilirdi. O halde hareket de zaman gibi sürekli. Çünkü zamanın kendisi ya hareketin aynıdır veya hareketin bir belirlenimidir ve yer değiştirme hareketinin dışında da sürekli hareket yoktur. Bu hareket içinde de yalnızca dairesel hareket, sürekli olan yer değiştirme hareketidir.

Ancak şeyleri hareket ettirme veya onlar üzerine etkide bulunma gücüne sahip olan bir şey varsa, fakat fiilen bunu yapmıyorsa, hareket, zorunlu olarak var olmayacaktır. Çünkü bir kuvveye, güce sahip olanın onu kullanması zorunlu değildir. İdeaların varlığını savunanlar gibi ezeli–ebedi tözleri kabul etsek bile onlar arasında değişmeyi meydana getirebilecek bir ilke olmadıkça bu tür bir nedeni kabul etmenin hiçbir faydası yoktur. O halde ne bu töz yeterlidir, ne de İdealardan başka olan herhangi bir töz yeterlidir. Çünkü bu töz, bilfiil hareket ettirmedikçe hareket olmayacaktır. Dahası var: O bilfiil hareketi gerçekleştirmiş olsa bile, eğer özü kuvve ise bu hareket ezeli–ebedi olmayacaktır. Çünkü bilkuvve olan, var olmayabilir. O halde tözünün kendisi fiil olan bir ilkenin var olması gerekir. Ayrıca söz konusu tözlerin madde–dışı olması gerekir, çünkü eğer herhangi bir ezeli–ebedi şey varsa, onların ezeli–ebedi olmaları gerekir. O halde onların bilfiil olmaları gerekir.

Ancak bir sorun var: Fiilde bulunan her şeyin fiilde bulunma kuvvesine sahip olduğu, ancak fiilde bulunma kuvvesine sahip

olan her şeyin fiilde bulunmadığı, öyle ki kuvvenin önce geldiği düşünülür. Ama eğer böyleyse hiçbir şeyin var olmamış olması mümkündür. Çünkü her şeyin var olma kuvvesine sahip olması, ancak henüz var olmamış olması mümkündür. Bununla birlikte ister her şeyi Gece'den meydana getiren Teologların görüşü takip edilsin, ister Doğa Filozofları gibi "her şey bir aradaydı" denilsin, aynı imkânsız sonuçlarla karşılaşılacaktır. Çünkü bilfiil var olan bir neden yoksa hareket nasıl olacaktır? Şüphesiz tahta kendi kendine hareket etmez, onu marangozun sanatı hareket ettirir. Ne aybaşı kanı, ne toprak kendi kendilerine hareket etmezler; tohumların toprak, meninin aybaşı kanı üzerine etkide bulunması gerekir.

Leukippos ve Platon gibi bazı filozofların ezeli-ebedi fiilin varlığını kabul etmelerinin —çünkü onlar hareketin ezeli-ebedi olduğunu kabul ederler— nedeni budur. Ancak onlar bu ezeli-ebedi hareketin ne nedeni, ne doğası hakkında bir şey söylemezler ve eğer dünya şu veya bu yönde hareket etmekteyse onun neden böyle yaptığının nedenini de açıklamazlar. Oysa hiçbir şey tesadüfi olarak hareket etmez. Her zaman belli bir nedenin var olması gerekir. Örneğin her şeyin hareket ettiğini, bir hareketini doğası gereği, bir hareketini zorlama sonucu veya aklın etkisiyle veya başka bir nedenle yaptığını görüyoruz. Sonra hangi tür hareket, ilk harekettir? Bu, çok önemlidir. Platon burada bazen hareketin kaynağı olduğunu farzettığı şeyi, yani kendi kendini hareket ettiren Âlem Ruhu'nu yardıma çağırarak imkânına sahip değildir; çünkü Âlem Ruhu onun kendinin de itiraf ettiği üzere hareketten daha sonradır ve Gök'le aynı zamanda varlığa gelir. Böylece kuvveyi fiilden önce gelen olarak farzetmek bir anlamda doğru, bir başka anlamda yanlıştır. Onların nasıl olduğunu söyledik. Fiilin önce olduğuna Anaksagoras —çünkü onun sisteminde "Akıl", fiildir— Dostluk ve Nefret öğretisiyle Empedokles ve hareketin ezeli olduğunu söyleyen Leukippos gibi filozoflar tanıklık etmektedirler.

O halde Gece veya Khaos, sonsuz bir zaman zarfında var olmamıştır. Ama aynı şeyler ister bir değişmeler çemberini takip ederek, ister bir başka yasaya göre her zaman için var olmuşlardır; çünkü fiil kuvveden önce gelir. O halde eğer değişmez bir değişmeler çemberi (*cycle*) varsa, aynı şekilde etkide bulunan bir neden de her zaman için varlığını sürdürmek zorundadır. Öte yandan oluş ve yok oluş açıklanmak isteniyorsa, bazen bir yönde bazen başka bir yönde ezeli–ebedi olarak fiil halinde olan bir diğer nedenin var olduğunu kabul etmek gerekir. Bu nedenin özü gereği belli bir tarzda, bir başka şeyden ötürü ise bir başka tarzda etkide bulunması gerekir. Bu başka şey de o halde ya üçüncü bir neden veya ilk neden olacaktır. Ancak o zorunlu olarak ilk nedenden ötürü etkide bulunacaktır. Çünkü bu neden de kendi payına hem ikinci, hem üçüncü nedeninin nedenidir. Bundan dolayı onun ilk neden olduğunu kabul etmek tercihe şayandır. Çünkü ezeli–ebedi tekdüzenliliğin (*uniformité*) nedeninin o olduğunu söyledik. Oysa diğeri çeşitliliğinin nedenidir ve her ikisi birlikte hiç şüphesiz ezeli–ebedi çeşitliliğin nedenidir.

O halde hareketlerin bir olgu olarak sergiledikleri özellikler bunlardır. O zaman başka ilkeler aramanın gereği nedir?

7.

1) Durumun söylediğimiz gibi olması mümkün olduğundan ve 2) Eğer açıklamamız kabul edilmezse evrenin Gece’den, *evrensel bir aradalıktan* ve var–olmayandan çıkması gerekeceğinden dolayı bu güçlükler çözülmüş olarak göz önüne alınabilirler. O halde kesilmeyen bir hareketle, yani dairesel bir hareketle her zaman için hareket halinde olan bir şey vardır. Bunu öte yandan sadece akıl yürütme değil, olgu da açıkça göstermektedir. O halde İlk Gök’ün ezeli–ebedi olması zorunludur. Yine o halde onu hareket ettiren bir şey vardır ve aynı zamanda hareket eden ve hareket ettiren ancak bir aracı varlık olacağına göre

hareket etmeksizin hareket ettiren ezeli–ebedi, töz ve salt fiil olan bir uç şeyin varlığını kabul etmemiz gerekir.

Şimdi arzunun ve düşüncenin konusu olan şeyler bu şekilde hareket ettirirler: Onlar hareket ettirilmeksizin hareket ettirirler. Bu iki kavram en yüksek derecelerinde göz önüne alındıklarında, özdeşirler. Çünkü arzunun konusu görünüşteki iyi, akıllı isteğin ilk konusu ise gerçek iyidir. Bir şeyi biz kendisini arzu ettiğimizden ötürü bize iyi görünmesinden ziyade, bize iyi görüldüğü için arzu ederiz: Çünkü hareket noktası, düşüncedir. Düşünce ise düşünülenle harekete geçer ve iki zıtlar dizisinden biri, özü gereği düşünülendir. Bu olumlu dizide töz, ilk olandır. Tözde ise ilk olan, basit ve bilfiil olandır (öte yandan Bir ve basit, özdeş değillerdir. “Bir”, bir şeyin ölçüsünü ifade eder. “Basit” ise şeyin kendisinin belli bir doğası olduğu anlamına gelir). Ancak kendinde İyi ile kendinde Arzu Edilir olanın her ikisi de aynı diziye aittirler ve bu dizide ilk olan, her zaman en iyi olan veya en iyiye benzer olandır.

Ereksel nedenin hareketsiz varlıklar arasında bulunabileceğini, onun anlamları arasındaki ayrımlar gösterir. Çünkü ereksel neden 1) ereksel nedenin kendisi için erek olduğu şey, 2) ereğin kendisi anlamlarına gelir. İlk anlamda değil, bu son anlamda olmak üzere erek, hareketsiz varlıklar arasında olabilir. Bu durumda ereksel neden, aşkın nesnesi olarak hareket ettirir ve bütün diğer şeyler, kendileri hareket ettirildikleri için hareket ederler. Şimdi eğer bir şey hareketli ise, bu onun olduğundan başka türlü olmaya elverişli olduğu anlamına gelir. O halde eğer onun fiili, yer değiştirme hareketinin ilk biçimi ise, bu yalnızca değişmeye tabi olması bakımından başka türlü olmasının mümkün olmasından, yani töz bakımından başka türlü olmasının mümkün olmayıp yer bakımından öyle olmasının mümkün olmasından ötürüdür. Ancak kendisi hareketsiz kalarak hareket ettiren bilfiil var olan bir varlık olduğuna göre, bu varlık hiçbir biçimde olduğundan başka türlü olamaz. Çünkü yer değiştirme

hareketi, değişmelerin ilk türüdür ve ilk yer değiştirme hareketi de dairesel yer değiştirme hareketidir. İmdi işte bu dairesel hareketi meydana getiren, İlk Hareket Ettirici'dir. O halde İlk Hareket Ettirici, zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı İyi olan'dır ve bu anlamda da o, ilkedir. Çünkü zorunlu olanın bütün anlamları şunlardır: a) zorlama sonucu, yani doğal eğilimimize zıt olması bakımından zorunlu olan, b) kendisi olmaksızın İyi'nin olmasının imkânsız olduğu anlamda zorunlu olan, c) başka türlü olması mümkün olmayan, yalnızca tek bir tarzda var olmasının mümkün olduğu anlamında zorunlu olan.

Demek ki Gök ve Doğa böyle bir İlke'ye bağlıdır. Ve bu ilke bizim kısa bir süre yaşamamız mümkün olan en mükemmel hayatla karşılaştırılabilir bir hayattır. O her zaman bu hayattır (bizim için imkânsız olan bir durum); çünkü onun fiili aynı zamanda zevktir. Zaten uyanıklık, duyum ve düşüncenin en büyük zevkler olmalarının nedeni, onların fiiller olmalarıdır. Ümitler ve hatıralar ise ancak onlardan dolayı zevklerdir. İmdi özü gereği olan Düşünce, özü gereği en iyi olanı, en yüksek Düşünce de en yüksek İyi'yi konu alır. Akıl, akılsalı kavrarken kendi kendisini düşünür. Çünkü onun kendisi konusuyla temas haline girmek ve onu kavramak suretiyle akılsal olur. Öyle ki sonuçta akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir. Akılsalı kabul eden şey, yani formel töz, akıldır ve akıl, akılsala sahip olduğunda bilfiildir. O halde aklın içerir gibi görüldüğü tanrısal öge, kuvveden ziyade fiildir ve temaşa fiili, en yüksek ve en mükemmel mutluluktur. O halde Tanrı bizim ara sıra sahip olduğumuz haz verici duruma her zaman sahipse, bunun kendisi hayranlık vericidir. Eğer o ona daha büyük ölçüde sahipse, bu daha da hayranlık vericidir. İmdi Tanrı bu söylediğimiz biçimde ona sahiptir. Hayat da Tanrı'dır; çünkü aklın fiili hayattır ve Tanrı bu fiilin ta kendisidir. Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezeli-ebedi bir hayattır. Bundan dolayıdır ki biz Tanrı'yı eze-

li–ebedi, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız. O halde hayat ve sürekli ve ezeli–ebedi ömür, Tanrıya aittir. Çünkü Tanrı, bunun kendisidir.

Bitkiler ve hayvanların ilkelerinin nedenler oldukları, oysa güzel ve mükemmel olana ancak türemiş varlıklarda rastlandığını ileri sürerek en yüksek Güzel’in ve en yüksek İyi’nin ilkede bulunmadığını düşünen Pythagorasçılar ve Speusippos gibi filozoflar vardır. Bu görüş temellendirilmiş bir görüş değildir; çünkü meni, daha önce gelen ve mükemmel olan varlıklardan gelir ve ilk olan, meni değildir, mükemmel varlıktır: Örneğin meniden önce gelen bir insan olduğu, onun bu meniden meydana gelen insan değil, meninin kendisinden geldiği insan olduğu söylenebilir.

O halde ezeli–ebedi, hareketsiz ve duyusal şeylerden ayrı bir varlığın var olduğu bu açıklamalarımızdan açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu tözün hiçbir büyüklüğe (*étendue*) sahip olamayacağı, parçaları olamayacağı ve bölünemez olduğunu da gösterdik. Çünkü o, hareketi sonsuz bir zaman süresince meydana getirir. Ama sonlu olan hiçbir şeyin sonsuz gücü yoktur ve her büyüklüğün ya sonsuz veya sonlu olabilmesine karşılık bu töz, yukarıda belirttiğimiz nedenden ötürü, sonlu olamaz. O, sonsuz bir büyüklüğe de sahip olamaz; çünkü sonsuz bir büyüklük kesinlikle mevcut değildir. Onun etkilenmez (*impassible*) ve değiştirilemez (*inaltérable*) olduğunu da gösterdik. Çünkü bütün diğer hareketler, yer değiştirme hareketinden sonra gelirler.

O halde bu şeylerin neden bu şekilde davrandıklarının açık nedenleri bunlardır.

8.

Ancak bu tür tek bir tözün mü, yoksa birden fazla tözün mü varlığını farz etmemiz gerektiği, ikinciye farz etmemiz durumunda onların sayısının ne olduğu sorusunu görmezlikten gelemeyiz. Bu arada diğer filozofların beyanlarını da hatırlatmalı-

yız: Tözlerin sayısı ile ilgili olarak onların hiçbirisi tam bir açıklama vermemiştir. Böylece İdealar kuramının bununla ilgili özel bir görüşü yoktur. Çünkü İdeaların varlığını kabul edenler İdeaların sayılar olduğunu soylemektedirler. Ancak onlar bu sayılardan bazen sonsuz olarak, bazen on sayısı ile sınırlanmış bir sayı olarak söz etmektedirler. Ama neden özellikle bu sayıyı kabul ettikleri konusunda hiçbir kesin kanıtlama getirmemektedirler. Biz ise bu sorunu daha önce ortaya koyduğumuz temeller ve ayrımlardan hareketle ele almalıyız.

Varlıkların ilkesi ve ilki hareketsizdir: O gerek özü bakımından, gerekse ilineksel bakımdan hareketsizdir. Bununla birlikte o ezeli–ebedi, ilk ve tek bir hareketi meydana getirir. Ancak hareket eden bir şey zorunlu olarak bir şey tarafından hareket ettirildiğine, ilk hareket ettirici ise özü bakımından hareketsiz olduğuna, ezeli–ebedi bir hareket ezeli–ebedi bir varlık tarafından, tek bir hareket de tek bir varlık tarafından verilmek zorunda olduğuna göre, öte yandan evrenin, ilk ve hareketsiz tözü tarafından meydana getirildiğini söylediğimiz basit uzaysal yer değiştirme hareketinin dışında diğer ezeli–ebedi yer değiştirme hareketlerinin, yani gezegenlerin hareketlerinin de var olduğunu gördüğümüze göre (çünkü *Fizik*'te gösterdiğimiz gibi dairesel bir hareket yapan bir cisim, ezeli–ebedidir ve sükûnette olmaz) bu yer değiştirme hareketlerinin her birinin de aynı zamanda tözü gereği hareketsiz ve ezeli–ebedi bir töz tarafından meydana getirilmiş olması zorunludur. Çünkü yıldızların doğası, ezeli–ebedidir. Çünkü onlar belli bir tür tözlerdir ve hareket ettiren ezeli–ebedidir ve hareket edenden önce gelir. Bir tözden önce gelen ise zorunlu olarak bir töz olmak zorundadır. O halde açıktır ki yıldızların ne kadar hareketleri varsa, o kadar doğaları gereği ezeli–ebedi, özleri bakımından hareketsiz ve büyüklüğü–olmayan tözler olmalıdır (bunun nedenini yukarıda gördük). O halde hareket ettiricilerin tözler oldukları, içlerinden birinin yıldızların yer değiştirme hareketleri arasında hüküm

süren aynı düzene göre birinci, diğerinin ikinci olduğu açıktır. Ancak bu yer değiştirme hareketlerinin sayısı, felsefeye en yakın olan matematik biliminin, yani astronominin verilen ışığında incelenmek zorundadır. Çünkü astronominin konusu duyuşsal, fakat ezeli–ebedi olan bir tözdür. Oysa diğer matematiksel bilimler, örneğin aritmetik ve geometri, hiçbir tözü ele almazlar. Şimdi yer değiştirme hareketlerinin, hareket eden cisimlerden daha fazla sayıda olduğu bu konulara fazla dikkat sarf etmeyen insanlar için bile apaçık bir şeydir. Çünkü gezegenlerin her biri, birden fazla yer değiştirme hareketi yapmaktadır. Bu hareketlerin gerçek sayılarına gelince, onlar hakkında bir fikir vermek üzere, düşüncelerimizin taleplerini belli bir sayı ile tatmin edecek biçimde bazı matematikçilerin söyledikleri şeyleri nakledeceğiz. Geri kalanı ile ilgili olarak ise onu kısmen kendimiz araştırmamız, kısmen de başka araştırmacılar tarafından bilgi edinmemiz gerekmektedir. Bizim görüşlerimizle yetkili insanların bu konu üzerinde söyledikleri şeyler arasında bir uyumsuzluk kendini gösterdiği takdirde, şüphesiz her iki tarafı da hesaba katacağız ancak onlar içinde en kesin olanı izleyeceğiz.

Eudoksos Güneş'in ve Ay'ın yer değiştirme hareketini, bu yıldızların her biri için üç küre kabul ederek açıklamaktadır. Bu kürelerden birincisi, sabit yıldızlar küresiyle aynı harekete sahiptir. İkincisi Zodyak'ın ortasından geçen daire üzerinde hareket eder. Üçüncüsü Zodyak'ın genişliğini kesen eğimli bir daire üzerinde hareket eder. Ancak Ay'ın üzerinde hareket ettiği daire, Güneş'in üzerinde hareket ettiği daireden daha büyük bir açıyla eğimlidir. Gezegenlerin hareketine gelince, onların her biri için dört küre gereklidir. Birinci ve ikinci küreler, Güneş'in ve Ay'ın birinci ve ikinci küreleriyle aynı hareketi yaparlar (çünkü sabit yıldızlar küresi bütün diğer kürelere hareketlerini verdiren küredir. Onun altında bulunan ve Zodyak'ın ortasından geçen daire üzerinde hareket eden küre de bütün gezegenlerde ortak). Her gezegenin üçüncü küresinin kutupları Zodyak'ın

ortasından geçen kürede bulunur. Dördüncü kürenin hareketi, üçüncü kürenin ekvatoruna göre eğimli olan bu daire üzerindedir ve üçüncü kürenin kutupları geri kalan gezegenlerin her biri için farklıdır. Yalnız Merkür ve Venüs'ünkiler aynıdır.

Kalippos'un sisteminde kürelerin pozisyonu, yani uzaklıklarının sırası Eudoksos'un sistemindekinin aynıdır. Ancak Kalippos, Jüpiter se Satürn için Eudoksos'la aynı sayıda kürelerin varlığını kabul etmesine karşılık olayların açıklamasını vermek istiyorsak Güneş'e başka iki küre ve Ay'a yine başka iki küre ilave etmemiz, geri kalan her gezegen için de yine fazladan birer küre eklememiz gerektiğini düşünmekteydi.

Ancak tasarlanan bütün bu kürelerin gözlemlenen olayları açıklayabilmeleri için her bir gezegenle ilgili olarak bir eksiği ile aynı sayıda başka kürelerin olması bu kürelerin ters yönde dönmeleri ve her durumda söz konusu yıldızın altında bulunan yıldızın en dış küresini aynı pozisyona getirmesi zorunludur. Ancak bu bütün bu iş gören güçlerin gezegenlerin gözlemlenen yer değiştirme hareketlerini meydana getirme gücüne sahip olmaları şartıyladır. Şimdi bu durumda gezegenlerin kendilerinin içlerinde hareket ettikleri küreler Jüpiter ve Satürn için birlikte olmak üzere sekiz, bütün diğerleri için birlikte olmak üzere yirmi beş tane olduğuna ve kürelerden, ters yönde hareket eden başkalarını gerektirmeyenler yalnızca bütün diğer gezegenlerin altında bulunan gezegenin içinde hareket ettiği küre olduğuna göre, ilk iki gezegen için ters yönde hareket eden altı küre, daha sonra gelen dört gezegen için on altı küre var olacak ve kürelerin, yani gerek doğru yönde, gerekse ters yönde hareket eden kürelerin toplam sayısı elli beş olacaktır. Fakat eğer Ay'a ve Güneş'e sözünü ettiğimiz hareketleri ilave etmezsek toplam olarak ancak kırk yedi küre olacaktır. Gök kürelerinin sayısının bu olduğunu kabul edelim. O halde aynı sayıda tözler ve hareketsiz ilkeler var olacaktır. Bu, hiç olmazsa düşünülmesi makul bir görüştür. Bu konuda zorunluluk iddiası üzerinde hüküm vermeyi ise daha güçlü düşünürlere bırakmamız gerekir.

Bir yıldızın yer değiştirme hareketine bağlı olmayan herhangi bir yer değiştirme hareketinin var olması mümkün olmadığına göre, ayrıca değişmeden korunmuş olan ve özü gereği en yüksek İyi'ye erişmiş bulunan her gerçeklik, her tözün kendisi bir erek olarak göz önüne alınmak zorunda olduğuna göre, sözünü ettiğimiz varlıkların dışında bir varlık olamaz ve göksel hareketlerin sayısı da zorunlu olarak hareketsiz tözlerin sayısı kadardır. Çünkü eğer başka tözler olsaydı, onlar yer değiştirme hareketinin ereksel nedeni olarak hareket nedenleri olurlardı. Ancak sözünü ettiğimiz yer değiştirme hareketlerinden başka hareketlerin olması imkânsızdır. Bu, hareket içinde olan cisimleri göz önüne aldığımızda normal olarak ortaya çıkan bir sonuçtur. Çünkü yer değiştirme hareketinde her hareket ettirici doğal olarak hareket ettirilen bir şey için varsa ve her yer değiştirme hareketi de hareket ettirilen bir şeye aitse, amacı bizzat kendisi veya bir başka yer değiştirme hareketi olan bir yer değiştirme hareketi olamaz. Tersine bütün yer değiştirme hareketlerinin, yıldızlar için olması gerekir. Çünkü bir yer değiştirme hareketinin amacı bir başka yer değiştirme hareketi olduğu takdirde bu yer değiştirme hareketinin de amacının bir başka şey olması gerekir. Ancak böylece sonsuza kadar gitmek mümkün olmadığından her yer değiştirme hareketinin amacı, gökte hareket eden göksel cisimlerden biri olmak zorundadır.

Tek bir Gök'n olduğu açıktır. Çünkü eğer birçok insan olduğu gibi birçok gök olsaydı, her göğün hareket ettirici ilkesi form bakımından bir, sayı bakımından çok olurdu. Ancak sayı bakımından çok olan her şey madde içerir. Çünkü Sokrates'in tek olmasına karşılık, bir ve aynı tanım, örneğin insanın tanımı, birden çok varlığa uygulanır. Fakat ilk özün kendisinin maddesi yoktur, çünkü o tam fiildir. O halde ilk hareket ettirici aynı zamanda hem form hem sayı bakımından birdir ve dolayısıyla da ezeli-ebedi bir tarzda ve sürekli hareket içinde olan şey de yalnızca birdir. O halde sadece tek bir Gök vardır.

En uzak atalarımızdan kalan ve bir efsane şeklinde daha sonrakı kuşaklara aktarılmış olan bir gelenek bize ilk tözlerin tanrıları olduklarını ve tanrısal olanın tüm doğayı içine aldığını söylemektedir. Bu geleneğin tüm geri kalan kısmı, daha sonraları efsane biçimi altında *kitleleri* ikna etmek ve yasalara ve kamu çıkarına hizmet etmek amacıyla eklenmiştir. Böylece tanrılara insan biçimi verilmiş veya onlar hayvanlara benzer olarak temsil edilmişler ve onlara bu türden her çeşit belirlenimler eklenmiştir. Başlangıç temeli bu eklentilerden temizlendiğinde ve bu başlangıç, yalnız başına, yani ilk tözlerin tanrıları oldukları şeklinde ele alındığında, bu görüşün gerçekten tanrısal bir ifade olduğu düşünülmelidir. Çeşitli sanatlar ve felsefenin muhtemelen çoğu kez mümkün olduğu kadar ileri götürülüp geliştirilmelerine, ancak daha sonra tekrar kaybolmalarına karşılık bu görüşler adeta eski bilgeliğin zamanımıza kadar devam eden kalıntıları olarak korunmuşlardır. O halde babalarımızın ve daha eski öncellerimizin düşüncelerini bu kayıtlar altında kabul ediyoruz.

9.

Tanrısal aklın mahiyeti bazı güçlükler içermektedir. Bu akıl, tanrısal görünen şeyler içinde en tanrısal olan görünmektedir. Ancak bu özelliği göstermek için onun varlık tarzı ne olmalıdır? İşte bu konuda bazı güçlükler var. Çünkü ya o hiçbir şey düşünmez; o zaman onun değeri ne olacaktır? Bu takdirde o uykuya benzer bir durumda olacaktır. Veya o düşünür, ancak eğer düşüncesi başka bir ilkeye bağımlı ise bu takdirde o (tözü düşünme fiili değil, basit bir kuvve olacağından) en yüksek töz olamaz. Çünkü onun değeri düşünmeden ibarettir. Sonra özü ister akıl kuvvesi, ister düşünme fiili olsun, neyi düşünür? Ya kendi kendini veya bu başka şeyi düşünür. Eğer bir başka şeyi düşünürse, bu ya her zaman aynı şeydir veya bazen bir şey, bazen bir başka şeydir. O zaman onun düşüncesinin nesnesinin İyi olan olması veya başka herhangi bir şey olmasının ne önemi vardır?

Veya bundan ziyade bazı şeylerin onun düşüncesinin konusu olması saçma olmayacak mıdır? O halde açıktır ki o, en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür ve düşüncesinin konusu da değişmez. Çünkü bu, daha kötüye doğru bir değişme olacaktır ve böyle bir şeyin kendisi de zaten bir hareket olacaktır.

O halde ilkin eğer tanrısal akıl düşünme fiili değil, basit bir kuvve olursa düşüncenin sürekliliğinin onun için zahmetli bir yük olacağını farz etmek mantıklı olacaktır. İkinci olarak bu durumda aklın kendisinden daha yüce bir şeyin, yani düşüncenin konusunun kendisinin mevcut olacağı açıktır. Çünkü düşünme, düşünme fiili, en kötü şeyi düşünene de ait olacaktır; öyle ki eğer bundan kaçınılması gerekliyse (ki gereklidir, çünkü öyle şeyler vardır ki onların görülmemeleri, görülmelerinden iyidir) düşünme fiili şeylerin en iyisi olamaz.

O halde tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir. Çünkü o var olan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir.

Ancak buna karşı bilim, duyum, kanı ve çıkarsamacı düşüncenin konusunun her zaman kendilerinden farklı bir şey olduğu ve onların kendi kendileriyle ancak ilineksel olarak meşgul olduğu söylenecektir. Sonra düşünme ve düşünülme farklı mahiyette şeyler iseler, düşüncenin mükemmelliği onların hangisine aittir? Çünkü bir düşünce fiili olmakla, düşünülen olmak aynı şey değildir. Buna vereceğimiz cevap şudur: Bazı durumlarda bilim, nesnesinin kendisi değil midir? Prodüktif bilimlerde o, maddesinden soyutlanmış olarak töz ve nesnenin özüdür. Teoretik bilimlerde de bilimin gerçek konusu, tanım ve düşünce fiilidir. O halde maddesi olmayan şeylerden düşünülen ile düşünce farklı olmadığından tanrısal düşünceyle onun konusu aynı olacak ve düşünce, düşüncenin nesnesi ile bir olacaktır.

Geride bir güçlük daha kalmaktadır: Tanrısal düşüncenin nesnesinin bileşik olup olmadığı meselesi. Böyle olduğu takdirde tanrısal aklın, bütünün bir parçasından diğerine geçerken

değişmesi gerekecektir. Buna da cevabımız şudur ki, maddesi olmayan şey, bölünemez. Tanrısal aklın durumu, bazı geçici anlarda insan aklının (veya daha doğrusu her bileşik varlığın aklının) durumuna benzer: Bu akıl, İyi'ye şu veya bu anda sahip değildir, kendisi için dıştan bir şey olan bu en yüksek İyi'yi o bölünmez bir içinde kavrar. İşte tanrısal düşünmenin düşünme tarzı budur. Ancak o ezeli–ebedi olarak kendi kendisini düşünür.

10.

Bütün'ün doğasının iki tarzdan hangisi bakımından, yani bağımsız, kendi kendine ve özü gereği var olan bir varlık olarak mı, yoksa Bütün'ün düzeninin kendisi olarak mı İyi'yi ve en yüksek İyi'yi içinde bulundurduğu sorusunu da ele almalıyız. Daha çok o bir orduda olduğu gibi her iki bakımdan da var olacak değil midir? Çünkü ordunun iyisi hem düzeninde, hem de ona kumanda eden komutanında bulunur, hatta daha çok ikincide bulunur. Çünkü komutan ordunun düzeninden ötürü var değildir, tersine ordunun düzeni komutan sayesinde vardır. Her şey bir bütün olarak belli bir biçimde düzenlenmiştir, ama aynı biçimde düzenlenmemiştir (örneğin balıklar, kuşlar ve bitkiler). Şeyler birbirleriyle birinin diğeriyle hiçbir ilişkisinin olmadığı bir tarzda değil, tersine birbirleriyle karşılıklı ilişkiler içinde oldukları bir tarzda düzenlenmişlerdir. Çünkü her şey tek bir amaç için düzenlenmiştir. Evrenin durumu, özgür insanların kesinlikle en ufak bir şekilde keyiflerine göre hareket etmedikleri, tersine onların bütün eylemlerinin veya hiç olmazsa onların en büyük bölümünün düzenli olduğu bir evin durumuna benzer. Buna karşılık köleler ve hayvanlarda onların eylemlerinin az bir bölümü ortak iyi ile ilişkilidir ve onların çoğu tesadüfe terk edilmiştir. Çünkü her şeyle ilgili olarak onun doğasını teşkil eden ilke, böyledir: Demek istediğim örneğin bütün varlıkların hiç olmazsa öğelerine ayrılmak zorunda oldukları-

dır ve herkesin kendileriyle Bütün'ün uyumuna katıldıkları diğer özellikleri ile ilgili olarak da durum budur.

Bizim bu görüşümüzden farklı görüşleri, hatta onlar içinde en çekici ve en az güçlük taşır gibi görünen öğretileri savunanları bekleyen ne kadar imkânsız ve saçma sonuçların var olduğu noktasını gözden kaçırmamalıyız: Örneğin bütün filozoflar her şeyi karşıtlardan hareketle meydana getirmektedirler. Ama onlar ne "her şey", ne de "karşıtlardan hareketle" sözlerinde haklı değildirler. Karşıtları kabul eden şeylerde bile onlar nasıl karşıtlardan hareketle meydana gelebilirler? Onlar bunu açıklamamaktadırlar. Çünkü karşıtlar birbirleri üzerinde etkide bulunamazlar. Bizim için ise bu problem üçüncü bir öğenin varlığını kabul etmemizden ötürü tamamen doğal bir biçimde çözümlenmektedir.

İki karşıttan birini diğerinin maddesi olarak alan filozoflar vardır. Örneğin Eşit-olmayan'ı Eşit-olan'ın, Çok olan'ı Bir olan'ın maddesi olarak alanlar böyledirler. Ama bu görüş de aynı şekilde çürütülür: Belirsiz madde hiçbir şeyin karşıtı değildir. Ayrıca o zaman Bir olan hariç, her şey kötünden pay alacaktır; çünkü Kötü'nün kendisi iki öğeden biridir. Başka filozoflar ne İyi, ne Kötü olan'ın ilkeler olduklarını söylemektedirler. Bununla birlikte her şeyde en mükemmel anlamda olan ilke İyi olan'dır. İyi'yi ilke olarak kabul edenler şüphesiz haklıdır. Ancak onlar da İyi'nin *nasıl* bir ilke olduğunu, yani ereksel neden olarak mı, hareket ettirici neden olarak mı, yoksa formel neden olarak mı bir ilke olduğunu söylemiyorlar. Empedokles'in öğretisi de saçmadır; çünkü ona göre İyi, Dostluk'tur. Ama Dostluk, hem hareket ettirici neden olarak (çünkü o öğeleri tekrar birleştirmektedir), hem de maddi neden olarak (çünkü o, karışımın bir parçasıdır) ilkedir. Şimdi bir aynı şeyin aynı zamanda hem madde, hem hareket ettirici neden olarak farz edilmesi mümkün olsa bile, maddenin özü ile hareket ettiricinin özü gene de birbirinden farklı olacaktır. O halde Dostluk bu iki bakış

açısından hangisi bakımından bir ilkeyi teşkil etmektedir? Bir başka saçmalık Nefret'i yok oluşa tabi olmayan bir şey olarak almaktır. Oysa Nefret, özü itibariyle Kötü'den başka bir şey değildir. Anaksagoras İyi'yi hareket ettirici ilke olarak kabul etmektedir; çünkü (onun sisteminde) Akıl, şeyleri hareket ettirmektedir. Ancak o, bir amaçla hareket ettirmektedir. Bu amaç ise dolayısıyla kendisinden farklı bir şey olmak zorundadır; meğer ki Anaksagoras bizim fail nedenle ereksel nedenin bir ve aynı şey oldukları görüşümüzü kabul etmiş olsun. Çünkü bize göre tıp sanatı bir anlamda sağlıktır. Sonra İyi'ye, yani Akıl'a bir karşıt kabul etmemek de saçmadır. Çünkü karşıtları ilkeler olarak ortaya koyanlar, gerçekte onlardan yararlanmıyorlar, meğer ki biz onların sistemlerini yeniden tesis etmiş olmayalım. Sonra neden bazı şeyler ortadan kalkabilir şeylerdir de diğerleri öyle değildir? Onların hiçbirini bunu açıklamamaktadır; çünkü onlar bütün varlıkları aynı ilkelerden türetmektedirler. Onların içinde varlıkları var olmayandan türetenler de vardır. Başka bazıları ise bu zorunluluktan kaçınmak için her şeyi tek bir şeye indirgemektedirler.

Sonra niçin her zaman oluş olacaktır ve oluşun fail nedeni nedir? Kimse bunu söylememektedir. İlkeler olarak iki karşıtı kabul edenler, bir diğer, daha üstün ilkenin varlığını kabul etmek zorundadırlar. Aynı durum İdeaların taraftarları için de geçerlidir: Onların da İdealardan üstün bir ilkeyi kabul etmeleri gerekir. Çünkü neden şeyler İdealardan pay almışlardır veya pay almaktadırlar ve diğer filozoflar da bilgeliğin ve en yüksek bilimin karşısına, ona karşıt bir şey koymak zorundadırlar? Bizim ise kendi payımıza böyle bir saçmalığa düşmemiz söz konusu değildir. Çünkü bize göre İlk Varlık'ın hiçbir karşıtı yoktur. Çünkü bütün karşıtların bir maddesi vardır ve onlar bilkuvve aynı şeydirler ve İlk Varlık'ın hiçbir karşıt kabul etmemesine karşılık en yüksek bilimin karşıtı olan bilgisizlik, en yüksek bilimin nesnesine karşıt bir nesne gerektirir.

Ayrıca duyusal varlıklar dışında başka varlıklar olmadığı takdirde ne ilk ilke, ne düzen, ne oluş, ne göksel hareketler olacak, Teologlar ve Doğa Filozoflarında görüldüğü gibi sonsuza varıncaya kadar her ilkeden önce gelen bir ilke olacaktır. Ancak öte yandan İdeaların ve sayıların var oldukları ileri sürüldüğü takdirde onlar hiçbir şeyin nedeni olmayacaklardır. Eğer bu noktaya kadar gitmek istenmiyorsa, onlar hiç olmazsa hareketin nedeni olmayacaklardır. Sonra bir uzama sahip olmayan sayılar nasıl olup da uzamın ve sürekli olanın nedenleri olacaklardır? Çünkü ister hareket ettirici neden, ister form olarak sayı, sürekli olanı meydana getiremeyecektir. Bundan başka hiçbir karşıt özsel olarak bir meydana getirici veya hareket ettirici ilke olmaz. Çünkü onun var olmaması mümkündür veya hiç olmazsa onun fiili kuvvesinden sonra gelecektir. O halde bu durumda ezeli-ebedi varlıklar olmayacaktır. Ama evrende ezeli-ebedi varlıklar vardır. O halde bu öncüllerden birinin reddedilmesi gerekir ve bunun da nasıl olması gerektiğini gösterdik. Sonra sayılar hangi ilke gereği bir birlik teşkil ederler? Ruh ve bedenin ve genel olarak form ve maddenin birliğini oluşturan nedir? İdeaların taraftarlarının hiçbirini bunu açıklamamaktadır. Ve bizimle birlikte onları bir kılanın hareket ettirici neden olduğu söylenmedikçe de hiç kimse onun ne olduğunu söyleyemez. Matematiksel sayının ilk varlık olduğunu ileri sürenler ve böylece tözlerin sonsuz birbirlerini takip edişini ve her töz için farklı ilkeleri kabul edenlere gelince onlar evrenin tözünü, aralarında bir bağ olmayan bir epizotlar dizisi olarak takdim etmektedirler (çünkü bu sistemde bir töz, bir başkası üzerinde, varlığı veya yokluğu ile hiçbir etkide bulunmaz) ve bize bir ilkeler çokluğu bahşetmektedirler. Ancak varlıklar, kötü yönetilmeyi istemezler: "Çok kişinin yönetimi iyi değildir; tek bir yöneticinin olması gerekir".

VI. İNSAN VE DEVLET ÜZERİNE

Eudemos'a Etik

I. 1-5 (S. Babür)

•

Nikomakhos'a Etik

VI. (S. Babür)

•

Politika

I. 1-7; III. 1-4; 6-11; VII. 1-3; 13-15; VIII. 1-2 (N. Berkes)

•

Retorik

I. 1-3; II. 1; 22; III. 1-2; 12-19 (M. H. Doğan)

•

Poietika

1-15; 19-20 (N. Kalaycı)

EUDEMOS'A ETİK*

(I. 1-5)

BİRİNCİ KİTAP

1.

Delos'ta tanrıya düşüncesini açan biri Leto tapınağı girişine, *iyi, güzel ve hoş'un* hepsinin ayrı ayrı alındığında aynı özellikleri taşıyan şeyler olmadığı anlamına gelen şu dizeleri yazdırmış:

*en güzel şey en adil olandır, en iyi şey sağlıklı olmak;
en hoş şey ise, kişinin arzuladığı şeye kavuşması.*

Ne ki biz buna katılmıyoruz, çünkü her şeyin en güzeli ve en iyisi olan mutluluk en hoş şeydir.

Her bir konuyla ve her bir doğayla ilgili olarak sorun taşıyan ve araştırma gerektiren çalışmalar pek çok: bunlardan kimi salt bilmeye yönelik, kimi ise nesnenin elde edilmesine ve nesneye bağlı eylemlere yönelik. İmdi salt teorik felsefe özelliği taşıyan konuların araştırma yöntemimize uygun olarak ele alınması gerekiyor. İlkın şuna bakmalı: iyi yaşama nedendir ve nasıl elde edilecektir? Bu adı alan herkes acaba uzun boylu, kısa boylu in-

sanlar gibi ya da farklı renkteki insanlar gibi, doğa gereği mi *mutlu* oluyor, yoksa mutluluk sanki bir tür bilgiymiş gibi öğretile mi elde ediliyor, yoksa mutluluk belli bir alıştırmayla mı kazanılıyor (nitekim insanlar için doğaya ya da öğretime değil, alışkanlıklara bağlı pek çok şey var: kötü şeyler kötü alışkanlıklarla, yararlı şeyler yararlı alışkanlıklarla oluyor), yoksa bunlardan hiçbirine bağlı olarak değil de şu iki biçimde mi insanlar mutlu oluyor: ya tıpkı bir *nymphe* veya bir tanrının etkisine girmiş kişiler gibi tanrısal bir esinle sanki kendinden geçerek ya da talihe bağlı olarak (nitekim pek çok kişi mutluluk ile talihli olmanın aynı şey olduğunu ileri sürer). İmdi mutluluğun insanlarda bulunması bunların ya hepsine ya bazılarına ya da yalnızca birine bağlı, bu açık, çünkü bütün oluşlar bu ilkelere indirgenir. Çıkarıma dayanan bütün oluşlar ise bilgiye dayandırılan eylemlerle ilişkilendirilebilir.

Ne ki mutlu, kutlu, güzel yaşama en çok tercih edilesi görülen üç şeyde bulunsa gerek: nitekim kimi akli başındalık en büyük iyidir der, kimi [karakter] erdemi en büyük iyidir der, kimi de haz en büyük iyidir der. Bazıları mutluluk için bunların önemi konusunda farklı görüşler: biri ötekenden daha çok mutluluğa götürür diyenler var; yani kimi akli başındalığın [karakter] erdeminden daha önemli olduğunu, kimi [karakter] erdeminin akli başındalıktan daha önemli olduğunu, kimi ise hazzın bu ikisinden daha önemli olduğunu ileri sürüyor. Kimilerine göre mutlu yaşama bunların hepsine bağlı, kimilerine göre ikisine bağlı, kimilerine göre ise bunlardan yalnızca birine bağlı.

2.

Bu konularda dikkat etmemiz gereken şu: yaşamını kendi tercihine göre yönlendirebilen herkes güzel yaşamak için bir hedef koyar –mevki, ün, zenginlik ya da eğitim–, tüm eylemlerini bu hedefe bakarak gerçekleştirir (yaşamı belli bir hedefe göre düzenlememek kuşkusuz büyük bir düşüncesizlik göstergesi).

İlkin aceleci davranmadan, kayıtsızlık da göstermeden insan kendi kendine şu iki şeyi ayırmalı bizim: iyi yaşamamız nedendir ve neler olmazsa insanlar için bunun bulunması olası değildir? Çünkü sağlıklı olmanın kaçınılmaz koşulları ile sağlıklı olmanın kendisi aynı şey değil. Bu başka pek çok konuda da böyle, dolaşısıyla iyi yaşamının kendisi ile güzel yaşama olanağının koşulları aynı değil (ayrıca bu tür şeyler arasında kimi şeyler var ki, sağlığa ya da yaşama özgü değil, düpedüz hepsi için, hem tutumlar-huyar için hem de etkinlikler için ortak: sözgelisi nefes almaksızın, uyanık olmaksızın ya da bir devinimden, değişmeden pay almaksızın bizim için ne iyi bir şey söz konusu olur ne de kötü bir şey; bir de her bir doğaya özgü olan şeyler var ki, bunları hiç göz ardı etmemek gerekiyor; nitekim zindelik için et yemek ve yemekten sonra gezintiye çıkmak yukarıda söylediklerimize benzer koşullar değil). Mutlu olmak, mutluluğun ne olduğu, neler aracılığıyla olduğu konusundaki görüş ayrılıklarının nedeni de işte tam bu, çünkü kimileri onlar olmadan mutlu olmanın olanaksız olduğu şeyleri mutluluğun [asıl] bölümleri sayıyor.

3.

İmdi mutluluk konusunda kimilerinin taşıdığı bütün sanıları incelemek gereksiz (nitekim çocukların, hastaların, zihinsel özürlülerin pek çok sanısı var ki, bunlar üzerine akıl taşıyan hiç kimse bir uslamlama yapamaz. Zaten bu kişilerin bir temellendirmeye gereksinimleri yok, kimilerinin gereksinimi yaşlarının ilerlemesi, kimilerinininki ise bir hekimin ya da devletin cezası –hekim tedavisi döverek cezalandırmadan hiç de daha az ceza değil–). Çoğunluğun sanılarını da incelemek gereksiz, çünkü onlar her konuda, özellikle de mutluluk konusunda ileri geri konuşurlar (ama yalnızca eski bilgelerin bu konudaki sanılarını ele almak gerekiyor). Nitekim bir temellendirmeye değil, bir uygulanıma gerek duyan kişiler için uslamlamaya başvurmak anlam-

sız. Madem her bir konuya özgü olan sorunlar var, açık ki, en yüksek yaşama ve en iyi yaşamaya ilişkin sorunlar da vardır. Demek ki bu sanıları ele almak yerinde. Nitekim görüş ayrılıklarında çelişkiler, onlara karşıt savları olanların kanıtları olacaktır.

Ayrıca tüm incelemenin nelerle ilgili olarak yürütülmesi gerekiyorsa bunların, yani (mutlu demek biraz fazla olsa da) iyi ve güzel yaşamadan pay almak nelerden kaynaklanabiliyorsa bunların ve [bizim için] her bir doğru şeyin oluşması umuduyla ilgili şeylerin gözden kaçmaması önemli. Nitekim güzel yaşama talihe dayanan ya da doğaya göre oluşan şeylerde ise pek çok kişi için umutsuz bir şey olacaktır (nitekim onun elde edilmesi insanların bir çabasına da bağlı olmayacak, onların yapıp ettiklerine de bağlı olmayacak). Ne ki güzel yaşama kişinin belli bir nitelikte olmasındaysa ve kişinin eylemlerine bağlı ise, bu *iyi* hem daha yaygın hem de daha tanrısal bir şey olsa gerek: daha yaygın olur, çünkü daha çok insan pay alacaktır, daha tanrısal olur, çünkü mutluluk, kendilerini ve eylemelerini belli nitelikte oluşturan kişilerde bulunacaktır.

4.

Ne ki mutluluk nedir, bunun nasıl düşünülmesi gerektiği iyice belirlendiğinde tartışmalardaki sorunların büyük bir kısmı açıklığa kavuşsa gerek: yani acaba mutluluk, kimi bilgelerin ve eskilerin sandığı gibi, salt ruhun belli bir nitelikte olmasında mıdır, yoksa onun belli bir nitelikte olması elbette beklenir, ama eylemlerinin de belli bir nitelikte olması mı daha gereklidir, bu belirlendiğinde.

Yaşam biçimleri ayrıldıkta, bu yanda bu tür bir dinginliğin tartışma konusu bile olmadığı {tersine zorunlu şeyler için çaba gösterilen} yaşam biçimleri var: sözgelişi kaba saba, para kazanmaya dayalı, bayağı mesleklerle ilgili yaşam tarzları (*kaba saba* ile salt ün için çalışılan meslekleri, *bayağı* ile oturarak icra edilen zanaatlar ile ücretli el zanaatlarını, *para kazanmaya dayalı*

ile de perakende alım satım işlerini kastediyorum); bir yanda ise mutlu bir yaşam sürmek için öngörülen üç yaşam biçimi var (daha önce de sözünü ettiğimiz, insanlar için en yüksek iyiye kaynak gösterilen yaşam biçimleri), yani etik erdeme, akli başındalığa, hazza bağlı yaşam biçimleri. Dolayısıyla yaşamlarını kendileri seçme olanağı taşıyan insanların hepsinin seçtiği üç tür yaşam var, bunu görüyoruz: siyaset yaşamı, felsefeci yaşamı, haz yaşamı.

Bunların içinde felsefeci akli başındalığı, yani hakikate yönelik araştırmayı hedef tutar, siyasetçi güzel eylemleri (yani erdeme dayalı eylemleri), haz düşkünü ise bedensel hazları. Bunun için, daha önce de dendiği gibi, her biri başka birine mutlu der. Nitekim Klazomenaili Anaksagoras'a biri, "Kim en mutlu kişidir" diye sorunca, o şöyle yanıtlamış: *senin sandığın bir kimse değil, sana garip görünen biri*. Anaksagoras böyle yanıtlıyordu, çünkü soran kişinin, yapılı, güzel ya da zengin olmayan birinin böyle adlandırılmasını olanaksız kabul edeceğini görüyordu. Anaksagoras'ın görüşü herhalde şuydu: acıdan uzak, adalet açısından tertemiz yaşayan ya da tanrısal bir *theoria*'ya katılan birinin bir insan olarak kutlu olduğu söylenebilir.

5.

Başka pek çok konuda da doğru değerlendirmek pek kolay değil, ama özellikle herkes için son derece kolay görünen ve her insanın bildiği düşünülen konuda bu böyle: yani yaşamdaki şeyler içinde tercih edilenin ne olduğu ve bir insanın arzusunun bütünüyle nasıl karşılanabileceği konusunda. İnsanların yaşamayı onlara rağmen seçtikleri pek çok şey var: sözgelişi hastalıklar, dayanılmaz acılar, kara günler. Öyle ki, biri bize seçim hakkı verse, sırf bunlar yüzünden, doğmamış olmak daha baştan seçilecek bir şey olurdu, bu açık. Ayrıca bizim çocukken sürdürdüğümüz yaşam: akıl taşıyan hiç kimse o günlere yeniden dönmek istemese gerek. Öte yandan yaşamda pek çok şey var,

bunlar haz ya da acı taşımıyor, kimileri de haz taşıyor, ama güzel hazları değil; bunlar öyle şeyler ki, bunları yaşamamak yaşamaktan daha iyi. Kısaca biri insanların bütün yaptıkları ve katlandıkları şeyleri bir araya getirecek olsa –isteyerek yaptıkları şeyleri değil elbette; yaptıkları o şeyleri o şeylerin kendisinden ötürü de yapmıyorlarsa onları da– ve bunun üzerine bir de sınırsız zamanı eklese, bunlar yüzünden yaşamamak yerine yaşamayı seçecek biri çıkmasa gerek.

Ne ki bilmenin, bakmanın ve öteki duyumların insanlara sağladığı hazlar çekilip alındığında, sırf yeme-içme hazzı ve cinsel hazlar için yaşamayı seçecek biri çıkmayacaktır, meğer ki hepten köle yapılı biri ola. Çünkü bu seçimi yapan kişi için insan olmak ile hayvan olmak arasında bir fark olmasa gerek. Nitekim Mısır’da saygı gösterilen Apis adlı öküz, bu tür hazların çoğunda pek çok monarktan daha çok yetki taşır. Uyumadaki haz için de yaşamak seçilmez, nitekim ilk günden son güne değin, bin yıl ya da daha uzun zaman hiç uyanmadan uyumak ile bir bitki olarak yaşamak arasında ne fark var? Bitkilerin bu tür bir yaşamdan pay aldıkları görünüyor. Ceninlerde de bu böyle: ceninler de başlangıçta ana karnında bitkisel bir oluşum geçiriyorlar, ama hep uyuyarak. Dolayısıyla bütün bunlardan şu çıkıyor: iyi [yaşamak] nedir ve yaşamdaki iyi nedir, bunun bilgisi, onu arayanlardan uzak kalıyor.

Anaksagoras, buna benzer şeylere kafa yorup kişinin niçin doğmamaktan çok doğmayı seçebileceğini soran birine şu yanıtı vermiş: *gökyüzünü ve bütün evrendeki düzeni temaşa etmek için*. Demek ki o, bir bilgi türü için yaşamayı tercih etmeyi değerli görüyordu. Ama Sardanapallos’u, Sybarisli Smindyrides’i ya da haz yaşamı süren başka kimseleri kutlu sayan herkesin mutluluğu haz almakta gördüğü anlaşıyor. Başka kimi kişiler ise ne akli başındalığı ne de beden hazlarını erdeme dayalı eylemlerden daha çok tercih ediyorlar. Gerçi kimileri bu eylemleri sırf ün için seçmiyorlar, ün kazanacak olmasalar bile tercih ediyorlar,

ama çoğu siyasetçi bu *siyasetçi* adını hak etmiyor, çünkü doğru anlamıyla siyasetçi değil onlar: kimi siyasetçi güzel eylemleri salt o eylemlerin kendilerinden ötürü tercih ediyor, oysa çoğu siyasetçi para için, daha fazla kazanmak için bu tür yaşama bağlanıyor.

İmdi söylediklerimizden çıkan şu: herkes mutluluğu şu üç tür yaşamdan birine bağlıyor: siyasetçi yaşamı, felsefeci yaşamı ve haz yaşamı. Bunlardan birinin, yani bedenle ilgili ve haz düşkünlüğüne özgü hazzın ne olduğu, nasıl oluştuğu açık. Dolayısıyla bu hazların neler olduğunu incelemeye gerek yok, incelenmesi gerekenler şunlar: bu hazlar mutlulukla bağlantılı mı değil mi, bağlantılılarsa ne tür bir bağlantıları var: kimi hazların güzel yaşamayla bir bağlantıları varsa, bağlantılı olması gerekenler bu bedensel hazlar mı yoksa başka tarzda mı bunlardan pay almak gerekiyor; yani, haklı olarak mutlu kişinin yalnızca acıdan uzak yaşamasının değil, hoş bir biçimde de yaşamasının onlara bağlı olduğu düşünölen hazlar başka hazlar mı?

Ne ki bunları daha sonra incelemek gerekiyor. Biz öncelikle erdem konusuna ve aklı başındalık konusuna bakacağız: bunların her birinin doğası ne, acaba bunlar erdemli yaşamının [asıl] parçaları mı; bunların kendisi mi, onlara dayanan eylemler mi bu asıl parçaları oluşturuyor? Çünkü bunları herkes değilse bile söze değer herkes mutlulukla ilişkilendiriyor.

İmdi Sokrates, amaç erdemi bilmektir diye düşünüyordu ve adaletin ne olduğunu, yiğitliğin ne olduğunu, yani her erdem parçasını soruşturuyordu. Böyle yapması yerindeydi, çünkü o erdemlerin bilgi olduğunu, dolayısıyla adaleti bilince aynı anda adil olunacağını düşünüyordu. Nitekim geometriyi, mimariyi öğrenince aynı zaman da geometrici, mimar oluyoruz. Bunun için o erdemin nasıl oluştuğunu, nelere bağlı olduğunu değil, erdem nedir, bunu araştırıyordu. Oysa bu yöntem kuramsal bilimlerde geçerli. Nitekim gökbiliminin, doğabiliminin, geometrinin amacı, bilimlere konu olan nesnelerin doğasını bilmek ve

incelemekten başka bir şey değil – elbette onların bizim için zorunlu pek çok şeyle ilgili olarak ilineksel anlamda yararlı olmalarına bir engel yok.

Ne ki yapmaya, yaratmaya ilişkin bilimlerin amacı, bilimin ve bilginin kendisinden farklı bir şeydir. Söz gelişi hekimlerin amacı sağlıktır, siyaset biliminin amacı iyi yasa koyma ya da buna benzer başka bir şeydir. Demek ki güzel şeylerin her birini de bilmek kuşkusuz güzel şey, ama erdemle ilgili olarak, onun ne olduğunu bilmek değil, erdemin nelere bağlı olarak oluştuğunu bilmek en önemli şey. Çünkü bizim istediğimiz erdemin ne olduğunu bilmek değil, erdemli olmak; adaletin ne olduğunu bilmek değil, adil olmak: tıpkı sağlıklı olmanın ne olduğunu bilmekten çok sağlıklı olmak istememiz ve zindeliğin ne olduğunu bilmekten çok zinde olmak istememiz gibi.

NİKOMAKHOS'A ETİK*

(VI.)

Altıncı Kitap

1.

Madem aşırılığı ya da eksikliği değil, ortayı tercih etmek gerektiğini ve ortanın sağ aklın gösterdiği gibi olduğunu söyledik, bunu ele alalım: öteki konularda da olduğu gibi, sözünü ettiğimiz bütün huylarda, kişinin akla sahip olarak, onu gözetip onun için çaba gösterdiği ve onu aradığı bir amaç var ve aşırılık ile eksiklik arasında bulunduğunu söylediğimiz sağ akla uygun olan orta yolların bir sınırı var. Bu şekilde söylemek doğru, ama hiç açık değil. Kendileri hakkında bir bilim olan öteki çalışmalarda da şunu söylemek doğru: gerektiğinden daha çok ya da daha az yorulmamalı veya savsamamalı, ortayı bulmalı ve sağ akla uymalı. Ne ki, yalnızca bunu bilen pek çok şeyi bilmeyebilir: Tıpkı beden için nelerin verilmesi gerektiği sorulduğunda, "tıbbın emrettiği ve doktorun önerdiği her şeyin verilmesi gerekir" denmesi gibi. Bunun için ruh huyları konusunda da yalnızca söylenenin doğru olması yetmez, sağ akıl nedir ve onun sınırı nedir, bunu da söylemek gerekir.

Ruh erdemlerini ayırırken bazılarının karakter erdemleri bazılarının da düşünce erdemleri olduğunu söylemiştik. Karakter

* Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 2. Basım, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara: 1998.

erdemlerini açıkladık, ötekileri ise, önce ruh konusu üzerinde durduktan sonra ele alalım. Ruhun kısımlarının akıl sahibi olan ve akıldan pay almayan olmak üzere ikili olduğunu daha önce söylemiştik. Şimdi akıllı yanı da aynı şekilde ayırmak gerekiyor: Akıllı yanın da ikili olduğunu kabul edelim: Biri, ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere, öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan. Nitekim belli bir benzerlik ve yakınlık açısından onların bilgisi oluyorsa, doğal olarak cins bakımından değişik olabilecek ruhun parçalarının her biri cins bakımından değişik olsa gerek. Bu parçalardan birine tartan yan ötekine bilimsel yan diyelim. Düşünüp taşınmak ile tartmak aynı şeydir ve hiç kimse olduğundan başka türlü olamayacak şeyler üzerinde düşünüp taşınmaz. Dolayısıyla akıllı yanın bir kısmı tartan yan. Acaba bu iki kısmın hangisinin huyu en iyi, buna bakmak gerekiyor. Bu, her birinin erdemi olacaktır, erdem de özgü olduğu işle ilgili.

2.

Ruhta eyleme ve doğruluğa özgü üç temel şey var: Duyum, us, iştah. Bunların içinde duyum hiçbir eylemin ilkesi değil. Yaban hayvanlarının duyuma sahip oldukları halde bir eyleme katılmamaları da bunun kanıtı. Düşüncede evetleme ile değilleme ne ise bu, iştahta peşinden koşma ile kaçmadır. Dolayısıyla madem karakter erdemi tercih edilen bir huy ve tercih, düşünülüp taşınılan bir iştah, tercih erdemli ise ve aynı şeyleri akıl uygun bulur iştah izlerse, bunlar aracılığıyla aklın doğru, iştahın sağın olması gerekir, imdi bu, düşüncedir; eylemle ilgili doğruluktur. Ne eylemle ne de yaratmayla ilgili olan teorik düşünmenin 'iyi' ile 'kötü'sü, 'doğru' ile 'yanlış'tır (çünkü düşünme ile ilgili yanın bütünü'nün işi budur). Eylemle ilgili ve düşünmeyle ilgili doğruluk, doğru iştahla uyum sağlar. O halde eylemin ilkesi tercihtir (ereksel neden değil, hareket ettirici neden), tercihin ilkesi ise iştah'tır ve bir şey için olan akıl yürütmedir. Bunun için us, düşünce ve etik huydan bağımsız bir eylemde iyi durum ile bunun kar-

şıtı söz konusu olmaz. Düşünce ise, kendisi hiçbir şeyi devindirmez, bir amaç içindir ve eylemle ilgilidir, çünkü o yaratma etkinliğini de yönetir. Yaratın her kişi bir şey için bunu yapar ve mutlak anlamda hedef olan şey yaratılan şey değil (bir şeyle ilgilidir, bir şeye aittir), yapılan şeydir. Nitekim iyi durum bir hedeftir ve iştah buna dönüktür. Bunun için tercihe, ya iştahlı us ya da düşünce ile ilgili iştah denebilir ve insan böyle bir ilkedir. Olmuş olan üzerine tercih söz konusu değil: Sözgelisi hiç kimse Troia'nın yıkılmış olmasını tercih etmez, çünkü olmuş olan değil, olacak olan ya da olası olan üzerinde düşünülüp taşınılır, oysa olmuş olanın olmaması olası değil. Bunun için Agathon haklı:

*"Yalnızca şunda Tanrı da eli kolu bağlı kalır:
Yapılmış şeyleri olmamış kılmak".*

Demek ki, usla ilgili her iki parçanın da görevi doğrudur. Ona göre her birinin en çok doğruya ulaşacağı huylar, onların erdemidir.

3.

Şimdi yukarıdaki sorunu ele alıp bunlar üzerine yeniden söz edelim. Ruhun evet ya da hayır derken onlarla doğruya ulaştığı şeylerin sayısı beş: Bunlar sanat, bilim, aklı başındalık, bilgelik ve us. Kabul ve sanı ile ise yanlışa düşülebilir. Bilimin ne olduğu, kesin belirleme yapılması ve benzerliklere kulak asılması gerekirse, şurada açıklık kazanacaktır: Hepimiz, bildiğimiz şeyin olduğundan başka şekilde olmasının olası olmadığını kabul ederiz. Olduğundan başka türlü olabilecek şeyler, bizim gözlemlerimiz dışında olduğu zaman, oldukları ya da olmadıkları söylenemez. Demek ki, bilimsel bilgi nesnesi zorunlu olarak vardır, dolayısıyla ebedidir. Nitekim mutlak anlamda zorunlu olarak olan her şey ebedidir, ebedi şeyler ise doğmamış ve yokedilemez şeylerdir. Öte yandan öyle görünüyor ki, her bilim öğretilir, bilimsel bilgi nesnesi de öğrenilebilir. *Analy-*

tikler' de de söylediğimiz gibi, her öğretim önbilgilerden yola çıkar: Bir tümevarım, bir de tasım yoluyla. Tümevarım bir ilkedir ve genele ilişkindir, tasım ise genelden hareket eder. Demek ki, tasımı olmayan, tasımın onlara dayandığı ilkeler vardır. Yani tümevarım. O halde bilim, kanıtlanabilir bir huydur ve *Analytikler'* de belirlediğimiz öteki özellikleri taşır. Bir biçimde inanıldığı ve ilkeler bilindiği zaman, bilgi edinilmiş olur. Bunlar sonuçtan daha çok bilinen şeyler değillerse rastlantısal olarak bilime ulaşılmış olacaktır. Bilim konusunu bu biçimde belirlemiş olduk.

4.

Olduğundan başka türlü olabilecek bir nesne, yaratılan ve yapılan bir şey olabilir. Yaratma ile eylem ise farklı şey (bu konuda kamuya açık konuşmalarımıza da başvuruyoruz). Dolayısıyla akılla giden eylemle ilgili huy da akılla giden yaratmayla ilgili huydan farklıdır. Bunun için birbirlerini içermezler: Ne eylem bir yaratmadır ne de yaratma bir eylem. Madem mimarlık, akılla giden, yaratmayla ilgili huy olan bir sanat ve akılla giden, yaratmayla ilgili bir huy olmayan hiçbir sanat ya da sanat olmayan böyle bir huy yok, sanat ile doğru akılla giden, yaratmayla ilgili huy aynı şeydir. Her sanat oluşla, araştırmayla; ilkesi yaratılанда değil yaratanda olan ve olası olan şeylerden birinin olması ya da olmamasının nasıl oluştuğuna bakmakla ilgilidir. Nitekim zorunlu olarak olan ya da mutlak olarak oluşan nesnelerin sanatı yoktur; doğal olanların da sanatı yok, çünkü bunlar ilkeleri kendinde taşır. Madem yaratma ve eylem değişik şeyler, sanatın eylemle değil, yaratmayla ilgili olması zorunlu. Agathon'un dediği gibi, "sanat talihi sever, talih de sanatı". İmdi dediğimiz gibi, sanat doğru akılla birlikte giden yaratmayla ilgili bir huydur, sanat yoksunluğu ise, karşıtı, doğru olmayan akılla giden yaratmayla ilgili bir huydur ve olduğundan başka türlü olabilen şeyle ilgilidir.

5.

Kimlere akli başında dediğimize bakarak akli başındalık konusunu ele alabiliriz. Öyle geliyor ki, akli başında kişinin işi, sağlıkla, güçle ilgili olanlar gibi ayrıntılarda değil, bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir. Kişilere, sanatı olmayan nesnelerin erdemli bir amacı ile ilgili olarak iyi akıl yürüttükleri zaman, "bir şey konusunda akli başında" dememiz de bunu gösteriyor. Dolayısıyla genel anlamıyla kim iyi düşünürse o akli başında olsa gerek. Hiç kimse olduğundan başka türlü olamayacak ve kendisinin yapamayacağı şeyler üzerine düşünüp taşınmaz. Dolayısıyla, bilim kanıtlama ile yol alırsa, ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelerin ise kanıtlaması olmazsa (bu durumda her şeyin başka türlü olması da olası olur) ve zorunlu olarak olan nesneler konusunda düşünüp taşınmak olanaklı değilse, akli başındalık ne bir bilim olabilir ne de bir sanat: Çünkü yapılan şeyin başka türlü olması olası olduğundan bilim değildir, eylem ile yaratmanın cinsi farklı bir şey olduğundan ötürü de bir sanat değildir. O halde onun, insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili, akılla giden, uygulayıcı, doğru bir huy olması kalıyor geriye. Nitekim yaratmanın, kendisinden değişik olan bir hedefi vardır, eylemin ise olamaz, çünkü iyi eylemin kendisi hedektir. Bundan ötürü kendileri için ve insanlar için iyi olan şeylere bakaıldıklarından ötürü, Perikles'in ve onun gibi olan kişilerin akli başında olduğunu düşünüyoruz. Böyle kişilerin yönetici ve siyaset adamı olması gerektiğine inanıyoruz. Bu nedenle, akli başındalığı içerdiğinden ötürü ona ölçülülük adını da veriyoruz; gerçekten de ölçülülük böyle bir kabulü içerir. Çünkü 'hoş' ya da 'acı verici' şey, her kabulü bozup yönünü değiştirmez: Örneğin üçgenin iki dik açısı olduğu ya da olmadığı yollu kabulü değil, eylemle ilgili kabulleri bozar ya da yönünü değiştirir. Nitekim eylemlerin ilkeleri yapılmış şeylerin ereksel nedenidir, ama haz ya da acı yüzünden bozulmuş kişi ilkeyi hemen göre-

mez; her şeyi onun için ve onunla tercih edeceği ve yapacağı ilkeyi de göremez, çünkü kötülük ilkeyi yok eder. Dolayısıyla akli başındalığın insansal iyilerle ilgili, akılla giden, doğru, uygulayıcı bir huy olması zorunludur. Üstelik sanatın bir erdemi var, akli başındalığın ise yok. Sanatta isteyerek yalnızca düşen kişi daha çok tercih edilebilir, öteki erdemlerde de olduğu gibi akli başındalıkta daha az tercih edilir. Demek ki, akli başındalık sanat değil, erdem, bu açık. Madem ruhun akıldan pay alan iki yanı var, bunlardan birinin, yani sanı ile ilgili yanın erdemi olsa gerek, çünkü sanı başka türlü olabilecek şeyle ilgili, akli başındalık da öyle. Üstelik akli başındalık yalnızca akılla giden bir huy değil: Böyle bir huyda unutkanlığın olması, akli başındalıkta ise bunun olmaması da bunu gösteriyor.

6.

Madem bilim genel ve zorunlu olarak olan nesnelerle ilgili bir kabul; kanıtlanabilir nesnelerin ve her bilimin işe ilkeleri var (çünkü bilim akılla birlikte), bilim nesnesinin ilkesine ilişkin bilim, sanat, akli başındalık olmaz. Çünkü bilimin nesnesi kanıtlanabilir, oysa ötekiler başka türlü olabilecek nesnelerle ilgilidir. Bilgelik de ilkelere özgü değil, çünkü bilgeye düşen şey bazı konularda kanıta sahip olmaktır. İmdi başka türlü olamayan şeyler ve başka türlü olabilen şeyler konusunda, onlar aracılığıyla doğruya ulaştığımız ve hiç yalnızca düşmediğimiz erdemler bilim, akli başındalık, bilgelik ve us ise, bunların da üçünden hiçbiri (üçünden, akli başındalık, bilim ve bilgeliği kastediyorum) ilkelere özgü değilse, us ilkelere özgüdür, geriye kalan bu.

7.

Sanatlarda bilgeliği en usta sanatçılar için kullanıyoruz. Sözelgeşi Pheidia'ya "bilge taş ustası", Polykleitos'a "bilge heykeltıraş" derken, burada sanat erdeminden başka bir şey olmayan bilgeliğe işaret ediyoruz. Ayrıca Homeros'un *Margites*'te:

*"Tanrılar şu adamı ne işçi ne çiftçi
ne de başka şekilde bir bilge yaptılar"*

demesi gibi, bazı kişilerin ayrıntılarda ya da belirli başka bir şeyde değil, genel anlamda bilge olduklarına inanıyoruz. Dolayısıyla bilgelik bilimlerin en kesini olsa gerek, bu açık. Demek ki, bilge yalnızca ilkelere dayanan şeyleri bilmekle kalmamalı, ilkeler konusunda da doğruyu bulmalı. Dolayısıyla bilgelik en değerlilerin başını çeken bir bilim olarak bilim ile us olsa gerek. Siyasetin ya da akli başındalığın en yetkin olduğuna inanılması tutarsız olurdu: Meğer ki, insan evrendekilerin en iyisi olsun. Nitekim 'sağlıklı olan' insanlar için ve balıklar için değişik bir iyi ise, 'ak' ile 'düzgün' olan nesne her zaman aynı ise, herkes bilgeyi her zaman aynı kişi olarak, akli başında kişiyi ise her zaman değişik olarak belirlese gerek. Akli başındalık kendisi hakkındaki tek tek şeylere iyi bakmaktır, denebilir. Akli başında kişiden beklenen budur. Bunun için yaşamları konusunda önceden sezme yetisi taşıdıkları düşünülen kimi hayvanların da akli başında olduğu söylenir. Bilgelik ve siyaset aynı şey değil, bu açık. Çünkü bilgeliğin kendimiz için yararlı olan nesnelerle ilgili olduğunu söylesek pek çok anlamda bilgelik olacaktır. Nasıl bütün canlılar için tek bir tıp bilimi yoksa, bütün canlıların 'iyi'si ile ilgili bir tek bilgelik de yok, ama her kişi için değişik bir bilgelik vardır, insanın öteki canlılar içinde en iyisi olup olmaması da önemli değil. Doğa bakımından insandan çok daha tanrısal başka birçok nesne var: Sözcelişi dünyayı kuran son derece açık nesneler. Söylediklerimizden çıkan şu: bilgelik bir bilimdir ve doğa gereği en değerli nesnelerdeki ustur. Bunun için Anaksagoras'a, Thales'e ve böyle kişilere akli başında değil, "bilge" diyoruz, çünkü insanca iyileri aramadıklarından ötürü kendilerine yararlı şeyleri bilmedikleri, büyük, hayranlık verici, zor, tanrısal, ama yararsız şeyleri bildikleri söylenir. Oysa akli başındalık insansal şeylerle ve üzerinde düşünüp taşınılacak

şeylerle ilgilidir: Akli başında kişinin ödevi özellikle budur, iyi düşünüp taşınmaktır, diyoruz. Ne ki, hiç kimse başka türlü olması olası olmayan, belli bir amacı olmayan ve bu amacı yapabilir bir iyi olmayan şeyler üzerine enine boyuna düşünmez. Tartarak insan için gerçekleştirilebilir en iyi şeyi gözeten kişi mutlak anlamda iyi düşünüp taşınandır. Ayrıca akli başında yalnızca geneli değil, ayrıntıları da bilmeli. Çünkü eylemle ilgili, eylem ise tek tek nesnelerle ilgili. Bunun için öteki alanlardaki deneyimli kişiler gibi, bilmedikleri halde bazı bilgililerden daha uygulayıcı kişiler vardır. Biri hazım ve sağlık için hafif etin iyi olduğunu biliyor, ama hangi etlerin hafif olduğunu bilmiyorsa, sağlık kazandırmaz, bunu kuş etinin hafif olduğunu bilen biri daha çok başarır. Akli başındalık ise uygulamayla ilgilidir. Dolayısıyla her ikisine de, ama daha çok berikine sahip olmak gerekir. Öyleyse bu açıdan da temel bir erdem olsa gerek.

8.

Siyaset ile aklıbaşındalık huy olarak aynı, ama kendileri bakımından aynı değildir. Devlet konusunda temel akli başındalık olarak yasama sanatı, tek tek nesnelerde ortak adıyla da siyaset. Bu, uygulamayla ve düşünceyle ilgili bir huy. Nitekim karar en son gerçekleştirilecek şeydir. Bunun için yalnızca karar verenlerin devlet yönettikleri söylenir, çünkü yalnızca bunlar el sanatçısı gibi iş görür. Akli başındalığın özellikle kişinin kendisiyle ve tek kişiyle ilgili olduğu da görülüyor, genel bir ad taşıdığına da akli başındalık oluyor. Bunlardan biri ekonomi, biri yasama sanatı; biri de siyaset. Bunun da biri düşünme taşınma ile ilgili, öteki yargı ile. Demek ki, kendisi için bilmek bir bilgi türü, ama pek çok ayırımı var. Kendisiyle ilgili olanları bilip kendini yalnızca ona veren kişinin de akli başında olduğu düşünülüyor. Siyasetçiler ise pek çok işle ilgileniyor. Bunun için Euripides şöyle der:

“Hiçbir iş görmeden, bir ordu yığını içinde adamdan sayılıp eşit pay alırken, nasıl akli başında olabilirim? Üstün olanları ve daha çok iş görenleri...”

Çünkü kendileri için iyiyi araştırıyorlar ve bunu yapmak gerektiğine inanıyorlar. İmdi bunların akli başında olduğu bu kanaya dayanıyor. Yine de ekonomi ve devlet yönetiminden bağımsız kendi için iyi herhalde olmaz. Öte yandan kendine ait şeylerin nasıl düzenlenmesi gerektiği açık değil ve araştırılması gerekiyor. Gençlerin geometrici, matematikçi ya da bu tür bir bilge olup akli başında olmamaları da bunu gösteriyor. Bunun nedeni akli başındalığın yalnızca deneyimle bilinebilen tek tek şeylerle ilgili olması, bir gencin ise deneyimli olmamasıdır. Deneyim uzun zaman gerektirir. Niçin bir gencin matematikçi olabilmesine karşın bir bilge ya da doğa bilimcisi olamadığı araştırılmak istenebilir. Acaba biri soyutlamayla ilgili olduğu, ötekilerin ise deneyime dayanmasından ötürü mü? Bu ilkelere gençlerin güvenmemesi, yalnızca onları yinelemesi, ötekilerin ise neliğinin açık olması mı? Ayrıca düşünme taşınmada hem genel hem de tek tek şeylerle ilgili yanılgı olabilir: Sözcelişi bütün ağır sular pistir ya da buradaki şu su ağırdır gibi. Akli başındalığın ise bir bilim olmadığı açık, çünkü dediğimiz gibi, o sonuçla ilgilidir, olan şey böyle bir şeydir, uygulamayla ilgilidir, usa karşıttır. Çünkü us, nedeni olmayan tanımlarla ilgili, akli başındalık ise bilimi değil, duyumu olan şeyin sonucuyla ilgili: Özel nesnelerin değil, onunla sözcelişi (geometrik nesnelerde) bir üçgenin son öge olduğunun ayırdına vardığımız duyumu olan. Nitekim o son noktada artık durulacaktır. Bu akli başındalık değil, daha çok bir sezgidir, akli başındalığın türü başka.

9.

Araştırmak ve düşünüp taşınmak farklı şeyler. Düşünüp taşınmak bir şeyi araştırmaktır. Demek ki, iyi düşünme ne, bir bi-

lim mi, bir sanı mı, bir isabetlilik mi, yoksa başka cins bir şey mi, bunu anlamak gerekiyor. Aslında bir bilim değil, çünkü bilinen şey araştırılmaz. İyi düşünme bir tür düşünmedir ve düşünen kişi araştırır, tartar. Düşünüp taşınmak bir isabetlilik de değil, çünkü isabetlilik akıl yürütmeden bağımsız, hızlı bir şey, oysa düşünüp taşınmak çok zaman ister ve yavaş yavaş düşünüp taşınmak gerektiğini, düşünülüp taşınılmış şeyin ise çabucak yapılması gerektiğini söylerler. Ayrıca kavrama ve iyi düşünme de farklı şeyler. Kavrama, bir tür isabetliliiktir. Hiçbir iyi düşünme, bir kanı da olamaz. Madem kötü biçimde düşünen yalnızca düşüyor, iyi düşünen ise sağ karar veriyor, iyi düşünmenin bir tür sağınlık olduğu ve bir tür bilim ya da kanı olmadığı açık. Çünkü bilimde bir sağınlık yok (nitekim yanılğı da olmaz), kanının sağınlığı ise hakikat. Ayrıca kanısı olan her şey zaten belirlenmiştir de. Oysa iyi düşünme akıl yürütmeden bağımsız değil. Öyleyse onun anlama yetisine ait olması kalıyor geriye. Çünkü o [yalnızca] bir açıklama değil. Kanı bir araştırma değil, bir açıklama, oysa düşünüp taşınan kişi, ister iyi ister kötü biçimde düşünsün, belli bir şekilde araştırma yapar ve tartar. Demek ki, iyi düşünme bir düşünme sağınlığı. Bunun için öncelikle düşünmenin ne olduğu ve ne ile ilgili olduğu araştırılmalı. Madem sağınlık pek çok anlamda kullanılıyor, burada bütün anlamların söz konusu olmadığı açık. Nitekim kendine egemen olmayan kişi ve fena kişi, görmeleri belirtilen şeyi tartarak bulacaktır. Dolayısıyla bunlar büyük bir kötülük elde etse bile sağ düşünmüş olacaktır. Oysa iyi düşünüp taşınmak iyi bir şey diye düşünülüyor. Nitekim bir iyi ortaya koyan bu tür sağ düşünme iyi düşünmedir. Ne ki aldatıcı bir tasımla bunu ortaya koymak ve gerekmeyen yolla, yanlış orta terimle yapılması gereken şeyi yapmak da olanaklı. Dolayısıyla gereken şeyi gerekmeyen yolla ortaya koyan düşünme de iyi düşünme değil. Ayrıca kimi zaman uzun süre düşünerek, kimi zaman da çabucak düşünerek bu ortaya konabilir. İmdi yukarıda belirttiğimiz bu şey de

bir iyi düşünme değil; amaç, tarz ve zaman bakımından yararlı olanla ilgili bir sağınlık. Bir de genel anlamda ya da belli bir amaçla ilgili iyi düşünüp taşınmak olanaklı. Genel anlamda iyi düşünüp taşınma genel amacı gözetir, belirli bir amaçla ilgili iyi düşünüp taşınma da belirli bir amacı. İmdi iyi düşünüp taşınmak akli başında kişilere düşüyor ise, iyi düşünme gerçek akli başındalığın kabul ettiği bir amaçla ilgili olarak yararlı olana uygun bir sağınlıktır.

10.

Onlara göre kimi kişileri "doğru yargılayan", "tam yargılayan" diye tanımladığımız doğru yargılama ile tam yargılama var bir de. Bu bir bilim ya da sanıyla aynı şey değil (çünkü bu durumda herkes doğru yargılayan kişi olabilirdi) ve sağlığı ilgilendiren konularda hekimlik, uzamla ilgili olarak da geometri gibi bilim alanlarından biri de değil. Çünkü doğru yargılama hep varolan ve devinimsiz nesnelerle ya da oluşan bir nesneyle ilgili değil, soru konusu olan ve üzerinde düşünülüp taşınabilen nesnelerle ilgili. Bunun için akli başındalıkla o aynı şeylerle ilgili, ama doğru yargılama ile aklıbaşındalık kendi başına aynı şey değil. Çünkü akli başındalık yaptırımsaldır, onun amacı neyi yapıp neyi yapmamak gerektiğidir. Doğru yargılama ise yalnızca değerlendircidir. Doğru yargılama ve tam yargılama aynı şeydir ve doğru yargılayan kişiler tam yargılayan da kişilerdir. Doğru yargılama akli başındalığa sahip olmak ya da onu elde etmek değil. Nasıl bilim kullanılırken 'kavramak' doğru yargılamak anlamında kullanılırsa, aynı şekilde akli başındalığın ilgili olduğu konularda, değerlendirmede kanıdan yararlanılırken ve başkası konuşurken, yerinde değerlendirilirken aynı şey söz konusu olmaktadır. Çünkü iyi değerlendirme ile yerinde değerlendirme aynı şey. Kişileri ona göre "tam yargılayan" diye belirlediğimiz doğru yargılama adı da 'kavrama'dan çıkar. Nitekim biz çoğu kez "kavrama"ya "doğru yargılamak" adını veririz.

11.

Ona göre kimi kişileri bağışlayıcı olarak tanımladığımız ve anlayış taşıdıklarını söylediğimiz “anlayış” diye adlandırılan şey, doğru kişiye özgü sağ yargıdır. Doğru kişinin özellikle bağışlayıcı olduğu ve bazı konularda bağışlayabildiğini söylememiz de bunun kanıtı. Bağışlama, doğru kişinin sağ yargılı anlayışıdır. Sağ, yani hakikate özgü.

Bütün bu huyların aynı amaca, yönelmesi akla uygun. Biz aynı kişilerin anlayış, us taşıdıklarını; akli başında olduklarını, doğru yargıladıklarını söylüyorsak; anlayışı, doğru yargılamayı, akli başındalığı ve usu aynı kişilere yüklüyoruz demektir. Çünkü bütün bu olanaklar son durumlarla ve tek tek konularla ilgili olarak aynı şey. Kişi nelerde akli başında ise o konularda değerlendirici olması açısından, aynı zamanda doğru yargılayandır, anlayışlıdır ya da bağışlayıcıdır. Nitekim doğru şeyler ötekilerle ilgisi içinde bütün iyiler için ortak. Uygulamayla ilgili bütün şeyler, tek tek şeylerle ve en sondakilerle ilgilidir. Akli başında kişi bunları bilmek zorundadır. Hem doğru yargılama hem anlayış yapılan şeylerle ilgili, bunlar da en sonda olanlar. Us da her iki parça konusunda en son şeylerle ilgili. Nitekim akıl yürütme değil, ustur ilk tanımlara ve en sondakilere özgü olan: Biri kanıtlamalardaki değişmez ve ilk tanımlarla ilgilidir, öteki yapılanlarda en son şeyle olası olanla, değişik bir öncülle ilgili. Nitekim ereksel nedenin ilkeleri bunlardır: Tek teklerden tümel olanlar çıkar. Öyleyse bunlarla ilgili bir sezgi olmalı: İşte bu ustur.

Bunun için bunların doğal olduğu düşünülüyor. Oysa doğal olarak bilge olan hiç kimse yok, ama anlayış, doğru yargılama ve us edinilebilir. Kanıtı da şu: Bunlar yaşla birlikte gider, neden doğa olduğundan ötürü; yaş, us ve anlayış taşır diye düşünüyoruz. <Bunun için us hem başlangıç hem sonuçtur. Kanıtlamalar bu ilkelerden yola çıkarak ve bu öğelerle ilgili olarak gerçekleşir>. Dolayısıyla deneyimli kişilerin, yaşlıların ya da akli başın-

da kişilerin kanıtlanmamış görüşlerine ve kanılarına kanıtlamalardan daha az değer vermemek gerekir. Çünkü onlar deneyime dayanan bakışlarıyla sağ bir şekilde görürler. İmdi akli başındalık, bilgelik ne, ne ile ilgililer, bunu söyledik ve ikisinin de ruhun değişik bir yanıyla ilgili erdem olduğunu belirttik.

12.

İmdi bunların yararı ne, bu sorulabilir. Bilgelik, onlar aracılığıyla insanın mutlu olacağı bir şeye bakmıyor (hiçbir oluşla ilgili değil), akli başındalık ise bununla ilgili, ama ona ne için gerek var? Akli başındalık insan için adil, güzel ve iyi şeylerle ilgili ise, bunlar da iyi bir kişinin yapması gereken şeyler ise, erdemler, sağlık ve sağlam yapılilikla ilgili şeyler gibi, uygulamanın değil, bir huy sonucunda böyle olmanın söz konusu olduğu şeyler gibi huylar ise, bunları bilmekle biz hiçbir zaman daha uygulayıcı kişiler olamayız. Çünkü tıp bilimini ya da beden eğitimi bilmekle biz hiç de daha uygulayıcı olmayız. Akli başındalığın amacının bunlar değil, akli başında olmayı sağlamak olduğunu söylemek gerekiyorsa, zaten erdemli olanlar için hiçbir yararı olmaz. Ama erdemli olmayanlar için de yararı olmaz, çünkü bunların akli başındalığa sahip olmaları ya da ona sahip olanlara boyun eğmeleri hiç fark etmeyecek, sağlık konusunda da olduğu gibi, bu bize yeterli olabilecektir: Nitekim sağlıklı olmak isteriz, ama bunun için tıp eğitimi görmeyiz. Bunların ötesinde bilgelikten daha aşağı olan akli başındalık, ondan daha asıl olsa bu garip bir şey olur. Nitekim yaratıcı erdem yöneticidir ve her şey konusunda yaptırım koyar. O halde bunlar üzerine konuşmak gerekiyor. Çünkü şu anda yalnızca onlar hakkındaki sorular dile getirildi. İmdi ilkin şunu söyleyelim: Onlardan hiçbiri hiçbir şey yaratmasa bile, madem her bir erdem <ruhun> her bir parçasına özgü, onların kendi başlarına araştırılması zorunlu. Ayrıca onlar yaratırlar, ama tıp biliminin değil, sağlığın

sağlık yaratması gibi, bilgelik de mutluluk yaratır. Nitekim erdemin bütününün bir parçası olduğu için sahip olmakla ve eylemekle mutluluk sağlar. Öte yandan eser, aklı başındalığa ve karakter erdemine uygun olarak tamamlanır. Erdem, amacı sağın kılar, aklı başındalık da bu amaçla ilgili olan şeyleri. Ruhun besleyici dördüncü kısmında böyle bir erdem yok, çünkü bir şey yaratmak ya da yaratmamak ona bağlı değil. Bu ilkeden hareket ederek aklı başındalık aracılığıyla güzel ve adil gerçekleşen hiçbir şey olmadığı konusunu iyice deşmek gerekiyor. Nasıl yasalar tarafından buyurulmuş şeyleri istemeyerek, bilgisizlikten ötürü ya da kendileri için değil, başka bir şey için yapanlar (yine de gereken şeyleri ve erdemli kişinin yapması gereken şeyleri yaparlar) gibi bazı kişilerin adilce şeyler yapsalar bile adil olmadıklarını söylüyorsak, aynı şekilde, görüldüğü gibi, her eylemin iyi olacak şekilde nasıl yapılacağı bir biçimde belli. Kastettiğim şu: Sözgelişi tercih yoluyla ve yapılan şeylerin kendileri için yapmak. İmdi erdem, tercihi sağ kılar, tercihten ötürü doğal olarak gerçekleştirme ise erdemin değil başka bir yetinin işi. Daha açıkça görmek için bunlar üzerinde durmak gerekiyor. Beceriklilik diye adlandırdığımız bir yeti var: Bu yeti tercih ettiğimiz amaca giden şeyleri yapmayı ve o amaca ulaşmayı olanaklı kılar. İmdi amaç güzelse övülecek bir yeti, ama amaç kötü ise kurnazlık yetisine dönüşür. Bunun için biz aklı başında kişilerin yaman ve kurnaz kişiler olduğunu söyleriz. Oysa aklı başındalık bir yeti değil, ama bu yetiden de bağımsız değil. İmdi söylediğimiz gibi ve açık olduğu gibi, huy erdemden bağımsız olmayan bu ruh görünüşüyle oluşur. Nitekim yapılan şeylerin açıklamalarının ilkesi şu: “Çünkü şu tür bir amaç ve en iyisi”. Amaç ne olursa olsun bu böyle (söz konusu şey bir temellendirme için olacaktır). Ne ki, bu bir iyi için değilse, böyle görünmez. Çünkü kötülük, uygulayıcı ilkeler konusunda da yanlışa düşürür. Dolayısıyla “iyi” yoksa aklı başında olmak olanaksız, bu açık.

13.

Yeniden erdem üzerinde duralım: Aklı başındalığın beceriklilikle nasıl bir yakınlığı varsa –aynı şey değil, ama bir benzerlik taşıyor– doğal bir erdem de asıl olan erdemle ilgisi öyle. Alışkanlıklarımızdan her birini bir biçimde doğal olarak kazandığımız görülüyor. Çünkü daha doğuştan itibaren adil, ölçülü, yiğit oluyoruz ya da öteki alışkanlıkları kazanıyoruz. Yine de asıl iyi olarak aradığımız başka bir şey ve bu tür şeyler başka bir tarzda bulunur diye düşünüyoruz. Nitekim doğal huylar çocuklarda ve vahşi hayvanlarda da bulunur, ama ustan bağımsız olunca zarar verici oldukları görülüyor. Bu bir yana, nasıl görmeyen koca bir gövde hareket ederken, görme duyusundan yoksun olduğundan ötürü sağa sola çarparsa, burada da aynı şey olacağını kestirmek gerekir. Oysa us taşırırsa eylem sırasında farklı olur ve huy doğal olana benzer olmasına karşın, o zaman asıl anlamda erdem olur. Dolayısıyla nasıl sanı ile ilgili yanda beceriklilik ve akli başındalık olmak üzere iki tür varsa, aynı şekilde karakterle ilgili olan yanda da doğal erdem ve asıl erdem olmak üzere iki tür vardır ve bunlardan asıl olanı akli başındalıktan bağımsız olamaz. Bunun için kimileri, bütün erdemlerin akli başındalık olduğunu söylerler ve bu konuda Sokrates de sorgularken bir açıdan doğru söylüyordu, bir açıdan yanlış düşüyordu. Bütün erdemlerin akli başındalık olduğuna inanırken yanlış düşüyordu, akli başındalıktan bağımsız olamayacaklarını söylerken de yerinde konuşuyordu. Şu bir kanıt: Şimdilerde de herkes erdemi belirlerken bir huy olduğuna ve 'neye göre' olduğu konusunda da 'sağ akla göre' olduğuna katılıyor. Sağ akıl ise akli başındalığa uygun olan. İmdi öyle görünüyor ki, herkes bir biçimde şunu söylüyor: Erdem akli başındalığa uygun böyle bir huy. Ama küçük bir şey eklemek gerekiyor: Yalnızca sağ akla uygun değildir, aynı zamanda sağ akılla birlikte giden bir huydur erdem. Sağ akıl ise bu tür şeyler konusundaki akli başındalıktır. O halde Sokrates erdemlerin, kimi akıl yürütmeler oldu-

ğuna inanıyor (çünkü hepsinin bilim olduğunu söylüyordu), oysa biz akılla gittiğini söylüyoruz. İmdi söylediklerimizden açık ki, akıllı başındalıktan bağımsız asıl anlamda iyi olmak ve karakter erdeminden bağımsız akıllı başında olmak olanaksızdır. Bu şekilde erdemlerin birbirlerinden ayrıldıklarının onunla kanıtlanabileceği bir sav da çürütülebilir. Çünkü aynı kişi bütün erdemlerle ilgili olarak çok iyi donatılmış değildir, dolayısıyla kimini elde etmiş, kimini ise henüz elde etmemiş olabilir. Bu doğal erdemlerde olası, ama kişinin onlara göre mutlak anlamda iyi diye belirlendiği erdemlerde olası değil. Çünkü bir tek akıllı başındalık bulunduğu anda aynı anda bütün akıllı başındalıklar da bulunur. Şu açık: Akıllı başındalık uygulamayla ilgili olmasaydı bile, gerekli olurdu, çünkü ruhun bir yanının erdemidir ve akıllı başındalıktan ve erdemden bağımsız sağ tercih olamaz. Nitekim biri amacı, öteki amaçla ilgili şeyleri uygulamayı gösterir. Ne ki, nasıl hekimlik sağlıktan önce gelmezse, akıllı başındalık da bilgelikten ya da ruhun daha iyi bir kısmından önce gelmez. Çünkü hekimlik sağlığı kullanmaz, onun nasıl oluşacağını görür. O halde ona buyurmaz, 'onun için' buyurur. Ayrıca "kentteki her şeyi denetlediği için siyaset tanrıları da yönetir" denmesine benzer bir şey olurdu.

POLİTİKA*

(I. 1-7; III. 1-4; 6-11; VII. 1-3; 13-15;
VIII. 1-2)

BİRİNCİ KİTAP

1.

Her devlet bir nevi cemaattir, her cemaat ise bir hayır için kurulur. Çünkü insanlar daima hayır saydıkları şeyi elde etmeğe çalışırlar. O halde, her cemaat bir hayır elde etmeğe çalışıyorsa cemaatlerin en yükseği olan ve bütün cemaatleri içine alan devlet yani siyasi cemaat, hem de bütün diğer cemaatlerden daha çok ölçüde en yüksek hayra ulaşmağa çalışır.

Öyle ise, devlet adamı, kiral, aile reisi, köle sahibi aynı şeylerdir. Aralarında mahiyet farkı yok, sadece kendilerine bağlı olanların sayısına göre bir birinden ayrılırlar diyenler yanılıyorlar. Bunlar meselâ birkaç kişiye hükmeden bir kimseye efendi; daha çok kişiye hükmedene aile reisi, bundan da çok kişiye hükmedene –sanki büyük bir aile ile büyük bir devlet arasında hiç fark yokmuş gibi– devlet adamı veya kiral diyorlar. Kiral ile devlet adamı arasındaki farkı şöyle gösteriyorlar. Kudret tek kişinin elinde olduğu zaman hükümdar kiral olur; devlet yasasına göre vatandaşlar hem idare eden, hem idare edilenler olursa onlara devlet adamı denir, diyorlar.

* Aristo[teles], *Politika I-III*, çev. Niyazi Berkes, Maarif Matbaası, İstanbul: 1944.
Aristo[teles], *Politika IV-VIII*, çev. Niyazi Berkes, Maarif Matbaası, İstanbul: 1946.

Halbuki bunların hepsi yanlıştır; çünkü meseleyi, şimdiye kadar bize kılavuzluk eden usule göre düşünen bir kimsenin açıkça göreceği gibi, hükümetler mahiyet bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Bilimin diğer kollarında olduğu gibi siyaset biliminde de mürekkebin daima basit unsurlarına yani bütünün en küçük parçalarına ayrılması gerekir. O halde, devletlerin birbirlerinden nasıl ayrıldıklarını, bunlar hakkındaki bilgilerimizi bir bilim halinde birleştirmek mümkün olup olmadığını görmek için biz de devleti yapan unsurların neler olduğunu araştırmalıyız.

2.

O halde, diğer konularda yaptığımız gibi, bu konuda da olayların kaynağını ve gelişimini inceledim. Bu usul, usullerin en iyisidir. her şeyden önce, birbirinden ayrı olarak var olamayan şeyler arasında mutlaka bir birlik olması gerektir. Meselâ neslin devamı için hem erkeğin, hem dişinin birleşmesi lâzımdır. Bu da düşünülerek verilmiş bir kararla meydana gelen bir birleşme değildir. Diğer hayvanlarla nebatlarda olduğu gibi, insanların da geride kendi benzerlerini bırakmak istemeleri çeşidinden tabî bir istekleri olmasından ileri gelir. Tabiatın zoru ve neslin devamı için bir hükmeden, bir de tâbi olan bulunması da gerektir. Çünkü akıl ile önceden görebilen bir kimseyi tabiat hâkim ve efendi yapar. Ancak vücudu ile çalışan bir kimse tabiatın itaat eden ve köle olan bir kimse olabilir. Bundan ötürü efendi ile kölenin menfaati birdir. Bununla beraber, tabiat kadın ile köle arasında esaslı bir fark yapmıştır; çünkü kadın, her işe yarayan Delphoi bıçağını yapan demirci gibi, hasis değildir. Her yaptığını yalnız bir işe yarasın diye yapar. Bir âlet her işe yaramak için değil de yalnız bir işe yaramak için yapıldığı zaman en iyi âlet olur. Halbuki barbarlar kadınla köleyi birbirinden ayırmazlar. Çünkü tabiat onlara tabiatın hükmetmeyi vermemiştir. Kadınlı erkekli onların hepsi bir köle cemaatidir. İşte bun-

dan dolayıdır ki şâirler barbarlarla köleyi tabiatça bir sayarak “Helenlerin barbarlara üst olması gerek” demişlerdir.

Erkek ve kadın, efendi ile köle arasındaki iki birleşmeden ilk olarak aile meydana gelir. Hesiodos haklı olarak ilk ailenin karı ile sapanı koşulan öküzden meydana geldiğini söyler. Gerçekte, öküz fakirlerin kölesidir. Aile, insanların günlük ihtiyaçlarını karşılamak için tabiat tarafından kurulmuştur. Bundan dolayı aile azasına Kharondas “yemek dolabı ortakları”, Giritli Epimenides de “yemek yoldaşları” demiştir.

Günlük ihtiyaçların ötesinde müşterek bir gaye için birçok aileler birleşince köy meydana gelir. Köyün tabii şekli, bazıların dediği gibi “bir sütten emzirilen” çocuklardan ve çocukların çocuklarından meydana gelen bir aile kolonisi gibidir. Hellen devletlerinin başlangıçta kırıallarla idare edilmesinin sebebi de budur. Hellen’ler birleşmeden önce kırıallıkla idare olunurlardı, nasıl ki bugün de barbarlar da böyledir, her aileyi en yaşlı kimse idare ederdi; bundan ötürü, hepside bir soydan oldukları için aile kolonilerinde kırıallıkla hükümet şekli cari idi. Homeros’un dediği gibi: “Her aile reisi çocuklarının ve kadınlarının mutlak efendisi ve kanun göstericisi...” idi. Çünkü bunlar eski zamanlardaki usul üzere dağınık yaşarlardı. Kendileri bir kırıalın idaresi altında yaşadıkları için veya eskiden böyle olduğu için Tanrıların da kırıalı olduğunu söylerlerdi. İnsanlar Tanrılarını kendilerinin biçimine sokarlar. Onların âdetlerini de kendi âdetleri gibi sanırlar.

Birçok köyler aşağı yukarı veya tamamıyla kendi kendilerine yetecek kadar mükemmel ve büyük bir cemaat halinde birleşince devlet (*polis*) meydana gelir. Devlet, hayatın çıplak ihtiyaçlarından doğar, mesut bir hayat gerçekleştirmek için devam eder. Bundan dolayıdır ki nasıl cemiyetin ilk şekilleri tabii ise devlet de böylece tabiidir; çünkü devlet onların hepsinin gayesidir. Gaye ise tam haldeki tabiattır, insan, alet, aile her şey tam inkişaf halinde iken ne ise ona o şeyin tabiatı deriz. Bundan başka, her varlığın yaratılmasının yönetilmiş olduğu gaye ve

son, o varlık için en iyi olan şeydir. Kendi kendine yeter olmak da her varlığın gayesi ve o varlık için en iyi olan şeydir.

O halde, açıkça görülüyor ki, devlet tabiatın bir yarattığı ve insan tabiatından siyasi bir hayvandır. Tesadüfle değil de tabiatından bir devletin parçası olmıyan bir kimse insanlığın ya üstünde ya altındadır; Homeros'un dediği gibi "ailesiz, kanunsuz, ocaksız" bir kimsedir. Çünkü böyle bir kimse doğuşken tabiatlıdır, bo-yunduruk altına girmiyen yırtıcı kuşlar gibidir.

İnsanların arıdan veya birleşik halde yaşayan diğer hayvanlardan daha çok ölçüde siyasi bir hayvan oluşunun sebebi meydandadır. Çok defa dediğimiz gibi, tabiat hiçbir şeyi boşuna yapmaz. Hayvanlar arasında dili olan biricik hayvan insandır. Gerçi sadece ses, haz ve elem ifadesinden başka bir şey değildir ve bu bakımdan diğer hayvanlarda da var; çünkü insanların tabiatı haz ve elemi duymaya ve bunları diğerlerine bildirmeğe yetebilir, ama dilin gayesi lüzumlu ile lüzumsuzu, yani doğru ile eğriyi anlatmaya yarar, insanın iyi ve kötüyü, doğru ve eğriyi sezişi olması, ancak ona mahsus ayırıcı bir vasıftır, işte bu sezişi olan canlı varlıkların birleşmesi aile ile devleti meydana getirir.

Açıkça görülüyor ki, devlet tabiat düzeninde aile ile fertten öncedir, çünkü bütün, mutlaka parçadan öncedir. Meselâ bütün vücudu kaldırıңыз; geriye ne ayak kalır ne el. Olsa olsa ancak taş bir el gibi mânâsız bir şeyden bahsettiğimiz zaman bunun aksi söylenebilir. Çünkü vücuttan ayrı bir el ancak lâftan ibaret bir şeydir; halbuki eşyayı tâyin eden, onların yaptığı veya yapabileceği iştir. Kendilerine mahsus vasfı kaybettikleri andan itibaren, sırf eski adı taşıdıkları için onlara aynı şeydir diyemeyiz. Devletin tabiatın bir yaratması ve fertten önce olduğunun ispatı şudur ki fert tek başına kaldığı zaman kendi kendine yetmez. Bu yüzden bütüne göre bir parça hükmündedir. Cemiyet içinde yaşamıyan veyahut kendi kendine yettiği için hiçbir şeye ihtiyacı olmıyan kimse devletin parçası değildir; böyle bir kimse ya

bir hayvan veya bir tanrı olabilir. Demek ki tabiat bütün insanları birlikte yaşamaya sürükler. Bununla beraber, ilk cemiyeti kuran, iyiliklerin en büyüğünü yapmıştır; çünkü insan kemal haline eriştiği zaman hayvanların en iyisi, kanunsuz ve kaidesiz tek başına yaşadığı zaman hayvanların en kötüsüdür. Çünkü silâhlı adaletsizlik kadar kötü bir şey olamaz. Tabiat insanlara düşmanlariyle doğuşmek için zekâ ve fazilet silâhını vermiştir. Bu yüzdendir ki fazileti olmıyan insan, hayvanların en kirlisi, en vahşisi, en muhteris ve en doymak bilmez olanıdır. Halbuki adalet cemiyet içinde insanları birleştiren bağıdır; neyin doğru olduğunun tâyini demek olan adaletin icrası da siyasi cemiyette düzenin temelidir.

3.

Mademki devlet hanelerden meydana geliyor, devleti yapan parçaları bilmek için ilk önce aile idaresinden bahsetmek gerektir. Ailenin parçaları onun içindeki şahıslardır. Tam bir aile ise kölelerle hür kişilerden mürekkeptir. Her şeyin, önce en küçük parçalarını incelemek lâzımdır. Ailenin ilk ve en küçük parçası ise efendi ile köle, koca ile karı, baba ile çocuklardır. Şu halde efendi ile köle, koca ile karı ve baba ile çocuk arasındaki üç çeşit münasebetin her biri nasıldır ve nasıl olmalıdır, önce bunu araştıralım.

Bunların birincisi efendilik, ikincisi kocalık, üçüncüsü babalıktır ki dilimizde bunların ikincisini ve üçüncüsünü olduğu gibi ifade edecek hususi tâbir yoktur. Ailenin unsurları içinde, bundan başka, kazanma sanatı denilen dördüncü bir unsur daha vardır ki bazıları bunu da aile idaresinin belli başlı bir parçası, bazıları ise sadece çok önemli bir parçası sayarlar. Bunun mahiyetini de incelememiz lâzımdır.

Şimdi efendi ile köleyi birleştiren zaruri ihtiyaçları görmek için önce köle ile efendi münasebetlerinden bahsedelim. Aynı zamanda bu münasebet hakkında bugünkü görüşten daha iyi bir görüş elde etmeğe de çalışalım.

Bazılarına göre, efendilik etmek bir bilimdir; bir aileyi idare etmek, köleleri idare etmek, devleti idare etmek ve hükümdarlık onlarca, ta başta da söylediğim gibi, aynı şeylerdir. Bazıları ise, efendinin kölelere hükmetmesinin tabiata aykırı olduğunu, köle ile efendi arasındaki ayrılığın ancak kanunlarda bulunduğunu, tabiatta bunun bulunmadığını ve bu yüzden tabiata karşı gelmek demek olduğundan bunun haksızlık olduğunu söylüyorlar.

4.

Mülk ailenin bir parçası olduğuna göre, mülk elde etmek sanatı da aile idaresi sanatının bir parçasıdır. Çünkü ihtiyaçları sağlanmadıkça kimse ile yaşayamaz hattâ hiç yaşayamaz. Belirli bir alanı olan sanatlarda olduğu gibi işçilerin işlerini yapabilmeleri için nasıl kendilerine mahsus uygun aletleri olması lazımsa, aile idaresinin de kendine mahsus aletleri olması gerektir. Aletler ise çeşit çeşittir; bazıları canlı, bazıları cansızdır. Meselâ bir geminin kaptanına elinde dümen cansız bir alet; gözcü ise, sanatlarda işçi bir nevi alet olduğuna göre, canlı bir alettir. İşte bunun gibi, mülk de hayat için esaslı bir alettir. Ailenin yapısında köle canlı bir mülktür, mülkiyet ise bu gibi birçok aletlere sahip olmaktan başka bir şey değildir. İşçinin kendisi de bütün diğer aletlerden önce gelen bir alettir.

Çünkü her alet Daedalos'un heykelleri veya şâirin: "Kendi isteğiyle Tanrılar Meclisine girer" dediği gibi, Hephaestos sehpaları gibi kendine ait işi kendiliğinden yapabilseydi, bir el tarafından idare edilmeden mekik dokuyabilseydi, mızrap kendiliğinden harpa dokunabilseydi ne ustaların işçiye ne de efendilerin köleye ihtiyacı olurdu. Fakat burada bir şeyi daha ayırmak lâzım: umumiyetle alet denildiği zaman istihsal aletleri kasdedilir. Halbuki mülk sadece bir istihlâk aletidir. Meselâ mekiğin kendisi bir şeye yaramaz, onunla ancak başka bir şey yapılabilir. Halbuki elbise veya yatak ancak kullanılmak içindir. Fazla

olarak, istihsal ve istihlâk mahiyet itibariyle ayrı şeyler olmadıklarından ve her ikisinin de alete ihtiyacı olduğundan kullandıkları aletlerin de mahiyet itibariyle ayrı olmaları lâzımdır. Hayat ise istihsâl değil, istihlâktir. Bu yüzden köle ancak istihlâke hizmet etmeğe yarar (çünkü efendisinin hayatına hizmet ediyor). Mülk kelimesi parça kelimesi gibi anlaşılması lâzım gelen bir kelimedir; çünkü parça sadece başka bir şeyin bir parçası olmakla kalmaz, tamamiyle bir bütüne ait olan bir şeydir. İşte mülk de böyledir. Nitekim efendi sadece kölenin efendisidir, kendisi köleye ait değildir. Halbuki köle yalnız efendisinin kölesi olmakla kalmaz, aynı zamanda tamamiyle ona aittir de.

Kölenin mahiyetinin ve durumunun ne olduğu böylece açıkça görülüyor. Tabiat tarafından kendi kendinin olmıyan, başka birinin olan ve böyle olduğu halde insan olan bir kimse tabiat-tan köledir, insan olduğu halde başka birine ait olan kimse bir mülk demektir. Temellük edilen bir şey kullanmaya yarıyan ve ait olduğu kimseden ayrı olan bir alettir.

5.

Acaba tabiatın köle olmasını gerektiren, böyle bir durum kendisi için faydalı ve doğru olan kimseler var mı? Yoksa kölelik tabiata aykırı mıdır?

Gerek akla ve gerek olaylara dayanarak bu soruya cevap vermek güç değildir. Bazı insanların hükmetmesi, bazılarının itaat etmesi yalnız zaruri değil, aynı zamanda faydalıdır da. Çünkü doğdukları andan itibaren bazı kimseler tâbi olmak için, bazı kimseler ise hükmetmek için yaratılmışlardır. Hükmedenlerle hükmedilenlerin birçok çeşitleri olmakla beraber mükemmel olanlara hükmetmek en mükemmel hükmedıştır; meselâ insanlar üzerine hükmedenler hayvanlara hükmedenlerden üstündür. Çünkü daha mükemmel olanların yaptığı iş daha mükemmel bir iştir. Birinin hükmettiği diğerinin hükmedildiği yerde de bir iş yapılıyor demektir.

Birçok parçalardan mürekkep bir bütün olan ve ayrı veya sürekli parçalardan yapılmış olan her şeyde hükmeden unsurlarla tâbi olan unsur arasındaki fark gözüktür. Böyle bir ikilik canlı mahlûklarda bulunmakla beraber yalnız onlara mahsus değildir. Âlemin yapısında da aynı şey vardır. Canlı olmıyan şeylerde bile, musikideki ahenk gibi, hükmedici bir prensip vardır. Fakat konudan uzaklaşıyoruz.

Onun için biz ruh ve bedenden mürekkep olan canlı mahluklardan öteye gitmiyelim. Her canlı, ruh ve bedenden mürekkeptir. Tabiat bunlardan birini hâkim, diğerini tâbi yapmıştır. Tabiatın bozulmuş varlıklarda değil, tabiatını muhafaza eden varaklardaki maksadını aramamız lâzımdır. Bu yüzden gerek beden ve gerek ruh bakımından en mükemmel durumda olan insanı incelemeliyiz. Çünkü ruh ve beden arasındaki gerçek münasebeti ancak onda görmüş olacağız. Kötü veya bozulmuş tabiatlarda beden çok kere ruha hükmeder, çünkü bunlar kötü ve tabii olmıyan bir durumdadırlar.

Demek ki her şeyden önce canlı varlıklarda iki çeşit hükmedişi, hem mutlak hem şartlı hükmedişi birden görebiliriz: Zekâ, insiyaklara, devlet adamının vatandaşlarına veya kiralın tebaalarına hükmedişi gibi hükmederken ruh bedene, efendinin kölesine hükmettiği gibi hükmeder. Ruhun bedene, zekâ ve akıl tarafının his tarafı üzerine hükmetmesinin tabii ve faydalı olduğu meydandadır. İkisinin müsavi olması veya aşağıının hükmetmesi ise daima zararlıdır.

Hayvanlar arasında da, insanlar arasında da böyledir; tabiat insanların hükmü altına giren hayvanları vahşi hayvanlara nazaran daha iyi yapmıştır. Bütün hayvanların insanlara tâbi olarak yaşaması kendileri için faydalıdır. Çünkü ancak o takdirde hayatlarını emniyet altına korurlar. Hayvanlar ya erkek ya dişi olur. Erkek tabiatın üstün, dişi aşağıdır; biri hükmeder, öteki itaat eder. Bu kanun zaruri olarak bütün insanlar için de böyledir.

O halde ruh ile beden, insanla hayvan arasındaki fark gibi insan nevinin fertleri arasında da diğerlerinden aşağı olanlar vardır. Bunlar ancak ve ancak vücut kuvvetile çalışabilen kimselerdir. Koyduğumuz prensipler icabı bu kimseleri tabiat köle olarak yapmıştır. Bunlar için bir efendinin hükmü altında olmaktan iyisi olamaz. Çünkü başkasına ait olabilen ve hem de olan bir kimse, ancak kavrayışı olabilecek kadar düşünebilen fakat tam manasiyle akıldan mahrum olan bir kimse tabiattan köledir. Halbuki aşağı hayvanların kavrayışı bile yoktur, onlar insiyaklarına bağlıdırlar.

Gerçekten kölelerle ehli hayvanlar aşağı yukarı aynı işe yararlar; her ikisi de vücutlarının kuvvetiyle, yaşamamız için zaruri olan ihtiyaçlarımızın giderilmesine yararlar.

Tabiatın kendisi hürler ile kölelerin bedeni arasında fark gözetmiştir, birini hizmet için kuvvetli yapmıştır, diğerini bu çeşit hizmetlere yarıyacak şekilde yapmamıştır; gerek harp, gerek sulh işlerinde siyaset hayatında iş görecektir. Fakat bu her zaman böyle değildir. Çünkü bazı köleler ruhça, bazı köleler de bedence hür kişiler gibi olabilirler.

Şüphesiz ki tanrı heykellerinin şekilce insan heykellerinden farklı oluşu gibi insanlar da birbirlerinden sadece bedenlerinin dış görünüşü bakımından farklı olsalardı aşağı olanların, üstün olanların kölesi olması gerektiğini herkes kabul ederdi. Bedence bu kadar fark olursa, ruhça ne kadar büyük fark olacağını düşünmeli. Halbuki ruhun güzelliği, bedenın güzelliği kadar kolaylıkla görülmez. Şu halde meydandadır ki bazı kimseler tabiattan hür, bazı kimseler köledir ve bunlar için kölelik hem faydalı hem doğrudur.

6.

Fakat bu görüşün aksini kabul edenlerin de bir bakımdan haklı oldukları kolayca görülebilir, çünkü kölelik ve köle kelimeleri iki ayrı anlamda kullanılır: bir tabiattan köle olanlar, bir de kanuna göre köle haline gelenler vardır. Kanun, harpte esir

edilen kimseleri, kazananın malı sayan bir teamüldür. Fakat birçok hukukçular bu iddiayı hatiplerin anayasaya uymıyan teklifleri kadar kanunsuz buluyorlar, çünkü bir kimsenin kuvvet kullanılarak sırf maddî kudretçe üstün olduğundan dolayı bir başkasını kendisine köle edebilmesini korkunç bir fikir sayıyorlar. Feylesoflar arasında her iki fikirde olanlar vardır.

Görüş farkının ve ileri sürülen düşüncelerin birbirinden ayrılışının sebebi şudur: erdem, elinde vasıta olduğu zaman cebir ve şiddetin en büyüğünü kullanabilir; kudret üstünlüğü herhangi bir çeşitten üstünlüğü olanlarda görüldüğü için kuvvet erdem demektir sanılıyor. Halbuki acaba kuvvet aynı zamanda adalet demek midir? Asıl mesele budur. Kuvvetle adaleti ayırabilmek için bazıları adaletle iyilik işlemektir diyorlar; buna karşılık bazıları da adalet kuvvetlinin hükmetmesinden başka bir şey değildir, diyorlar. Eğer bu iki görüşten biri ötekinden tamamiyle ayrı olarak kabul olunursa her ikisi de kuvvetli ve kandırıcı olamaz, çünkü o takdirde erdem üstünlüğü de kimseye üstün ve hâkim olmak hakkını vermiyecektir, neticesine varılacaktır.

Bazıları da bir adalet prensibine saplanarak (kanun ve âdet bir nevi adalet olduğu için) harpten meydana gelen köleliği kanunun meşrulaştırdığını kabul ediyorsa da bunda tenakuz vardır. Çünkü ya harbin sebebi meşru değilse? O zaman köle olmaya müstahak olmıyan bir kimsenin köle olduğunu kimse iddia edemez. Eğer böyle olsaydı, en yüksek kimselerin tesadüfle kendileri veya babaları esir düşmüş veya satılmış olmakla köle olmaları gerekecekti. Bundan dolayıdır ki Hellen'ler, kendilerine köle denilmesinden hoşlanmazlar, bu tâbiri yalnız barbarlar için kullanırlar. Bununla beraber, bu tâbiri kullandıkları zaman gerçekten kastettikleri kölelik, ilk bahsettiğimiz tabiî köleliktir.

Kabul etmek lâzımdır ki bazı kimseler her yerde köledir, bazı kimseler ise hiçbir yerde köle değildir. Soyluluk için de böyledir. Hellen'ler kendilerini yalnız yurtlarında değil, her yerde asîl saydıkları halde Barbarları ancak yurtlarında asîl sayarlar.

Bununla iki türlü soyluluk ve hürlük olduğunu kabul ediyorlar: biri mutlak, diğeri izafi. Theodektes'li Helen diyor ki:

“İki taraftan da Tanrı soyundan olan bana, kim köle diyebilir?”

Bu onların hürlikle köleliği, soylu olanla olmıyanı fazilet ve kötülük ölçüsüne göre ayırdıklarını gösterir. Nasıl insanlardan insan, hayvanlardan hayvan doğarsa iyi bir insandan iyi bir insan çıktığına inanıyorlar. Fakat bu, tabiatın, istese bile her zaman gerçekleştiremediği bir şeydir.

Görüyoruz ki iki görüş arasındaki farkın dayandığı bir temel vardır. Demek ki köle veya hür durumda bulunan bazı kimse-ler gerçekte tabiattan köle veya hür değillerdir; diğerk taraftan da ikisi arasında bazı hallerde esaslı bir fark vardır ki bu fark bazı-larının efendi olmasını, birinin itaat eden diğerkinin tabiatın ba-ğışladığı otoriteyi kullanan kimse olmasını uygun buluyor. Bu otoritenin kötü kullanılması her ikisi için de zaruridir; çünkü parça ile bütünün, ruhla bedenın menfaatleri birdir; köle ise efendisinin bir parçası, onun beden çatısının canlı fakat ayrı bir parçasıdır.

Aralarındaki münasebet tabiî olduğu zaman dostturlar, menfaatleri müşterektir; fakat yalnız kanuna ve kudrete dayan-dığı zaman bunun tersi olur.

7.

O halde efendilik ile kanun koyuculuk aynı şeyler değildir ve bazılarının yanlış olarak sandığı gibi hükmediş çeşitlerinin hepsi aynı şey değillerdir. Bunlardan biri tabiattan hür olanlara, diğeri tabiattan köle olanlara ait hükmediştir. Aile idaresi tek ki-şinin hükmedişi (*monarkhia*) dır, çünkü bütün aile bir başın ida-resi altındadır. Halbuki devlet idaresi veya yasa hür ve müsavi insanların idaresidir. Efendilik öğrenilen bir şey değildir, efendiye efendiliğini veren tabiattır. Hür kişiler için de, köleler için de bu böyledir. Böyle olmakla beraber, efendilik bilgisi de köle-

lik bilgisi de olabilir. Kölelik bilgisi meselâ Siraguza'da çocuklara ev hizmetlerini ücret karşılığı öğreten öğretmenlerin yaptığı gibi olabilir. Böyle bir bilgi kolu aşçılık ve daha buna benzer ayak hizmetlerini de içine alacak şekilde genişletilebilir. Çünkü bazı hizmetler diğerlerinden daha itibarlı ve daha zaruri işlerdir; atasözünün de dediği gibi "Köle var kölecik var, efendi var efendicik var".

Fakat bütün bunlar köleliğe ait bilgilerdir. Bir de kölelerin nasıl kullanılacağını öğreten efendilik ilmi vardır, çünkü efendilik köle sahibi olmak demek değil, köleyi kullanmak demektir. Fakat bu bilgi pek büyük veya yüksek bir şey değildir; çünkü kölenin yapacağı işleri emretmesini bilmekten ibarettir. İşte böylece, kol kuvvetiyle çalışanların üstünde bir durumda bulunanlar ev işlerini görecektir adamları olmakla kendilerini felsefe veya siyasete verebilirler. Köle sahibi olmak yani meşru bir şekilde ve adaletçe köle sahibi olmak, gerek efendilik gerek kölelik bilgisinden başka bir şey değildir, çünkü hem harp, hem avcılık cinsinden bir şeydir. Efendi ve köle hakkında buraya kadar verdiğimiz bu izahat kâfidir.

ÜÇÜNCÜ KİTAP

1.

Hükümetin mahiyet ve nevilerini araştırırken her şeyden önce devletin ne olduğunu tâyin etmek gerektir. Bu konu üzerinde şimdiye kadar münakaşa devam etmiştir. Bazıları hareket eden, karar veren devlet diyorlar, bazıları ise hayır devlet değil *oligarkhia* veya *tyrannos*'tur diyorlar. Bundan başka görüyoruz ki devlet adamının ve kanun koyucuların bütün faaliyetlerinin yöneltildiği hedef hep devlettir; çünkü hükümet veya siyasi yasa devletin halkı arasında bulunan belirli bir düzenden başka bir şey değildir.

Fakat devlet mürekkep bir şeydir. Her bütün gibi o da birçok parçalardan meydana gelmiştir, bunlar onu teşkil eden vatandaşlardır. Şu halde her şeyden önce meselemize vatandaş nedir? Vatandaş kime denir? sorularıyla başlamamız gerektir. Çünkü bu noktada da birçok görüş farkları vardır. Gerçekte, bir demokraside vatandaş olan bir kimsenin oligarşide vatandaş sayılmaması mümkündür.

Bir defa, herhangi bir şekilde vatandaş adını elde eden veya kendisine vatandaşlık hakları verilen kimseleri bir tarafa bırakırsak şunu görüyoruz ki bir kimse sadece bir yerde oturduğu için vatandaş değildir; çünkü o yerde yabancılar ve köleler de oturmaktadır. Sonra, hukuk bakımından dâva edebilen veya edilebilen kimse sadece bu yüzden vatandaş değildir, çünkü bir yabancı böyle bir haktan ticaret anlaşmaları sayesinde faydalanabilir. Kendilerine birer kefil bulmak suretiyle birçok yerlerde yabancılar, tam manasiyle değilse bile, bu gibi haklardan faydalanmaktadırlar. Şu halde eksik bile olsa bunlar da vatandaşlığa iştirak ediyorlar demektir.

İşte bundan dolayıdır ki yabancılardan başka henüz daha halk sicillerine girmemiş çocuklarla devlet işlerinden mütekait ihtiyarlara da vatandaş adını, mutlak mânada olmaktan ziyade şartlı bir mânada verebiliyoruz. Bunların sözü geçerken vatandaş demiyoruz; birisi için küçükler, diğeri için yaşlılar veya bu neviden bir şey diyoruz. Bunlar için ne denirse densin bunun bizim için pek fazla bir ehemmiyeti yok, çünkü ne kastettiğimiz anlaşılıyor. Bunlara benzer güçlükler, vatandaşlıktan çıkarılanlarla sürgünler hakkında da ileri sürülebilir ve aynı şekilde karşılığı verilebilir. Halbuki bizim tarif etmiye çalıştığımız vatandaş en dar mânasiyle, bu gibi istisnaları kabul etmeyen vatandaşdır. Bir kelime ile vatandaş adaleti ifa eden ve devlet makamı alan bir kimsedir. Fakat devlet makamlarının bazıları belirli devrelere mahsustur ve bir kimse bunları iki defa işgal edemez veya ancak belirli bir zaman geçtikten sonra işgal edebilir. Bazı-

ları ise sürekli bir şekilde işgal edilebilir, meselâ hâkimlik ve vatandaşlar meclisi âzalığı gibi.

Bunların devlet makamları olmadığı, bu vazifeleri işgal edenlerin hükümet otoritesinde payı olmadıkları ileri sürülebilir. Halbuki en yüksek hükümranlılık kudretine malik olan bu kimselerin hiçbir otoritesi olmadığını iddia etmek gülünç bir şey olur. Bu noktada daha fazla durmıyalım, çünkü bütün mesele bir kelime meselesinden başka bir şey değildir. Bizim istediğimiz hâkimliği ve vatandaşlar meclisi âzalığını da içine alacak genel bir terim bulmaktır. Mefhumu belirlemek için bu otoriteye “belirsiz makam” diyelim ve böyle bir makamı işgal edebilenlerin hepsine birden vatandaş adını verelim. Vatandaşın en geniş tarifi ve vatandaş denen kimselerin hepsine birden uyan terim budur.

Bununla beraber, unutmamalıyız ki ayrı nevilere giren ve birincilik, ikincilik gibi sıraya tâbi olan şeyler arasında müşterek denebilecek pek az taraf vardır. Hükümet şekillerinin ise birbirlerinden nevice ayrıldıklarını, bazılarının daha sonra olduklarını görüyoruz. Hatalı veya bozulmuş olanlar mükemmel olanlardan daha sonradır. (Bozulmuş olmaklıkla ne kasdettiğimiz ileride izah edilecektir.) Şu halde, vatandaşlık da her hükümet şekline göre değişecektir. Bizim vatandaş tarifimiz ise demokrasideki vatandaşlığa uygundur.

Bu tarifi diğer hükümet şekillerine uygun olması gerekmez. Çünkü bazı hükümet şekillerinde halk devleti kurucu bir parça değildir, daimî vatandaş meclisleri yoktur, ancak fevkalâde zamanlarda toplanan meclisleri vardır. Davalar hâkimler arasında sıra ile görülür. Meselâ Lakedemonya’da mukavelelere ait dâvalara *Ephor*’lar baktıkları ve bunları aralarında bölüş-tükleri halde katil dâvalarını *Gerontes*’ler (ihtiyarlar) görür, diğer suçlara ait dâvaları ise başka hâkimler görür. Kartaca’da da buna benzer, belirli hâkimler bütün dâvaları görürler.

İşte vatandaş tarifimizi bunları da içine alacak şekilde tadil edebiliriz. Çünkü diğer hükümet şekillerinde hâkimlik ve va-

tandaş meclisi âzalığı demokraside olduğu gibi gayrı muayyen bir şekilde bütün vatandaşlara ait değil, bilâkis muayyen makamlardır. Bazı şeyler veya bütün şeyler hakkında karar ve hüküm vermek hakkı bu belirli makamları işgal edenlere veya onların bazılarına verilmiştir. Şimdi vatandaşın ne olduğunu daha aydın olarak görüyoruz: devletin teşriî veya kazai işlerinde otoritesi olan kimselere o devletin vatandaşı deriz; devlet ise kendine yeten ve genel olarak hayatı için zaruri olan şeyleri elde edebilen vatandaşlar bütünüdür.

2.

Halbuki günlük hayatta, ikisi de vatandaş olan baba ve anadan doğan kimseye vatandaş denmektedir. Hattâ bazıları daha da geriye giderek, meselâ iki, üç veya daha fazla nesil geriye giderek onlardan doğanları vatandaş saymak fikrindedirler. Bu tarif, kısa ve pratik bir tariftir. Fakat bazı kimseler daha ileri giderek soruyorlar: üç nesilden önceki baba ana nasıl vatandaş olmuşlardır? Meselâ Leontini'li Gorgias kısmen gerçek bir küçüklüğü ifade etmek, kısmen şaka maksadiyle şöyle demiş: "Harç yapanların yaptığı şeye nasıl harç denmişse, Lorissa vatandaşlarını da Lorissa testileri gibi Lorissa hâkimleri imal etmiştir." Bununla beraber, mesele gerçekte basittir, yukarıdaki tarifimize göre bunların hükümette payı olmuşsa vatandaş kabul edilir. Yoksa vatandaş olan bir babadan veya anadan doğmuş olmak vasfı devletin ilk halkına ve kurucularına tatbik edilemez.

Hükümet şeklinde yapılan bir inkılâptan sonra vatandaşlık çerçevesine kabul edilenler meselesinde daha büyük güçlüklerle karşılaşırız. Meselâ Atina'da *Tyrannos*'ların kovulmasından sonra yaptığı inkılâpta Kleisthenes birçok yabancıları, köleleri ve *metoikos*'ları kabilelere kabul ettirdi. Bu gibi hallerde mesele, kimin vatandaş olduğu meselesi değil, bir kimsenin vatandaş olup olamayacağı meselesidir. Bundan ikinci bir mesele daha çı-

kıyor: Meşru bir şekilde vatandaş olmıyan kimsenin gerçekte vatandaş olmadığı iddia edilebilir. Çünkü meşru olmıyanla yanlış, esassız, kalp, aşağı yukarı aynı şeylerdir. Bazı vatandaşların haksız olarak devlet mevkilerine geldiklerini görürüz de haksız olarak makam sahibi olsalar bile onlara yine devlet memuru diyoruz. Bizim tarifimize göre, vatandaş bir makam veya kudret sahibi olmak hadisesiyle tarif ediliyor; demek ki bir kimse (teşrii veya kazai) iktidar sahibi oldu mu bu tarife göre vatandaş oluyor. Şu halde Kleisthenes'in vatandaş yaptığı kimselerin vatandaş sayılmaları gerektir.

3.

Bunların haklı veya haksız olarak mı vatandaş oldukları yu-
karıdaki münakaşamıza bağlı bir meseledir. Buna muvazi diğer bir mesele muayyen bir fiilin ne zaman devletin fiili sayılabileceği meselesidir. Meselâ oligarşide tiranlığa veya demokrasiye geçiş hallerinde görüldüğü gibi birçok kimseler bağlı oldukları mukaveleleri yapanın devlet değil Tiran olduğunu ileri sürerek mukavelelerini ve diğer borçlarını yerine getirmekten kaçınmışlar, bazı hükümetlerin cebirle kurulduğunu, umumun menfaati için olmadıklarını iddia etmişlerdir.

Halbuki demokrasiler için de bu tamamiyle böyledir. Çünkü onlar da cebir üzerine kurulmuş olabilirler ve bu takdirde demokrasi hükümetinin karar ve mukaveleleri oligarşi veya tiranlığın kararlarından meşruluk bakımından farklı olmayacaktır. Bu mesele bizi başka bir meseleye daha götürüyor: acaba bir devlet ne zamana kadar olduğu gibidir ve ne zamandan itibaren başka türlü olmaya başlamıştır? Bu noktada sadece toprak ve nüfusu göz önünde tutmak pek üstünkörü bir görüş olur, çünkü toprak ve nüfus ayrılmış olabilir. Halkın bir kısmı bir yerde, bir kısmı başka bir yerde oturabilir. Bununla beraber, bu pek önemli bir mesele değildir; şu kadarını söyleyeyim ki devlet kelimesi hem devlet hem şehir demek olduğu için belirsizliğe sebep olmuştur.

Daha da ileri giderek şu sual de ortaya atılıyor: bir yerde yaşayan kimseler nereden itibaren tek bir şehir (*polis*) sayılabilir? Hiç şüphesiz, bunun sınırı şehrin surları değildir, çünkü bütün Peloponnesos'u surlarla çevirmek mümkündür. Fakat meselâ Babil'de olduğu gibi, bütün bir geniş saha içindeki nüfus bir şehirden ziyade bir millet olur. Denildiğine göre Babil alındıktan sonra üç gün geçtiği halde şehrin bir kısmındaki halkın hâlâ haberi yoktu. Fakat bu meselenin daha iyi bir şekilde incelenmesini başka bir zamana bırakabiliriz; şehrin genişliğini, içinde yalnız bir sınıftan vatandaşlar mı, yoksa birçok çeşitlerden mürekkep bir millet mi olacağını devlet adamının bilmesi lâzımdır.

Fakat, aynı kimseler aynı yerde oldukları müddetçe, halkı aynı soydan oldukça mütemadi doğumlara ve ölümlere rağmen nasıl suyu durmadan değiştiği halde dere yine o dere, pınar yine o pınardır dediğimiz gibi o devlet yine aynı devlettir diyebilecek miyiz? Yoksa insanların nesilleri nehirler gibi aynı kalıyor, fakat devlet değişiyor mu diyeceğiz? Devlet eğer bir nevi cemaat ise, vatandaşlar arasında bir hükümet şekli halinde, bir birleşme ise hükümetin şekli değiştiği ve başka bir şekle girdiği anda devletin de artık eskisi gibi olmadığını kabul etmek lâzımdır. Nasıl ki âzası aynı olsa bile bir trajedi korosu komedi korosundan farklıdır.

Her birleşik ve karışık şey, karışma şekli değişti mi, aynı şekilde birbirinden farklıdır. Meselâ aynı seslerin armonisi Doria ve Phrigia tarzı kullanılışına göre ayrı olur. Eğer böyle ise, daha kuvvetle diyeceğiz ki bir devletin aynı olup olmadığı yasası (hükümet şekli) nin aynı olarak kalıp kalmamasından ibarettir. Halkı ister aynı olsun, ister baştan başa değişmiş olsun, devlete başka bir ad veya yine aynı ad verilebilir. Hükümet şekli değiştiği zaman, devletin taahhütlerini yerine getirip getirimiyeceği başka bir meseledir.

4.

Yukarıdaki mesele ile sıkı sıkıya ilgili başka bir mesele daha var: acaba iyi bir insanın fazileti ile iyi bir vatandaşın fazileti aynı şey midir? Bunun incelenmesine girişmeden önce, vatandaşlık fazileti nedir? Bunun hakkında genel bir fikir edinmemiz gerektir. Bir gemideki gemiciler gibi vatandaş da cemaatin bir uzvudur. Fakat birlikte sefer eden gemiciler arasında çeşitli vazifeler vardır; meselâ biri kürek çeker, başka biri dümen kullanır, bir diğeri gözcüdür, bir dördüncüsü başka bir ad taşır. Bunların her birinin kendine mahsus olan vazifesini tam mânasiyle tarif etmek mümkün olmakla beraber, aynı zamanda hepsine şâmil genel bir tarif de vardır. Çünkü hepsinin de müşterek bir hedefi vardır ki o da seferin selâmetidir.

Bunun gibi, vatandaşlar arasında ne kadar fark olursa olsun cemaatin selâmeti hepsinin müşterek meselesidir. Cemaati yapan ise yasa (devlet şekli) dir. Şu halde vatandaşın fazileti âzası olduğu devlet şekline göredir. Birçok hükümet şekilleri olduğuna göre, iyi bir vatandaş faziletinin de tek ve mükemmel olması mümkün değildir. Halbuki diğer taraftan iyi insanı yapan şey mükemmel fazilettir diyoruz. Şu halde, iyi bir vatandaşın iyi bir insanı yapan fazilete mutlaka sahip olması şart olmadığı meydandadır.

Aynı meseleye, en iyi hükümet şeklini incelemek suretiyle başka bir yoldan da yaklaşabiliriz. Çünkü eğer devletin bütün faziletlerle malik iyi insanlardan mürekkep olmasına imkân yoksa, her vatandaşın kendine verilmiş vazifeyi iyi yapması ve bu bakımdan fazilet sahibi olması gerekiyorsa, bütün vatandaşların biribirinin aynı olmasına da imkân olmadığından iyi vatandaşın fazileti ile iyi insanın fazileti aynı şey olamaz. Mükemmel devlette herkesin iyi vatandaş fazileti olması lâzımdır. Mükemmel devlet için bu zaruri bir şarttır. Fakat mükemmel devlette bütün vatandaşların iyi insan olması gerektiğini kabul etmedikçe hepsinin iyi insan faziletine malik olmalarına imkân yoktur.

Devlet de, canlı varlıklar gibi, farklı parçalara ayrılır. Canlı varlığı yapan son unsurlar nasıl ruh ve bedense ve ruh nasıl akıl ve arzudan mürekkepse, aile nasıl koca ve karıdan; mülkiyet, efendi ve köleden meydana geliyorsa devlet de bütün bunlardan ve biribirinden farklı daha birçok şeylerden meydana gelmiştir. Bundan dolayı bütün vatandaşların faziletlerinin aynı olmasına imkân yoktur; nasıl ki bir dans korosunda baş oyuncunun mahareti, etrafındaki basit oyuncuların maharetinin aynı olamaz.

Görülüyor ki iki nevi fazilet mutlaka ve daima aynı şeyler değildir. Fakat acaba iyi vatandaşlık fazileti ile iyi insanlık faziletinin birleşebileceği hal yok mudur? Buna şu cevabı verebiliriz: İyi bir devlet adamı iyi ve hakîm bir insandır, devlet adamı olacak kimsenin hakîm bir adam olması lâzımdır. Bazı kimseler devlet otoritesine sahip olan kimselerin basit vatandaşlardan ayrı bir terbiye görmelerini bile istiyorlar. Kıralların çocukları binicilik ve askerlik talimleri ile terbiye edilmiyorlar mı? Devlette hükmedecek olanların ayrı bir terbiye görmelerine kani imiş gibi, Euripides şöyle diyor:

“Bana karışık sanatlar değil, devletin istediği sanatlar gerek”.

O halde, iyi bir devlet adamının fazileti iyi bir insanın faziletinin aynı ise ve tebaa da devlet adamı gibi vatandaş ise vatandaşın faziletinin iyi insanın faziletinin daima aynı olmasına imkân yoktur; çünkü devlet adamının fazileti basit vatandaşın faziletinden farklıdır. İşte, belki de İason da, hükmetmeyince kendini aç hissediyordu, çünkü basit bir vatandaş gibi yaşıyamıyordu, sözünü söyleten bu farkı görmesidir.

Diğer taraftan denebilir ki hem hükmetmek hem de itaat etmek bir meziyettir, iyi bir vatandaşın fazileti her ikisini de bilmektir. Eğer iyi insanın meziyeti hükmetmek, vatandaşın meziyeti hem hükmetmek hem itaat etmek olduğunu kabul edersek

bu iki şeyin aynı derecede iyi olduğunu söyleyemeyiz. Hiç şüphesiz bunların ikisi de iyi şeylerdir ve hükmedenle itaat edenin aynı terbiyeyi almaması lâzımdır; şüphe yoktur ki, vatandaşın her ikisini de bilmesi, birini yaptığı kadar ötekini de yapması gerektir. Fakat şu şekilde:

Efendilik otoritesi günlük hayatın ihtiyaçlarını sağlamak işleriyle alâkadar olduğu halde bunların nasıl sağlanacağını bilmesi icabetmez, o bunları yapacak olanları kullanır. Bunun dışında kalan işler aşağılık işlerdir, meselâ adlarının da gösterdiği gibi kol kuvvetiyle çalışarak hayatını kazanan el zanaatkârları gibi (ki bunlara mihaniki işlerde çalışanlar da dâhildir) muhtelif zanaatlardaki kölelerin yaptığı âdi işleri kasdediyorum. Bundan dolayıdır ki eski zamanlarda bazı kavimlerde ifratçı demokrasi gelinciye kadar işçi sınıfı hükümet mevkilerine sokulmazdı.

Şu halde, ne iyi insanın, ne devlet adamının, ne iyi vatandaşın –ara sıra kendi kendileri için yapmaları müstesna– bu gibi aşağı zanaatları öğrenmemeleri lâzımdır. Eğer bunları daimî olarak yaparlarsa o zaman efendi ile köle arasında fark kalmaz. Fakat bizim bahsettiğimiz kaide bu değildir. Diğer bir otorite daha vardır ki bu, doğuştan hür ve müsavi olanlara tatbik edilen bir kaidedir. Bu otorite, süvari generalinin emrine itaat etmekle süvari generalliğini öğrenmek, piyade generalinin emrine itaat etmekle piyade generalinin vazifelerini öğrenmek, bir tabur veya alayda basit bir asker gibi çalışarak tabur veya alay komutanlığını öğrenmek gibi devleti idare edenin itaat ederek öğreneceği siyasi otoritedir. “İtaat etmesini öğrenmemiş olan iyi komutan olamaz” sözünü ne güzel söylemişler.

Şüphesiz ki bu iki şey biribirinin aynı değildir, bununla beraber iyi bir vatandaşın her ikisini de bilmesi, yani hür insan gibi emir vermesini, hür insan gibi itaat etmesini bilmesi lâzımdır. Vatandaşlık faziletleri bunlardır. Devleti idare edenin itidal ve adaleti vatandaşın itidal ve adaletinden farklı olmakla beraber,

iyi insanın fazileti bunların her ikisini de ihtiva eder. Çünkü hem hür hem de vatandaş olan iyi insanda bu faziletlerden yalnız biri, meselâ yalnız adalet olmayacak, biriyle emretmesini diğeriyle itaat etmesini öğrendiği faziletlerin her ikisine de sahip olacaktır. Nasıl ki erkeğin itidal ve cesareti kadının itidal ve cesaretinden farklıdır. Bir erkek, cesur bir kadından fazla cesur değilse korkak sayılır; bir kadın da konuşmasını iyi insandan daha fazla baskı altına almazsa geveze sayılır. Aile hayatında erkeğin vazifeleri kadının vazifelerinden farklıdır; birinin vazifesi kazanmak, ötekini vazifesi muhafaza etmektir.

Tedbirlilik yalnız emredene has olan bir meziyettir; çünkü diğer meziyetler aynı derecede hem emredene hem itaat edene aittir. İtaat edenlerin meziyeti tedbirlilik değil, doğru ve sağ muhakeme sahibi olmaktır. Onu flüt yapan bir kimseye benzetirsek, idare edeni flütü çalana benzetebiliriz.

İyi insanın meziyeti ile iyi vatandaşın meziyeti arasında bir fark olup olmadığı, bunların ne dereceye kadar birbirlerine benzer ve ne dereceye kadar birbirinden farklı olduğu meselesinin cevabını bize bu münakaşa vermiş oluyor.

6.

Bu meseleleri hallettikten sonra, şimdi kaç çeşit devlet teşkilatı olduğunu, bunların neler olduğunu, aralarındaki farkları inceleyelim:

Bir devletin yasası (*politeia*) bütün makamlar ve bilhassa hepsinin üstünde bulunan makam bakımından devletin (*polis*) düzenlenmesidir, çünkü hakimiyet her yerde devletin hakim sınıfında (*politeuma*) dır, hakim sınıf ise yasanın ta kendisidir. Mesela demokrasilerde hakim sınıf halktır; halbuki oligarşilerde azlık bir kısımdır. Buna göre bu iki hükümet şekli birbirinden farklıdır. Diğer hükümet şekillerini de aynı bakımdan ayırabiliriz.

İncelememize temel olarak önce siyasi cemaatin gayesinin ne olduğunu ve insan cemiyetlerini idare eden kaç çeşit hükümet

olduğunu araştıralım. Bu eserin başlarında ev idaresi sanatı ile efendilik sanatını tarif ederken insanın tabiattan siyasi bir hayvan olduğunu söylemiştik. Bundan dolayı insanlar, birbirlerinin yardımına muhtaç olmadıkları zaman bile, daima beraber yaşamak isterler.

Gerçekte, müşterek menfaatler insanları, hepsini mesut ettiği ölçüde birleştirir. Gerek fertlerin, gerek devletin başlıca hedefinin bu olduğuna şüphe yoktur. Bazen de sadece bir arada yaşamak için insanlar birleşiyor ve sadece bu, siyasi cemaatin bağlarını kuvvetlendiriyor, çünkü hayatın kötü tarafları.

Hepimiz görüyoruz ki insanlar felaket ortasında bile hayata sarılıyorlar ve onda adeta tabii bir tat ve saadet buluyorlar.

Otoritenin burada bahsetmek istediğimiz muhtelif çeşitlerini ayırmak güç değildir, çünkü şimdiye kadarki eserlerimizde bunları ele almış bulunuyoruz. Tabiattan tabiatın köle yaptığı kimse ile tabiatın efendi yaptığı kimsenin menfaati gerçekte bir olmakla beraber, efendinin idaresi her şeyden önce efendinin menfaati bakımından ve ancak ikinci derecede kölelik menfaati bakımındandır, çünkü köle olursa efendinin efendiliği de kalmaz.

Aile içinde karı ve çocukların idaresine gelince, ev idaresinin gayesi idare edilenlerin veya hem idare edilenlerin, hem idare eden efendinin iyiliğidir. Bununla beraber asıl gaye itaat edenlerin iyiliğidir. Tıpkı diğer sanatlarda, hekimlikte, jimnastikte gördüğümüz gibi. Bu sanatlar ancak kazara sanatkarın kendisinin iyiliği içindir. Çünkü jimnastik öğretmeninin ara sıra kendi kendisi için idman yapması, kaptanın daima tayfalardan biri olması mümkündür. Yoksa, jimnastik öğretmeni ve kaptan daima eline teslim edilmiş olanlar için çalışır. Kaptan aynı zamanda tayfalardan biri, jimnastik öğretmeni jimnastik yapanlardan biri olduğu için kendisi ancak bu kimselerden biri ölünce ki kazara onların faydalanışına iştirak eder.

İşte devlet idaresinde de böyledir. Devlet, vatandaşlar arasında müsavilik ve tam farksızlık esasına dayandığı zaman dev-

let makamlarını her vatandaşın sıra ile işgal edeceği kabul ediliyordu. Tabii bir düzen içinde herkes sıra bekliyerek diğerlerine hizmet eder, sonra başkaları gelerek bu defa onun menfaatine hizmet ederlerdi. Halbuki bugün iktidar mevkiinden ve devlet işlerinden elde edilen büyük kazanç yüzünden herkes, sanki makamlarından ayrılır ayrılmaz hastalanacakmış veya bu mevkilerde bulunmak kendilerine daimi şifa veriyormuş gibi, hep bu mevkilerde kalmak istiyor. Gerçekte mevki peşinde koştuklarına hiç şüphe yoktur.

Şu halde, ancak umumun iyiliğini güden hükümet şekillerinin sağlam ve sıkı adalet esaslarına dayanan hükümetler olduğunu ve bu yüzden bunların gerçek hükümet şekilleri olduğunu açıkça görüyoruz. Yalnız hakim sınıfın menfaatine hizmet eden hükümetler ise eksik ve bozulmuş hükümetlerdir, bu şekil idare efendinin kölesini idaresi gibidir, halbuki devlet hür insanlardan mürekkep bir cemiyettir.

7.

Bu noktaları prensip olarak koyduktan sonra şimdi, kaç hükümet şekli olduğunu ve bunların neler olduğunu inceleyelim. Evvela gerçek hükümet şekillerinin hangileri olduğunu görelim, çünkü ondan sonra bozuk hükümet şekillerinin hangileri olduğunu görmek kolaylaşır.

Yasa ve hükümet kelimeleri aynı şey demek olduğuna göre, devletlerde en yüksek kudret hükümet olduğuna ve bu kudret ya bir kişinin, ya birkaç kişinin ya bir veya birçok kişinin elinde olabileceğine göre bir kişi, birkaç kişi veya birçok kişi hükümeti umumun menfaatine göre kullandıkları zaman o hükümet gerçek hükümet şekillerinden olur. Bir kişinin, birkaç kişinin veya birçok kişinin hususi menfaatleri bakımından hükmeden hükümetler bozulmuş hükümet şekilleridir. Çünkü eğer gerçekten vatandaş iseler, bütün vatandaşların devletin sağladığı faydalardan faydalanması lazımdır.

Bir kişinin hükmettiği hükümet şekilleri içinde umurun menfaatini güdene kiralık denir. Birden fazla ve az sayıda kimselerin idare ettiği hükümete “aristokrasi” denir, çünkü bunda iktidar en iyi kimselerin elinde bulunur ve bu iktidarı devletin ve fertlerin iyiliği için kullanır. Devleti umurun menfaatini güderek halk idare ederse ona da “cumhuriyet” denir.

Bu tabiri kullanmamızın sebebi var. Bir kişinin veya birkaç kişinin faziletçe herkesten çok üstün olması mümkündür, fakat birçok faziletler arasında kalabalıklarda görülen harpçilik müstesna, halkın bütün faziletlere aynı kemal derecesinde erişmesi güçtür. Bu yüzden bu hükümet şeklinde en yüksek kudret devleti muhafaza için dövüşenlerin elinde bulunur, devletin idaresine bütün eli silah tutan vatandaşlar iştirak eder.

Bir hükümet şeklinin bozulmuş olanları şunlardır: Kırallığın bozulmuş şekli tiranlık; aristokrasinin bozulmuş şekli oligarşi; cumhuriyetin bozulmuş şekli demokrasi. Tiranlık, yalnız hükümdarın menfaatini güden bir monarşi şeklidir. Oligarşi yalnız zengilerin menfaatini güder; demokrasi ise fakirlerin menfaatini güder. Fakat bunların hiçbirisi umurun menfaatini gütmaz.

8.

Fakat, bu hükümetlerin her birini vasıflarının neler olduğunu göstermek için burada biraz duralım. Bunu yapmak kolay bir iş değildir. Bütün ilimlerde yalnız ameliye ile kalmak yerine konuyu felsefi olarak inceliyen bir kimsenin hiçbir noktayı ihmal etmemesi ve bırakmaması, her şeyde gerçeği ortaya çıkarması lazımdır.

Demin dediğim gibi, tiranlık siyasi cemiyet üzerine tek efendilik hükmü icra eden bir monarşidir; oligarşi hükümetin efendiliğini zenginlerin eline verir; demokrasi ise aksine mülk sahipleri yerine fakirler hakimiyeti ellerine aldıkları zaman meydana gelir. İşte birinci güçlkle burada karşılaşyoruz. Bu da biraz önceki tarifimiz üzerine ortaya çıkıyor. Demokrasi çokluğun

hükümetidir deniyor. Fakat ya çokluk zenginler olursa hükümeti eline geçirirse, bunun gibi, oligarşi azlığın hükümetidir deniyor. Fakat ya fakirler zenginlerden daha azınlık olur da kuvvetli olduklarından dolayı iktidarı ellerine geçirirlerse? Şu halde bu muhtelif hükümet şekilleri arasında yaptığımız ayırışlar doğru olmayacak.

Farz edelim ki azlığa, zenginlik, çokluğa fakirlik ilave etsek ve hükümetlere ona göre ad versek, oligarşi zengin azlığın, demokrasi fakir çokluğun hakim olduğu hükümetler olacağına göre, yine güçlük kalkmıyor. Çünkü eğer yegâne hükümet şekilleri bu saydıklarımız ise, az evvel zikrettiğimiz diğer hükümetlere yani içinde zenginlerin çoğunluk, fakirlerin azınlık olduğu ve her birinin hakim olduğu hükümetlere ne diyeceğiz?

Akıl bize gösteriyor ki hakim sınıfın sayısının, demokraside olduğu gibi birçok ve oligarşide olduğu gibi az oluşu her yerde zengin azlık, fakirlerin çokluk oluşundan ileri gelen bir tesadüf meselesidir. Şu halde bu iki hükümet şeklinin farklarının sebebi olarak gösterdiğimiz şeyler gerçek değildir. Çünkü demokrasiyle oligarşi arasındaki gerçek fark fakirlik ve zenginlik farkıdır. İnsanların servetlerinden dolayı hakim sınıf oldukları yerde, ister azlık ister çokluk olsunlar, hükümet şekli oligarşidir; fakirlerin hakim oldukları yerde ise demokrasidir. Fakat, demin dediğimiz gibi, hayatta zengin umumiyetle azlık, fakir çokluktur; çünkü herkes hür olduğu halde ancak bazı kimseler zengindir. Oligarşi ve demokrasi yarışları arasında devlete hakim olmak bahsinde görülen daimi ayrılığın sebebi budur.

9.

Her şeyden önce oligarşi ve demokrasi hakkındaki umumi tarifleri ve bunların her birinde adaletin ne olduğunu inceliyelim. Herkes şu veya bu neviden mutlaka bir adalete bağlıdır, yalnız tam ve mutlak manasiyle adaleti herkes anlamış ve ifade etmiş değildir. Mesela adaleti müsavat sayıyorlar; gerçi böyle-

dir, ama bu müsavâtı herkes arasında değil ancak müsavi olan kimseler arasında kabul ediyorlar. Bunun gibi müsavatsızlığı da adalet sayıyorlar, gerçekten böyledir, ama bunu herkes değil yalnız gayrimüsaviler için kabul ediyorlar. Kimler kastedildiği aydınlatılmadıkça bu gibi hükümler yanlıştır. İnsanlar kendileri hakkında hüküm verdiklerinden, kendileri hakkındaki hükümlerinde ise birçok kimseler daima yanıldıklarından bu böyle oluyor.

Halbuki adalet eşya ile münasebet kadar şahıslarla münasebeti iddia ettiği ve, "Ahlak" adlı eserimizde de söylediğimiz gibi, adaletçe bir hareket hem eşyayı hem şahısları kucakladığı halde, bunlar eşya arasında müsavâtı kabul ediyorlar da şahısların meziyeti meselesinde ihtilafa düşüyorlar. Sebebi biraz önce söylediğimiz gibi, kendi kendilerine ait meselelerde kötü hüküm veren kimseler olmaları, sonra her iki taraf da mahdud ve kısmi bir adaletten bahsettikleri halde mutlak adaletten bahsettiklerini sanmalarıdır. Çünkü bir sebepten, mesela servetçe müsavi olmıyanlar kendilerini her cepheden gayrimüsavi sayıyorlar; bir cepheden, mesela harp bakımından, müsavi olanlar kendilerini her cepheden müsavi sanıyorlar. Halbuki başlıca ve ana noktayı unutuyorlar.

Eğer insanlar sırf zengin olmak için toplaşmış ve birleşmiş olsalardı devletteki yerleri servetlerine göre olacak ve o zaman oligarşi taraftarlarının görüşü hakim olacaktı. Ortaklığa bir mina koyan kimsenin, doksan dokuz mina koyan kimse gibi yüz minalık resülmale veya kara iştirak etmesi haksızlık olurdu.

Halbuki insanlar, devleti yalnız yaşamak için değil, mesut yaşamak için kurmuşlardır. Eğer yalnız yaşamak gaye olsaydı kölelerin ve hayvanların kurduğu topluluklara da devlet denmesi gerekirdi. Halbuki onlar bu adı taşıyamazlar, çünkü onların ne saadette, ne de arzulardan müstakil yaşamak kudretinde yapıları yoktur. Devlet, ne sadece adaletsizliğe karşı muhafaza ve emniyet için kurulmuş bir ittifak, ne de mübadele ve ticaret

maksadiyle kurulmuş bir birliktir. Öyle olsaydı, Tyrrhenialıların, Kartacalılar'ın ve ticaret anlaşmalarıyla birleşmiş bütün kavimlerin bir devletin vatandaşları sayılması lazım gelirdi. Gerçi bunlar arasında ihracat hakkında anlaşmalar, birbirlerine saldırmıyacaklarına dair muahedeler, yazılı ittifak maddeleri var; fakat mukavele halindeki tarafların taahhütlerini yerine getirecek müşterek makamları yoktur; sadece her birinin kendine mahsus memurları vardır; bir devlet diğer bir devletin vatandaşlarının nasıl hareket edeceğine karışmadığı gibi muahedenin şartlarına dahil olan kimselerin yanlış veya kötü bir harekette bulunmalarına karışmaz; sadece bu devletlerin birbirlerine karşı haksızlık yapmamalarına bakar. Halbuki iyi bir hükümet sağlayacak kimselerin asıl meselesi devlette fazilet fezahat meselesidir. Şu halde sadece lafta değil gerçekte devlet demeğe layık olan bir devletin ilk düşüneceği şeyin fazilet olacağı meydandadır. Çünkü böyle olmazsa siyasi cemaat, birbirlerinden uzak kavimler arasındaki, askeri birleşmeden, sadece yer birliği olması bakımından bir fark gösteren, alelade bir birleşme olur. Sofist Lykophron'un dediği gibi, kanun "herkesin karşılıklı olarak haklarını garanti etmek"ten, basit bir mukaveleden başka bir şey olmaz ve vatandaşları iyi ve doğru vatandaş haline getirecek hiçbir gerçek kuvveti kalmaz. [...]

10.

Fakat devlete kim hakim olacak? Bu halli güç bir meseledir. Devlete halk mı, zenginler mi, fazilet ve kabiliyetçe seçkin kimseler mi, faziletçe hepsine üstün bir kişi mi, bir tiran mı hakim olmalıdır? Bunlardan birinin tercih edilmesi aynı derecede güçlükler doğurmaktadır. Mesela sayıca çok olduklarından dolayı fakirler zenginlerin servetini aralarında paylaşırsalar, bu adaletsizlik olmaz mı? Buna karşı: hayır, çünkü meşru hakimiyet sahibi onu istedi, denecek, fakat bu adaletsizlik değil de nedir? Sonra, zenginlerin bütün serveti alınsa ve çoğunluğun azınlığın

servetini yeniden paylaşmasına devam edip gitse devleti mahvedecekleri meydanda değil mi? Fazilet elbette fazilet sahibi olanların mahvı, adalet elbette devletin yıkılması demek değildir. Şu halde, böyle bir kanunun hakça olmadığı meydandadır.

Eğer bu haksızlık olmasaydı, tiranların bütün yaptıklarının adaletçe yapıldığını kabul etmek gerekirdi. Çünkü halk zenginleri nasıl sıkıştırıyorsa tiran da kudretini herkese karşı cebir şeklinde kullanır. O halde azınlığın ve zenginlerin mi hakim olması doğrudur? Onlar da aynı şekilde halkı soyarlar ve her şeylerini alırlarsa, bu adalet mi? Eğer bu adalet olsa, birinci şıkkın da adalet olması gerekirdi. Hiç şüphe yok ki bunların hepsi yanlış ve haksız.

O halde iyiler mi hakim olmalı ve en yüksek kudreti ele almalı? Bu takdirde herkes bir nevi aşağılaştırılmış gibi olacaktır, çünkü devlet hizmetlerinin şerefini kazanamıyacaklardır; devlet makamlarını biz bir şeref sayıyoruz, eğer iktidar mevkiinde daima aynı kimseler kalırsa başkaları bu şereflerden mahrum bırakılmış olacaklardır. O halde en seçkin bir kişinin hakimiyeti ele alması mı daha iyi? Hayır, bu da yine bir oligarşidir, çünkü şeref mevkilerinden mahrum bırakılanların sayısı daha da arttırılmış oluyor. Bazıları diyebilirler ki iktidarı kanun yerine insanlığın ihtiraslarına daima bağlı olan bir kişiye vermek kötü bir şeydir. Fakat kanunun kendisi oligarşi veya demokrasi kanunu ise bütün bu güçlükleri çözmekte bunun bize ne faydası olabilir? Bunun bir faydası olmayacak ve netice yine de aynı olacaktır?

11.

Karşılaşacağımız diğer halleri başka yerde ele alacağız. Hakimiyeti daima azlık olan en yüksek kimseler yerine kalabalıkların eline vermek tatmin edici bir hal tarzı olabilir ve hiç kusursuz değilse bile gerçek bir unsuru var gibidir. Çünkü her fert kalabalıkta adi bir şahıstır, teker teker yüksek adamlardan üstün

değilse bile topu birlikte alındığı zaman azınlık olan yüksek kimselerden daha iyi olmaları mümkündür. Nasıl ki birçok kimselerin yardımını ile hazırlanan bir ziyafet bir kişinin kesesinden verilen ziyafetten daha iyi olur. Çokluk içinde her şahsın fazilet ve tedbirde bir payı vardır. Birleştikleri zaman adeta birçok ayağı, eli ve duygusu olan tek kişi gibi olurlar. Âdetler ve zekâ için de böyledir. Bundan dolayıdır ki kalabalık musiki ve şiir eserleri hakkında tek kişiden daha iyi hüküm vermektedir; çünkü biri bir parçayı, öteki başka bir parçayı anlar, böylece hepsi birden bütünü anlar.

Ayrı ayrı alındığı zaman fırçanın çizdiğinden de daha güzel gözlü, tablodakinden daha güzel vücutlu kimseler bulunmakla beraber, tabiatla ayrı ayrı bulunan güzel şekillerin topunu tek bir şey halinde birleştiren bir tablo realiteden ne kadar ayrı ise, güzel çirkinden ne kadar farklı ise yüksek insan da kalabalık içindeki bir fertten o kadar ayrılır. Acaba her yerde ve her kalabalıkta, kalabalıkla azınlık seçkinler arasında daima böyle bir fark var mı? belli değil. Bazı hallerde bunun böyle olduğunu iddia etmek imkânsızdır. Aynı iddia hayvanlar için de doğrudur. Fakat bu takdirde bazı insanlarla hayvanları ayıran nedir? denecek. Bununla beraber, iddiamızın tatbik edilebileceği insan zümreleri pekâlâ olabilir.

Eğer böyle ise birinci meselemizle ona yakından bağlı olan ikinci meselemiz, yani zengin olmıyan, kabiliyet ve faziletçe seçkin olmıyan hür vatandaşlar kitlesinin kudreti ne olacaktır, meselesi halledilmiş oluyor. Bunlara devletin önemli makamlarının açılması tehlikesiz değildir, çünkü ahlaksızlıkları veya sersemlikleri yüzünden hatalara düşecekler, haksızlıklar yapacaklardır. Diğer taraftan onları bütün hizmetlerden uzaklaştırmının da tehlikesi vardır, çünkü çokluğun fakir olduğu ve devlet mevkilerinden uzaklaştırıldığı her devletin düşmanları mutlaka bol olur. Biricik çıkar yol halk kitlelerine teşrii ve kazai işlerde bir yer vermektir

Bundan ötürü Solon ve bazı kanun koyucular bu sınıf vatandaşlara devlet makamlarına geçecekleri seçme ve onlardan hesap sorma hakkını vermiş, fakat kendilerinin makam işgal etmelerine müsaade etmemiştir. Vatandaşlar meclisinde toplu bir halde bulundukları zaman oldukça akıllılık gösterirler. Kabiliyet ve faziletliyle karıştıkları zaman devlete faydalı olurlar, nasıl ki saf olmıyan bir gıda bazen saf gıda ile karşılaştırıldığı zaman, az miktardaki saf gıdadan daha çok miktarda iyice bir gıda elde edilmiş olur. Fakat tek başlarına kaldıkları zaman bu sınıf vatandaşlar hüküm vermeye salih değildir.

Bununla beraber, halkçı hükümet şeklinde de bazı güçlükler vardır. Bir defa itiraz olarak denebilir ki bir hastanın tedavisi hakkında hüküm verecek mevkide olan kimse ancak kendi hastalığının tedavi edebilecek kimse yani hekim olabilir. Bütün diğer memleketlerde ve zanaatlarda da böyledir. Nasıl bir hekimden ancak hekim olanlar hesap sorabilirlerse, umumiyetle insanların da ancak kendi küfüvleri tarafından sorguya çekilmesi lazımdır. Fakat hekimlik denince üç şey hatıra gelir: hastaya bakan hekimler, tıbbın nazariyesiyle uğraşanlar, hekimlikte tahsil görmüş olan kimseler. Bütün sanatlar da aşağı yukarı böyledir. Hüküm verme hakkını sanatı tatbik edenlere olduğu kadar nazariyecilerine veriyoruz.

Şimdi aynı fikri seçim meselesi için de ileri süremez miyiz? Çünkü yerinde bir seçiş ancak bilgi sayesinde yapılabilir. Mesele hendese meselelerinde hendeseci, gemicilik işlerinde kaptan doğru seçebilir. Hatta bazı kimseler bazı sanatlardan biraz anlasalar bile bu işlerin mütehassıslarından daha iyi hüküm verecek durumda değildirler. Şu halde, bu iddiaya göre, ne devlet adamlarının seçilmesi ne de onlardan hesap istenmesi halk kitlesine emanet edilemez.

Fakat yukarıda gösterdiğimiz sebepten dolayı, yani halk büsbütün aşağılaşmadığı takdirde, bu itiraz yerinde sayılamaz. Çünkü mütehassıs kimselere nazaran tek tek her biri kötü hü-

küm veren kimseler olmakla beraber bir kitle olarak onlar kadar iyi ve hatta onlardan daha iyidirler. Fazla olarak, bazı şeyler vardır ki onlar hakkında en iyi hükmü onları yapanlar değil, yapmasını bilmiyenler verir. Mesela bir evin kullanışlılığı hakkında hüküm vermek yalnız evin mimarına mahsus değildir, onu kullanan yani evin sahibi ondan belki de daha iyi hüküm verecek durumdadır; nasıl ki bir geminin kaptanı dümen hakkında marangozdan, bir ziyafetin davetlileri yemekler hakkında aşçıdan daha iyi hüküm verebilirler. Bu meselede ileri sürülen itiraza bu kadarla yeter bir cevap vermiş bulunuyoruz.

Fakat buna pek yakın başka bir itiraz daha var: aşağı insanların kabiliyet ve faziletçe üstün kimselerden birçok meselelerde daha fazla kudret sahibi olmaları garip bir şeydir. Hele devlet adamlarını seçmeleri ve onlardan hesap istemeleri büsbütün garip bir şeydir. Halbuki evvelce söylediğim gibi, bu vazifeler bazı devletlerde, vatandaşlar meclisi bu meselelerde en yüksek meclis olduğundan, halka bırakılmıştır. Ancak ufak bir mülkiyet vasfını haiz olmak şartıyla her yaştan kimseler vatandaşlar meclisine girebilir, karar ve hüküm verebilir; ancak hazinedarlık ve komutanlık gibi yüksek devlet memurlukları için daha yüksek vasıflar aranır.

Bu güçlük de öteki gibi halledilebilir ve demokrasilerin bugünkü düzeni gerçekten müdafaa edilebilir. Çünkü hakimiyet bir hakimin, bir senato azasının, ne de vatandaşlar meclisi azasının elinde değil, mahkemenin, senatonun ve halkın elindedir. Fertler yani her senato azası, her hakim, her vatandaş bu üç heyetin sadece birer parçasıdırlar. Halkı, senatoyu ve mahkemeyi meydana getiren madem ki kalabalıktır, o halde çokluğun daha fazla kudrete sahip olması doğrudur. Bundan başka onların topunun birden geliri, büyük makamlar işgal eden tek veya birkaç kişinin mülkiyetinden fazladır.

Bu konuda söyleyeceklerimiz bu kadardır, fakat ele aldığımız birinci meselenin münakaşası bize en çok şunu göstermiştir

ki gerçekten iyi ve faydalı olması için kanunların her şeyin üstünde tutulması lazımdır ve hakim veya hakimler her şeyi kucaklıyan umumi esasların küçüklüğünden dolayı kanunların sarıh olamadığı noktalarda üstün olabilirler. Fakat gerçekten iyi ve faydalı olan kanunların neler olduğunu henüz aydınlatmış olmadığımız için mesele halledilmemiş olarak kalıyor. Kanunların iyiliği ve fenalığı, doğruluğu veya eğriliği devletlerin yasasına göredir. Açık olan tek nokta şudur ki kanunlar daima hükümetle ilgilidir ve bu takdirde gerçek hükümet şekillerinin mutlaka adil kanunları olacak, bozulmuş hükümet şekillerinin de adaletsiz kanunları olacaktır.

YEDİNCİ KİTAP

1.

En iyi hükümet şeklinin ne olduğunu iyice incelemek için her şeyden önce en iyi yaşayış şeklinin ne olduğunu tâyin etmek lâzımdır. Bu aydınlatılmadıkça en iyi hükümet şeklinin ne olduğu da belirsiz kalır. Çünkü beklenmedik ve olağanüstü şeyler olmadıkça, en iyi hayatın kendi şartlarının müsaadesi ölçüsünde ancak en iyi idare edilen hükümette yaşanması gerektir. Bundan dolayı her şeyden önce herkesin en çok isteyeceği hayat şeklinin ne olduğunu tâyin etmemiz; ondan sonra da bu hayatı hem devlet, hem fert için aynı şekilde iyi olup olmadığını tâyin etmemiz lâzımdır.

En iyi hayatın ne olduğunu, herkes için verdiğimiz derslerde uzun uzadıya anlatmış olduğumuz için burada sadece onları tekrarlıyacağız. İyilikleri, dış iyilikler, bedene ait iyilikler, ruha ait iyilikler olarak üçe ayıran bölüşün yerinde olduğundan kimse şüphe etmiyeceği gibi, mesut bir insanda bunların üçünün de bulunması gerektiğini kimse inkâr etmez. Kendinde cesaretin, ölçülülüğün, adalet duygusu veya zekânın zerresi bu-

lunmıyan bir kimse, uçan sinekten ödü kopan bir adamın, aç veya susuz kaldığı zaman karnını doyurmak için her şeyi göze alan bir kimsenin, en aziz dostunu bir meteliğe satan bir kimsenin, akılca bir çocuk veya deli kadar zayıf ve kaçık olan bir kimsenin kendini mesut saymasına imkân yoktur.

Bunlar o kadar açık gerçeklerdir ki bu sözleri işiten herkes derhal kabul eder; fakat şu veya bu iyiliğin miktar ve derecesi meselesinde fikirler ayrılır. Bazılarınca mesut olmak için pek az fazilet sahibi olmak yeter. Fakat zenginlik, mülk, kuvvet, şöhet ve saire isteklerinin sınırı yoktur. Bunlara, olaylara başvurmak suretiyle cevap verebiliriz ve kolayca ispat edebiliriz ki insanlar fazileti dış iyilikler sayesinde kazanmazlar veya devam ettirmezler. Saadet, ister zevkten, ister faziletten, ister her ikisinden ibaret olsun lüzumundan fazla dış iyilikleri olduğu halde yüksek vasıflardan mahrum bulunan kimselerden ziyade kafaca kültürlü, karakterli kimselerde, ancak ölçülü derecede dış iyilikleri olanlarda bulunur.

Bu yalnız tecrübelerin bize öğrettiği bir şey değildir, düşünürsek bunun akla da uygun olduğunu hemen görürüz. Çünkü dış iyiliklerin her alet gibi bir sınırı vardır, faydalı şeyler lüzumundan çok oldukları zaman ya zararlı veya faydasız bir hale gelirler; halbuki, ruha ait iyilikler ne kadar çok olursa o kadar çok (asıl yerine faydalı demek caizse) faydalıdır.

Diğer bir şeyin en mükemmel haline nazaran bir şeyin en mükemmel halinin, bu hallere karşılık olan tabiatları birbirinden ayıran üstünlük derecesiyle ölçüldüğünü ispata bile lüzum yoktur. Yani gerek mutlak olarak ve gerek bize nazaran ruh bedenden veya maldan daha değerli bir şeyse, bunların en mükemmel halleri arasındaki nispetin de öyle olduğunu kabul etmemiz lâzımdır. Bunun gibi dışa ait iyiliklerle bedene ait iyilikler ancak ruh için istenir. Her akıllı insan ruhu bunlar için değil, bunları ruh için ister.

O halde her insanın fazilet ve akla malik olduğu ve hareketini bunlara uydurduğu ölçüde mesut olduğunu kabul etmek lâ-

zım. Bu gerçeğin şahidi Tanrıdır. Çünkü o, herhangi bir dış iyilikten dolayı değil, kendindeki sınırsız mükemmellikten ve kendi özündeki iyilikten dolayı mesuttur.

Talih ile saadet arasındaki fark da zaten buradadır. Çünkü dışa ait iyilikler kendiliğinden gelir. Bunları yapan tesadüftür. Halbuki kimse tesadüfle veya onun vasıtasıyla doğru ve akıllı olmaz. Bunun gibi ve aynı sebeplerden ötürü, en mesut devlet en iyi olan ve doğru hareket edenlerindir. Doğru hareket etmeden mesut olunmaz ve ne fert ne devlet fazilet ve hikmet olmaksızın doğru hareket edemez. Şu halde bir devletin cesaret, doğruluk ve hikmetinin şekli ve özü ferde doğru, akıllı ve ölçülü dedirten vasıfların şekil ve özünün aynıdır.

Giriş kabilinden söyleyeceklerimiz bu kadardır. Bunlara dokunmadan geçmek imkânsızdı. Diğer taraftan da bunlarla ilgili bütün noktaları anlatmaya da imkân yoktur. Bunlar başka bir bahse aittir. Netice olarak gerek fert ve gerek devlet için en mükemmel hayatın faziletli hayat olduğunu, iyi hareketler yapacak kadar dış iyilikleri olan bir hayat olduğunu kabul edelim. Bu iddiamıza itiraz edecek olanlar varsa, bu eserde onlara cevap vermiyecek, itirazlarını daha sonra ele alacağız.

2.

Şimdi şu meseleyi inceliyelim: ferdin saadeti ile devletin saadeti bir midir, ayrı mıdır? Bu noktada da şüphe edilmez. İkisinin aynı şey olduğunu kimse inkâr edemez. Çünkü ferdin saadetinin onun servetinden ibaret olduğunu kabul edenler, devleti mesut eden şeyin de servet olduğunu kabul ediyorlar. Bir *tyrannos*'un hayatını en yüksek hayat sayanlar en mesut devleti en çok tebaaya hükmeden devlet sayarlar. Bir devleti en çok fazileti için beğenenler ise, en faziletli devletin en mesut devlet olduğunu kabul ederler.

Burada karşımıza iki mesele çıkıyor: birincisi, bir devletin vatandaşı olmak mı, yoksa devlete bağlı olmıyan bir yabancı gi-

bi yaşamak mı daha iyidir? İkincisi, ister bütün fertlere siyasi haklar verilmesi isterse yalnız çoğunluğa siyasi haklar verilmesi esasına göre olsun, en iyi hükümet şekli veya en iyi idare tarzı hangisidir? Politika düşünüş ve teorisinin asıl konusu ferdin iyiliği değil, devletin iyiliği olduğu için, biz de şimdi politikayı incelemekte olduğumuz için bu iki noktanın birincisi bizi ancak ikinci derecede ilgilendirirken, ikincisi asıl araştırmamızın konusunu teşkil eder.

Şimdi kim olursa olsun herkesin en iyi hareket ettiği ve mesut olduğu yerdeki hükümet şeklinin en iyi şekil olduğu meydandadır. Fakat faziletli hayatın en iyi hayat olduğunu kabul edenler bile şöyle bir sual soruyorlar: siyasi ve aktif bir hayat, dış iyiliklerden tamamiyle sıyrılmış bir hayattan yani bazı kimselerin filozofluğa en yakışır yaşayış şekli saydıkları düşünme hayatından daha iyi midir, değil midir? Bu iki tarzın yani filozof hayatıyla devlet adamı hayatının her ikisi de gerek zamanımızda, gerek diğer zamanlarda faziletliliğe karşı en büyük ilgiyi gösteren kimseler tarafından üstün tutulmuştur. Bunların hangisinin daha iyi olduğu küçümsenecek bir mesele değildir, çünkü hikmetli insan hikmetli devlet gibi hayatını muhakkak en iyi gayeye göre düzenliyecektir.

Bazı kimseler vardır ki bunlara göre başkalarına despotça hükmetmek en büyük adaletsizlik olduğu halde bunlara göre hükmetmek, adaletsizlik olmamakla beraber, insanın ferdî saadeti için büyük bir köstektir. Bazıları ise bunun tam tersini kabul ediyor. Bunlara göre insan için gerçek hayat aksiyon ve siyaset hayatıdır. Her fazilet hususi fertler tarafından olduğu kadar devlet adamları ve hükümdarlar tarafından hayatta tatbik edilebilir bir şeydir. Diğer bazıları ise yalnız keyfi ve istibdatlı idarenin saadet olduğunu ve gerçekte bazı devletlerde kanunların gayesinin insanlara, komşularını hükümleri altına almak kudretini vermek olduğunu söylemektedir.

Bundan ötürü birçok devletlerde kanunlar, ne kadar karışık bir durumda olursa olsun, bunların asıl güttüğü amacın tahak-

küm etmek olduğu görülür. Meselâ Lakedaimon ve Girit'te eğitim sistemi ve kanunların büyük bir kısmı daima harp göz önünde tutularak kurulmuştur. İhtiraslarını tatmin edebilen bütün kavimlerde askerlik kudreti daima itibar görmüştür. Meselâ İskitlerde, Perslerde Trakyalılarda ve Keltlerde de böyledir. Hattâ bazı kavimlerde, meselâ Kartacada, harp sevgisini uyandıracak kanunlar bile vardır. Denildiğine göre bunlarda bir adam kaç savaşta bulunmuşsa o kadar yüzük takmak şerefini kazanırmış. Bir zamanlar Makedoya'da bir kanun vardı. Bu kanuna göre hiç düşman öldürmemiş olan kimselerin yular takması lâzımdır. İskitlerde hiç düşman öldürmemiş olanların, şölende dolaştırılan kâsedan su içmesi yasaktı. Harpçi bir kavim olan İbarialılar'da bir kimsenin öldürdüğü düşman sayısı, mezarının etrafında toprağa dikilen deyneklerle gösterilirdi. Başka kavimlerde buna benzer birçok âdetler vardır ki bunların bazıları kanunlarla, bazıları geleneklerle yerleşmiştir.

Fakat devlet adamını hep başkalarını, zorla hüküm ve emri altına alacak yolları tasarlamakla meşgul görmek, düşünen bir kafa için gerçekten tuhaftır. Kanuna uygun bile sayılmıyan bir şey nasıl olur da devlet adamının veya kanun koyucunun ödevi sayılabilir? Hakkı hiçe sayarak hükmetmek hiç şüphesiz meşru olmıyan bir şeydir. Çünkü kuvveti olanın muhakkak hakkı olması gerekmez.

Diğer bilim ve sanatlarda buna benzer hiçbir şey yoktur. Hekimin hastalarını, kaptanın yolcularını kandırması veya zorlaması gerekmez. Halbuki birçok kimseler despotluğun gerçek bir siyasi şekil olduğunu sanırlar. Kendileri için haksızlık ve zararlı saydıkları şeyi başkalarına yapmaktan utanmazlar. Bunlar kendileri için adaletli bir idare isterler, fakat başkaları için oldu mu umurlarında bile olmaz.

Böyle bir hareket akla aykırıdır; meğer ki bir taraf doğuştan hükmetmek ve diğer taraf uşak olmak için yaratılmış olsun. Bu takdirde bunların hükmetmeye hakları var, ama bütün insanla-

ra değil, sadece mahkûm yaratılmış olanlara hükmetmeye hakları vardır. Nasıl ki yemek veya kurban etmek için insanları avlamıyoruz da yenmek veya kurban edilmek üzere yaratılmış olan hayvanları, yani yenebilecek vahşi hayvanları avlıyoruz.

Yalnız başına yaşayan bir şehir pekâlâ iyi bir hükümetle idare edilen bir şehir olabilir. Çünkü yalnız başına yaşayan böyle bir şehir idaresinin ve kanunlarının iyi olması mümkündür. Böyle bir şehrin hükümetinin muhakkak harp veya düşmanlarını çığnemek gayesiyle kurulmuş olması gerekmez; bu gibi şeylerden tamamiyle uzak olabilir. Şu halde açıkça görülüyor ki genel olarak şerefli bir şey sayılmakla beraber, harpçilik en üstün amaç değil, sadece bir araçtır.

İyi bir kanun koyucunun devletlerin, kavimlerin ve toplulukların nasıl mesut olacağını, bunların erişebileceği saadetin ne olduğunu araştırması lâzımdır. Yapacağı kanunlar daima birbirinin ayın olacak değildir. Komşularına karşı onların kendi karakterlerine göre hareket etmesi, her birine karşı ne gibi ödevleri olduğunu bilmesi lâzımdır. En iyi hükümet şeklinin güdeceği amacın ne olduğu meselesini ileride daha münasip bir şekilde inceliyeceğiz.

3.

Şimdi, faziletli hayatın en iyi hayat olduğunda birleştikleri halde bunun uygulanması işinde birebirlerinden ayrılanlara cevap verelim. Bazı kimseler siyasi iktidarı reddederek hür insanın hayatının siyaset adamının hayatından farklı ve en iyi hayat şekli olduğunu iddia ediyorlar. Bazıları ise siyaset adamının hayatını en iyi hayat şekli sayıyorlar.

İkinci görüşü kabul edenlerin iddiasına göre hiçbir iş yapmıyan kimse mesut olamaz. Faziletli hayat ise saadetten başka bir şey değildir. Biz bunların her ikisine de: kısmen haklısınız, kısmen yanılıyorsunuz diyebiliriz. Birinci görüşü tutanlar, bağımsız insanın hayatının despot hayatından daha iyi olduğunu ka-

bul etmekte haklıdırlar. Çünkü köleyi köle olarak kullanmakta veya her gün yapılması gereken şu veya bu iş hakkında emirler vermekte büyük ve asil hiçbir şey yoktur. Fakat her hükmediş şeklinin, muhakkak efendinin köleye emir vermesi gibi despotça bir şey olduğunu kabul etmek yanlıştır. Çünkü bu kitabın başında söylediğim gibi, tabiattan köle oluş ile tabiattan hür oluş arasında fark olduğu gibi, hür insanlara hükmetmek ile, köleye hükmetmek arasında da dağlar kadar fark vardır.

Bunun gibi hareketsizliği hareketten üstün saymak da yanlıştır. Çünkü saadet faaliyettir. Doğru ve bilge adamın hareketleri, asıl şeylerin gerçekleştirilmesinden ibarettir.

Fakat bu prensipleri kabul ettiği halde, en üstün kudreti elinde tutan kimse en çok ve en asil işleri de yapabilecektir diyerek en üstün kudreti elde etmenin hayatta en yüksek şey olduğunu iddia edenler de bulunabilir. Eğer bunların dediği gibi olsaydı, idare yerinde olmak için bir kimsenin başkasına bir şey vermek yerine daima her şeyi kendi eline alması; babanın oğlu, oğulun babayı, dostun dostu hiçe sayması; en yüksek saadet amacı için kimsenin kimseyi düşünmemesi gerekirdi. Çünkü en iyi en çok istenen şeydir; en iyi ise saadetten başka bir şey değildir.

Hırsızların ve yağmacıların en büyük iyiliğe erdiklerini kabul edersek bu görüşte gerçek bir taraf bulunabilir. Fakat asla böyle bir şey olmayacağı için bu görüşün sakat olduğunu anlıyoruz. Hükmeden kimse kocanın karısına, babanın oğullarına, efendinin kölelerine hükmedişi gibi hükmetmedikçe hareketleri asla şerefli olamaz. Bundan dolayı kanunu çiğneyenler kazançları ne kadar büyük olursa olsun, faziletten ayrılmakla kaybettiklerini asla telâfi edemezler. Çünkü birbirlerine eşit olanlar arasında doğru ve şerefli olan karşılıklı olarak vardır; adaleti ve eşitliği yapan bu karşılıklı oluştur.

Halbuki birbirine eşit olmıyan şeyleri birbirine eşit olanlara vermek, birbirine denk olmıyan şeyleri birbirine denk olanlara vermek tabiata aykırıdır. Tabiata aykırı olan hiçbir şeyse iyi ola-

maz. Şu halde faziletçe en yüksek olan ve en iyi hareketleri yapan bir kimsenin arkasından gitmemiz ve ona iltihak etmemiz lâzımdır. Ancak onun fazilet kabiliyeti kadar hareket kabiliyeti de olması şarttır.

Görüşümüz doğru ise ve saadetin faziletli hareketlilik olduğu kabul edilebilirse aktif hayatın hem devlet beraberliği hem fert için en iyi hayat olması lâzımdır. Bununla beraber bazılarının sandığı gibi aksiyon hayatının mutlaka başka şeylerle bir ilgisi olması veya ancak sırf amelî maksatlarla güdülen fikirlerin pratik sayılması gerekmez. Aksiyon hayatı bağımsız ve kendinden başka amacı olmıyan fikir ve düşünüş hayatıdır. Çünkü faziletli hareket ve bundan ötürü aksiyon bir amaçtır; dış aksiyonlarda bile hareketi yönelten akıl en gerçek anlamıyla hareket halindedir.

Yine bundan ötürüdür ki kendi içine kapanmış dış ile ilgisi olmıyan devletlerin mutlaka hareketsiz olması gerekmez. Çünkü parçalarda da hareketlilik olabilir; yani devletin fertlerinin birbirlerine karşı birçok çeşitlerde hareket etmeleri mümkündür. Bu, fertler için de böyledir. Böyle olmasaydı kendinden başka ve kendinden üstün dış hareketi olmayan tanrının ve kâinatın mükemmellikten uzak olması gerekirdi. Görülüyor ki en mükemmel hayat fert için de devlet için de, bütün insanlar için de hep birdir.

13.

Şimdi hükümetin kuruluşu konusuna tekrar dönerek mesut ve iyi idare edilen bir devletin hangi ve ne çeşit unsurlardan mürekkep olması gerektiğini tâyin etmeye çalışalım.

Her saadet iki şeyden ibarettir: biri doğru amacın ve hareket hedefinin seçilmesi; diğeri bu amacın araçları olan hareketlerin bulunmasıdır. Amaç araçlar birbirlerine ya uyarlar veya uymazlar. Bazan insanın önünde doğru bir amaç bulunur da tatbikatta bu amaca varamaz. Bazı hallerde ise, bütün araçlarda mu-

vaffak olunur da bunlar insanı kötü bir amaca götürür. Bazı hal-lerde ise her ikisinde de muvaffak olunamaz. Meselâ hekimlik sanatını alalım. Hekimler daima sağlığın özünü ve istenilen amacı sağlayacak araçları anlamazlar. Bütün bilim ve sanatlarda gerek amaç ve gerek araçların aynı derecede kontrolümüz altına girebilmesi lâzımdır.

Her insanın açıkça arzuladığı saadet ve iyiliği bazıları elde edebiliyor, bazıları ise tesadüf veya tabiat noksanı yüzünden bunları elde etmek nasip olmuyor. İyi bir hayat dış iyiliklerin elde edilmesini icabettirir. İyi durumda olanlar için daha az, daha kötü durumda olanlar için daha çok derecede bu lâzımdır. Bazıları da vardır ki mesut olmanın şartları ellerindedir de ta başlangıçta tamamiyle hatalı yola girmişlerdir. Amacımız en iyi hükümet şeklini yani bir şehrin en iyi idare edilebileceği hükümeti bulmak olduğuna göre ve ancak en çok saadete kavuşabilecek olan bir şehir en iyi idare edilebilen şehir olduğuna göre saadettin özünü tâyin etmemiz gerektiği meydandadır.

Ahlâk'ta ileri sürdüğümüz fikirlerin eğer bir değeri varsa saadeti şarta bağlı olarak değil, mutlak olarak faziletin gerçekleşmesi ve tam tatbiki olduğunu görmüştük. "Şarta bağlı" terimini zaruri fiilleri, "mutlak" terimini de kendiliğinden iyi olanı göstermek için kullanmıyorum. Meselâ adalet fiilini alalım. Haklı olarak verilen ceza ve tedip iyi fiillerdir. Fakat bunlar sırf kaçınılamaz fiiller oldukları için iyi fiillerdir. Ne fertlerin ne de devletlerin bunlara hiç başvurmak zorunda kalmamaları çok daha iyi olurdu. Halbuki amacı şeref ve ruh iyiliklerinde bolluk olan fiiler mutlak olarak iyi olan fiillerdir. Şarta bağlı fiiller ancak şerrin ehveni olan fiillerdir. İyi bir adam fakir, hasta bile olsa, hayatın daha bir sürü dertleri içinde bile bulunsa yine iyi bir adam olabilir; fakat saadete ancak bunun tersi olan şartlar içinde erişebilir. *Ahlâk*'ta söylediğimiz gibi, iyi adam, fazileti, dış iyilikleri mutlak iyilikler derecesine yükselten adamdır. Onun diğer iyilikleri kullanış tarzının da mutlak anlamında yüksek ve iyi

olması gerektiği meydandadır. Bundan dolayıdır ki bazı kimse-ler dış iyilikleri saadetin sebebi sanırlar, halbuki bu, mükemmel bir lura çalınışını çalanın ustalığına değil, aletin kendisine atfet-meye benzer.

Bu söylediklerimizden çıkan netice şudur ki devlete kanun koyucunun bazı şeyleri hazır bulması, bazı şeyleri de kendisi hazırlaması lâzımdır. Bundan dolayıdır ki devleti yapan unsur-lardan talihe bağlı olan şartlar bulunsun isteriz; çünkü talihin elinde böyle bir kudret olduğunu kabul ediyoruz. Halbuki öte yandan devlette fazilet ve iyilik bir tesadüf işi değil, bilgi ve ira-de eseridir. Bir şehir ancak onun hükümetinde yeri olan vatan-daşlar iyi olduğu zaman faziletli olur. Öyle ise biz de insanın nasıl faziletli olduğunu araştıralım. Çünkü ayrı ayrı vatandaşla-rın değil de bütün vatandaşların faziletli olduğunu farzetsek bi-le ikinci şık daha iyidir. Çünkü hepsinin fazileti her birinin fazi-letine bağlıdır.

İnsanları iyi ve faziletli yapan üç şey vardır: tabiat, alışkan-lık, akıl. Bir defa her insanın başka bir hayvan olarak değil, in-san olarak doğması lâzımdır. İkincisi gerek beden ve gerek ruh bakımından belirli bir karakteri olması lâzımdır. Fakat bazı özellikler vardır ki bunların doğuştan bulunmasında fayda yok-tur, çünkü alışkanlıklar bunları değiştirir. Tabiatın verdiği bazı şeyler vardır ki alışkanlık bunları iyi veya kötü yapar. Hayvan-ların çoğu tabiat hayatı yaşar, ancak ufak tefek noktalarda alış-kanlığın tesiri altındadırlar. Akıl ise ancak ve ancak insanda bu-lunur. Şu halde tabiat, alışkanlık ve aklın birbirleriyle uygunluk halinde olması lâzımdır. İnsanlara akıl yol gösterirken birçok şeyleri tabiat ve alışkanlığın tersine yapması mümkündür. Han-gi tabiatların kolaylıkla kanun koyucuların elinde şekle sokula-bileceğini daha önce göstermiştik. Bundan başkası terbiyenin işidir. Biz bazı şeyleri alışkanlıkla, bazı şeyleri öğrenmekle ya-parız.

14.

Her siyasi cemiyet hükmedenlerle hükmedilenlerden mürekkep olduğu için şimdi bu iki şeyin birbirine karşı olan durumunun sıra ile değişmesi mi yoksa hep olduğu gibi kalması mı gerektiğini araştıralım. Vatandaşların terbiyesi ister istemez bu soruya vereceğimiz cevaba göre değişecektir.

Eğer bazı kimseler bazı kimselerden, Tanrıların veya kahramanların insanlardan üstün oluşu derecesinde üstün iseler, yani bazı kimseler bazı kimselerden birincisi vücutça ikincisi ruhça daha üstün iseler ve böylece hükmedenlerin hükmedilenler yanında üstünlüğü su götürmez bir şekilde ise daima bir sınıfın hükmetmesinin, diğerlerinin onlara hizmet etmesinin çok daha iyi olduğu meydandadır. Fakat bu erişilmez bir şey olduğuna göre ve Skylaks'ın Hintlilerde bulunduğunu iddia ettiği gibi, kıralların tebaalarına göre belirli bir üstünlükleri olmadığına göre bütün vatandaşların aynı derecede hükmeden ve hükmedilen sırasını savmasının birçok sebeplerden ötürü zaruri olduğu meydandadır. Eşitlik birbirlerine benzer kimselerin aynı muameleyi görmeleridir; adalete dayanmayan hiçbir hükümet duramaz. Adalet bulunmazsa memlekette herkes elbirliği ederek ayaklanır. Halbuki bir hükümeti elinde tutanların bütün düşmanlarının topundan fazla sayıda olması imkânsız bir şeydir.

Böyle olmakla beraber idare edenlerin idare edilenlerden üstün olması gerektiği de inkâr edilemez. Bunun nasıl gerçekleştirileceği, idare edenlerle edilenlerin hükümette nasıl yer alacağı kanun koyucuların düşüneceği bir şeydir. Bu konuya evvelce dokunmuştuk. Yaşlı ile genç arasında (bunlar gerçekte aynı neviden olmakla beraber) bir fark yapmakla tabiatın kendisi seçme prensipini vermiştir. Yani tabiat bunların birini idare edecek, diğerini idare edilecek şekilde yapmıştır. Hiç kimse kendini genç iken hükmedilmiş görmekten canı sıkılmaz ve kendini hükmedilenlerden daha iyi saymaz; hele gereken yaşa geldiği zaman kendisi de aynı imtiyazdan faydalanacaksa.

Demek ki bir bakımdan hükmedenlerle hükmedilenler bir-
 dir; diğer bir bakımdan ayrıdır. Bu yüzden bunların terbiyeleri-
 nin hem bir hem ayrı olması lâzımdır. Çünkü iyi hükmetmesini
 öğrenen bir kimsenin her şeyden önce itaat etmeyi öğrenmesi
 gerektiğini herkes bilir. Bu eserin ilk parçasında söylediğim gi-
 bi hükmedenlerin usulüyle hükmedilenlerin usulü ayrı ayrıdır.
 Bunların birincisi despotça hükmetme, ikincisi serbestçe hük-
 metme usulüdür. Bazı emirler emredilen şey bakımından değil
 emredilişlerindeki maksat bakımından birbirlerinden ayrılırlar.
 Bundan dolayı işçilik gibi gözüken birçok ödevler bunları ya-
 pan hür gençler için bir şereftir. Çünkü işler iş olarak şerefli ve-
 ya şerefsiz diye ayrılmazlar, yapılışlarındaki maksada göre şe-
 refli veya şerefsiz olurlar. Fakat dediğimiz gibi vatandaşın fazi-
 leti ile idare edenin fazileti iyi insan fazileti olmak bakımından
 bir olduğuna göre ve aynı insanın önce idare edilen sonra idare
 eden olması lâzım geldiğine göre kanun koyucunun bunların
 iyi insan olmasına dikkat etmesi, bunu hangi vasıtalarla gerçek-
 leştireceğini düşünmesi ve en iyi hayatın gayesinin ne olduğun-
 u göstermesi lâzımdır.

İnsan ruhu iki kısma ayrılır. Birinde akıl vardır, diğerinde
 akıl olmamakla beraber ona uyabilir. Biz bu iki kısmın faziletle-
 rini kendinde taşıyan bir kimseye iyi adam diyoruz. Amacın
 bunların hangisinde bulunacağı bu ayırıcımızı kabul edenlerce
 üyeline durulacak bir nokta değildir. Çünkü gerek tabiat ve
 gerek sanat dünyasında aşağı daima daha iyi veya daha üstün
 içindir. Daha iyi ve daha üstün ise akıl sahibi olandır.

Akıl da, her zamanki ayırış usulümüzle iki kısma ayrılabilir:
 amelî akıl, nazarî akıl. Bunun gibi fiiller de ikiye ayrılır. Tabiat-
 tan üstün kısma ait olan fiillerin, ruhun her kısmına veya sade-
 ce ayırdığımız bu iki kısmına malik olan kimseler için daha iyi
 olması lâzımdır; çünkü insanın elde edebileceği en yüksek amaç
 o insan için en üstün tutulan amaçtır.

Böylece bütün hayat iki kısma ayrılabilir: çalışmak ve boş
 oturmak, harp ve sulh, zaruri ve faydalı fiillerle şerefli fiiller. Şu

veya bu kısımdan olan fiillerin üstün tutulması ister istemez ruhun ve onun fiillerinin şu veya bu kısmının üstün tutulması gibidir. Sulh için harp olması, boş oturmak için çalışmak, şerefli şeyler için faydalı ve zaruri şeyler olması lâzımdır.

İşte devlet adamının kanunları yaparken bütün bunları göz önünde tutması lâzımdır. Ruhun kısımlarını, bunların görevlerini ve her şeyden önce en iyi amacı düşünmesi lâzımdır. İnsanların yaşayışlarının ve fiillerinin çeşitliğini de hatırlaması lâzımdır. Çünkü insanların iş yapması, harbe gitmesi lâzım; ama boş oturmak ve sulh daha da iyidir. İnsanların zaruri ve faydalıyı yapmaları lâzımdır; fakat gerekli olan işler daha da iyidir. İşte her yaştaki çocukların ve adamların bu prensiplere göre yetiştirilmeleri lâzımdır.

Halbuki hükümetlerinin en iyi oluşu ile ün almış olan bu günkü Hellen'ler ve onların hükümetlerini kuran kimseler bile en iyi amacı göz önünde tutarak kanunlarını ve terbiye usullerini yapmış gözüküyorlar. Onlar da kötü bir zihniyetle daha ziyade faydalı ve kârlı gözükən şeylere düşmüşlerdir.

Zamanımızdaki birçok yazarlar da buna benzer bir görüşü kabul ediyorlar. Bunlar Lakedaimonlular'ın hükümetini beğeniyorlar, harp ve tahakkümü biricik amaç olarak kabul eden kanun koyucularını övüyorlar. Bu, delillerle çürütülebilen ve o zamandan beri de olaylarla çürütülmüş olan bir doktrindir. Çünkü birçok kimseler birçok devletleri kendi hükümleri altına almaya ve böylece ellerine bir sürü servet kaynakları geçirmeye çalışıyorlar. Bu sebeptendir ki Thibron ve Lakedaimonlular'ın hükümeti hakkında yazı yazmış olanlar bunların sert bir hayata alışmak suretiyle büyük bir kudret sahibi olmalarından dolayı hükümet kurucularını övüyorlar. Halbuki şimdi bunların imparatorluğu ellerinden gitmiştir ve hiç de mesut değildirler. Demek ki, hükümet kurucuları da haklı değilmiş. Kendi kanunlarını sayarken ve kimse kendilerine karışmazken şimdi hayatlarının en iyi kısmını kaybetmek durumuna düşüş ne kadar gülünçtür.

Bu yazarlar, fazla olarak, kanun koyucuların uygun görmesi gereken hükümet çeşidi hangisi olduğu noktasında da yanılmışlardır. Çünkü hür insanların hükümeti asıl bir şeydir ve despotça hükümetten daha çok faziletli olmayı gerektirir. Vatandaşlarını, komşularının memleketlerine saldırmak ve onları efendi olmak üzere terbiye eden bir devlet ne mesut sayılır, ne de onun kanunlarını yapanlar övülebilir. Çünkü bu çok kötü bir şeydir. Aynı prensipe göre, her vatandaşın imkân bulunca kendi devletinde iktidarı elde etmeğe çalışacağı meydandadır. Lakdaimonlular büyük bir itibar kazanmış olan kiral Pausanias'ı buna kalkışmakla suçlandırmışlardı. Böyle bir şeyi güden prensipler ve kanunlar ne devlet adamlığına uyar, ne faydalıdır ne de doğrudur.

Kanun koyanların, gerek fertlerin ve gerek devletin hayrına en çok uyan şeyleri vatandaşların kafasına yerleştirmeleri lâzımdır. Savaşı, köle edilmeye müstahak olmıyan insanları köle haline sokmak amacı ile öğretmemelidir. Savaş her şeyden önce, ancak başkalarının kölesi olmamak için yapılmalıdır. Aynı zamanda, hükümetin vatandaşların iyiliği için çalışmasına dikkat etmesi, halkı despotça idare etmek maksadını gütmemesi lâzımdır. Nihayet, ancak köleliğe müstahak olanların efendisi olmağa çalışmalıdır. Gerek olaylar, gerek akıl gösteriyor ki hükümet kuranın askerlik vesair işlerde alacağı bütün tedbirler sakın bir hayat ve sulhu sağlamak için alınmalıdır. Militarist devletlerin çoğu ancak savaş halinde kendilerini emniyette hissederler; fakat imparatorluk kurdukları zaman bunlar çökerler. Sulh zamanında, kullanılmıyan bir kılıç gibi, paslanırlar ve keskinliklerini kaybederler. Bunda kabahatli olan, hükümetin kanunlarını yapanlardır. Çünkü onlar sulh içinde yaşamının yollarını göstermemişlerdir.

15.

Madem ki fertlerin ve devletlerin amacı birdir, o halde en iyi insanla en iyi devletin amaçları da iyi olması lâzımdır. O halde,

her ikisinde de sakin bir hayata mahsus faziletlerin bulunması gerektiği meydandadır, çünkü, kaç kere söylediğim gibi sulh sa-
vaşın; dinlenmek çalışmanın amacıdır.

Fakat boş durmak ve kendini yükseltmek yalnız boş zaman-
lara mahsus faziletlerle geliştirilmez. Aynı zamanda çalışma ha-
yatına mahsus bazı faziletlerle de geliştirilir. Çünkü boş kalabil-
mek için birçok hayat ihtiyaçlarını sağlamak lâzımdır. Bu yüz-
den devletin ölçülü, cesur ve dayanıklı olması gerektir. Gerçek-
ten atasözünün dediği gibi “kölelere huzur yoktur”; tehlikelere
erkekçe karşı koymasını bilmiyenler ise her türlü düşmana köle
olurlar. Çalışma hayatı için cesaret ve dayanıklılık; dinlenme
hayatı için fikir fazileti; her ikisi için ölçülülük ve doğruluk bil-
hassa sulh ve sükûn zamanlarında şarttır. Çünkü harp, insanla-
rı adaletli ve ölçülü olmaya zorladığı halde refah ve sükûn in-
sanları şımartır.

O halde rahata ve her şeye kavuşmuş insanların, meselâ, şair-
lerin dediği gibi, “saadet adaları”nda oturanların bilhassa adalet-
li ve ölçülü olmaya ihtiyaçları vardır. Bolluk içinde yaşadıkları öl-
çüde boş zamanları olan bu insanların bilhassa felsefeye, ölçülü-
lüğe ve adalete ihtiyaçları vardır. Mesut ve iyi bir devletin de ay-
nı faziletleri olması gerektiği meydandadır. Hayatın iyiliklerini
kullanmasını bilmiyenler bunları sulh zamanında da kullana-
mazlar. Bu gibiler ancak harp halinde üstünlüklerini gösterirler.
Sulh ve sükûn halinde iken âdeta köle gibidirler. Bu yüzden Lâ-
kedaimonlular’ın anladığı anlamdaki fazileti övemeyiz. Çünkü
bunlar en yüksek iyilik anlayışında herkesle birlik olmakla bera-
ber, bunları ancak tek bir faziletin kullanılmasıyla elde etmek im-
kânı olduğu kanaatinde herkesten ayrılırlar. Bu iyiliklerin ve on-
lardan faydalanmama onların araçları olan faziletlerden edinilen
faydalanmadan üstün olduğu meydandadır. Şimdi, bunların na-
sıl ve ne gibi araçlarla sağlandığını araştıralım.

Yukarıda tabiat, alışkanlık ve aklın üç esas şart olduğundan
bahsetmiş ve vatandaşların karakterinin nasıl olması gerektiği-

ni söylemiştik. Fakat terbiyenin akıl eğitimi ile mi, alışkanlık eğitimi ile mi başlayacağını tâyin etmemiz lâzımdır. Çünkü bu iki şeyin daima birbirine uygun olması gerekir. Bunlar birbirlerine uydukları zaman ahenklerin en mükemmeline meydana getirirler. Akıl yanlışlar yapabilir ve en yüksek hayat idealine erişemiyebilir. Alışkanlığın da buna benzer bir tesiri olabilir. Bir de fa şurası meydandadır ki her şeyin olduğu gibi doğuşun da bir başlangıcı vardır ve belirli bir başlangıcın amacı diğer bir amacın başlangıcıdır. İnsanda akıl ve zekâ tabiatın varmaya çalıştığı amaç olduğuna göre vatandaşların doğuşunu ve olgunlaşmasını bunları göz önünde tutarak düzenlemek lâzımdır. İkincisi, insan iki kısımdan, yani ruh ve bedenden mürekkep olduğu gibi ruhun da iki kısmı vardır: aklî olan ve aklî olmıyan kısımlar ki bunların da her birine ayrı birer hal karşılık olur: zekâ ve iştiha. Beden oluş sırasında ruhtan önce olduğu gibi aklî olan da aklî olmıyandan öncedir. Bunun ispatı hiddet, irade ve arzunun daha doğuştan itibaren çocuklarda köklü bulunması, zekâ ve anlayışın ise ancak büyüdükçe gelişmesidir. Bu yüzden beden bakımını ruhun bakımından önce gelmeli, daha sonra da iştihalanın eğitimi gelmelidir. Bununla beraber bu, aklın eğitimi için, beden bakımını da ruhun bakımını içindir.

SEKİZİNCİ KİTAP

1.

Kanun koyucuların göz önünde tutacağı en önemli işin, gençliğin eğitimi olduğundan kimse şüphe edemez, zira bunu ihmal eden bir devlet en büyük hatayı işlemiş olur. Her vatandaş, içinde yaşadığı hükümet şekline uyacak tarzda yetiştirilmelidir. Çünkü her hükümetin, kendine has olan, kendi temelini teşkil eden ve kendisini yaşatan bir karakteri vardır. Demokrasinin karakteri demokrasiyi, oligarşinin karakteri oligarşiyi

yaratır. Bu karakter ne kadar iyi olursa, hükümet de o kadar iyi olur.

Her meleke ve sanatın yapılabilmesi, önceden alışma ve yetiştirmeye bağlıdır. Fazilet için de bunun böyle olduğu meydandadır. Her devletin tek gayesi olduğuna göre, eğitimin de herkes için tek ve aynı olması, fert için değil umum için olması gerektiğine şüphe yoktur. Halbuki zamanımızda böyle yapılmıyor; herkes kendi çocuklarını kendi kendine ve ayrı olarak terbiye ediyor; kendince en iyi olan ayrı şeyler öğretiyor.

Halbuki, herkesin ilgilendiği şeyler üzerinde öğretim bütün vatandaşlar için bir olmalıdır.

Hiçbir vatandaşın kendi kendine ait olduğunu sanmamalıyız; bütün vatandaşlar devlete aittir. Her vatandaş, devletin bir parçasıdır. Her parçanın bakımı, bütünün bakımından ayrı olarak düşünülemez. Bu noktada Lakedaimonlular en çok övülmeye değer; çünkü onlar çocuklarının eğitime çok önem verirler, bunu devletin bir meselesi sayarlar.

2.

Eğitimin kanunla düzenlenmesi ve devlete ait bir iş olması inkâr edilemez; fakat bu devlet eğitiminin karakterinin ne olacağı, gençlerin nasıl yetiştirileceği incelenecek bir konudur. Çünkü şimdiye kadar faziletli ve mükemmel bir hayat yaşamak için nelerin öğrenilmesi gerektiği meselesinde anlaşmaya varılmamıştır. Bunun gibi, eğitimin zekâ ile mi, yoksa ahlâkla mı ilgilenmesi gerektiği de aydınlanmamıştır.

Bugünkü eğitim sistemi karmakarışık bir durumdadır. Hangi temelden hareket edileceğini kimse bilmiyor. Eğitimin amacı hayatta pratik değeri olan şeyler mi, ahlâklılık mı, yüksek bilimler mi olmalıdır? Üçünün de taraftarları var. Sonra eğitimin vasıtaları meselesinde de tam bir anlaşma yoktur. Faziletin ne olduğu hakkında birbirinden farklı görüşleri olanların, faziletin tatbiki meselesinde de birbirinden ayrı görüşleri ileri sürecekleri meydandadır.

Çocuklara hayatta gerçekten faydalı olacak şeylerin öğretilmesi gerektiğine şüphe yoktur, ama hepsi için değil. Çünkü hür insanların yaptıkları işlerle hür olmıyanların işlerini birbirinden ayırmak lazımdır. Çocuklara, ancak aşağılaştırmadan kullanacakları ve faydalanacakları bilgiler vermek lazımdır. Hür insanların vücudunu, ruhunu ve kafasını fazileti tam anlamıyla kullanamıyacak hale getiren her meslek, her sanat veya bilim aşağılıktır. Bunun için biz, vücudu bozan sanatlara aşağılık sanatlar diyoruz. Keza para ile yapılan bütün işlere aşağılık işler diyoruz, çünkü bunlar kafayı bozan ve aşağılaştıran sanatlardır. Bundan başka, hür insanlar için elde edilmesi pek yerinde olmakla beraber ancak belirli bir derecede yerinde olan serbest bilimler vardır. Hür insanlar bunları en mükemmel şekli ile elde etmek için kendini harcamakla yine aynı kötü neticeler meydana gelir. Sonra, bunlarda güdülen amacın da önemi vardır. Eğer bir kimse, bir şeyi sırf kendisi veya dostları için veya yükselmek maksadiyle yapar veya öğrenirse bu hür insana yakışır bir şey sayılır. Halbuki aynı şey başkaları için yapılırsa aynı hareket köle ve uşak işi sayılır. Bugünkü öğretim kanunları, yukarıda da işaret ettiğim gibi, kısmen efendice, kısmen uşakça bir mahiyet taşır.

RETORİK*

(I. 1-3; II. 1; 22; III. 1-2; 12-19)

BİRİNCİ KİTAP

1.

Retorik, Diyalektiğin eşdeşidir. Her ikisi de, aşağı yukarı, bütün insanların genel bilgi alanı içine giren ve belli bir bilime ait olmayan şeylerle ilgilidir. Dolayısıyla, herkes şöyle ya da böyle kullanabilir bunları; çünkü bir dereceye kadar, bütün insanlar zaman zaman görüşleri tartışma ve doğrulama, kendilerini savunma ve başkalarına karşı çıkma girişiminde bulunur. Sıradan insanlar bunu ya rastgele ya da alışkanlıkla ve edinilmiş alışkanlıklar yüzünden yapar. Her iki yol da olanaklı olduğuna göre, konu dizgesel bir biçimde açıklıkla ele alınabilir, çünkü bazı konuşmacıların pratikle, bazılarının ise kendiliğinden başarılı olmalarının nedenini araştırmak mümkün; ve böyle bir araştırmanın, bir sanatın işlevi olduğu konusunda herkes düşünce birliğinde olacaktır.

İmdi, bugün retorik üzerine geçerli olan incelemelerin sahipleri, bu sanatın ancak bir bölümü üzerinde durmaktadır. İnan-dırma tarzları bu sanatın tek gerçek öğeleridir; bunun dışındaki her şey yalnızca ikinci önemdedir. Bununla birlikte, bu yazarlar, retorik inandırmanın tözü olan örtük tasımlar [*enthymeme*]**

* Aristoteles, *Retorik*, 8. Basım, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2006.

** Köşeli parantez içindeki ifadeler çevirmen tarafından metne eklenmiştir.

üzerine hiçbir şey söylememekte, fakat temelde asli olmayan şeylerle uğraşmaktadırlar. Önyargı, acıma, öfke ve benzeri coşkuların uyandırılmasının temel olgularla hiçbir ilişkisi yoktur, bunlar durumu yargılamakta olan insana kişisel bir çağrıdan başka bir şey değildir. Sonuç olarak, bugün bazı devletlerde –özellikle de iyi yönetilen devletlerde– konulmuş olan duruşma kuralları her yerde uygulansa, bu gibilerin söyleyecek hiçbir şeyi olmazdı. Hiç kuşkusuz, bütün insanlar yasaların böyle kurallar belirlemesi, emretmesi gerektiğini *düşünüyor*, ama bazıları da Areopagus mahkemesinde olduğu gibi kendi düşüncelerini uygulamaya sokuyor ve asli olmayan şeyler üzerine konuşmayı yasaklıyor. Doğru yasa ve töre budur. Yargıcı öfkeye, hasete ya da acıma sürükleyerek yolundan saptırmak doğru değildir – bir marangozluk kuralı da kullanılmadan önce çarpıtılabilir. Yine, bir davacının ileri sürülen olayın böyle olduğunu ya da böyle olmadığını, meydana geldiğini ya da gelmediğini göstermekten başka yapacak şeyi yoktur açıkçası. Bir şeyin önemli mi önemsiz mi, haklı mı haksız mı olduğu konusuna gelince, yargıcın davacılardan talimat almayı kesinlikle reddetmesi gerekir: yasa yapıcının henüz belirlemediği bu gibi noktalarda kendisi karar vermek zorundadır.

İmdi, iyi yapılmış yasaların bütün bu noktaları elden geldiğince belirlemesi ve yargıçların kararına mümkün olduğunca az şey bırakması çok önemlidir; çeşitli nedenleri vardır bunun. Önce, yasa yapma ve adaleti uygulama yeteneğinde olan, akli başında bir ya da birkaç insan bulmak, bu türden çok sayıda insan bulmaktan daha kolaydır. Sonra, yasalar uzun düşüncelerden sonra yapılır, oysa mahkemelerdeki kararlar kısa süre içinde verilir, bu da davayı gören kişilerin, adaletin ve kişisel çıkarların isteklerini gereğince yerine getirmelerini zorlaştırır. En büyük neden de, yasa yapıcının kararının bireysel değil geleceğe dönük ve genel olması; meclis ve jüri üyelerininse, önlerine getirilen belli davalarda karar vermeyi *kendi* görevleri olarak kabul

etmeleridir. Bunlar çoğu kez, dostluk duygularının, nefretin ya da kişisel çıkarların etkisinde o kadar kalabilirler ki, hakikati açık olarak göremeyebilirler ve yargılarına kişisel hoşnutluk ya da acı gibi düşüncelerin gölgesi düşebilir. Şu halde, biz diyoruz ki, yargıcın elinden geldiğince az şeye karar vermesi gerekir. Fakat bir şeyin olduğuna ya da olmadığına, olacağına ya da olmayacağına, öyle ya da böyle olduğuna ilişkin sorular, yasa yapıcı bunları önceden göremeyeceği için, mutlaka yargıca bırakılmalıdır. Eğer bu böyle ise, 'giriş'in ya da 'anlatı'nın ya da konuşmanın öteki bölümlerinin içeriklerinin ne olması gerektiği gibi başka sorunlar üzerine kurallar koyan herhangi bir kimsenin, asli olmayan şeyler üzerinde, sanki bunlar sanata aitmiş gibi, fikir yürütüyor olacağı besbellidir. Bu yazarların burada uğraştıkları tek soru, yargıcın belli bir ruh haline nasıl sorulacağıdır. Bunların, hatibin kendine özgü inandırma tarzları üzerine bize söyleyecek hiçbir şeyleri yoktur, yani, örtük tasımlarda nasıl ustalık kazanılacağına ilişkin söyleyecek hiçbir şeyleri yoktur.

Dolayısıyla, politik söylevle adli söyleve aynı dizgesel ilkelere uygulanmasına ve ilkinin, özel kişilerin ilişkileriyle ilgili olanlardan daha soylu bir iş, bir yurttaş için daha uygun bir şey olmasına karşın, bu yazarların politik söylev üzerine hiçbir şey söylemedikleri, fakat hepsinin mahkemede savunma yapar gibi kitapçıklar yazdıkları sonucu çıkar ortaya. Bunun nedeni, politik söylevde, asli olmayan şeyler üzerinde konuşmaya karşı daha az vesile olmasıdır. Politik söylev, daha geniş konulardan söz ettiği için, ilkesi olmayan uygulamalarda adli tartışmalardan daha az kullanılır. Politik bir tartışmada, bir yargı oluşturan bir insan, kendi yaşamsal çıkarları hakkında bir karar veriyor demektir. Bu yüzden olguların, bir önlemin destekleyicisinin ileri sürdüğü şeyler olduğu haller dışında, herhangi bir şeyi kanıtlamasına gerek yoktur. Adli tartışma söylevinde, bu yeterli değildir; burada amaçlanan şey dinleyicinin kazanılmasıdır. Karar verilecek şey başka insanların işleridir, öyle ki, önce ken-

di kanılarına yönelik, yan tutarak dinleyen yargıçlar, kendi aralarında karar verecek yerde tartışmacılara teslim olurlar. Dolayısıyla, daha önce de söylediğimiz gibi birçok yerde, mahkemelerde konu dışı konuşmalar yasaktır; halk meclisinde bir yargı oluşturmak zorunda olanlar bunu pekâlâ önleyebilirler.

Bu durumda retorik üzerine çalışmanın, tam anlamıyla, inandırma tarzlarıyla ilgili olduğu açıktır. İnandırma bir tür gösteridir, çünkü bir şeyin gösterilmiş olduğunu düşündüğümüzde tam olarak inanmış oluruz. Hatibin gösterdiği bir örtük tasımdır, buysa genel olarak inandırma tarzlarının en etkili olanıdır. Örtük tasım, bir tür tasımdır [*syllogism*, kıyas – Ç.N.], her türden tasımın üzerinde durınaksa, hiç ayrımsız, diyalektiğin işidir, ya tümüyle diyalektiğin ya da onun dallarından birinin. Bu nedenle, bir tasımın nasıl ve hangi öğelerden yapıldığını en iyi bilen kişinin, bir de, konusunun ne olduğunu ve katı mantığın tasımından hangi bakımlardan ayrıldığını daha iyi öğrenirse, örtük tasımlarda da en ustalaşmış kişi olacağı açıkça çıkar ortaya. Neyin gerçek olduğu, neyin yaklaşık olarak gerçek olduğu aynı yetiyle kavranır; burada, insanların neyin gerçek olduğunu anlamak için yeterli doğal içgüdü olduğu ve hakikate genellikle ulaştıkları söylenebilir. Dolayısıyla hakikat üzerine iyi bir tahmin yapan insan, olasılıklar üzerine de iyi bir tahmin yapacaktır.

Retorik üzerine yazan sıradan kişilerin, asli olmayan şeyler üzerinde durdukları gösterilmiş bulunuyor artık; bir de, söylevin adli tartışma dalına neden daha çok eğilimli oldukları.

Retorik, (1) gerçek olan şeylerle doğru olan şeyler karşıtlarına üstün gelecek doğal bir eğilime sahip olacağı için, yararlıdır; öyle ki, yargıçların kararı, olması gereken kararlar değilse, yenilgi, konuşmacıların kendi hatasıdır ve bu yüzden de suçlanmaları gerekir. Ayrıca, (2) en tam bilgiye sahip olmak bile, bazı dinleyiciler önünde, söylediğimiz şeylere inanılmasını kolaylaştırmayacaktır. Çünkü bilgiye dayalı kanıt, öğrenim gerektirir ve

bir şey öğretilmeyecek kişiler de vardır. Bu durumda burada, inandırma ve kanıtlama tarzı olarak, halktan bir dinleyici kitle-sini nasıl yönlendireceğimizi tartışırken *Topika'*da gözlemlediği-miz gibi, herkesin bildiği kavramları kullanmamız gerekir. Dahası, (3) bir sorunun karşıt yanlarında, tıpkı kesin uslamlamayı kullanabildiğimiz gibi inandırmayı da kullanabilmeliyiz, uygulamada onu her iki şekilde kullanabilelim diye değil (çünkü insanlar yanlış olan şeye inandırmamamız gerekir), olguların ne olduklarını açıkça görebilelim ve bir başkası dürüst olmayan bir biçimde tartışıyorsa, onu yalanlayabilelim diye. Başka hiçbir sanat karşıt sonuçlar çıkaramaz; ancak diyalektik ve retorik yapabilir bunu. Bu iki sanat, yansız olarak karşıt sonuçlar çıkarır. Yine de, temelde yatan olgular zıt görüşlere aynı derecede yatkın değildir. Hayır; gerçek olan şeylerle ötekilerden daha iyi olan şeyler, doğaları gereği, kanıtlanması ve inanılması daima daha kolaydır. Yine, (4) mantıklı konuşmanın kullanılması, kolların–bacakların kullanılmasından daha ayrı bir insanı özellikken, bir insanın konuşma ve akıl yoluyla kendini savunamadığı için değil de, kolları–bacaklarıyla kendini savunamadığı için ayıplanması gerektiğini savunmak saçma bir şeydir. Böyle bir konuşma gücünü haksız bir biçimde kullanan birinin büyük zarar vereceği söylenerek karşı çıkılırsa, *bu*, erdem dışında bütün iyi şeylere, her şeyden önce de güç, sağlık, varlık ve önderlik gibi en yararlı şeylere karşı ayırım gözetmeksizin yapılabilecek bir suçlamadır. Bir insan bunları doğru bir biçimde kullanarak en büyük yarar sağlayabilir, yanlış bir biçimde kullanarak da en büyük zararı verebilir.

Bu durumda, retorikğin belirli bir tek konu sınıfına bağlı olmayıp diyalektik kadar evrensel olduğu açıkça ortaya çıkar; aynı zamanda yararlı olduğu da açıktır. Dahası, işlevinin yalnızca inandırmada başarı sağlamak değil, daha çok bu başarının, her tikel durumun koşullarının izin verdiği kadar, yakınına ulaşma yollarını bulmak oldukça açıkça ortaya çıkar. Bu yönden bütün

öteki sanatlara benzer. Örneğin, tıbbın işlevi bir insanı yalnızca yalnızca sağlıklı kılmak değil, aynı zamanda onu sağlığa giden yolda olabildiğince iyi bir duruma getirmektir; hiçbir zaman tam sağlıklı olamayanlara bile çok iyi bir sağırım vermek olanaklıdır. Bundan başka, gerçek ve sözde inandırma yollarını birbirinden ayırmanın da aynı sanatın işlevlerinden biri olduğu açıktır, tıpkı gerçek ve sözde tasımı ayırmanın, diyalektiğin işlevi oluşu gibi. Bir insanı 'sofist' yapan, onun yetisi değil, törel amacıdır. Bununla birlikte, retorikte, 'retorisyen' terimi ya konuşanın sanat hakkındaki bilgisini ya da törel amacını tanımlayabilir. Diyalektikteyse bu farklıdır: bir insan, belli türden bir törel amacı olduğu için 'sofist'tir, buna karşılık bir 'diyalektisyen' törel amacı olduğu için değil, yetisi olduğu için 'diyalektisyen'dir.

Şimdi Retoriğin kendisinin dizgesel ilkelerinin –önümüze koyduğumuz hedefe ulaşmanın doğru yöntem ve yollarının– ne olduğunu görelim. Sanki yeniden başlıyormuş gibi yapmalı ve daha fazla ilerlemeden retoriğin ne olduğunu tanımlamalıyız.

2.

Retorik, belli bir durumda, elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi olarak tanımlanabilir. Bu, başka herhangi bir sanatın işlevi değildir. Bunun dışındaki her sanat kendi konusuna değgin öğretim ya da inandırmada bulunabilir; örneğin tıp, sağlığın ve sağlıksızlığın ne olduğu; geometri, oylumların özellikleri; aritmetik, sayılar üzerinde; aynı şey diğer sanat ve bilimler için de geçerlidir. Fakat biz retoriğe, bize sunulan hemen hemen her konu üzerinde inandırma yollarını kullanma gücü olarak bakıyoruz; işte bunun için de, teknik karakteriyle, onun herhangi bir özel ya da kesin bir konu sınıfı ile ilişkili olmadığını söylüyoruz. [...]

3.

Retorik, konuşmaları dinleyen üç sınıf dinleyiciye göre üç bölüme ayrılır. Çünkü konuşma isteminin üç ögesinden –konuşmacı, konu ve seslenen kişi– konuşmanın amacını ve hedefini belirleyen bu sonuncusu, yani dinleyicidir. Dinleyici, ya geçmiş ya da geleceğe ait şeyler üzerinde bir karar verme durumunda olan bir yargıç ya da bir gözlemci olmalıdır. Meclisin bir üyesi gelecek olaylar üzerine, bir jüri üyesi geçmiş olaylar üzerine kararlar alır: oysa yalnızca hatibin ustalığı üzerine karar veren kişiler gözlemcidir. Bundan da şu sonuç ortaya çıkar: üç türlü söylev vardır – (1) politik, (2) adli ve (3) törensel gösteri söylevi.

Politik konuşma bizleri ya bir şeyi yapmaya ya da yapmama iter: kamu meclislerine seslenen kişiler gibi özel danışmanlar da bu iki yoldan birini tutar. Mahkemelerdeki konuşma bir kişiye ya saldırır ya da onu savunur: bu iki şeyden biri ya da diğerinin, bir davada daima taraflarca yapılması gerekir. Törensel gösteri söylevi birini ya över ya da kötüler. Bu üç tür retorik farklı üç zaman türüne işaret eder. Politik söylev gelecekle ilgilidir: lehine ya da aleyhine konuştuğu, bundan sonra yapılacak şeyler üzerinedir. Yasada, bir davadaki taraf geçmişle ilgilidir; yapılmış olan şeylerle ilgili olarak, biri öbürünü suçlar, öteki ise kendini savunur. Tören hatibi, doğruyu söylemek gerekirse, şimdiki zamanla ilgilidir, çünkü herkes aynı zamanda geçmişini anımsatmayı ve gelecek hakkında tahminler yapmayı çoğu kez yararlı görürse de, o sırada varolan şeylerin durumunu göz önünde tutarak ya över ya da suçlar.

Retoriğin, her biri bu üç türden birine giren üç amacı vardır. Politik hatip, önerilen bir eylem yolunun uygunluğunu ya da zararlı olduğunu tanıtmayı amaç edinir; eğer onun kabulünü zorluyorsa, yararlı olacağına dayanarak yapıyordur; önerinin doğru ya da haksız, onur verici ya da onur kırıcı olduğu gibi bütün diğer noktaları, ana düşünceye yardımcı ya da bağlı şeyler olarak sunar. Bir davada taraflar, bir eylemin haklılığını ya da

haksızlığını saptamayı amaçlar, onlar da bütün diğer noktaları buna yardımcı ya da bağlı şeyler olarak sunarlar. Bir insanı öven ya da ona saldıranlar, onun onurlu ya da tersi olduğunu kanıtlamayı amaçlarlar, bütün diğer düşünceleri bu amaçla ilgili olarak ele alırlar.

Üç tür retoriğin, sırasıyla yukarda saydığımız üç amaca yönelik olması, konuşmacıların bazan başka hiçbir şeyi kanıtlamaya çalışmayışlarıyla gösterilir. Örneğin, davalı bazan bir şeyin olduğunu ya da kendisinin birine zarar verdiğini yadsımaz. Ama haksız bir şey yaptığını da hiçbir zaman kabul etmez; yoksa bir yargılamaya gerek olmayacaktı. Aynı şekilde, politik hatipler de çoğu kez, dinleyicilerine uygunsuz bir yol tutmalarını ya da uygun bir yol tutmamalarını salık verdiklerini kabul etmek dışında her itirafı yaparlar. Bir kentin suçsuz insanlarını köle yapmanın, o kente *haksızlık* olup olmadığı sorusu onları hiç mi hiç rahatsız etmez. Bu gibi durumlarda bir insanı öven ya da kötöleyenler, onun davranışlarının uygun olup olmadığını akıllarına getirmez de, çoğu kez, onun onur verici şeyi yapmak için kendi çıkarını gözardı etmiş olmasını gerçek bir övgü nedeni yaparlar. Örneğin, bunun ölüm demek olduğunu bildiği, bunu yapmazsa ölmüş olmayacağını bilmesine karşın, düşen arkadaşşı Patroklos'u koruduğu için Akhilleus'u överler; ama bu şekilde ölmek, onun yapacağı daha soyluca bir şey olsa da, uygun olan, yaşamayı sürdürmesiydi.

Buraya kadar söylenenlerden, hatibin elinde, başkalarından çok bu üç konu üzerinde öneriler olması gerektiği açıktır. Retoriğin önermeleriye Eksiksiz Tanıtlar, Olasılıklar ve Göstergelerdir. Her tür tasım, önermelerden oluşur; örtük tasım ise daha önce söylenmiş önermelerden oluşan özel türden bir tasımdır.

Geçmişte ya da şimdiki zamanda imkânsız değil de ancak mümkün eylemler yapılabileceğinden ve olmamış ya da olmayacak şeyler yapılmış olamayacağından ya da ilerde yapılmayacağından, politikada, yargıda ya da törende konuşanın da

mümkün olan ya da olmayan hakkında, bir şeyin olmuş mu olmamış mı, olacak mı, olmayacak mı olduğu hakkında elinde hazır önermeleri olması gerekir. Dahası, bütün insanlar, överken ya da suçlarken, bizi eylem için önerileri kabule ya da redde zorlarken, başkalarını suçlarken ya da kendilerini savunurken, yalnızca belirtilen noktaları kanıtlamaya değil, aynı zamanda iyi ya da zararlı olanın, onurun ya da onursuzluğun, adaletin ya da adaletsizliğin, ister mutlak ister görece olsun, büyük ya da küçük olduğunu göstermeye de çalışır; bu yüzden de büyüklük ya da küçüklük hakkında, daha büyük ya da daha küçük hakkında elimizde önermeler –hem genel hem de özel önermeler– olması gerekir. Yani, neyin daha çok ya da daha az iyi olduğunu; neyin daha büyük ya da daha küçük adalet ya da adaletsizlik eylemi... vb. olduğunu söyleyebilmeliyiz. [...]

İKİNCİ KİTAP

1.

Politik bir eylemi desteklemede ya da ona karşı çıkmada, övgü ya da kınamaları dile getirmede, mahkemelerde dava açmada ya da savunmada kullanılacak gereçleri görmüş bulunuyoruz. Bizi dinleyenleri inandırmak için kanıtlarımızı en iyi şekilde dayandırabileceğimiz, herkesçe kabul edilen düşünceleri –üç söylev türünün her birinde, her birinin özel gereksinimleri diye adlandırabilecek şeye göre örtük tasımlarımızla ilgili, örtük tasımlarımızı oluşturan düşünceleri– artık biliyoruz.

Ama retorik, kararlar vermeyi etkilemek için var olduğuna göre –bir politik konuşmacı ile bir diğeri arasındaki kararı dinleyiciler verir; adli bir hüküm de bir *karardır*– hatip, konuşmasındaki kanıtı apaçık ortaya koymaya ve inanılır kılmaya çalışmakla kalmayıp, kendi karakterinin de doğru olarak görünmesini sağlamalı ve karar verecek kişiler olan dinleyicilerini doğru

bir düşünüş tarzına sokmalıdır. Özellikle politik söylevcilikte, ama aynı zamanda davalarda da, kendi karakterinin doğru olarak görünmesi ve dinleyicilerine karşı dürüst duygular taşıdığı-
nın düşünülmesi, bir hatibin yapacağı etkiye çok şey katar; bir de dinleyicilerinin kendilerinin de doğru bir düşünce tarzı içinde olması gerekir. Politik konuşmalarda hatibin karakterinin doğru olarak görünmesi, davalarda dinleyicilerin doğru bir düşünce tarzı içinde olması özellikle önemlidir. İnsanlar dostça ve hoşgörülü duygular taşıdıklarında bir tür düşünürler, öfke ve düşmanlık duyguları taşıdıklarındaysa ya tamamen farklı ya da aynı şeyi daha farklı bir yoğunlukta düşünürler: yargılanmak üzere karşılarına çıkmış insana karşı dostça duygular beslediklerinde, yapmışsa bile az kötülük yapmış gözüyle bakarlar ona; düşmanca duygular hissettiklerindeyse bunun tam tersi bir tavır takınırlar. Yine, olursa hoşla gidecek bir şeyi çok istiyorlar, ona karşı iyi umutlar besliyorlarsa, bunun sahiden olacağını ve kendileri için iyi olacağını düşünürler: oysa kayıtsız ya da kızgınsalar böyle düşünmezler.

Hatibin karakterine güven esinleyen üç şey vardır – bizi, hakkındaki herhangi bir tanıttan ayrı olarak, bir şeye inandıran üç şey: sağduyu, iyi ahlaki karakter ve iyi niyet. Yanlış ifadeler ve kötü öğüt, şu nedenlerden birine ya da birkaçına bağlıdır: İnsanlar sağduyu noksanlığından dolayı ya yanlış bir kanıya varırlar ya da doğru bir kanıya varırlar, ama ahlakça kötü oldukları için gerçekte ne düşündüklerini söylemezler; ya da son olarak, hem duyarlı hem de dürüsttüler, fakat dinleyicilerine karşı iyi niyetli değildirler, sonuçta en iyi yol diye bildikleri şeye onlara salık vermeyebilirler. Tek olası durumlardır bunlar. Bundan, bu iyi niteliklerin hepsine sahip olduğu düşünülen birinin dinleyicilerine güven uyandıracığı sonucu çıkar. Kendimizin duyarlı ve iyi ahlaklı bir kişi olduğumuzu düşündürtmenin yolu, daha önce vermiş olduğumuz iyilik çözümlemesinden çıkarılmalıdır: kendi iyiliğinizi kabul ettirmenin yolu, başkalarının

iyiliğini kabul ettirmenin aynıdır. İyi niyet ve dostça tavır, artık incelememiz gereken coşkularla ilgili tartışmamızın bir kısmını oluşturacaktır.

Coşkular, insanları, yargılarını etkileyecek kadar değiştiren, ama aynı zamanda acı ya da zevkle birlikte olan duygulardır. Öfke, acıma, korku, hoşlanma ve benzeri şeylerle bunların zıtları gibi. Her biri üzerine söyleyeceğimiz şeyleri üç başlık altında toplamamız gerekiyor. Örneğin öfke coşkusu alın: burada (1) öfkeli insanların nasıl bir ruh hali içinde olduğunu, (2) genellikle öfkeli oldukları kişilerin kimler olduğunu, (3) onlara hangi nedenlerle öfkeli olduklarını araştırıp bulmamız gerekir. Bu noktalardan birini, hatta ikisini bilmek yeterli değildir; her üçünü de bilmedikçe herhangi bir kişide öfke uyandırmayız. Diğer coşkular için de aynı şey geçerlidir. Bu yüzden, bu çalışmanın başında, hatip için nasıl yararlı önermeler listesi çıkardıysak, önümüzdeki konuyu çözümlemek için de aynı yolu izlemeliyiz.

22.

Şimdi Örtük tasımlara geliyoruz; konuya, onların en uygun bir yolla nasıl aranacağı üzerine genel bir düşünceyle başlayacak ve farklı bir soruya, onların içinde somutlaşacak olan kanıtlama yollarına geçeceğiz. Örtük tasımın bir tasım olduğu ve hangi anlamda böyle olduğu daha önce belirtilmişti. Örtük tasımla diyalektiğin tasımı arasındaki farklara da değinmiştik. Bunun için, onun uslamlamasını fazla gerilere götürmememiz gerekiyor, yoksa tartışmamız uzar ve belirsizlik doğurur: sonucumuza götüren basamaklara da girmemeliyiz, yoksa göz önünde olan şeyleri yineleyerek sözlerimizi boşuna harcamış oluruz. Halktan dinleyicilere seslenirken, eğitimsiz olanları eğitim görmüşlerden daha etkili yapan da bu basitliktir – şairlerin de dediği gibi, ‘kalabalığın kulağına daha bir çekici gelir söylenenler’. Eğitimli insanlar kapsamlı genel ilkeler sergilerler; eğitimsiz insanlar tartışmayı herkesin bildiği şeylerden baş-

latırlar ve açıkça belli olan sonuçlar çıkarırlar. Bunun için, herkesçe kabul edilen rastgele her fikirden değil, sadece tanımlamış olduklarımızdan yola çıkmalıyız – yani, yargıçlarımızın ya da onların yeteneklerini kabul ettiği kimselerin kabul ettiklerinden; ayrıca, yargıçlarımızın hepsinin değilse bile çoğunun kafasında, ileri sürülen fikirlerin gerçekten de bu türden olduğu üzerinde herhangi bir kuşku olmamalıdır. Aynı zamanda, kanıtlarımızı kesinlikler üzerine olduğu kadar olasılıklar üzerine de dayamalıyız.

İlk anımsamamız gereken budur. Tartışmamız ister kamu işleriyle, isterse başka herhangi bir konuyla ilgili olsun, üzerinde konuşacağımız ya da tartışacağımız konuya değgin olguların hepsini değilse bile bazılarını bilmeliyiz. Yoksa elimizde kanıtlar çıkaracağımız gereçlerimiz olmaz. Demek istiyorum ki, örneğin, Atinalıların gücünü, bu gücün deniz gücü mü, kara gücü mü, yoksa her ikisi mi olduğunu; dostlarının, düşmanlarının kimler olduğunu; gelirlerinin ne kadar olduğunu; bugüne kadar hangi savaşları yaptıkları, başarılarının neler olduğunu ve benzeri şeyleri bilmezsek, Atinalılara savaşa gitmelerini ya da gitmemelerini nasıl öğütleriz? Salamis'teki deniz savaşı ya da Maraton'daki dövüş hakkında ya da Herakleidai [Herakles Oğulları] için neler yaptıkları veya buna benzer olgular hakkında bir şey bilmezsek, onları nasıl övebiliriz? Her türlü övgü, ovülenlerin saygınlığına uygun düşen soylu işler –gerçek ya da hayali– üzerine kurulur. Aynı ilkeye dayanarak, aşağılamalar da karşıt türden olgular üzerine kurulur: hatip, saldırmakta olduğu kimselerin saygınsızlığına uygun aşağılık işleri –gerçek ya da hayali– bulmaya çalışır: Helen özgürlüğü davasına ihanet, barbarlar (Aegina, Potidaea, vb.) karşısında yiğit bağdaşıklarının köle edilmesi ya da buna benzer aleyhte belgeleri olan kötü işler. Mahkeme salonunda da aynı şey: ister dava açıyor, ister savunuyor olalım, davayla ilgili var olan olgulara dikkat etmemiz gerekir. Konu ister Lakedaimonlular, ister Atinalılar, ister

bir insan, ister bir tanrı olsun hiç fark etmez; aynı şeyi yapmak zorundayız. Diyelim ki, salık vereceğimiz, öveceğimiz ya da ayıplayacağımız, suçlayacağımız ya da savunacağımız kişi Akhilleus olsun; burada da, gerçek ya da hayali, olguları ele almalıyız; o kişiyi, yapmış olduğu soylu ya da aşağılık işlerden dolayı ister övecek, ister suçlayacak olalım, başkalarına karşı haklı ya da haksız davranışlarından dolayı suçlayacak ya da savunacak olalım, gereçlerimiz bunlar olmalıdır. Aklınıza gelen bütün konular için geçerlidir bu.

[...]

Burada da, seçilen kanıtlama yollarıyla ilgili olan Örtük tasımlardan seçme yapmak gibi bir ilk ilkemiz var. Şimdi örtük tasımların değişik temel sınıfları üzerinde duracağız. ('Temel örtük tasım sınıfı' derken, 'kanıtlama yolu' ile aynı şeyi kastediyorum.) İki tür örtük tasım olduğunu ileri sürerek başlayacağız, başlamak zorundayız. Bir türü olumlu ya da olumsuz önermeyi tanıtılar; öteki türü, birini çürütür, yanlış olduğunu gösterir. İki tür arasındaki fark, tasımsal tanıt [*syllogistic proof*] ile diyalektikteki çürütme arasındaki farkın aynıdır. Tanıtlayıcı örtük tasım, birbirine uygun önermelerin birleşmesiyle oluşur; çürütücü örtük tasımsa birbirine uygun olmayan önermelerin birleşmesiyle. [...]

ÜÇÜNCÜ KİTAP

1.

Bir konuşma yaparken üç nokta göz önünde tutulmalıdır: birincisi, inandırma yolları; ikincisi, kullanılacak biçem ya da dil; üçüncüsü, konuşmanın çeşitli bölümlerinin uygun düzenlenişi. İnandırma kaynaklarını belirlemiş bulunuyoruz. Bunların üç tane olduklarını ne olduklarını, neden yalnızca üç tane olduklarını göstermiştik; çünkü inandırmanın, her durumda ya (1) yar-

gıçların coşkuları üzerinde işlenerek, ya (2) onlara konuşmacının karakteri hakkında doğru izlenim vererek ya da (3) söylenen şeylerin doğruluğunu kanıtlayarak etkilenebileceğini göstermiştik.

Örtük tasımlar, bunların çıkarılması gereken kaynakların neler olduğu, örtük tasımlar için hem özel hem de genel kanıtlama yolları bulunduğu da anlatılmıştı.

Bundan sonraki konumuz anlatım biçemi olacak. Çünkü *ne* söylememiz gerektiğini bilmemiz yeterli değildir; onu gerektiği gibi söylemek zorundayız; böylece doğru izlenim yaratma işi kolaylaşmış olacaktır. Dikkat edilecek ilk sorun, kuşkusuz, doğrallıkla başta gelen sorun idi: inandırma/olguların kendilerinden nasıl sağlanabilir. İkincisi, bu olguların dil içinde nasıl düzenlenecekleridir. Bir üçüncüsü, uygun konuşma yöntemi olacaktır; bir konuşmanın başarısını büyük ölçüde etkileyen bir şeydir bu. [...]

2.

Bu durumda, biçemin tanımlanması da içinde olmak üzere, orada yapılmış olan gözlemlerden başlayabiliriz. Açık bir anlam taşımayan konuşmanın, kendisinden beklenen şeyi yapamayacağına da kanıtladığı gibi, biçemin iyi olabilmesi için açık olması gerekir. Ayrıca, ne sıradan, ne de gereksiz derece yüksek değil, ama uygun olması gerekir; şiirsel dil hiç kuşkusuz sıradanlıktan uzaktır, ama düzyazıya uygun değildir. Açıklık, geçerli ve alışılmış sözcükleri (adları ve fiilleri) kullanarak sağlanır. Sıradanlıktan uzaklık ve gerçek süs de *Şiir Sanatı*'nda sözü edilen diğer sözcükleri kullanarak sağlanır. Normal dilde yapılacak böyle bir değiştirme dili daha görkemli gösterir. İnsanlar yabancıların karşısında, kendi yurttaşları karşısındaki hisleri duymazlar, aynı şey dil konusundaki duyguları için de geçerlidir. Dolayısıyla gündelik konuşmaya, alışılmışın dışında bir hava vermek iyidir; insanlar çarpıcı şeylerden hoşlanır, alışılmışın

dışındaki şeyler çarpar onları. Şiirde bu tür etkiler sıktır ve şiire uygun düşer; şiirde sözü edilen kişiler ve şeyler, sıradan yaşamdan nispeten uzaktır. Düzyazı parçalarda, konu daha az yüceltilmiş olduğu için, çok daha seyrek olarak uygun düşer bu. Şiirde bile, bir kölenin ya da çok genç bir insanın üstün bir dille konuşması veya çok önemsiz konulardan söz ederken üstün bir dil kullanılması pek uygun düşmez; şiirde bile, biçimin uygun olabilmesi için, tonun, diğer zamanlarda yüceltilmesine karşın, bazan düşürülmesi gerekir. Bir yazarın sanatını gizlemesi ve yapmacıklı olarak değil de doğal olarak konuştuğu izlenimini vermesi gerektiğini şimdi görebiliriz. Doğallık inandırıcıdır, yapmacıktık ise tersi; çünkü bizi dinleyenler önyargılıdır, kendilerine bir düzen hazırladığımızı düşünürler, sanki şaraplarını kendileri yerine biz sulandırıyor muyuz gibi. Theodoros'un sesiyle bütün öteki oyuncuların seslerinin niteliği arasındaki fark gibidir bu: onunki, gerçekten de konuşan karakterin sesi, ötekilerinkiyse değilmiş gibi görünür. Yazımızın tek tek sözcüklerini günlük yaşamdaki konuşmalardan alarak amacımızı başarılı bir biçimde gizleyebiliriz. Ardıllarına yolu ilk gösteren kişi olan Euripides şiirde bunu yapmıştır.

Dil, adlardan ve fiillerden oluşur. Adların, Şiir üzerine incelemede gözden geçirilen çeşitli türleri vardır. Yabancı sözcükler, bileşik sözcükler ve uydurulan sözcükler, idareli bir biçimde ve seyrek durumlarda kullanılmalıdır: *hangi* durumlarda olduğunu ilerde göreceğiz. Bu kısıtlamanın nedenini daha önce belirtmiştik: uygun olmaktan çıkıp aşırılığa doğru giderler. Düzyazı dilinde, şeyler için kurallı ve uygun terimlerin yanında eğretilmeli (metaforik) terimler, ancak yarar getiriyorsa kullanılabilir. Bunu, iki tür terimin: uygun ya da kurallı ve eğretilmeli –başkalarının değil de bunların– konuşmalarda herkes tarafından kullanılıyor olmasından çıkarıyoruz. İyi bir yazarın, iticiliğe düşmeksizin seçkin olan, aynı zamanda açık olan, yani iyi söylev dili tanımımıza uygun düşen bir biçim ortaya koyabileceğini görebiliriz artık. Anlamları belirsiz sözcükler, sofistlerin ken-

dilerini dinleyenleri yanlış yola sürükleyebilmeleri için özellikle yararlıdır. Anlamdaş sözcükler şairlere yararlıdır, bununla, sıradan anlamları aynı olan sözcükleri kastediyorum, örneğin *poreuesthai* (ilerleyen) ve *badizein* (ileri giden) gibi; her ikisi de sıradan sözcüklerdir ve anlamları da aynıdır.

Bu tür sözcüklerin tanımları; Eğretilenelerin bir sınıflaması; eğretilenenin hem şiirde hem de düzyazıda büyük önemi olduğu, daha önce söylediğimiz gibi, *Şiir Sanatı*'nda bulunabilir. Bununla birlikte düzyazı yazarları, diğer kaynakları şairlerinkinden daha kıt olduğu için, eğretilmeye özellikle dikat etmek zorundadırlar. Eğretilme, bunun dışında, biçeme, başka hiçbir şeyin yapamayacağı kadar açıklık, çekicilik ve farklılık verir: ve kullanımını bir insanın bir başkasına öğretebileceği bir şey değildir. Eğretilmeler, belgeçler gibi, uyumlu olmalıdır, bu da belirtilen şeyi oldukça iyi bir biçimde karşılamaları demektir: bunu yapamazlarsa, uygunlukları hemen göze çarpar: iki şey arasındaki uyum gerekliliği, yan yana konulmalarıyla belirgin bir biçimde ortaya çıkar. Yaşlı bir insana hangi giysinin uyacağını kendi kendimize sormamız gibi bir şeydir bu; bir delikanlıya uygun düşen koyu kırmızı bir giysi değil, tabii. Birisine övücü sözler söylemek istediğinizde, eğretileninizi aynı çizgi üzerinde daha iyi bir şeyden almanız gerekir; küçük görmek istediğinizde de daha kötü bir şeyden. Ne demek istediğimi açayım: zıtlar aynı sınıftan oldukları için, dilenen bir insanın 'yalvardığını', yalvaran bir insanınsa 'dilendiğini' söylerseniz benim önerdiğim şeyi yapmış olursunuz; çünkü yalvarmak da, dilenmek de istemenin çeşitleridir. İphikrates de bu yüzden Kallias'ı, 'meşale taşıyıcı' yerine 'dilenci rahip' adıyla çağırmıştı; Kallias ise İphikrates'in erginlenmemiş olması gerektiğini, yoksa kendisini 'dilenci rahip' diye değil de 'meşale taşıyıcı' diye çağıracağı yanıtını vermişti. Bunların her ikisi de dini unvanlardır, ama birisi onur vericidir, ötekiye değil. Yine birisi oyunculara 'Dionysos'un çanak yalayıcıları' der, fakat onlar kendilerini 'sanatçı' diye adlandırır; bu terimlerden her biri birer eğretilmedir, birisi oyuncuya çamur atmak amacını, ötekiye onu yüceltmek

amacını taşır. Korsanlar da kendilerine 'tedarikçi' adını takmışlar artık. Böylece bir suça hata, bir hataya da suç diyebiliriz. Bir hırsızın bir şeyi 'aldığını' da söyleyebilirsiniz, kurbanını 'soyduğunu' da. Euripides'in *Telephos*'undaki,

Küreğin kralı, Mysia sahiline çıktı

gibi bir ifade uygun değildir; 'kral' sözcüğü tebanın onuru-
nu aşar, bu yüzden de buradaki sanat gizlenmiş *değildir*. Bir eğretileme, onu ileten sözcüklerin heceleri sesli ifadenin tatlılığını gösteremediği için kusurlu olabilir. Örneğin, Yüzsüz Dionysios, ağıtlarında şiire 'Kallipo'nun çığlığı' der. Şiir ve çığlık, her ikisi de kesinlikle sessel ifadelerdir. Ama eğretileme kötüdür, çünkü 'çığlık'taki sedalar, şiirinkilerin tersine, uyumsuz ve anlamsızdır. Bundan başka, adsız şeylere ad vermek için eğretilmeleri kullanırken, onları uzak şeylerden değil birbirine yakın, benzer şeylerden almamız gerekir ki, sözcükler söylenir söylenmez yakınlık açıkça kavranabilsin. O ünlü bilmede olduğu gibi:

Bir adamın, tuncu, bir başka adamın bedenine ateşle nasıl yapıştırdığını gösterdim,

işlemin adı verilmiyor burada; ama hem işlem hem de yapıştırma bir tür uygulamadır, işte bunun içindir ki hacamat şişesinin uygulanması burada 'yapıştırma' olarak adlandırılmaktadır. İyi bilmeceler, gerçekten de, genellikle, doyurucu eğretilmeler sağlar bize: çünkü eğretilmeler bilmeceleri ima eder, bu yüzden de iyi bir bilmeden iyi bir eğretileme çıkarılabilir. Ayrıca, eğretilmelerin gereçleri güzel olmalıdır; bütün sözcüklerin çirkinliği gibi güzelliği de, Likymnius'un dediği gibi, sedalarında ve anlamlarında yatar. Bundan başka, sofist Bryson'un yanıltıcı kanıtını –bozuk dil diye bir şey yoktur, çünkü belli bir şeyi hangi sözcüklere koyarsanız koyun, anlam aynıdır– boşa çıkaran bir üçüncü düşünce var. Yanlıştır bu. Bir terim bir şeyi

başkasından daha doğru olarak tanımlayabilir, ona daha çok benzeyebilir ve onu gözlerinizin önüne daha yakından koyabilir. Bunun yanında, farklı iki sözcük herhangi bir şeyi iki farklı ışık altında gösterebilir; bu yüzden de bir terim bir başkasından daha güzel ya da daha çirkin olarak kabul edilmelidir. Çünkü iki terimin her ikisi de, yalnızca onların güzelliğini ya da çirkinliğini değil de –böyle olsa bile eşit olmayan bir oranda– güzel olanı ya da çirkin olanı gösterecektir. Eğretilenlerin gereçleri kulağa, anlayışa, göze ya da herhangi bir başka fiziksel duyuya güzel gelmelidir. Örneğin, ‘gül rengi parmaklı sabah’ demek, ‘kızıl parmaklı’ ya da daha kötüsü ‘kırmızı parmaklı’ demekten daha iyidir. Uyguladığımız belgeçler de kötü ve çirkin bir görünüme sahip olabilir; örneğin Orestes’e ‘ana katili’ ya da daha iyi bir örnekle, ‘babanın öcünü alan’ dendiğinde olduğu gibi. Simonides katır yarışında zafer kazanan biri ona küçük bir para önerdiğinde onun için bir şiir yazmayı kabul etmez, çünkü yarı–eşeklere şiirler yazmanın hoş olmadığını söyler: ama yeterli bir ücret alınca:

Selam size, fırtına ayaklı küheylanların kızları,

diye yazar; oysa onlar da eşeklerin kızlarıydı tabii. Aynı etkiye, kötü bir şeyi daha az kötü, iyi bir şeyi daha az iyi yapan küçültme eklerinin kullanımıyla da ulaşabilir. Örneğin, Aristophanes’in *Babilliler*’indeki takılmayı alalım: ‘altın’ için ‘altıncık’ı, ‘manto’ için ‘mantocuk’u, ‘alay’ için ‘alaycık’ı ve ‘belacık’ı kullanır orada. Ama belgeçleri kullanırken olduğu gibi küçültme eklerini kullanırken de dikkatli olmak ve anlamı gözetmek zorundayızdır.

12.

Her retorik türünün kendine uygun biçemi olduğu görülmektedir. Yazılı nesrin biçemi sözlü söylevinkinin aynı değildir,

aynı şekilde politikadaki ve mahkemelerdeki konuşmalar da öyle. Hem yazılı hem de sözlü olanlar bilinmelidir. İkincisini bilmek iyi Yunanca konuşmayı bilmek demektir. Birincisini bilmek, başka zamanlarda olduğu gibi, kamuya bir şey bildirmek istediğiniz zaman dilinizi tutmak zorunda olmadığınız anlamına gelir.

Yazılı biçem daha eksiksiz olanıdır; sözlü olan, dramatik konuşmayı daha iyi kabul eder – karakteri yansıtan söylev türü ve coşkuyu yansıtan tür gibi. Dolayısıyla oyuncular ikinci biçemde yazılmış oyunlar ararlar, şairlerse bu tür oyunlarda oynamada usta olan oyuncular. Ama oyunları okunmak için yazılmış olan şairler okunur ve dilden dile dolaşırlar. Örneğin, meslekten bir konuşma–yazarı kadar yetkin olan Khairemon; ve ditiramp şairlerinden olan Likymnios. Meslekten yazarların konuşmaları, ötekilerinkiyle karşılaştırıldığında, gerçek yarışmalarda cansız görünürler. Öte yandan, söylevcilerinki yüksek sesle okunduğunda kulağa hoş gelir, ama bir okurun eline geçtiğinde oldukça amatörce görünür. Bunun nedeni, onların güncel bir mücadeleye çok uygun olmalarından ve dolayısıyla birçok dramatik izler içermelerindendir, bunlar dramatik icradan çıkarılırsa, gerçek görevlerini yapamaz ve sonuçta budalaca görünürler. Yani birbirine bağlı olmayan sözcükler dizisi, sözcüklerin ve ifadelelerin sürekli tekrarlanması, yazılı konuşmalarda çok yerinde olarak kınanır: fakat sözlü konuşmalarda bu böyle değildir – konuşmacılar özgürce kullanır bunları, çünkü dramatik bir etkileri vardır bunların. Bu tekrarda sanki dramatik etkiye yolu açan bir ton çeşitliliği olması gerekir: örneğin, ‘İşte sizi aldatmış olan, sizi dolandırmış olan, size ihanet etmek istemiş olan hain, bu.’ Oyuncu Philemon’un Anaksandrides’in *Yaşlı Erkeklerin Çılgınlığı* adlı oyununda bir zamanlar, ‘Rhadamantos ve Palamedes’ sözlerini her söylediğinde, bir de *Azizler*’in prologunda ‘ben’ adılını her söyleyişinde yaptığı türden bir şeydir bu. Bu türlü şeyler zekice yapılmazsa, ‘kazık yutmuş adam’a döner. Birbiriy-

le bağlantısız sözcükler için de aynı şey. Örneğin, 'Ona geldim; onunla buluştum; ona yalvardım.' Bu türlü parçaların, içlerinde sanki bir tek fikir varmış gibi aynı nitelik ve yükseklikteki sesle söylenmeyip *oyunmaları* gerekir. Ayrıca bir özellikleri daha vardır: genellikle birinin işgal ettiği zaman içinde birbirinden ayrı birçok şey ifade edildiğini telkin ederler. Tıpkı bağlaçların kullanılışının birçok ifadeyi bir tek ifade haline getirişi gibi, bağlaçların kaldırılması da tersine işler ve bir ifadeyi birden çok ifadeye dönüştürür. Böylece her şeyi daha önemli hale getirir. Örneğin, 'Ona geldim; onunla konuştum; ondan rica ettim' –ne çok olay! diye düşünür dinleyici– 'söylediklerime aldırış etmedi.' Homeros'un şunları yazarken aradığı etkidir bu:

*Üç ağlam gemi getirmiş Syme'den Nireus,
kral Kharopus'la Aglaia'nın oğlu,
Kusursuz Peleusoğlundan sonra, İlyon'a gelen Danaoların
en güzeli, en yakışıklısıdır o.*

Eğer bir insan hakkında birçok şey söyleniyorsa, adının birçok defa geçmesi gerekir; dolayısıyla insanlar onun adı birçok kez geçtiğine göre hakkında birçok şey söylendiğini düşünür: öyle ki, birinde ya da diğerinde, ayrıntılarda fazla derine inmek gereksizdir ve bundan uzaklaşmak daha iyi görünür. Adli biçim çok daha kusursuzdur; yanında, retorik oyunlara pek yer olmayan bir tek yargıcın karşısında yapılacak konuşmaların biçimi daha da çok böyledir, çünkü her şeyi daha iyi anlayabilir ve neyin yerinde, neyin yerinde olmadığına karar verebilir, mücadele daha az şiddetlidir, bu yüzden yargı da daha az rahatsız edilmiş olur. Aynı konuşmacıların bütün bu dallarda birden seçkinleşememelerinin nedeni budur: dramatik konuşmanın en çok istendiği yerde ayrıntılı konuşma en az gereklidir; burada konuşmacının iyi bir sese, her şeyden önce de güçlü bir sese gereksinimi vardır. En kitabi olanı da tören konuşmasıdır, çünkü

okunmak üzere hazırlanır; bundan sonra da adli konuşma gelir.

Biçemi daha ileri derecede çözümlemek ve onun hoş'a gider ya da görkemli olması gerekliliğini eklemek yararsızdır; çünkü neden 'sınırlılık', 'özgür düşüncelik' ya da herhangi bir başka ahlaki yücelikten daha çok bu özelliklere sahip olsun ki? Bizim biçem üstünlüğü tanımımız doğruysa, daha önce sayılan nitelikler elbette hoş'a giderliği oluşturacaktır. Çünkü biçem başka hangi nedenle 'açık' olacaktır, 'sıradan değil' de 'uygun' olacaktır? Ayrıntılı, sıkıcı ise, açık değildir; kısa ise de öyle. Kısacası orta yol en uygun olanıdır. Yine, daha önce adı geçen öğelerle hoş'a gider duruma getirilecektir biçem, yani sıradan ve alışılmamış sözcüklerin iyi harmanlanmasıyla, ritimle ve yerindelikten çıkacak olan inandırıcılıkla.

Biçemin hem genel görünümü, hem de retorik'in çeşitli dallarına uygulanışı yönlerinden tartışılması burada bitmiş oluyor. Şimdi Düzenleme üzerinde durmaya geldi sıra.

13.

Bir konuşmada iki bölüm vardır. Davanızı belirtmeli ve kanıtlamalısınız. Ne davanızı belirtip kanıtlamayı atlayabilirsiniz, ne de önce onu belirtmeden kanıtlayabilirsiniz; çünkü herhangi bir tanıt her şeyin tanıtı olmak zorundadır ve hazırlayıcı bir ifadenin yalnızca kullanımı, bunu izleyen şeyin tanıtıdır. Bu iki bölümden ilki davanın İfade'si, ikinci bölüm ise Kanıt diye adlandırılır, tıpkı Bildirim ve Sergileme arasında ayrım yapışımız gibi. Bugün geçerli olan bölümler anlamsızdır. Çünkü 'anlatı' elbette adli konuşmanın ancak bir bölümüdür: bir politik konuşmada ya da bir gösteri konuşmasında teknik anlamda 'anlatı' nasıl olabilir? ya da adli karşıta bir yanıt? ya da sıkı bir uslamama ile kurulmuş konuşmalarda bir sonsöz nasıl olabilir? Yine, giriş, çelişen kanıtların karşılaştırılması ve özetleme, yalnızca iki politika arasında bir savaşımın olması halinde politik konuşmalarda bulunur. O zaman ortaya çıkabilir; çoğu kez, suçlama ve

savunma da öyle, fakat bunlar politik bir konuşmanın ana bölümünü oluşturamazlar. Adli konuşmalar bile her zaman sondeyiş [*epilogue*] istemez; sondeyiş daima belirgin uzunlukta bir azaltma anlamına geldiği için, örneğin kısa bir konuşmada ya da olguların kolayca anımsandığı bir konuşmada da gerekli değildir. Buradan, bir konuşmanın gerekli olan bölümlerinin yalnızca ifade ve Kanıt olduğu çıkar ortaya. Bunlar bir konuşmanın temel öğeleridir; ve hangi durumda olursa olsun, bir konuşma yalnızca ifade ve Kanıt ve Sondeyiş'ten başka şey içeremez. 'Rakibin Çürütülmesi' kanıtların bir bölümüdür: rakibin davasının sizin kiyle 'Karşılaştırılması' da, çünkü bu işlem sizin kendi davanızın ve dolayısıyla kanıtların bir bölümünün yüceltilmesi, büyütülmesi demektir, çünkü bunu yapan kişi bir şey *tanıtıyor* demektir. Giriş'in böyle bir görevi yoktur; Sondeyiş'in de – yalnızca o ana kadar ne söylendiğini anımsatır bize. Bu türlü ayrımlar yaparsak, Theodoros ve izleyicileri gibi, 'anlatı'nın kendisini' 'anlatı sonrası'ndan ve 'anlatı öncesi'nden, 'çürütme'yi 'niha-i çürütmeden' ayırarak bitirmiş olacağız. Fakat ayrı özgül nitelikleri olan gerçek bir türü gösteriyorsa yeni bir ad ortaya atmak zorunda kalacağız; yoksa yaptığımız amaçsız ve budalaca olur, tıpkı Likymnios'un *Retorik Sanatı* adlı yapıtında yeni adlar – 'Secundation', 'Saptırma', 'Dallandırma' – icat edişi gibi.

14.

Giriş, bir konuşmanın, şiirde prologu, flüt müziğindeyse prelüdü karşılayan başlangıcıdır; bunların hepsi, sanki arkadan gelen şeylere yolu açan başlangıçlardır. Müzikte prelüd, gösteri konuşmalarında girişe benzer; flütçüler önce iyi bildikleri bir parlak pasaj çalarlar, sonra da bunu asıl parçanın açış notalarına bağlarlar; gösteri konuşmalarında da yazar aynı şekilde ilerlemek zorundadır; en sevdiği şeyle başlamalı, daha sonra da kendi temasını çalmaya ve ona doğru götürmeye başlamalıdır; her zaman yapılan şey de budur. (İsokrates'in *Helen*'ine girişi

örnek olarak alalım – didişimcilerle Helen arasında ortak hiçbir şey yoktur.) Burada da, konunuzdan fazla uzaklaşmış olsanız bile, konuşmanın tümünde tekdüzelik olmaktansa bu daha uygundur.

Gösteri konuşmalarına girişler için sık kullanılan konu bir övgü ya da eleştiri cümlecigidir. Örneğin Gorgias *Olimpiyat Konuşması*'nda, 'Siz Yunanlılar, herkes size hayran olmalı' diye yazar ve böylece şenlik toplantılarına başlamış olanları över. Öte yandan, İsokrates iyi atletleri aralarındaki farklılıklardan dolayı ödüllendirip, entelektüel yeteneğe hiçbir ödül vermedikleri için eleştirir. Ya da bir öğütle başlanabilir, şöyle: 'İyi insanları onurlandırmalıyız, işte ben de Aristeides'i övüyorum'; ya da 'Tanınmayan, ama kötü insanlar da olmayanları, Priamos'un oğlu Aleksandros gibi, iyi niyetleri hiç farkedilmemiş olanları onurlandırmalıyız.' Burada söylevci *öğüt* veriyor. Ya da mahkemelerde konuşmacıların yaptığını yapabiliriz, yani, konuşmamız mantığa aykırı, güç ya da basmakalıp bir şey üzerine ise dinleyiciden bizi bağışlamasını isteyerek başlayabiliriz; şu dizelerde Khoerilos'un yaptığı gibi,

Ama şimdi herkes payıma düşeni aldıgında...

Öyleyse, gösteri konuşmalarına girişler bir övgü ya da eleştiri, bir şeyi yapma ya da yapmama öğüdü ya da dinleyiciye çağrılar olabilir; bu ön pasajların konuşmanın kendisiyle bağlantılı ya da bağlantısız olması arasında bir seçim yapmanız gerekir.

Adli konuşmalara girişler, unutulmamalı ki, dramaların prologları ve epik şiirlerin girişleriyle aynı değeri taşır; ditiramp prelüdü bir gösteri konuşmasının girişine benzer:

Çünkü sen ve senin yeteneklerin ve senin savaş ganimetlerin...

Prologlarda ve epik şiirde, dinleyicilerin aklını devamlı askıda tutmak yerine onları temadan biraz haberdar kılmak için önce temadan bir tadımlık bir şey verilir. Belirsiz şeyler onları şaşırtır: bunun için başlangıçtan bir parçacık bir şey verin ki, ona sımsıkı sarılabilsin ve tartışmayı izleyebilsinler. Şunlardaki gibi:

Söyle tanrıça, Peleusoğlu Akhilleus'un öfkesini söyle.

Anlat bana, tanrıça, binbir düzenli yaman adamı,

Yeni bir öykü anlatayım size, Avrupa'ya nasıl geldi o büyük savaş Asya toprağından...

Tragedya şairleri de, oyunlarının eksenini bilmemize izin verirler; Euripides gibi açılışta değilse bile, Sophokles gibi en azından bir konuşma başlarken bir yerde,

Polybus habandı benim...

Komedyada da aynı şey. O halde bu, konuşmanın neyi hedeflediğini göstermek için girişin en temel işlevi ve en belirgin özelliğidir; bu yüzden de konunun uzun ya da karmaşık olmadığı hallerde bir giriş kullanma gereği yoktur.

Kullanılan başka giriş türleri amaç yönünden yardımcıdır ve herhangi bir türden konuşmada kullanılabilir. Bunlar konuşanla, dinleyenle, konuyla ya da konuşanın rakibiyle ilgilidir. Konuşmacının kendisiyle ya da onun rakibiyle ilgili olanlar önyargıyı uzaklaştırmaya ya da kışkırtmaya yöneliktir. Fakat savunan taraf bu tür şeyle söze başlarken, suçlayan taraf oldukça başka bir çizgi izleyecek ve konuşmasının kapanış bölümündeki şeylere değinecektir. Bunun nedeni çok açıktır. Savunmacı, sahneye çıkmadan önce bütün engelleri ortadan kaldırmalıdır, bu yüzden de kendisine karşı duyulan herhangi bir önyargıyı

ortadan kaldırmakla başlamalıdır işe. Fakat önyargıyı *kışkırtmak* istiyorsanız, bunu kapanışta yapmalısınız ki, yargıçlar sizin ne söylediğinizi daha kolaylıkla anımsayabilsin.

Dinleyiciye yapılan çağrı onun iyi niyetini sağlamayı ya da onda öfke uyandırmayı ya da bazan davaya dikkatle bakmasını, hatta bazan dikkatini ondan uzaklaştırmayı amaçlar – çünkü onun dikkatini kazanmak her zaman yararlı bir şey değildir ve konuşmacılar çoğu kez bu nedenle onu güldürmeye çalışırlar.

Dinleyicinizi alıcı duruma sokmak için seçeceğiniz herhangi bir yolu kullanabilirsiniz; diyelim, karakteriniz hakkında ona güzel bir izlenim verebilirsiniz, onun dikkatini sağlamaya her zaman yardımcı olur bu. Kendisine dokunan her şeye, önemli, şaşırtıcı ya da hoş a gidecek her şeye kulak vermeye hazırdır; buna göre, sizin söylemek zorunda olduğunuz şeyin bunun gibi bir şey olduğu izlenimini ona iletmeniz gerekir. Onun dikkatini uzaklaştırmak istiyorsanız, konunun ona dokunmayan ya da önemsiz hoş a gitmeyen bir şey olduğunu hissettirmeniz gerekir. Fakat bütün bunların konuşmayla hiç ilgisi olmadığını da bilin. Yalnızca, dinleyicinin asıl amaca yakın şeyi dinleyecek derecede zayıf akıllı olmasıyla ilgilidir. Bu eğilim yoksa, konunu zu özetleyen cümlelerin ayrı olarak, konuşmanızın ana gövdesine bir tür baş koyacak bir girişte gereksinim yoktur. Ayrıca, gerektiğinde dikkate çağırımlar bir konuşmanın herhangi bir yerine de gelebilir; aslında, konuşmanın başlangıcı, ilgi gevşekliğinin en az olduğu yerdir; bu yüzden de böyle bir şeyi, herkesin büyük bir dikkatle dinlediği başlangıcı koymak gülünç bir şeydir. Dolayısıyla konuşmada böyle bir şeyin gerekli olduğu herhangi bir noktayı seçin ve şöyle söyleyin: ‘Şimdi şu noktaya dikkat etmenizi rica ediyorum sizden – benim kadar sizi de ilgilendiriyor’; ya da

Diyorum ki size böylesini asla işitmemişsinizdir

dehşetin ve şaşkınlığın. Prodikos'un, dinleyiciler için 'ne zaman baş sallamaya başlasalar elli drahmilik gösteri dersine kayıyorlar' dediği şeydir bu. Bu türlü girişlerin ideal dinleyiciler için değil de rastgele karşımızda bulduğumuz dinleyiciler için olduğu açıktır. Önyargılar uyandırmak ya da kuşkuları dağıtmak için girişlerin kullanımı evrenseldir,

Efendim, söylemekte acele etmeyeceğim...

ya da

Neden bütün bu başlangıç?

Davaları zayıf olan ya da zayıf görünen kimseler girişlerden hoşlanırlar; onlara işin gerçek olgularından çok başka şeyler üzerinde durma fırsatını verir. Bunun içindir ki köleler, kendilerine sorulmuş olan soruları yanıtlamak yerine sözü uzatır da uzatırlar, dolaylı yanıtlar verirler. Dinleyicilerinizde iyi niyet ve aynı türden duygular uyandırma yollarından daha önce söz edilmişti. Şair sonunda şöyle der:

*Şimdi Phaiak'lar beni dostça karşılasınlar, ko,
ko, şimdi acısınlar bana;*

işte amaçlamamız gereken iki şey budur. Gösteri konuşmalarında dinleyiciye, methiyenin ya kendisini, ya ailesini, ya kendi hayat tarzını ya da bu türden şu ya da bu şeyi içerdiğini hissettirmelisiniz. Çünkü, Sokrates'in de *Ölüm Töreni Konuşması*'nda dediği gibi, 'zor olan, Atinalıları Atina'da değil Sparta'da övmektir.'

Politik söylevin girişleri adli söylevlerinkiyle aynı gereçlerden yapılır, ama politik söylevin yapısı bunları pek ender hale getirir. Konu önceden bilinmektedir, bu yüzden de duruma iliş-

kin *olgular* önsöz gerektirmez; ama kendiniz ya da karşıtlarınız için bir şeyler söylemek zorunda kalabilirsiniz; ya da oradakiler konuyu sizin istediğinizden ya daha çok ya da daha az ciddiyetle ele alma eğiliminde olabilir. Buna göre önyargı uyandırmak ya da önyargıyı dağıtmak ya da tartışılan konuyu öncekinden daha çok ya da daha az önemli göstermek zorunda kalabilirsiniz: bu amaçlardan her biri için bir girişe gereksiniminiz olacaktır. Söylediklerinize, rastgele bir havaları olmasın diye biraz incelik katmak da isteyebilirsiniz, tıpkı Gorgias'ın Eleahlılara, lafı döndürüp dolaştırmaksızın doğrudan 'Mutlu Elis kenti!' diye başladığı övgüsünde olduğu gibi.

15.

Önyargıyla ilgili olarak, bir grup kanıtlarla, kendiniz hakkında yersiz varsayımları ortadan kaldırabilirsiniz. Böyle varsayımın sözlerle ifade edilmiş olması ya da olmaması pratik yönden fark etmez, öyle ki bu ayrım ihmal edilebilir. Bir başka yol da sorunlardan herhangi birini doğrudan karşılamaktır: ileri sürülen gerçeği yadsımak; ona hiçbir zararınız dokunmadığını ya da söylediğiniz kadar dokunmadığını; *ona* hiç ya da o kadar haksızlıkta bulunmadığınızı; utanılacak bir şey yapmadığınızı ya da sözü edilecek derecede ayıp bir şey yapmadığınızı söylemek gibi: bunlar tartışmanın üzerine dayandığı tür sorulardır. Örneğin İphikrates Nausikrates'e karşılık verirken ileri sürülen işleri yapmış olduğunu, Nausikrates'e zarar verdiğini kabul etmiş, fakat ona kötülük yapmış olduğunu kabul etmemiştir. Ya da kötülüğü kabul edebilirsiniz, ama başka gerçeklerle dengeleyebilirsiniz, diyelim, sözü edilen iş ona zarar verdiyse her halde bunun onur verici olduğunu söyleyebilirsiniz; ya da ona acı verdiyse en azından ona iyilik ettiğini ya da buna benzer bir şey. Bir başka yol da, hareketinizin bir yanlışlık, talihsizlik ya da zorunluluk yüzünden olduğunu ileri sürmektir – Sophokles'in, iftiracısının iddia ettiği gibi, insanlar onun yaşlı bir kişi olduğu-

nu düşünsün diye titremediğini, fakat titremeyi önleyemediğini söyleyişi gibi; seksen yaşında olmayı kim isterdi ki! Gerçek eyleminizin karşısına nedenlerinizi koyabilirsiniz; örneğin, onu incitmek kastı taşımadığınızı, fakat şunu şunu yapmak istediğinizi; yanlış olarak suçlandığınız şeyi yapmadığınızı –verilen zararın rastlantı olduğunu söyleyerek– ‘Bu sonucu bilerek tasarlamışsam gerçekten iğrenç bir insan olmalıyım.’ Size iftira eden kişi ya da onun ortaklarından birinden aynı nedenlere dayanarak kuşkulaniyorsa ya da kuşkulaniılmışsa bir başka yol daha açılır önünüze. Başkaları da aynı nedenlerden dolayı kuşku altındaysa, ama gerçekte suçsuz oldukları kabul edilmişse: örneğin, ‘Giyinişimle göze çarpıyorsam, ahlaksız mı olmam gerekiyor? O zaman falancanın da öyle olması gerekir.’ Başka insanlar da aynı adam ya da bir başkası tarafından iftiraya uğramışsa; ya da iftiraya uğramadığı halde şimdi sizin olduğunuz gibi kendisinden kuşkulaniılmış, ama : suçsuz olduğu kanıtlanmışsa. Bir başka yol da iftiraya iftirayla karşılık vermektir: ‘Bir adamın kendisine güvenemezken söylediklerine güvenmek korkunç bir şey.’ Sorun daha önce çözülmüşse, yine bir yol vardır önünüzde. Bir mal değiş tokuşu işinde kendisini, yalan yere yemine teşvik eden bir dize yazdığı için günah işlemiş olmakla suçlayan Hygiainon’a Euripides’in verdiği karşılıkta da aynı şeyi görüyoruz:

Ağzımdan duyduğunuz yemini: hiçbir yemin altında değil ruhum.

Euripides, rakibinin kendisinin, kararı Dionizyak yarışmalara ait olan davaları mahkemelere getirmekten suçlu olduğunu söyler. ‘Oradaki sözlerimin hesabını halen vermemişsem, beni orada yargılamaya karar vererseniz bunu yapmaya hazırım.’ Bir başka yöntem, iftiranın ne kadar alçakça bir şey olduğunu ve özellikle de nasıl sonuçlar ortaya çıkardığını, davasının esasına

güvensizlik anlamına geldiğini göstererek, iftirayı suçlamaktır. İpucu olabilecek durumlardan kanıt çıkarmak, her iki taraf için de mümkündür: örneğin *Teukros*'ta Odysseus, Teukros'un Priamos'a sıkı sıkıya bağlı olduğunu, çünkü anası Hesione'nin Priamos'un kızkardeşi olduğunu söyler. Teukros babası Telamon'un Priamos'un düşmanı olduğunu, kendisinin de casusları Priamos'a ihbar etmediğini söyler. İftira eden kişiye uygun bir başka yöntem, önemsiz bir hüneri göklere çıkarmak, daha sonra da önemli bir kusura kısaca saldırmaktır; ya da birçok iyi niteliği sıraladıktan sonra sorunla gerçekten ilgili bir kusura saldırmaktır. Çok usta ve vicdansız davacıların yöntemidir bu. İnsanın iyi niteliklerini kötüsüyle karıştırarak bunları ona zarar vermek için en iyi biçimde kullanırlar.

Hem iftiracının hem de savunmadaki kişinin kullanabileceği bir yöntem daha vardır. Belli bir hareket birçok nedenden dolayı yapılabileceği için, ilki [yani iftiracı] en kötü nedeni seçerek hareketi kötölemeye, ikincisi [savunan taraf] ise hareketi daha iyi yorumlamaya çalışmalıdır. Örneğin birisi Diomedes'in Odysseus'u arkadaş olarak seçtiğini, çünkü Odysseus'un amaca en uygun kişi olduğunu ileri sürer; sizse buna, tersine, Diomedes'in onu rekabetinden korkulamayacak kadar değersiz tek kahraman olduğu için seçtiği yanıtını verebilirsiniz.

16.

İftira konusundan Anlatı konusuna geçebiliriz artık.

Törenselle söylevde Anlatı, devamlı değil kesintilidir. Elbette, konuşmanın konusunu oluşturan eylemlerin bir araştırması yapılmalıdır. Konuşma iki bölümden oluşan bir kompozisyonudur. Bunlardan birini hatibin sanatı, yani hatibin hiçbir biçimde yaratıcısı olmadığı eylemlerin kendileri sağlamaz. Öteki bölümü onun sanatı sağlar, yani (tanıtın gerektiği yerde) eylemlerin yapıldığına değgin tanıt, bunların niteliklerinin ya da derecelerinin tanımlanması, hatta hep beraber bu üç şey. İmdi anlatının

tümünü kesintisiz yapmanın bazen istenmeyişinin nedeni, bu biçimde yorumlanan, açıklanan davanın akılda tutulmasının zor olmasıdır. Dolayısıyla, bir grup olgudan kahramanınızın, diyelim, cesur olduğunu, öteki grup olgulardan da güçlü, doğru, haklı vb. olduğunu gösterin. Bu biçimde düzenlenmiş bir konuşma, karmaşık ve ayrıntılı olacağı yerde nispeten basittir. Diğerleri arasında çok iyi bilinen işleri anımsatmaktasınız: bunlar çok iyi bilinen şeyler olduğu için, dinleyici genellikle bunların anlatısına gereksinim duymaz; örneğin, amacınız Akhilleus'u övmek ise hiç gerek duymaz buna; onun yaşamının olgularını hepimiz biliriz – sizin yapmanız gereken şey, bu olguları kullanmaktır. Ama amacınız Kritias'ı övmek ise, onun, pek fazla kimsenin bilmediği işlerini anlatmanız *gerekir*...

Bugünlerde, anlatının hızlı olması gerektiği söyleniyor, saçmadır bu. Pastayı sert mi yumuşak mı yapacağını soran fırıncıya adamın verdiği yanıtı anımsayın: 'Neden o, *gerektiği gibi* yapmasını bilmiyor musun?' Burada da aynı şey. Uzun girişler yapmadığımız ya da uzun kanıtlar getirmedığımız gibi uzun anlatılar yapmak zorunda da değiliz. Burada yine doğru olan, ne hızlı, ne de kısa, fakat en uygunu: ortalama olmasıdır; yani, olguları ya da karşıt kanıtları kurmak için karşıt olguları açık hale getirecek ya da dinleyeni o şeyin olduğuna ya da insanın birisine zarar verdiğine veya kötülük yaptığına ya da olguların, düşünmelerini istediğiniz gibi gerçekten önemli olduğuna inandıracak kadar şeyin söylenmesidir.

Konuşma sırasında kendinize değer kazandıracak herhangi bir şey söyleyebilirsiniz, örneğin, 'Görevlerini yapmasını, çocuklarını terketmemesini söyleyip duruyorum ona' gibi; ya da rakibinizi gözden düşürecek bir şey, örneğin, 'Ama o bana, ben ben olduktan sonra nerede olsa başka çocuklar bulurum karşılığını verdi': Herodotos'un Mısırlı isyancılardan kaydettiği yanıtıdır bu. Yargıçların hoşuna gidecek bir şeyler sokuşturun araya.

Savunan taraf anlatıdan daha az yararlanır. Bir şeyin olmadığını ya da bir zarar vermediğini ya da haksız olmadığını ya da

ileri sürüldüğü kadar kötü olmadığını savlamalıdır. Dolayısıyla, kendi savıyla ilgili olmadıkça, herkesin bildiği, kabul ettiği olgular üzerinde vakit yitirmemelidir; yani o şeyin yapıldığı, fakat yanlış olmadığı gibi. Ayrıca, bugün olmuş gibi gösterilmekle acıma ya da öfke uyandıracak durumların dışında, olaylardan olmuş-bitmiş, geçmişte kalmış gibi söz etmeliyiz. Alkinoos'a anlatılan Öykü, altmış dizede Penelope'ye tekrarlandığında kısa hikâyeye iyi bir örnektir. Bunun bir başka örneği Phayllos'un konu ettiği gibi Epik Çevrim'dir ve *Oineus*'un prologudur.

Anlatı, karakteri ortaya koymalıdır; bu sonuca ulaşmak için, anlatının bunu nasıl yapacağını bilmelisiniz. Böyle bir şey törel amacın belirtisidir; belirlenen amacın niteliği, ortaya konan karakterin niteliğini belirler, kendisi de izlenen sonuç tarafından belirlenir. Örneğin, matematiksel söylemler hiçbir karakter ortaya koymaz; bunların törel amaçla hiçbir ilgisi yoktur, çünkü herhangi bir sonuç peşindeki bir kimseyi temsil etmezler. Öte yandan, Sokrat'ın diyalogları, törel sorunlarla ilgili olduğundan karakter ortaya koyarlar. Bu sonuca da çeşitli karakter tiplerinin görünümelerini tanımlamakla ulaşılır, örneğin 'Konuştuğu süreçte yürür dururdu': adamın pervasızlığını ve kaba tavırlarını gösterir bu. Sözcüklerinizin, bugünlerde geçerli olduğu gibi, törel amaçtan çok zekâ tarafından fazlaca esinlendiği izlenimi vermeyin: örneğin, 'Ben buna karar verdim; evet, törel amacımdı bu benim; doğru, bundan bir şey kazanmadım, ama yine de böylesi daha iyi.' Çünkü öbür yol sağduyu gösterir, buysa karakterin iyiliğini gösterir; sağduyu bizi yararlılığın peşinden koştururken, iyi karakter soylu olanın peşinden koşturur. Herhangi bir ayrıntının inanılmaz görünebildiği yerde, bunun nedenini de ekleyin; Sokrates bunu *Antigone*'de bir örnek olarak kullanır: Antigone, kardeşini kocasından ve çocuklarından daha çok sevdiğini, çünkü çocuklar ölseler onların yerine yenilerini koyabileceğini söylediği yerde:

*Ama babam ve anam mezarlarında
Yatarken, nerden bulurum bir kardeş daha*

der. Öne sürülecek böyle bir nedeniniz yoksa, hiç kimsenin sözlerinize inanmayacağını farkında olduğunuzu, ama sizin yapınızın bu olduğunu, bunun bir gerçek olarak durduğunu, bununla birlikte dünya bunu ne denli inanılmaz bulursa bulsun, bir insanın karşılığını almadan da bazı şeyler yapacağını söyleyin, yeter.

Yine, coşkuları da kullanmalısınız. Bunların bilinen belirtilelerini, bir de sizi ve rakibinizi birbirinden ayıran şeyleri anlatın; örneğin, 'Bana tehdit eder gibi bakarak uzaklaştı'. Aeskhines'in Kratylös'u 'hiddetle tıslayarak ve yumruklarını sallayarak' cümlesiyle betimleyişi gibi. Bu ayrıntılar inancı getirir beraberrinde: dinleyiciler, hakkında o kadar çok şey bildikleri hakikati, bilmedikleri bir şey sanırlar. Homeros'ta buna benzer birçok ayrıntı bulunabilir:

Böyle konuştu, kocakarı da elleriyle kapadı yüzünü

gerçek bir biçem – ağlamaya başlayan insanlar gerçekten de elleriyle gözlerini kapatır.

Daha başlangıçtan doğru karakterde koyun kendinizi sahneye, ki insanlar size o ışık altında bakabilsin; rakibiniz için de aynı şey; ama onların sizin nereye varmak istediğinizi görmelerine izin vermeyin. Bu izlenimlerin ne kadar kolaylıkla iletilebileceğini, hakkında hiçbir şey bilmediğimiz şeyleri, onlar hakkında haber getiren ulağın bir tek bakışından sezışimizden anlayabiliriz. Konuşmanızın değişik yerlerinde hikâyeler anlatın; bazan da başlangıcına hiçbir şey koymayın.

Politik söylevde anlatıya pek fazla yer yoktur; hiç kimse henüz olmamış bir şeyi 'anlatamaz'. Anlatı olsa bile, bu anımsatılması, dinleyenlerin gelecek için daha iyi planlar yapmasına yar-

dım edecek geçmiş olayların anlatısı olacaktır. Ya da birinin karakterine saldırmak ya da onu övmek için kullanılabilir – ancak o zaman politikacı hatibin yapması gereken şeyi yapıyor olmazsınız.

Eğer söylediğiniz şey inanılması zor bir şey ise, onun doğruluğuna güven vermelisiniz ve hemen bir açıklama sunmalı ve ondan sonra beklenen özel noktalarla desteklemelisiniz bunu. Örneğin Karkinos'un *Oidipus*'unda İokaste, oğlunu arayan adamın sorularına verdiği yanıtların doğru olduğuna güven verir hep; Sophokles'te Haimon da aynı şeyi yapar.

17.

Kanıtların görevi, gösterici tanıtılar sağlamaya çalışmaktır. Bu tanıtılar, tartışılan soruyla doğrudan ilişkili olmalıdır, bunlar-
sa dört başlıktan birine girmelidir. (1) *İşin yapılmadığını* ileri sürüyorsanız, mahkemedeki ana göreviniz bunu kanıtlamaktır. (2) *İşin bir zarar vermediğini* ileri sürüyorsanız, bunu kanıtlayın. (3) *İşin söylendiğinden daha az [önemli] olduğunu* ya da (4) *temize çıktığını* ileri sürüyorsanız, bu gerçekleri kanıtlayın, tıpkı öyle olduğunu ileri sürüyorsanız, eylemin işlenmemiş olduğunu kanıtlayacağınız gibi.

Tartışılan sorun bu başlıklardan birincisine girdiğinde, ancak bu durumda, iki taraftan birinin mutlaka sahtekâr olabileceği de not edilmelidir. Burada, tartışma işin temize çıkıp çıkmadığı üzerinde olduğu zaman yapılabileceği gibi, bilmemek özür olarak gösterilemez. Dolayısıyla bu kanıt yalnızca bu durumda kullanılmalıdır, başkalarında değil.

Tören konuşmalarında kendi davanızı, aslında, yapılmış olan şeyin, örneğin soylu ve yararlı olduğunu tartışarak kendiniz ortaya koyacaksınız. Olguların kendileri güvenle ele alınacaktır; onların tanıtı, ancak kolayca inanılır olmadıkları ya da başka birine isnat edildikleri o ender durumlarda söylenir.

Politik konuşmalarda bir önerinin uygulanamaz olduğu ya da uygulanabilir olsa bile haksız olduğu veya işe yaramayacağı

ya da onu ortaya atan kişinin düşündüğü kadar önemli olmadığı ileri sürülebilir. Konu dışı şeyler hakkındaki yanlışlıklara dikkat edin – bunlar, öneri sahibinin söylediği öteki şeylerin de yanlış olduğunun tanıtı gibi görüneceklerdir. ‘Örnek’le kanıtlama politik hatiplik için son derece uygundur, ‘örtük tasım’la kanıtlama ise adli konuşmalara daha uygun düşer. Politik söylev gelecek olaylarla ilgilenir, geçmiş olaylar, örnekler vermekten başka bir işe yaramaz. Adli söylev, doğru olan ya da artık doğru olmayanla ilgilenir, bu da koşullara bağlı olmadığı için daha iyi gösterilebilir – şimdi zaten olmuş olan şeyde olasılık, beklenmediklik yoktur. Örtük tasımlar devamlı olarak ard arda kullanmayın: aralarına başka şeyler serpiştirin, yoksa birbirlerinin etkilerini yok ederler. Bunların sayıları konusunda sınırlar vardır –

Aklı başında bir adanın konuşacağı kadar konuştun, dostum.

Homeros ‘kadar’ diyor, onun kadar ‘iyi’ değil. Her noktada örtük tasımlar yapmaya da çalışmamalısınız; eğer yaparsanız, sonuçları, bunları çıkardığı öncüllerden daha tanıdık ve inanılır olan bazı felsefe öğrencileri gibi davranmış olursunuz. Duygu uyandırmaya çalıştığınız zaman örtük tasım biçiminden de sakının; çünkü bu ya duyguyu öldürür ya da kendi sırtı yere gelir: eşzamanlı bütün hareketler birbirlerini ya tamamen ya da kısmen ortadan kaldırma eğilimindedir. Karakter çizdiğiniz bir pasajda da örtük tasım biçiminin peşinden gitmemelisiniz – gösterme süreci, ne törel karakteri ne de törel amacı ifade edebilir. Maksimler Kanıtlarda kullanılmalıdır –ve bir de Anlatı’da– çünkü bunlar karakter ifade eder: ‘İnsanın “kimseye inanmaması” gerektiğini çok iyi bildiğim halde bunu ona verdim’. Ya da duygulara başvuruyorsanız: ‘Yanılmış olsam da üzünç duymuyorum bundan; o kendi yönünden kazançlı çıktıysa, ben de kendi yönümden adil davrandım.’

Politik söylev adli söylevden daha zordur, doğallıkla öyledir, çünkü gelecekle ilgilidir; oysa suçlayan taraf, Giritli Epimenides'in söylediği gibi, bilicilerin bile zaten bildiği geçmişle uğraşır. (Epimenides gelecek hakkında kehanette bulunmazdı; yalnızca geçmişin karanlık noktalarını aydınlatırdı.) Bunun yanında, adli söylevde yasada bir temeliniz vardır, bir başlama noktanız olunca da herhangi bir şeyi nispeten daha kolaylıkla kanıtlarsınız. O zaman da politik söylev, rakibinize saldıracağınız, kendiniz hakkında konuşacağınız ya da dinleyicilerinizin coşkularıyla özgürce oynayacağınız konu dışı sözlerle pek fırsat tanımaz; amacınız, dinleyicilerinizin dikkatlerini dağıtmak olarak saptanmadıkça başka herhangi bir söylevin sağlayacağından daha da az fırsat tanır. Buna uygun olarak, kendinizi güç durumda buluyorsanız, Atinalı konuşmacıların; ya da bir politik konuşma sırasında halka, örneğin *Panegyrikos*'ta olduğu gibi Lakedaimonlulara ya da bağlaşıklar üzerine konuşmasında Khares'e düzenli saldırılarda bulunan İsokrates'in izinden gidin. Tören söylevinde, konuşmanızın arasına, İsokrates'in yaptığı gibi ufak ufak övgü öyküleri serpiştirin, o bu amaçla hep birini öne çıkarırdı. Gorgias'ın da, konuşacak her zaman bir şey bulduğunu söylerken kastettiği de budur. Çünkü Akhilleus'tan söz ediyorsa, Peleus'u över, sonra Aiakos'u, daha sonra da Zeus'u över; aynı şekilde, yiğitliğin erdemini över, iyi sonuçlarını anlatır, nasıl bir şey olduğunu söyler.

İmdi ileri sürecektir tanıtılarınız varsa, törel söyleminizle birlikte ortaya sürün onları; örtük tasımlarınız yoksa, törel söyleme başvurun o zaman: ne de olsa, kendini kurnaz bir uslamlamacı olarak sergilemektense, namuslu bir insan olarak sergilemek iyi bir insana daha uygun düşer. Çürütücü örtük tasımlar, gösterici olanlardan daha çok tanınır: bunların mantıksal inandırıcılığı daha çarpıcıdır; iki zıt hakkındaki olgular, yan yana konulduğunda, daima açıkça göze çarpar.

'Hasım tarafa verilecek Karşılık' konuşmanın ayrı bir bölümü değildir; ister itirazla, isterse karşı-tasımla hasmın savını yı-

kacak kanıtların bir parçasıdır. Hem politik konuşmada, hem de mahkemede suçlarken, ilk konuşmacı siz iseniz, kendi kanıtlarınızı önce siz ortaya koymalı, ondan sonra da karşı tarafın kanıtlarını, çürüterek, peşin peşin parçalayarak, karşılanmalısınız. Bununla birlikte, öteki tarafın durumu çok çeşitli kanıtlar içeriyorsa, bunlarla başlayın, Messenia meclisinde, kendi kanıtlarını öne sürmeden önce kendisine karşı kullanılacak gibi olan kanıtları yıkan Kallistratos'un yaptığı gibi. İkinci olarak konuşuyorsanız, önce çürütme ve karşı-tasım yoluyla hasmınızın konuşmasına yanıt vermeye çalışmalısınız, özellikle de kanıtları iyi kabul edilmişse. Çünkü aklımız, hakkında önyargılı olduğumuz bir kişiyi iyi karşılamayı nasıl reddederse, karşı tarafın konuşmasından olumlu biçimde etkilendiğinde, onun konuşmasını da öyle iyi karşılamaz. Dolayısıyla, dinleyicilerin aklında biraz sonra yapacağınız konuşma için bir yer açmanız gerekir; bu da hasmınızın konuşmasını boşa çıkarmakla yapılır. Bunun için önce saldırın o konuşmaya –ya bütününe ya da en önemli, en başarılı noktalarına veya boşluklarına, böylece sizin söyleyeceğiniz şeye ilgi uyandırın–

Önce, Tanrıçaların savunucusu mu olacağım...

Asla, zannım bu ki, Hera da...

Burada konuşmacı önce en aptalca kanıta saldırmakta. Kanıtlar hakkında bu kadar yeter.

Törel karakter ögesine gelince: kendiniz hakkında yapılırsa, hoşnutsuzluk uyandırabilecek, bıktırıcı görünebilecek ya da sizi çelişki tehlikesine sokabilecek savlar vardır; bir de, hasmınız hakkında, ağzı bozuk ve terbiyesiz görünmeksizin, söyleyemeyeceğiniz şeyler vardır. Bu yüzden de, bu türlü şeyleri üçüncü bir kişiye söyletin. İsokrates'in *Philippos* ve *Antidosis*'te, Arkhi-lokhos'un ise yergilerinde yaptığı şey budur. Bu sonuncusu, aşağıdaki karalamasında, babayı kızına saldırır durumda gösterir:

*Hiçbir şeye imkânsız deme,
Ne de yemin et olmayacak diye...*

aşağıdaki karalayın sözleriyle marangoz Kharon'a söyler:

Gyges'in serveti için değil...

Sophokles de konuşanlar başkalarıymış gibi, Haimon'u Antigone adına babasına başvurdu.

Bazan da örtük tasımlarımızı maksimler şeklinde yeniden belirtmemiz gerekir; örneğin, 'Akıllı insanlar başarı anında uzlaşır, çünkü böyle yapınca çok şey kazanırlar.' Bunu bir örtük tasım şeklinde ifade edersek şu biçimi alır: 'Eğer uzlaşıyorsak ve bu bize büyük yarar sağlıyorsa, o halde başarı anında da uzlaşmamız gerekir.'

18.

Sorgulamaya geldi sıra. Bunu kullanmanın en uygun anı, hasmınız bir soruyu yanıtlarken, bir soru daha sorsanız saçmalığa düşeceği andır. Örneğin, Perikles, Kurtarıcı Tanrıça ayinlerini kutlama şekli hakkında Lampon'u sorgularken böyle yapmıştır. Lampon, erginlenmemiş kişilere bu törenler hakkında hiçbir şey söylenemeyeceğini bildirir. Bunun üzerine Perikles şunu sorar: 'Siz bu ayinleri biliyor musunuz?' 'Evet' diye yanıt verir Lampon. 'Ya,' der Perikles, 'nasıl olur bu, siz erginlenmemiş bir kişi olduğunuz halde?'

Bir başka uygun an, kanıtın bir öncülünün apaçık doğru olduğu, ötekinin de doğru olup olmadığını sorduğumuzda hasmınızın 'evet' demesi gerekeceğini anladığımız andır. Öteki öncüle ait yanıt aldığımızda, apaçık doğru olan hakkında soru sormaya devam etmeyin, yalnızca sonucu siz kendiniz belirtin. Örneğin, Meletus, Sokrates'in tanrıların varlığına inandığını reddedip de doğaüstü bir güçten söz ettiğini kabul edince Sok-

rates, 'doğaüstü varlıkların tanrıların çocukları, bir anlamda kutsal olup olmadıklarını' sorarak devam eder sorguya. 'Evet' diye yanıtlar Meletus. 'Öyleyse' diye karşılık verir Sokrates, 'Tanrıların çocuklarının varlığına inanıp da, tanrıların kendilerinin varlığına inanmayan biri olur mu?' Bir başka uygun durum da, hasmımızın ya kendi sözlerine ya da herkesin inandığı şeye ters düştüğünü gösterebileceğimizi umduğumuz andır. Bir dördüncüsü, sizin sorunuzu ancak kaçamaklı olarak yanıtlayabileceği andır. 'Doğru, ama yine de doğru değil,' ya da 'Kısmen doğru, kısmen değil,' ya da 'Bir anlamda doğru, bir anlamda değil' yanıtını verirse, dinleyiciler onun zor durumda olduğunu düşünür ve yenilgisini onaylar. Başka durumlarda sorgulamaya girişmeyin; çünkü hasmınız itiraza kalkarsa daha kötü duruma düşmüş hissedebilirsiniz kendinizi. Dinleyiciniz izleme gücünden yoksun olabileceği için bir dizi soru soramazsınız; bu nedenle örtük tasımlarınızı da olabildiğince yoğunlaştırmanız gerekir.

Yanıt verirken anlamı belirsiz soruları kısa yanıtlarla değil, akla uygun farklılıkları göstererek karşılamalısınız. Sizi bir çelişkiye sokacak gibi görünen soruları karşılarken, yanıtınızın başlangıcında, hasmınız ikinci soruyu sormadan ya da kendi sonucunu çıkarmadan önce bir açıklama yapın. Çünkü onun kanıtının nereye varacağını görmek zor değildir. Bununla birlikte, çeşitli çürütme yolları gibi bu noktaya da, *Topika*'dan biliyoruz gözüyle bakılabilir.

Hasmınız kendi sonucunu çıkarırken bunu bir soru şekline sokuyorsa, yanıtınızı doğrulamanız gerekir. Örneğin, Peisandros, Sophokles'e Güvenlik Kurulunun öbür üyeleri gibi, Dört Yüzler'in kurulması için oy verip vermediğini sorduğunda, 'Evet,' diye yanıtlar. 'Niçin? Bunun kötü bir şey olduğunu düşünmediniz mi?' – 'Evet.' – 'Öyleyse bu kötülüğü işlediniz siz.' – 'Evet,' der Sophokles, 'çünkü yapacak daha iyi bir şey yoktu.' Yine, Lakedaimonlu, hükümet üyesi olarak davranışı yönünden

sorguya çekilirken, öteki üyelerin haklı olarak ölüme mahkûm edildiklerini düşünüp düşünmediğini sorduğunda, 'Evet,' der. O zaman hasmı 'O halde,' diye sorar, 'onlar gibi *sen* de aynı önlemleri önermedin mi?' - 'Evet' - 'O halde sen de haklı olarak ölüme mahkûm edilmeyecek misin?' - 'Hiç de öyle değil' der o, '*onlar* bunu rüşvet karşılığı yaptılar, bense inancımдан ötürü.' Bu nedenle, sonucu çıkardıktan sonra daha başka sorular sormalısınız ya da hakikat dengesi büyük ölçüde sizden yana olmadıkça, sonucu bir başka soru şeklinde sormalısınız.

Alaylara gelince. Bunların tartışmada bir yararı olduğu varsayılır. Gorgias, hasımlarınızın ciddiyetini alayla, alaylarını ise ciddiyetle boşa çıkarmanız gerektiğini söylemişti, haklıydı da bunda. Alaylar, *Poetika*'da sınıflandırılmıştır. Bazıları kibar insanlara uygundur, bazılarıysa değil; *size* uygun olanı seçmeye çalışın. İroni kibar bir insana maskaralıktan daha uygundur; ironiyi kullanan bir insan eğlenmek için şaka yapar, maskara ise başkalarını eğlendirmek için.

19.

Epilog dört kısımdan oluşur. (1) Dinleyiciyi size karşı iyi, hasmınıza karşı kötü niyetli olma durumuna getirmelisiniz, (2) önde gelen olguları büyütmeli ya da küçültmelisiniz, (3) dinleyicilerinizde gerekli coşku durumunu uyandırmaksınız ve (4) onların belleklerini tazelemelisiniz.

(1) Kendi inanılabilirliğinizi ve hasmınızın inanılmazlığını göstermek için, doğal olan, kendinizi övmek, onu eleştirmek ve temel düşüncelerinizi sağlamlaştırmaktır. İki amaçtan birine yönelmelisiniz - kendinizi iyi, onu ise kendiniz ya da dinleyicilerinizle ilgili olarak kötü bir insan gibi göstermelisiniz. Bunun nasıl yapılacağı -hangi kanıt yollarıyla iyi ya da kötü göstereceğiniz- daha önce açıklanmıştı.

(2) Olgular kanıtlandıktan sonra yapılacak en doğal şey, onların önemini büyütmek ya da küçültmektir. Olgular, siz onla-

rın nedenli önemli olduğunu tartışmadan önce kabul edilmiş olmalıdır; tıpkı bedenin, daha önce var olan bir şey olmadıkça gelişemeyeceği gibi. Bu yüceltme ve küçültme amacı için kullanılacak kanıt yolları daha önce bildirilmişti.

(3) Bundan sonra, olgular ve önemleri açıkça anlaşıldıktan sonra, dinleyicilerinizin hislerini uyandırmalısınız. Bu hisler, acıma, hiddet, öfke, nefret, kıskançlık, yarışma, kavgacılıktır. Bu amaçla kullanılacak uygun kanıt yolları da daha önce söylenmişti.

(4) Son olarak, daha önce neler söylemiş olduğunuzu gözden geçirmelisiniz. Burada, bazılarının yanlış olarak girişte yapmayı salık verdiği şeyi yapmanız uygun düşebilir – temel noktalarınızı, kolayca anlaşılabilmeleri için, sık sık tekrarlayın. Girişte yapmanız gereken şey, yargılanacak nokta apaçık hale gelebilsin diye, konunuzu belirtmektir; epilogda, davanızın kanıtlanmasında kullandığınız kanıtları özetlemelisiniz. Bu gözden geçirme işleminde ilk adım, yapmayı üzerinize aldığınız şeyi yapmış olduğunuzu belirtmektir. Bunu yaparken, ne söylemiş olduğunuzu ve bunu niçin söylediğinizi belirtmelisiniz. Yönteminiz, kendi davanızla hasmınızınkinin bir karşılaştırılması olabilir; ya aynı noktayı her ikinizin ele alış tarzlarınızı karşılaştırabilirsiniz ya da karşılaştırmanızı daha dolaysız yapabilirsiniz: ‘Hasmım bu nokta üzerinde şunları şunları söyledi; ben şunları şunları söyledim ve bunları şunun için söyledim.’ Ya da ılımlı bir ironiyle, örneğin, ‘Tabii o şöyle şöyle söyledi, ama ben şöyle şöyle söyledim’ diyebilirsiniz. Ya da ‘Şunu kanıtlayacağı yerde bütün bunları kanıtlamışsa, boşuna yorulmuş!’ Ya da bir soru şekline koyabilirsiniz bunu, ‘Neyi kanıtlamadım ben?’ veya ‘Hasmım neyi kanıtladı?’ gibi. Bundan sonra, ya bu şekilde temel noktaları birbirinin karşısına koyarak ya da dile getirilen kanıtların doğal sırasını izleyerek –önce kendinizinkileri, daha

sonra da, isterseniz hasmınızınkileri ayrı ayrı vererek– devam edebilirsiniz.

Sonuç için, bağıntısız dil biçemi uygundur ve söylevle bitiş bölümü arasındaki farkı belirler. ‘Söyleyeceklerim bu kadar. Beni dinlediniz. Olgular önünüzde. Yargınızı bekliyorum.’

9

1

POIETIKA*
[Şiir Sanatı Üzerine]
(1–15; 19–20)

1.

Şiir sanatının kendisi ve türleri konusunda, her birinin ne tür bir olanak taşıdığı, sanat eserini güzel bir şekilde gerçekleştirebilmek için öykülerin birbirine nasıl bağlanması gerektiği, ayrıca ne sayıda ve ne tür parçalardan oluştuğu ve benzer şekilde aynı araştırma alanına giren öteki şeyler konusunda da ilkin doğal olarak önce gelenlerden başlayarak söze girelim.

Destan ve tragedya, ayrıca komedyaya ve *dithyrambos* sanatı, flüt ve *kithara* sanatının büyük bir bölümü bütünüyle taklittir. Ne var ki birbirlerinden üç bakımdan ayrılır bunlar: Ya farklı nesneleri taklit ederler ya farklı araçlarla taklit ederler ya da farklı biçimde, yani aynı olmayan tarzda taklit ederler.

Nasıl ki kimileri pek çok şeyi renklerle ve biçimlerle resmederek (kimileri bir ustalıkla, kimileri de bir alışkanlıkla yapar bunu), kimileri ise ses aracılığıyla taklit ediyorsa, sözünü ettiğimiz sanatlar için de bu böyledir: Hepsi de ritim, söz ya da harmoni aracılığıyla taklit eder, bunları da ya ayrı ayrı ya da bir arada kullanırlar. Sözgelişi flüt sanatı, *kithara* sanatı ve benzer etkiye sahip olan –kaval sanatı gibi– diğer sanatlar yalnızca har-

* Aristoteles, *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)*, çev. Nazile Kalaycı, Bilim ve Sanat, Ankara: 2005.

moni ve ritmi kullanırlar; dans sanatı ise ritmi harmonisiz kullanır. (Nitekim dans sanatçıları, karakterleri, duygulanımları ve eylemleri, dans figürlerini biçimlendiren ritimlerle taklit etmektedirler.)

Ne var ki yalnızca sözü, düzyazı ya da ölçüye dökülmüş sözü kullanan –ölçüleri de ya birbiriyle karışık ya da tek başına kullanan– sanat dalına [destan] bugüne kadar bir ad verilmemiştir. Nitekim Sophron ve Ksenarkhos’un *mimos*’ları ile Sokratik konuşmaların ortak bir adı olmadığı gibi *trimetre*, *elegeia* ya da buna benzer öteki ölçülerle taklit eden türlere ilişkin bir ad da yoktur. Bununla birlikte insanlar kullanılan ölçüye *poiein* fiilini ilâve ederek ozanları taklit türü bakımından değil, ölçüyü kullanmalarındaki ortaklıklarına göre adlandırmış; kimilerine *elegeia* ozanı, kimilerine de destan ozanı demişlerdir. Hekimlik ya da doğayla ilgili bir konuyu ölçüyle anlatanları da böyle adlandırmak alışkanlık olmuştur. Oysa Homeros ile Empedokles arasında ölçüden başka hiçbir ortaklık olmadığı için ilkine ozan, ikincisine ise ozan değil de doğabilimci demek doğru olur. Aynı şekilde, *Kentauros*’u bütün ölçüleri içeren bir rapsodi olarak kuran Khairemon gibi, taklitlerini ölçülerin hepsini karıştırarak gerçekleştiren kişilere de ozan adı verilmelidir.

Bu konularda bu tarz ayrımlar yapılabilir. Bu söylediklerimizin –ritmi, ezgiyi ve ölçüyü kastediyorum– hepsini birden kullanan türler de vardır. Söz gelişi *dithyrambos* ve *nomos* şiirleri ile tragedya ve komedyâ böyledir. Ne var ki kimileri bunları hep birarada, kimileri ise yer yer kullanmak bakımından birbirinden ayrılır. Bu sözünü ettiklerim, taklit etme araçları bakımından sanatlar arasındaki farklılıklardır.

2.

Taklit edenler, eyleyenleri taklit eder; onlar da zorunlu olarak soylu ya da bayağıdır (karakterler hemen her zaman yalnızca bunlara indirgenir; çünkü bütün insanlarda karakter ayrımı-

nı kötülük ve erdem belirler). Ancak karakterler ya bizden daha iyi ya bizden daha kötü ya da bizim gibidirler. Ressamlar da böyle betimlemiştir: Polygnotos olduğundan daha güzel, Pauson olduğundan daha çirkin, Dionysios ise olduğu gibi resmetmiştir insanları.

Sözü edilen taklit türlerinden her birinin bu ayrımları taşımakla beraber, farklı şeyleri az önce söylenilen şekilde taklit etmeleri bakımından farklı olacakları açıktır. Bu farklılıklar dans-ta, flütte, *kitlira*'da olabileceği gibi düzyazı ve koşukta da olabilir; söz gelişi Homeros kişilerini yüceltir, Kleophon oldukları gibi gösterir, ilk parodi yazarı Thasoslu Hegemon ile *Deilias*'ın yazarı Nikokhares ise kötüleştirir. *Dithyrambos*'lar ve *nomos*'lar için de durum böyledir: Nitekim *Kykloplar*, hem Timotheos hem de Philoksenos'un yaptığı gibi taklit edilebilirdi. Bu aynı ayrım bakımından tragedya ile komedyası arasında da fark vardır: Biri varolan insanlardan daha iyileri, öteki daha kötülerini taklit etmeye çalışır.

3.

Bu sanatlar arasındaki üçüncü fark, nesnelerin her birini taklit etme tarzlarında bulunur. Aynı konular aynı araçlarla kimileyin bir anlatı yoluyla (olan şey ya Homeros'un yaptığı gibi bir başkası haline gelinerek anlatılır ya da hiç değişmeden aynı kalınarak) betimlenir, kimileyin de taklit edilenlerin hepsi eyleyen ya da etkinlik içindeyken.

Demek ki taklitler, başta da söylediğimiz gibi, araçlar, nesneler ve taklit biçimleri olmak üzere üç bakımdan ayrılır birbirinden. Buna göre Sophokles, bir yandan Homeros'a benzer bir taklitçidir, çünkü her ikisi de soylu kişileri taklit ederler; öte yandan Aristophanes'e de benzer Sophokles, çünkü her ikisi de eyleyenleri ve iş görenleri taklit ederler.

Kimilerine göre onların eserleri bu yüzden, yani iş görenleri betimledikleri için *drama* diye adlandırılmıştır. Bunun içindir ki

Dorlar hem tragedyayı hem de komedyayı kendilerine mal ederler (komedyaya Megaralılar sahip çıkarlar –buradakiler, kendileri demokrasiyle yönetildikleri sırada ve bu yüzden ortaya çıktığı gerekçesiyle; Sicilya’dan gelenlerse, Khionides ile Magnes’ten çok daha önce yaşamış olan ozan Epikharmos’un Sicilyalı olması gerekçesiyle–, Peloponnesos’daki bazı Dorlar da tragedyaya) ve kanıt olarak da adları gösterirler: Dorlar çevre yerleşkelere kendilerinin *kome*, Atinalıların ise *demos* dediklerini, yani komedyayı oyuncularının adlarını ‘eğlenmek’ fiilinden almadıklarını, köylerde başıboş dolaştıklarından ötürü kentlilerce aşağılandıkları için bu adı aldıklarını söylerler. Ayrıca kendilerinin ‘yapmak’ anlamında *dran* sözcüğünü kullandıklarını, Atinalıların ise buna *prattein* dediğini ileri sürerler.

Taklit etmedeki farklılıkların sayılan ve tarzları konusunda söylenebilecekler bunlar.

4.

Şiir sanatını genel olarak iki neden ortaya çıkarıyormuş gibi görünüyor ve bunların ikisi de doğal nedenlerdir. Nitekim hem taklit etme hem de herkesin taklitlerden hoşlanıyor olması, çocukluktan itibaren insanlarla birlikte gelişen bir özelliktir. (Öteki canlılardan da bu bakımdan ayrılırlar. Çünkü insan taklit etmeye en yatkın canlıdır ve ilk bilgilerini de taklit yoluyla edinir.) Bunun kanıtı ise eserlerde ortaya çıkan durumdur: Nitekim resimlerine bakmaktan en çok hoşlandığımız şeyler, tiksinti duyarak baktığımız şeylerin resimleridir; sözgelişi son derece iğrenç hayvanların ve cesetlerin görüntüleri.

Bunun nedeni şu: Öğrenmek yalnızca filozoflar için değil, öteki insanlar için de en haz verici şeydir; ancak berikiler, bundan daha az pay alırlar. Resimlere bakmaktan zevk almamızın nedeni, bakarken öğrenmek ve her birinin neye ilişkin olduğu konusunda, bu mu yoksa şu mu olduğu konusunda, sonuç çıkarmaktır. Taklit edilen nesne daha önce görülmemişse, burada

haz uyandıran taklit edilen şey değil, işin ustalığı, renk ya da bu tür başka bir nedendir.

Taklit eğilimi, harmoni ve ritim (dizelerin ritmin parçaları olduğu açıktır) bizde doğal olarak bulunduğu için başlangıçta özellikle bunlara karşı yeteneği olanlar adım adım ilerleyerek doğaçlamalar sonucunda şiir sanatını yaratmışlardır.

Şiir sanatı ozanların kişisel karakterlerine göre türlere ayrılmıştır. Nitekim daha soylu ozanlar iyi eylemleri ve iyilerin eylemlerini taklit ederlerdi, sıradan ozanlar ise kötülerin eylemlerini. Berikiler öncelikle yergiler söylerken, soylu ozanlar ilâhi ve övgü türlerini kullanırlardı.

Homeros'tan önce yaşamış hiçbir ozanın bu türden bir şiirini bilmiyoruz, ama pek çok ozanın yazmış olması da olasıdır. Bu türe Homeros'tan sonra rastlanır, örnek olarak onun *Margites*'i ve bu tür başka eserler verilebilir. Bu şiirlerde uyum gereği *iambik* ölçü kullanılmıştır --ona hâlâ *iambik* ölçü denilmesinin nedeni, bu ölçü aracılığıyla insanlarla alay edilmesidir. Böylece eskilerin kimi kahramanlık ozanı, kimi de *iambos* ozanı olmuştur.

Homeros soylu türlerin ustası olduğu gibi (nitekim yalnızca güzel eserler vermekle kalmamış, eylemle ilgili taklitleri de o yaratmıştır), komedyaya biçimini ilk oluşturan ozandır da; yergiler söyleyecek yerde gülünç olanı anlatmıştır. Bu nedenle *İlyada* ve *Odysseia* tragedya için neyse, *Margites* de komedyaya için odur.

Tragedya ile komedyaya ortaya çıktıktan sonra ozanlar kendi doğalarına göre bu iki türden birini seçmiş, *iambos* ozanları komedyaya ozanı, destan ozanları da tragedyaya ozanı olmuştur; çünkü bu türlerin ötekilerden daha önemli ve daha değerli olduğu düşünülmüştür.

Tragedyanın türleri açısından artık bir yeterliğe ulaşmış ve ulaşmadığını, gerek kendisini gerekse sahnedeki gösteriyi değerlendirerek ele almak ayrı bir konudur. Başlangıçta doğaçlamalar-

dan doğan tragedya (hem tragedya hem de komedyası böyledir; ilki *dithyrambos* oyunlarından, öteki bugün bile pek çok kentte varlığını sürdüren *phallos* gösterilerinden gelir) gittikçe mükemmelleşerek yavaş yavaş gelişmiştir. Pek çok değişiklik geçirmiş ve gelişmesini kendi doğasını kazandığında tamamlamıştır.

İlk kez Aiskhylos oyuncuların sayısını birden ikiye çıkarmış, koronun işlevini azaltmış ve başrolü diyaloga vermiştir. Sophokles ise oyuncuları üçe çıkarmış ve sahne tasarımı geliştirmiştir. Ayrıca uzunluk bakımından da bir değişiklik olmuş, kısa öykülerden uzun öykülere geçilmiştir; *satyr* oyunlarından gelen gülünç dilin değişmesiyle de nihayet bir ağırbaşlılık kazanmıştır tragedya. Ölçüde ise *tetrametrenin* yerini *iambik* ölçü almıştır. Önceleri *satyr* oyunları ile ilişkili ve dansa daha yakın olduğundan *tetrametreyi* kullanan tragedya, işin içine konuşma girdiğinde kendi doğasına uygun ölçüyü de bulmuştur. Çünkü ölçülerin içinde konuşmaya en uygun olanı, *iambik* ölçüdür. Bunun kanıtı, gündelik konuşmalarda en çok *iambik* ölçünün kullanılmasına karşılık, *heksametrenin* yalnızca dil uyumu dışına çıkılan pek az durumda kullanılıyor olmasıdır. Yanöykülerin sayısı ve süslemeler için söylenebilecek olan şeylerin hepsini bir yana bırakalım. Çünkü bunları tek tek ele almak kapsamlı bir iş olsa gerek.

5.

Demin dediğimiz gibi, komedyası daha kötü olanların taklididir. Ancak her kötülükle değil gülünç olanıyla ilgilenir; bu da çirkinliğin bir bölümüdür. Çünkü gülünç olmak çirkinlikle ilgili bir kusurdur. Ancak buradaki çirkinlik üzücü ve zararlı bir şey değildir; tıpkı komik bir maskenin çirkin ve bozuk biçimli olmasına karşın hiçbir acı ifadesine sahip olmayışı gibi.

Tragedyanın geçirdiği değişimler ve bu değişimlerin kimler aracılığıyla sağlandığı bilinir; ama komedyanın kökeni bilinme-

mektedir. Çünkü başlangıçtan beri pek ciddiye alınmamıştır. *Arklion*, ancak çok sonraları bir komedya korosu hazırlatmıştır; önceleri ise gönüllülerden oluşurmuş bu korolar. Komedya ozanları, komedya kendine özgü biçimine kavuştuktan sonra anımsanır olmuştur. Bununla birlikte maskeleri ve *prologos*'ları kimin uydurduğu ya da oyuncuların sayısını kimin belirlediği gibi konular bilinmemektedir. Ne ki öyküler kurma düşüncesi başlangıçta Sicilya'dan gelmiştir (Epikharmos ve Phormis aracılığıyla). Atina'da da ilk olarak Krales *iambik* biçimi bırakıp genel olarak konuşmaları ve öyküleri işlemeye başlamıştır.

Destan tragedyaya benzer, çünkü ölçülü sözlerle soylu kişileri taklit eder; ancak yalın ölçü taşıdığı ve bir anlatı olduğu için farklıdır tragedyadan; bir de uzunluk bakımından: Tragedya, olabildiğince güneşin tek bir dönüş süresiyle sınırlamaya çalışır kendini ya da bunu pek az aşar; destan ise zaman bakımından belirlenmemiştir. Destan için geçerli olan uzunluğun bir zamanlar tragedyada da kullanılmış olmasına karşın, uzunluk bakımından farklıdır onlar. Bölümlere bakıldığında, bazı bölümlerin her ikisinde de ortak, bazılarının ise yalnızca tragedyaya özgü olduğu görülür. Bu yüzden iyi ile kötü tragedyayı ayırabilen kişi, destan konusunda da bunu yapabilir. Çünkü destanın bölümlerinin tragedyada da bulunuyor olmasına karşılık, tragedyanın bölümlerinin tümü destanda yoktur.

6.

*Heksametre*yle yazılmış taklit ve komedya üstüne daha sonra konuşacağız. Tragedya konusunda ise, şimdiye kadar söylediklerimizden onun özüne ilişkin çıkan tanım doğrultusunda konuşalım. Tragedya soylu, tamamlanmış ve belirli bir uzunluğu olan bir eylemin taklididir; bölümlere göre her biri farklı kullanılmış araçlarla çeşnilendirilmiş bir dil kullanarak yapar bunu. Tragedya eyleyenleri taklit eder; bunu da bir anlatı aracılığıyla değil, uyandırdığı acıma ve korku aracılığıyla bu tür duygulanımların arınmasını sağlayarak yapar. 'Çeşnilendirilmiş dil'den ritim, harmoni (ve ezgi) içermeyi; 'farklı kullanılmış araçlar'dan

ise kimi bölümlerin yalnızca ölçüler aracılığıyla, kimi bölümlerin ise ezgiler aracılığıyla kurulmasını anlıyorum.

Taklidi eylem içindeki kişiler yaptığına göre tragedyanın zorunlu ve öncelikli bir ögesi sahne düzenidir. Sonra, ezgi düzme ve sözel ifade gelir. Taklit bunlarla yapılır. 'Sözel ifade'den ölçülerin bir araya getirilmesini, 'ezgi düzme'den de bütün etkiyi ortaya çıkaran şeyi anlıyorum. Madem tragedya bir eylemin taklididir, taklit de karakter ve düşünce bakımından belirli nitelikte olmaları gereken kimi kişilerce gerçekleştirilir (çünkü eylemlerin özelliklerinin de bunlar aracılığıyla ortaya çıktığını ileri sürüyoruz [eylemlerin iki nedeni olması doğal: düşünce ile karakter]; herkes eylemlerine göre mutlu ya da mutsuz olur). Eylemin taklidi ise öyküdür: 'Öykü'den olayların bir araya getirilmesini, 'karakter'den eylemde bulunanların nasıl kişiler olduklarını kendilerine göre söylediğimiz şeyi, 'düşünce'den ise konuşanların kendilerine dayanarak bir şeyi kanıtladıkları ya da bir görüşü dile getirdikleri şeyi anlıyorum.

İmdi her tragedyanın nasıl bir tragedya olduğunu belirleyen altı ögesinin olması zorunlu: Bunlar öykü, karakterler, sözel ifade, düşünce, sahne düzeni ve ezgi düzmedir. Taklit etme araçları iki, taklit edilme tarzı bir, taklit edilen nesneler ise üç öğedir; bunların dışında ise hiçbir öğe yoktur. Bu temel öğeleri kullanan ozan sayısı hiç de az değildir. Nitekim her oyunda bir sahne düzeni, bir karakter, bir öykü, bir sözel ifade, bir ezgi ve bir düşünce vardır.

Bunların içinde en önemlisi olay örgüsüdür. Çünkü tragedya insanların değil, eylemlerin ve yaşamın taklididir. Hem mutluluk hem de felaket bir eyleme bağlıdır; ereksiz her hangi bir eylemdir, belirli bir nitelik değil. İnsanlar karakterlerine göre belirli nitelikteki insanlar olurlar, eylemlerine göre ise mutlu ya da tam tersi. Demek ki karakterleri taklit etmek için eylemde bulunmazlar, tersine eylemleri aracılığıyla karakterlerini edinirler. Dolayısıyla olaylar ve öykü tragedyanın eregidir, erek ise her şeyden önemlidir.

Öte yandan eylemden bağımsız bir tragedya olamaz, ancak karakterler olmadan da bir tragedya olabilir. Pek çok genç ozanın tragedyalarında, karakterler yoktur, hattâ pek çok ozan da bu türden eserler vermiştir. Ressamlar arasında da vardır bu; Polygnotos karşısında Zeuksis'in durumu buna örnektir: Çünkü Polygnotos iyi bir karakter ressamıdır, Zeuksis'in resimlerinde ise hiçbir karakter ifadesi yoktur.

Öte yandan karakteri ortaya koyan konuşmalar art arda sıralanırken sözel ifade ve düşünce bakımından başarılı olursa da tragedyanın işi gerçekleştirilmiş olmayacaktır; oysa bu yanları zayıf olduğu halde bir öyküsü ve bir olay örgüsü olan tragedya daha başarılıdır bu konuda.

Bunlara ek olarak, tragedyada ruhu en çok etkileyen şey öyküdeki kimi bölümlerdir: "Baht dönüşleri" ve "tanınmalar".

Başka bir gösterge de eskiden eser ortaya koymaya çalışanların olayları kurmak yerine sözel ifade ve karakterler bakımından sağlam eserler yaratabilmiş olmalarıdır; sözgelişi ilk ozanların hemen hepsi böyleydi.

Demek ki öykü tragedyanın temelidir, canı gibidir; karakterler de ikinci sırada gelir. Resimde de yaklaşık olarak durum böyledir. Nitekim en güzel renklerle gelişigüzel resim yapan biri, karakalemle resim yapan biri kadar zevk vermeyebilir. Tragedya eylemin taklididir; özellikle bundan ötürü eyleyenlerin taklidi.

Düşünce ise üçüncü sırada gelir. Konuya ait olanları ve konuyla uyum içinde bulunanları söyleyebilmektir. Bu da, konuşmalarda tam da politikanın ve retoriğin işi olan şeydir; öyle ki eski ozanlar kişilerine politik konuşmalar yaptırırlardı, şimdiki-ler ise retorik konuşmalar yaptırıyorlar.

Karakter, [tercih etme ya da kaçınmanın açık olmadığı konuşmalarda] tercihi gösteren şeydir (bu nedenle, genel olarak konuşanın kaçındığı ya da tercih ettiği bir durumu açığa vurmayan konuşmalarda bir karakter yoktur); düşünce ise bir şeyin

varolup olmadığını kanıtlayan ya da genel bir yargıyı ortaya koyan sözlerdir.

Sözel ifade ise dördüncü sırada gelir. Daha önce de söylediğim gibi, sözcükler aracılığıyla yapılan yoruma 'sözel ifade' diyorum; hem ölçülü sözlerde, hem de düzyazıda işlevi aynıdır bunun.

Çeşni katan öteki öğeler içinde en önemlisi 'ezgi düzme'dir. 'Sahne düzeni' ise ruhu etkilemesine karşın hem sanata en uzak olan hem de şiir sanatına en az özgü olandır. Nitekim tragedyanın sahnedeki temsilden ve oyuncudan bağımsız olarak da bir etkileme gücü vardır. Ayrıca sahne düzeninin gerçekleştirilmesi, ozanın ustalığından çok dekorcunun zanaatıyla ilgilidir.

7.

Bunları belirledikten sonra, olay örgüsünün nasıl olması gerektiğini söyleyelim; çünkü tragedya için ilki ve en önemlisi budur.

Tragedyanın, tamamlanmış ve bütün bir eylemin taklidi olduğunu belirlemiştik; belli bir uzunluğu da olmalı, çünkü herhangi bir uzunluğa sahip olmayan bütünler de vardır. 'Bütün' ise başlangıcı, ortası ve sonu olan şeydir. 'Başlangıç', başka bir şeyin ardından gelmemesi zorunlu olan şeydir; ancak onun ardından başka bir şeyin varolması ya da meydana gelmesi doğaldır. 'Son', bunun tersine, başka bir şeyin ardından ya zorunlu olarak gelen ya da çoğu kez olması doğal olan şeydir; ondan sonra da hiçbir şey olmaz. 'Orta' ise hem bir şeyin ardından gelen hem de başka bir şeyin izlediği şeydir. Öyleyse öyküleri iyi bir biçimde birbirine bağlayabilmek için ne gelişigüzel bir yerden başlanabilir ne de gelişigüzel bir sona doğru gidilebilir; tersine bu dile getirilen kuralları uygulamak gerekir.

Ayrıca hem canlı varlıkta hem de parçaların düzenlenmesinden oluşmuş her tek eserde bulunan güzellik, yalnızca düzenli olmayı değil rastgele olmayan bir uzunluk barındırmayı da ge-

rektirir; çünkü güzellik hem boyutta hem de düzendedir. Bu yüzden ne çok küçük bir yaratık güzel olabilir (çünkü bakış artık algılanamaz olanın sınırlarında dağılır) ne de çok büyük bir yaratık (çünkü o bir kerede kavranamaz; seyirciler onun birliğini ve bütünlüğünü algılayamaz; bin *stadion* uzunluğunda bir yaratık örneğin): Tıpkı canlı varlıkların ve nesnelerin iyi görülebilir olan bir büyüklüğü olması gerektiği gibi öykülerin de iyi anımsanabilir olan bir uzunluğu olmalıdır.

Uzunluğa, sahneleme ve duyumsama bakımından yapılacak olan sınırlama, sanatın konusu değildir; yüz tane tragedya su saatine göre de sahnelenebilir gerektiğinde – rivayete göre bir zamanlar sahnelenmiştir de. Ancak konunun doğasına uygun sınırlama şöyledir: Bir öykü uzunluk bakımından, kavranabilir olmak koşuluyla, ne kadar uzun ise o kadar güzeldir. Genel olarak şöyle denebilir: Olasılığa ya da zorunluluğa göre birbirini takip eden olayların ya mutsuzluktan mutluluğa ya da mutluluktan mutsuzluğa doğru değişimini ortaya koyan uzunluk, uzunluğun uygun sınırıdır.

8.

Öykünün birliği, kimilerinin sandığı gibi, tek bir kişi etrafında dönmesiyle sağlanamayabilir her zaman; çünkü bir kişinin başından bir birlik oluşturmeyen sonsuz çoklukta olay geçebilir. Dolayısıyla bir kişinin hiçbir zaman bir birlik oluşturmeyen pek çok eylemi olur. O halde bir *Herakles Destanı*, bir *Theseus Destanı* ve bunlara benzer eserler yazmış olan ozanların hepsi yanlış yapmış gibi görünüyor; çünkü Herakles'in tek bir kişi olmasının öyküye de bir birlik getireceğini sanmışlar.

Homeros ise başka konularda olduğu gibi bu konularda da ustalığı ya da doğal yeteneğiyle doğruyu görebilmiştir: *Odyssei-a'yı* kurarken Odysseus'un başından geçen her şeyi anlatmamıştır; Parnassos'ta yaralandığını, asker toplandığı sırada delilik numarası yaptığını örneğin. Çünkü bunlardan hiçbiri ne zo-

runluluk ne de olasılık açısından bir diğerinin olmasını gerektirmiyordu. Homeros *Odysseia*'yı, dediğimiz gibi, birlikli bir eylem etrafında bir araya getirmiş, aynı şeyi *İlyada*'da da yapmıştır.

Öyleyse birlikli ve tek bir şeyin taklidi olan öteki taklitlerde olduğu gibi, eylemin taklidi olan öykü de birlikli ve bütün bir eylemin taklidi olmalıdır; olayların birbirine bağlanmış parçaları, bir parça çıkarıldığında ya da yeri değiştirildiğinde bütünü de değiştirecek ya da farklı bir yöne götürecek biçimde düzenlenmelidir; çünkü bulunması ya da bulunmaması hiçbir belirgin farklılık yaratmayan şey bütünün parçası olamaz.

9.

Söylenenlerden ortaya şu çıkar: Ozanın işi 'gerçekten olan' şeyleri değil, 'olabilir olan'ı, yani olasılık ya da zorunluluk açısından olması olanaklı olan şeyleri anlatmaktır. Tarihçi ile ozan ölçüsüz ya da ölçülü yazmaları bakımından değil (Herodotos'un eserleri ölçüyle yazılmış olsa, ölçüsüz değil de ölçüyle yazılmış olması yüzünden tarih eseri olma özelliğinden bir şey yitirmez), biri olmuş olanları, öteki ise olabilir olanları anlatması bakımından ayrılırlar. Bu yüzden şiir tarihten daha felsefi ve daha üstündür; çünkü şiir geneli, beriki ise tek tek olanları anlatır. 'Genel', belli özellikte olan birinin belli özellikteki bir şeyi olasılık ya da zorunluluk açısından söylemesi veya yapmasından oluşur; şiir tek tek adlar vermesine karşın bunu amaçlar. 'Tek tek olan' ise "Alkibiades ne yaptı?" ya da "başına ne geldi?" derken kastedilen şeydir.

Komedyada bu açık bir biçimde ortaya konmuştur. Komedyada ozanları, tek tek kişileri anlatan *iambos* ozanları gibi yapmamış; öyküyü olası olanlara göre oluşturmuş ve ardından da öyküdeki kişilerine rastgele adlar vermişlerdir.

Tragedya ozanları ise gerçekten yaşamış kimselerin adlarını kullanırlar. Bunun nedeni olanaklı olanın inandırıcı olmasıdır:

Henüz olmamış şeylerin olanaklı olduğuna inanmayız; olmuş olanların olanaklı olduğu ise açık, çünkü olanaksız olsalardı olmazlardı.

Bununla birlikte tragedyaların bazılarında yer alan adların biri ya da ikisi bilindik, geri kalanı ise kurmaca adlardır. Bazı tragedyalarda ise bilindik hiçbir ad yoktur; Agathon'un *Antheos* tragedyasında olduğu gibi; çünkü bu tragedyada adlar ve olaylar kurgudur, uyandırdığı hoşlanma duygusu ise hiç de daha az değildir. Öyleyse tragedyaların konusu olan olaylara tamamıyla bağlı kalmak gerekmez. Çünkü buna bağlı kalmak gülünçtür; nitekim bilinen şeyler az sayıda insan için bilindik olsa bile, herkesin aynı biçimde hoşuna gider.

Bu söylenenlerden çıkan şu: Bir ozan ölçülü dizeler ozanı olmak yerine öykü ozanı olmalı. Ozan taklit ettiğinden ötürü ozandır; taklit ettiği şeyler ise eylemlerdir. Ozan gerçekten olmuş şeyleri yazsa da ozanlığından bir şey yitirmez; çünkü gerçekten olan şeylerin bazılarının olası olarak (ve olanaklı olarak) kurulmasını hiçbir şey engellemez. İşte ozan bu tarzda olan şeylerin ozanıdır.

Yalın öyküler ve yalın eylemler arasında en kötülerini yanöykülerdir. İçindeki eklemeler olası ya da zorunlu olarak birbirleriyle ilişkili değilse, o öyküye 'yanöykü' diyorum. Bu tür yanöyküler ya ozanlar kötü oldukları için yazılır ya da ozanlar iyi olsalar da oyuncular yüzünden eklenir; çünkü ozanlar olayları kurarken öyküyü olanağın ötesine taşıdıklarından, çoğu kez ardışıklığı bozmak zorunda kalırlar.

Taklit yalnızca tamamlanmış eylemi değil, aynı zamanda korkutucu ve acıma uyandıran eylemi de konu edinir; bunlar ise özellikle (ve daha çok) imgelerin birbirini takip etmesinden dolayı ortaya çıkarlar. Böylece tragedyanın sahip olduğu olağanüstülük, rastlantı eseri ya da talihe bağlı olarak ortaya çıkan olağanüstülükten daha fazladır (çünkü rastlantısal olayların içinde en olağanüstüsü, bir amacı varmış gibi görünendir. Örneğin,

Argos'taki Mythis heykelinin, Mythis'in ölümüne neden olan adam kendisini seyrettiği sırada adamın üzerine düşerek onu öldürmesi: Böylesi olayların olması olası görünmüyor). Demek ki böylesi öykülerin daha güzel olması zorunlu.

10.

Öykülerin bir kısmı yalın bir kısmı da karmaşıktır; çünkü taklitlerinden öyküler oluşan eylemlerin kendileri de böyledir. Daha önce de tanımladığımız gibi tutarlı, birlikli bir şekilde gelişen ve baht dönüşü ile tanınma olmaksızın bir akış oluşturan eylemlere 'yalın'; baht dönüşü, tanınma ya da her ikisiyle birden bir akış oluşturan eylemlere de 'karmaşık' diyorum.

Bunların ise {baht dönüşü ve tanınmaların} tam da öykünün yapısından çıkması gerekir; yani önceki olaylardan ya zorunlu olarak ya da olasılığa bağlı olarak çıkmalıdır. Çünkü bir olayın bir başkası aracılığıyla olması ile bir başkasından sonra olması arasında çok fark vardır.

11.

Daha önce dediğimiz gibi 'baht dönüşü', olan bitenin tam ters yöne doğru değişmesidir; bu da söylediğimiz gibi, olasılığa ya da zorunluluğa göre olur. Söz gelişi *Oidipous*'ta *Oidipous*'u sevindirmek ve annesine ilişkin korkusunu yok etmek için *Oidipous*'a gelen kişi, ona gerçekte kim olduğunu açıkladığında amacının tam tersi bir etki yaratır; *Lynkeus*'ta ise öldürülmek amacıyla götürülen biri ile öldürmek amacıyla ona eşlik eden bir başkası –*Danaos*– vardır. Ancak olaylar öldürülmek amacıyla götürülenin kurtulması, berikinin ise ölmesiyle sonuçlanmıştır.

Adının da gösterdiği gibi 'tanınma', bilgisizlikten bilgiye geçiştir; bu da, mutluluk ya da mutsuzluk bakımından belirlenmiş kişilerin dostluğuna ya da düşmanlığına yol açar. En güzel tanınma, baht dönüşüyle birlikte bulunandır; söz gelişi *Oidipous*'ta vardır bu. Kuşkusuz başka türden tanınmalar da

vardır: Cansız varlıklara ya da gelişigüzel nesnelere ilişkin tanınmalar, birinin bir şey yaptığını ya da yapmadığını öğrenmeye bağlı olan tanınmalar gibi. Ne ki ilk söylenen tanınma, öyküye ve eyleme en uygun olandır. Böylesi tanınma ve baht dönüşleri, acımaya ya da korkmaya neden olur; tragedya böyle duygular uyandıran eylemlerin taklididir temelde. Ayrıca mutlu ya da mutsuz olmak da bu tür eylemlerin sonucunda ortaya çıkacaktır.

Tanınmanın konusu kişiler olduğunda, ya yalnızca birinin ötekini tanınması söz konusudur –bu da ancak birinci kişinin kim olduğunun açık olduğu durumda olur– ya da tanınmanın karşılıklı olması gerekir: Söz gelişi İphigeneia, Orestes tarafından göndermeye niyetlendiği mektup sayesinde tanınır; ancak İphigeneia'nın da onu tanınması için başka bir tanınma gereklidir.

İmdi tanınma ve baht dönüşü öykünün iki ögesidir, üçüncü öge ise duygusal etkidir. Bunlardan baht dönüşü ve tanınma anlatıldı; 'duygusal etki' ise yıkıcı ve üzücü eylemdir. Söz gelişi sahnede gösterilen ölümler, büyük acılar, yaralamalar ve bunun gibi başkaları.

12.

Tragedyada biçimlendirici olarak kullanılması gereken ögelerden daha önce söz ettik; nicelik açısından ise şöyle bir bölümlendirilebilir: *Prologos*, yanöykü, *eksodos* ve koro şarkısı; koro şarkısının bölümleri de *parados* ve *stasimon*'dur. Bu sayılanlar bütün tragedyalarda ortaktır; solo şarkılar ve *kommos*'lar ise bazılarının özgüdür.

Tragedyada koronun girişinden önceki bütünlüğü olan bölüm *prologos*; tam koro şarkıları arasında yer alan bütünlüğü olan bölüm yanöykü; kendisinden sonra hiçbir koro şarkısının gelmediği bütünlüğü olan bölüm ise *eksodostur*. Koro şarkılarından *parados*, koronun bütünüyle söylediği ilk şarkı; *stasimon*, içinde *anapaistos*'lu ve *trokhaios*'lu dizeler yer almayan koro şarkısı; *kommos* ise koruyla solo şarkıcının birlikte söylediği ağıttır.

Tragedyada biçimlendirici olarak kullanılması gereken öğelerden daha önce söz etmiştik; niceliği ve bu bakımdan bölümleri ise şimdi söylediklerimizdir.

13.

Bu söylenenlerden sonra, sırasıyla öyküleri birbirine bağlar-ken nelerin amaçlanması ve nelere özen gösterilmesi gerektiği ile tragedyanın işinin ne olduğu konusunda konuşmak yerinde olacak.

Mademki en güzel tragedyada düzenlemenin yalın değil de karmaşık olması ve onun korkutucu ve uzucu şeyleri taklit etmesi gerekiyor (bu taklit turunun özelliği budur), ilkin şurası açık: Tragedya ne mutluluktan mutsuzluğa düşen erdemli insanları (çünkü bu durum ne korkutucudur ne de acıma uyandırır, tersine itici gelir), ne mutsuzluktan mutluluğa yükselen kötü insanları (bütün tragedyalar arasında tragedyaya en uzak durum budur; bu tür düzenlemeler gerekli hiçbir özelliğe sahip değildirler, bu nedenle ne insan sevgisi ne korku ne de acıma uyandırır), ne de mutluluktan mutsuzluğa düşen büsbütün kötü insanları göstermelidir (öyküleri bu şekilde düzenlemek insan sevgisi uyandırabilir belki, ama ne acımaya ne de korkmaya yol açar; çünkü biri layık olmadığı mutsuzluğa düşen kişiye karşı, öteki [bize] benzeyen kişiye karşı duyulur; acıma layık olmayan, korku da bize benzeyene. Demek ki yukarıda sayılan durumlardan ne acıma ne de korku doğar).

Böylece geriye kalan bunların arasındaki kişidir: Tragedyanın konusu olan kişi ne erdem ve adalet bakımından öteki insanlardan üstündür ne de kötülüğü ya da acımasızlığı yüzünden mutsuzluğa düşmüştür; insanlar arasında büyük bir üne sahip ve mutluluk içinde yaşayan, ama bir yanlış yüzünden mutsuzluğa yuvarlanmış kişidir tragedyanın konusu. Sözgelişi Oidipous, Thyestes ve böylesi soylardan gelen önemli insanlar.

Öyleyse güzel öykü, kimilerinin söylediği gibi çifte değişimli değil de yalın olmalıdır; mutsuzluktan mutluluğa doğru olan

değişmeyi değil, tersine, mutluluktan mutsuzluğa doğru olan değişmeyi göstermelidir; bu değişiklik kötülükten değil büyük bir yanlışlıktan kaynaklanmalıdır; bu yanlış da ya söylendiği gibi birinin ya da ondan daha kötü değil daha iyi birinin yanlışlığı olmalıdır. Olan biten de bunun kanıtı: Önceleri ozanlar gelişigüzel öyküler yazarlardı, şimdilerde ise en iyi tragedya yazarları kaç aile hakkında düzenleniyor; Alkmeon'un, Oidipous'un, Orestes'in, Meleagros'un, Thyestes'in, Telephos'un ve korkunç şeylere uğramış ya da bunlara neden olmuş başka insanların aileleri hakkında örneğin. İşte sanat bakımından en güzel tragedya, bu söylenenleri kullanarak kurulabilir.

Demek ki tragedyalarını böyle kurduğu ve pek çoğunu mutsuz bir sonla bitirdiği için Euripides'i yerenler, aynı yanlışlığı içindeler. Çünkü söylediğimiz gibi, doğru olan budur. Bunun en büyük kanıtı, sahnede ve yarışmalarda tragedyaya en özgü olanların –doğru biçimlendirilmesi koşuluyla– böylesi eserler olmasıdır. Euripides ise öteki unsurları iyi kullanıyor olmasa da, bütün ozanlar arasında tragedyaya hakkını en fazla vermiş olanı gibi görünüyor.

Kimileri tarafından bu tür olay örgüsünün birinci sırada geldiği söylenece de, çifte değişimli düzenlenmiş olanlar ikinci sırada gelir; örneğin iyiler ve kötüler için birbirine karşıt sonuçların ortaya çıktığı *Odysseia* gibi. Bunların birinci sırada sanılmasının nedeni, seyircilerin zayıflığıdır. Ozanlar da seyircilere uyar ve onların isteklerine göre yazarlar. Oysa bu tür bir haz, tragedya-dan çok komedyaya özgüdür. Komedyada, öyküye göre birbirine düşman olması gereken kişiler –örneğin Orestes ve Aigisthos– öykünün sonunda dostça yollarına giderler ve kimse kimseyi öldürmez.

14.

İmdi korku ve acıma sahne düzeninden de kaynaklanabilir, olay örgüsünden de; işte bu beriki daha önce gelir ve daha usta

ozanların işidir. Öyküyü, olayları görmese de anlatılanları işiten seyircinin olup bitenlerden dolayı içini titretecek ve onda acıma duyguları uyandıracak şekilde kurmak gerekir; tıpkı Oidipos'un öyküsünü dinleyen birinin yaşadığı gibi. Böylesi bir etkiyi sahne düzeni aracılığıyla yaratmak, sanat değeri olmayan bir iştir ve yalnızca daha fazla masraf gerektirir. Gelgelelim sahne düzeni aracılığıyla korku duygusu yaratmaksızın sadece anlatı yoluyla dehşet uyandıranlar da tragedya sanatından uzaktırlar. Çünkü tragedyanın her hazzı değil, tragedyaya özgü olanı uyandırması gerekir. Ozan, korku ve acıma duygularından doğan bu hazzı taklide dayanarak ortaya çıkaracağına göre, bunu olayların içine yerleştirmelidir, bu açık.

Şimdi de olaylar arasında hangilerinin korkmaya, hangilerinin acımaya neden olduğunu ele alalım. Böylesi eylemlerin ya dostlar arasında ya düşmanlar arasında ya da ne dost ne de düşman olan kişiler arasında geçmesi zorunludur. İmdi düşmanın düşmana kötü bir şeyler yaptığı ya da kötü bir şeyler yapmaya niyetlendiği eylemlerde hiçbir şey acıma duygusuna neden olmaz; yalnızca olayın kendisi bir duygulanım yaratır. Bu durum, ne dost ne de düşman olan kişiler arasında geçen eylemler için de böyledir. Duygulanıma neden olan olaylar birbirine çok yakın insanlar arasında geçtiği sürece incelenmeyi hak ederler: Kardeşin kardeşi, oğulun babayı, annenin oğlu, oğulun anneyi öldürdüğü, öldürme niyetinde olduğu ya da bunlardan birinin diğerine karşı bu tür başka bir eyleme girişliği durumlar örneğin.

İmdi geleneksel öyküleri değiştirmek elde değil –örneğin Klytaimestra'nın Orestes tarafından, Eriphyle'nin Aikmeon tarafından öldürülmesini kastediyorum– ama ozan yeni öyküler bulmalı ve geleneksel öyküleri de yerinde kullanmalıdır. 'Yerinde kullanmak' derken söylemek istediğimiz şeyi daha açık anlatalım: Eylem, birbirini gören ve tanıyan kişilerin eylemlerini anlatan eski ozanların yaptığı gibi, sözgelişi Euripides'in, çocuklarını öldü-

ren Medeia'yı anlattığı gibi anlatılmalıdır. Ancak korkunç duruma bilmeden neden olunan eylemler de vardır; öyle ki yakınlık derecesi eylemden sonra anlaşılır: Sophokles'in *Oidipous*'unda olduğu gibi. Ne ki orada, eylem dramanın dışında gerçekleşir; oysa tragedyanın içinde de yer alabilir eylem: Astydamas'ın Alkmeon'u ya da *Yaralı Odysseus*'taki Telegonos örnektir bu duruma. Bunlardan başka, korkunç bir eylemi bilgisizlikten dolayı yapmak üzere olan kişinin, eylemi gerçekleştirmeden önce durumun farkına vardığı üçüncü bir tür daha vardır. Bu söylenenlerden başka bir durum yoktur; çünkü eylemlerin ya bilerek ya da bilmeden yapılması veya yapılması ya da yapılmaması zorunlu.

Bunların arasında en kötüsü, eyleme bilerek yönelmek, ancak niyetlenileni yapamamaktır. Çünkü böyle bir eylem iticidir; etkilemediği için trajik de değildir. Bu yüzden kimse böyle bir durumu anlatmaz, meğerki bir istisna olmasın. Sözgelişi *Antigone*'de Haimon'un Kreon'a yönelik eylemi bu türdendir. İkinci sırada eylemin gerçekleştirildiği durumlar gelir; bunların arasında daha iyi olanları, bilmeden yapılan ancak yapıldıktan sonra durumun farkına varılan eylemlerdir: Böyle bir durumda itici bir şey ortaya çıkmaz, ancak tanınma dehşetli bir etki yaratır. Bu son durum, en iyisidir. Örneğin *Kresphontes*'te Merope oğlunu öldürmeye niyetlenir, ancak öldürmez, çünkü onu tanır; *İphigeneia*'da kardeşler arasında aynı şey olur; *Helle*'de ise oğul anneyi teslim etmek üzereyken tanımıştır.

Bu nedenle –daha önce de söylediğimiz gibi– tragedyaalar pek çok ailenin başından geçenleri anlatmaz. Ozanlar, öykülerde bu tür konuları ustalıklarından dolayı değil rastlantısal olarak bulmuşlar ve eserlerinde korkunç acılara maruz kalmış bu aileleri konu edinmek zorunda kalmışlardır.

Böylelikle olay örgüsü ve öykülerin nasıl olması gerektiği hakkında yeterince söz etmiş olduk.

15.

Karakterler konusunda amaçlanması gerekenler dört tanedir; bunlardan ilki ve en önemlisi, nasıl iyi olacakları olsa gerek. Daha önce de söylendiği gibi karakter, sözler ve eylemler bir tercihi gösterdiğinde ortaya çıkacaktır; tercih iyiye karakter de iyidir. Her çeşit insanda görülür bu; yani bir kadın da iyi olabilir, bir köle de. Aslında bunlardan birincisi daha değersiz, köle ise bütünüyle kötüdür.

İkincisi uygunluktur. Bir karakter yiğit olabilir kuşkusuz, ancak yiğit olmak bir kadına uygun değildir; kıvrak zekâlı olmak da öyle.

Üçüncüsü benzerliktir. Bu, karakteri çizerken 'iyi' ve 'uygun' olanı yapmak veya seçmekten farklıdır.

Dördüncüsü tutarlılıktır. Taklit edilmesi gereken kişinin tutarsız biri olduğu ve bunun da karakterde verilmesi gerektiği durumda bile, tutarsızlığının tutarlı olarak işlenmesi gerekir.

Karakterin gerekli olmayan kötülüğü için, örnek, *Orestes*'teki Menelaos'tur; yakışıksız ve uygunsuz bir karakter için örnek, Odysseus'un *Skylia*'daki ağıtı ve Melanippe'nin konuşmasıdır; karakterin tutarsızlığı için örnek, *İphigeneia Aulis*'te oyunudur: Çünkü ilkin yakaran İphigeneia, sonraki İphigeneia'ya hiç benzemez.

Karakterleri, olayları düzenlenmede olduğu gibi, daima zorunluluk ya da olasılık bakımından ele almak gerekir; yani, gerek belirli özelliklere sahip olan birinin belirli tarzda konuşması ve eylemesi, gerekse bir şeyin başka bir şeyin ardından gelişmesi, zorunluluk ya da olasılık bakımından incelenmelidir.

Öykünün çözümünün öykünün kendisinden çıkması gerektiği açıktır; *Medeia*'da ve *İlyada*'nın sefere çıkma bölümünde olduğu gibi tanrı eliyle değil. Tanrı eli yalnızca dramının dışında kalan olaylar için kullanılmalıdır. Bu olaylar ya insanın bilmediği bir geçmişe ya da –tanrıların her şeyi gördüklerini kabul ettiğimize göre– hakkında öndeyi ve bildiriye gereksinim duyduğu

geleceğe ait olabilirler. Tragedyadaki olaylarda akıldışı hiçbir şey olmamalıdır; olacaksa da Sophokles'in *Oidipous*'unda olduğu gibi, tragedyanın dışında kalmalıdır akıldışı olan şeyler.

Mademki tragedya bizden daha iyi olanların taklididir, bu konuda başarılı portre ressamlarını taklit etmek gerekir. Çünkü onlar da kişiye özgü biçimleri hem aslına benzeterek hem de güzelleştirerek yansıtırlar. O halde öfkeli, kayıtsız ve karakterleri bakımından bu tür kusurlara sahip olan ötekileri taklit eden ozan da böyle yapmalıdır; tıpkı Homeros'un haşinlik timsali Akhilleus'u iyi de göstermesi gibi.

Bunlara, bir de şiir sanatına zorunluluk gereği eşlik eden duyumsamalara dikkat etmek gerekir; bu bakımdan sıklıkla yanılgıya düşülmektedir çünkü. Daha önceki yazılarımda bu konuda yeterince söz edilmiştir.

19.

Tragedyanın öteki öğelerini ele aldık; geriye sözel ifade ve düşünceden söz etmek kaldı. Düşünce hakkında konuşmayı *Retorika*'ya bırakalım; çünkü daha çok o alanın konusu. Söz aracılığıyla ortaya konulması gereken her şey düşüncenin alanına girer; çeşitleri de kanıtlama, çürütme, duyguları uyandırma (acıma, korkma, öfkelenme ya da böylesi başka duyguları), ayrıca yüceltme ya da küçültmedir.

Açıktır ki acıklı, korkunç, önemli ya da olası bir durum eylemler aracılığıyla da verilmek istense, aynı biçimleri kullanmak gerekir. Ancak onlar şu bakımdan farklıdır: Birinde etkiyi açıklamaya başvurmadan yaratmak gerekir, ötekinde ise etki konuşan kişi tarafından sözlerde ortaya konur ve söze dayanır. Eğer sözlere başvurulmadan yeterince ortaya konabilselerdi, konuşana ne gerek kalırdı?

Sözel ifadeye gelince, incelenecek konulardan biri sözel ifade çeşitleridir. Bunları bilmek –buyruğun, isteğin, bildirimin, gözdağının, sorunun, yanıtın ve (eğer varsa) buna benzer diğer

şeylerin ne olduğunu bilmek–, oyunculuk sanatının ve bu temel sanata hâkim olan kişinin işidir. Bunların bilinmesi ya da bilinmemesi şiir sanatına bir eleştiri yöneltmek için geçerli bir gerekçe değildir. “Ey tanrıça söyle öfkesini!” diyen kişiyi, Protagoras’ın istek dile getirdiğini sanırken buyuruyor diye eleştirmesi –bir şey yapmayı ya da yapmamayı söylemek, buyurmak olduğuna göre– dikkate alınabilir mi? Ancak bunları bir yana bırakıyoruz; çünkü şiir sanatının değil başka bir alanın konusu.

20.

Bütünlüğü içinde ele alınan sözel ifadenin parçaları şunlardır: Harf, hece, bağlantı sözcüğü, ad, eylem, tanımlık, bükün, önerme.

Harf, bölünmez bir sestir. Ancak bölünmez seslerin tümü değil, yalnızca bileşik bir sesi meydana getirenler harftir. Sözgelişi hayvanların sesi de bölünemezdir, ancak bunların harf olduğunu söyleyemem.

Harfler sesliler, yarı sesliler ve sessizler olmak üzere çeşitlere ayrılır. Sesli harf, {dilini dudaklara ya da dudakların birbirine} değmesine gerek kalmadan işitilebilir olan sestir; yarı sesli harf, ancak böyle bir temas aracılığıyla işitilebilir olan sestir; S ve R örneğin. Sessiz harf ise böyle bir temasla bir ses çıkarmayan, ancak kendi başına işitilebilir olan başka bir harfin yardımıyla işilebilir olan sestir; G ve D örneğin. Bu harfler ağzın aldığı biçim, {temasın meydana geldiği} yer, nefesin yoğunluğu ya da yokluğu, uzunluk, kısalık, incelik, kalınlık ya da bu ikisinin arasında olma bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Ancak bunların her birini incelemek ölçübilimin işidir.

Hece, anlamsız bir sestir; sessiz ve sesli harflerin birleşmesinden oluşur. Örneğin G ile R, hem A olmadan hem de A’yla birlikte bir hece oluştururlar; sözgelişi GRA. Ancak bu ayrımları incelemek de ölçübilimin işidir.

Bağlantı sözcüğü de anlamsız bir sestir; bu ses, birden fazla sestten anlamlı tek bir sesin oluşmasını ne engeller ne de sağlar.

Önermenin öğelerini birleştirmeyi sağlayan bu ses, ya önermenin uçlarında (başında ve sonunda) ya da ortasında bulunur. Ancak, onu kendi başına bir önermenin başlangıcına koymak uygun olmaz; *men*, *-toi*, *de* böyledir. Ya da bağlantı sözcüğü, birden fazla anlamlı sesi bir araya getirerek onlardan anlamlı tek ses oluşturan anlamsız bir sestir; örneğin *amphi*, *peri*, *alla* böyledir [tanımlık ise önermenin başını, sonunu ya da bir belirlemeyi gösteren anlamsız bir sestir]. [Ya da, birden fazla sestten anlamlı tek sesin oluşmasını ne engelleyen ne de sağlayan anlamsız bir sestir; önermenin uçlarında ya da ortasında bulunur.]

<Tanımlık, anlamsız bir sestir.>

Ad bileşik, anlamlı ve zaman belirtmeyen bir sestir; parçalarından hiçbirinin kendi basma bir anlamı yoktur. İkili adlarda da parçaları kendi özel anlamlarıyla kullanamayız. Söz gelişi *Theod-ros*'ta, *d-ron* 'armağan' demek değildir.

Eylem ise bileşik, anlamlı ve zaman belirten bir sestir; adlarda da olduğu gibi parçalarından hiçbirinin kendi başına bir anlamı yoktur. Örneğin, 'insan' ya da 'ak' zamanı imlemez; buna karşılık 'gidiyor' ya da 'gitti', anlama şimdiki ya da geçmiş zamanı katar.

Bükün, adın ya da eylemin durumlarıdır; adları ve eylemleri ya 'bunun', 'buna' vb. derken olduğu gibi bir ilişki bakımından; ya 'insan', 'insanlar' derken olduğu gibi teklik ve çokluk bakımından; ya da soru ve emir gibi ifade şekli bakımından belirlirler. Örneğin, "gitti mi?" ya da "git!" gibi ifadeler, bu ayrıma göre eylemin bükünleridir.

Önerme bileşik, anlamlı bir sestir; kimi parçaları kendi başına da bir anlama gelir (her önerme ad ve eylemden oluşmaz; 'insan' tanımında olduğu gibi eylemden bağımsız bir önermenin olması da olası, ancak parça her zaman bir anlam taşıyacaktır), "Kleon gidiyor"daki Kleon gibi. Önerme iki bakımdan bir birliktir: Ya bir teki imlediği için ya da birden çok ögenin bağlanmasıyla oluştuğu için. Örneğin *Ilyada* bir bağlantı nedeniyle, 'insan' ise bir teki imlediği için birer birliktirler.

VII. SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

1. ARİSTOTELES KÜLLİYATI

Immanuel Bekker (der.), **Aristoteles Opera**, edidit Academia Regia Borussica, apud Georgium Reimerum, Berolini: 1831–1870. [Toplam beş cilt; ilk iki cilt Yunanca Aristoteles, üçüncü cilt Rönesans dönemi Latince çeviriler, dördüncü cilt erken Ortaçağ dönemine ait şerhler, beşinci cilt Boniz'in *Index Aristotelicus*'u.]

Oxford Classical Texts / *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, **Aristotelis Opera**, Oxford University Press, Oxford: çeşitli yıllar. [1800'lerin sonundan bu yana yayımlanmakta olup, on beş cildi temin edilebilir halde olan kritik edisyon.]

Loeb Classical Library, **Aristotle**, Harvard University Press, Cambridge / London: çeşitli yıllar. [Yirmi üç ciltten meydana gelen Yunanca–İngilizce iki dilli kritik edisyon.]

2. ARİSTOTELES KÜLLİYATI

(İNGİLİZCE VE ALMANCA TAM ÇEVİRİLER)

Loeb Classical Library, **Aristotle**, Harvard University Press, Cambridge / London: çeşitli yıllar.

Jonathan Barnes (der.), **The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation**, Princeton University Press, New Jersey: 1984.

Hermann Bonitz vd. (der.), **Philosophische Schriften**, Felix Meiner Verlag, Hamburg: 1995.

Ernst Grumach, Hellmut Flashar (der.), **Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung**, Akademie Verlag, Berlin: 1965 vd. [Henüz tamamlanmamıştır.]

3. TÜRKÇE ARİSTOTELES ÇEVİRİLERİ

Atinalıların Devleti, çev. Furkan Akderin, Alfa Yayınları, İstanbul: 2005.

Atinalıların Devleti, çev. Suad Yakup Baydur, Maarif Matbaası, İstanbul: 1943.

Birinci Çözümlemeler, çev. Ali Houshiary, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 1998.

Doğa Bilimleri Üzerine, çev. Elif Günçe, 2. Basım, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul: 2004.

Eudemos'a Etik, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 1999.

Felsefeye Çağrı (Protreptikos), çev. Ali Irgat, Sosyal Yayınlar, İstanbul: 2003.

Fizik, çev. Saffet Babür, 2. Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2001.

Gökyüzü Üzerine, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 1997.

Hayvanların Hareketi Üzerine, çev. H. Nur Erkızan, Bulut Yayınları, İstanbul: 2000.

- İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2005.
- Kategoriler*, çev. Saffet Babür, 2. Basım, İmge Kitabevi, Ankara: 2002.
- Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. Basım, Sosyal Yayınlar, İstanbul: 1996.
- Metafizik (1inci Kitap)*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Vakıf, İstanbul: 1935.
- Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 2. Basım, Ayraç Yayınevi, Ankara: 1998.
- Oluş ve Bozuluş Üzerine*, çev. Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul: 1990.
- Organon I-V*, çev. H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul: 1995/6.
- Poetika*, çev. İsmail Tunalı, 13. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul: 2006.
- Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)*, çev. Nazile Kalaycı, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara: 2005.
- Politika I-III*, çev. Niyazi Berkes, Maarif Matbaası, İstanbul: 1944.
- Politika IV-VIII*, çev. Niyazi Berkes, Maarif Matbaası, İstanbul: 1946.
- Politika*, çev. Mete Tunçay, 3. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul: 1990.
- Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, 8. Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2006.
- Ruh Üzerine I-II*, çev. Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul: 1992.
- Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul: 2000.
- Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, 2. Basım, İmge Kitabevi, Ankara: 2002.

4. ARİSTOTELES'LE İLGİLİ KİTAPLARIN ÇOK KÜÇÜK BİR SEÇKİSİ*

Afşar Timuçin, **Aristoteles Felsefesi**, Kavram Yayınları, İstanbul: 1976.

Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2007.

Ayhan Bıçak, **Tarih Bilimi – Aristoteles'te Tarihin Temellendirilişi**, Çantay Kitabevi, İstanbul: 1999.

Christopher Shields, **Aristotle (Routledge Philosophers)**, Routledge, London: 2006.

Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi – Yunan ve Roma Felsefesi: Aristoteles**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul: 1997.

Ingemar Düring, **Aristoteles – Darstellung und Interpretation seines Denkens**, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg: 1966.

John L. Ackrill, **A New Aristotle Reader**, Princeton University Press, New Jersey: 1987.

John L. Ackrill, **Aristotle the Philosopher**, Oxford University Press, Oxford: 1981.

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

Jonathan Barnes, **Düşüncenin Ustaları: Aristoteles**, çev. Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar, İstanbul: 2002.

Mahmut Kaya, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekim Yayınları, İstanbul: 1973.

Otfried Höffe, **Aristoteles**, 2. Basım, Verlag C. H. Beck, München: 1999.

* Muhittin Macit'in editörlüğünde Litera Yayıncılık'tan çıkmakta olan İbn Rüşd ve İbn Sina edisyon ve çevirileri fevkalade bir hizmet olup, ayrıca belirtmeye layıktır.

- Prophyrios, **Isagoge – Aristoteles’in Kategorilerine Giriş**, çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul: 1986.
- Süleyman Hayri Bolay, **Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul: 1994.
- Teoman Duralı, **Aristoteles’te Bilim ve Canlılar Sorunu**, Çantay Kitabevi, İstanbul: 1995.
- W. David Ross, **Aristoteles**, çev. A. T. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Y. Kavasoglu, Z. Kurtoglu, 2. Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2001.
- W. K. C. Guthrie, **A History of Greek Philosophy, Volume VI: Aristotle – An Encounter**, Cambridge University Press, Cambridge: 1981.

5. TÜRKİYE’DE SON YİRMİ YILDA ARİSTOTELES ÜZERİNE ÇALIŞILAN TEZLER (YÜKSEKÖĞRETİM KURULU TEZ MERKEZİ VERİLERİNE GÖRE)

- Zekeriya Hayır, **Aristoteles ve Doğanın Mekanik Yöntemle İncelenmesi Sorunu**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996.
- Afitap Boz, **Platon ve Aristoteles’te Devlet**, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1989.
- Ali Osman Gündoğan, **Aristoteles’in Zaman Görüşü ile Bergson’un Zaman Görüşünün Karşılaştırılması**, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1988.
- Aylin Toman, **Aristoteles’te Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme**, Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi, 2007.
- Bayram Yıldız, **Aristoteles Ethikinde Mutluluk ve Erdem**, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002.

- Bican Şahin, **Aristoteles'in Adalet Anlayışının Günümüz Adalet Anlayışlarıyla İlişkileri**, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1997.
- Celal Gürbüz, **Aristoteles'te Oluş ve Bozuluşun Temellendirilmesi**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1990.
- Cengiz İskender Özkan, **Aristoteles'in ve Neo-Pozitivizmin Bilim Anlayışları ve Doğa Tasarımları Üzerine Bir İnceleme**, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2003.
- Erol Özdemir, **Aristoteles ve Newton Fiziğinde Doğa Anlayışı**, Yüksek Lisans Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 1999.
- Esra Çağrı, **Aristoteles'te Hayal Gücü (Phantasia) Üzerine**, Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniv5ersitesi, 2007.
- Esra Hancıgaz, **Platon ve Aristoteles'te Kadın**, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2003.
- Eylem Ümit, **Aristoteles'in Devlet Kuramı**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- Eyüp Şahin, **Kitabu'l-Cem'de Farabi'nin Eflatun ve Aristo'yu Uzlaştırması**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997.
- Fatma Deniz Beşpınar, **Aristoteles Felsefesinde Akıl ve His İlişkisi**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2006.
- Hüseyin Çaldak, **Aristoteles'in İslam Usul Bilimlerine Katkısı (Fıkıh Usulü Örneklemeleriyle)**, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006.
- Hüsnü Aydeniz, **Aristoteles ve Voltaire'e Göre Deizm Düşüncesi**, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002.
- Kutsi Kahveci, **Aristoteles ile Henri Poincare'nin Zaman ve Mekân Görüşlerinin Karşılaştırılması**, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1994.
- M. Kaya Sütçüoğlu, **Aristoteles'in Retorik Kanıtlama Teorisi**, Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 1997.
- Mahir Tuncer, **Aristoteles ve Nizamü'l-Mülk'te Devlet Felsefesi**, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2003.

- Mehmet Karataş, **Aristoteles ve Meşşai Filozofların Tanrı Anlayışlarının Karşılaştırılması**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1989.
- Mehmet Tuncer, **Aristo ve Farabi'de Mutluluk Düşüncesi**, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2006.
- Muhittin Macit, **İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri**, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.
- Mukadder Aydın (Çakır), **Sanatta İletişim Sorunu Açısından Platon ve Aristoteles**, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Mustafa Aydın, **Şehristani'nin el-Milel ve'l-Nihal Adlı Eserinde Aristoteles Felsefesi ve Kaynakları**, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1994.
- Mustafa Kaan Özkan, **Aristoteles'in Devlet Öğretisi**, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2002.
- Muttalip Özcan, **Aristoteles Etiği ve MacIntyre'nin Erdem Görüşü**, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2001.
- Nejdet Durak, **Aristoteles ve Farabi'de Etik – Mukayeseli Bir Çalışma**, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2003.
- Nevzat Can, **Aristoteles ve Farabi'nin Ruh Anlayışlarının Karşılaştırılması**, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1994.
- Nevzat Can, **Aristoteles ve I. Kant'ta Bilginin Kaynağı ve Hakikate Uygunluğu Problemi**, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998.
- Nuray Ataman Solaklı, **Platon ve Aristoteles Uzlaştırmacısı Olarak Farabi**, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2000.
- Oya Esra Tanrıku, **Aristoteles'in Ontolojisinde Form Kavramının İşlevi**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2006.
- Özcan Kavasoglu (Yalçın), **İslam Etiği'nin Aristotelesçi Kaynakları**, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 1995.

- Sadık Türker, **Aristoteles'te Yargı Sorunu**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2001.
- Sururi Aktaş, **Aristo Felsefesinde Adalet**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996.
- Süleyman Kenan Özbay, **Aristotle's Athenian Constitution Revisited: Tribal Origins of Ancient Democracy**, Yüksek Lisans Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 1994.
- Şeniz Eren, **Platon ve Aristoteles'in Etik Anlayışının Karşılaştırılması**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2006.
- Tarık Necati Ilgıcioğlu, **Metaphysical Foundations of Aristotle's Theory of Locomotion**, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 1994.
- Yalçın Ercan, **Aristoteles'in Bilgi Teorisi**, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002.
- Zafer Yılmaz, **Aristoteles'in Âlem Görüşü**, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2000.



Büyük düşünür Aristoteles (M.Ö. 384-322), çağlar aşan öneme sahip bir filozof olarak hayranlık uyandıran bir eserler külliyatı geride bırakmıştır. Aristoteles'in felsefeyi eyleme taşıma ve onu bilimselleştirme yordamının yanı sıra söz konusu külliyatı üzerine inşa edilmiş bulunan asırlık felsefi gelenekler, bu geleneklerle girilen hesaplaşmalar ve Aristoteles'e yeniden geri dönüşler, onun eserlerini hep güncel ve kaçınılmaz kılmıştır.

Aristoteles'in Türkçe'ye çevrilmiş eserlerinden yararlanılarak hazırlanan bu seçki, yaygın biçimde hissedilen bir ihtiyaca cevap vermeyi amaçlamaktadır. Zira hem yeni başlayanlar, hem de bu konuda "okumuşluğu" olanlar için Aristoteles düşüncesini birinci elden sunacak derli toplu bir çalışma henüz Türkçe'de yayımlanmamıştır.

Artık bu seçki sayesinde okur, sistematik bir sunum içinde Aristoteles'in eserlerine bizzat sahip olabilecek, Aristoteles'i Aristoteles kılan metin ve bölümlere hızla erişebilecek ve onu kendi fikri hayatına rehber kılacaktır.

Doç. Dr. Kaan H. Ökten



SAY

22 YTL

online satış:
www.saykitap.com

ISBN: 978-975-468-705-7



SAY YAYINLARI