

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>



W.D.ROSS

ARİSTOTELES

**Hayatı ve Eserleri-Mantık-Doğa Felsefesi-
Biyoloji-Psikoloji-Metafizik-Etik-Politika-
Retorik ve Poetika**

İZMİR-1993

İZMİR

ARISTOTELİS

1993

Ücretsiz PDF

W.D.ROSS

ARİSTOTELES

Yayına Hazırlayan: Prof.Dr. Ahmet Arslan

**Hayatı ve Eserleri-Mantık-Doğa Felsefesi-
Biyoloji-Psikoloji-Metafizik-Etik-Politika-
Retorik ve Poetika**

İZMİR-1993

ISBN 975-483-231-5

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
BÖLÜM I: HAYATI VE ESERLERİ	1
A) ARİSTOTELES'İN HAYATI	1
B) ARİSTOTELES'İN ESERLERİ	9
BÖLÜM II: MANTIK	27
A) TERİMLER	28
B) ÖNERME	34
C) KIYAS	42
D) TÜMEVARIM, ÖRNEK, ÖRTÜK KIYAS, İNDİRGEME.....	50
E) BİLİM MANTIĞI	54
F) KANITLAMA	54
G) TANIM	63
H) BİLİMİN İLK İLKELERİNİN KAVRANIŞI	69
I) TOPİKLER	71
J) SOFİSTİK DELİLLERİN ÇÜRÜTÜLMESİ	75
BÖLÜM III: DOĞA FELSEFESİ	79
A) TÖZ, FORM, YOKSUNLUK	80
B) DOĞA	83
C) FİZİK VE MATEMATİK	85
D) DÖRT NEDEN	89
E) RASLANTI	93
F) TELEOLOJİ VE ZORUNLULUK	96
G) HAREKET	100
H) SONSUZ	103
I) YER	105
J) BOŞLUK	107
K) ZAMAN	109
L) SÜREKLİLİK	112
M) İLK HAREKET ETTİRİCİ	115
N) DE CAELO	116
O) DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE	121
P) METEOROLOGICA	131

BÖLÜM IV: BİYOLOJİ	137
A) SCALA NATURAE (DOĞA CETVELİ)	139
B) ÜREME	144
C) EREKSELLİK	150
BÖLÜM V: PSİKOLOJİ	157
A) RUH VE YETİLERİ	157
B) RUH VE BEDEN	159
C) BESLENME	163
D) DUYUM	164
E) SENSUS COMMUNIS (ORTAK DUYU)	168
F) İMGELEM	172
G) HAREKET	175
H) DÜŞÜNME	176
I) FAAL AKIL VE PASİF AKIL	179
BÖLÜM VI: METAFİZİK	185
A) KANITLAMANIN İLK İLKELERİ.	191
B) METAFİZİĞİN KONUSUNUN YENİ BELİRLEMESİ	197
C) TÖZ	199
D) MADDE VE FORM	201
E) OLUŞUN ANALİZİ	209
F) KUVVE VE FİİL	212
G) ARİSTOTELES'İN TEOLOJİSİ	216
BÖLÜM VII: ETİK	227
A) İNSAN HAYATININ EREĞİ	230
B) KARAKTERİN İYİLİĞİ	233
C) İRADİ EYLEM VE SEÇİM	239
D) AHLÂKİ ERDEMLER	245
E) ADALET	253
F) ENTELLEKTÜEL ERDEMLER	261
G) NEFSİNE HAKİM OLMA VE OLAMAMA	268
H) ZEVK	273
I) DOSTLUK	279
J) İDEAL HAYAT	282
BÖLÜM VIII: POLİTİKA	285
A) KÖLELİK	291

B) SERVET KAZANMA	294
C) İDEAL TOPLUMLAR	296
D) DEVLET VE YURTTAŞ	299
E) ANAYASALARIN SINIFLANDIRILMASI	303
F) KRALLIK	310
G) DEVLETİN YAPISI	313
H) DEVLETİN PATOLOJİSİ	317
I) İDEAL DEVLET	321
BÖLÜM IX: RETORİK VE POETİKA	329
A) RETORİK	329
B) POETİKA	336
EKLER	
A) KISA BİBLİYOGRAFYA	355
B) GENEL BASIMLAR, ÇEVİRİLER VE ŞERHLER	356
C) ARİSTOTELES'İN TAKİPÇİLERİ VE ŞERHÇİLERİ	365
D) İNDEKS	367

Aristoteles hakkında çağdaş Batı dünyasında çok değerli, çok doyurucu, çok bilgince monografiler yazılmıştır. Örneğin Octave Hamelin'in **Le Système d'Aristote**'su (Paris, 1931) bunlardan biridir. Aristoteles'i daha ziyade idealist bir yönde yorumlamakla birlikte bu eser yazıldığı tarihten itibaren bütün Batı dünyasında, özellikle Fransız aristotelesçilik araştırmalarında klasik bir eser niteliğini kazanmıştır. Daha yakın zamanlarda J.H.Randall tarafından yazılmış olan **Aristotle** (Columbia University Press, Newyork, 1960) adlı eser de İngilizce konuşan Batı dünyasında Aristoteles'le ilgili en yeni ve geniş kapsamlı değerlendirmelerden birini oluşturmaktadır. Alman dilinde yapılmış olan Aristoteles araştırmaları içinde şüphesiz en başta geleni de Jaeger'in **Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung**'u dur (Berlin, 1923; İngilizce çevirisi: **Aristotle, Fundamentals of the History of his Development**, Oxford, 1948). Bu son eser Aristoteles hakkında bir monografi çalışması olmak dışında adından da anlaşılacağı üzere aristotelesçi düşüncenin gelişimi hakkında ortaya yepyeni tezler atan çığır açıcı bir kitap özelliğini taşımaktadır. Bu eserlere Leon Robin'in **La Pensée Grecque**'inde (Paris, 1948), Emile Bréhier'nin **Histoire de la Philosophie**'sinde (Tome premier, L'Antiquité et le Moyen Age, Paris, 1945) Aristoteles'in felsefesine tahsis etmiş oldukları uzun ve muhtevalı sayfaları da eklemek mümkündür. Aristoteles'in sistemi, öğretisi veya felsefesi hakkında genel nitelikte bilgi verici bu ve benzeri çok önemli çalışmalar yanında hiç şüphesiz onun felsefesinin daha özel cepheleri ve problemleri üzerine eğilen yine çok değerli birçok etüd de vardır ki, onlar arasında da yalnızca birkaç örnek olmak üzere değerini bugün de koruyan F.Ravaisson'un **Essai sur la Métaphysique d'Aristote**'sunu (2 cilt, 2.baskı, 1919), yine Leon Robin'in **La Théorie platonicienne des Nombres d'Après Aristote**'sunu (Paris, 1948), Mansion'un **Introduction à la**

Physique Aristotelicienne'ini (2.baskı, Paris, 1948), yine Jaeger'in **"Studien zur Entstehungsgeschichte des Metaphysik des Aristoteles"**ini (Berlin, 1912) zikredebiliriz.

Aristoteles ve eserleri üzerinde dilimizde yapılmış olan araştırma, çalışma veya incelemeler maalesef yirminci yüzyılın şu on yılında dahi son derecede yetersiz bir durumdadır. Herşeyden önce Aristoteles'in eserlerinden henüz ancak çok küçük bir bölümü, o da büyük ölçüde eksik ve kusurlu olmak üzere dilimize kazandırılmış olduğu gibi, Aristoteles'in öğretisi, sistemi veya felsefesi üzerine de çeviri veya telif olarak ciddi ve geniş kapsamlı bir ilgiden bahsetmek mümkün değildir. 1980'lere gelinceye kadar elimizde Aristoteles'in eserleri ile ilgili olarak sadece şunlar bulunmaktaydı: **Organon**'un Hamdi Ragıp Atademir tarafından yapılmış son derece yetersiz, hatta yer yer tamamen yanlış bir çevirisi (**Organon I-V**, İstanbul, 1951-1963), Suat Yakup Baydur tarafından yapılmış olan **Atinalıların Devleti**'nin (Ankara, 1943), İsmail Tunalı tarafından yapılmış olan **Poetika**'nın (İstanbul, 1963), Mete Tuncay tarafından yapılmış olan **Politika**'nın (İstanbul 1975) çevirileri ve nihayet H.Z.Ülken tarafından teşebbüs edilmiş, ancak arkası getirilmemiş olan **Metafizik**'in kısmî (**Metafizik**'in yalnızca baş kısmının) çevirisi. Bunlara 1980 lerden sonra benim **Metafizik**'in ilk yedi kitabını çevirim (**Metafizik**, Cilt I(A-Z), İzmir, 1985), Hacettepe Üniversiteleri yayınları arasında çıkan **Nikomakhos'a Etik**'in ilk beş kitabının Saffet Babür tarafından yapılan çevirisi (Ankara, 1988), Aristoteles'in fiziğe dair eserlerinden **Oluş ve Bozuluş**'un Celal Gürbüz tarafından yapılan çevirisi (İstanbul 1990), yine Celal Gürbüz tarafından yapılan **"Ruh Üzerine"**nin çevirisi (**Anima, Ruh Üzerine**, Cilt I-II, İstanbul, 1990-1992) eklendi. Nihayet **Metafizik**'in geri kalan yedi kitabının (H-N kitapları) benim tarafımdan yapılmış olan çevirisi de bu önsözü yazdığım sırada Ege Üniversitesi yayınları arasında basılmak üzeredir.

Bu arada Aristoteles üzerine dilimizde yapılmış olan çalışmalar arasında Afşar Timuçin'in Aristoteles monografisinden (**Aristoteles Felsefesi**, İstanbul, 1976) Arda Denkel'in **Demokritos-Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri**'nden (İstanbul, 1986), S.H.Bolay'ın

Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması adlı çalışmasından (Ankara, 1976), Mahmut Kaya'nın **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi** (İstanbul 1983) adlı eserinden söz etmem gerekli bir kadirşinaslık olacaktır.

Platon'un hemen hemen bütün eserleri dilimize, hem de bazıları defalarca çevrilmiş olduğu halde (yalnız **Kanunlar**'ın ikinci kısmı maalesef halâ dilimize kazandırılmamıştır) Aristoteles'in külliyyatının halâ büyük bir kısmının dilimize çevrilmemiş olması-çünkü elinizde tuttuğunuz eserin birinci bölümünün, yani "Aristoteles'in Hayatı ve Eserleri" adlı bölümün incelenmesi, onun Doğa Bilimi, Ahlâk, Retorik vb. üzerine olan eserlerinin çok büyük bir bölümünün (yine bir iki örnek olmak üzere zikrediyorum: **Fizik**'in kendisinin, **De Caelo**'nun, **Meteorologica**'nın, **Parva Naturalia**'nın, **Historia Animalium**'un, **De Partibus Animalium**'un, **Magna Moralia**'nın, **Eudemos Ahlakı**'nın, **Rhetorica**'nın ve daha birçok küçük risalesinin) henüz dilimize kazandırılmamış olduğunu gösterecektir-Türk felsefe ve kültür hayatı için kabul edilemez bir eksikliktir; hele bu eserlerin tümünün veya hemen hemen tümünün ta Ortaçağ'da İslâm Dünyasında İslâm kültürüne, kazandırılmış olduğu ve Aristoteles'in Platon ve Plotinos'la birlikte tüm Ortaçağ İslâm felsefi düşüncesini, dolaylı olarak entellektüel ve kültürel hayatını etkilemiş, hatta belirlemiş olduğu göz önüne alınırsa.

Yukarda ifade ettiğim gibi Aristoteles'in kendi eserlerinin çağdaş Türk felsefe hayatının taleplerini veya ihtiyaçlarını tatmin edici bir biçimde ve ölçüde dilimize çevrilmemiş olması yanında, yine bu talepler ve ihtiyaçlar bakımından ikinci eksiklerimiz Aristoteles üzerine yazılmış ve sıradan bir felsefe tarihi içinde verilebilecek olan bilgilerden çok daha fazlasını bize verebilecek hatalı, derin ve büyük "erudition" ürünü olan eserlerin de dilimizde ister çeviri, ister telif eser olarak arzu edebileceğimiz miktarda ve nitelikte bulunmamış olmasıdır. Nitekim bu önsözün başında adlarını zikrettiğim eserlerden (ve onların benzerlerinden) hiçbirisi bugün Türk okuyucusu için kendi dilinde elde edilebilir ve yararlanılabilir değildir. İşte bu eksiği bir ölçüde kapatmak üzere Anglo-sakson

dünyasının büyük Aristoteles uzmanları arasında olan, hatta onların başında gelen David Ross'un Aristoteles üzerine olan bu monografisini dilimize kazandırmayı faydalı ve zorunlu gördük.

William David Ross veya Sir David Ross İngiliz Aristoteles bilgini ve ünlü bir ahlâk filozofudur. (Burada bizi Aristoteles'le ilgili özellikleri ilgilendirdiği için bir **ahlâk filozofu** olarak Ross üzerinde durmayacağız). Ross, 1877 yılında İskoçya'da doğmuş, Edinburg'ta Royal High School'da ve Edinburg Üniversitesinde eğitim görmüş, 1900-1902 arası Merton College'de, 1902-1925 arası ise Oriel College'de "fellow" ve "tutor" olarak görev yapmış, 1929 yılından 1947 yılında emekliye ayrılincaya kadar da bu kolejin müdürlüğünde bulunmuştur.

Ross gerek akademik, gerekse toplumsal(public) hayatta temayüz etmiş, 1941-1944 yılları arasında Oxford Üniversitesi rektörlüğünde (vice-chancellor) bulunmuştur. Bu arada 1932 de İngiliz Klasik Araştırmalar Derneği (Classical Association) başkanlığı, 1940 yılından itibaren de fasılasız olarak Kraliyet Felsefe Enstitüsü Konseyi (Council of the Royal Institute of Philosophy) başkanlığı görevini ifa etmiştir. I. ve II.Dünya Savaşları sırasında yapmış olduğu kamu hizmetleri ve bu hizmetlerden dolayı almış olduğu nişanlar (İngiliz İmparatorluk nişanı: Order of British Empire) ve ünvanlar (Şövalyelik Ünvanı) ile ilgili konuları asıl ilgi alanımız dışında olduğundan ötürü bir yana bırakarak diyebiliriz ki Ross'u asıl ölümsüz kılan hizmeti, 1908-1931 yılları arasında Oxford Üniversitesince girilmiş olan Aristoteles'in bütün eserlerinin İngilizceye çevrilmesi işinin başında bulunması ve bu işi başarı ile sona erdirmesidir. Bu büyük teşebbüs içinde Ross'un kendisi de bizzat **Metafizik** ve Aristoteles'in **Ahlâk**'a ilişkin eserlerinin çevirisini üstlenmiştir. Aynı yöndeki çalışmalar bütünü içinde olmak üzere Ross 1924 yılında Aristoteles'in **Metafizik**'inin Yunanca metnini ve bu metinle ilgili şerh ve açıklamalarını içeren iki ciltlik bir eser (**Aristoteles ta Metaphysika, Aristoteles Metaphysics**, a revised text with introduction and commentary, 2 cild, Oxford, Clarondon Press, 1924), Aristoteles'in **Fizik**'inin Yunanca metin ve bu metinle ilgili şerh ve açıklamalarını içeren yine iki ciltlik bir eser (**Aristotle's Physics**, Oxford, 1936), nihayet Aristoteles'in **Birinci** ve

İkinci Analitikler’inin İngilizce çevirisi ve bu çeviri ile ilgili şerh ve açıklamalarını içeren bir eser (**Aristotle’s Prior and Posterior Analytics**, Oxford, 1949) vucuda getirmiştir. Bir felsefe tarihçisi olarak yaptığı çalışmalar içinde zikredilebilecek son eseri Platon’un İdealar kuramına ilişkin 1951 yılında yayınlamış olduğu bir eserdir (**Plato’s Theory of Ideas**, Oxford, 1951).

David Ross’un Aristoteles ile ilgili olarak yaptığı veya yaptırdığı bütün bu metin neşri, çeviri, şerh ve açıklama ile ilgili çalışmalarının sonucunu ve ürününü diyebiliriz ki nihayet Aristoteles üzerine nisbeten erken bir tarihte yazmış olduğu(1923), ancak o zamandan bu yana “hâlâ Aristoteles üzerine İngiliz dilinde yazılmış olan en mükemmel açıklama” (Edward, Paul (Ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, “William David Ross” maddesi, Vol.7-8, Collier-MacMillan Pub., London, 1967, pp.216-217) özelliğini taşıyan, elinizde bulunan bu kitabın kendisinin bir çevirisini teşkil ettiği Aristotle (London, Methuen and Co.Ltd.1923) adlı eserde sergilemiştir. Bu eser ilk yayınlandığı tarihten bu yana sayısız yeni baskı yapmış ve başka dillere çevrilmiştir (Fransızca çevirisi **Aristote**, Payot, Paris, Paris 1930 D. Parodi’nin önsözü ile)

Ross’un bu ünlü Aristoteles monografisinin değerini teşkil eden şey nedir? Herşeyden önce Aristoteles’in eserinin bütün cephelerini ele alan, bu cephelerin her birine (örneğin Aristoteles’in mantığına, fiziğine, biyolojisine, psikolojisine, metafiziğine, ahlâkına, siyasetine, retoriğine, poetiğine) ayrı bir bölüm tahsis eden açıklayıcı (expository) bir eser olması. Başka deyişle Ross bu eser boyunca esas olarak Aristoteles’in kitaplarını sıra ile takip etmekte, bu kitaplarda bulunan, savunulan bütün önemli görüşleri, tezleri, kuramları Aristoteles’in metnini doğrudan doğruya izleyerek sergilemekte ve açıklamaktadır. Bu bakımdan eser adeta bütün Aristoteles külliyyatının bir özeti veya özüdür. Ama bu önemli ile önemsizi, ayrıntı ile esası birbirinden ayırdetmeden kölece bir biçimde Aristoteles’in metnini izleme veya bir metne gönderme değildir. Tersine Ross Aristoteles’in öğretisinin çeşitli cephelerini ana eklemlerinde, armatüründe anlamaya ve birbirleriyle iç bağlantılarında göstermeye

çalışan, bunu yaptıktan sonra ayrıntılarla ilgilenmeyen bilinçli ve seçici bir metin takip etme yolunu izlemektedir. Nitekim bir örnek vermek gerekirse Aristoteles'in **İkinci Analitiklerde** sergilediği, gerçekten son derecede önemli olan ispat (demonstration) kuramına 11 sayfa ayırmasına karşılık bütün bir **Topikler** kitabına 4, **Sofistik Delillerin Çürütülmesi** kitabına ise 3 sayfa ayırmayı uygun ve yeterli görmektedir.

Eserin ikinci ve diğer önemli bir meziyeti sadece Aristoteles'in görüşlerini entellektüel bir namuslulukla (probity) mümkün olan en büyük ölçüde uygun (adequat) ve açık (clair) bir tarzda sergilemekle yetinmemesi, gerektiği yerlerde ve gerektiği ölçüde onlarla tartışması, hesaplaşması, tek kelime ile onları değerlendirmesidir. Ancak bunu yaparken de son derece ölçülü davranmakta, **kendi** tartışma ve değerlendirmelerinin veya kendi görüşlerinin, Aristoteles'in **felsefesi** hakkındaki sergileme ve açıklamalarından daha geniş bir yer tutmamasına özellikle özen göstermektedir. Başka deyişle bir Hegel veya hatta bir Bertrand Russell'in kötü felsefe tarihlerinden iyi bir ders çıkararak Aristoteles'in düşüncelerini kendi görüşleri istikametinde değiştirmek, hatta tahrif etmek tehlikesinden kaçınarak dürüst bir felsefe tarihçisi örneğini sergilemektedir.

Ross'un bu eserinin diğer değerli bir yanı aristotelesçiliğin ve onun metafiziğinin en fazla bilinen kısımlarından çok, çoğu zaman genellikle ihmal edilen eserleri, örneğin biyolojiye veya ahlâka ilişkin eserleri üzerinde alışlagelenden daha fazla ısrar etmesidir. Ancak bu da öte yandan aristotelesçiliğin artık kesin olarak ölmüş olan kısımları üzerinde gereksiz bir uzunlukta durma tehlikesini beraberinde getirmemektedir. Ross'un kendi ifadesi ile "Aristoteles'in kendi **Analitikleri Topiklerini** artık modası geçmiş bir hale soktuğu için" **topikler** veya **sofistik** akıl yürütmeler üzerinde ayrıntılı olarak durmak Ross için gereksiz olmaktadır.

Son olarak bu çevirinin kendisi hakkında birkaç söz söylemek istiyorum. Ross'un bu kitabının farklı bölümleri Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim elemanlarının işbirliğiyle Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu çeviri çalışmasına katılanlar dil bakımından tamamen serbest bırakılmışlardır. Ancak terminoloji, teknik kavramlar bakımından

çevirinin bütününde bir istikrar sağlanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte farklı çevirmenler tarafından yapılan bütün çeviriler benim tarafımdan kontrol edilmiş ve gerekli görülen yerlerde düzeltmeler yapılmıştır.

Bu kitapta yer alan çevirilerin bir kısmı daha önce muhtelif dergi ve kitaplarda yayınlanmıştır. Örneğin Aristoteles'in metafiziğine ayrılmış olan VI. Bölüm daha önce adı geçen **Metafizik**'in yedi kitabının çevirisini içeren I.cilt'te 45-78. sayfalar arasında yer almaktadır. Yine bu kitapta yer alan Aristoteles'in ahlâkına tahsis edilmiş olan VII. Bölüm Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün yayın organı olan **Seminer** dergisinin 7. sayısında (İzmir, 1991) 17-59. sayfalar arasında yayınlanmıştır. Nihayet bu kitabın II.bölümünün konusunu oluşturan Aristoteles'in mantığına ilişkin bölüm, yukarda adı geçen **Seminer** dergisinin 8. sayısında (İzmir, 1993) 179-235. sayfaları arasında "Aristoteles'in Mantığı" başlığı ile yayınlanmıştır. Geri kalan bölümler ise ilk defa bu kitapta yayınlanmaktadır.

Kitapta yer alan bölümlerin çevirmenleri sırasıyla şunlardır:

- I. Bölüm, Aristoteles'in Hayatı ve Eserleri: Ahmet Arslan
- II. Bölüm, Mantık : Ahmet Arslan
- III. Bölüm, Doğa Felsefesi. : İhsan Oktay Anar
- IV. Bölüm, Biyoloji : Özcan (Yalçın) Kavasoglu
- V. Bölüm, Psikoloji : Zerrin Kurtoğlu
- VI. Bölüm, Metafizik : Ahmet Arslan
- VII. Bölüm, Ahlâk. : Özcan (Yalçın)Kavasoglu
- VIII. Bölüm, Politika : Özcan (Yalçın) Kavasoglu
- IX. Bölüm, Retorik ve Poetik. : Nilgün Toker

ARİSTOTELES'İN ESERLERİ İLE İLGİLİ OLARAK KİTAPTA KULLANILAN KISALTMALARIN LATİNCE VE TÜRKÇE KARŞILIKLARI

An. Post. - Analytica Posteriora.- İkinci Analitikler.

An. Pr. -Analytica Priora. -Birinci Analitikler..

Athenaion Politeia. -Atinalıların Devleti.

Cat. -Categoriae. -Kategoriler.

De.An. -De Anima. -Ruh Üzerine.

De Caelo. -Gök Üzerine.

De Divinatione per Somnum. -Uyku Aracılığıyla Yapılan Kehanet.

De Gen. et Corr. -De Generatione et Corruptione. -Oluş ve Yokoluş
Üzerine.

De İnsomniis. -Uykusuzluk Üzerine.

De Int. -De Interpretatione. -Önerme Üzerine.

De Juv. -De Juventute et Senectute. -Gençlik ve İhtiyarlık Üzerine.

De Mem. -De Memoria et Reminiscentia. -Hafıza ve Hatırlama Üzerine.

De Resp. -De Respiratione. -Solunum Üzerine.

De Sensu. -De Sensu et Sensibilibus. -Duyu ve Duyusallar Üzerine. .

De Somno. -Uyku Üzerine

De Vita. -De Vita et Morte. -Hayat ve Ölüm Üzerine.

E.E. -Ethica Eudemia. -Eudemos Ahlakı.

E.N. -Ethica Nichomachea. -Nikomakhos Ahlakı.

G.A. -De Generatione Animalium. -Hayvanların Oluşumu Üzerine.

H.A. -Historica Animalium. -Hayvanların Tarihi.

I.A. -De Incessu Animalium. -Hayvanların Yürüyüşü Üzerine

M.A. -De Motu Animalium. -Hayvanların Hareketi Üzerine.

Met. -Metaphysica. -Metafizik.

Meteor. -Meteorologica. -Meteoroloji.

P.A. -De Partibus Animalium. -Hayvanların Kısımları Üzerine. Parva Naturalia. -Küçük Doğal Şeyler.

Phys. -Physica. -Fizik.

Poet. -Poetica. -Poetika.

Pol. -Politica. -Politika.

Rhet. -Rhetorica. -Retorik.

Soph. El. -Sophistici Elenchi. -Sofistik Delillerin Çürütülmesi.

Top. -Topica. -Topikler.

BÖLÜM I

HAYATI VE ESERLERİ

ARİSTOTELES'İN HAYATI(1)

Aristoteles M.Ö.384 de Khalkidiko yarımadasının kuzeydoğu kıyısında küçük bir kent olan Stageira'da (bugünkü Stavro) doğdu. Zaman zaman onun karakterinde yabancı bir kanın varlığını keşfetmek ve bunu da onun Yunanistan'ın kuzey bölgesinde doğmuş olmasında bulmak yönünde girişimlerde bulunulmuştur(2). Ancak Stageiro, Andros ve Khalkis'ten itibaren kolonileştirilmiş, İonya lehçesinin farklı bir biçimini konuşan, kelimenin tam anlamında bir Yunan kentiydi. Aristoteles'in babası olan Nikomakhos, Asklepias dinsel birliğine veya derneğine aitti ve ailenin M.Ö.VIII. veya VII.yüzyılda Messenia'dan Yunanistan'a göç etmiş olması muhtemel görünmektedir(3). Annesi Phaistis'in ailesi ise, Aristoteles'in hayatının son günlerinde düşmanlarına karşı sığınmış olduğu Khalkisliydi. Aristoteles'in babası hekim ve Makedonya kralı Amnytas II'nin arkadaşıydı. Aristoteles'in çocukluğunun bir kısmını Pella'da, yani krallığın merkezinde geçirmiş olması mümkündür. Aristoteles'in doğa bilimine ve herşeyden çok da biyolojiye karşı göstermiş olduğu ilgisini bir hekim ailesinden çıkmış olmasında aramak makûl olacaktır. Galenos bize Asklepios ailelerinin çocuklarını teşrih (dissection) yapma üzerinde eğittiklerini söylemektedir(4). Aristoteles'in de bu alanda belli bir eğitim almış olması mümkündür. Ayrıca babasının yapmış olduğu cerrahî

1) Aristoteles'in hayatı ile ilgili ana kaynağımız Diogenes Laertios'tur (M.S.III.yüzyılın başı). Halikarnassos'lu Dionysios'un (olgunluk dönemi M.Ö.30-8) Ammaios'a yazdığı Birinci Mektup'ta da biraz bilgi vardır. Onun bütün diğer eski biyografileri Yeni-Platoncu veya Bizans döneminden kalmadır. Diogenes'in kronolojisi büyük ölçüde Atinalı Apollodoros'un (olgunluk dönemi M.Ö.144) otoritesine dayanmaktadır.

2) Bernays ve W.von Humboldt tarafından.

3) Krş.Wilamowitz-Möllandorff, **Aristoteles und Athen**, I.311.

4) **Anatom.Administr.** II, 1, vol.II. 280 k.

müdahalelerde ona yardım etmiş olması da mümkündür. Aristoteles'i hekimlik taslayan bir şarlatan olmakla itham eden hikâyenin kaynağı da herhalde budur. Annebabası o henüz bir çocukken ölmüş ve o akrabalarından Proksenos adlı birinin vesayeti altına verilmiştir. Daha sonra da Arıstoteles bunun oğlu olan Nikanor'u evlat edinecektir.

Aristoteles on sekiz yaşındayken Atina'da Platon'un okuluna girmiş ve Platon'un ölümüne kadar ondokuz yıl orada kalmıştır. Onu Akademi'ye çeken şeyin felsefi hayata karşı duyduğu herhangi bir eğilim olduğunu düşünmemiz gerekmez. O sadece Yunanistan'ın sunabileceği en iyi eğitimi almaktaydı. Okula katılmaktaki amacı ne olursa olsun, onun Platon'un felsefesinde hayatının ana etkisini bulmuş olduğu açıktır. Bu kadar güçlü bir zihnin Platon'un bütün öğretilerini kabul etmesi imkânsızdı. Önemli noktalarda ciddi görüş ayrılıkları gitgide Aristoteles için daha açık bir hal almıştır. Ancak bilimsel eserlerinden farklı olarak felsefi eserlerinde Platon'un damgasını taşımayan tek bir sayfa yoktur. Özel platoncu öğretilere saldırdığında dahi Aristoteles, sık sık, kendisini, eleştirdiği kişilerin gurubu içinde sayar ve onlara ortak ilkelerini hatırlatır(1). Antik çağın diğer büyük insanları gibi onun da iftiracıları olmuştur. Hayatının son zamanlarında Platon'a karşı saygısız davranışlarda bulunmakla itham edilmiştir. Belli bir süre Platon'un gözdesi olmuş ve onun tarafından en mükemmel “okuyucu” ve “okulun beyni” olarak adlandırılmıştır. Daha sonra kendi görüş noktası daha açık bir hale geldiğinde Platon'la ilişkileri daha az dostça olmuş olabilir. Ancak onun yaşadığı sürece Aristoteles Akademi'nin sadık bir üyesi olmuştur. Ünlü bir pasajında(2) kendisi için platoncu okul kadar değerli olan insanları eleştirmek yönündeki tatsız görevden zarif bir tarzda söz eder.

Bununla birlikte bütün bu yirmi yıl boyunca onun basit bir çömez olarak kalmış olduğunu düşünmememiz gerekir. Eski felsefe okulları bir aynı zihniyetin biraraya getirdiği ve aynı temel görüşleri paylaşan ancak görelî bağımsızlık içinde kendi özel araştırmalarını da yönetebilen insanların meydana getirdiği topluluklar idi. Bütün bu yıllar zarfında

1) Örneğin **Metafizik**, 990 b 16.

2) **Nikomakhos Ahlakı**, 1096 a 11-17. Krş. **Politika** 1265 a 10-12.

Aristoteles'in doğa bilimindeki araştırmalarını, Platon'un veya okulun başka herhangi bir üyesinin kendisini götürebileceklerinin çok ötesinde bir noktaya kadar ilerletmiş olduğunu farzetmemiz mümkündür. O aynı zamanda belki sadece retorik konusunda-İsokrates'e karşıt-dersler vermiş görünmektedir. Aristoteles İsokrates'ten ders almış görünmemektedir. Ancak düzgün ve sade bir biçimde düşüncesini ifade etme özelliği ve bazan etkileyici bir yüceliğe yükselmeye muktedir düz ve kolay üslubu(1), Yunan ve Latin üslubu üzerine etkisi o kadar büyük olmuş olan bu "yaşlı belagat ustası"na çok şey borçludur. Aristoteles'in **Retorik**'te (Homeros müstesna) o kadar sık zikrettiği bir başka yazar yoktur. Bununla birlikte o, İsokrates'in düşünce fakirliği ve hitabetle ilgili başarıyı hakikat araştırmasının önüne geçirmesi konusundaki platoncu küçümsemeyi paylaşmaktadır. Gençlik günlerinde bu onu İsokrates'i eleştirmeye götürmüştür ki bu eleştiri İsokratesçi okulu çok sinirlendirmiştir. Fazla özgün olmayan felsefi düşüncelerini az veya çok popüler bir biçimde dile getirmiş olduğu kaybolmuş eserlerinden bir kısmı muhtemelen bu döneme aittir. Ayrıca elimizde mevcut olan eserlerinin bazılarının da başlangıçlarını bu devrede bulmuş olmaları muhtemeldir.

Platon'un arkasından yerine M.Ö.348-7 de Aristoteles'in kendilerinden en az hoşlandığı platoncu eğilimleri, özellikle "felsefeyi matematiğe dönüştürme"(2) eğilimini temsil eden Speusippos geçtiğinde, hiç şüphesiz okulda kalmaya karşı içinde bir isteksizlik duymuştur. Ancak öyle anlaşıyor ki bu dönemde kendi okulunu açmak yönünde de henüz bir arzu duymamıştır. Olynthos'un devrilmesi ve Yunan konfederasyonunun dağılması sonucu ortaya çıkan Atina'da Makedonya-düşmanı duyguların, Makedonya ile ilişkilere sahip bir yabancı için Atina'yı artık güvenli olmayan bir şehir haline getirmiş olması mümkündür. Ancak bu neden Atina'dan kendisiyle birlikte ayrılmış olan Ksenokrates'i pek etkilemiş olamaz. Nedenleri ne olursa olsun Aristoteles Akademi'den eski arkadaşı olan ve daha önce köle iken şimdi Mysia'da Atarneus ve Assos'un

1) Örneğin Gök Üzerine, I., II.; Metafizik; Nikomakhos Ahlâkı, X; Politika, VII, VIII.,

2) Metafizik, 992 a 32.

efendiliğine yükselmiş ve etrafına küçük bir platoncu gurubu toplamış olan Hermeias'ın davetini kabul etmiştir. Aristoteles bu çevrede aşağı yukarı üç yıl geçirir. Bu zaman zarfında Hermeias'ın yeğeni veya evlatlığı olan ve kendisine aynı adı taşıyan bir kız çocuk verecek olan Pythias'la evlenir. Pythias Aristoteles'in Atina'daki son ikameti döneminde ölmüş görünmektedir. Onun ölümünden sonra Aristoteles Stageira'lı bir kadınla, Herpyliss'le, tam olarak yasal olmayan, ancak sürekli ve sevgi dolu bir birleşmeye girer ve ondan da **Nikomakhos Ahlâkı**'na adını verecek olan Nikomakhos isimli bir oğlu olur.

Bu üç yılın sonunda Aristoteles Lesbos'a yakın bir ada olan Mitylene'ye gider. Onu oraya çekenin ne olduğunu bilmiyoruz. Ancak Akademi'den eski bir arkadaşı ve bu adanın yerlisi olan Theophrastos'un bu adada ona uygun bir yerleşim sağlamış olması muhtemel görünmektedir. Aristoteles'in biyoloji alanındaki araştırmalarının çoğu Assos'taki ve bundan daha da fazla Mytlene'deki ikameti dönemine aittir. Eserleri dikkati çeken bir sıklıkla civarda, daha da özel olarak Pyrrha lagününde gözlemlenen doğa tarihi olaylarına işaret etmektedir(1).

İsokrates'in bu döneme ait olan, Lise'de yerleşmiş ve kendisine yetersiz bir saygı gösteren filozoflarla ilgili bir göndermesi(2) diğerleri arasında Aristoteles'e de atıfta bulunan bir pasaj olarak yorumlanmıştır. Eğer durum öyleyse, Aristoteles bu dönemde Atina'ya, eski biyografların hakkında hiçbir şey bilmedikleri bir ziyarette bulunmuş olmalıdır. Ancak bu varsayım temelsiz görünmektedir. M.Ö. 343-2'de muhtemelen Aristoteles'i kendisiyle aynı yaşta bir çocukken tanımış olan ve hiç şüphesiz Hermeias'tan onun adını tekrar duymuş olan Makedonya kralı Philippos, o zaman 13 yaşında olan İskender'in eğitimini üzerine almak üzere onu davet etmiştir. Makedonya sarayı ile eski ilişkilerini yeniden kurmayı arzulayan ve **Politika**'da gördüğümüz gibi gelecekteki

1) Zikredilen diğer yerler Antandria, Arginysai, Lekton, Pordoselene, Prokonnesos, Skamandros, Sigeion, Ksanthos, Hellespontos(Çanakkale Boğazı), Propontis(Marmara Denizi)tir. Krş.Thompson'un **Hayvanların Tarihi**'nin çevirisi, s.VII; a.g.y. **Aristotle as a Biologist**, 12.

2) **Panathenaicus**, 12,18 vd.

hükümdarların eğitime büyük önem veren Aristoteles, bu daveti kabul etmiştir. Bu mevkii ona sarayda nüfuz kazandırmış ve onun Stageira, Atina ve kendisiyle birlikte Pella'ya gitmiş olan Theophrastos'un doğduğu kent olan Eresos lehine şefaatte bulunmasını mümkün kılmıştır. Seçkin öğrencisine vermiş olduğu eğitim hakkında hemen hemen hiçbir şey veya çok az şey bilinmektedir. Öğretiminin ana konusu muhtemelen Yunan eğitiminin temeli olan Homeros ve trajedi yazarları olmuştur. Aristoteles'in İskender için **İliada**'nın metnini tekrar gözden geçirdiği söylenmektedir. Ancak öğrencisi daha ileri bir eğitimden yararlanamayacak kadar büyüktü. Özellikle Aristoteles'in onunla hükümdarların görevleri ve yönetim sanatı üzerine tartışmalar yapması gerektiği kesindir. O İskender için **Monarşi** üzerine bir eserle **Koloniler** hakkında bir başka eser kaleme almıştır. Bunlar Yunan krallarının ve Yunan kolonileştiricilerinin en büyüğü olacak olan biri için özellikle ilginç olan iki konuydu. Aristoteles'in dikkatinin özel olarak politik konulara çekilmesi ve büyük **Anayasalar** toplama projesini tasarlamasının önce Pella'da, sonra civarda bulunan Mieza kraliyet şatosunda İskender'le birlikte bulunduğu bu zaman zarfında ortaya çıkmış olduğunu farzedebiliriz. İskender'in dehası onu inceleme hayatına değil, bir eylem hayatına, Aristoteles'in kendisine karşı Philippos'u uyardığı Asya'nın fethine ve yine Aristoteles'in Yunanlılar'ın barbarlar üzerine tartışılmaz üstünlüğü görüşüne aykırı olan Yunan medeniyetini Doğu medeniyetiyle birleştirme teşebbüsüne götürmüştür. Bu iki insan arasındaki ilişkiler hiçbir zaman için kopmamış görünmektedir. Ancak İskender'in 340'da babasının yerine naip olarak atanmasıyla öğrenciliğinin bitiminden sonra, aralarında gerçek bir dostluğu gösteren hiç birşey yoktur. Aristoteles bundan sonra muhtemelen Stageira'ya yerleşmiştir. Aristoteles'in Makedonyalılar'la kurduğu dostluklarının en devamlısını, yani bir süre sonra İskender tarafından, kendisi Asya'da olduğu sırada yerine naip olarak atanacak ve böylece Yunanistan'ın en önemli adamı haline gelecek olan Antipater'in dostluğunu, İskender'le birlikte olduğu bu süre içinde kazanmış olduğuna hiç şüphe yoktur(1).

1) Aristoteles vasiyetinde işlerinin yönetimi Antipater'e havale etmiştir. Ancak bu yasal koruma istemenin alışlagelen biçiminden başka bir şey olmamış görünmektedir.

M.Ö. 335-4 yılında Philippos'un ölümünden kısa bir süre sonra Aristoteles Atina'ya geri döner ve bu andan itibaren onun hayatının en verimli dönemi başlar. Şehrin dışında, kuzey-doğu bölgesinde muhtemelen Lykabettos tepesi ile İlissos arasında Apollon Lykeios ve Musalar'a adanmış olan ve geçmişte Sokrates'in çok sevdiği bir yer olduğu söylenen(1) bir koruluk uzanmaktaydı. Aristoteles burada birkaç bina kiralar(2)-çünkü bir yabancı olduğundan onları satın alma hakkı yoktur- ve okulunu kurar. Burada her sabah öğrencileriyle ağaçlar arasında gezinerek(3) en güç felsefe sorunlarını tartışır. Öğleden sonraları veya akşamları ise daha geniş bir halk topluluğuna daha az güç konuları açıklar. Böylece eski bir gelenek onun **akroamatik** veya ileri düzeydeki dinleyicilere tahsis edilmiş dersleriyle **exoteric** veya herkes tarafından anlaşılır dersleri arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrım şüphesiz oldukça temellidir. Ancak o bazan sanıldığı gibi ne **akroamatik** derslerinde herhangi bir mistik öğretinin varlığına işaret etmektedir, ne de halka yönelik derslerinde onlara hakikatin bütününe göstermeme yönünde bir arzusunu göstermektedir. Daha soyut konular-mantık, fizik ve metafizik- daha yoğun bir inceleme gerektirmemekte ve daha dar bir çevreyi ilgilendirmekteydi. Buna karşılık retorik, sofistlik ve politika gibi konular daha geniş bir talebe cevap vermekteydi ve dolayısıyla onlar daha halka dönük bir biçimde sergilenebilirlerdi(4).

Yine burada Aristoteles muhtemelen birkaç yüz yazmayı biraraya toplamış ve daha sonra İskenderiye ve Bergama kütüphaneleri için bir örnek oluşturacak olan ilk büyük kütüphaneyi kurmuştur. Aynı şekilde çok sayıda haritayı biraraya getirerek bir koleksiyon düzenlemiş ve derslerinde, özellikle doğa tarihi hakkındaki derslerinde kendilerinden yararlandığı bir

1) Platon, **Euthyphron**, 2 a; **Lysis**, 303 a; **Euthydemus**, 271 a.

2) Theophrastos'un vasiyetinde (Diogenes Laertios, V.51) **to mouseion** ve **to hieron** (muhtemelen Musalar'a ve Apollon'a adanmış olan kutsal yerler) ve büyük ve küçük bir **stoa** veya **loggia** (sütunlu mekan loca) deyimlerini görmekteyiz.

3) **Yürüyenler** (peripatetics) sözü buradan gelmektedir.

4) Prof.Henry Jackson (J.of P.XXXV.191-203) Aristoteles'in eserlerine dayanarak ders verdiği salonun ve derslerin kendilerinin bazı ilginç özelliklerini yeniden tesis etmiştir.

eşya müzesi oluşturmuştur. İskender'in bu koleksiyonu toplayabilmesi için kendisine 800 talent vermiş olduğu ve Makedonya imparatorluğunun sınırları içinde yaşayan bütün avcılar, kuşçular ve balıkçılara, gözlemledikleri bilimsel değeri olan herhangi bir şey hakkında Aristoteles'e bilgi vermelerini emretmiş olduğu söylenmektedir. Bu konuda şüphesiz bir abartma söz konusudur. Çünkü Aristoteles'in imparatorluğun en uzak bölgeleri hakkındaki bilgisi, bu emirlerden beklenebileceği kadar doğru değildir. Bununla birlikte bu hikayede muhtemelen doğru olan bir şeyler vardır. Aristoteles'in okul için tanzim etmiş olduğu bir yönetmelikten söz edilmektedir. Bu yönetmeliğe göre her üye sırayla örneğin on gün süreyle okulu "yönetmek"ten sorumlu tutulmaktaydı. Bu herhalde herbirinin bu zaman zarfında Ortaçağ üniversitelerinde daha sonra benimsenmiş olan yöneme uygun olarak(1), ortaya çıkması mümkün olan her insana karşı şu veya bu tezi savunmak suretiyle tartışmaları yönetmekle sorumlu oldukları anlamına gelmekteydi. Aristoteles'in okulunda ortak yemeklerin yendiğini ve ayda bir kez Aristoteles'in bizzat kendisinin kurallarını düzenlemiş olduğu bir şölenin verildiğini biliyoruz. Ancak okulda yapılan çalışmalar, uygulanan işbölümü hakkında çok az şey biliyoruz. Aristoteles'in elimizde mevcut eserlerinin notlarından meydana geldiği derslerinin kaleme alınışı, muhtemelen Lise'yi yönettiği 12-13 yıllık döneme aittir ve bu eserlerin meydana getirilmesi için gerekli olan düşünce ve araştırmalar, çalışmaların bir kısmının öğrencileri tarafından yapılmış olduğunu düşünsek dahi, benzeri olmayan bir zihin gücüne işaret etmektedirler. Bu süre zarfında Aristoteles bugün halâ mevcut olan biçiminde bilimler sınıflamasının ana çizgilerini tesbit etmiş ve bilimlerin çoğunluğunu, kendisinden önce ulaşmış oldukları noktadan çok daha ileri bir noktaya götürmüştür. Onların bazısında, örneğin mantıkta(2), Aristoteles haklı olarak bir öncüsü olmadığını ileri sürebilir ve yine denebilir ki yüzyıllar boyunca onun kendine lâıyk bir takipçisi de olmamıştır. Ahlâk ve politika gibi pratik türden konulara gösterdiği ilgi ile de onun okulu, gündelik hayat üzerinde Sokrates ve Platon'un etkisi kadar, aynı dönemde Akademi'nin kendi içine

1) Blakesley, *Life of Aristotle*, 63.

2) *Sof. Del.Çür.*, 183 b 34-184 b 3.

kapanmış bilginlerinkine kıyasla ise çok daha fazla bir etkiye bulunmaktaydı.

İskender'in 323 yılında ölümü ile Atina bir kez daha Makedonya düşmanı duyguların merkezi olur ve Aristoteles'in Makedonya ile ilişkileri, onu Atinalılar'ın gözünde şüpheli kılar. Platon'cu ve İsostrates'çi okulların düşmanlıklarının, kendisine karşı duyulan politik duygularla işbirliği yapmış olmaları da mümkündür. Ne olursa olsun Hermeias hakkında yazmış olduğu bir övgü şiiri ve mezartaşı yazısına dayanan saçma bir dinsizlik ithamı ile mahkemeye verilir. Atinalılar'ın "felsefeye karşı ikinci bir cinayet işlemelerine"(1) fırsat vermemek için kararlı olan Aristoteles, okulu Theophrastos'un ellerine terkeder ve Makedonya etkisinin bir kalesi olan Khalkis'e çekilir. Orada 322 yılında uzun yıllardan beri çektiği bir hastalıktan ölür. Diogenes bize onun vasiyetini nakletmiştir: Bu vasiyetinde Aristoteles akrabalarının lehine birtakım maddeler koymayı, kölelerinin satılma tehlikesini önlemek ve **Politika**'sının bir öğüdünü uygulamaya koyarak onlar arasında bazılarının özgürlüklerini elde etmeleri için tedbirler almayı ihmal etmemektedir. Bazan Aristoteles'i yalnızca kişileşmiş bir akıl olarak görme eğilimindeyiz. Ama vasiyeti iyiliksever ve şefkatli bir ruh hakkında en açık bir tanıklıkta bulunmaktadır.

Dış görünüşü veya hayat tarzı hakkında az şey bilinmektedir(2). Güvenilir bir gelenek onu kel, ince bacaklı, küçük gözlü, kekeliyerek konuşan, ancak dikkati çekecek kadar güzel giyinen bir insan olarak tasvir etmektedir. Düşmanlarının kötü niyetliliği onu kadınsı ve sefih bir hayat süren bir insan olarak temsil etmektedir. Bizzat kendisi tarafından ifade edilmiş olan görüşlerine dayanarak kabul edebileceğimiz şey, onun çileci alışkanlıklara sahip olmadığıdır. Yine bize onun yüzünün ifadesinde kendisini gösteren alaycı bir karaktere sahip olduğu söylenmiştir. Diogenes Laertios büyük bir espri gücüne tanıklık eden bazı taşı gediğine koyan sözlerini nakletmiştir.

1) Pseudo-Ammonios, *Aristotelis Vita*.

2) Studniczka, *Ein Bildnis des Arist.* de (Leipzig, 1908) bize kadar ulaşmış olan bir grup heykelde Aristoteles'in temsil edildiğine inanmakta ve bununla ilgili inandırıcı kanıtlar vermektedir.

Aristoteles'in eserleri üç ana bölüme ayrılabilir: Birinci, bizzat kendisi tarafından yayınlanmış olan az veya çok halka yönelik eserlerdir. İkincisi bilimsel inceleme yazıları için tuttuğu anılar (memoranda) ve malzeme koleksiyonlarından, üçüncüsü ise bilimsel eserlerinin kendilerinden meydana gelir. **Athenaion Politeia** (Atinalıların Anayasası) hariç var olan eserlerinin tümü-gerçekten ona aitseler-üçüncü gurup içine girerler. Diğerlerine gelince, onlar hakkındaki bilgimiz eski yazarlar tarafından kendi eserlerinde muhafaza edilmiş olan metin parçalarına (fragments) ve Antik çağdan bize ulaşmış olan üç listeye dayanmaktadır. Bu listelerden en eskisi Diogenes Laertios'unkidir (M.S.III.yüzyıl)(1). Bu listenin başında halka yönelik bir karaktere sahip görünen ve en büyük bir bölümü Platon'un eserlerini taklid eden diyalog biçiminde yazılmış 19 eser bulunmaktadır. Her halükârda bu diyaloglar Platon'un ilk diyaloglarından daha az dramatik bir yapıya sahip görünmektedirler. Bununla birlikte onlar hiç şüphesiz Aristoteles'in elimizde mevcut olan diğer eserlerinden çok daha fazla edebi bir amaçla yazılmışlardır. Cicero'nun Aristoteles'in "hitabetin altın nehri"ni (flumen orationis aureum)(2) överken, Quintilianus'un onun "belagatinin tatlılığı"ndan (eloquendi suavitas)(3) söz ederken gözönünde tuttukları, hiç şüphesiz bu eserlerdir. Aristoteles'in bu kompozisyon biçimini kullanmasının mesleğinin tamamen başlangıç dönemine, henüz Platon'un okulunun bir üyesi olduğu döneme ait olduğunu düşünmemiz makûl olacaktır. Bunu diyaloglarının Platon'cu adları-**Politikos** (Siyaset

1) O, Andronikos (M.Ö. I.yüzyıl başı) tarafından tanzim edilen listeye dayanmış olamaz. Çünkü Andronikos'un listesinde mevcut olan ve bugün elimizde bulunan birçok eseri zikretmemektedir. Onu Andronikos'un listesini tamamlayan bir şey olarak da ele alamayız. Çünkü bu listede geçen bazı eserleri de anmaktadır. Muhtemelen o M.Ö.250 civarında Hermippos tarafından tanzim edilmiş olan listeyi tekrar eden veya onun üzerine dayanan bir listedir. Yalnız o Hermippos'tan daha sonra Andronikos tarafından yayınlanmış olan birçok eserin unutulmuş olduğu bir zamanda ortaya çıkmıştır.

2) Acad. 2.38.119.

3) 10.I.83.

Adamı), **Sophistes** (Sofist), **Meneksenos**, **Symposium** (Şölen)- ve onların genellikle Platoncu içerikleri desteklemektedir. Muhtemelen bu diyalogların en erkenlerinden biri **Grylos** adı ile de bilinen **Retorik Üzerine**'dir. Grylos, Ksenophon'un Mantinea savaşı (362-1) öldürülmüş olan oğluydu ve diyalog yine muhtemelen bu tarihten fazla geç olmayan bir zamanda yazılmıştır. Bir başka erken dönem diyalogu, adını Aristoteles'in 354-3 de ölmüş olan dostu Kıbrıs'lı Eudemos'tan olan **Eudemos** veya **Ruh Üzerine** adlı diyalogdur. Bu diyalog model olarak **Phaidon**'u yakından takip etmekte ve Platon'cu ruhun doğumdan önceki varlığı, ruh göçü ve hatırlama öğretilerini tartışmasız kabul etmekteydi. Kıbrıs prensi Themison'a hitaben yazılmış olan ve onu felsefi hayata teşvik amacını güden **Protreptikos**(1) da muhtemelen aynı döneme aitti. Bu eser Antik çağda çok popülerdi ve İamblikhos'a kendi **Protreptikos**'unun malzemesini, Cicero'ya ise **Hortensius**'un modelini sağlamıştır. **Felsefe Üzerine** adını taşıyan diyalogu ise daha güç bir döneme tarihlendirilmektedir. Bu eserde Aristoteles, insanlığın gelişmesi üzerine geniş ölçüde Platoncu özellik taşıyan bir açıklama vermektedir. Yalnız onda Aristoteles, dünyanın ezeli varlığını ileri sürmesi ve idealar öğretisiyle, ideal sayılar öğretisine karşı çıkması bakımından Platon'dan ayrılmaktaydı. Bu diyalog **Metafizik**'in en erken kısımlarıyla hemen hemen aynı döneme aittir. **İskender** veya **Koloniciler** (Koloniler?) **Üzerine** adlı diyalogla **Monarşi Üzerine** adlı eser, daha geç bir döneme, yani Aristoteles'in Makedonya sarayındaki ikameti dönemine (veya daha da geç bir döneme) aittirler. Hemen hemen sadece adlarını bildiğimiz diğer diyalogları şunlardır: **Adalet Üzerine**, **Şairler Üzerine**, **Zenginlik Üzerine**, **Dua Üzerine**, **Asil Doğuş Üzerine**, **Eğitim Üzerine**, **Haz Üzerine**, **Nerinthos** ve **Erotikos**.

Bu eserlerin yanında, üç örneği muhafaza edilmiş olan şiirleri ve mektupları zikredilebilir. Bu sonunculardan bize kadar intikal etmiş metin parçaları içinde Antipater'e yazılmış olanlar, en hakiki olanlar gibi görünmektedirler.

1) Bunun bir diyalog mu, yoksa bir mektup mu olduğu çok tartışılmıştır. Kanıtlar son görüşün lehinde görünmektedir.

Gerek kaybolmuş anıları ve malzeme koleksiyonları(1), gerekse yine kaybolmuş olan bilimsel eserleri hakkında söyleyeceğimiz fazla şey yoktur. Zamanında Aristoteles'in olduğuna inanılan ikiyüzden fazla eserin adı, üç eski katalogda muhafaza edilmiş olarak bize kadar ulaşmıştır. Ancak bu adlar çoğu kez birbirlerini tekrarlamaktadırlar ve listelerin, bağımsız kitaplardan çok, ayrı yazmaları içerdiklerine inanmamız için her türlü neden mevcuttur. Diogenes Laertios'un listesinde yer alan ilk bakışta pek tanıdık olmayan birçok eser, bize ulaşmış olan eserlerin kısımlarına işaret ediyor görünmektedir(2). Bu konuyla ilgili olarak belirtmek gerekir ki Aristoteles'in mevcut eserleri içinde çoğunluğu, bir birliğe sahip olan bütünler olmayıp, birbirleriyle ilişkili temalar üzerinde bir denemeler topluluğundan başka şeyler değildirler ve orijinal birimler, bazan Aristoteles'in kendisi, bazan (**Metafizik**'te olduğu gibi) yayıncıları tarafından biraraya getirilmiş olan ayrı denemelerdir(3). Onun kaybolmuş kitaplarının bazılarında büyük metin parçaları eski yazarlar tarafından zikredilmiştir. Bu tür durumlarda onların içerikleri hakkında oldukça doğru bir fikir edinmemiz mümkündür. Bu tür eserlerden hiç olmazsa bir tanesi, anlaşıldığına göre özet halinde olmakla birlikte hemen hemen tam olarak bize ulaşmıştır(4). Kaybolmuş eserlerle bize kadar ulaşmış olan eserler arasında var olan bağlantıları ortaya çıkarmak üzere hiç de sonuçsuz kalmayan bir hayli bilimsel çaba sarfedilmiştir. Ancak yalnız başlarına bu

1) Bu malzeme koleksiyonları bazan Aristoteles'le başkalarının işbirliği sonucu hazırlanmıştır. Bir Delfi yazıtı, Pythian oyunlarında kazananların adlarını içeren bir listenin Aristoteles'le yeğeni Kallisthenes'in ortak çalışmalarının sonucu olarak hazırlanmış olduğunu göstermektedir.

2) Örneğin 31,32,53,57-60 numaralı eserler (Rose, **Aristotelis Fragmenta**, 1886) muhtemelen **Topikler**'in kısımlarına ve 36 numaralı eser **Metafizik**'in Δ(delta) adlı kitabına işaret etmektedir.

3) Bu nokta Jacger tarafından, Aristoteles'in eserlerinin yazılış tarzı hakkında en mükemmel tartışmayı teşkil eden "**Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles** (148-163)" de iyi bir biçimde ortaya konmuştur.

4) Partsch "Nilin Yükselmesi Üzerine" adlı kitabın Aristotelesçi kaynağı içinde çok mükemmel kanıtlar ileri sürmektedir: **Des Aristoteles Buch "Über das Steigen des Nile"**, Leipzig, 1909.

sonuncuların kendileri de Aristoteles'in geniş edebi etkinliğinin bütünü hakkında olmasa bile ele aldığı çeşitli konuların genişliği üzerinde oldukça doğru bir fikir oluşturmamıza izin verecek niteliktedir.

Mevcut eserler içerisinde önce hiç olmazsa M.S. VI.yüzyıldan bu yana **Organon** veya düşüncenin aleti olarak bilinen mantukla ilgili kitaplar gurubunu ele alabiliriz. Alışılâgelen sıraya göre onlar içinde ilki **Kategoriler**'dir. Bu kitabın Aristoteles'e ait olduğu inkâr edilmiştir. Onda genel olarak Aristoteles'e ait olduğu kabul edilen eserlerin herhangi birine açık bir gönderme mevcut değildir. Ancak o İlkçağ'da tartışmasız olarak Aristoteles'in kabul edilmiş(1) ve M.S.III.yüzyılda yaşayan Porphyrios'tan başlayarak bir dizi şerhçi tarafından gerçekten ona ait bir eser olarak şerhedilmiştir. Onun Aristoteles'e ait olduğu lehindeki kanıtlar Andronikos'a kadar (M.Ö. I.yüzyıl başları) geri gitmektedir(2). Aristoteles'in öğretisi açısından ona karşı olan kanıtlar ise(3) kesin değildir ve eserin gerek grameri(4), gerekse üslûbu tamamen aristotelesçidir. "Kategorilerden sonra gelenler" (postpredicaments) diye adlandırılan şeyleri konu alan son altı bölüm biraz farklı bir plandadır. Andronikos bunlardan şüphelenmişti ve onlar kitabın amacına yabancıdırlar. Gene de onların Aristoteles'in eseri olmaları mümkündür.

1) Muhtemelen Schol.33 a 28 ve devamında (Aristoteles'in Berlin edisyonunda, Cilt IV) kendisine atıfta bulunulan adı bilinmeyen bir eleştirici müstesna.

2) Onun "kategorilerden sonra gelen şeyler"i (postpredicaments) reddetmesi, gizil olarak bu anlama gelmektedir. Schol. 81 a 27 ve devamı; Ammonios (Schol., 28 a 40) Theophrastos ve Eudemos'un Aristoteles'i örnek olarak alıp **Kategoriler** yazmış olduklarını söylemektedir.

3) En yakın kanıtlar Dupreel tarafından Arch.f.Gesch.d.Phil., XXII, 230-251 de ileri sürülmüş olanlardır. Dupreel haklı olarak dikkatimizi bu kitabın, Aristoteles'in problemleri tartışmasında izlemek alışkanlığında olduğu usulünden tamamen farklı olan kuru, dogmatik, kesip atıcı üslûbu üzerine çekmektedir. Ben kendi payıma (**Önerme Üzerine ve Birinci Analitikler**'in birçok pasajında da kendileriyle karşılaştığımız) bu özellikleri Aristoteles'in Mantığı, bilim ve felsefeye bir giriş incelemesi olarak tasarlaması olgusuyla açıklamak eğilimindeyim. Daha az ileri bir topluluğa hitap eden kitaplar, doğal olarak, daha ileri bir topluluğun kullanımı için yazılmış eserlerden daha dogmatiktirler.

4) Aristoteles'in ve sahte-Aristotelesçi eserlerin gramerlerinin ayrıntılı bir incelemesi Eucken'de (**De Aristotelis Dicendi et Über den Sprachgebrauch des Aristoteles**) bulunmaktadır (edatlar (particules) ve öntakılar (prepositions) üzerine).

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

Önerme Üzerine (de Interpretatione) Andronikos'un şüphelendiği bir eserdir. Bunun nedeni anlaşıldığına göre(1) onda **Ruh Üzerine**'ye (De Anima) bir göndermede bulunması(2), buna karşılık **Ruh Üzerine**'de bu göndermeye tekabül eden bir pasajın bulunmamasıdır. Ancak Aristoteles'e ait olduğu kesin olan eserlerinde de birçok şekilde açıklanan bu tür bir hayli gönderme mevcuttur. Bu eserin Aristoteles'e ait olduğu lehinde güçlü dış kanıtlar vardır. Teophrastos ve Eudemos'un her ikisi, onun varlığını farzeder görünen kitaplar yazmışlardır ve Ammonios ondan şüphelenen tek eleştiricinin Andronikos olduğunu söylemektedir(3). Netice olarak üslûbu ve grameri onun gerçekten Aristoteles'e ait olduğunu gösterir gibidir. Ona karşı gerçekten söylenebilecek tek şey, büyük bir kısmında fazla basit olmasıdır. Ancak Aristoteles'in ileri düzeyde dersleri yanında basit dersler vermiş olduğu da bir gerçektir(4).

Topikler(5) ve **Sofistik Delillerin Çürütülmesi** (Sofistik Elenchi) gibi **Birinci** ve **İkinci Analitikler** de hiç şüphesiz Aristoteles'indirler. Aristoteles, **Sofistik Delillerin Çürütülmesi**'ni **Topikler** adı altında da zikretmektedir ve bunun nedeni onun son kısmının bir bütün olarak **Topikler**'in bir tür sonsözü (epilogue) olmasıdır.

Fizikle ilgili kitaplar Aristoteles'e ait olduğu şüphesiz olan bir eserler gurubu ile başlar: **Fizik**, **Gök Üzerine** (De Caelo), **Oluş ve Yokoluş Üzerine** (De Generatione et Corruptione), **Meteoroloji** (Meteorologica). **Fizik**, ilk şeklinde biri I-IV., diğeri V.VI. VII. kitapları içine alan iki ayrı incelemeden meydana gelmekteydi. Çünkü Aristoteles

1) Schol., 97 a 20.

2) **Önerme Üzerine**, 16 a 8.

3) Schol., 97 a 13.

4) Eserin gerçekten Aristoteles'e ait olduğu Maier tarafından ayrıntılı ve başarılı olarak savunulmaktadır: Arch.f.Gesch.d.Phil. XIII, 23-71. Maier 16 a 8'deki göndermenin 16 a 13'e nakledilmesi gerektiğini ve onun **Ruh Üzerine**, III, 6 ile ilgili olduğunu ileri sürmektedir.

5) Belki V. kitabı hariç.

genellikle ilk grubu **Fizik** veya **Doğa Üzerine** kitaplar olarak, ikinciye ise **Hareket Üzerine** kitaplar olarak zikretmektedir. Daha sonraki aristotelesçiler arasında da bu ayrımın birçok izleri mevcuttur. Ancak Aristoteles **Fizik** deyimini sadece bu son kitaplara değil, fizik problemleriyle ilgili bazı diğer eserlerine de işaret eden bir deyim olarak kullanmaktadır. VII.kitap, eseri gözden geçirdiğinde Eudemos tarafından bir tarafa bırakılmıştır ve o daha ziyade giriş niteliğinde notlardan meydana gelmektedir.(1)**Meteorologica**'nın IV.kitabı herhalde Aristoteles'in değildir(2). O, eksik bir kitabın yerini almış olabilir.

Aristoteles'in külliyatı içinde bir sonraki eser olan **Dünya Üzerine**'nin (De Mundo) gerçekten Aristoteles'e ait bir eser olarak gözönüne alınmaya imkân veren hiçbir yanı yoktur. Bu, hakikaten Aristotelesçi olan bir öğretiyi Stoa kaynaklı öğretilerle bir araya getiren popüler karakterli bir eserdir. O, özellikle Posidonios'a çok şey borçludur. M.Ö.50 yılı ile M.S.100 yılları arasındaki dönemden kalmış olması muhtemeldir.

Bundan sonra gerçekten Aristoteles'e ait olan bir gurup psikolojiyle ilgili eserler gelir: **De Anima** ve **Parva Naturalia** (Küçük Doğal Şeyler) kolektif adı ile bilinen diğer eserler, yani **De Sensu et Sensibilibus** (Duyu ve Duyusallar Üzerine), **De Memoria et Reminiscentia** (Hafıza ve Hatırlama Üzerine), **De Somno** (UykuÜzerine), **De İmsonniis** (Uykusuzluk Üzerine), **De Divinatione per Somnum** (Uyku Aracılığıyla Yapılan Kehanet Üzerine), **De Longitudine et Brevitate Vitae** (Hayatın Uzunluğu ve Kısalığı Üzerine), **De Vita et Morte** (Hayat ve Ölüm Üzerine), **De Respiratione** (Solunum Üzerine). Yayıncıları **De Vita**'nın ilk iki bölümüne **De Juventute et Senectute** (Gençlik ve İhtiyarlık Üzerine) adını vermişlerdir. Aristoteles'in bir başka yerde bu konu ile ilgili bir eser vadedmiş olmasına rağmen, onu gerçekten yazmış olduğu şüphelidir. Bu iki bölüm hiç şüphesiz bu konuyu ele almamaktadır.

1) Belki bir öğrenci tarafından tutulmuş. Krş.Eucken, **De.Ar.Dic.Rat.**, 11.

2) Son zamanlarda bir araştırmacı onu Straton'a izafe etmiştir.

Psikoloji ile ilgili eserler dizisinin sonuncusunu teşkil eden **De Spiritu** (Ruh Üzerine) Aristoteles'in değildir; çünkü o Aristoteles'in bilmediği atardamarlar ve toplardamarlar ayrımını kabul etmektedir. O, ünlü hekim Erasistratos'un öğretisini yansıtır görünmektedir ve belki M.Ö.250 yılı civarına tarihlendirilebilir.

Psikoloji ile ilgili eserler dizisinin ardından Doğa Tarihi üzerine bir gurup eser gelmektedir. Bu gurubun ilk eseri olan **Historia Animalium**'un (Hayvanların Tarihi) muhtemelen VII. kitabı, X kitabı ve VIII. kitap 21-30. bölümleri ve IX.kitabı sahtedir ve büyük bir ihtimalle M.Ö.III.yüzyıldan kalmadır. **Historia Animalium** bir olgular topluluğunu içine alır. Arkasından Aristoteles'in bu olgulara dayanan teorilerini ortaya koyduğu eserleri gelir. Bunlardan birincisi, ilk kitabı biyolojiye genel bir giriş olan **De Partibus Animalium**'dur (Hayvanların Kısımları Üzerine), **De Motu Animalium** da (Hayvanların Hareketi Üzerine) birçok bilgin tarafından, içinde **De Spiritu**'ya yapılan göndermelerden dolayı(1), sahte bir eser olarak kabul edilmiştir. Yalnız son zamanların kanaati onun lehinedir. Onun üslûbu aristotelesçidir(2) ve içeriği de üstada layıktır. **De Incessu Animalium** (Hayvanların Yürüyüşü Üzerine) ile **De Generatione Animalium** (Hayvanların Oluşumu Üzerine) hiç tartışmasız Aristoteles'indirler. Sonuncunun en son kitabı, gerek **De Generaitone**'nin, gerekse **De Partibus**'un bir son sözüdür.

Biyoloji ile ilgili eserlerin ardından bir dizi sahte kitap gelir. **De Coloribus** (Renkler Üzerine) Theophrastos ve Straton'a, **De Audibilibus** (İşitilenler Üzerine) daha büyük bir ihtimalle Straton'a izafe edilmiştir. **Physiognomonica** (M.Ö.III.Yüzyıl) belki her ikisi de Aristoteles'çi olan iki eserin birleşmesinden meydana gelmektedir. Aristoteles'in külliyatı içinde **De Plantis** (Bitkiler Üzerine), en ilginç tarihi olan bir eserdir. Kendi göndermelerinden Aristoteles'in bitkiler

1) 703 a 10. Bay Farquharson, çevirisinde, bu göndermenin kendisiyle ilgili olabileceği birçok başka esere işaret etmektedir.

2) Eucken, onun gramerinde aristotelesçi-olmayan hiçbir şey bulmamıştır.

hakkında bir eser yazmış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu Aphrodisyaslı Aleksandros zamanında kaybolmuştu. Bugün elimizde bulunan eser ise, yazarı (muhtelemen Augustus zamanında yaşamış bir aristotelesçi olan) Şamlı Nikolaos'a ait olan bir eserin yapılmış bulunan Arapça bir çevirisinden yapılmış olan Latince bir çeviridir. **De Mirabilibus Auscultationibus** (Olağanüstü Hikayeler Üzerine) adıyla bilinen eğlenceli eser 1)Theophrastos ve başkalarının biyoloji ile ilgili eserlerinden yapılmış seçmelerle, 2)çoğunluğu Tauromeniumlu Timaios (aşağı yukarı M.Ö. 350-260) dan alınmış ve Posidonios tarafından nakledilmiş tarihsel seçmeler (Bu iki kısım muhtemelen Hadrianus'tan daha önceye gitmeyen bir zamanda biraraya getirilmişlerdir) ve 3) VI.yüzyıl kadar geç bir tarihe ait olması mümkün olan bir ekten (aşağı yukarı 152-178.sayfalar) meydana gelmektedir. **Mechanica** erken aristotelesçi okula-belki Straton'a veya onun öğrencilerinden birine-ait görünmektedir. Bu eser kaldırak, makara ve teraziyi ele almakta ve oldukça büyük bir başarıyla statığın bazı temel ilkelerini-virtüel hızlar kanunu, kuvvetlerin paralelogramı ve atalet ilkesi-sergilemektedir.

Problemler, en büyük bir kısmında aristotelesçi öncüllere dayanmakla birlikte aristotelesçiliğin son döneminin özelliği olan bir materyalizmin sayısız izlerini taşımaktadır. Eser belki M.S. V. veya VI.yüzyıldan daha geriye gitmeyen bir tarihte esas olarak Theophrastos'un külliyyatından, ancak aynı zamanda geniş ölçüde hipokratesçi okula ait kitaplardan ve nihayet birkaç durumda da Aristoteles'in elimizde mevcut olan eserlerinden alınmış matematik, optik, müzik, psikoloji ve tıpla ilgili çeşitli problem koleksiyonlarının biraraya getirilmesinden meydana gelmiş görünmektedir. Bu eser, Aristoteles'in öğrencilerini yönelttiği çalışmaların ne kadar geniş bir alanı kapsadığını göstermek bakımından ilginçtir. Bunlar içinde genel olarak en ilginçleri olan **Müzik Problemleri** biri M.Ö.300, diğeri M.S.100 yılları civarlarına tarihlendirilmiş olan iki koleksiyondan oluşmaktadır.

De Lineis Insecabilibus (Bölünmez Doğrular Üzerine), her şeyden önce Ksenokrates'e karşı yöneltilmiştir ve muhtemelen de onun zamanından daha sonrasına ait değildir. Öğretisi, Theophrastos'unkine

benzer. Simplikios da onu Theophrastos'a mal etmekteydi. Mümkin yazarı olarak Straton da teklif edilmiştir. **Ventorum Situs** (Rüzgarların Durumu) genellikle Theophrastos'a mal edilen ve hemen hemen onun zamanından kalma **De Signis** (İşaretler Üzerine) adlı bir kitaptan yapılmış bir seçmedir. **Ksenophanes, Zenon, Gorgias Üzerine** (veya daha doğrusu **Melissos, Ksenophanes, Gorgias Üzerine**) muhtemelen gerçekten Aristoteles'in elinden çıkma kitaplara dayanmaktadır. Ancak elimizdeki şekliyle o, M.S.I.yüzyılda yaşamış bir seçmecinin eseridir.

Metafizik'e, bu adla yapılan ilk gönderme Şamlı Nikolaos'ta bulunmaktadır. Onlardan itibaren bu kelime ile sürekli olarak karşılaştığımıza göre belli ölçüde haklı olarak bu kelimenin Nikolaos'un çağdaşı ve yaşça kendisinden daha büyük olan Andronikos'un Aristoteles'in eserlerini yayınlama çalışmasından ileri geldiği ve onunla sadece Andronikos'un neşrinde **Fizik**'le ilgili eserlerden sonraya yerleştirilen eserlerin kastedildiğini düşünebiliriz. Hesykhios'un Aristoteles'in eserleriyle ilgili kataloğu on kitaplık bir **Metafizik**'ten bahsetmektedir. Bu muhtemelen bizim **Metafizik**'imizdir. Ancak bunda eksik olanlar şunlardır: 1) Adı, **Metafizik**'e orijinal numaralaması ortaya çıktıktan sonra eklenmiş olduğunu gösteren küçük a(alfa) kitabı. Bu kitap metafiziğe değil, fiziğe veya genel olarak teorik fiziğe bir giriştir. Karakteri bakımından aristotelesçidir. Ancak eski bir gelenek onu Eudemos'un yeğeni Pasikles'e mal etmektedir(1) ve bu mal ediş, daha tanınmış bir kişiye mal edişten muhtemelen daha doğru görünmektedir. On kitaplık **Metafizik**'te eksik olan diğer kitap hiç şüphesiz 2) Hesykhios'un listesinde "Kelimelerin Çeşitli Anlamları Üzerine" adıyla ayrı başına zikredilen Δ (delta) kitabıdır. Diğer eksik bir kitap 3) ilk kısmı sadece BTE kitaplarının daha kısa bir değişik biçimi, son kısmı ise **Fizik**'in II., III. ve V.kitaplarından alınmış bir dizi seçmeler olan K kitabıdır. K kitabının grameri, bazı bakımlardan aristotelesçi değildir(2) ve hemen hemen kesin olarak bir öğrenci notlarını temsil eder.(3) Nihayet on kitaplı **Metafizik**'te

1) Schol., 589 a 41.

2) Eucken, **De.Ar.Dic.Rat.** 10, II.

3) Aleksandros onun sadece ilk kısmını şerhetmiştir.

eksik olan son kitap muhtemelen 4) herhangi bir diğer kitaba göndermede bulunmayan (ve fiziksel töz üzerine giriş mahiyetinde bir açıklama ile birlikte) İlk Neden hakkında bağımsız bir incelemeyi teşkil eden Λ (lambda) kitabıdır.

Metafizik'in en eski kısımları muhtemelen A, Δ , K (ilk kısmı), Λ ve N kitaplarıdır. K'nın yerini daha sonra B, T, E kitapları almıştır. (N'nin daha sonraki ve ondan çok farklı bir versiyonu olan) M, N'den önceye yerleştirilmiştir ve ABTEZH Θ IMN kitapları birbirleriyle ilişkili bir bütün olarak işlenmiş ve muhtemelen Aristoteles'in kendisine geri giden karşılıklı göndermelerle birbirleriyle birleştirilmiştir.

Daha sonra ahlâkla ilgili bir dizi incelemeler gelmektedir; **Nikomakhos Ahlâkı**, **Magna Moralia** ve **Eudemos Ahlâkı**. Birçok bilgin **Eudemos Ahlâkı**'nın Aristoteles'in öğrencisi Eudemos tarafından yazılmış daha sonraki bir eser olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak **Nikomakhos Ahlâkı** ve **Eudemos Ahlâkı** başlıklarının en doğal açıklaması, Aristoteles'in ahlâk konusunda vermiş olduğu iki dersin sırasıyla Nikomakhos ve Eudemos tarafından yayınlanmış olmasıdır(1). aristotelesçi gramerin en ayrıntılı incelenmesi(2), **Eudemos Ahlâkı**'nın gramerinin Aristoteles'in grameri olduğu sonucuna götürmüştür. Yakın zamanlarda ayrıca bu eserin **Protreptikos**'tan **Nikomakhos Ahlâkı**'na uzanan doğrudan bir gelişme çizgisi içinde bulunduğuna işaret edilmiştir(3). Muhtemelen o **Metafizik**'in en eski kısımları gibi Aristoteles'in M.Ö.348-5 yılları arasında Assos'taki ikameti döneminden kalma oldukça eski bir eserdir. Birçok bilginin dikkatini çekmiş ve ustahklarını sergilemelerine fırsat vermiş olan bir problemi, **Nikomakhos Ahlâkı**'nın dördüncü kitabına tekabül eden **Eudemos Ahlâkı**'nın üçüncü kitabının sonunda, yazmaların, daha sonra gelen üç kitabın **Nikomakhos Ahlâkı**'nın daha sonra gelen üç kitabıyla aynı olduğunu ifade etmeleri ve bundan sonra derhal **Nikomakhos Ahlâkı**'nın yedinci

1) Aleksandros bize **Metafizik**'in de aynı şekilde Eudemos tarafından yayınlanmış olduğunu söylemektedir: *Schol.*, 760 b 20. Krş. Asklepios (*Schol.*, 519 b 38).

2) Eucken.

3) Jaeger, *Arist.*, 237-270; Krş. *Case Enc.Brit.* da II, 512-515.

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

kitabı diye adlandırdıkları kitaba geçmeleridir. Acaba bu üç kitab, **Nikomakhos Ahlâkı**'na mı, yoksa **Eudemos Ahlâkı**'na mı aittirler veya onların bir kısmı birine, diğer kısmı diğerine mi aittir? Acaba bu kitaplarda ele alınan konularla ilgili iki ayrı eser gerçekte var olmuş mudur, yoksa elimizde bulunan şekil, gerçekte var olmuş olan tek şekil midir? Bu iki soruya hemen hemen mümkün olan bütün farklı cevaplar verilmiş, bu cevaplardan bir kısmı da cazip kanıtlarla desteklenmiştir. Konu üzerindeki görüşler hâlâ birbirinden farklıdır. Bu kitaplarla iki eserin diğer kitapları arasındaki paralellikler ve karşılıklı göndermelerin çoğuna aynı ölçüde geçerli başka bazılarıyla karşı çıkılabilir. Bununla birlikte şu noktalar, gerektirdikleri dikkat ve önemle gözönünde tutulmamışlardır: 1)Aristoteles'in eserleriyle ilgili en eski katalog (Diogenes Laertios'un katalogu), beş kitaptan meydana geldiğini söylediği tek bir **Ahlâk** zikretmektedir. Bu ancak, şüpheli kitapları dışta kalmak üzere **Eudemos Ahlâkı** olabilir. Bundan sonra gelen en eski katalog, on kitaptan meydana geldiğini söylediği tek bir **Ahlâk**'tan söz etmektedir. Bu da ancak şüpheli kitapları dışta kalmak üzere **Nikomakhos Ahlâkı** olabilir. Genel olarak düşünüldüğü gibi eğer bu iki listenin her ikisi de Hermippos'un otoritesine dayanmaktaysalar, şüpheli kitaplarla ilgili olarak onların, M.Ö.200 yılından itibaren, **Eudemos Ahlâkı**'na değil, **Nikomakhos Ahlâkı**'na izafe edildiği görülmektedir. 2)**Eudemos Ahlâkı**'nda dikkati çeken bazı gramerle ilgili özellikler vardır ki onlarla bu söz konusu kitaplarda karşılaşmamaktadır(1).

O halde bu kitaplar muhtemelen **Nikomakhos Ahlâkı**'na aittirler ve **Eudemos Ahlâkı**'nın da muhtemelen bir zamanlar onlara tekabül eden bir kısmı vardı. Çünkü 1)**Eudemos Ahlâkı**'nda üç merkezi kitapta ele alınan konunun oldukça farklı bir sergilemesini farzeder görünen göndermeler vardır ve 2)**Eudemos Ahlâkı**'nı yakından izleyen **Magna Moralia**, ilgili bölümünde elimizde bulunan şekliyle üç kitapta var olmayan bir konuyu ele almaktadır. **Magna Moralia** M.Ö. III.yüzyılın başlarından kalma görünmektedir. Onda Theophrastos'un öğretisinden

1) Krş.Eucken, **De Ar.Dic.Rat.**, 9, 34; **Sprachgeb. des Ar.** 10. Belki bu özellikler Eudemos'tan ileri gelmektedir.

izler vardır ve dili de bazı bakımlardan yenidir(1). **De Virtutibus et Vitiis** (Erdemler ve Erdemsizlikler Üzerine) muhtemelen M.Ö.I.yüzyıl veya M.S.I.yüzyıla tarihlenebilecek, aristotelesçi ahlâkı Platoncu ahlâkla bağdaştırmaya çalışan bir eserdir.

Politika, tartışmasız olarak Aristoteles'in eseridir. Onu meydana getiren kitapların "doğru" sırası hakkında çok tartışmalar olmuştur. Bununla birlikte o, gerçekte, tam olarak homojen bir bütün içinde birleştirilmiş, başlangıçta bağımsız bir dizi denemelerden meydana gelmektedir(2).

Ekonomiler'in birinci kitabı, **Politika**'nın ilk kitabı ve Ksenophon'un **Ekonomi**'sine dayanan ve muhtemelen Theophrastos veya birinci veya ikinci kuşaktan başka bir aristotelesçi tarafından yazılmış bir incelemedir. Çeşitli mali tedbirleri örnekleyen tarihsel olayların bir koleksiyonu olan ikinci kitap, muhtemelen M.Ö.II.yüzyıl başından kalmaz. Sadece Latince bir çevirisinde mevcut olan üçüncüsü, Hesykhios'un kataloğunda zikredilen **Koca ve Karının Yasaları** ile aynı olabilir Ancak Aristoteles'in eseri değildir. Onun kısmen M.Ö.250 ve 300 yılları arasında yaşamış bir Aristotelesçinin, kısmen ise M.S.100-400 yılları arasında yaşamış bir Stoa'cının eseri olduğu düşünülmektedir.

Retorik, ilk iki kitabı itibariyle tartışmasız olarak Aristoteles'in bir eseridir. Üçüncü kitaba bazan itiraz edilmiştir. Ancak onun Aristoteles'e ait olduğu kafi derecede kanıtlanmıştır(3). **Rhetorica ad Alexandrum** (İskender'e Nutuk) bazı bilginlerce Aristoteles'in çağdaşı ve yaşca ondan büyük olan Lampsakos'lu Anaksimenes'e izafe edilmiştir. Ancak o, aristotelesçi öğretinin unsurlarını içermektedir ve muhtemelen M.Ö.III.yüzyılın başlarından kalmaz(4). Külliyyat gerçekten Aristoteles'e

1) Von Arnim'in onun Aristoteles'in üç ahlâkla ilgili eserinden en eskisi olduğu görüşü dikkatli bir inceleme gerektirmektedir (krş.aşağıda 294 sayfa)

2) Krş. Burada VIII.Bölüm.

3) Diels III.Kitabın, başlangıçta ayrı bir eser olduğunu, muhtemelen Diogenes'in listesinde **Peri Legeos** adıyla işaret edilen eser olduğunu göstermiştir. (Abh.d.preuss.Akad.1886).

4) Bay Case **Enc.Brit.** II,516 da onun **Retorik**'ten önce gelen gerçekten Aristoteles'e ait bir eser olduğunu savunmaktadır. Onun eğer **Retorik**'ten önce ise, Aristoteles'in eseri olması gerektiği, dolayısıyla Anaksimenes'in eseri olamayacağını göstermeye muvaffak olmaktadır. Ancak onun dili bana bazı bakımlardan Aristoteles'in dilinden daha sonraki bir tarihe aitmiş gibi görünmektedir.

ait olan, ancak parça parça halde bulunan **Poetika** ile sona ermektedir. Aristoteles'in kaybolan eserleri arasında en fazla üzüldüğümüz, 158 Yunan devletinin **Anayasalar**'ını tasvir edenidir. Mutlu bir tesadüf 1890 da Mısır'da bunlardan birincisini, **Atinalıların Anayasası**'nı günışığına çıkarmıştır.

Aristoteles'in elimizde mevcut eserlerinin tümünün veya hemen hemen tümünün genellikle onun Lise'nin yöneticiliğini yaptığı döneme ait olduğu düşünülmektedir ve doğal olarak aklımıza, yazılı eserlerinin şifahî öğretimiyle ilişkisinin ne olduğu sorusu gelmektedir. Çoğu kez eserlerinden çoğunun kaba ve bitmemiş durumunun, onlarda rastlanan tekrar ve konudan ayrılımların, yayınlanmak için hazırlanmış eserler olmayıp, ya Aristoteles'in kendi dersleri için hazırlamış veya öğrencileri tarafından derslerinde tutulmuş notlar olmalarından ileri geldiği görüşü ileri sürülmüştür. Son varsayım çeşitli mülahazalarla bir tarafa bırakılmıştır. Çünkü öğrenci notlarının, elimizde bulunan eserlerde görüldüğü ölçüde tutarlı ve anlaşılabilir bir sonuç verebileceğini veya farklı öğrenciler tarafından tutulan notların (çünkü tek bir öğrencinin tüm külliyyatın sorumlusu olduğunu farzetmek güçtür) böyle bir üslûp birliğini göstermiş olabileceğini kabul etmek zordur(1).

Öte yandan bu eserlerin Aristoteles'in kendisinin dersleri için hazırlamış olduğu notlardan başka bir şey olmadıklarını düşünmek de mümkün değildir. Kitaplarından birinin bir pasajı gerçekten açık olarak böyle bir özellik göstermektedir(2). Vecizliğin karanlıklığa kadar ileri götürüldüğü başka bazılarının da(3) böyle bir kaynağı olmuş olması muhtemeldir(4). Ancak eserlerin çoğunluğu böyle değildir. Onlar sadece

1) **Fizik VII, Metafizik a, K** öğrencilerin Aristoteles'in derslerinde tutmuş oldukları notlar olabilirler.

2) Bir başka esere tek bir göndermede bulunan ve iki yerde (1069 b 35, 1070 a 4) "bundan sonra ele almamız gereken nokta şudur..." cümlesini ihtiva eden **Metafizik, I.-V.** kitaplar. Krş. **Birinci Analitikler**, 24 a 10-15.

3) **Örneğin Ruh Üzerine, III.**

4) Prof.Jackson Aristoteles'in eserlerinde, ders veren kişilerin alışlagelen yöntemlerinden birçoğunun varlığını gayet iyi bir biçimde ortaya koymuştur: **J.of Phil.XXXV. 196-200.**

derslerde anlatılacak şeyleri hatırlatmak için alınan basit notlar olamayacak kadar bir ifade mükemmelliğinin ve edebi biçimle ilgili bir özenin varlığını göstermektedirler. Aristoteles'in okuyuculara değil, dinleyicilere hitap ettiğinin kanıtı olarak iki pasaj zikredilmiştir. Ama onların hiçbirisi ikna edici değildir(1). Ancak öte yandan Aristoteles'in yazılı eserlerinin çoğunluğu ile Lise'deki öğretimi arasında var olmuş olması gereken sıkı ilişki konusunda hiçbir şüphe mümkün değildir(2). Aristoteles, derslerini vermeden önce onları tam olarak kağıda dökmüş **olabilir** ve yazılı eserleri bu anlamda onun dersleri olabilirler. Ancak onun derslerini daha özgür bir biçimde vermiş olması muhtemel görünmektedir ve elimizde bulunduğu şekilleriyle kitapları onun tarafından daha sonra dersleri kaçırmış olanlara onları hatırlatmak için yazılmış şeylerdir. Bu anlamda onlar, Aristoteles'in hafızasının veya öğrencilerinin tuttuğu notların sağlayabileceğinden daha düzgün bir biçimde görüşlerinin ifadesi olarak alınabilirler. Onlarda gözlemlenen tekrarlar veya hafif görüş farklılıkları, Aristoteles'in hiçbir konuyu tamamen olmuş bitmiş bir tarzda ele almaması, ona sık sık ve çeşitli vesilelerle yeniden dönmesi ile açıklanmalıdır. Beceriksiz bir yayıncılık, üstadın yazmış olduğu şeylerden hiçbirini feda etmeme arzusunun bir sonucu olarak onun aynı konu üzerindeki düşüncesinin iki veya üç farklı biçimini korumuş olmalıdır.

Bize kadar ulaşmış olan eserlerinin çoğunluğu ile Aristoteles'in Atina'daki ikinci ikameti (aşağı yukarı 335-323) arasında var olan muhtemel ilişkiyi, eserlerin bizzat kendilerinde keşfedilmeleri mümkün olan zamanla ilgili bütün ayrıntılar teyid etmektedir: Atina Thebai yolu ile, Aigina deniz yolu ile, Dionysos ve Thargelia festivalleri ile, Aktör

1) a) **Sof.Del.Çür.** 184 b 3-8. "Sizin hepinizin ya dinleyicilerin tümünün.." ders takip edenleri, kendilerine hitap edilen daha geniş bir çevreden ayırmaktadır. b) **Nikomakhos Ahlâkı**, 1104 b 18 "Evvel gün söylediğimiz gibi". Ancak buradaki "evvel gün" kelimesi aynı zamanda "biraz önce" anlamına da gelebilir. Bütün eserler içinde **Nikomakhos Ahlâkı** dinleyicilere en fazla atıfta bulunan eserdir (1095 a 2 ve devamı, 12, b 4, 1147 b 9, 1179 b 25).

2) **Fizik**, elyazmalarında "Fizik Dersi" ve **Politika** da bazan "Politika Dersi" olarak adlandırılmıştır.

Theodorus'un sesini kullanma biçimi ile ilgili sözleri(1), Aristoteles'in karşısında Atina'lı dinleyicilerin olması gerektiğini göstermektedir. Corona takım yıldızının pozisyonu ile ilgili gözlemi, Pella'nın enleminden çok daha iyi bir şekilde Atina'nınki ile uyuşmaktadır(2). Lise'nin kendisi ile ilgili olarak Aristoteles'in söylediği şeyler, onun Atina'daki birinci ikamet döneminden çok ikincisiyle ilgili görünmektedir(3). Tarihi olaylara yapılan atıflar da aynı yöne işaret etmektedirler. **Meteorologica**'da Aristoteles Nikomakhos'un arkontluk dönemine(341) atıfta bulunmaktadır(4). **Politika**'da Philippos'un öldürülmesinden(336) söz etmektedir(5). **Rhetorica** 338-336 yılları arasındaki olaylara atıfta bulunmaktadır(6). **Atinalılar'ın Anayasası** 329-328 den daha önceye ait olamaz(7). **Metafizik**'in atıfta bulunduğu Kallippos'un astronomik teorilerinin 330-325 den daha önceki bir tarihe ait olması zordur. Öte yandan **Meteorologica** 371 a 31, Ephesos mabedi yangınından (356), **Politika** 1312 a 10 Dionysios II nin Dion tarafından Sicilya'dan kovulmasından (357-6) "şimdi"(nûn), yani eserlerin yazıldığı tarihlerde meydana gelen olaylar olarak söz etmektedir. O halde bu eserlerin Aristoteles'in ilk ikameti sırasında kaleme alınmaya başlamış olmaları gerekir.

Aristoteles'in eserlerinin psikolojik olarak en muhtemel yazılış sırasının hangisi olduğunu kendimize sorarsak vereceğimiz cevap, onların Platon'un etkisinden yavaş yavaş kurtulmaya başlamasını yansıtmaya

1) **Fizik**, 202 b 13; **Metafizik**, 1015 a 25, 1025 a 25, 1023 b 10; **Retorik** 1404 b 22; Krş. **Politika**, 1336 b 28, **Poetika** 1448 a 31.

2) **Meteoroloji**, 362 b 9. Ancak bu pasajın hakikiliğinden şüphe etmek için nedenler vardır.

3) **Kategoriler**, 2 a 1; **Fizik**, 219 b 21; **Retorik**, 1385 a 28. Ancak ilk iki pasajda Lise'nin pazar yeri(agora) ile birlikte zikredilmesi, onların Sokrates'in sevdiği gezinti yerleri olduğunu hatırlatmaktadır. O halde bu yerlerin örnekler olarak seçilmesi Aristoteles'in Lise'yi kurmasından önce olabilir.

4) 345 a 1

5) 1311 b 1

6) 1397 b 31, 1399 b 12.

7) 54,7 c bakınız.

durumunda olmaları gerektiği yönünde olacaktır. Bu fikri kılavuz olarak alıp, elimizde bulunan tarihle ilgili önemsiz ipuçlarını kullandığımız takdirde diyebiliriz ki Aristoteles önce Platon'u örnek alıp diyaloglar yazmakla işe başlar. Ancak bu diyalogların sonuncusundan itibaren Platon'un ideaları duyusal şeylerden "ayırması"na karşı itirazı hissedilmeye başlanır. Diyaloglar esas olarak muhtemelen Akademi'nin üyesi olduğu döneme aittirler. Geniş ölçüde Platon'cu özellik taşıyan **Organon**(1), **Fizik**, **De Caelo**, **De Generatione et Corruptione**, **De Anima**'nın üçüncü kitabı, **Eudemos Ahlâkı**, **Metafizik** ve **Politika**'nın en eski kısımlarının ilk biçimleri(2), Aristoteles'in Troas, Lesbos ve

1) **Topikler** belki II-VII, 2, VII, 3-5, I, VIII sırası ile kaleme alınmışlardır. H.Maier **Syllogistik des Aristoteles**'inde bu sırayı vermektedir: II, 2, 78, not 3.Eserin en büyük kısmı (II-VII, 2) esas olarak platoncu idealar çevresinde dönmektedir.

F.Solmsen **Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik**'te Aristoteles'in önce (**Topikler**'de) bir diyalektik mantığını, sonra (**İkinci Analitikler**'de), bir bilim mantığını, nihayet (**Birinci Analitikler**'de) gerek diyalektik, gerekse bilime uygulanabilir bir formel mantığı geliştirdiğini ileri sürmektedir. Krş.C.L. Stocks, **Class.Quart** XXVII, 1933, 115-124. Bu görüş bazı bakımlardan çekicidir, ancak doğruluğu hakkında açık sonuçların ortaya çıkabileceği ölçüde yeterli ölçüde incelenmemiştir. Eğer **İkinci Analitikler**, **Birinci Analitikler**'den önce yazılmışsa, daha sonraları epeyi rötuştan geçmiş olmalıdırlar.

H.Maier **Arch.f.Gesch.d.Phil.** XIII, 23-72 de **Önerme Üzerine**'nin mevcut eserler içinde en sonuncusu olduğu ve Aristoteles tarafından bitirilmeden bırakıldığını görüşünü savunmaktadır. Ancak Case **Enc.Brit.**II,511 ve devamında **Önerme Üzerine**'deki yargının analizinin **Birinci Analitikler**'deki yargının analizinden daha ilkel olduğunu ve onun Platon'un **Sophistes**'inde bulunan yargı hakkındaki analize daha fazla benzer olduğunu göstermektedir.

2) Yakınlarda **Politika**'nın kitaplarının birbirlerine göre zamansal öncelik-sonralık sıraları üzerinde tartışmalar olmuştur. Burada tartışanlar W. Jaeger (**Aristoteles**, 6.Bölüm) ve H.von Arnim'dir (**Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik**). Jaeger onlarla ilgili olarak III, II, VII, VIII, IV, V, VI, I sırasını, von Arnim ise I, III; IV, V; VI; II; VII, VIII sırasını ileri sürmüştür. Von Arnim'i takip eden B.Hochmiller'in (**Opuscula Philologa**, 1928), ve bir bütün olarak Jaeger'i takip eden A.Mansion'ın (**Revue Neoscholastique de Philosophie**, XXIX, 1927), J.L.Stocks'ın (**Class.Quart.** XXI, 1927, 177-187), E.Barker'in (**Class.Rev.** XLV, 1931), A.Rosenberg'in (**Rh.Mus.** LXXXII, 1933, 338-361) ve W.Siegfried'in (**Philolog.**, LXXXVIII, 1933, 362-391) tartışmalarını eklemek gerekir. Bu

Makedonya'daki ikameti dönemlerine aittirler. Bunlara muhtemelen **Historia Animalium**'un en eski kısımlarını eklememiz gerekir. Araştırma eserlerinin geri kalanı -**Meteorologica**, psikoloji ve biyoloji alanına ait eserler, **Anayasalar** koleksiyonu ve haklarında adlarından başka pek bir şey bilmediğimiz diğer büyük tarihsel araştırmalar- ikinci Atina dönemine aittir. **Nikomakhos Ahlâkı, Poetika, Rhetorica** ve orta dönemde başlamış olan diğer eserlerin tamamlanması da bu döneme aittir(1). Diyebiliriz ki eserin genel hareketi, öte dünyacılıktan doğa ve tarihe ilişkin somut olaylara karşı gösterilen yoğun bir ilgi ve formun ve dünyanın anlamının maddenin dışında değil, ancak onun içinde gerçekleşmesinde bulunabileceğine ilişkin derin bir kanaat yönündeydi.

tartışmaların incelenmesi beni VII, VIII.kitapların IV, V ve VI.kitaplara önceliğinin ortaya çıkmış olduğunu düşünmeye götürmektedir. Ancak I, II, III. kitaplardaki üç ayrı incelemenin diğer geri kalan kitaplarla ilişkisi şüpheli olarak kalmaktadır. Sorun burada ele alınamayacak kadar karmaşıktır.

1) Jaeger'in **Aristoteles**'inde bu sıra için getirmiş olduğu kanıtlama bana ikna edici görünmektedir.

BÖLÜM II

MANTIK

Bilimler Aristoteles tarafından teorik, pratik ve prodüktif bilimlere ayrılır(1). Bu türlerden herbirinin dolaysız amacı bilmektir; ancak onların nihaî ereği sırasıyla bilgi, eylem ve yararlı veya güzel nesnelerin meydana getirilmesidir. Bu sınıflama içine sokulduğu takdirde mantığın teorik bilimler arasında yer alması gerekir. Ancak teorik bilimler yalnızca matematik, fizik, teoloji veya metafiziktir(2) ve mantık bunların hiçbirini içine sokulamaz. Çünkü o aslında Aristoteles'e göre bir bilim değildir(3); herkesin herhangi bir bilimle uğraşmaya başlamasından önce alması gereken genel kültürün bir parçasıdır ve yalnız o, insana haklarında kanıt istemesi gereken önermelerin hangileri olduğunu ve onlarla ilgili olarak hangi tür kanıtlar istemesi gerektiğini öğretebilir(4). Mantık öğretisine(5) ve neticede(6) Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerinin tümüne **Organon** veya **alet** (yani bilimin aleti) adının verilmesinin temelinde bulunan da benzeri bir anlayıştır.

Aristoteles **mantık** deyimini bilmez ve bu ad Cicero'nun devrinden daha geriye götürülemez. O zaman bile **Logica**, mantıktan çok diyalektik anlamına gelmektedir ve **logikhe**'yi mantık anlamında kullanan ilk yazar Aleksandros'tur. Aristoteles'in bu bilgi dalı için veya hiç olmazsa akıl yürütmenin incelenmesi için kullandığı kendi deyimini "analitik"tir. Aslında bu deyim, akıl yürütmenin kıyasın şekillerine (figures) ayrıştırılması (analiz) anlamına gelmekteydi(7). Ancak belki biz onu, içine kıyasın önermelere, önermelerin terimlere ayrıştırılmalarını da alacağı bir

1) **Metafizik**, 1025 b 25.

2) a.g.y. 1026 a 18.

3) Bir yerde "analitik bilim" deyimini kullanmakla birlikte (**Retorik**), 1359 b 10.

4) **Hayvanların Kısımları Üzerine** 639 a 4; **Metafizik**, 1005 b 3, 1006 a 6; **Nikomakhos Ahlakı** 1094 b 23.

5) Aphrodisyas'lı Aleksandros tarafından (M.S.200)

6) VI.yüzyılda.

7) **Birinci Analitikler**, 47 a 4; **İkinci Analitikler** 91 b 13 ve devamı.

biçimde genişletebiliriz.

Mantık eserleri üç ana kısma ayrılır: 1) Aristoteles'in bütün akıl yürütme biçimlerinde ortak olan yapı diye gözönüne aldığı şeyi, yani kıyası ortaya koymaya ve ele alınan konunun özel doğasını gözönüne almayarak onun, yani kıyasın bütün değişik formel biçimlerini göstermeye çalıştığı **Birinci Analitikler**. Bu kısım haklı olarak formel mantık veya tutarlılık mantığı olarak adlandırılabilir. 2) Sadece tutarlı olmakla kalmayıp aynı zamanda kelimenin tam anlamında bilimsel olmak isteyen bir akıl yürütmenin sahip olması gereken diğer özelliklerini tartıştığı **İkinci Analitikler**. Bu açıkça sadece tutarlılıkla değil, aynı zamanda doğrulukla ilgilenen bir mantıktır. 3) Kıyas bakımından doğru olan, ancak bilimsel düşüncenin bir veya daha fazla şartını yerine getirmeyen akıl yürütme biçimlerini incelediği **Topikler ve Sofistik Delillerin Çürütülmesi**. Kaba bir biçimde söylersek sırasıyla terim ve önermeyi inceleyen **Kategoriler ve Önerme Üzerine** ise bir giriş olarak ele alınabilirler.

Aristoteles sorunu açık bir biçimde tartışmamakla birlikte mantıkla bazan ona özdeş kılınmış veya onunla karıştırılmış olan diğer incelemeler, gramer, psikoloji ve metafizik arasındaki farka ilişkin net bir görüşe sahiptir: Mantık onun için kelimelerin değil, kelimelerin işaretleri oldukları düşüncelerin incelenmesidir. Mantık, doğal tarihleri bakımından değil, doğruya ulaşmadaki başarı veya başarısızlıkları bakımından düşüncelerin incelenmesidir. Mantık, şeylerin doğasını meydana getiren değil, kavrayan düşüncelerin incelenmesidir.

TERİMLER

Kategoriler, belki her türlü mantığın başlaması gerektiği gibi dilsel olguları ele almakla başlar. O “birleştirilmeksizin söylenen şeyler”i “birleştirilerek söylenen şeylerden”(1), yani “insan”, “koşar”, “Lisede” gibi kelime ve sözleri “insan koşar” gibi önermelerden ayırır. “Birleşik olmayan kelimeler”in şu şeylerden herhangi birini ifade ettiği söylenebilir:(2)

1) **Kategoriler**, 1 a 16.

2) 1 b 25.

Töz (örneğin “insan”)
Nicelik (örneğin “iki dirsek uzunluğunda”)
Nitelik (örneğin “beyaz”)
Bağıntı (örneğin “çift”)
Yer (örneğin “Lisede”)
Zaman (örneğin “dün”)
Durum (örneğin “oturmaktadır”)
Sahip olma (örneğin “ayakkabılı”)
Etkinlik (örneğin “keser”)
Edilginlik (örneğin “kesilir”)

Bu kategoriler-bazısı veya hepsi- hemen hemen Aristoteles’in her eserinde ortaya çıkarlar ve bu öğreti her yerde tamamen teşekkül etmiş bir öğreti olarak ele alınır. Kategorilerin sayısı ile ilgili olarak Aristoteles kendi kendisiyle tutarlı kalma yönünde bir çaba sarfetmez. Durum ve sahip olma, ancak tek bir yerde, yine muhtemelen ilk dönemine ait olan eserlerinden birinde(1) bir kez daha karşımıza çıkar. Bir başka yerde de geri kalan sekiz kategori tam bir liste olarak zikredilir(2). Sanki Aristoteles daha sonra durum ve sahip olmanın nihai ve indirgenemez kavramlar olmadıkları sonucuna ulaşmış gibidir.

Bu öğretinin anlamı üzerinde çok tartışma yapılmıştır. Bunun nedeni büyük ölçüde Aristoteles’te hiçbir yerde onun nasıl ortaya çıkıp geliştiğini ve işlendiğini görmememizdir. Trendelenburg, kategoriler arasındaki ayrımların gramerle ilgili ayrımlardan türediğini savunmuştur. Dilin biçimlerinin incelenmesinin bu öğretiyi formüle edişinde Aristoteles’in ana kılavuzlarından biri olmuş olduğunu görmek zor değildir. Örneğin karşılıklı bağıntılar (corelates) diğer şeylerden, kendilerine işaret eden isimlerin bir kelimeyi “den” haline (genitive) veya “e” haline (dative) koymaları bakımından ayrılırlar(3). Ne var ki

1) **Topikler** 103 b 23.

2) **İkinci Analitikler**, 83 b 15; krş. **Fizik** 225 b 5-9, 226 a 23-25

3) **Kategoriler**, 6 b 6-11, 8 a 17-28. Böylece Bilim bir “pros ti” (görelî olan) dır, ama özel bilimler öyle değildirler; II a 23-32.

Aristoteles'in elinde kategoriler listesini kendisine dayandırabileceği bir dilin kısımları listesi yoktu. Dilin kısımları olarak onun kabul ettiği biricik şeyler, isim ve fiillerdir(1). Öte yandan kategoriler öğretisi gramerin ayırdığı şeyleri birleştirmekte(2), birleştirdiği şeyleri ise ayırmaktadır.

Yine kategoriler öğretisinin Akademi'nin bünyesinde geliştirilmiş olduğu ve Aristoteles tarafından sadece yeniden ele alınmış olduğu da iddia edilmiştir(3). Ancak buna ilişkin hiçbir gerçek kanıt yoktur. Kategorilerin ne **Sofist**'in "en yüksek cinsler"i ile(4) -varlık, aynılık, başkalık, sükûnet ve hareket-, ne de **Theaitetos**'un "ortak özellikler"i ile(5) -benzerlik ve benzemezlik, var olma ve var olmama, ayrılık ve farklılık, tek ve çift, birlik ve sayı- fazla ortak bir yanı vardır. Aristoteles'in Platon'a borçlu olduğu şey daha çok töz, nitelik, nicelik, bağıntı, etkinlik ve edilginlik gibi soyut kavramların varlığını kabulüdür. Bu kavramlar Platon'da hemen hemen tesadüfi olarak zikredilirler. Platon onları hiçbir zaman sistemli bir tarzda birleştirmez. Bununla birlikte Platon'un onları gerçekliğin genel görüntüleri olarak kabulü, Aristoteles'in düşüncesine büyük ölçüde bir yardımda bulunmuş olmalıdır.

Kategoriler öğretisinin Megara okulunun ve diğer daha önceki düşünürlerin başını ağrıtmış olan yükleme (predication) ile ilgili bazı güçlükleri çözmeye yönünde bir girişim olarak başlamış olması çok muhtemeldir(6). Öyle görünmektedir ki Aristoteles'in amacı, bir önerme meydana getirmek üzere birbirleriyle birleştirilen kelime ve sözlerin farklı ana anlamlarını birbirinden ayırtetmek suretiyle bu sorunu açıklığa kavuşturmadır. Bunu yaparken o gerçeğin yapısında mevcut olan ana varlık türleri hakkında bilinen en eski sınıflamaya ulaşmıştır.

Neden onlara kategoriler denmektedir? "Kategoria"nın günlük

1) **Önerme Üzerine** 2,3. Hakikiliği çok tartışmalı olan **Poetika**, 20 buna bağlaç ve harf-i tarifi eklemektedir.

2) Örneğin nicelik ve nitelik, gerek isimler gerekse sıfatları içine almaktadır; 4 b 23, 9 a 29.

3) Örneğin **Arch.f. Gesch. d. Phil.** IV. 424-441 de A.Gercke tarafından.

4) 251 ve devamı, özellikle 254 d.

5) 185.

6) Bu görüş O.Apelt'in **Beitraege zur Geschichte der Griechischen Philosophie**'sinde başarılı bir biçimde dile getirilmiştir.

anlamı “yüklem” dir. Ancak birinci kategorinin ana **üyeleri**, Aristoteles’in öğretisine göre hiçbir zaman gerçek anlamda yüklem olmayıp her zaman özneler olan bireysel tözlerdir. Bundan ötürü bazan birinci dereceden tözlerin aslında kategoriler öğretisiyle uyuşmadığı düşünülmüştür. Ancak öyle değildir. aristotelesçi ilkelere göre “Sokrates” şüphesiz gerçek bir yüklem değildir. Ancak Sokrates’in ne olduğunu sorarsak, nihaî, yani en genel cevap, nasıl ki kırmızının ne olduğunu sordüğümüzda nihaî cevap “o bir niteliktir” ise, “o, bir tözdür” olacaktır. Kategoriler, adlandırılması mümkün çeşitli varlıklar (entities) hakkında özsel olarak tasdik edilebilecek en genel yüklem listesi demektir; yani onlar bu varlıkların temelde ne tür bir varlık (entity) olduğunu söylerler.

İlk kategori, bütün diğerlerinin varlığını öngerektirdikleri dayanak (substratum) olan tözdür (substance). Tözün içinde Aristoteles 1) “ne bir özne hakkına tasdik edilen, ne de bir öznede olan” birinci dereceden töz, örneğin bireysel insanlar ve atlarla, 2) ikinci dereceden tözü, yani birinci dereceden tözlerin içlerinde bulundukları tür ve cinsi birbirlerinden ayırır(1). Bu ikinciler, “bir özne hakkında tasdik edilirler, ancak bir öznede değildirler”. “Bir özne hakkında tasdik edilmek” burada tümelin tekille ilişkisine, “bir öznede olmak” ise bir niteliğin o niteliğe sahip olanla ilişkisine işaret etmektedir. Tözün dışındaki bütün kategoriler “bir öznede” dirler. Kategorilerin içlerine aldıkları şeylerin bazıları, örneğin bilgi, “bir özne hakkında” da tasdik edilir; özel bir gramer bilgisi gibi diğer bazıları ise öyle değildir(2). Böylece birinci dereceden olanla ikinci dereceden olan arasında yapılan ayırım (yani bireysel ve tümel ayırımı), töz kategorisi için

1) 2 a 11.

2) 2 a 29, 23. -Bireysel nitelikler, nicelikler vb. ile onların ancak örnekleri oldukları genel nitelikler, nicelikler arasındaki bu açık ayrımla Aristoteles’te başka hiçbir yerde karşılaşmadığını sanıyorum. Gerek Aristoteles’te gerekse daha sonraki felsefede genel eğilim töz kategorisi dışında tümel ile bireysel olan arasındaki ayırım üzerinde ısrar etmemek olmuştur. Bununla birlikte yakınlarda Prof.Stout (*Proc of the Brit. Acad.* Vol.X da) tam da buna benzer bir ayırım üzerinde ısrar etmektedir: ”Somut bir şeyi veya bir bireyi karakterize eden bir karakter, karakterize edilen şey veya birey kadar özeldir. İki bilardo topundan her biri diğerininkinden ayrı ve farklı özel yuvarlaklığına sahiptir, nasıl ki iki bilardo topunun kendileri de birbirlerinden ayrı ve farklıysa”.

olduğu gibi diğer kategoriler için de uygulanabilir. Ama Aristoteles açık olarak bu ayrımı yapmış değildir.

Bireysel tözün önceliği, Aristoteles'in düşüncesinin en kesin noktalarından biri, platoncu öğretiden en açık bir biçimde ayrıldığı noktadır. Fakat birinci dereceden tözün onun için en gerçek şey olmasına karşılık, ikinci dereceden töz, özellikle de en son tür (infima species) mantığının merkezî unsurudur. Çünkü mantık, düşüncenin incelenmesidir ve bireysel varlığın özel doğası dışında ve üstünde sahip olduğu şey, içinde somutlaştığı özel maddesinden ileri gelir. Bu şey ise düşünceden kaçar. Bilinebilmeleri bakımından bir en son türün bütün üyeleri birbirlerine özdeşirler ve bilimin kavrayabileceği, sadece onların özel doğalarından ileri gelen özellikleridir.

Kategoriler'in kesin olarak Aristoteles'in kaleminden çıkan kısmının(1) geri kalanı, tözün ve belli başlı diğer kategorilerin ayırdedici özelliklerini ortaya çıkarmaya çalışan bir karşılaştırmayı konu alır. Tözün ana özellikleri 1) “bir öznede olmama”sı, 2) tek anlamlı olarak yüklenmesi (bu sadece ikinci dereceden töz için doğrudur), 3) bireysel olması (bu da sadece birinci dereceden töz için doğrudur). 4) zıddı ve derecesi olmaması, 5) karşıt nitelikleri kabul etmesidir. Diğer kategoriler bu aynı özelliklere sahip olmaları veya olmamaları bakımından gözönüne alınırlar. Yalnız en son özelliğin bütün tözler hakkında doğru olduğu, başka hiçbir şey hakkında doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

Şimdi “birleşik olmayan kelimeler”in anlamlarının zihinde bulunmasını meydana getiren fiil, yani daha sonraki mantığın “basit kavrama”sı (apprehensio simplex) üzerine Aristoteles'in ne diyeceği konusuna geçebiliriz(2). O açık olarak bu fiili, yargıdan ayırdetmektedir. Basit kavrama nesneyle bir tür temastır(3). Bu karşılaştırma bizi

1) 5-9.bölümler; 1-15.bölümler genel olarak sahte kabul edilmektedir.

2) Basit kavrama “noesis” olarak adlandırılmaktadır, örneğin *Ruh Üzerine* III, 6. Onun dilde ifadesi “phasis” dır, *Önerme Üzerine* 16 b 27, 17 a 17; *Metafizik*, 1051 b 25. Yalnız bazan “phasis” olumlama ile eşanlamlı olarak, bazan isc hem olumlama, hem olumsuzlamayı içine alan bir şey olarak kullanılmaktadır.

3) *Metafizik*, 1051 b 24.

Aristoteles'in algı psikolojisine götürmektedir. O burada 1)her duyuya özgü olan duyusal niteliklerin-renk, ses vb.- kavranması ile 2)büyüklük ve biçim gibi ortak duyusallar ve bunların sonuçlarının kavranması ( rne in bir nesneyi görmemizin onun dokunma ile ilgili nitelikleri hakkında bizde izlenimler uyandırması) arasında ayırım yapmaktadır. Birinci tür kavrama, yanılmazdır; ikinci yanılabilir. Aristoteles terimlerin anlamlarının kavranmasının birinci tür algı gibi yanılmaz olduğunu söylemektedir. O ne doğru ne yanlıştır(1) veya "doğru"nın daha geniş anlamında "her zaman doğru"dur(2). Aristoteles bazan kendilerini birleştiren yargıdan ayrı olarak gözönüne alınan bütün varlıkların (entities) kavranışının en basit ve doğrudan türden kavrama olduğunu söyler gibidir(3). Bir başka yerde ise "basit varlıklar"ın kavranışını bu tür bir kavrama olarak tasvir eder(4). Fakat basit varlıklar şu iki basitlik derecesinden birine sahip olabilirler: Onlar 1)madde ve forma bölünmesi mümkün olmayan türden olabilirler ( rne in "içbükey" böyle bir bölünmeye izin vermez; ama "basık burun" verir. Çünkü o özel türden bir madde içerir: Bir burun)(5) veya onlar 2)cinsi ifade eden bir unsurla, ayırımı ifade eden bir unsura bile bölünmeye izin vermeyen türden olabilirler. Bu daha tam anlamda yalnızca t z, nitelik ve diğer kategoriler veya en yüksek cinsler (summa genera) basittirler(6). Basit kavramanın basit varlıkların kavranması olduğunu söylediğinde Aristoteles'in sözünü ciddiye alırsak, bundan nasıl ki bir terimin nedensel tanımını gizli bir kıyassa aynı şekilde bir madde ve formun veya hiç olmazsa cins ve ayırımın birliğinin kabulünü içerdiği için başka her türlü varlığın kavranmasının gizli bir yargı olduğu sonucu çıkar(7). Ancak bu   reti **Organon**'da ortaya çıkmamaktadır. Onda **herhangi** bir varlığın basit kavranışını yargıdan ayırdedilmektedir.

1) 1027 b 27; ** nerme üzerine**, 16 a 10.

2) **Metafizik**, 1051 b 24, 1052 a 1; **Ruh  zerine**, 430 b 28.

3) ** nerme üzerine**, 16 b 27, 1051 b 17.

4) **Metafizik**, 1027 b 27, 1051 b 17.

5) **Ruh  zerine**, 429 b 14, 430 b 30; **Metafizik**, 1025 b 31, 1035 b 26.

6) 1045 a 36.

7) ** kinci Analitikler**, 25 b 32, 94 a 2, 12.

Önerme Üzerine, bilgi hakkında açıkça “temsilî” bir görüşü sergiler. Ruhun etkilenimleri (affections) “şeylerin imgeleri, benzerleri”dir(1). Bu görüşe uygun olarak yargı, gerçekliğin kendisindeki bağlantıların kavranması değil, ruhun bu etkilenimleri arasındaki bağlantıların (veya olumsuz yargılarda bağlantısızlıkların) kurulması olarak tasvir edilir. Bunlara “kavramlar” da denir(2). A ile B yi birbirinden ayırma A ile B- değil birbiriyle birleştirme olarak gözönüne alınabileceğine göre **De Anima**’da gerek olumlu gerek olumsuz bütün yargılar, sanki yargı o zamana kadar zihinde dağınık halde bulunan kavramları birbirleriyle birleştirmekten ibaretmiş gibi birçok kavramın bir tek kavram oluşturur gibi birleşmesi olarak tasvir edilir(3).Aristoteles bu açıklamanın tek yanlılığını şunları ekleyerek düzeltmektedir: Yargı gerek bir ayırma(4) - karmaşık bütünlerin çözülmesi(5)- gerekse böylece açığa çıkarılmış olan unsurların bir yeniden birleştirilmesi olarak ele alınabilir. Ancak yargının kavramların ya birleştirilmesi veya ayrılması olarak tasvir edilmesi durumunda doğruluk hakkındaki gizil öğreti şu olmaktadır: Bir yargı, kendileri gerçekte birbirleriyle birleşik olan ve A ve B gibi iki unsurun “imaj”larına uygun olarak teşkil edilmiş A’ ve B’ kavramlarını kendi aralarında birbirleriyle birleştirdiğinde veya kendileri gerçekte birbirlerinden ayrı olan iki unsurun “imaj”larına uygun olarak teşkil edilmiş iki kavramı birbirinden ayırdığında doğru, bunun tersi olan iki durumda ise yanlıştır. Ancak bu kaba uyuşmacı doğruluk anlayışı Aristoteles’in bu konudaki en iyi görüşünü temsil etmemektedir. Başka bir yerde birbirleriyle birleştirilmeyi veya birbirlerinden ayırdedilmeyi bekleyen zihinde dağınık halde bulunan “kavramlar” anlayışını tamamen terkederek, düşüncenin doğrudan doğruya gerçeğe yöneldiğini savunmakta ve basit ve

1) 16 a 17.

2) a.g.y. 9-14.

3) **Ruh Üzerine**, 430 a 27.

4) 430 b 3.

5) **Krş. Fizik**, 181 a 21-b 4.

doğru olarak gerçeğin birbirleriyle birleşik unsurlarını gerçekten birleşik, birbirlerinden ayrı unsurlarını ise gerçekten ayrı olarak ortaya koyan bir yargının doğru olduğunu söylemektedir(1). Bunu söylemek de bir anlamda yine doğruluk hakkında uyuşmacı bir kuramı, ancak bu kez gerçeğin yapısını kopya etmekten başka bir şey yapmayan bir düşünce yapısının var olduğu görüşünün yanlışlığından korunmuş bir uyuşmacı kuramı ileri sürmektir.

Önerme veya yargının kelimelerle ifadesi ile ilgili olarak Aristoteles Platon'un cümleyi bir isim ve bir fiile bölmekten hareket etmektedir(2). Ancak kendisinin olan tanım ve ayrımlar ortaya koymaya çaba sarfetmektedir. Bir isim, "uyulaşım ile tesis edilmiş bir anlamı olan, zamanla ilgili hiçbir işaretle bulunmayan ve kendi başına alınan hiçbir parçası bir anlam ifade etmeyen bir sestir"(3). Bir fiil ise bir isim gibi belli bir anlama sahip olmanın yanında zamansal bir şeyi ifade eden ve başka bir şey hakkında tasdik edilen bir şeye işaret eden şeydir(4).

İsim ve fiil dışında Aristoteles daha iyi adlar bulamadığı için "belirsiz isim" ve "belirsiz fiil" diye adlandırdığı başka unsurların (örneğin insan-değil, acı çeken-değil) varlığını kabul etmektedir. Bunlar belirsizdirler; çünkü gerek var olan, gerekse var olmayan herşey hakkında tasdik edilebilirler(5). Büyük bir tutku ile önermenin mümkün bütün dilsel çeşitlerini araştıran Önerme Üzerine, bu biçimlerin çoğuyla meşgul olmaktadır. Ancak Aristoteles zihinsel hayatta salt olumsuzlamanın önemsizliğinin bilincindedir. Bundan dolayı diğer mantık eserlerinde bu biçimler hemen hemen tamamen bilinmezlikten gelmektedir.

Aristoteles'i Önerme Üzerine'de meşgul eden başlıca şey önermeler arasındaki mümkün bütün karşıtlıkların araştırılmasıdır. Varlık yargısını ana biçim olarak gözönüne almaktadır. Böylece şu mümkün değişik biçimleri elde etmekteyiz:

1) **Metafizik**, 1051 b 3; krş.1011 b 27.

2) 16 a 17, 17 a 10, 19 b 10; krş. **Sofist**, 261 e ve devamı.

3) 16 a 19 ve devamı.

4) 16 b 6-8, 19-21.

5) 16 a 30-33, b 12-15.

İnsan (yani bir insan) vardır.

İnsan var değildir.

İnsan-değil vardır.

İnsan-değil var değildir (1).

(Özneyle nicelediğimiz takdirde ortaya çıkacak olan diğer değişik biçimler de kaydedilmiştir). Herhangi bir basit isim-fiil önermesi de aynı değişik biçimleri verir:

İnsan yürür.

İnsan yürümez.

İnsan-değil yürür.

İnsan-değil yürümez (2).

Ancak daha büyük bir biçim çeşitliliği kabul eden bir başka tür önerme verir (3).

İnsan adildir.

İnsan, adil-değildir.

İnsan adil-değil değildir.

İnsan-değil, adildir.

İnsan-değil adil değildir.

İnsan-değil adil-değildir.

İnsan-değil adil-değil değildir.

“İnsan adildir” türünden önermeler öyle önermelerdir ki onlarda “dır” ek olarak tasdik edilen üçüncü bir unsur, “diğer ikisine eklenen üçüncü bir isim- veya fiildir”. “İnsan” ve “adil” “altta bulunan şeyler”dir ve “dır” bir “ekleme”dir (4).

Aristoteles burada pek başarılı olmayan bir tarzda bağlaç kavramıyla uğraşmaktadır. O varlık ifade eden “dır” ile bağlaç olan “dır” arasındaki ayrımın bilincindedir(5). Ancak onlar arasındaki ilişki hakkında

1) 19 b 14-19

2) 20 a 3-15.

3) Daha sonraki mantukçıların “Üçüncü ek (adjacent) önermesi” diye adlandırdıkları tür.

4) 19 b 19-20 a 3, 21 b 26-33.

5) 21 a 24-33.

çok açık bir fikre sahip değildir. Önermenin isim ve fiile bölünmesinin **her zaman** yetmediğini görmektedir. Ancak **bütün** önermeleri özne, yüklem ve bağlaca bölmeyi de kesinlikle düşünmemektedir. Bağlacın önermede özne ve yüklemle aynı değerde, aynı işlevde bir unsur olmadığını görmektedir. Ancak onun, aralarında bağlantı tasdik edilen gerçekliğin unsurlarından ayrı olarak yalnızca bir bağlantıyı tasdik etme fiilinin ifadesi olduğunu belirtmemektedir. Aristoteles'in daha olgun düşüncesini temsil eden **Birinci Analitikler**'de bağlaç (güzel bir biçimde ifade edildiği gibi) yüklemden tamamen "kurtulmuş" (disengaged) olarak ortaya çıkmaktadır. Önermeler kıyasın öncülleri olarak gözönüne alındıklarında-ki **Birinci Analitikler**'in bakış açısı budur- onların herbirinde bir başka önermenin öznesi olması mümkün olan bir yüklemi ayırdetmek zorunlu olur ve Aristoteles buna uygun olarak o zaman **bütün** önermeleri A, B dir veya B, A ya aittir şeklinde formüle eder(1).

Yargılar form bakımından ilk olarak olumlu ve olumsuz yargılara bölünürler. Olumlama ve olumsuzlama çoğunlukla eşgüdümlü olarak ele alınırlar. Ancak zaman zaman olumlama, olumsuzlamadan önce gelen bir şey olarak tasvir edilir(2). Aristoteles bununla onun psikolojik olarak önce gelmesini kastetmemektedir. Olumsuzlama daha önceki bir olumlamanın reddi değildir. O daha önce teklif edilen bir bağlantının reddidir. Ancak olumlamanın daha önce teklif edilmiş olan bir bağlantının kabulü olduğu da aynı ölçüde doğrudur(3). Bu iki tavır, bir şeyin peşinden koşma ve ondan kaçınma ile aynı düzeye konur (4). Ancak Aristoteles'in olumlamayı önce gelen bir şey olarak görmesinin muhtemelen üç nedeni vardır: 1)O dilsel bakımdan daha basit bir biçime sahiptir; 2)Olumsuz bir sonuç olumlu bir öncül gerektirir. Buna karşılık olumlu bir sonucun olumsuz bir öncülü olması ne zorunludur, hatta ne de mümkündür(5). Ancak olumsuzlama

1) Bu Mr.Case tarafından **Encyc.Brit.II**, 512 de iyi bir biçimde açıklığa kavuşturulmuştur.

2) **Önerme Üzerine**, 17 a 8 ve devamı; **İkinci Analitikler**, 86 b 33-36; **Metafizik** 1008 a 1618.

3) **Metafizik**, 1017 a 31-35.

4) **Nikomakhos Ahlakı**, 1139 a 21 ve devamı.

5) **İkinci Analitikler**, 86 b 37-39.

yalnızca olumlu bir temele de dayanamaz. Olumsuz sonucun her halükârda olumsuz **bir** öncülü olması gerekir. O halde sonuçta zorunlu olarak nihâî ve kanıtlamaz türden gerek olumlama, gerekse olumsuzlamaların, özellikle **en yüksek cinsler** (summa genera) veya kategorilerin birbirlerini karşılıklı olarak dışarmalarını ifade eden olumlama ve olumsuzlamaların olması gerekir(1). 3)Olumlama, değer bakımından da olumsuzlamadan önce gelir; çünkü o bize konusu hakkında olumsuzlamanın verdiğinden daha kesin bilgiler verir(2).

Aristoteles daha sonraki mantıkçıların sık sık işlemiş oldukları iki hatadan kaçınmaktadır: 1)Sanki önce olumsuzlamayla başlayıp sonra olumsuzladığımızı olumlamak suretiyle olumsuzlamadan kaçınmamız mümkündür gibi “A,B değildir” demek gerçekte “A B-değildir” diyerek, olumsuz bir yargıyı olumlu bir yargıya indirme yönündeki her türlü teşebbüsü reddetmektir(3). 2)Belirsiz yargıyı olumlu ve olumsuz yargının dışında kendi başına ayrı bir yargı türü olarak kabul etmemektedir. “A, B-değildir” ona göre özel türden ve aslında önemsiz bir yükleme sahip olan bir olumlama(4).

Yargıları niceliksel olarak bölmesi ise şöyledir: 1)Bir tümeli konu alan yargılar. Bu tümel ise ya a)tümel olan bir tümeldir: “her insan beyazdır” veya b)tümel olmayan bir tümeldir: “Beyaz bir insan vardır” veya “bir insan beyazdır” 2)Bireyleri konu alan yargılar: “Sokrates beyazdır”(5). Bu üç tür, gitgide azalan bir genellik merdivenini ifade etmezler. Bir tümel hakkında tümel-olmayan bir yargı, örneğin sadece tek bir beyaz insan olsa bile, doğrudur. Tümeleri konu alan yargılarla bireyleri konu olan yargılar farklı varlık türlerini konu alırlar(6). Daha burada **İkinci Analitikler**’in tümeli hemen hemen tamamen niceliksel-olmayan bir biçimde gözönüne

1) a.g.y. 1-5.

2) **Metafizik**, 996 b 14-16.

3) Bradley, **Principles of Logic**, I, III.

4) **Önerme Üzerine**, 19 b 24-35, 20 b 23-26; **Birinci Analitikler**, 25 b 22 vd. 51 b 31-35, 52 a 24-26.

5) **Önerme Üzerine**, 7.

6) **Önerme Üzerine**, 17 a 38; **Birinci Analitikler**, 43 a 25-32.

alacak olan öğretisinin kendisini gösterdiğini görüyoruz. Ayrıca burada yargı, öznenin yüklemde içerilmesini değil, daha çok yüklemle, öznenin özelliğinin ortaya konmasını (characterisation) ifade eden bir şey olarak gözönüne alınmaktadır. Yüklem asla nicelenmemektedir. Özellikle Aristoteles evirmeyi (conversion) meşrulaştırmaya ve kurallarını ortaya koymaya çalışırken(1) formel mantığın yaptığı gibi yüklemün bölünmesi (distribution) veya bölünmemesine hiçbir atıfta bulunmaz. Ancak kıyasa geldiğinde yargı hakkındaki “kaplamcı” görüş ön plana çıkar(2) ve kıyastan kanıtlamaya geçtiğinde o bir kez daha ortadan kaybolur.

Birinci Analitikler’de (3) nicelik açısından, yargıların farklı bir sınıflamasıyla karşılaşırız. Burada onlar tümel, tikel ve belirsiz yargılara bölünürler. Belirsiz yargılar “haz, bir iyi değildir” türünden yargılardır. “Belirsiz” aslında gerçekte ya tümel veya tikel olan, bununla birlikte ifade biçimleri bakımından açıkca ne birine ne de diğerine bağlanan yargıların geçici bir tasvir edilişi olarak görünebilir. Bu belirsizlik ortadan kaldırılınca kadar bu yargılar kıyasların öncülleri olarak ancak tikel yargıların değerine sahiptir ve kıyasçı bakış açısını koruyan **Birinci Analitikler** onları böyle ele alır(4). Ancak gerçekte “haz, bir iyi değildir” türünden bir yargı, **İkinci Analitikler**’de kabul edilen türden tümel bir yargıdır. Çünkü bu eserde öznenin niceliksel tamlığı vazgeçilmez olmakla birlikte ana unsur değildir ve onu doğru ifade etme biçimi “her A,B dir” değildir, “A, A olarak B dir”.

Dikkat edileceği gibi **Birinci Analitikler** tekil yargıyı ayrı bir tür olarak kabul etmemektedir. Kıyas şekillerinin (figures) tartışmasında (5) hiçbir tekil yargı, ne bir öncül ne de bir sonuç olarak ortaya çıkmaz. Tekil yargının bu bir yana bırakılmasının nedeni bir pasajdan ortaya çıkmaktadır(6). Bu pasajda Aristoteles üç varlık türünü kabul ettikten sonra-bireyler, en yüksek cinsler ve bireyleri içine alan ancak kendileri de

1) **Birinci Analitikler**, 25 a 14-26.

2) Örneğin “A olmak” yerine “bir bütün içinde A olmak” deyimlerinde.

3) 24 a 17-22.

4) 25 a 28-33.

5) **Birinci Analitikler**, I, 4-22.

6) 43 a 25-43.

en yüksek cinsler tarafından içerilen sınıflar- “tartışma ve araştırmalar özellikle bu son türden şeyleri konu olarak alırlar” cümlesini sözlerine eklemektedir. Yargıyı bizzat kendisi bakımından ele alan **Önerme Üzerine**, tekil yargıları ayrı bir tür olarak kabul etmektedir. Yargıları akıl yürütmede sahip oldukları değerleri bakımından ele alan **Birinci Analitikler** gerek bilimsel gerekse diyalektik akıl yürütmenin çoğunlukla bireyleri değil sınıfları konu aldığını gözönünde tutmaktadır.

Yargıların niteliği ve niceliği yanında Aristoteles kiplerini (modality) de kabul etmektedir. Sık sık yaptığı gibi metafizik ayrımlardan değil, dilin gündelik kullanımında apaçık olan şeyden hareket eden Aristoteles “A, B dir”, “A, B olmalıdır”, “A, B olabilir” türünden önermeleri birbirinden ayırmaktadır(1). Ancak son iki yargıyı hemen ikinci bir türden yargılar olarak sınıflamaktadır. Onlar “A nın B olması zorunludur” ve “A nın B olması mümkündür”e indirgenmekte ve “A nın B olduğu doğrudur” ile birarada ele alınmaktadır(2). Mümkün kavramında iki unsur mevcuttur: Mümkün, hiçbir imkânsız sonuç içermeyen bir şey olmalıdır. Fakat aynı zamanda **zıddı** zorunlu olarak yanlış olmayan bir şey de olmalıdır(3). O halde o, imkânsızın çelişği değildir. O ne imkânsız, ne de zorunlu olandır ve bu son noktadan dolayı “A, B olabilir”, “A, B olmayabilir”e çevrilebilir(4). Mümkün kavramının Aristoteles tarafından ele alınmasındaki güçlüklerden bir kısmı onun bu ikinci unsuru çoğunlukla doğada hiç gözönüne almamasından doğmaktadır. Böylece 1)zorunlu olan, 2) zorunlu olmayan ve 3) varolabilir olanın her üçünün de mümkün olduğu söylenmektedir(5). Ancak bu üç durumdan birincisi bir şeyin imkânının şartlarından ancak birisini yerine getirmektedir: O, imkânsız değildir. O ikinci şartı yerine getirmemektedir ve böylece ancak ikincil bir anlamda

1) **Önerme Üzerine**, 21 a 34-37; krş. **Birinci Analitikler**, 25 a 1 ve devamı, 29 b 29-32.

2) **Önerme Üzerine**, 21 b 26-33, 22 a 8-13.

3) **Birinci Analitikler**, 32 a 18-20; **Metafizik**, 1019 b 28-30.

4) **Örneğin Önerme Üzerine**, 21 b 35-37.

5) **Birinci Analitikler**, 25 a 37-39.

mümkün olarak gözönüne alınabilir(1). Yine gerçekleşmiş olanın ancak doğru olmayan bir anlamda mümkün olduğu söylenebilir(2) Zorunlu olmayanla varolabilir olan arasındaki ayrıma geçerse, Aristoteles'in bunlardan ikincisi içine hareket ve değişme dünyasında bir öznenin bir niteliğe değişmez bir biçimde değil, genellikle sahip olması durumlarını soktuğunu görmekteyiz. Birinci içine ise yine genel olarak hiçbir kuralın uygulanmasına müsait olmayan durumları veya böyle bir kuralın olduğu, ancak istisnaî olarak çiğnendiği durumları sokmaktadır(3). Netice olarak Aristoteles'in dünyada bir gerçek olumsallar aleminin varlığını kabul edip etmediğini bilmek çok zordur. Bazan sanki göksel dünyada zorunluluğun, ay-altı aleminde ise olumsallığın hüküm sürdüğünü söyler gibidir. Ancak ay-altı âleminde de zorunlu bağlantılar- bir özne ile cinsi, ayrımları ve hassaları arasında bağlantılar- vardır. Sonra göksel alemde de olumsallıklar vardır: Burada bulunan bir gezegen orada olabilir. Bununla birlikte göksel cisimlere bağlı olan olumsallık sadece bir hareket kabiliyetidir. Oysa yersel şeylerin aynı zamanda nitelik değiştirme, büyüme ve küçülme ve varlığa gelme ve varlıktan kesilme kabiliyetleri vardır.

Aristoteles mantığında bu metafizik ayrımları yapmakla birlikte yargı ve kıyasın kipsel (modal) türlerini incelemesinde onları çok az hesaba katar. Üç tür yargı olduğunu söylemek ve bunlardan karşıtlık(4), evirme(5) ve kıyas(6) yoluyla çıkarılması mümkün şeylerin neler olduğunu ele almakla yetinir.

Aristoteles koşullu (hypothetical) ve ayırık (disjunctive) yargıları, kategorik yargılardan farklı türler olarak ele almamaktadır. Şüphesiz o basit ve karmaşık (complex) önerme arasında ayrım yapmaktadır(7). Ancak o bu

1) 32 a 20.

2) **Metafizik**, 1019 b 32; **Önerme Üzerine**, 23 a 6-18.

3) **Birinci Analitikler**, 25 a 37-b 18; 32 b 4-18; **Önerme Üzerine**, 19 a 7-22.

4) **Önerme Üzerine**, 12.

5) a.g.y. 13.

6) **Birinci Analitikler**, 1, 8-22.

7) **Önerme Üzerine**, 17 a 20-22.

sonuncuyla “A ve B, C dirler”, “A, B ve C dir” veya “A, B dir; C, D dir” türünden önermeleri anlamaktadır. Hipotez kuramını ise kıyas bahsinde incelemek daha uygun olacaktır.

KIYAS

Kıyas öğretisinin haklı olarak tamamen Aristoteles’in eseri olduğu söylenebilir. “Syllogismos” kelimesi Platon’da mevcuttur, ancak ona Aristoteles tarafından verilen anlamda değil. Çıkarım (inference) süreciyle ilgili genel bir açıklama verme yönünde Aristoteles’ten önce hiçbir teşebbüs yapılmamıştı. Belki ona en yakın bir yaklaşım Aristoteles’in “zayıf bir kıyas” olarak adlandırdığı mantıksal bölme işlemi hakkındaki platoncu analiz olmuştu(1). Ancak o genel olarak çıkarım usulü hakkında bir ilk deneme bile değildir. Tam olarak hangi nedenin Aristoteles’i bu probleme meşgul olmaya doğru ittiğini sorarsak, muhtemelen onun herşeyden önce bilimsel bilginin temel koşullarını ortaya koymaya çalıştığını söylemek gerekir. **Birinci Analitikler**’in başında amaç olarak söylenen budur ve mantığın formel incelemesi bu yolda ilk adımdır. Aristoteles şunu ispat etmek ister gibidir: Karşılama gereken başka şartlar ne olursa olsun bilim hiç olmazsa attığı her adımın geçerliliğinden emin olmalıdır ve kıyasın kurallarına uymanın sağlayacağı budur. Aristoteles’in yönteminin bilimin fiilî işleyişini büyük bir özenle incelemek olduğunu ileri süremeyiz. Eğer bunu yapmış olsaydı- eğer bildiği (veya bizim bildiğimiz) tek kesin bilimi yakından incelemiş olsaydı- herşeyi tamamen farklı yazmış olabilirdi. O zaman analitik yöntem hakkında daha fazla söyleyeceği şey olurdu ve kıyas kadar güçlü olan, ancak kıyasa dayanmayan (non-syllogistic) çıkarımların - artık özne- yüklem ilişkisini değil eşitlik ilişkisini, karşılaştırma (“sağında”) ve başka benzerlerini içeren çıkarımların- varlığını kabul edebilirdi. Çünkü matematik bu tür bağıntısal (relational) çıkarımlarla doludur. Aristoteles’in kıyas tanımı çok geneldir: “Bu öyle bir akıl yürütmedir ki onda bir şeyler vaz edildiğinde, bu şeylerden başka bir şey, başka hiçbir terime ihtiyaç olmaksızın zorunlu olarak sırf onların kendilerinden çıkar”(2). Ancak

1) **Birinci Analitikler**, 46 a 33.

2) **Birinci Analitikler**, 24 b 18-22; krş. **Topikler** 100 a 25-27.

burada kafi derece kanıtlanmaksızın(1) bunun yalnızca iki terim arasındaki bir özne-yüklem ilişkisinin onlarla üçüncü bir terim arasındaki özne-yüklem ilişkilerinden çıkarılması durumunda ortaya çıkabileceği kabul edilir. Aristoteles'in yukarda sözünü ettiğimiz diğer çıkarım türleri hakkındaki bilgisizliğini mazur gösteren şey, mazur görülebilmesinin mümkün olduğu ölçüde 1)diğer çıkarım türlerinin, kendisine dayandıkları özel ilişki ile birlikte özne-yüklem ilişkisini de kullanmaları (özne-yüklem ilişkisi her türlü yargı ve akıl yürütmenin ortak biçimi ve dolayısıyla mantık incelemesinin ana konusudur), 2)kıyasın çeşitli biçimlerinin tam olarak araştırılması ve onlara ilişkin kuralların kesin bir biçimde ortaya konmasının mümkün olmasına karşılık bağıntısal çıkarımın (relational inference) mümkün olan bütün farklı biçimlerini sayma yönündeki her türlü teşebbüsün başarısızlıkla karşılaşmak zorunda olmasıdır.

Eserinin bu kısmında Aristoteles'in terminolojisinin büyük bir bölümünün matematiksel bir havaya sahip olması dikkate değer: “**Skhema**” (şekil), “**diastema**” (önerme için kullanılan “uzaklık”), “**horos**” (terim için kullanılan “sınır”). Kıyasın her şeklini (figure) Aristoteles'in farklı bir geometrik şekille temsil etmiş olması-önergeleri doğrularla, terimleri noktalarla-muhtemeldir. Ancak Aristoteles terminolojisini genel olarak geometriden değil, orantılar kuramından (theory of proportion) almaktadır. Sadece “**skhema**”, “**diastema**”, “**horos**” değil, aynı zamanda “**akron**” (uç) ve “**meson**” (orta) da bu kuramın teknik terimleriydi ve Aristoteles'in çeşitli şekillerdeki öncülleri- B ye yüklenen A, C ye yüklenen B (birinci şekil), A ya yüklenen B, C ye yüklenen B (ikinci şekil), A ya yüklenen B, B ye yüklenen C (üçüncü şekil) -aşağıdaki türden çeşitli orantılara- veya bugünkü deyimle dizilere- (progressions) bakarak tasarlamış olduğunu söylemek mümkündür (2): $A/B=B/C$, $A-B=B-C$ vb.

Aristoteles'in terminolojisi bazı bakımlardan karışıktır. Sonuç önermesinde yüklem olan terim her şekilde “ilk” terim, sonuç önermesinde

1) **Birinci Analitikler**, I, 23.

2) Tabii çok genel olarak onlara bakarak.

özne olan terim ise “son” terim olarak bilinir. Bu onun kıyasın birinci şeklini ifade etme tarzından ileri gelir. Yani

A, B hakkında doğrudur (veya yanlıştır)

B, C hakkında doğrudur

O halde A, C hakkında doğrudur (veya yanlıştır)

Burada A ilk, C son olarak zikredilmektedir.

İkinci şekilde terimlerin sırası şudur:

B, A hakkında doğrudur (veya yanlıştır)

B, C hakkında yanlıştır (veya doğrudur)

O halde A, C hakkında yanlıştır

Ancak sonucun yüklemi (A) halâ ilk terim olarak adlandırılır; çünkü ilk veya mükemmel olan şekilde onun yeri budur.

Aynı şekilde sonuç önermesinin yüklemine büyük terim, öznesine küçük terim denir. Bu terminoloji mutlak olarak ancak ilk şeklin tümel olumlu biçimi için doğrudur:

A, bütün B ler için doğrudur

B, bütün C ler için doğrudur

O halde A, bütün C ler için doğrudur

Burada A nın hiç olmazsa C kadar kaplamı olması gerekir ve normal olarak ondan daha büyük kaplama sahiptir. Diğer biçimlerde (moods) sonuçta yüklem öznenen daha büyük bir kaplama sahip olması için hiçbir neden mevcut değildir. Sonuç, özneyi yüklem içine sokma yönündeki bir teşebbüsün bir başarısızlığı (eğer olumsuzsa) veya kısmî bir başarısı (eğer olumlu ise) olarak değerlendirilir. Ve yükleme bundan dolayı halâ büyük terim denir.

Bundan anlaşılmaktadır ki Aristoteles’in buradaki bakış açısı geniş ölçüde niceliksel bir bakış açısidir. Zaten bu, ilk şeklin ilkesini formüle etme biçiminden de açıkça ortaya çıkmaktadır: “Üç terim kendi aralarında birbirleriyle, sonuncusunun orta terimde bir bütünde bulunur gibi bulunacağı, orta terimin birincide bir bütünde bulunur gibi bulunacağı veya bulunmayacağı bir biçimde ilişki içinde oldukları bir durumda, zorunlu olarak büyük ve küçük terimleri birbirlerine bağlayan mükemmel

bir kıyas mevcuttur”(1). Bu pasajda üç terim açıkca kaplımları bakımından ele alınmaktadır. Ancak Aristoteles’in genel yargı teorisinin bu olmadığını, bunun yargıları gözönüne almanın özel bir tarzı, kendilerinden neyin çıkarılabileceğinin araştırılması söz konusu olduğunda Aristoteles’in uygun bulunduğu bir tarz olduğunu hatırlatmamız gerekir.

Yukarda formüle edilen ilke Aristoteles için her türlü kıyasın kendisine dayandığı ilkedir. Çünkü ona göre diğer iki şeklin birinciden bağımsız bir değeri yoktur. Onlardan çıkarılabilecek sonuçlar doğrudan doğruya öncüllerden çıkmazlar; onlardan doğrudan doğruya çıkan ve birinci şeklin şartlarına uyan, yani yukarda formüle edilen “**dictum de omni et nullo**” (herşey ve hiçbir şey hakkında söylenen söz) ilkesine uygun düşen önermelerden çıkarlar. Aristoteles’in ikinci ve üçüncü şekilleri kanıtlamanın bağımsız biçimleri (moods) olarak kabul etmeyi reddedişinde haklı olup olmadığı tartışılabilir bir konudur. Genelde haklı değil gibi görünüyor: İlk şeklin daha doğrudan olması bakımından değil, daha doğal olması bakımından diğerlerinden üstün olduğu görünmektedir. Onda düşüncenin hareketi tümüyle tek bir yöndedir: Küçük terimden orta terim aracılığıyla büyük terime doğru. İkinci şekilde ise büyük ve küçük terimin herbirinin orta terime doğru bir hareketleri vardır ve bu şartlarda onların hiçbirisi kendiliğinden doğal bir tarzda sonucun öznesi olarak ortaya çıkmaz. Bu hiç olmazsa iki öncülün tümel olmaları durumunda doğrudur. “Hiçbir A, B değildir”, “her C, B dir” den ne “hiçbir A, C değildir”, ne de “hiçbir C, A değildir” sonucu kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkar. Benzeri bir düşünce üçüncü şeklin olumlu biçimleri için de söz konusudur veya sorunu bir başka biçimde takdim etmek gerekirse bu iki şekilde belli bir doğal olmayış vardır: Bu, terimlerden biri ile ilgili olarak tavrımızı değiştirmek ve öncüllerde özne olarak görünen şeyi sonuçta yüklem veya onlarda yüklem olarak görünen şeyi sonuçta özne olarak ele almak zorunda olmamızdan ileri gelmektedir. Dördüncü şeklin ortaya koyduğu özellik, onda düşüncenin bu iki doğal olmayan hareketini birleştirmemiz ve daha da kötüsü bunu nedensiz yapmamızdır. İkinci ve üçüncü şekilde mutlaka bir

1) Birinci Analitikler, 25 b 32-35.

sonuca ulaşmak istiyorsak, terimlerden biri hakkındaki tavrımızı tersine çevirmemiz **zorunludur**. Dördüncü şeklin ekseri biçimlerinde ise(1) bunu ortada bir zorunluluk olmaksızın yapmaktayız. Çünkü aynı öncüllerden ilk şekil aracılığıyla tamamen doğal bir sonuç çıkabilir.

Aristoteles'in öncülleri kaplam bakımından ele almasından doğal olarak dördüncü şekli kabul etmediği sonucu çıkmaktadır. Eğer onun şekilleri bölme ilkesi (fundamentum divisionis) orta terimin yeri olmuş olsaydı, orta terimin büyük öncülde yüklem, küçük öncülde özne olacağı bir durumu dördüncü bir imkân olarak kabul etmesi gerekirdi. Ancak onun bölme ilkesi, diğer iki terime kıyasla orta terimin **kaplamıdır**. Bu durumda ise ancak üç mümkün durum vardır: Ya onun kaplamı diğer terimlerin birinden büyük, diğerinden küçüktür, ya onların her ikisinden de büyüktür veya her ikisinden de küçüktür.

Ancak Aristoteles daha sonra dördüncü şeklin (figure) biçimleri (moods) olarak sınıflandırılacak olan çıkarımların imkânının farkındadır. O "hiçbir C, B değildir, her (veya bazı) B, A dır" dan öncülleri evirerek "bazı A, C değildir"i çıkarabileceğimize işaret ederek gizil olarak Fesapo ve Fresison'u kabul etmektedir(2). Yine birinci şekilde Barbara, Celarent ve Darii'nin sonuçlarından (her C, A dır, hiçbir C, A değildir, bazı C, A dır) evirme yoluyla sırasıyla bazı A, C dir, hiçbir A, C değildir, bazı A, C dir sonuçlarına erişeceğimize işaret ederken, gizil olarak Bramantis, Camanes ve Dimoris'i kabul etmektedir(3). Teophrastos bu beş biçimi, birinci şeklin ilave biçimleri olarak ele almaktaydı. Bundan sonra onları dördüncü bir şeklin biçimleri olarak kabul etmek için Galenos'un atması gereken küçücük bir adım kalmıştı. Ancak bu, şekillerin yeni bir bölme ilkesini kabul etmeyi gerektiren bir adımdı.

İlk şekli incelerken Aristoteles geçerli şekilleri geçersiz olanlardan ayırdetmenin doğrudan bir sezgi sorunu olduğunu, yani bazı durumlarda bir sonucun doğal olarak çıktığını, bazı durumlarda ise öyle olmadığını

1) Bramantis, Camanes, Dimoris.

2) **Birinci Analitikler**, 29 a 19-26.

3) 53 a 3-12.

doğrudan bir tarzda kavradığımızı görmektedir. Diğer şekillerdeki geçerli biçimlerin geçerliliğini ise bazan evirme, bazan imkânsıza (saçmaya) indirgeme (**reductio ad impossible**), bazan “sergileme” veya “ortaya koyma” (ekthesis: exposition) ile ispat etmektedir(1). Bu son işlemin mahiyeti şudur: Örneğin eğer bütün S ler P ise ve bütün S ler R ise, S lerden bir tanesini, örneğin N yi “alalım”. N aynı zamanda hem P, hem de R olacaktır. Böylece bazı R lerin P olduğu sonucu teyid edilmiş olacaktır(2). Burada kendisine başvurulmuş şey, bilfiil deney değil, hayal gücüdür(3) ve Aristoteles bu kanıtı, ancak evirme veya saçmaya indirgemeye doğru olduğu görülen biçimlerin geçerliliğini teyid etmek için kullanmaktadır.

Aristoteles saf kıyaslardan kipsel (modal) kıyaslara geçmektedir. Yorulmak bilmez bir özenle zorunlu (apodictic) öncüllerin zorunlu öncüllerle, yalın (assertoric) öncüllerin yalın öncüllerle, sorunsal (problematic) öncüllerin sorunsal öncüllerle, sorunsal öncüllerin yalın öncüllerle ve sorunsal öncüllerin zorunlu öncüllere birleşimlerinden çıkabilecek sonuçları incelemektedir(4). Eserinin bu kısmında formel mantık hataları vardır ve kipsel kıyaslar öğretisi Theophrastos tarafından “sonuç, en zayıf öncülü izler” ilkesinin, yani nasıl ki bir öncül olumsuz olduğunda sonuç olumsuz, bir öncül tikel olduğunda sonuç tikelse, aynı şekilde öncüllerden biri yalın olduğunda ondan zorunlu bir sonuç çıkarılamıyacağı, bir öncül sorunsal olduğunda ondan ancak sorunsal bir sonuç çıkarılabileceğinin kabulü ile basitleştirilmiş ve iyileştirilmiştir.

Aristoteles’in hipotetik önermeyi ayrı bir tür önerme olarak ele almadığını gördük. Bundan onun kategorik kıyasla eşgüdüm halinde bir tür olarak bir hipotetik kıyas kuramının olmadığı sonucu ortaya çıkar. Bununla birlikte o hipotetik akıl yürütmenin (arguments ex hypothesi) iki türünü kabul etmektedir: (5) 1)Önce saçmaya (imkânsıza) indirgemeyi ele

1) **Ekthesis** (ortaya koyma)

2) 28 a 22-26.

3) Geometride “**ekthesis**” veya özel verilerin ortaya konması çok önemlidir.

4) **Birinci Analitikler**, I, 8-22.

5) **Birinci Analitikler**, 40 b 25 ve devamı. 41 a 22-b 1.

alabiliriz. Bunu o, birinde yanlış bir sonucun kıyasla çıkarıldığı, diğerinde ise kanıtlanacak önermenin hipotetik olarak(1) kanıtlandığı iki parçaya ayırmaktadır. Burada işaret edilen hipotez, kendisinden yanlış sonucun (yani kanıtlanacak önermeye karşıt olan önermenin) çıkarıldığı hipotezdir. Aristoteles'in söylemek istediği, karşıtından yanlış bir şeyin kıyas yoluyla çıktığı bir önermenin doğru olduğuna ilişkin çıkarımın kendisinin kıyasa dayanan bir çıkarım olmadığıdır. Böylece onun analizi şudur: Örneğin bazı B lerin A olmadığı ve bütün B lerin C olduğundan bazı C lerin A olmadığına çıkacağını göstermek söz konusu olsun. a) Bütün C lerin A olduğunu farzederiz ve bundan ve bütün B lerin C olduğundan, kıyas yoluyla bütün B lerin A olduğu sonucuna geçeriz (ki bunun saçma olduğu bilinmektedir), b)karşıtı yanlış bir sonuç veren şeyin kendisinin doğru olduğunu kabul ederek bazı C lerin A olmadığı sonucuna (ama kıyas yoluyla değil) geçeriz.

2) Normal hipotetik (ex hypothesi) kanıtlama da iki parçaya ayrılır. Belli bir önermeyi kanıtlamak gerektiğinde, daha kolayca kanıtlanabilir olan bir başka önerme “ortaya atılır” veya o önermenin yerine “geçirilir”. O zaman a)böylece ortaya atılan önerme kıyas yoluyla ispat edilir, b)başlangıçtaki önerme daha sonra “ister uyuşma yoluyla ister bir başka hipotez aracılığıyla” tesis edilmiş olur. Yani ortaya atılan önermenin başlangıçtaki önermeden türetilmesi (derivation) ya akıl yürüten insanların kendi aralarında basit olarak uyuşmaları veya yeni bir aracı önerme vasıtasıyla olur. Birinci durum, Aristoteles'in esas olarak düşündüğü durumdur(2). Dolayısıyla “hipotetik kanıtlama” onun için esasta bilimsel değil, diyalektik bir kanıtlamadır. Fakat bu türetmenin basit bir uyuşmaya değil de gerçek bir bağıntıya dayanması durumunda hipotetik kanıtlama hemen hemen tam olarak yalnızca biçimlerinden birine, yani saçmaya (imkânsıza) indirgemeye ait olan inandırıcı güce erişebilir.

Aristoteles kıyasın bir savı kanıtsama (petitio principii) olduğu yönünde yapılmış olan itirazın farkındadır(3). “Her B, A dır, her C, B dir;

1) 41 a 23-37, 50 a 29-32.

2) 50 a 16-19.

3) Sext.Empr. **Pyhrh.Hypot.** II. 105 ve devamı. Krş. Mill, **System of Logic**,

o halde her C, A dır” akıl yürütmesini yaptığım da, daha önceden B nin elemanlarından biri olan C nin kendisinin A olduğunu bilmediğim takdirde her B nin A olduğunu söylemeye hakkım olmadığı ve daha önceden C nin A olduğunu bilmediğim takdirde her C nin B olduğunu söylemeye hakkım olmadığı söylenerek bana itiraz edilebilir. Bu itirazlar hatalı varsayımlara (assumption) dayanmaktadır: 1) Birinci itiraz her B nin A olduğunu bilmenin tek yolunun B nin bütün örneklerini incelemekten geçtiği varsayımına dayanmaktadır. Bu bakış açısının tersine Aristoteles bazı konularda (örneğin matematikte) tümel bir doğrunun, tek bir örneğin ele alınmak suretiyle tesis edilebileceğinin- yani cinse dayanan bir tümelin, saymaya dayanan bir tümelden (enumerative universal) farklı olduğunun- bilincindedir. 2) İkinci itiraz her C nin B olduğunu bilmek için C nin B olmanın içerdiği bütün niteliklere sahip olduğunu bilmek gerektiği varsayımına dayanmaktadır. Aristoteles özellik (property) ile öz arasında yaptığı ayrım la gizil olarak bu itirazın önünü almaktadır. B olmada zorunlu olarak içerilmiş bulunan nitelikler arasında o, B yi B olmayan her şeyden ayırmak için zorunlu ve yeterli olan belli bir temel nitelikler grubunu ayırdetmekte ve onun diğer zorunlu niteliklerini bunlardan çıkan ve bunlarla kanıtlanabilir nitelikler olarak ele almaktadır. C nin B olduğunu bilmek için onun B nin özsel niteliklerine, yani cins ve ayrıma sahip olduğunu bilmek yeterlidir. Onun B nin niteliklerine sahip olduğunu bilmek zorunlu değildir. Böylece her öncül sonuçtan bağımsız olarak bilinebilir. Hatta her iki öncül, sonuç bilinmeksizin bilinebilir. Bir sonuç çıkarmak için öncüllerin “birlikte temaşası” gerekir ve eğer onlar böylece karşılıklı ilişkileri içinde gözönüne alınmazlarsa, sonucu bilmeyebiliriz, hatta açık olarak özdeşlik ilkesine aykırı davranmaksızın onun yerine zıddına inanabiliriz. Öncüllerden sonuca ilerleme, düşüncenin gerçek bir hareketi, gizil olanın açıklığa kavuşturulması, daha önce kuvve halinde olan bir bilginin fiil haline geçmesidir(1). Kıyas, savı kanıtsamadan (petitio principii) şu bakımdan farklıdır ki birincide iki öncülün birlikte sonucu içermelerine karşılık ikincide yalnız başına tek bir öncül onu içerir(2).

Book II.ch. 3, sect.2.

1) **Birinci Analitikler**, 67 a 12 b 11; **İkinci Analitikler**, 71 a 24-b 8, 86 a 22-29.

2) **Birinci Analitikler**, 65 a 10-25.

Aristoteles'te birçok yerde düşüncenin ilerleyişinin temelde farklı iki çeşidi olarak kıyas (veya tümdengelim) ile tümevarım(1) arasında, birincinin tümelden tikele, ikincinin tikelden tümele giden, birincinin doğa bakımından önce gelen ve daha akılsal, daha zorlayıcı, ikincinin ise “bizim için daha açık”, daha ikna edici, duyuşal bakımdan daha anlaşılır ve daha popüler bir şey olması anlamında bir zıtlık görmekteyiz(2). Bundan dolayı Aristoteles'in bilimsel, diyalektik veya retorik diğer her türlü akıl yürütme gibi tümevarımın da temelde kıyasa dayanan bir şey olduğunu göstermeye çalıştığını görmek biraz şaşırtıcı olmaktadır(3). Tümevarımın özelliğini teşkil eden şey, “onun bir uç terimi, diğer bir uç terim aracılığıyla orta terime bağlaması”dır. Aristoteles bunu şu şekilde örneklemektedir:

“İnsan, at, katır (C), uzun ömürlüdürler (A) .

İnsan, at, katır (C), safrasız hayvanlardır (B)

O halde (eğer B nin kapsamı C den daha geniş değilse) bütün safrasız hayvanların (B) uzun ömürlü olmaları gerekir (A)”.

Dikkat edileceği üzere bu modern mantığın “tam tümevarım”ıdır. Kıyas ancak küçük öncülün basit olarak evrilebilir olması durumunda geçerlidir. Ancak eğer o böylece evrilebilirse, sonuç öncüllerden daha geniş değildir. O halde ilk bakışta burada gerçek bir tikelden tümele geçiş karşısında bulunmadığımız düşünülebilir. Amma bu yanlış bir eleştiri olacaktır”. “Safrazız bütün hayvanlar” tümeli kapsam bakımından insan, at ve katırdan daha geniş değildir (bütün safrasız hayvanların bunlar olması şartıyla); ancak birinden diğerine geçtiğimizde sadece ifade bakımından değil, düşünce bakımından da gerçek bir ilerleme söz konusudur. Çünkü bütün safrasız hayvanların uzun ömürlü olduklarını söyleyebildiğimiz

1) Aristoteles'te tümevarım için krş. M.Consbruch **Arch.f.Gesch.d.Phil.** V.302-321; P.Leuckfeld, a.g.y. VIII. 33-45; G.H. Underhill **Class.Rev.** XXVIII. 33-35 de.

2) **Birinci Analitikler**, 68 b 35; **İkinci Analitikler**, 72 b 29; **Topikler**, 105 a 16, 157 a 18.

3) **Birinci Analitikler**, II, 23.

durumda akılsal bir ilişkinin kavranışı yönünde bir ilerleme kaydettiğimizi görmekteyiz. Ancak tam tümevarım, böylece bazan zannedildiğinden daha etkili bir şeysel de bu pasajda Aristoteles tarafından verilen tamsayıma dayanan bir şey olarak tümevarımın açıklanması(1), başka yerlerde görüldüğü biçimde aristotelesçi tümevarım anlayışına uygun olmaktan uzaktır. Çünkü bu başka yerlerde tümevarımsal diye nitelendirilen birçok kanıtlama görmekteyiz ki onlarda sonuç aslında yalnızca bir veya iki örneğe dayanmaktadır(2). Onun bize dediğı gibi eğer bilimlerin ilk ilkelerini tesis eden tümevarımsa(3), bu türden genel önermelerin **tam** bir tümevarıma dayanamayacakları da açıktır. O halde öyle görünüyor ki her geçerli akıl yürütmenin kıyasa dayandığı tezini(4) savunmak arzusuyla Aristoteles burada genel olarak tümevarımı ancak uç bir durum için, yani tümelliğı konusunda genel bir sonuca ulaşmadan önce bir tümelin **bütün** özel hallerinin teker teker incelendiğı bir durum için geçerli olan kavramlarla tasvir etme yoluna gitmektedir. Özel hallerin bireyler değil türler olduğuna, yani şu adam ve şu at değil, insan ve at olduğuna dikkat etmek gerekir. Aristoteles tümevarımı her zaman değilse de genellikle türden cinse giden bir şey olarak ele alır(5). Bu ise onun tam tümevarımı her türlü tümevarımın kendisine yöneldiğı bir ideal olarak ele almasını daha kolaylaştırmaktadır. Çünkü 1) mantıkta ve matematikte a priori olarak tüketici görünen bölmeler (disjonction) yapmak mümkündür (örneğin üçgenlerin eşkenar, ikizkenar ve çeşitkenar üçgenlere bölünmesi). Bu durumda üç çeşit üçgenden herbiri için geçerli olduğunun görüldüğü durumda tam tümevarımla üçgenin bir özelliğinin çıkarılması mümkündür.

1) 68 b 232, 27; 69 a 16 krş. **İkinci Analitikler** 92 a 37.

2) Örneğın **Topikler** 105 a 13-16; 113 b 17 ve devamı; 29-36; **Metafizik** 1025 a 9-11, 1048 a 35- b 4.

3) **İkinci Analitikler**, 100 b 3; **Nikomakhos Ahlakı**, 1139 b 29-31.

4) **Birinci Analitikler**, 68 b 9-13.

5) Örneğın **Topikler** 105 a 13-16; Ama **Topikler** 103 b 3-6, 105 b 25-29, 156 a 4-7; **Retorik**, 1398 a 32 ve devamında bireylerden hareket eden bir tümevarım söz konusudur.

2)Biyolojik olarak belirlenmiş sınırlı sayıda türlerin varlığına inandığından ötürü Aristoteles bütün safrasız hayvan türlerini incelemenin mümkün olduğuna inanabilirdi (ama özel olarak bu türleri teşkil eden bireylerin herbirini incelemenin mümkün olduğuna inanması mantıklı olmayacaktı). Türden cinse tam tümevarım, bireyden türe tam olmayan bir tümevarımın varlığını gerektirir.

Aristoteles tarafından tümevarımsal olarak takdim edilen akıl yürütme örneklerini incelersek, onların tam tümevarımdan genel bir kuralın ancak tek bir örneğe dayandığı akıl yürütmelere kadar sıralandığını görmekteyiz. Öyle görünüyor ki Aristoteles için tümevarımın doğası, insanı özel bir bilgiden tümel bir bilgiye “sevketme”de yatar(1). Onun ihtiyacı olduğu örneklerin sayısı, yani tek bir örnek mi, birkaç örnek mi, birçok örnek mi, yoksa bütün örnekler mi olması gerektiği, uygulandığı konunun görelî akılsallığına bağlıdır. Bilimlerin ilk ilkelerinin tümevarım veya algıyla kavrandıklarını söylediğinde(2) Aristoteles, bunların onların kavranması için temelde farklı yöntemler olduklarını kastetmemektedir. Matematikte olduğu gibi formun düşüncede maddeden kolayca ayrıldığı durumlarda zihin tek bir örnekte hakikatin algısından kolayca onun bütün benzeri örnekler için geçerli olduğunu kavramaya geçer. Formun maddeden daha az kolayca ayrıldığı durumlarda ise birçok örneğe dayanan bir tümevarım zorunludur. Ancak her iki durumda da aynı “kavrama” (intellection) fiili söz konusudur(3). Bu fiil ile ilgili olarak Aristoteles her

1) “**Epagein, epagethai**” Platon’un tanıklıklar ve örnekler “meydana getirme”den söz ettiğinde kullandığı terimlerdir. Örneğin **Kratylos**, 420 d 2; **Devlet**, 364 c 6. Aynı şekilde **Birinci Analitikler**, 673 a 15, **Metafizik**, 995 a 8’e de bkz. Yalnız Aristoteles’te fiilin tümleci daha sık olarak “sevk edilen-yöneltilen” kişidir. **İkinci Analitikler**, 71 a 21-24, 81 b 5; **Metafizik** 989 a 33; krş. Platon’un **Devlet Adamı** 278 a 5 ve **epagogos**’un “çekici” anlamında kullanışıyla karşılaştırm. “**Epagein**”in tümlecsiz olarak bir tümevarım yapma anlamında kullanılışın kaynağı burası görülüyor: **Topikler** 156 a 4, 157 a 21-33 ve **To katholu epagein**’in aynı yerde 108 b 10’daki kullanılışı da bundan çıkmaktadır. **Epagoge** başka yazarlar tarafından da (örn.Dem.444, 24) “sevketme, yöneltme fiili” anlamında kullanılmaktadır. Platon, **epagoge** kelimesini benzeri bir anlamda kullanmaktadır. Bkz.**Devlet** 532 c 5.

2) **Nikomakhos Ahlakı**, 1098 b 3; krş. **İkinci Analitikler**, 78 a 34.

3) **İkinci Analitikler**, 88 a 12-17, 100 b 3-15.

zaman kendisiyle tutarlı değildir. Bazan onu ruhun içinde olmakla birlikte onun bir parçası olmayan, embriyo halinde bulunan ruha dışardan gelen bir akılın (nûs) eseri olarak tasavvur eder(1). Bazan ise onu duyumdan kalkıp hafıza ve deneyden geçen sürekli bir gelişmenin en son aşaması olarak tasavvur eder(2). Burada duyumun kendisi tümelle ilgili bir şey, yani kendisini bireysel görüntüsünden ayırmamakla birlikte nesnesinde tümel bir özelliği kavrayan bir şey olarak gözönüne alınır(3).

Aristoteles'in tümevarım kuramını ele aldığımızda, bu konuyu belli bir uzunlukta ele alan tek pasaj olmakla birlikte **De Anima**'nın II.kitap, 23.bölümündeki ünlü pasajdan fazla etkilenmemeliyiz. Aristoteles için tümevarım esas itibarıyla bir akıl yürütme işlemi değil, psikolojik olarak özel hallerin bütünsel bir görüşünü (vision) içeren bir doğrudan sezîş (insight) işlemidir. Ancak **Birinci Analitikler**'de yeni keşfi kıyasa olan ilgisi Aristoteles'i tümevarımı bir kıyas olarak ele almaya ve dolayısıyla onu özellikle en az önemli biçimde, yani özel hallerin incelenmesinin tüketici olduğu biçiminde gözönüne almaya götürmektedir.

Aristoteles'in kıyas biçimine indirgediği diğer akıl yürütme tarzları hakkında söylenecek fazla şey yoktur(4). Örnek ve örtük kıyas (entimem) sırasıyla tümevarım ve kıyasa tekabül eden retorik biçimlerdir(5). Örnek (tam) tümevarımdan 1)**bütün** özel durumlara dayanmaması, 2) genel bir sonucu yeni bir özel duruma uygulamaktan ibaret olmasıyla ayrılır(6). Örtük kıyas (entimem) kıyastan (veya daha çok bilimsel kıyastan, çünkü **biçimi** oldukça kıyasîdir) (syillogistic) sonucu 1) sadece muhtemel öncüllerden veya 2) işaretlerden çıkarmasıyla (yani eserleri nedenlerden değil, tersine nedenleri eserlerden çıkarmasıyla) ayrılır(7). İndirgeme (reduction)(8) ilginçtir; çünkü matematikçinin kanıtlanacak bir teoremi

1) **Hayvanların Oluşumu Üzerine**, 736 b 28.

2) **İkinci Analitikler**, II, 19; **Metafizik**, a 1.

3) **İkinci Analitikler**, 87 b 28, 100 a 17.

4) **Birinci Analitikler**, II, 24-27.

5) **İkinci Analitikler**, 71 a 9-11; **Retorik** 1356 b 2-5.

6) **Birinci Analitikler**, 69 a 16-19.

7) **İkinci Analitikler**, II, 27; **Retorik**, 1357 a 32.

8) **Apagoge**, **Birinci Analitikler**, II, 25. Bu, Aristoteles'in açık olarak her

kanıtlaması daha kolay olan ve birincinin kanıtlarına götüren daha başka bir teoreme indirgediği analitik yönteme karşılıktır. Ancak Aristoteles burada bu yeni yöntemin büyük öneminin farkında olduğunu gösteren herhangi bir işaretle bulunmamaktadır. Başka bir yerde ise onun matematiksel keşfin tipik yöntemi olduğunu anlıyor gibidir.

BİLİM MANTIĞI

Birinci'den İkinci Analitikler'e geçtiğimizde her akıl yürütmede ortak olan formun incelenmesinden bilimsel akıl yürütmeyi diyalektik (veya popüler diyebileceğimiz) akıl yürütmeden ayıran özelliklerin incelenmesine geçmekteyiz. **İkinci Analitikler** beş ana kısma bölünebilir: (1) 1)Aristoteles önce bilimin doğasından, ona öncül ödevi görmesi gereken önermelerin sahip olmaları gereken şartları çıkarsar (I.kitap, 1-6.bölümler) 2)Bundan sonra o kanıtlamanın kanıtlama olması, yani filanca özelliklerin filanca öznelere ait oluşlarının niçinini göstermeyi amaçlaması bakımından ayırdedici özelliklerini ortaya koyar (I, 7-34) 3)Bundan sonra o özelliklerin **tanımlanmasının** bir aracı olarak göz önüne alınan kanıtlamanın ayırdedici vasıflarını inceler (II. 1-10). 4)Bundan sonraki kısımda Aristoteles daha önceki kısımlarda şöylece bir değindiği çeşitli konuları daha ayrıntılı olarak ele alır (II. 11-18). 5) Nihayet kanıtlama hakkındaki incelemesine, ona hareket noktası ödevi görmüş olan dolaysız önermelerin bilinme işlemine ilişkin bir açıklamayı ekler (II, 19).

KANITLAMA

Aristoteles her öğretim ve her öğrenimin daha önce mevcut olan bir bilgiden hareket ettiğine işaret eder. Varlığı farzedilen bu bilgi iki türdür: O “filanca şeylerin var olduğu”nun ve “kullanılan bir kelimenin ifade ettiği şey”in bilgisidir. Bazı şeylerle ilgili olarak kelimelerin anlamı

ikisini birbirine bağlamamış olmasına rağmen sonuçta hipotetik (exhypothesi) kıyaslarla aynı şey gibi görünmektedir. Bununla birlikte o **apagoge eis to adynaton'u** (imkânsıza indirgemeyi) hipotetik akıl yürütmenin özel bir türü olarak ele almaktadır.

1) Bölme, Zabarella'nındır.

apaçık olduğundan açık olarak farzedilmesi gereken şey, o şeyin “şöyle” olduğudur. Örneğin her şeyle ilgili olarak doğrunun ya olumlamada veya olumsuzlamada bulunduğuna ilişkin yasa bu türdendir. Bazı şeylerle (örneğin üçgenlerle) ilgili olarak ise onlara işaret eden kelimenin anlamının açık olarak bilinmesi yeterlidir ve böylece derhal o şeyin var olduğu aşikâr olur. Bunun açık olarak beyan edilmesine ihtiyaç yoktur. Nihayet başka şeylerle ilgili olarak aynı zamanda hem onlara işaret eden kelimenin anlamını, hem de o şeyin varlığını açıkca bilmek gerekir (Örneğin “birim”)(1).

Bu pasajla Aristoteles’in bilimsel araştırmanın mümkün bütün konularını ortaya koyduğu pasajı bileştirebiliriz(2). Bunlar “olduğu” (the that), “niçin olduğu”(the why), “var olup olmadığı”, “ne olduğu”dur. Toplam olarak beş bilgi konusu vardır: 1) Bir ismin işaret ettiği şeye ilişkin bilgi, 2) ona karşılık olan nesnenin var olduğuna ilişkin bilgi, 3)onun ne olduğuna ilişkin bilgi, 4) bazı özelliklerinin olduğuna ilişkin bilgi, 5) neden bu özelliklere sahip olduğuna ilişkin bilgi. Onların bilgisine erişmenin doğal sırası budur. **Birincisi** hiçbir zaman bir araştırma konusu değildir; çünkü her araştırma daha önceki bir temelden hareket etmek zorundadır ve ondan önce gelen bir temel yoktur. **Sonuncusu** hiçbir zaman daha sonraki araştırmalar için temel olarak alınamaz; çünkü araştırılacak daha ileri bir şey mevcut değildir. Zira araştırma konularını saydığında Aristoteles’in zikrettiği sadece son dört tanesi, önbilginin konularını saydığında ise andığı sadece ilk dört tanesidir ve bu durumda bile açık olarak zikredilen sadece ilk iki tanesidir. O halde tüm bilimsel yöntem şöylece özetlenebilir: Bilimsel yöntem sadece adıyla bilinen bir araştırma nesnesini saptamayla işe başlar. Adlar tamamen uyuşmsal semboller olduklarından, onların anlamını araştırmaya ihtiyaç yoktur. Onun sadece tesis edilmesi yeterlidir. O halde ilk soru şudur: “Bu ada karşılık olan bir şey var mıdır?”. Bu, ilk soru olmak zorundadır; çünkü var olup olmadığını bilmediğimiz sürece bir şeyin ne olduğunu, hangi özelliklere sahip olduğunu veya onlara niçin sahip olduğunu sormamız saçmadır. Aynı şekilde özelliklerinin ne olduğunu araştırmadan önce onun ne olduğunu sormamız gerekir; çünkü onun özelliklerini, tanımının bilgisinden hareketle kanıtlarız. Nihayet onun

1) **İkinci Analitikler**, I, 1.

2) a.g.y. II, 1.

özelliklere sahip **olduğunu** bilmeksizin onlara niçin sahip olduğunu sormamız saçmadır.

Kanıtlama bilimsel kıyastır, yani tümüyle bilim olan, kanı olmayan kıyastır. Bundan dolayı kanıtlamanın öncülleri 1)doğru olmalıdır; oysa genel olarak kıyasın öncülleri yanlış olabilirler. Onlar 2)birincil, yani dolaysız veya kanıtlanamaz olmalıdırlar. Çünkü eğer kanıtlanabilir olurlarsa onların kendilerinin de kanıtlanmış olmaları gerekir; bu durumda da onlar **ilk** ilkeler olmazlar. 3)Onların kendilerinden çıkan diğer sonuçlardan daha akılsal (intelligible) ve onlardan önce gelen şeyler olmaları gerekir-bu zihinsel hayatımızda daha önceden onların farkına varmamız anlamında değildir; onları kavradığımızda doğruluklarını daha açık olarak görmemiz anlamındadır- 4) nihayet onların, sonucun nedenleri olmaları gerekir, yani onların sonucun beyan ettiği olayın nedenleri olan olayları ortaya koymaları gerekir ve aynı zamanda onlar hakkında sahip olduğumuz bilgi, sonucun bilgisinin nedeni olmalıdır(1).

Bilimin bu nihaî hareket noktaları üç çeşittir; Onların içine şunlar girer: 1) Aksiyomlar veya herhangi bir şey bilinmek istendiğinde bilinmesi zorunlu olan önermeler. Aristoteles bunlar içine aralarında bir ayrım yapmadan a)özdeşlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi doğası ne olursa olsun her şey hakkında geçerli olan önermelerle(2) b)bir eşitliğin her iki yanından eşit miktarlar çıkarıldığında eşitliğin değişmeyeceği türünden birçok bilimde ortak olan ancak gene de sınırlı bir kapsamı olan önermeleri- çünkü yukardaki önerme sadece niceliklere uygulanabilir- koymaktadır. Bütün aksiyomlarla ilgili olarak her bilimin onları evrensel biçimlerinde değil, söz konusu bilimin konularına uygulanmaları açısından gözönüne aldığı noktasına dikkati çekmektedir ve özdeşlik yasası, üçüncü hâlin imkânsızlığı yasası ile ilgili olarak onların normal olarak bir kanıtlamanın öncülleri içinde bulunmadıkları ve onlardan hareketle değil, onlara uygun olarak akıl yürüttüğümüz noktasına dikkat çekmektedir(3).

1) a.g.y. 71 b 9-72 a 7.

2) “A aynı zamanda hem B, hem B-olmayan olamaz”; “A ya B veya B-olmayan olmak zorundadır”.

3) 72 a 16- 18, 76 a 32-b 2, 77 a 10-12, 22-25.

Bilimin hareket noktasını teşkil eden ikinci şey 2)çeşitli bilimlere özgü olan “tezler”dir. Bunlar da a)yukarda işaret edilen ve “filanca şeyin var olduğu veya olmadığı”nı söyleyen öncüller olan “hipotezler”le b)”filanca şeyin ne olduğu”nu söyleyen “tanımlar” olarak ikiye ayrılırlar. Bilim, bütün terimlerinin tanımlarını varsayar. Fakat ancak birincil konularının (örneğin aritmetik birimin, geometri uzaysal büyüklüğün) varlığını kabul eder ve geri kalanların varlığını kanıtlar. O halde bilimin üç konusu vardır: Varlığını kabul ettiği cins, kanıtlama için varlığını farzettığı ortak aksiyomlar ve cinsin kendilerine sahip olduğunu aksiyomlar aracılığıyla kanıtladığı ana-nitelikler (attributs). Başka deyişle hakkında bir şeyi kanıtladığımız şey, kendisine dayanarak bir şeyi kanıtladığımız şey ve nihayet kanıtladığımız şey (1).

Bilimin varlığını farzettığı üç tür önerme, Aristoteles’in kendisini kabul etmemize izin vermediği bir başka tür önermeden, yani “postüla”dan ayırdedilmelidir. Postüla, öğrenenin kanaatine karşıt olan (yani evrensel olarak kabul edilmeyen) bir varsayım (assumption) veya varlığı kabul edilmek yerine kanıtlamaya ihtiyaç gösteren bir önermedir. Öte yandan onu sadece bir kanıtlamayı kolaylaştırmaya yarayan, ancak doğruluğunun, kanıtlamanın geçerliliği ile bir ilgisi olmayan varsayımlardan (assumptions) da ayırdetmek gerekir. Örneğin geometricinin çizdiği doğrunun bir ayak uzunluğunda olduğunu veya onu düz olduğunu varsayması gibi(2).

Bilimin önkabullerine (presuppositions) ilişkin bu açıklama Euklides tarafından ifade edilmiş olan önkabullerle bir karşılaştırma yapmak fikrini doğurmaktadır. Bilimi daha az bilinen, fakat daha akılsal olandan daha çok bilinen, fakat daha az akılsal olana bir geçiş olarak tasvir ederken Aristoteles’in zihninde olan açıkca artık ilk aşamasında, yani araştırma aşamasında bulunan bir bilim değil, sürekli bir biçimde sergilenebilecek ölçüde gelişmiş olan bilimdir. Onun önünde bulunan bu tür bir bilimin tek örneği ise matematik, özellikle geometri idi. Euklides, Aristoteles’ten yalnızca bir kuşak sonradır ve Euklides’in basit olarak genişletip yeni bir şekle sokacağı **Geometri’nin Unsurları** Aristoteles’in zamanında çoktan mevcuttur. **İkinci Analitikler’in ilk**

1) 72 a 14-16, 18-24, 76 a 32-36, b 3-22.

2) 76 b 23-34, 39, 77 a 3.

kitabında verilen önkabul (presuppositions) ve kanıt örneklerinin hemen hemen tümünün matematikten alınma olduğu dikkati çekmektedir(1). Aristoteles'in açıkca söylediği gibi aksiyom kelimesi matematikten alınmadır(2). Aristoteles'in aksiyomları Euklides'in "ortak kavramları"na tekabül etmektedir ve onun aksiyomlara ilişkin gözde örneği, "bir eşitlikte iki taraftan eşit miktarlar çıkarıldığında eşitlik bozulmaz" örneği, Euklides zamanına kadar geri gider gibi görünen üç ortak kavramdan biridir(3). Aristoteles'in "tanımlar"ı (**horismoi**) Euklides'in "**horoi**"sine tekabül etmektedirler. Aristoteles'in "hipotezler"i de belli ölçüde Euklides'in "postüla"larını karşılamaktadır; çünkü beş postüladan ikisi-doğrunun ve dairenin varlığı-gerçekte varlık postülalarıdır(4).

Aristoteles aynı temelden kaynaklanan iki yanlış olduğunu söyler. Birincisi bilginin ya kanıtlanmamış hiçbir şeyin kabul edilmemesi için öncülden öncüle sonsuz bir geri gidişi veya kanıtlanmamış, dolayısıyla bilinmeyen öncüllerin kabulünü içerdiğini, dolayısıyla da bilimin imkânsız olduğunu düşünmekten ibaret olan yanlıştır. İkincisi bilimin mümkün olduğunu, ancak döngüsel olduğunu, böylece doğrunun, bağımsız olarak hiçbirinin doğru olduğu bilinmeyen önermelerin karşılıklı olarak birbirlerini içermelerinden başka bir şey olmadığını düşünmekten ibaret olan yanlıştır. Bu iki yanlışın ortak temeli, kanıtlamanın tek bilgi çeşidi olduğunun kabul edilmesidir. Aristoteles bu ikisine karşı ne kanıtla ihtiyacı gösteren, ne de kanıtlama kabul eden ilk öncüller olduğu ilkesini tasdik eder(5).

Bir şeyi bildiğimizde onun başka türlü olamayacağını biliriz. Eğer sonuçlarımızın bu şekilde zorunlu olmaları gerekiyorsa, öncüllerimizin de zorunlu olmaları gerekir. Bu onların 1)konularının her örneği ile ilgili olarak doğru olmalarının zorunlu olması demektir. Ancak öte yandan 2)onların özne ile yüklem arasında tesis ettikleri bağ "per se" veya özsel bir bağlı olmalıdır. Dört çeşit "**per se**" (özü gereği) vardır: a)onların

1) 7, 9, 10, 12, 27.bölmümlere bkz. Krş. 71 a 3, 79 a 18.

2) **Metafizik**, 1005 a 20.

3) Heath, **Hist.of Griech.Math.**, I, 376.

4) a.g.y.374.

5) **İkinci Analitikler**, I, 3.

birincisinde bir terim diğ erinin ö zünde ve tanımında iç erilmiş bulunur; ö rneğ in doğ runun, üç genin ö zü ve tanımında iç erilmiş olması. Ö znesine göre “**per se**” bir yüklem, bu anlamda ö znenin **tanımı**, **cinsi** veya **ayrımıdır**. b)ikinci bir durumda bir terim diğ erinin özelliğ idir ve diğ erini tanımında iç erir. Ö rneğ in her doğ ru “düz” veya “eğ ri”dir. Burada “düz” ve “eğ ri” terimleri doğ ruya atıfta bulunmaksızın tanımlanamazlar. Ö znesine göre “**per se**” bir yüklem, bu anlamda ö znenin bir **özelliğ i** (property) veya onun alternatif özelliklerini belirten bir ayrımıdır (disjunction). Ne birinci ne ikinci anlamda ö znelerine ait olmayan özellikler yalnızca onun ilinekleri veya uzantılarıdır (concomitants). c)Aristoteles ş imdi yüklemisel (predicative) ö nermelerden varlıksal (existential) ö nermelere dönerek kendilerinden baş ka bir ö zneye yüklenmeyen ş eylerin “**per se**” varolan ş eyler olduklarını eklemektedir. “Beyaz” veya “yürüyen” terimleri, kendilerinden baş ka bir ö zne, yani beyaz olan veya yürüyen bir ş ey gerektirirler. Fakat bireysel bir töz gerç ek anlamda asla yüklem olarak kullanılamaz. Cinsi ifade eden bir töz ise ancak kendisinden farklı olmayan, bununla birlikte kendisinin yalnızca bir türü veya bireysel bir ü yesi olan bir ö znenin yüklemi olabilir. d)bir özelliğ in bir ö znede bulunmasını değ il, bir nedenle eseri arasındaki bağı lantıyı ifade eden ö nermeler de “**per se**” ö nermelerdir. Sadece iki olay arasındaki birlikteliğ i (concomitance) ifade eden ö nermeler ise ilineksel ö nermelerdir. d ve c anlamları Aristoteles tarafından yalnızca “**per se**”nin anlamları hakkında tam bir sergileme vermek için tanımlanmış lardır. Aristoteles bize bilimin ö ncüllerinin ya a veya b anlamında “**per se**” olmaları gerektiğ ini söylemektedir.

Ancak dar anlamda tü mel olmak için bir ö nermenin ö znesi hakkında ö zü gereğ i (**qua ipsum**) doğ ru olması gerekir. Yüklem ö zneye sadece zorunlu olarak ait olmakla kalmamalı, aynı zamanda ö znenin diğ er türlerle paylaşt ığı cinse ait karakterlerden ö türü değ il özel doğ ası gereğ i ona ait olmalıdır. Ç ünkü ancak bu durumda ö zne yüklemle ilgisiz olan hiçbir ş eyi iç ermemiş olur. Ö nerilen her hangibir ö zneden, yü kleme tam olarak uygun olan ş eye varıncaya kadar, ona yabancı olan büt ün ayrımları

“atmamız” gerekir. Bilimin öncülleri karşılıklı (reciprocating) veya basit olarak evrilebilir (convertible) önermelerdir; çünkü yalnız bunlar bilimsel idealin gerektirdiği zerafete sahiptirler(1)

Bilimin öncüllerinin yerine getirmek zorunda oldukları bu şartlardan onların bazı özellikleri çıkar. Bunlardan birincisi onların sözü edilen bilimin konusuna uygun veya ona özgü olmalarıdır. Herşeyden önce onlar başka bir bilimden ödünç alınmış olmamalıdır. Çünkü orta terim eğer tümel bir yüklemse, yani bir cinse aitse, aynı zamanda bir başka cinse de ait olan bir yüklemi teşkil edemez. O halde geometri alanına ait önermeler aritmetik alanına ait öncüllerle kanıtlanamazlar. Bir bilimin öncülleri bir başka bilim tarafından ancak bu sonuncunun öznesini teşkil eden madde birincinin maddesiyle ilişkili ise kullanılabilirler. Örneğin optik ve müziğin maddeleri sırasıyla geometri ve aritmetikle ilişkilidir. Ancak gerçekte nasıl ki müzik aritmetikten farklı değilse optik de geometriden farklı bir bilim değildir: Optik ve müzik sırasıyla geometri ve aritmetiğin uygulamalarından başka şeyler değildirler(2).

İkinci olarak ve aynı nedenle özel bir bilimin önermeleri genel öncüllerle kanıtlanamaz. Bryso’nun “aynı şeylerden daha büyük ve daha küçük olan şeyler birbirlerine eşittirler” ilkesini kullanmak suretiyle daireyi dörtgenleştirme girişimi doğru değildir; çünkü bu ilke gerek uzaysal büyüklükler, gerekse sayılar için geçerlidir ve geometrinin konusunu oluşturan maddenin özel doğasını hiçbir şekilde gözönüne almamaktadır. Bundan herhangi bir veri olan bilime özgü olan ilk ilkelerin kanıtlanamayacakları sonucu çıkar; çünkü eğer onlar kanıtlanabilselerdi, ancak genel öncüllerden hareketle kanıtlanabilirlerdi. Bundan ayrıca birden çok bilimde ortak olan “aksiyomlar”ın bilimin öncülleri olmayıp daha çok kendileri sayesinde sonuçların öncüllerden çıkar göründükleri ilkeler oldukları sonucu ortaya çıkar(3).

Daha sonra bilimsel bilginin ideali, bir şeyin olduğunun (that) veya olgunun bilgisi ile onun niçin olduğunun, niçininin (why) bilgisi

1) İkinci Analitikler, I, 4, 5.

2) İkinci Analitikler, I, 7, Karş. s.70

3) I, 9, 11, 7a 10-12, 22 ve devamı.

arasında bir ayrım yapılarak tanımlanmaktadır. Bu ayrım 1) tek tek her bilim için yapılabilir. Birinci olarak öncüllerimiz dolaysız olmayıp kanıtlama gerektirdiğinde, ikinci olarak eserden nedeni, yani daha çok bilinenden daha çok akılsal olanı çıkardığımızda “niçin”in değil, “olgu”nun bilgisine sahibizdir. Gezegenlerin yakınlığını onların parıldamasından çıkarabiliriz. Ancak bu durumda gerçek mantıksal düzeni tersine çevirmekteyizdir. Varlığın nedeninin (**causa essendi**) nin aynı zamanda bilginin nedeni (**causa cognoscendi**) olması gerekir. Burada olduğu gibi orta terimle büyük terimin evrilebilir olduğu durumda eserden nedene giden bir çıkarımı nedenden esere giden bir çıkarımla yer değiştirtebiliriz. Ancak öyle olmadıkları durumda bunu yapamayız ve o zaman “olgu”nun bilgisi ile yetinmek zorunda kalırız.

2) Bir bilim “olgu”yu, diğeri “niçin”i bilebilir. Matematik, optik, müzik ve astronomi tarafından incelenen olayların, hatta tıp gibi kendisinin bir alt dalı olmayan bilimler tarafından incelenen bazı olayların nedenlerini verir. Böylece aynı zamanda bir geometrici ve tıp adamı olan biri geometrik nedenlere dayanarak “neden yuvarlak yaraların diğerlerinden daha uzun zamanda iyileştiği”ni açıklama gücüne sahip olacaktır(1).

“Niçin”in bilgisine ulaşmanın imkânsızlığının bilimin öncülleri ile ilgili olarak daha önce vaz edilen iki kuraldan, yani onların dolaysız olmaları ve sonuçtan daha akılsal olmalarının zorunlu olduğu kurallarından birinin ihlâl edilmesinden ileri geldiği farkedilecektir. O halde “olgu”nun bilgisi asıl anlamında bilim değildir. Asıl anlamında bilim öyle bir sistemdir ki onda ilk ilkeler dışında bilinen herşey ilk ilkelerden zorunlu olarak çıkan bir şey olarak bilinir.

Bilimin öncülleri dolaysız olmak zorunda olduğundan bilimsel kanıtlama bir “paketleme”(2), yani birbirine özne ve yüklem olarak bağlamak istediğimiz iki terim arasına zorunlu orta terimlerin sokulması işlemi olarak tasarlanabilir. Aristoteles böyle konuştuğunda bilimin işlemini analitik bir şey, yani kanıtlanacak bir teoremi veya çözülecek bir yapı problemini ele alan ve gerekli olan şartların, yani çözüm şartlarının

1) İkinci Analitikler, I, 13.

2) 79 a 30, 84 b 35.

hangileri olduğunu araştıran bir şey olarak tasarlamaktadır. Ancak o belki çoğunlukla bilimi sentetik bir şey, yani dolaysız öncüllerden hareket eden ve dolayimli sonuçlara erişebilecek bir tarzda onları birbiriyle birleştiren bir şey olarak düşünmektedir. Aslında birinci, keşif mantığı; ikinci, sergileme mantığıdır ki her ikisi de bilimin gerçek işleyişinde rol oynarlar.

Doğa bilimine ilişkin anlayışından hareketle Aristoteles bir bilimin diğerinden “daha kesin” ve “daha üstün” olmasının şartlarını vaz etme imkânına sahip olmaktadır(1). Bir bilim a)diğerinin yalnızca olguyu bilmesine karşılık hem olgu, hem de niçini biliyorsa ondan daha kesin ve daha üstündür. Böylece gözlem yanında matematiği de içinde bulunduran astronomi, gözlemsel astronomiden daha üstündür. b) Diğerinin somut olmasına karşılık dayanağından (substratum) bağımsız olarak özellikleri inceleyen bir bilim, bu diğerinden daha üstündür. Böylece aritmetik, müzikten üstündür. c) Daha az önkabûl (presupposition) gerektiren bir bilim, diğerinden daha üstündür; böylece aritmetik geometriden üstündür; çünkü noktanın yeri olmasına karşılık birimin yoktur.

Konusu ancak özel olaylar olduğundan algı hiçbir zaman kanıtlamanın yerine geçmez. Ay’ın üstünde olsaydık ve dünyanın güneşin ışıklarına engel olduğunu görseydik, gene de ay tutulmasının nedenini bilmiş olmazdık. Çünkü ışığın geçici olarak yok olduğunu gözlemlemiş olurduk, ancak bu olayın genel nedenini bilmiş olmazdık. Aristoteles böylece algı bilgisinin sınırlarını vurgulamakla birlikte algının bilimin gelişmesindeki rolünün son derece bilincindedir(2). Bir duyunun olmadığı yerde ona karşılık olan bilim de yoktur. Çünkü bilimin kendilerinden doğduğu tümel doğrular duyu algılarından tümevarımla elde edilmişlerdir. **Duyularla** şeylerin nedenlerini doğrudan doğruya bilmemekle birlikte, duyulardan **hareketle** onları bilmekteyiz. Bir olaya ilişkin belli sayıdaki deneyden, sezgisel aklın bir fiili ile bizde tümel bir açıklama ortaya çıkmaktadır(3). Aristoteles kendisiyle “ansal olarak orta terimi

1) **İkinci Analitikler**, I, 27.

2) Krş. **Gök Üzerine**, 293 a 25-30, 306 a 5-17; **Oluş ve Yokoluş Üzerine**, 316 a 5-10.

3) **İkinci Analitikler**, I, 31.

keşfettiğimiz” bilimsel hayal gücünün önemini açıkca kabul etmektedir(1).

İkinci Analitikler’in ilk kitabının sonuna doğru Aristoteles dikkatini Platon için olduğu gibi kendisi için de o kadar önem taşıyan bilgi ile sanı (opinion) arasındaki ayrıma çevirmektedir(2). Önce konuları arasındaki farklılığa dikkati çekerek onlar arasında bir ayrım yapmaktadır. Bilgi zorunlu olanı sanı ise olumsal olanı, yani yanlış olması mümkün olan doğruyu veya doğru olması mümkün olan yanlış konu alır. Aristoteles hiç kimsenin A nın B den başka bir şey olmasının imkânsız olduğunu düşündüğünde A nın B olduğunu sandığını söylemeyeceğine işaret eder. O zaman o A nın B olduğunu **bildiğini** söyleyecektir. Buna karşılık iki kişiden birinin aynı öncülleri bilebileceği, diğerinin ise onları sanabileceği, yine onlardan birinin bu öncüllerden çıkan aynı sonuçları bilebileceği, diğerinin ise onları sanabileceği söylenebilir. Aristoteles buna karşı önce böyle olsa bile bunun bilimle sanı arasındaki ayrımı ortadan kaldırmadığını söyler. Onların sanıları aynı olsa bile, içerdikleri zihinsel tavırlar farklıdır. Birinci durumda zihin, kendilerinden hareket ettiği öncülleri öznenin özü ve tanımını tesis eden şeyler, diğerinde ise onları basit olarak sözü edilen özne hakkında tesadüfen doğru olduğu görülen bir olguyu tesis eden şeyler olarak gözönüne almaktadır. İkinci olarak bilimin ve sanının konuları, doğru ve yanlış sanının konularıyla artık aynı şeyler değildirler. Doğru ve yanlış sanının konusu, aynı özne ile ilgili olmaları bakımından aynı şeydir. Ancak bu özne hakkında farklı yüklemeleri tasdik etmeleri bakımından “farklı şeyler”dir. Benzer şekilde bilim ve sanının her ikisi de insanın bir hayvan olduğu yargısını verirler. Ancak biri hayvanın insanın özü olduğu yargısında bulunurken, diğeri hayvanın insanın tesadüfen bir olgu olarak sahip olduğu bir nitelik olduğu yargısını ileri sürer.

TANIM

İkinci Analitikler’in ikinci kitabında Aristoteles kanıtlamayı kendisiyle **tanıma** ulaşılan bir araç olarak ele almaya yönelir. Dört büyük

1) I, 34.

2) I, 33.

problem türü, “olgu” (that), “neden” (why), “eğer” (if) ve “ne” (what)nin tümü orta terimle ilgilidir(1). A nın olup olmadığı veya A nın B olup olmadığını sormak A nın olduğunu veya onun B olduğunu açıklayan bir orta terimin olup olmadığını sormaktır. A nın ne olduğunu veya A nın niçin B olduğunu sormak bu orta terimin ne olduğunu sormak demektir(2). Orta terim kavramı A nın B olup olmadığı veya A nın niçin B olduğu sorusuna daha kolayca uygulanabilir. Bu sorunu çözmek için gerçekten A nın özünde A nın B özelliğine sahip olduğunu ve ona nasıl sahip olduğunu gösteren bir unsurun varlığını aramamız gerektir. Ancak öte yandan Aristoteles basit olarak A nın varlığını açıklaması mümkün olan bir orta terimden söz ettiğinde ne demek istemektedir? Burada kıyastaki anlamında orta terim söz konusu değildir. Çünkü onun aralarında olacağı iki terim yoktur. Ancak bu A terimi vardır. Orta terim burada asıl anlamı genişletilmek suretiyle basit olarak “özel neden” yerine kullanılmaktadır. Aristoteles A nın var olup olmadığını sormanın, bu ada karşılık olan akılsal bir öz olup olmadığını sormak, A nın ne olduğunu sormanın ise bu özü bir tanımda açmaya çalışmak demek olduğunu söylemek istemektir. Ancak “niçin” sorusunun ve orta terim kavramının tözlere uygulanması biraz yapay görünmektedir. Aristoteles’in gerçekten savunmak istediği şey, bir özniteliğin tanımlanması ile ilgili araştırmanın, özniteliği bir özneye bağlayan, neden dolayı filanca öznenin bu özniteliğe sahip olduğunu gösteren orta terimin araştırılması olduğudur. Eğer ay tutulmuşsa bunun nedeni dünyanın güneşle ay arasına girerek güneşin ışığının ayın üzerine gelmesini engellemesi sonucu ışıktan yoksun kalmasıdır”. Bir özniteliğin gerçek tanımı, kelimenin kullanımını açıklamakla yetinmeyen tek tanım, bu özniteliğin ortaya çıkışının fail veya ereksel nedenini açıklığa kavuşturan bir tanımdır. O halde zorunlu olarak belli bir nedenden ileri gelen bir şey olarak özniteliğin **kanıtlanması**, onun **tanımını** vermek için sadece sözel bir değişiklik gerektirir.

Bir şeyin ne olduğunu ne kıyasla, ne bölme ile, ne şeyin kendisinin veya zıddının tanımı ile veya ne de başka herhangi bir yolla

1) II, 1.

2) II, 2.

kanıtlamamızın imkansız olduğunu gösterme amacını taşıyan diyalektik bir tanışmadan(1) sonra Aristoteles kanıtlama ve tanımlama arasındaki ilişki hakkında pozitif bir açıklama vermeye girişir(2). Eğer kanıtlama yardımıyla bir tanıma ulaşmak istersek, tanımlananın (**definiendum**) doğası hakkında kısmi bir bilgi ile, yani ay tutulmasını bir ışık kaybı olarak tanımlamada olduğu gibi sözü edilen şeyin bir isim tanımıyla başlamamız gerekir. Sonra kendisiyle ayın böyle ışık kaybına uğradığını kanıtlayabileceğimiz bir orta terimin var olup olmadığını araştırmamız gerekir. Araştırmamızda orta terime rastlayabiliriz: "Ay ile bizim aramızda hiçbir şey olmamasına rağmen bir gölge meydana getirmeye muktedir olmayan"; yani ayın ışıktan yoksun kalmasını, onun bir semptomundan çıkarsayabiliriz. Bu, ay tutulmasının gerçek bir tanımına erişmede **bize yardım etmeyecektir**. Ancak biz ay tutulmasının nedenini ifade eden orta terime rastlayabiliriz. Şu kıyası teşkil etmeye teşebbüs edebiliriz: "Bir başka cismin kendisi ile ışık kaynağı arasında bulunduğu bir cisim, ışığını kaybeder. Ayla ışık kaynağı arasında böyle bir cisim (dünya) vardır. Bundan dolayı ay, ışığını kaybeder". Ay tutulmasının nedeninden hareket eden bir tanımının verilmesi için, bu, ay tutulmasının varlığının, nedeninin varlığından hareketle kanıtlanmasını tersine çevirmek yeterli olacaktır." Bir ay tutulması, kendisi ile güneş arasına dünyanın girmesi sonucu ayın uğramış olduğu bir ışık kaybıdır". Böylece bir özniteliğin veya olayın cins ve özne aracılığıyla (**per genus et subjectum**) bir isim tanımı verildiğinde, onun gerçek cins ve özne aracılığıyla (**per genus et subjectum causam**) bir tanımına geçebiliriz. Bunu yaparken tanımı kanıtlamış olmayız, bir kanıtlama yoluyla tanımı elde etmiş oluruz.

Böylece tanımlanabilen şeyler ancak öznitelikler ve olaylardır. Öte yandan aritmetikteki birim gibi bir bilimin temel nesnelerinin kendilerinden başka bir nedenleri yoktur ve onlarla ilgili olarak ancak bir isim tanımı mümkündür. Bu ise ya basit olarak kabul edilmek (assumed) veya birazdan tasvir edilecek bir biçimde bildirilmek zorundadır(3). O halde üç çeşit tanım

1) II, 3-7.

2) II, 8.

3) II, 9.

vardır: 1)temel bir terimin kanıtlanamaz tanımı, 2)bir kıyasın içeriğini tek bir önermede ifade eden bir olaya veya öznitelığe ilişkin gerçek veya nedensel bir tanım, 3) öncülleri olmaksızın bir kıyasın sonucuna karşılık olan bir öznitelik veya olaya ilişkin isim tanımı(1). Bunlar farkedilebileceği gibi Mill'in doğa yasaları, türemiş yasalar ve deneysel (empirical) yasaları gibi birbirlerine bağlıdır.

Aristoteles daha sonra dört nedenden herbirinin,- formel, maddi, fail ve ereksel nedenin-nedeni olduğu şeyin varlığını kanıtlamak üzere zorunlu olan orta terim rolünü oynayabileceğini göstermeye çalışır(2). Maddi nedenin bu pasajda (belki de ortaya çıktığı en eski pasaj) genellikle Aristoteles'te görüldüğünden farklı çizgilerle kendini gösterdiğine dikkat etmek gerekir. Burada o “veri olan bir şeyin kendisinden çıktığı koşullar” olarak tasvir edilir ve bu koşullar bir sonucun kanıtlanmasında zorunlu olan öncüllere özdeş kınırlar. Dört nedenin alışlagelen anlatım biçiminde (**locus classicus**) “sonucun hipotezleri (veya öncülleri)” daha sıradan diğer örnekler arasında (heykelin tuncu, bir heceyi meydana getiren harfler vb.) maddi neden örnekleri olarak karşımıza çıkarlar(3). Öyle görünmektedir ki **İkinci Analitikler**'de daha dar bir anlayış, Aristoteles'in daha sonra öncüllerle sonuç arasındaki ilişki ile madde ile mamul şey arasında bir benzerliği kabul ettiği zaman kendisinden genel maddi neden anlayışına geçeceği bir anlayış karşısında bulunmaktayız. Bu bölüm Aristoteles'in düşüncesinin ilk ürünlerinden biri gibi görünmektedir; çünkü o büyük bir karışıklığı açığa vurmaktadır.

Nedensel olmayan bir tanımdan nedensel bir tanıma nasıl geçtiğimizi gösterdikten sonra Aristoteles birincinin kendisinin nasıl tesis edildiğini araştırmakla meşgul olmaktadır(4). Bir en alt tür (**infima species**), kendisine özsel olarak ait olan bir öznitelikler (attributs) topluluğunun sayılması ile tanımlanmalıdır. Bu öznitelikler teker teker ele alınırlarsa türün kaplamını açacaklardır. Ancak birlikte ele alındıklarında

1) II, 10 krş. 75 b 31.

2) II, 11.

3) **Fizik**, 195 a 18.

4) **İkinci Analitikler**, II, 13.

onunla eş kaplamlıdır. Bu yöntem platoncu bölme yoluyla tanımlama yöntemine aykırıdır. Platoncu yöntem tanımlanacak şeyle eşkaplamlı bir topluluğa ulaşıncaya kadar öznitelikleri teker teker biraraya getirmekten ibaret olan birleştirme yöntemidir. Ancak Aristoteles tanımlara erişme yöntemini daha dikkatli bir tarzda ele almaya geçtiğinde(1), bölmeye belli bir değer vermektedir. Onun hiç bir şeyi kanıtlamadığı bir gerçektir; ancak o, 1)ayırdedici özelliklerin doğru bir sıra içinde ele alınmasını sağlar. Hayvanları ehli ve vahşi hayvanlara bölebiliriz. Ancak ehli varlıkları hayvanlar ve başka şeylere bölemeyiz. Çünkü hayvanlar gerçek anlamda ehli olmaları mümkün olan biricik varlıklardır. Bundan dolayı bölme yöntemini kullanırsak insanın tanımını “ehli, hayvan, iki-ayaklı” gibi, akıldışı bir sıra içinde yapmaktan kaçınmış oluruz. Bu özellikleri “hayvan, ehli, iki-ayaklı” olarak doğru bir sıra içinde ifade etmiş oluruz. 2)Bölme bir başka yarar daha sağlar: En alt tür hakkındaki tanımımızın ne zaman tam olduğunu söyler. Tanımlarken cinsten, bu cinse yakın olan bir ayrıma geçmezsek, bütün cinsin bu ayırım ve onunla ilişkili olan bütün diğer ayrımlar tarafından tüketilmediğini görürüz: Her hayvan ya tam kanatlı veya yarı kanatlı değildir. Cinsin bölünmesi problemini gözden kaybetmediğimiz takdirde, türün tanımlanması için zorunlu olan ara ayrımların hiçbirini ihmal etmek tehlikesini göstermemiş oluruz. Sürekli olarak gözönünde tutmamız gereken üç şey şudur: 1)Türün işareti olarak sadece onun özüne ait olan özniteliklerini almak, 2)onları sürekli olarak belirlenebilir olandan belirlenmiş olana geçmek suretiyle doğru sıra içinde ele almak, 3)tanımlananı, ondan farklı olan herşeyden net olarak ayırmak için **bütün** zorunlu işaretleri ele almak.

Böylece tanımın hangi bakımlardan bölmeden yardım alabileceği konusunu ortaya koyduktan sonra Aristoteles bir cinsi tanımlamak için başka neye ihtiyaç olduğunu sergiler(2). Yapılması gereken şey, cins en alt türlerine ayrıldığında ve bunlar tanımlandığında, bütün türlerde ortak olmayan her türlü unsuru cinse yabancı şeyler olarak dışarı atmak suretiyle

1) 96 b 15-97 b 6.

2) 97 b 7.

onların tanımlarında ortak olan unsurları araştırmaktır. Bölme yöntemi gibi bu yöntem de atlamalarla (**per saltum**) çalışmamalıdır. Her seferinde tanımını tahkik ettiğimiz türün hemen bir üstünde olan cinse geçerek derece derece yukarı çıkmakla yetinmemiz ve ancak tedrici bir genelleştirme işleminden sonra tanımlanabilir en yüksek cinse ulaşmamız gerekir. Bazan bir aynı cinse ait olmasını beklediğimiz türlerin gerçekte farklı cinslere ait olduklarını ve ancak bir çift anlamlılıkla aynı isimle adlandırıldıklarını görmeye hazır olmamız gerekir. Örneğin gururu tanımlamak istediğimizi farzedelim. Alkibiades, Akhilleus ve Ajax'ta gururun özelliğini belirleyen şey, hakarete tahammül edememedir; ama Lysandros ve Sokrates'te o, talihin cilvelerine karşı kayıtsızlıktır. O halde bu terimin tek bir anlamı ve tek bir tanımı yoktur.

Bu bölümde Aristoteles, düşüncesini yakalamak her zaman pek kolay değilse de, gerçekten de doğru nedensel-olmayan tanımlara ulaşmanın gerçek yöntemi olan biraraya getirilmiş bölme ve genelleme işlemini iyi bir biçimde tasvir etmektedir.

İkinci Analitikler'in başında Aristoteles bilim, özne ve yüklem ilişkisiyle oldukları tümel, yani evrilebilir önermelere ulaşmak istediği için, onun öncüllerinin de evrilebilir önermeler olmaları gerektiği noktası üzerinde ısrar etmişti. Şimdi ise neden ve eserin zorunlu olarak aynı kaplama sahip olup olmadıkları sorununu incelemektedir. Yeni biçimi altında sorun şudur: “Nasıl ki eserin varlığı nedenin varlığından çıkarsanabilirse, aynı şekilde nedenin varlığı da acaba eserinkinden çıkarsanabilir mi?”(1) veya başka deyişle “bir eserin birden fazla nedeni olabilir mi?”(2). Aristoteles'in cevabı nedenin gerçek anlamının, nedenin varlığının eserin varlığından çıkarsanabilmeyi gerektirdiğidir. Gerçekten eğer bir eser farzedilen nedeninin yokluğunda ortaya çıkıyorsa, bu sadece bu farzedilen nedenin onun gerçek nedeni olmadığını gösterir. Her bilimsel problem, özne ve yüklemi aynı kaplama sahip olan tümel bir problemdir. Eğer “neden C öznesi A özniteliğine sahiptir?” diye sorarsak gizli olarak A özniteliğine sahip olanın başka hiçbir özne olmayıp C nin kendisi olduğunu söylemiş oluruz. Şimdi şu kıyası ele alalım:

1) II, 16.

2) II, 17.

Her B, A dır

Her C, B dir

O halde her C, A dır.

Burada B, C nin özsel bir niteliğidir ve A özelliğinin nedenidir.

Eğer sonuç basit olarak evrilir ise, öncüllerin de öyle olmaları gerektiği açıktır. Dolayısıyla B nedeni A eseri ile aynı kaplama sahiptir.

Bu öğretinin, Aristoteles'in ifade ettiği gibi, bilimin ideali ile ilgili olarak tesis edildiğinde doğru olduğuna dikkat edilecektir. Çünkü bilim evrilebilir önermeler tesis etmek amacındadır ve bir nedenler çokluğu ile yetinemez. Ancak Aristoteles bilimin gelişim süreci içinde kendisiyle boğuşmak zorunda olduğu güçlükleri tam olarak kavramamıştır. O kendisine bir özniteliğin özel olarak ait olduğu bir özneyi ancak nadiren gösterebilmiştir. Aristoteles şu özniteliğin şu özneye ve aynı zamanda şu diğer özneye bulunduğunu tespit eder; ama onun rastlanabileceği bütün özneleri bilmez. Onların hepsini içine alan cinsi ise daha da az bilir. O zaman o "neden şu C öznesi şu A özniteliğine sahiptir" diye sormak ve her A ile eşkaplamalı olmayan, fakat "C deki A" ile eşkaplamalı olan bir B ile yetinmek zorundadır. Ancak bu sık sık "D deki A"nın nedenini teşkil eden şeyden farklı bir şey olacaktır. O halde B nin varlığı **bütün** durumlarda A nın varlığından çıkarsanamaz ve A nın birden fazla nedeni olacaktır. Aristoteles karşılıklı (reciprocal) nedenleri bilme imkanına erişmeden önce bir eserin karşılıklı-olmayan nedenlerini bilme imkanına açıkca işaret eder(1).

BİLİMİN İLK İLKELERİNİN KAVRANIŞI

Birinci Analitikler özellikle kendileri kanıtlama yoluyla bilinmeyen ilk öncüllerin bilgisini gerektiren kanıtlama ile meşgul olur. Kitabın sonunda Aristoteles bu öncüllerin o halde nasıl bilindiği sorusunu ele alır (2). Bunları kendisi sayesinde bildiğimiz yeti hangisidir ve bu bilgi kazanılmış mıdır, yoksa hayatımızın başlangıcından itibaren bizde gizil

1) 98 b 25-31, 99 a 30-b 8.

2) II, 19; krş. **Metafizik** A 1.

olarak mı mevcuttur? Bütün bilgiler içinde en kesin olması gereken bu bilginin farkında olmaksızın ta baştan beri bizde bulunduğunu farzetmek güçtür. Ancak öte yandan bizde ta baştan beri var olmadığını kabul ettiğimizde onun nasıl kazanılmış olabileceğini kavramak da güçtür; çünkü bu durumda onun kanıtlamaya dayanan bilgiden farklı olarak, daha önce var olan herhangi bir bilgi temeli olmaksızın kazanılmış olması gerekir. Bu iki güçlükten kaçınmak için kendisinden hareketle bu bilginin gelişebileceği daha alçak gönüllü bir yetiden yola çıktığımızı farketmemiz gerekir. Aristoteles bu tür bir yetiyi algıda, yani bütün hayvanlarda doğuştan var olan ayırtetme gücünde bulmaktadır. Duyumdan bilgiye uzanan gelişmede ilk merhale, algılama anı geçtiğinde “algının varlığının korunması” demek olan hafızadır. Bundan sonraki merhale “deney” veya aynı türden şeylerin tekrarlanan hatıralarına dayanan bir tasavvur taslağı, bir tümelin tesbitidir. Bu da kendi payına ilgimizin konusunu oluşun teşkil etmesi ölçüsünde sanatın, ilgimizin konusunu varlığın teşkil etmesi ölçüsünde ise bilimin kendisinden hareketle geliştiği kaynaktır. Tikellerden tümellere geçiş, bozgun halinde olan bir ordunun bireylerinin tüm ordu başlangıçtaki düzenini tekrar elde edinceye kadar birbiri ardından teker teker durdurulmasıyla yeniden biraraya getirilmesine benzer. Bu geçişi mümkün kılan şey, algının kendisinin bir tümellik ögesine sahip olmasıdır. Bizim tikel bir şeyi algıladığımız gerçektir; ancak onda algıladığımız, onun diğer şeylerle paylaştığı özelliklerdir. Bu ilk tümellik ögesinden arada herhangi bir kopukluk olmaksızın gitgide daha tümelleşen kavramlardan geçerek nihayet en yüksek tümellere, “analiz edilemezler”e ulaşırız. Tikellerden bu tikelerde gizil olarak bulunan tümellere geçiş tümevarım olarak tanımlanır. Aristoteles bilimin ilk öncüllerini oluşturan tümellerin kavranışının bilimden daha yüksek bir yetinin işi olduğunu söyler ve bu yeti ancak sezgisel akıl olabilir.

Duyumdan kesintisiz olarak akla uzanan gelişme hakkındaki bu olağanüstü açıklamada (diğerleri arasında) bir nokta karanlık kalmaktadır. Bu şekilde sezgisel akıl tarafından kavranan “ilk şeyler” tam olarak nelerdir? Aristoteles’in kullandığı dilin büyük bir kısmı kavramların kavranışı ile ilgilidir. O zaman ilk şeylerin, kavramanın en yüksek, analiz

edilemez nesneleri olan kategoriler olmaları gerekir. Ancak kategorilerin bilgisi kanıtlamacı düşünce için yeterli bir hareket noktası değildir. Bilimin ilk ilkeleri aksiyomlar, tanımlar ve hipotezler veya bilimin birincil nesnelerinin varlığına ilişkin postülalardır(1). Aristoteles burada bu ayrımı kabul ediyor olabilir. Duyusal tikellerden tümel kavramlara yükselmeyi tasvir ettikten sonra Aristoteles şunları söylemektedir(2): “O halde ilk şeyleri tümevarımla (yani tikel olayların genelleştirilmesi ile) kavradığımız açıktır. Çünkü algı **da** bizde tümeli böyle meydana getirir”. Yani öyle görünüyor ki Aristoteles tikelin algısından tümelin tasavvur edilmesine giden gelişme yanında, hareket noktası “şu şey kendisinin aynı parçasında farklı renklere sahip olamaz” türünden tikel yargılar olan ve özdeşlik ilkesiyle bilimin diğer ilk ilkeleri türünden tümel yargılara ulaşan bir diğer gelişmeyi kabul etmektedir(3).

TOPIKLER

Topikler daha kısa olarak incelenmelidir. Eser iki ana kısımdan meydana gelir görünmektedir: 1)II-VII, 2 kitapları. Bu asıl özgün kısımdır ve büyük kısmı ile Akademi’den alınma(4) “**topoi**”ler topluluğunu veya diyalektiğin ortak yerlerini ihtiva eder. Bu kısım, kıyasın keşfinden önce yazılmış görünmektedir(5). 2)I-VII 3-5, VIII.kitaplar. Bu kısım da kıyasın keşfinden sonra, ancak **Analitikler**’in kaleme alınmasından önce yazılmış olan bir giriş ve sonuç kısmını içermektedir. **Sofistik Delillerin Çürütülmesi** muhtemelen **Topikler**’den sonra, ancak **Analitikler**’den öncedir.

1) I, 10.

2) 100 b 3.

3) Aristoteles’in “bu hastalığa uğrayan Kallias, Sokrates vb. bu tedavi ile iyileştirildiler” türünden yargıların teşekkülünü “empeiria”ya izafe ettiği **Metafizik** 981 a 7 ile krş.

4) E.Hambruch **Logische Regeln d.Plat, Schule in der Arist. Topik**, Berlin, 1904 de bu noktayı iyi bir biçimde ele almaktadır.

5) Maier, **Syll. des Ar.** II, 2, 78, not.3 de bu yönde iyi kanıtlar ortaya koymaktadır.

Topikler'in amacı "önümüze konulması mümkün olan her problem hakkında muhtemel öncüllerden hareketle akıl yürütmemizi ve tartışma esnasında kendi kendimizle çelişkiye düşmekten kaçınmamızı sağlayabilecek bir yöntemi"(1), yani her diyalektik tartışmada içerilmiş bulunan rollerden birini veya diğerini, ister soru soran rolünü (tartışmada karşısındakine soru soran ve ondan aldığı cevapları tartışan ana aktörün rolünü) ister cevap veren rolünü başarıyla oynamamızı mümkün kılacak bir yöntemi bulmaktır. Başka deyişle konumuz diyalektik kıyasdır. Diyalektik kıyas, bilimsel kıyaslardan, öncüllerinin doğru ve dolaysız olmayıp sadece muhtemel olmalarıyla, yani kendilerini ister bütün insanlara ister onların çoğunluğuna veya sadece onlar arasında bilge olanlarına kabul ettirebilecek bir özellikte olmalarıyla ayrılırlar. Öte yandan o basit olarak didişimci (eristik) bir kıyastan da onun sadece muhtemel görünen öncüllerden hareketle doğru akıl yürütmesine veya basit olarak yanlış akıl yürütmesine karşılık kendisinin gerçekten muhtemel olan öncüllerden hareketle doğru akıl yürütmesiyle ayrılır(2). Diyalektik, bilimin sahip olduğu en yüksek değere sahip değildir. Ama o herhangi bir değerden yoksun bir çaba, sırf tartışma uğruna bir tartışma da değildir. Onu incelemenin özellikle üçlü bir yararı vardır. 1)zihinsel bir cimnastik olarak yararı, 2)karşımıza çıkan insan kim olursa olsun onunla tartışmak için bizi yetenekli kılması açısından yararı; eğer daha önceden çoğunluğun sahip olduğu görüşlerle bu görüşlerden çıkan sonuçlar hakkında bilgimiz olursa, kendi öncüllerinden hareketle herhangi bir insanla tartışma imkanına sahip oluruz. 3)bilimlerle ilgili yararı. Bu son yarar da iki türdendir: 1)Bir konu üzerinde aynı zamanda hem lehte hem aleyhte akıl yürütme gücüne sahip olduğumuzda, kendileriyle karşılaştığımızda doğru ve yanlış daha iyi bir biçimde tanıma imkanına sahip oluruz. 2)Bilimlerin ilk ilkeleri bilimsel olarak kanıtlanabilir bir özellikte olmadıklarından, onlara en iyi bir biçimde ancak diyalektiğin sağlayabileceği bir inceleme ile, bir ortak sanıların

1) 100 a 18.

2) aynı yer, 27-b 25.

incelenmesi ile yaklaşılabılır(1). **Topikler**'de diyalektik esas olarak ilk iki bakış açısından ele alınıp incelenir(2). Aristoteles onun bilimlerin incelenmesine nasıl yardımcı olabileceğini göstermekle pek meşgul olmaz. Bilimin ilk ilkelerine diyalektikle yaklaşmanın imkanı hiçbir yerde onlara tümevarımla yaklaşmanın imkanı görüşü ile ilişki içine sokulmaz. Ancak tümevarımın diyalektiğe özgü iki akıl yürütme tarzından biri olduğunu hatırlatmalıyız(3) (Diyalektikle ilk ilkelerin tesis edilmesinin en iyi örneği çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı ilkelerinin lehine **Metafizik**'in Γ kitabında getirilen akıl yürütmedir).

Aristoteles kendilerinden kanıtlamaların çıktığı öncüllerde veya tartışmaya açılan problemlerde ifade edilmeleri mümkün olan özne-yüklem arası ilişkiler çeşitliliğini gözönüne almakla başlamaktadır. Her önermede yüklem özneyle ya evrilebilir veya evrilemez. Eğer evrilebilir ise ya öznenin özünü ifade eder ve bu durumda onun **tanımıdır** veya ifade etmez, bu durumda da onun bir **hassasıdır** (propriety). Eğer evrilebilir değilse ya tanımın bir ögesidir ve bu durumda öznenin cinsidir(4) veya onun bir ögesi değildir; bu durumda da onun bir **ilineğidir**(5). Aristoteles'in daha sonraları Porphyrios'un **türü** beşinci bir yüklem olarak kabul etmesinden ötürü ümitsiz bir şekilde içinde çırpındığı yüklem sınıflaması budur. Tür Aristoteles tarafından bir yüklem olarak değil, özne olarak gözönüne alınmaktadır; çünkü onun gözünde tuttuğu her zaman, ilineksel nitelikleri tasdik eden yargılar hariç olmak üzere, bireyleri değil, türleri konu alan yargılardır.

Bir noktada Aristoteles'in kendisi daha sonra yüklem öğretisinde değişiklik yapmıştır. Sözünü ettiğimiz pasajda cinsle tür arasındaki ayırım kendini göstermektedir. Ayırım cins gibi, ayırımı olduğu şeyden daha fazla kaplamı olan bir şey gibi gözönüne alınmaktadır. Bu ise kendisiyle **İkinci Analitikler**'de tekrar karşılaştığımız(6), bir tanımın

1) I, 2.

2) Örneğin krş. 105 a 9.

3) **Topikler**, I, 12.

4) Veya Aristoteles'in burada cinsin içine soktuğu bir **ayırımdır**.

5) I, 4, 8.

6) 96 a 24-b 14.

herbiri tanımlanacak terimden daha büyük bir kaplamı olan, ancak birlikte onunla aynı kaplama sahip olan nitelikler topluluğundan ibaret olduğu öğretisini içermektedir. Öte yandan Aristoteles **Metafizik**'te(1) her ayrımın daha önceki bir ayrımın ayrımı olması ve son ayrımın tanımlanacak şeyle aynı kaplama sahip olması gerektiğini söylemektedir. **İkinci Analitikler** de onun bu yönde hareket ettiğini göstermektedir(2).

Her öncül, her problem yüklemelerin biri veya diğerleriyle ilgidir, yani tartışmaya sunulabilecek problemlerin tümü şu türlerdendir: **“Hayvan, ayaklı, iki-ayaklı yüklemeleri insanın tanımını oluşturur mu, oluşturmaz mı?”** **“hayvan** yüklemi insanın cinsini teşkil eder mi, etmez mi?”. Şimdi soru soranın cevap verene (onun cevaplarını öncüller olarak alarak) sorabileceği sorular aynı türdendir. Sıkı bir biçimde yüklemelerle ilgili olan problemler ve öncüller yanında onlara daha gevşek bir biçimde bağlı olan başkaları vardır. Böylece basit bir kelimenin hiçbir zaman bir başka kelimenin tanımı olmamasına karşılık **“güzel olan, yakışık olandır”** gibi bir önermenin güzelin tanımlanması problemi ile bir ilişkisi vardır. Aynı şekilde iki şeyin sayısal özdeşliği ile ilgili problemlerin, tanım problemi ile ilgisi vardır; sayısal bir özdeşlik, terimlerden birinin diğerini tanımlamak için kullanılabileceği anlamına gelmez, ancak sayısal bir farklılık bunun imkansız olduğunu gösterir(3). Böylece bütün problemler yüklemelerin biri veya diğeri altına sokulabilirler ve yüklemeler problemlerin ve onların tartışılmasında kullanılabılır yerlerin incelenmesinin çerçevesini teşkil eder. II. ve III.kitaplar ilinekler, IV. ve V. kitaplar sırasıyla cins ve hassa, VI. ve VII. 2 kitaplar tanımla ilgili problemleri ele alırlar.

Diyalektiğin tekniğinde kullanılan üç ana terim **“öncül”**, **“problem”** ve **“tez”**dir. Diyalektik bir öncül, ister bütün insanlar, ister onların çoğunluğu, ister bilginler tarafından kendisi itibarıyla muhtemel kabul edilen bir **“soru”** (question) dur. Bir tartışmada karşımızda olan bir insana sormamız mümkün olan her sorunun bir tartışmaya temel teşkil edebilecek bir problem olarak ele alınması mümkün değildir; bir problem

1) Z, 12.

2) 96 b 30-32, 97 a 28-b 6

3) **Topikler**, I, 5.

olarak ele alınabilmesi için her sorunun ister pratik, ister teorik bir önemi olması ve üzerinde ya yaygın bir görüşün olmaması veya halkla bilginler arasında veya bilginlerin kendi aralarında onunla ilgili bir görüş ayrılığının olması gerekir. Aynı şekilde her problem bir tez değildir. Bir tez, “herhangi bir ünlü filozofun paradoksal bir görüşü”dür veya belki hiç kimse tarafından savunulmamakla birlikte akla uygun kanıtlarla savunulması mümkün olan bir görüştür. Aristoteles buna kendisine özgü sağduyusuyla şunu eklemektedir: “Her problem veya her tez değil sadece birtakım aşırı incelikler veya var olmayan görüşler peşinde koşmayıp kanıtlama peşinde koşan insanlar tarafından ortaya atılacak problemler ve tezler tartışılmaya değerdir. Tanrılara saygı göstermemiz veya anababalarımızı sevmemiz gerekip gerekmediği gibi karın beyaz olup olmadığı da tartışılmaz”(1).

Aristoteles’i diyalektik akıl yürütmenin kanıtlamalarını içinden çıkaracağı bu “yerler” (topoi), bu güvercin yuvalarıyla ilgili geniş araştırmasında takip etmek için ne yerimiz, ne de arzumuz var. Bu tartışma modası geçmiş bir düşünce tarzına aittir. O Yunan zihninin genel bir kültüre doğru gidiş hareketinin, her türlü konuyu özel olarak onlarla ilgili ilk ilkeleri incelemeksizin tartışma gücünü elde etmek üzere gösterdiği teşebbüsün, sofistlik hareket adıyla bildiğimiz teşebbüsün son çabalarından biridir. Aristoteles’i Sofistler’den-hiç olmazsa kendisi ve Platon tarafından tasvir edildiği şekilde Sofistler’den-ayırان şey, amacının dinleyici ve okuyucularına yardımcı olmak olması, sahte bir bilgelik görüntüsü altında çıkar veya şöhet sağlamaya değil, her konuyu elde özel bilgiler olmaksızın mümkün olduğu kadar akıllıca tartışmak olması idi. Ancak onun kendisi daha iyi bir yol, bilimin yolunu açtı. **Topikler**’i çağdışı kılan kendi **Analitikler**’i oldu.

SOFİSTİK DELİLLERİN ÇÜRÜTÜLMESİ

Sofistik Delillerin Çürütülmesi, Topikler’e ilginç bir eki teşkil eder. **Sophistici Elenchi** aslında “sofistik çürütmeler” anlamına gelmektedir. Çünkü sofist başlangıçta sokaktaki insanı, onun en sevdiği sanılarını görünüşte çürütmek yoluyla güç duruma düşürmekten hoşlanan yıkıcı bir zihin olarak kabul edilmekteydi. Ancak sofistlik çürütme

yöntemleri sofistlerin kendilerinin kendi tezlerini ispat etmek için de kullandıkları yöntemlerin aynıdır. Böylece bu kitap genel olarak yanlış akıl yürütme hakkında bir incelemedir. Aristoteles'in eseri olan akıl yürütme yanlışları sınıflaması, bütün diğerlerine temel teşkil eden sınıflama şudur: Sofizmalar(yanıltmacalar) iki çeşittir; kullanılan dilden ileri gelenler ve ondan ileri gelmeyenler. Dilden ileri gelen sofizmaların nedenleri şunlardır:(1)

1) Basit bir kelimedeki anlam çeşitliliği (equivocation) veya çift anlamlılık (ambiguity)

2) Bir cümledeki yapısındaki ikiz anlamlılık (amphiboly) veya çift anlamlılık (Yunan dili, bu dilde kelimelerin sırasının hangisinin özne, hangisinin tümleç olduğunu kesin bir biçimde göstermemesinden ötürü bu çift anlamlılıkların sayısız örneklerini vermektedir).

3) Kelimelerin yanlış bir biçimde biraraya getirilmesinden ibaret olan birleştirme. Bir insan oturur bir durumdayken yürüme imkanına sahiptir; ama bundan onun oturduğunda yürüme imkanına sahip olduğu sonucu çıkmaz.

4) Kelimeleri yanlış bir biçimde ayırmaktan ibaret olan bölme. Beş, üç artı ikiye eşittir; ama bundan beşin üçe ve ikiye eşit olduğu sonucu çıkmaz.

5) Vurgu (accent) yanlış veya bir kelime üzerine yapılan yanlış bir vurgu sonucu bir yazının yanlış okunması (örneğin bir ' vurgusu yerine ^ vurgusu).

6) Dil biçimleri veya gramerle ilgili biçimlerden yapılan yanlış çıkarımlar (örneğin kesen veya yapan kelimelerindeki son ekin benzerliğine dayanılarak acı çekenin de bir fiile işaret ettiğinin sanılması).

Dil-dışı alandan (**extra dictionem**) gelen yanlışlar ise şunlardır(2):

1) Bir şey hakkında doğru olan herşeyin onun ilineklere ile ilgili olarak da doğru olduğunu (veya tersi) düşünmekten ibaret olan ilinekle

1) 4.bölüm

2) 5.bölüm

ilgili sofizma. Koriskos'un Sokrates'ten başka bir varlık olmasından ve Sokrates'in bir insan olmasından Koriskos'un bir insandan başka bir şey olduğu sonucu ortaya çıkmaz.

2) **a dicto secundum quid ad dictum simpliciter**. Var olmayan bir şeyin bir sanının konusu olmasından onun basit olarak var olduğu sonucu ortaya çıkmaz. Aynı şekilde bir şeyin farklı kısımlarında karşıt niteliklerin olması, mutlak olarak ona aynı zamanda bu nitelikleri yüklemenin doğru olduğu anlamına gelmez.

3) **ignoratio elenchi** (çürütmeyi bilmeme). Bu, çürütmenin (réfutation) içerdiği şeyi anlamamaktan ileri gelir. Öznenin sahip olmadığı ispatlanan öznitelik, sahip olduğu iddia edilen özniteliğin aynı olmalıdır, aynı adla veya çift anlamlı bir adla adlandırılan bir başka öznitelik olmamalıdır. Onun özneye aynı bakımdan, aynı biçimde, aynı koşullarda, aynı zamanda ait olmadığı ispat edilmelidir ve çürütme zorunlu olarak verilmiş olan öncüllerden çıkmalıdır. İkinci bir çift katı, fakat üçün çift katı olmadığı gösterilerek aynı zamanda hem çift, hem de çift-olmayan olduğu ispat edilmez.

4) **Petitio principii** (savı kanıtsama). Yani a) bir önermeyi, aynı önermeyi kabul ederek ispat etmekten veya b) kendisi ile ispat edilmesi gereken öncüllerden hareketle ispat etmekten ibaret olan sofizma. Mesela kendisi paralellerin teşkilini gerektiren bir yöntemle paralelleri teşkil etmeye çalışmak gibi. Gerek gerçek, gerekse görünüşte savı kanıtsamanın (petitio principii) çeşitli biçimleri Aristoteles tarafından başka bir yerde açıklanmıştır(1).

5) Aslında basit olarak evrilmemesi gereken bir önermeyi evirmekten ibaret olan sonuç (consequent) Bu yanlışların örneklerine de algıdan hareketle yapılan çıkarsamalarda rastlanmaktadır (örneğin aslında safra olan sarı bir maddeyi sırf bal da sarı olduğu için bal olarak almak).

6) **non causa pro causa** (neden olmayan bir şeyi neden olarak görme). Bir sonucun açık yanlışlığından hareketle aslında sonucun kendilerinden çıktığı öncüllerden biri olmayan bir önermenin yanlış olduğunu ileri sürmekten ibaret olan yanlış akıl yürütme; örneğin şu akıl

yürütme: “Eğer ruh ve hayat aynı şeylerse, varlığa gelme ortadan kalkmaya zıt olduğuna göre kısmi bir ortadan kalkmanın zıddı, kısmi bir varlığa gelme olacaktır. Ancak ölüm bir ortadan kalkmadır ve hayatın zıddıdır. O halde hayat bir varlığa gelmedir. Ancak bu imkansızdır. O halde ruh ve hayat aynı şey değildirler”. Burada reddedilmek istenen önerme aslında öncül ödevi görmemiştir; dolayısıyla sonucun yanlışlığıyla o çürütülmüş olmamaktadır.

7) Bir çok soru; Örneğin aslında bazısı iyi olduğu bazısı ise iyi olmadığı halde “bütün bu şeyler iyi midir, yoksa iyi değil midir?” sorusu.

Aristoteles’in sofizmalar öğretisi bütünyle aynı değere sahip değildir. Bu sofizmaların bir kısmı en saf bir insanın bile kanamıyacağı birtakım kelime oyunlarından başka şeyler değildir. Başka bazıları daha kandırıcı olmakla birlikte büyük ölçüde yapaydırlar. Ancak onların bazısında -çift anlamlılık, ilinekle ilgili sofizmalar, **a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, ignoratio elenchi, petitio principii**, evirme yanlış, **non causa pro causa**- Aristoteles başkalarını kandırmak için kullanılmayan, ancak konuşan kişinin kendisini yanıltan en önemli yanıltmaca örneklerine parmak basmıştır(1). İncelemesi akıl yürütmenin maruz kalacağı en ufak tehlikeleri bile hesaba katmakta ve mantığın diğer bütün kısımlarında olduğu gibi burada da Aristoteles bir yol açıcı görevini görmektedir(2).

Aristoteles’in sınıflaması kesinlikle tam değildir. Onun kendisi bazı yanlış akıl yürütmelerin, belirttiği sofizmaların birkaçının içine girebileceğini(3) ve bütün yanıltmacaların **ignoratio elenchi**’nin değişik biçimleri olarak ele alınabileceğini söylemektedir(4). Ancak sonraki kuramcılar onun incelemesinin ana çizgilerini izlemeyi zorunlu görmüşler ve ondan ayrıldıkları yerlerde de nadiren daha iyisini yapmışlardır. Birçok durumda düşüncesi yanlış anlaşılmıştır. Başka bazı durumlarda da terimleri tamamen farklı sofizma biçimlerine uygulanmak suretiyle düşüncesi karanlıklaştırılmıştır.

1) 167. b 35.

2) Diyalektiği ele alırken (örneğin retorikten farklı olarak) ta başlangıçlarından başlayarak bir bilim kurmak zorunda kaldığına ilişkin ifadesiyle krş. **Sofistik Delillerin Çürütülmesi** 183 b 16- 184 b 3.

3) 167 a 35, 182 b 10.

4) 6.bölüm

BÖLÜM III

DOĞA FELSEFESİ

Gördüğümüz gibi, bilimleri sınıflarken Aristoteles onları ilkin, bilgiyi kendisi için arzu eden teorik, bilgiyi bir eylem rehberi olarak kabul eden pratik, bilgiyi yararlı veya güzel birşey yapmak üzere kullanmak için arzu eden üretici bilimlere ayırır. Teorik bilimler kendi aralarında teoloji (ya da metafiziğe), fiziğe ve matematiğe ayrılırlar. Fizik bağımsız bir varoluşu olan ama değişmez olmayan şeyleri (yani kendilerinde bir hareket ve sükunet kaynağı bulunan ‘doğal cisimleri’), matematik değişmez olan ama bağımsız bir varlığı olmayan şeyleri (yani niteleyici tözler olarak yalnızca tözlerin nitelikleri olarak varolan sayılar ve uzaysal figürleri), teoloji ise hem bağımsız bir varlığı olan, hem de değişmez olan şeyleri (maddeyle bir ilişkisi olmayan tözleri) ele alır, zaten kendi ismini de bu tözlerin en önde geleni olan Tanrı’ya borçludur(1). Böylece tanımlanan ‘Fizik’, Aristoteles tarafından uzun bir eserler silsilesinde ortaya konur. Bunların bir birlik oluşturacak şekilde düşünüldüğü, **Meteorologica**’nın (Meteoroloji) başında gösterilir. Orada Aristoteles, 1) doğanın ilk nedenlerinin (Fizik I. ve II.’de her değişimin gerektirdiğini gösterdiği oluşturuca unsurların) ve genelde doğal hareketin (**Fizik** III. ve VIII.); 2) yıldızların hareketi ve düzeninin **De Caelo** (Gök Üzerine) I. ve II., cisimsel unsurların sayısı, doğası ve birbirlerine dönüşümlerinin **De Caelo** (Gök Üzerine) III. ve VI.; 3) genel olarak oluş ve yokoluşun **De Generatione et Corruptione** (Oluş ve Yokoluş Üzerine) ele alındığını söyler. Aynı zamanda 4) doğaya, ama yıldızların hareketine en yakın bölgedeki, ilk (ya da göksel) unsurunkinden daha az düzenli(2) bir doğaya göre vuku bulan şeyleri (**Meteorologica**); ve 5) hem genelde hem de türlerine göre hayvanları ve bitkileri (biyoloji eserleri) incelemeyi teklif eder.

Görüleceği gibi eserin gidişi genelden özele doğrudur(3). Aslında **Fizik**, genelde doğal cismi, kendilerinde bir hareket ve sükunet kaynağı

1) **Metafizik**. 1025 b 18-1026 a 19

2) **Meteoroloji**. 338 a 26-b3

3) **Fizik**. 184 a 23

barındıran bütün doğal cisimlerin ortak doğasını inceler. Bu, yalnızca canlıları değil, unsurlar ve onların inorganik bileşimlerini de kapsar. Ya dögüsöl ya da evrenin merkezinden yahut merkezine--bunların da bir hareket eğilimleri vardır. Hatta yapılmış şeylerin bile, malzemeleri doğal şeyler olduğu ölçüde bir hareket eğilimleri vardır. Ancak yapılmış şeyler olarak onların hareketleri, onları yapan ya da kullanan kişi tarafından onlara verilen birşeydir(1).

Fizik, kendisinin doğayı incelediğini beyan eder, ama başta “doğa” ile neyi kastettiğini açıklamaz. Onun arkasında “doğa üzerine” bir eserler silsilesi vardır. Çünkü bu, Sokrates’ten öncekilerin kitapları için seçtikleri gözde bir isimdir. Bu önceki eserler ışığında Aristoteles, onun anlamını yeterince açık saymış olabilir. Onun hem maddesel cisimlerin kendisinden yapıldığı sonul maddeyi, hem de onlarda farkedilen değişmenin nedenleri ve doğasını kastettiği anlaşılabilir. Nedenleri keşfetmenin önemi daha başlangıçta vurgulanır. Deney dünyasındaki olgular, onların sonul nedenleri, her ne kadar bize karanlık gelse de, “doğası gereği açık olan”, “kökenleri”, “nedenleri” ya da “unsurları” görülünceye kadar analiz edilmesi gereken karmaşık bir yığın olarak tasarlanır(2). Bu aslı nedenler konusunda farklı görüşlerde olunabilir. Ancak Aristoteles’in işaret ettiğı bir görüş vardır ki, doğa felsefesinin feshine kadar varır: Gerçekliğin tek, bölünmez ve değişmez olduğu görüşü. Değişmenin varolduğunu tecrübeyle sabit saymak ve bunu temel kabul etmek zorundayız. Ancak Eleacılık Yunan düşüncesinde öyle büyük bir rol oynamıştır ki, Aristoteles sadece deneye başvurarak onu bir kenara atamaz. Onun, üzerinde temellendiğı türlü karışıklığı göstermeye başlar(3).

TÖZ, FORM, YOKSUNLUK

(İlke olarak doğanın varlığını yadsıyan Elealılara karşı olarak) “doğa filozoflarının” görüşleri iki türdür. Bazıları bütün diğer şeylerin yoğunlaşma ve seyrekleşme ile kendisinden meydana geldiğı bir tek temel cismin olduğunu, bazıları ise şeyler arasında niteliksel farklar olduğunu,

1) 192 b 9-20

2) Ib. I. 1.

3) I. 2, 3.

fakat herşeyin “bütün karşıtların” kendisinde bulunduğu bir tek kütleden dağılıp ayrıştığını savunur. İkinci görüş eleştiriye tâbi tutulur(1). Aristoteles’in kendisinden önceki okullarda ortak bulduğu şey bunların, karşıtları ilk ilkeler olarak kabul ettikleridir. Seyrek ve yoğun, dolu ve boş, varlık ve yokluk, yukarı ve aşağı, ön ve arka, doğru ve eğri-bu türden karşıtlar daha önceki bütün teorilerde önemli roller oynarlar. Bu, ilk ilkelerin doğasından ileri gelmektedir. Onlar, 1) ne birbirlerinden ne de diğer şeylerden oluşmalı, 2) diğer şeyler onlardan oluşmalıdır. Neler olurlarsa olsunlar, birincil karşıtlar bu şartları yerine getirmektedirler. Fakat bu öğreti, daha ince bir kanıtla desteklenebilir. Dünyadaki herşey, kendisinden türediğı şeydeki özel bir karakteri gerektirir; yani ilineksel nedenleri dışta bırakırsak bunun böyle olması gerekir. Beyazın müzisyenden çıkmasının nedeni, sadece tesadüfen beyaz olmayanın müzisyen olmasıdır. Gerçek anlamda o, beyaz olmayandan yani siyahtan yahut beyaz ile siyah arasındaki bir durumdan meydana gelir. Yine, bu aradurumlar karşıtların bir karışımından oluşurlar, öyle ki temelde, herhangi bir duruma dönüşen şey, bu durumun karşıtını gerektirir.

Öyleyse en azından iki ilk ilke olmalıdır. Sonsuz sayıda olamazlar. Çünkü 1) sonsuz sayıdaysalar varlık bilinemez olur; 2) töz bir cinstir ve bir cinsin de yalnızca bir temel karşıtlığı vardır. 3) Gerçekliği sonlu sayıda ilkeden türetmek **mümkündür**, mümkün olduğu yerde basit bir açıklama, daha karmaşık olandan daha iyidir. 4) Açık bir şekilde, bazı karşıtlar türemiştirler, ama ilk ilkelerin türemiş değil ezeli-edebi olmaları gerekir. Ama ekonomik davranacağız diye ilkelerin sayısını ikide de kesemeyiz. Çünkü, 1) ne seyreklik yoğunluk üzerinde etkide bulunur, ne sevgi nefreti birleştirir, ne de nefret sevgiyi ayrıştırır. Birinin birleştirip ötekinin ayırdığı üçüncü birşey olmalıdır. 2) Tözü bütünüyle iki karşıttan biri olan hiçbir şey yok gibidir. Karşıtlar özsel olarak sıfatlardır ve içinde bulunacakları bir tözü gerektirirler. 3) Töz, asla töze karşıt değildir. Öyleyse karşıtları ilk ilkeler olarak ele almak tözü töz olmayandan türetmek olur. Ancak tözden daha birincil hiç birşey olamaz. Öyleyse herşeyin tek bir maddesel dayanağı olduğunu savunan ilk filozofların görüşüne tekrar dönüp üçüncü bir hali varsaymalıyız. Ancak bu sonul dayanağı görünürdeki temel cisimlerden biriyle bir tutamayız. Ateş, hava, toprak ve

1) I.4.

su doğalarında karşıtları içerirler. Mesela ateş yukarı, toprak ise aşağı doğru hareket eder. Sözkonusu dayanağı, bu dört “unsur” arasındaki aracı birşeyle bir tutmak daha doğru olur.

Bir tek dayanak ve belli bir niteliğin az ya da fazla olmasıyla çeşitlenen karşıtlar-değişme üzerine basit bir incelemenin ortaya serdiği ilkeler bunlardır ve bunlar aslında daha önceki düşünürlerin erişmiş oldukları ilkelerdir. Üçten fazla ilke saptamakla hiçbirşey kazanılamaz, tersine, bazı şeyler yitirilir. Edilgin ilkelerin bir tane olması yeterlidir. Fakat bir çiftten fazla edilgin ilke kabul edersek, herbir çift, üzerinde iş göreceği ayrı bir edilgin ilkeyi gerektirir. Bunun yanında töz, tek bir cins olduğu için cins açısındaki farklı temel ilkelere değil, öncelik sırasına göre farklı temel ilkelere sahip olabilir. Öyleyse ne ikiden az, ne de üçten fazla ilk ilke olmadığını söylerken haklıyız(1).

İki farklı şeyin varlığa geliş olduğunu söyleriz. Ya “insanın müzisyen olduğunu” ya da “müzisyen olmayanın müzisyen olduğunu” söyleriz. İlk durumda varlığa gelen şey sürerken ikinci durumda yokolup gidiyor. Fakat ister “a b oluyor” diyelim, ister “b olmayan şey b oluyor” diyelim, her zaman olan şey b olmayan a’nın b olan a olduğudur. Meydana gelen şey iki unsur **ihativa eder** (bir dayanak ve bir form, ancak değişme üçüncü bir unsuru (formun yoksunluğunu) **gerektirir**. Değişmeden önce dayanak sayısal olarak bir idi, ama iki farklı unsuru--değişme boyunca varlığını sürdüren şey ile kendi karşıtıyla yer değiştirecek olan şeyi--ihativa ediyordu. Öyleyse değişme konusunda önceden üç şeyin varlığını varsayacağız--madde, form ve yoksunluk(2). Oluş sorunu ilk düşünürleri bocalatmıştı. **Varolan** şey ne **varolan** şeyden ne de **varolmayan** şeyden meydana gelebilir. Aristoteles bu güçlüğü şöyle çözer: 1) Yokluktan basit olarak hiçbir şey meydana gelmez. Birşey, aslında **simpliciter** (“doğrudan doğruya”. Çev.) yokluk olan kendi yoksunluğundan meydana gelir, fakat ondan **simpliciter** değil ilineksel olarak meydana gelir. Yine hiç birşey varlıktan **simpliciter** varlığa gelmez, ilineksel olarak varolandan varlığa gelir, fakat varlığın kendisi olması itibariyle o şeyden değil, varlığa gelecek olan tikel şey olması itibariyle o şeyden meydana gelir. 2) Bu güçlük, çeşitli varlık dereceleri--

1) I. 5

2) I. 6

kuvve ve fiil--ayırdedilerek defedilir. Birşey fiilinden değil kuvvesinden meydana gelir(1).

Şurası belirtilmelidir ki, fiziksel şeylerin madde ve formu gerçeklikte ayrılamaz, ama düşüncede ayırdedilebilir unsurlardır. Madde asla yalın halde bulunmaz, daima form almış halde bulunur. Onun hiç olmazsa, ya eter, ya ateş, yahut su ya da toprak olmasına yetecek ölçüde form ya da belirli bir karakter almış olarak bulunması gerekir. Bunlar en basit “doğal cisimlerdir”. Eğer form, bazan yalın halde bulunuyorsa bile bu form fiziksel şeylerin formu değildir. Saf formlar yalnızca Tanrı, küreleri hareket ettiren zihinler ve belki de bedenle birliği süresinden önce ve sonra insan aklıdır. İkinci olarak yoksunluğun, birşeyin doğasında **varlık olması bakımından** içerilmiş üçüncü bir unsur olmadığına dikkat etmeliyiz. Bir forma sahip olmak **ipso facto** (fiilen) o formun karıştından yoksun olmaktır. İkincisinin birincisi yanısıra zikredilmesine gerek yoktur. Yoksunluk evresi, şeylerin **oluşunun** incelenmesiyle saptanır. Bu yüzden onun **Metafizik**’teki rolü, **Fizik**’teki kadar önemli değildir.

Aristoteles dayanağın meydana gelmediğini ve yokolmadığını da ekler. Eğer varlığa gelseydi, kendisinden varlığa geldiği, değişmeye direnen bir dayanağı gerekli kılardı; fakat onun doğası zaten budur. Eğer yokolsaydı bir başka dayanağın sürüp gitmesi gerekirdi. Öyleyse varlığa gelmeden önce varolması ve yokolmadan önce yokolması gerekirdi.

DOĞA

Fizik’in ikinci kitabı üç ana bölüme ayrılır. Birinci bölümde “doğa”nın anlamı, ikinci bölümde fizik ile matematik arasındaki ayrım, üçüncü-dokuzuncu bölümlerde ise fiziğin ayırdetmesi gereken nedenler tartışılır. Aristoteles, doğası gereği varolan şeyleri böyle olmayan şeylerden ayırdederek başlar. Birinciler, 1)hayvanlar ve onların kısımları, 2)bitkiler, 3) basit cisimlerdir. Açık bir şekilde görülen ayrım, yapılmış şeylerin yapılmış şeyler olmaları itibariyle değil kendisinden yapıldıkları madde sayesinde hareket etme (mesela yukarıya ve aşağıya) istidadına sahip olmaların karşın, yukarıda saydığımız şeylerin doğaları gereği varolan

1) I. 7

şeyler olmaları itibariyle kendilerinde bir hareket ve sükunet kaynağına sahip olduklarıdır. Aristoteles “doğa”yı açıklarken bir sükunet ilkesi kavramını her zaman kullanmaz. Ona göre gök cisimlerinin böyle bir eğilimleri de yoktur. Yine onlar burada, “doğaları gereği varolan şeyler” arasında zikredilmezler. Bunun yanında Aristoteles, onların varlığını asla durmayıp, sürekli hareket eden şeyler olarak henüz tesis etmemiştir. Gök cisimlerinin hareketi dışında bütün doğal süreçler-ayaltı dünyasının unsurları ve onların bileşimlerinin aşağı ve yukarı hareketi, hayvanlar ve bitkilerin büyümesi, niteliksel değişme--doğal olarak gelip duracağı bir terminus ad quem’e (“kendisinde duracağı sınır”, “uygun yer”, Çev.) sahiptir.

Aristoteles çoğunlukla, unsurlar ve bunların bileşimlerinin aşağı ve yukarı doğru hareketinin ve hayvanların hareketinin dışarıdan başlatılmadığını, içten başlatıldığını söyler ve aslında bu, doğal ve yapılmış şeyler arasında yaptığı ayrımdır. Ancak hareketin başlayıp başlayamayacağını, kesilip kesilmeyeceğini incelemeye geçtiğinde, hareketin görünüşteki bu başlamasının gerçek bir başlama olmadığına işaret eder. 1) Hayvanların yer değiştirme hareketinin nedeni gıda ve yiyecek tarafından bedenlerinde başlatılan hareketler ve bunun sonucu olan duyum ve arzu süreçleridir(1). 2) Cansız cisimlerin “doğal hareketi” ise kendileri tarafından değil, **ilineksel olarak**, onların doğal hareketine engel olan şeyi ortadan kaldıran şey tarafından ve **doğrudan doğruya** onları sırasıyla hafif ya da ağır olarak meydana getiren şey (yani belki de hafif cisimleri ağırdan, ağır cisimleri de hafiften meydana getirmede işleyen ilkeler olan “birincil karşıtlar” yani sıcak ve soğuk) tarafından başlatılır. Bu yüzden cansız cisimler kendilerinde bir “harekete neden olma” ilkesi değil, bir “hareket ettirilme” ilkesi taşırlar(2).

O halde doğa “içsel bir hareket itkisidir”. Bunun varolduğu tecrübeyle sabittir ve kanıt gerektirmez. Onun varlığı için kanıt talebi, insanın kendisini, rengi doğrudan göremediği için onun varlığına dair kanıt isteyen bir körün yerine koyması gibidir. Aristoteles, “şeylerin doğası” konusunda iki temel görüş olduğunu söyler: Bazıları onu maddede, yani “kendinde şekilsiz olan, verili birşeyde doğrudan doğruya bulunan şeyde”

1) I. 8

2) I. 9

bulurlar. Böylece insanlar, değişmeye direnen ve yatağa kıyasla şekilsiz bir malzeme olan tahtaya yatağın doğası derler. Ancak tahtanın kendisi de, o halde kendisinin tahtanın doğası olması gereken daha temel bir şeye, mesela toprağa göre geçici bir karakter olabilir. Ateş, hava, su ve toprağın hepsi, eşyanın doğası olarak bütün diğer şeylerin kendisinin değişik biçimleri olduğu ezeli-ebedi madde olarak bu yüzden tasarlanmıştır. Başkaları ise şeylerin doğasını, şeylerin tanımlarında belirtilen form ile, bütünüyle geliştiklerinde kazandıkları karakter ile bir tutarlar. Aristoteles, birşeyin maddesinden ziyade formunun, o şeyin doğası olmasının daha uygun olduğunu, çünkü birşeyin bilkuvv ve varolmasından yani o şeyin sadece maddesinin varolmasından çok, bilfiil varolması, formuna erişmesi durumunda, ne ise o şey olduğunu, doğasını kazandığını savunur(1).

Çoğunlukla, hareket kuvveti olarak doğayı form olarak doğa ile bir tutar. Birşeyin--mesela bir hayvanın--formu ya da yapı tarzı, kendisi sayesinde hareket ettiği, büyüdüğü, değiştiği ve hareketinin sonuna--sınırına ulaştığında kendisi sayesinde durduğu şeydir. Buna mukabil olarak, belirli bir tarzda hareket, büyüme ve değişme kuvveti de herbir şeyin form ya da karakteridir.

Doğa sözcüğünün bu kullanımları yanısıra Aristoteles'te, en tipisinin "doğa boşuna hiçbir şey yapmaz" sözünün olduğu daha birçok sözde onun kullanımını da ayırtetmeliyiz. Burada doğa aşkın bir ilke olarak değil, birlikte uyum içinde çalışan bütün doğal cisimlerin doğaları için kollektif bir terim olarak kullanılmıştır.

FİZİK VE MATEMATİK

Aristoteles, fiziğin karakterini(2), 1) onun konusunu matematiğinkiyle kıyaslayarak, 2) onun madde olarak mı yoksa form olarak mı doğayı incelediğini ele alarak belirtmeye çalışır: 1-İlk meselede bir güçlkle karşılaşır. **Fizik** tarafından incelenen cisimler, matematiksel araştırmanın konuları olan "yüzeylere, hacimlere, doğrulara ve noktalara" sahiptirler. Öyleyse iki bilimin konuları bir anlamda aynıdır. O halde bu iki bilimi nasıl ayırtetmemiz gerekir? Cevap, matematikçi bu cisimleri

1) 253 a 7-20, 259 b 1-116

2) 254 b 33-256 a 3. Cf. Gök Üzerine, 311 a 9-12.

aslında incelese bile, onun bunları “fiziksel bir cismin sınırları” olarak incelemediği şeklindedir. Fiziksel ve hareketli cisimlerden gerçekte ayrılamaz olsalar da, matematiğin ele aldığı şeyler hareketten soyutlanarak incelenir ve bu soyutlama hatalı değildir. Platon’un idealar teorisinin yanlışı, matematiğin ele aldığı şeylerden farklı olarak, doğalarında maddenin içerildiği varlıkları maddeden soyutlama teşebbüsü olmuştur. Tek ve çift, doğru ve eğri, sayı, çizgi ve figür hareketle ilişkisi dışında incelense bile, et, kemik ve insan incelenemez. Aristoteles’in gözde örneğini vermek gerekirse, “eğri burunlu, “eğri”ye göre ne ise onlar da matematiğin konularına göre odur. “Eğri burunlu” belli bir fiziksel nesnenin--burnun--yalnızca belirli bir niteliği-- içbükeyliği olarak tanımlanırken, “eğri” böyle bir gönderide bulunmaksızın(1) tanımlanır ve hakkında önermeler kurulabilir. Biri soyutlamanın bir sonucu, diğeri ise toplama ya da somutlamanın bir sonucudur(2). Matematikçi duyusal olan herşeyi soyutlar--mesela ağırlığı, hafifliği, katılığı, yumuşaklığı, sıcak ve soğuğu(3). O yalnızca niceliksel ve sürekli olan ile niceliksel ve sürekli olmak bakımından o şeyin sahip olduğu öznitelikleri geride bırakır. Aritmetik niceliği kesikli ve yayılımsız olarak ele alırken, geometri onu sürekli ve yayılımlı olarak ele alır(4). Geometrinin ele aldığı şeyler belli bir maddeye sahiptir ama o, saf yayılım, akılsal maddedir(5); duyusal, fiziksel ya da hareketli madde değildir(6). Duyusal madde nasıl duyusalların çokluğunu mümkün kılıyorsa, o da akılsalların çokluğunu mümkün kılan şeydir. Fakat bireysel farkları ne matematik ne de fizik açıklar. Bütün bilimin amacı tümeldir, türdür. Fizik, maddeyi, şu ya da bu adamın maddesi olarak değil, her insanda bulunan, insan formunun tümel taşıyıcısı olan maddeyi, St.Thomas’ın **materia individualis**’e karşıt olarak **materia sensibilis communis** dediği şeyi inceler. Madde genellikle tanıma karşıt olsa da, fizikçinin insanı ya da diğer herhangi bir türü tanımında bu şeylere özgü maddeyi zikretmesi gerekir(7). Fizikçinin gözönüne aldığı duyusal maddenin birçok aşamaları ayırılmazdır. Eğer

1) II.1.

2) II.2.

3) **Metafizik.** 1025 b 30-1026 a 10.

4) **Gök Üzerine,** 299 a 15.

5) **Metafizik.** 1061 a 28-b3.

6) **Kategoriler.** 4 b 20 ff.; **Metafizik.**1020 a 7-14.

7) **Metafizik.**1036 a 2-12, b 32-1037 a 5. **Ruh Üzerine** 403 b 17.

fiziksel varlığın en karmaşık türüyle, canlı birşeyle başlamamız gerekirse, bunun maddesi—tam bir fiziksel tanımında belirtilmesi gereken şey—türün formunun yalnız ve yalnız kendisinde tecessüm edeceği, ayrı türden parçalar ya da organların belli bir bileşimidir(1). Organlar karakter bakımından hem kendilerinden hem de birbirlerinden farklı olan alt parçalara bölünebilir. Organların maddesi, kendi paylarına, eştürden parçalar (homoiomeros) ya da dokular ve **bunların** maddesi de dört unsurdur(2). Unsurlar duyulur maddenin en basit örnekleridir. Çünkü onlara uygulanacak yegane analiz ortaya birincil madde ile karşıtları—sıcak ile soğuk ve kuru ile yaşı—çıkaracaktır. Birincil madde duyulur değildir, deney dünyasında asla tek başına bulunmaz, ancak soyut düşünceyle ayırdedilebilir(3).

Aristoteles’in matematik ile fizik arasında yaptığı genel ayırım yeterli olsa da, uygulamalı matematik—astronomi, optik, müzik ve mekanik—yani “matematiğin daha fiziksel dallarıyla” ilgili özel bir güçlük ortaya çıkar(4). Bu bilimler görünüşte fiziksel cisimleri inceleseler de yöntemlerinde matematikseldirler ve Aristoteles onların genelde matematiğin dalları olarak ele alındığını görür. Bununla birlikte şu pasajda onları bütünüyle fiziksel bilimler sayar: “Geometri fiziksel doğruyu ele alır ama **fiziksel olması bakımından** değil, aynı şekilde optik matematiksel doğruyu ele alır ama matematiksel olması bakımından değil.” Ama bu açıklama biraz belirsizdir. Daha önce o, güneşin ve ayın şekli gibi şeylerin hem fizikçi hem de matematikçi tarafından incelenebileceğini ve matematikçinin onları “fiziksel cismin sınırları” olarak ele aldığını söyler görünmektedir. Başka deyişle matematiksel astronomi ve benzeri bilimler, burada somut gerçeklikleri incelemeleri ama onları, onların somut gerçekliklerinden soyutlanmış belli öznitelikleri itibariyle incelemeleri açısından, saf matematiğe benzer olarak ele alınmaktadırlar.

Bir başka yerde ise bu bilimleri, onların özel bir tür doğru ve özel

1) **Ruh Üzerine** 403 a 25-b 12. **Metafizik** 1035 b 27-31, 1037 a 5-7, 1043 a 14-19.

2) **Hayvanların Kısımları** 646 a 12-24.

3) **Oluş ve Yokoluş Üzerine** 329 a 24-26.

4) **İkinci Analitikler** 75 b 14, 76 a 9, 22, 87 a 31-37. **Fizik**. 193 b 25-30, 194 a 7-12. **Metafizik**. 997 b 20-998 a 6, 1073 b 5-8, 1077 a 1-6, 1078 a 14-17.

bir tür sayıyı incelemeleri açısından, kesinlikle saf matematiğin dalları olarak ele alır(1). Fakat geometrinin özel bir uygulaması olan matematiksel optiği, matematiksel optiğin özel bir uygulaması olan fiziksel optikten ayırarak bir başka karışık durumun varlığını kabul eder. Müzik ve astronomide de (2) durum böyledir. Böyle bir hiyerarşide üstteki bilim, alttakinin incelediği olguların nedenlerini inceler(3).

2- Doğayı daha önce belirtilen her iki anlamda da-madde ve form anlamında-araştırmak fizikçinin işidir. Aristoteles şunu gözlemektedir: Öncellerimize baktığımızda fiziğin yalnızca maddeyi incelediğini sanabiliriz. Ancak üç mülahaza bunun doğru olmadığını göstermektedir. a- (Doğanın taklidinden başka birşey olmayan) sanat hem formun hem de bir ölçüye kadar maddenin bilgisini gerektirir. Bir doktor hem sağlığın hem de sağlığın içinde tecessüm ettiği “balgam ve safra”nın doğasını bilmelidir. b- Aynı bilim amaçları ve araçları inceler. Birşeyin formu olarak doğası onun gelişiminin yöneldiği amaçtır. Madde olarak doğası ise bu amacın aracıdır. Çıkartılan sonuç, fiziğin hem maddeyi hem de formu incelemesi gerektiğidir. Fakat kanıt şunu (Aristoteles’in bir başka yerde kesin olarak belirttiği birşeyi)(4) göstermektedir: Onun asıl araştırması gereken formdur ve o, maddeyi formun gerçekleşmesinde gerekli olduğu ölçüde inceler. c- Madde görelidir, çünkü farklı formlar gerçekleşmeleri için farklı maddeleri gerektirirler. Öyleyse görelidir bir terimin bilgisi, o terimin kendisine göre olduğu şeyin bilgisini gerektirdiğinden, fizik her ikisini de incelemek zorundadır. Fakat o, düşüncede ayrılabilir olsa da yalnızca maddede tecessüm etmiş olan formları inceler. Gerçekten ayrılabilir olan form, fiziğin değil ilk felsefenin konusudur.

Fiziğin konusunun bu çok soyut açıklamasının gücü nedir? Amacı fiziği, fiziğin ortalarında bulunduğu iki tür çalışmadan ayırmaktır. O bir yandan maddeden bağımsız varolan saf formun incelenmesinden ibaret olan metafizikten ayırıldır. Aristoteles’in görüşüne göre sadece

1) İkinci Analitikler. 75 b 14, 76 a9, 22, 87 a 31-37.

2) Ib. 78 b 35-79 a 13.

3) Ib. 76 a 9-13, 78 b 34, 79 a 10-13.

4) Metafizik.1025 b.27.

birkaç form saftır(1). Tanrı saf formdur, küreleri döndüren akıllar da, insan ruhundaki akılsal unsur da böyledir. Fiziğin bunlarla hiçbir ilgisi yoktur. Fakat öte yandan o, orneğin canlı bir cismi ya da inorganik bir bileşimi unsurlarına indirgeyen, canlı cismi ya da kimyasal bileşimi ne ise o yapan yapıyı göz önüne almayan, bütünüyle madde üzerinde yoğunlaşan incelemenden de farklıdır. Aslında Aristoteles, salt mekanizme karşı teleoloji lehinde, bütünü parçaların toplamı olarak ele alma yerine parçaları bütünün ışığında araştırma lehinde konuşmaktadır. Fizik ne yalnızca maddenin ne de yalnızca formun incelenmesidir(2), form almış maddenin ya da maddedeki formun incelenmesidir.

DÖRT NEDEN

Aristoteles(3) doğada işleyen nedenleri belirtme sorununa—sonradan çözülmek üzere Fizik’in başında ortaya konan soruna döner. Bilmek, nedenlerle bilmektir(4). Öyleyse fiziksel değişimin nedenlerini bilmek fizikçinin görevidir. Fizikçinin aramak zorunda olduğu nedenlerin ne çeşit nedenler olduğunu belirtmek gerekir. Aristoteles’in bu soruya cevabı bunların dört çeşit olduklarıdır. 1-Neden teriminin ilkin “birşeyin kendisinden meydana geldiği ve meydana gelen şeyde bir oluşturuca olarak bulunan şeye” uygulandığı söylenir, orneğin heykel bronzdan yapılmıştır ve bronz onda bulunur. 2-Form ya da örneğe (pattern), yani sözkonusu şey olması gereken şeyin tanımına uygulanır—tıpkı 2:1 oranının oktavın formülü olması gibi. 3-Hareket ve sükunetin doğrudan kaynağının kendisinden geldiği şeye uygulanır. Bu neden eylem alanında (bir eylemi öğütleyen onun nedeni olması) ve doğada (babanın çocuğun nedeni olması) bulunur. Genelde bağıntı, yapanın yapılmış şeye ve değişmeyi

1) Form ve madde karşılıklı görelî terimler olduklarından Aristoteles’in, formun bazan saf olarak varolduğu görüşünde bir müşkül vardır. Aslında bu bir tür, soyut şeylerdeki formel unsur gibi, bütünüyle akılsal olan birşeyin bazan tek başına varolduğunu söyleme tarzıdır.

2) Ruh Üzerine. 403 a 29-b 9. Hayvanların Kısımları Üzerine 645 a 30-36.

3) Fizik. II. 3.

4) İkinci Analitikler. 71 b 9-12, 94 a 20. Fiz.184 a 10-14.

meydana getirenin değişen şeye olan bağıntısıdır. 4-Neden terimi amaç ya da ereğe uygulanabilir, bu anlamda sağlık, yrmemizin nedenidir.

Dört neden konusunda önemli vurgulamalar şunlardır: 1-Herhangi birşeyin birden fazla çeşit nedeni olabilir. 2-İki şey birbirinin nedeni olabilir. Jimnastik sağlığın fail nedeni sağlık da jimnastiğin ereksel nedenidir. Başka bir deyişle mekanizm ve teleoloji birbirlerini karşılıklı dışlamazlar. A'nın B'yi mekanik olarak zorunlu kıldığı yerde, B, A'yı ereksel olarak gerektirebilir. 3-Dört nedenin herbiri hususunda, ya birşeyin ona uygun yakın nedenini, ya da yakın nedeni içeren bir cins olan uzak nedenini zikrederiz. Sağlığın nedeninin bir doktor olduğu kadar bir meslek adamı da olduğu söylenebilir. 4-Eğer A, C'nin nedeni olan B'nin yan niteliğiyse (konkomitant), A'nın ilineksel olarak C'nin nedeni olduğu söylenebilir. Heykelin nedeni bir heykeltraştır. Fakat heykeltraş Polyklitos ise, Polyklitos'un da neden olduğu söylenebilir. 5-B eserinin nedeninin "gücü taşıyan A" ya da "gücü kullanan A" olduğu söylenebilir. İnşa edilen bir evin nedeni ya bir "mimardır" ya da "inşa etme fiilini yürüten bir mimardır". 6-Bilfiil ve bireysel nedenler başlangıç ve bitişlerinde eserleriyle eşzamanlıdır ama bilkuvve nedenler böyle değildir. Bir ev ile onun yapıcısının aynı zamanda yokolmaları gerekmez, fakat bir mimar ev yapıyorsa bir evin yapılıyor olması ve bir ev yapılıyor ise bir mimarın ev yapıyor olması zorunludur. 7-Biz **uygun nedeni** belirtmeyi amalamalıyız. Mesela bir adamın bir evin nedeni olduğu söylenebilir. Fakat o bir adam olduğu için değil bir mimar olduğu için bu böyledir. Bir mimar bir evi yalnızca mimarlık sanatına sahip olduğu için inşa eder. Kendisi sayesinde bütün diğer şeylerin esere neden olduğu bu şeyin kendisi, onun uygun nedenidir.

Aristotelesin dört nedeninden sadece ikisinin, fail ve ereksel nedenin bugünkü neden kavramına karşılık olduğu daha sonra belirtilecektir. Madde ve formu, neden oldukları olaya göreli olarak değil, analizin karmaşık birşeyde bulduğu statik unsurlar olarak düşünürüz. Buna sebep, bizim nedeni, belli bir eseri meydana getirmede hem zorunlu hem de yeterli birşey olarak düşünmemizdir. Fakat Aristoteles'in dört nedeninden

hiçbiri bir olayı meydana getirmede yeterli değildir ve genel olarak onun görüşündeki dört nedenin herbirinin bir olayı meydana getirmede zorunlu olduğunu söyleyebiliriz. O halde onun nedenlerini birşeyin varlığını açıklamakta zorunlu olan ama kendi başlarına yeterli olmayan şartlar olarak düşünmeliyiz. Onlara bu tarzda bakarsak, madde ve formun neden olarak görülmesi artık bizi şaşırtmaz. Çünkü onlar olmadan bir doğal şeyin ne varolması ne de varlığa gelmesi mümkündür. Aslında Aristoteles burada, oluşun analizinde zaten varolan (bir ön şart olan ama bir oluşturucu olmayan yoksunluk bir yana bırakılırsa) iki içsel ya da oluşturucu unsuru ve kendilerinin fail neden ya da **vis a tergo** (“arkadaki neden”, Çev.) ve ereksel neden ya da **vis a fronte** (“öndeki neden”, Çev.) olduğu görülen iki dışsal unsuru “neden” ya da zorunlu şart başlığı altında biraraya getirmektedir.

Bugün bizim zihne karşıt olarak madde diye adlandırdığımız şeyin tersine, Aristoteles’e göre madde belli bir tür şey değildir. O bütünüyle görelî bir terimdir, o forma görelidir(1). O, birşeyin malzemesini birarada tutan yapıya karşıt olarak o şeyin malzemesi ve belirleyene karşıt olarak belirlenendir. Madde ve form ayrımı somut birşeyde birçok farklı düzeylerde gösterilebilir. Doğada ise, ilk madde artı ilk karşıtların–sıcak ile soğuk ve kuru ile yaşın–ürünü olan unsurlar, onların basit bileşimleri olan dokulara göre maddedir. Bunlar da organlara göre, organlar da canlı cisme göre maddedirler. Maddenin asla kendi başına varolmadığı bilinmelidir. Unsurlar en basit fiziksel şeylerdir ve onların madde ile form ayrımı ancak düşüncenin bir soyutlamasıyla yapılır. İkincil madde bütün aşamalarında kendi başına vardır. Örneğin deney dünyasında, yalnızca organlar halinde bütünleşmiş dokular değil böyle olmayan dokular da buluruz. Yine ikincil madde, formundan yalnızca düşünce yoluyla değil gerçekte de ayrılabilir. Mesela organlar kendilerini oluşturan dokulara ayrılabilirler.

Aristoteles’e göre ‘form’, bir anlamlar çokluğunu kapsar. Bazan o, bir heykeltraşın malzemesine yeni bir form verdiğinde söylendiği gibi, duyulur biçim anlamında kullanılır. Ancak belki de daha sık olarak, duyu objesi olmaktan çok düşünce objesi olan birşey, herhangi birşeyin

1) 194 b 9.

tanımında ifade edilen içsel doğası, yapısının planı olarak düşünülür. Hatta duyulur biçimler bile bu tarzda ifade edilebilir; zorunlu olarak çok karmaşık birşey olsa da, bir heykelin biçimi bir matematik formülüyle ifade edilebilir. Genelde **morphe** duyusal biçimi ve **eidos** akılsal yapıyı gösterir ve ikincisi Aristoteles'in form kavramında bir temel unsurdur. Bu tarzda **logos** (formül ya da tanım) ve **to ti en einai** (ne ise o olması gereken şey, yani öz) sürekli **eidos**'un eşanlamlıları olarak kullanılır. Fakat dahası, Aristoteles formun fail ve ereksel nedenlerle özdeşliğini sık sık gösterir. Yine de bunlar aynı olsalar bile “varlıkları aynı değildir”. Doğanın ya da sanatın tikel bir ürününe form veriyor olarak ele alındığında, form yapının planıdır. Ereksel neden ise tikel birşeyde henüz cisimleşmemiş, ancak doğa ya da sanat tarafından amaçlanan bu aynı plandır. Fakat Aristoteles'in genellikle yaptığı gibi böyle konuşmak, soyut konuşmaktır. Ona göre ne doğa ne de sanat kendi başına varolan bir güçtür. Doğa, bütün doğal cisimlerin kendi doğalarının kollektif bir ismidir. Sanat ise sanatçılarda bulunan bilfiil bilginin ismidir. Öyleyse sanattaki ereksel neden bazı sanatçıların bilinçli olarak tikel bir malzemede cisimleştirmeye çalıştıkları belli bir yapıdır. Doğadaki ereksel neden ise bütün türlerin bireysel üyelerinin, bilinçli bir amaç olmaksızın, kendisine yeni bir bireysel tecessüm vermeye çalıştıkları bütün **infima specieste** (en son tür) ortak olan yapıdır.

Formel-ereksel nedenin o halde, aynı zamanda fail neden de olduğu açıktır. Çünkü Aristoteles'e göre zihin, bildiği şey tarafından enforme edilir ve nitelendirilir. Sanatçı tarafından düşsel olarak kavrandığı şekliyle bir yatak ya da bir Hermes formunun, “onun ruhunda” bilfiil bulunduğu söylenir ve bu formu tahtada ya da mermerde cisimleştirmeye onu başlatan şey, ruhundaki işte bu formdur. Doğada ise yeni tecessüm edecek olan form zaten vardır ve hareketin nedenidir.

Doğal hareketin başta gelen tipi üremede görülür. Burada, üremedeki işlevi formun işlevi olarak alınan erkek eş, dişinin sağladığı maddede türün formu için yeni bir tecessüm bulur.

Fakat doğal hareket ya da süreç, yeni bir bireysel tözün meydana gelişinden daha az radikal formlara sahiptir. Yer, nitelik ve büyüklük

değişimleri vardır. Burada formel-ereksel neden hangi anlamda fail nedendir? Aristoteles'e göre her bir maddesel şeyin, araya bir engel girmedikçe sürdüreceği bir doğal hareketi vardır. O, evrenin belli bir bölgesine yönelir--ateş evrenin dışına ve toprak da merkezine doğru. O bölgede olmak tam da, onun formunun bir parçasıdır(1). Bu olgu da hem ereksel hem de fail neden olarak iş görür. Nitelikçe değişme, büyüme ve yokolmaya da aynı ilke uygulanır. Birşeyin tamı tamına gelişmesine eşlik eden nitelik ve büyüklük de o şeyin formuna dahildir ve ereksel, bu yüzden de fail neden olarak iş görür.

RASLANTI

Aristoteles yukarıda zikredilen dört nedene ek bir neden olarak genelde bir neden sayıldığını gördüğü birşeyi, talih ve tesadüfü(2) ele almaya geçer. Böyle birşeyin varlığını(3) **1-her zaman aynı şekilde** olan şeyler ve **çoğunlukla** olan şeyler yanı sıra, evrensel bir kabulle doğanın alışıldık yasasına **istisna** teşkil eden olayların da olduğunu göstererek tesis etmeye çalışır. Aristoteles tarafından “ne çoğunlukla ne daima” olan olaylar olarak böylece karakterize edilen bu olaylar aynı zamanda **ilinek sonucu** olarak, yani bir yan niteliğin sonucu olarak meydana gelen olaylar olarak da karakterize edilir. Eğer B, C'yi meydana getiriyorsa ve A da B'nin bir yan niteliğiye, yahut eğer A, B'yi meydana getiriyorsa ve C de B'nin bir yan niteliğiye, A'nın C'yi **ilineksel olarak** meydana getirdiği söylenir. Eğer bir ve aynı kişi hem mimar hem de solgunsa, “solgun olan”, **ilineksel olarak** evin nedeni olur. Mimarın solgun, solgunun da mimar olması gerekmediği için, solgun kişilerin meydana getirdikleri evler “ne daima ne de genellikle” meydana gelecektir.

Fakat, 2-her ilineksel ya da istisnai olay raslantısal olay değildir. Raslantısal olaylar buna ek olarak, “bir amaç içindirler.” Yani onlar insani faillerin amaçlı eylemi için ya da b-doğanın bilinçsiz uğraşı için

1) Gök Üzerine. 311 a 1-6.

2) Fizik.II. 4,6.

3) II. 5.

doğal olarak amaç olabilecek arzu edilebilir bir sonuç meydana getirirler.

1) ve 2) nin birleştiği yerde raslantı bağıntısını elde ederiz. Mesela bir adam pazar yerine gider ve alacaklı olduğu kişiyi üçüncü bir kişiden para alırken görür ve borcunu tahsil eder. Bu bir “raslantı” ilişkisidir. Çünkü, 1-borcun geri alınması eylemin amacı olan şeyin yalnızca istisnai bir yan sonucudur. Fakat, 2-böyle bir sonucun çıkacağı bilinseydi gayet makul bir şekilde bu, eylemin amacı kılınabilirdi. Talih de bu şekilde, bir amaca yönelik şeylerin kasıtlı eylem gerektiren kısmındaki **ilineksel** neden olarak tanımlanabilir(1). Raslantısal sonuçların nedenleri olabilen şeylerin oldukça belirsiz olduğu anlaşılmaktadır. Onları sınırlamak için hiçbir kural konamaz ve raslantının insan için belirsiz ve karanlık olduğu şeklindeki yaygın kanı doğrulanır. Dahası, hiçbir şeyin raslantı yoluyla olmadığı görüşü makuldür. Raslantı gerçek bir neden değil, olaylar arasındaki belli bir bağıntının ismidir.

Aristoteles, talihi tesadüften ayırmaya koyulur(2). “Tesadüf” daha geniş bir terimdir ve 1-talih eseri olaylara, yani, üzerinde düşünüp taşındıkları bir seçimin sonucuna göre eyleyebilecek olan varlıkların karşılaştıkları tesadüfi olaylara uygulanır. Talih ise üzerinde düşünülüp taşınılmış bir eylemin bilfiil sonucunun sadece bir yan niteliği olarak, tabiyatıyla böyle bir eylemin amacı yapılabilecek şeyin meydana gelişidir. Cansızlara, aşağı düzeyden hayvanlara ve çocuklara uygulanamaz. Tesadüf ise, 2- a)bir atın şans eseri sahibinin bulunduğu yere gelip kendisini hor kullananlardan kurtulmasında olduğu gibi düşünülüp hesaplanmış bir seçime sahip olmayan şeylerin etkinliğinin yan niteliksel sonuçlarını içerir. Burada atın belli bir yönde gitmesi onun dışında olan birşeydir. Fakat Aristoteles, tesadüf ile talih arasındaki ayrımın en iyi b-nedenin içte olduğu durumlarda, mesela eril eş tarafından sağlanan form dışının verdiği maddeye üstün gelmeyi başaramadığı için “doğaya uygun” olmasa da “doğal” olan (yani erkekteki oluşturuıcı etkiyle meydana gelen) anormal doğumlarda görüldüğünü belirtir. Böylesi doğumlar tesadüfidir ama açıktır ki talih eseri değildir.

1) 197 a 5.

2) II.6.

Asıl kullanım bu olsa da, Aristoteles'in **tukheyi** (talih) bazan cins, **to automatonu** (tesadüf) ise tür anlamında kullandığı kaydedilmelidir.

Metafizik'te **Fizik**'tekine pek benzemeyen bir tesadüf tartışması vardır. Orada tesadüf, sırasıyla biri sanatı ve diğeri doğanın eylemini taklit eden iki türe ayrılır. Bunlar pek kabaca 1) ve 2) ye karşılıktırlar. 1- Aristoteles, doktorun amaçlı eylemleriyle meydana gelebilen sağlığın kendiliğinden de meydana gelebileceğini(1) gözlemlemektedir. Doktorun etkinliği, biri arzu edilen amaçtan benimsenecek dolaysız araçlara doğru düşünme, diğeri ise dolaysız araçlardan başlayarak arzu edilen esere gelinceye kadar uygulama olmak üzere iki kısma bölünür. Hastanın bedeni doktorun öngördüğü değişimler dizisini başlatabildiğinde, mesela onun doğal sıcaklığı doktorun masajla oluşturacağı değişimler bütünü başlattığında, bu süreçlerden ikincisi, birincisi olmadan meydana gelebilir. Yine buna benzer olarak 2-doğal üremede erkeğin dışıde başlattığı canlandırma süreçlerini kendinde başlatabilen madde sözkonusu olduğunda, doğal üremeye benzeyen tesadüfi ya da kendiliğinden bir üremeden(2) bahsedilebilir. Aristoteles, birçok aşağı düzeyden canlı formunun, böyle bir **generatio aequivoca** ile, güneşin sıcaklığının etkisiyle(3) maddeden meydana geldiğine inanır.

Aristoteles'in raslantıyı ele alışındaki eksiklikler açıktır. Kaide ve istisna arasındaki ayrım yetersizdir. O, istisnai olanın varlığını maddenin bir'den fazla belirlenim kabul etme kapasitesine bağlar. Fakat aynı güçler tarafından etkilenince maddenin aynı belirlenimleri alacağı açıktır. Onun belirlenimsizliği olumsuzluk içermez. Kaidelerin istisnaları olacaktır ama istisnalar da kaideye uygun olacaktır. Hiç olmazsa bir pasajda(4) Aristoteles bunu kabul eder. Yine **Fizik**'te genel olarak, raslantıyı ele alış olumsuzluğun varlığını gerektirmez. Her olay kendi nedenlerinden, bu nedenlerin belirlenimi altında çıkıyor olarak tasarlanır. A, pazar yerine belli

1) 1032 a 27-29, 1034 a 9-21.

2) 1032 a 30-32, 1034 b 4-6.

3) **Hayvanların Tarihi** 539 a 15-25. **Hayvanların Oluşumu** 743 a 35, 762 a 8-15.

4) **Metafizik**. 1027 a 25 f.

nedenlerden dolayı gider; B de böyle yapar. Ancak A'nın görüş açısından (kendisinin orada bulunması olmasa bile) B'nin orada bulunması bir raslantıdır. Çünkü B'nin orada bulunması A'nın bilmediği nedenler yüzündendir. Yine B'nin bakış açısından A'nın orada bulunması da böyledir. Raslantı sadece, iki kesin nedensellik zincirinin önceden kestirilemeyen birleşmesine verilen addır. Buraya kadar Aristoteles'e bir indeterminizm yüklememiz için bir neden yoktur(1).

TELEOLOJİ VE ZORUNLULUK

Aristoteles doğa felsefesinin, dört nedenin herbirini gözönünde tutarak olayları açıklamasında bu nedenlerin herbirine gönderide bulunması gerektiğini ileri sürer(2). Fakat kendini, doğadaki ereksel nedenin varlığını inkar eden bir öğretiyle karşı karşıya bulur. Empedokles şu parlak teoriyi ileri sürmüştü. Kısımlarının amaçlara şimdiki uyumuyla varolan hayvan türleri, en uygunun hayatta kalmasıyla sonuçlanan doğal seçimin sonuçlarıydılar. Doğa çok geniş bir türler çokluğunu meydana getirmişti—“insan yüzlü sığırlar” ve benzeri—ve hayatta kalmaya en uygun olan varlığını sürdürmüştü. Aristoteles bu öğretiye karşı, doğadaki erekselliğin varlığını tesis etmeye çalışır. Gözlemlenen uyumlar ile (mesela dişlerin yapacakları işe uygunlukları ile) her zaman ve çoğunlukla karşılaştığımızı ileri sürer. Ama raslantısal sonuçlar ne daima ne de çoğunlukladır. Öyleyse gözlemlenen uyumlar raslantının sonuçları değildirler. Tek seçenek onların bir amaç için olduklarıdır. Genel bir kabule göre onlar doğaldır. Öyleyse bazı doğal şeyler bir amaç içindir.

Akıl yürütme ilk bakışta yanlış görünüyor. Çünkü Empedokles'in teorisi ortama uyanların pek az olduğu, uymayanların ise mekanik zorunlulukla yok oldukları şeklinde iken, bu kanıt şimdiki uyumun “daima ve çoğunlukla” varolduğu sanısına dayanıyor. Fakat Aristoteles şunu ileri sürebilirdi: Niçin anormal oluşumlar normal oluşumlar kadar sık meydana gelmeye devam etmiyor? Niçin hayvanlar aynı tipten yavruluyorlar?

1) Bk. ss.80, 201.

2) Fizik.II.7

Tiplerin sürekliliği doğadaki tasarım lehinde bir kanıttır. Belirtilen diğer kanıtları(1) ele almaya burada yerimiz yok.

Aristoteles, doğadaki ereksellik hakkında çok antropomorfik bir dil kullanır. “Doğa iyi bir kahya gibi kendisinden herhangi birşey yapılabilecek hiçbir şeyi fırlatıp atmaz.” “Doğa boşuna birşey yapmaz. Hiçbir şey boş yere değildir.” “Doğa sanki geleceği görmüş gibi davranır.”(2).

Geniş ölçüde bu, bir **de facto** teleolojinin ifadesidir. Aristoteles dünyanın iyi düzenlenmiş olduğunu, yani ondaki herşeyin, mümkün olan kendi en iyi durumuna yönelmesini temin edecek şekilde düzenlendiğini ileri sürer. Fakat Tanrı’ya(3) amaçlı eylemi pek seyrek yükler. Zaten bunun yüklenmesi, **Metafizik**’teki teleolojiyle bağdaşmazdı. Belki de o, edebi bir unsur ya da sıradan düşünme tarzına verilen bir taviz olarak dikkate alınmalıdır.

Aristoteles doğadaki zorunluluğun(4) “hipotetik”mi yoksa “basit” bir zorunluluk mu olduğunu ele almaya geçer. Popüler görüş, doğadaki olayların nedeni olarak basit zorunluluğu, önceden varolan nedenlerce mekanik olarak belirlendiği düşünülen eserleri görür. O, bunun, temel taşlarının ağırlıklarından dolayı toprağa batmasından, toprağın aradaki yeri işgal etmesinden ve tahtanın gelip tepeye yerleşmesinden dolayı duvarın meydana geldiğini söylememiz gibi olduğuna işaret eder. Bunu söylemek, duvarın bir amaç için olduğunu görmezlikten gelmektir. Her ne kadar malzemesi olmadan meydana gelemese de duvar, malzemesinden dolayı meydana gelmez. Öyleyse buradaki zorunluluk hipotetik bir zorunluluktur. A olmuş olduğu için B olmak zorunda değildir, B’nin olması gerektiği için A olmak zorundadır. Madde olmalıdır, çünkü form gerçekleşmesi için onu gerektirir. Öyleyse fizikçinin asıl işi, araştırdığı şeyin formunu, tanımını ya da amacını zikretmektir; çünkü onun maddesi bundan çıkarsanabilir. Fakat

1) 199 a 8-b 32.

2) **Hayvanların Oluşumu.** 744 b 16, a 36. **Gök Üzerine.** 291 b 13, a 24. **Hayvanların Kısımları.** 686 a 22.

3) **Gök Üzerine.** 271 a 33, **Oluş ve Yokoluş Üzerine.** 336 b 32.

4) **Fizik.** II.9. **Hayvanların Kısımları Üzerine** 639 b 21.

o, bunun ardından maddeyi de zikretmelidir. Tam bir tanım, form yanısıra maddeyi de kapsayacaktır.

Aynı zamanda birçok doğal fenomenin nedeni basit ya da mutlak zorunluluktur. Bunlar kaçınılmaz olarak maddenin doğasından çıkar. Bu mutlak zorunluluk bazan amaçlara hizmet eder. Işık fenerden geçmek zorundadır, çünkü onun zerrelere boynuzun gözeneklerinden küçüktür. Fakat böylece o, sendelememizi engeller(1). Buna benzer olarak doğa, büyük hayvanlarda şu veya bu şekilde bulunması **gereken** fazla maddeyi boynuz yapma amacıyla kullanır(2). Bu, başka birçok durumda böyledir(3). Mekanizm ve teleolojinin birlikte işlediği durumlar yanında, yalnızca mekanizmin işlediği durumlar da vardır. Her zaman bir ereksel neden aramamız gerekmez. Bazı şeyler yalnızca maddesel ve fail nedenlerle açıklanmalıdır(4). Hayvanların görmek için gözleri olmalıdır, fakat gözlerinin rengi doğum koşulları nedeniyle ve bir amaca hizmet etmez(5). Dahası, bazan zorunluluk erekselliğe karşıdır. Anormal doğumlarda bunun nedeni(6) maddenin kusurudur. Başkalarında ise nedeni, gök hareketlerinin hava ve ateşi sürüklemesi sonucu onların doğal yollarını izleyememelerinde olduğu gibi(7) bir dışsal fail nedenin araya girmesidir. Yine de bu doğal olmayan hareket, yeryüzündeki cisimleri ısıtmakta önemli bir rol oynar, böylece doğa sürecinin bir parçasını teşkil eder.

Aristoteles mutlak bir determinist değildir. **De Interpretatione** adlı eserinde, üçüncü halin olanaksızlığı ilkesinin gelecekteki tikel olaylar hakkındaki ifadelerle uygulanabilirliğini kabul etmez. Onun

1) **İkinci Analitikler.** 94 b 27-31.

2) **Hayvanların Kısımları.** 663 b 20-35, 677 a 15-17.

3) Mesela, **Solunum Üzerine.** 477 a 14-30. **Hayvanların Kısımları.** 642 a 31-b 2, 663 b 13. **Hayvanların Oluşumu.** 731 20-31.

4) **Hayvanların Kısımları.** 642 a 2, 677 a 17-19. **Hayvanların Oluşumu Üzerine** 743 b 16, 789 b 19.

5) **Hayvanların Oluşumu.** 778 a 16-b 19.

6) **Ib.** 767 b 13-23.

7) **Meteoroloji.** 341 a 1.

uygulanabilirliğini ileri sürmek, tesadüfen hiçbir şeyin olamayacağını ileri sürmektir. Eğer ya A'nın B olacağı ya da A'nın B olmayacağı ifadesi doğruysa, A zorunlu olarak ya B olacaktır ya da B olmayacaktır. Bu, gelecek konusunda saçma bir hesaplama olur. Buna karşılık Aristoteles, düşünüp hesaplama ve eylemin gelecekteki olaylar için asıl hareket noktalarını teşkil ettiğini söyler. Fakat meseleyi daha genel ortaya koymak gerekirse, sürekli fiil halinde olmayan şeyler ya fiile geçmeye muktedirler ya da değildirler. Yani insan eyleminin dışındaki alanlarda bile olumsuzluk vardır. Bazı durumlarda bir ifadeyi doğrulama onun inkarından daha doğru değildir, bunun tersi de doğrudur. Diğerlerinde birinin daha doğru olmaya büyük eğilimi vardır fakat öteki de doğru **olabilir**. Herhangi birşey konusunda onun ya olacağı ya da olmayacağı zorunlu olarak doğrudur, fakat ya onun olacağı ya da onun olmayacağı doğru değildir. Yarın bir deniz savaşı ya olmalıdır ya da olmamalıdır; ama ya yarın bir deniz savaşının olacağı ya da yarın bir deniz savaşının olmayacağı zorunlu değildir.

Buna benzer olarak(1) **Metafizik**'te nedensellik zincirinin geriye doğru belli bir noktaya kadar götürülebileceğini, daha geriye gidilemeyeceğini okuruz. Bu nokta kendisinin bir nedeninin bulunmadığı bir nedendir. Hali hazırda bulunan koşullar her insanın öleceğini kesin kılar, fakat bir insanın hastalık sonucu mu yoksa şiddet sonucu mu öleceği kesin değildir ve o, ancak böyle bir nedensiz neden--bir seçim edimi--varlığa gelince belirlenir.

Bir başka pasajda(2) Aristoteles bazı olayların zorunlu olmadığını açık olduğunu ileri sürer. Ancak biz onların "olacaklarını" değil "olmak üzere olduklarını" söyleriz. Aristoteles, öyleyse mutlak anlamda bir olay olup olmadığını sormaktadır. Mutlak zorunluluğun yüklenilebileceği yegane olaylar ya gök cisimlerinin yörüngeleri gibi kelimenin tam anlamıyla döngüsel diziler, ya da mevsimlerin ardışıklığı, ya da bulut-yağmur-bulut-yağmur... ya da insan-tohum-çocuk-delikanlı-insan...gibi mecazi anlamda döngüsel diziler gibi tekrar tekrar vuku bulan dizilerin bir parçasını oluşturlar. Bu elbette (özgür iradenin bile dışında)

1) 9.bölüm.

2) **Oluş ve Yokoluş Üzerine**. II. 11.

dünya tarihinde birçok şeyi olumsuzluğun içine sokar. Yine de Aristoteles'in gerçek düşüncesinin bu olup olmadığı şüphelidir.

HAREKET

Doğa bir hareket ilkesi(1) olduğundan, Aristoteles hareketin ne olduğunu ele almaya geçer. Bunun ardından da hareketin gerektirdiği belli nosyonları ele almaya başlar. Hareket **süreklidir**, ve sürekli olan da **sonsuz** kadar bölünebilen şey olarak tanımlanır. O halde **yer, zaman** ve **boşluk** da hareketin gerektirdiği şeyler olarak düşünülür.

Elealılar hareketin (ya da değişimin) varlığını bütünüyle inkar etmişlerdi. Mekanistlerden yarı Eleacı olanlar da (Empedokles, Anaxagoras ve atomcular) niteliksel değişimin varlığını yadsımışlardı. Onlara göre sadece birleşme ve ayrılma vardı(2). Öte yandan Megara okulu hareketin sürekliliğini, onu artık daha fazla bölünemeyen birimsel hareketlere(3) bölerek ortadan kaldırdı. Biz bunu, Platon'un, hareketin bir "anda" süresiz meydana geldiği fikriyle kıyaslayabiliriz(4). Aristoteles hareketin hem gerçekliğini hem de sürekliliğini savunur. Ona göre hareket, bir durumun yerini aniden bir başka duruma bırakması değil, ikisi arasındaki bir geçiştir.

Hareket, "kuvve halinde olanın kuvve olmak bakımından fiile geçmesidir." Yani eğer bilfiil x ve bilkuvve y olan birşey varsa, hareket dediğimiz şey onun y olmasının bilfiil kılınmasıdır. Örneğin ev yapımı dediğimiz hareket, kendilerinden bir ev yapılabilen tuğlaları ve harcı yanyana dizip onları bir ev olma durumuna getiriyor olmalıdır. Ev yapımı başlamadan önce, kendisinden bir ev yapılabilir olan şey, böyle olmak bakımından henüz fiile geçmemişti. Ev yapımı bittikten sonra da, kendisinden ev yapılabilir olan şey artık fiile geçmez. Yalnızca ev yapımı

1) Fizik. III. 1.

2) Mesela, **Oluş ve Yokoluş Üzerine**. 325 a 23-34.

3) Fizik. 232 a 6-10. 240 b 30-241 a 6.

4) Parmenides. 156 d, e.

devam ettiği sürece, kendisinden ev yapılabilir olan, kendisinden ev yapılabilir olan şey olmak bakımından fiile geçer ve ev yapımı onun fiile geçmesidir. Genel olarak hareket, kuvve halinde olanın fiile geçmesidir. Bu yüzden bilkuvve olanın kuvvesini bütünüyle kaybetmeyip bilfiil olmaması hareketin doğasının bir parçasıdır. Hareketle bilfiil olma(1) arasındaki fark da budur. Bilfiil olmanın her bir anında kuvve bütünüyle biter ve fiile dönüşür. Harekette ise dönüşüm, hareket bitene kadar tam değildir. Başka bir deyişle hareket bilfiil olma'dan, tam olmayanın tam olandan ayrılması gibi ayrılır. Yahut kabaca söylemek gerekirse, hareket tamamlanmamış bilfiillik, bilfiillik ise tamamlanmış harekettir. Hareket basit olarak ne kuvve ne de fiil olarak sınıflandırılmaz. O, bir fiile geçme, fakat kendi tamamlanmamışlığını ve kuvvenin sürekli varlığını gerektiren bir fiile geçmedir.

Değişmenin gerektirdiği unsurlar, hareketi meydana getiren şey, hareket eden şey, hareket edilen zaman, kendisinden ve kendisine hareket edilen şeydir. Son ikisi yalnızca, yer değiştirme hareketinin gerektirdiği iki yeri değil, oluş ve yokoluştaki tözsel karakteri, büyüme ve küçülmedeki iki büyüklüğü, nitelikçe değişmedeki iki niteliği gerektirir(2). Değişme ya karşıtlar ya da bir ara durum ile bir karşıt (burada ara durum karşıtlardan birinin yerini almaktadır) ya da zıtlar arasında olur. İlineksel değişimi (A'nın değişimin gerçek öznesi olan B ile olan ilineksel ilişkisinden dolayı A'ya ait olan değişim ve değişimin gerçek öznesi olan B, A'nın bir parçası olduğu için A'ya ait olan değişimi) bir kenara bırakacak olursak asıl hareket:

- 1- bir pozitif terimden (onun karşıtı) bir pozitif terime,
- 2- bir pozitif terimden onun zıddına,
- 3- bir negatif terimden onun zıddına, ya da
- 4- bir negatif terimden bir negatif terime olmalıdır.

Fakat 4) değişme değildir, çünkü karşıtlar arasında değildir. 3)oluştur, 2) ise yokoluştur. 3) değişmedir ama hareket değildir, çünkü ancak ve ancak varolan ve bir yerde olan şey hareket ettirilebilir.

1) Energeia.

2) V. 1.

2)değişmedir ama hareket değildir. Çünkü yokoluşun karşıtı oluş iken hareketin karşıtı, hareket ya da sükunettir. Öyleyse yalnızca 1) harekettir(1).

Hareketin türlerini bulmak için onun hangi kategorilere girdiğini sormalıyız(2). **Töz** bakımından hareket yoktur, çünkü tözün karşıtı yoktur. **Bağıntı** bakımından da yoktur, çünkü b ile bağıntılı olan a değişirse, bağıntıyı ifade eden terim, b değişmese bile b'ye uygulanabilir olmaktan çıkar. Aslında bağıntı değişimi bir başka değişimin ilineğidir ve bağımsız bir tür teşkil etmez. **Etki eden ve etki edilen** olmak bakımından da hareket yoktur, çünkü değişmenin değişmesi söz konusu değildir. Çünkü değişirse, onun değişmesi ya onun öznesi ya da **terminus a quo** ("onun kendisinden geldiği sınır", Çev.) yahut **terminus ad quem** ("onun kendisine gittiği sınır", Çev.) olur. Aristoteles, **zaman** bakımından da değişme olmadığını üstü kapalı olarak ima eder. Bunun nedeni şüphesiz, Aristoteles'in zamanı, her türlü değişimde mevcut olan, bundan dolayı herhangi bir özel tür değişmeden ayırdedici unsuru olması söz konusu olmayan birşey olarak kabul etmesidir. O halde bunun sonucu olarak ancak üç türlü hareketin, yani kendilerinde gerekli karşıtlığın varolduğu **nitelik**, **nicelik** ve **yer** bakımından hareketlerin varolduğu ortaya çıkmaktadır. Niteliğin, şeylerin ayrımlarını teşkil eden özsel nitelikler anlamında alınmaması gerektiğini (bu bakımdan olan değişmeye hareket değil, oluş ve yokoluş denir) birşeyin etkilendiği ya da etkilenmediğinin söylendiği bakımından duysal nitelikler, yani duyuların objeleri(3) olan nitelikler anlamında alınması gerektiğini ekler. Bu değişme türleri içinde bütün diğer değişmelerin gerektirdiği yer değiştirme, en temel olanıdır. Büyüklükçe değişme, niteliksel değişme ile oluş ve yokoluşu gerektirir. Fakat çıkan bütün bu sonuçlara işaret etse de, hiçbir zaman bir tür değişmeyi bir diğerine indirgemeye çalışmaz. Kategori farklılığı böyle bir girişime bir engel teşkil eder.

1) III. 1'de Aristoteles, oluş ve yokoluşu da kapsamak üzere "hareketi" değişme ile eşanlamlı kullanmıştı (200 b 32--201 a 16). Burada ise "tözsel değişimi" yani oluş ve yokoluşu dışlayacak şekilde hareketin anlamını daraltarak daha büyük bir dilsel kesinliğe erişir. Her iki anlatım tarzı da başka eserlerinde sık sık geçer.

2) V.2.

3) Bu nokta VII. 3'te ayrımlarıyla incelenir.

SONSUZ

Aristoteles'in burada yaptığı ilk ana ayırım, 1-parçayı parçaya eklemekle tüketilemeyen toplama bakımından sonsuz ile, 2-sonsuzla kadar bölünebilen bölünebilme bakımından sonsuz arasındadır(1). Kısaca Aristoteles'in görüşü, sayının ilk anlamda, uzayın ikinci anlamda, zamanın ise her iki anlamda sonsuz olduğudur. O önce, fiziğe en uygun mesele, yani sonsuz büyüklükte bir cisim olup olmadığı meselesi üzerinde durur ve olmadığı konusunda(2) nedenler ileri sürer. Bu nedenler temel olarak onun "unsurların doğal yerleri" teorisinden alınmıştır ve bu yüzden bir bakıma amacına varamaz. Fakat bir sonsuz varolmadığında(3) bundan saçma sonuçlar çıkacağını belirtir. 1-Zamanın bir başlangıcı ve sonu olacaktır. 2-Büyüklükler büyüklük olmayan şeylere bölünecektir. 3- Sayı sonsuz olmayacaktır.

Öyleyse sonsuz, bir anlamda varken bir başka anlamda yoktur. Uzaysal büyüklük bilfiil sonsuz değildir, ama bölünebilirlik bakımından sonsuzdur. Fakat bu, bronzun heykel olabilme kuvvesinin tersine bütünüyle fiile geçebilir bir kuvve değildir. Hiçbir uzaysal büyüklük bilfiil olarak sonsuz sayıda parçaya bölünemez. Sonsuz, bir gün ya da bir muharebe gibi ancak parçalarının birbirini takip etmesi sayesinde varolur. O, St.Thomas'ın dilini kullanmak gerekirse **in actu permanente**, **in facto** değil, **successive**, **in fieri** ("gerçekte sürekli, bilfiil değil, ardışık olarak, bilkuvve" Çev.) varolur.

Zamanın halleri ve kuşakların ardışıklığı, burada da sonsuzun, "bir parçası katedildikten sonra diğer bir parçasıyla varolması" ve "katedilmiş olan" her zaman sonlu iken yeni parçaların sonsuza kadar katedilecek olması açısından uzaysal büyüklüğe **benzer**. Öyleyse sonsuz, bir insan ya da bir ev gibi bireysel bir töz değildir. Zamanda ve kuşakların ardışıklığında, katedilen herbir parça varlığını sürdürmezken, uzaysal

1) 204 a 6.

2) 204 b 1-206 a 8.

3) III. 6.

büyüklikte katedilen her bir parçanın varlığını sürdürmesi açısından bu durumlar uzaysal büyüklüğüne benzemez. Yani zamanın parçaları ortadan kaybolur ama hemen yenisi gelir.

Bundan sonra Aristoteles, toplama bakımından sonsuzun, bölünme bakımından sonsuzla bir anlamda aynı olduğunu vurgular. Sonlu bir bütünü ele alın. Ne kadar küçük olurlarsa olsunlar eşit parçaları ondan yeterince sıklıkla almakla bütünü zaman içinde tüketirsiniz. Fakat bunun yerine, birbiri ardından, sabit bir orana göre küçülen parçalar alırsanız bütünü asla tüketemezsiniz. Sonlu olan bu bütün, kendisinin sabit bir orana göre küçülen bu parçaların toplanmasıyla yeniden kurulamayacağı özel anlamında “toplama bakımından” sonsuzdur. Eş deyişle Aristoteles burada, sonlu bir toplama doğru giden sonsuz dizilerin varlığını teşhis etmektedir. Ona göre uzay kapalı bir sonsuz dizidir, zaman ve sayı da dışa doğru açık bir sonsuz dizidir. Büyüklüğün sonsuza kadar bölünebilmesi, sayının sonsuza kadar çoğalmasının bir sınırını gerektirir. Sayının en azı vardır ama en çoğu yoktur. Matematikçilerin sonsuz bir doğruya değil ama arzu ettikleri kadar uzun sonlu bir doğruya ihtiyacı olduğunu söylemektedir(1). Teorisi biraz karanlıktır. Fiziksel dünyanın sonlu büyüklükte bir küre olduğunda ısrar eder. Matematikçinin, duyularının ona arzettiği bu kürenin çapından daha büyük bir doğrusu olamaz. Bunun anlamı, tercihiye göre ve eğer yapabilirse, onun böyle bir doğruyu **düşlemekte** serbest olduğudur.

Aristoteles’in teorisinin sonucu, hiçbir çeşit sonsuzun eşzamanlı varolan bir bütün olarak varolmadığı şeklindedir. Hiçbir **yayılım**, “toplama bakımından” sonsuz değildir. Çünkü sonlu sayıdaki eşit ve sonlu parçadan kurulamaz. Hiçbir yayılım, her ne kadar sırayla ya da ardışık olarak sonsuz sayıda noktalara bölünse de, herhangi bir anda bilfiil bölünemez. Zaman, sonsuz ve belli bir bütün olarak varolmaz, çünkü doğası gereği onun parçaları birarada varolmaz. Fakat yayılımın tersine zaman, toplama bakımından bilkuvve sonsuzdur, fakat sonsuza bölünebilir. **Sayı**, zaman gibi toplama bakımından bilkuvve sonsuzdur. Fakat yayılımın ve zamanın tersine sonsuza kadar bölünebilir değildir. Çünkü kesiklidir ve birim, onun bölünebilirliğine bir sınır teşkil eder.

1) 207 b 27-34.

YER

Yerin varlığı Aristoteles'in görüşüne göre(1) bir cismin olduğu yerde bir başka cismin de meydana gelebilmesi, bu bakımdan yerin onu işgal eden cisimden farklı birşey olması gerektiği olgusuyla kanıtlanır. Onun yalnızca varolmadığı, aynı zamanda "öneme de haiz olduğu", Aristoteles'e göre unsurların belli yerlere hareket ve belli yerlerde durma şeklindeki doğal eğilimleriyle de kanıtlanır. Yukarısı ve aşağısı yalnızca bize göreli değildir. "Yukarısı" ateşin, "aşağısı" ise toprağın hareket ettiği yöndür.

Aristoteles, birşeyin bir başka şey ile paylaştığı "ortak yer" ile onun asıl ya da özel yerini birbirinden ayırır(2). Aslında herşey, birbiri içinde bir yerler yuvasındadır. Fakat onun asıl yeri, onu dolaysız olarak kapsayan şey, yani başka hiçbir şeyi kapsamayan şeydir. Bu da yerin ilk tanımı sayılabilir.

Yer, şu dört şeyden biri olmalıdır–form, madde, uçlar arasındaki aralık, uçların kendileri(3). Fakat, 1- o **form** değildir. kapsayanın ve kapsananın uçları bir düşebilirler, ama farklıdırlar ve birşeyin mekanı, kapsayan cismin sınırı iken, birşeyin formu o şeyin kendisinin sınırıdır. 2- Kapsayan aynı kalırken kapsanan sık sık değiştiği için uçlar (yani kapsayanın iç sınırları ile kapsananın dış sınırları) arasındaki **aralığın** bazan farklı bir varlık olduğu düşünülür. Fakat bu böyle değildir. Aralık kendi başına değil, kabı ardarda dolduran cisimlerin bir ilineği olarak varolur. Eğer kendi başına varolan ve hareketsiz süregiden bir aralık olursa a-aynı yerde sonsuz sayıda yer olur. Çünkü su ve hava bir kapta yer değiştirdiğinde, su kaba göre ne ise, suyun parçaları da suyun bütününe göre o olur, yani ayrılıp arkalarında kendi kendileriyle kaim yerler bırakırlar. Yine, b-eğer kap taşınırsa, kapsanan cismin yeri de taşınır, öyle ki bir yerin bir başka yeri olur. Fakat **bizim** görüşümüze göre kapsanan

1) IV. 1.

2) 209 a 31-b 2.

3) 211 b 6-9.

şeyin asıl ve dolaysız yeri kap taşındığında farklı olmaz. Kap yeni bir yere taşınır, ama kapsananın yeri, yani kabın iç yüzeyi aynı kalır. 3-Eğer birşeyin a-sükunet durumunda kaldığı ve b-kendisini kapsayan şeyle sürekli olduğu dikkate alınırsa **madde** yer olarak görülebilir. Çünkü maddenin de bu iki niteliği vardır: Sükunet (yani değişme boyunca aynı kalma) ve süreklilik. Yerin varolduğuna dair inancın ortaya çıkmasına sebep olan olgu maddenin varolduğuna olan inancın ortaya çıkmasına sebep olan olguya benzer. Biz maddenin varolduğuna inanırız: Çünkü **ne** hava idiyse o şimdi sudur, yine yere de inanırız, çünkü **nerede** hava var idiyse orada şimdi su vardır. Ancak birşeyin maddesi ne ondan ayrılabilir ne de onu kapsar. Oysa birşeyin yeri hem ondan ayrılabilir hem de onu kapsar. Öyleyse madde yer değildir.

Öyleyse yer, 4-**kapsayan cismin sınırır**(1). Fakat birşeyin kabı ya da kapsayan cisim ile onun yeri arasında da bir ayrım yapılmalıdır. Kaba, hareketli yer ya da yere hareketsiz kap diyebiliriz. Akan bir ırmak, taşıdığı sal için bir yer olmaktan çok bir kaptır. Yerin nihai tanımına böylece erişiyoruz: O, kapsayanın ilk **hareketsiz** sınırır(2). Yani birşeyin yeri, onu kapsayan ilk hareketsiz cismin (o şeyin dışına doğru ilk) iç sınırır. Bundan şu çıkar: Evrendeki herşey bir yerdeyken evren bir yerde değildir(3).

Aristoteles'in bir uzay teorisi ileri sürmediğini hatırlatmak önemlidir. O, yunancadaki "uzay"(4) sözcüğünü bile ender kullanır ve onun uzay görüşü onun **megethe**, uzaysal büyüklük tartışmasında aranmalıdır. Burada ise, bundan farklı olan bir yer kavramı tartışılmaktadır. Onun, "varlıkları zorunluluğun ötesinde çoğaltmaksızın" birşeyin yeri kavramından çıkarsananların hakkını vermede gösterdiği beceriyi övmek mümkün değildir. Kapsayan cismin iç sınırlarında ihtiyaçlara cevap veren birşey bulur ve kavramın gerektirdiği bir başka varlığı kabul etmeyi bu yüzden reddeder.

1) 212 a 5.

2) Ib. 20.

3) 212 b 20-22.

4) Khora

BOŞLUK

Aristoteles(1) boşluk hakkında konuşanların, onun bir tür yer olduğunu düşündüklerini gözleyerek işe başlar. Bir yer, tutabileceği maddeyi kapsadığında doluluk, kapsamadığında ise boşluk vardır. Boşluk, doluluk ve mekan aynı şeydir ama onların “varlıkları aynı değildir.” Öte yandan boşluğun varlığını çürütmeye çalışanlar, bunu, havanın cisimselliğini deneyle göstererek yaparlar. Fakat asıl mesele bu değildir. Boşluğun varlığına inananların kastettiği şey, ne havanın ne de başka bir maddenin varolmadığı yerler olduğudur. Yerde hareket olgusunun hem yere hem de boşluğa olan inancı desteklediği düşünülür(2). Fakat hareket boşluğu gerektirmez, çünkü cisimler kendilerinden ayrılabilir bir aralığın varlığı olmaksızın, birbirlerinin yerini alabilir. Bunu sıvıların girdap(3) hareketlerinde görebiliriz. Yine cisimler, kapsadıkları şeylerin (mesela sudaki hava) çıkarılmasıyla “sıkışabilirler”. Boşluğun varlığı hakkında, şeylerin büyüyerek genişlemesinden çıkarılan kanıt, bazı güçlükler içerir. Ya 1-büyüyen cismin herhangi bir ya da her parçasının büyüdüğünün doğru olmadığı, ya da 2-eğer cismin parçası büyüyorsa a-şeylerin, kendilerine cisim eklenmesinden başka türlü büyüdüğü, ya da b-iki cismin aynı mekanda olabileceği, yahut c-eğer cismin bütünü her yerde ve kendisindeki boş mekan yoluyla genişlemişse, cismin bütününe boş olması gerektiği şeklinde, hepsi de imkansız olan sonuçlar çıkar.

Aristoteles 1- cisimlerden(4) **ayrı** bir boşluk olmadığını göstermeye koyulur. Kanıtlarından bazıları, onun “doğal hareket” hakkındaki yanlış kavramına gelir dayanırlar. Bununla birlikte en iyisi aşağıdaki şekle indirgenebilecek olan kanıttır: Hareketin hızı, a-ortamın seyrekliğine göre ve b-hareket eden cismin ağırlığına göre değişir. (a) görüşünde bir boşluğu kateden bir cisim, bunu sifıra eşit bir zamanda

1) IV. 6.

2) 214 a 22.

3) Aristoteles’in **antiperistatis** dediği budur.

4) 214 b 12-216 a 26.

yapar. (b) görüşünde ise ağır bir cisim (bir ortam olduğu için) boşluğu hafif bir cisimden daha hızlı kateder. Ancak hiçbirşey sıfıra eşit bir zamanda hareket etmez ve “yarılacak” bir ortam olmadığında ağır bir cismin hafif olandan daha hızlı hareket etmesi için bir sebep kalmaz(1).

2- Cisimler tarafından **işgal edilen bir boşluk yoktur**(2). Eğer bir cismin maddesinin onun duyuşsal niteliklerinden (yalnızca düşüncede ayrılabilir olsa da) ayrı birşey olduğunu kabul edersek buna ek olarak bir de boşluğu kabul etmemize gerek yoktur.

3- Cisimlerin **içinde boşluk yoktur**(3). Boşluğun varlığı hakkında şöyle bir kanıt ileri sürülebilir: Cisimlerin arasında bir yoğunluk farkı varsa bir boşluk olmalıdır ve eğer cisimlerin arasında bir yoğunluk farkı **yoksa** sıkışma diye birşey yoktur ve böylece hareket imkansız olur. Bu kanıt karşılık olarak Aristoteles, önce boşluğun olguları açıklamaya yardım etmeyeceğini söyler. Sonra yukarıdaki meseleye dair olumlu bir

1) Galileo, Aristoteles’in ağır cisimlerin bir boşlukta hafif olanlardan daha hızlı düşeceğini söylediğini sandı ve bu konudaki şüphesinden dolayı cğri Pisa kulesinden farklı ağırlıkları düşmeye bıraktı. Böylece dinamikte bir devrime neden oldu. Fakat aslında Aristoteles, boşlukta ağır ve hafif cisimlerin bir görüşe göre eşit, bir başkasına göre eşit olmayan hızla hareket etmesi gerektiğini göstererek boşluğun varlığını çürütmeye çalışmaktadır.

Aristoteles’in “doğal olmayan” ya da cebri hareketin hızı hakkındaki görüşleri, temelde gizil hızların ne olduğunu bildirdiği yerde, Fiz.249 b 30-250 a 7; **Gök Üzerine** 301 b 4-11’de görülebilir. “A hareket olsun, B hareket eden şey olsun, C görülebilir. “A hareket olsun, B hareket eden şey olsun, C hareket edilen mesafe ve D katedilen zaman olsun. Böylece,

A, 2C	mesafesinde	D zamanında	1/2B hareket	edecektir.
A, C	“	1/2D	“	“
A, 1/2C	“	1/2D	B	“
1/2A, C	“	D	1/2B	“

Mekhanika’da (848 a 11-19, 850 a 36-b6) kaldıraç ve terazi, bu ilke üzerinde temellendirilir. Fakat Aristoteles, 1/2C mesafesinde ve D zamanında A’nın 2B (ya da 1/2A’nın B) hareket etmediğini görmüştür. Çünkü A, 2B hareket edemez (Fiz. 250 a 9-19).

2) 216 a 26-b21.

3) IV.9.

açıklama vermeye çalışır(1). Yoğunlaşma ve seyrekleşme cereyan ederler ama bundan boşluğun varolduğu sonucu çıkmaz. Karşıtların daha önce bilkuvve, diyelim ki sıcak olan ve sonunda bilfiil sıcak olan bir tek maddesi vardır. Buna benzer olarak aynı madde büyük ve küçük bir cisim konusunda da iş görür. Su havaya dönüştüğü zaman, dışarıdan bir katkı olmaksızın aynı madde daha önce bilkuvve ne idiye şimdi de bilfiil o olur. Hava yoğunlaştığı ve seyrekleştiği zaman da bu böyledir. Nasıl ki soğuk olan madde sıcak oluyorsa, aynı şekilde sıcak olan madde, bütün daha az sıcak olduğunda, sıcak olmayan herhangi bir parçası sıcak olmaksızın daha sıcak olabilir. Benzer şekilde duyuşal bir kütlemin büyüklüğü de, dışarıdan bir katkı olmaksızın genişleyebilir, çünkü aynı madde daha fazla ve daha az yer kaplamaya muktedirdir. Böylece Aristoteles, cisimlerin genleşip büzülmelerini niteliksel değişmeyle aynı tarzda, maddenin çeşitli durumları, mesela uzayı mümkün bütün yoğunluk biçimlerinde doldurabilme durumu almaya muktedir olmasıyla açıklar(2). Boşluk öğretisinin karşısına konan öğreti budur. Bir başka yerde(3) boşluk ile sonsuz arasındaki benzerliğe işaret eder. Ne bilfiil sonsuz ne de bilfiil boşluk vardır. Fakat (mesela) bir doğrunun sonsuza kadar bölünebilmesi açısından, nasıl ki “bölünebilmenin bir sonu yoksa” aynı şekilde biz, belli bir cisimden daha seyrek bir cisim düşünebiliriz. Madde evren boyunca süreklidir, fakat onun mümkün inceliğine bir son yoktur.

ZAMAN

Zamanın doğasındaki, onun gerçek dışı ya da “hemen hemen gerçek dışı” olduğunu düşündüren özellikleri belirttikten sonra, Aristoteles onun doğasını ele almaya geçer(4). Makul görünen bir iddia onun hareket

1) 217 a 10-b 20.

2) Bu madde kavramını Kant’ın “gerçek olan” kavramıyla karşılaştıran Joachim, *Oluş ve Yokoluş Üzerine.*, s.124.

3) *Metafizik.* 1048 b 9-17.

4) IV. 10.

ya da değişmeyle bir olduğu iddiasıdır. Fakat zaman bu şey olamaz. Çünkü yalnızca bir tek zaman olduğu halde birçok hareket vardır. Bundan da öte, zaman hızlı ya da yavaş da olamaz. Yine de zaman, değişmeyi gerektirir(1). Çünkü zihin durumumuz değişmezse, ya da değişmenin farkında değilsek, zamanın geçtiğini anlayamayız. Değişmeyi farkettiğimizde zamanın geçtiğini, zamanın geçtiğini farkettiğimizde de değişmeyi farkedebiliriz. Öyleyse zamanın hareketle olan bağıntısı nedir? Uzaysal büyüklük süreklidir ve temel sürekliliktir. Hareket de süreklidir, çünkü o, sürekli bir uzay boyunca olan harekettir. Yine, zaman da süreklidir, çünkü o sürekli bir hareket tarafından işgal edilir. Benzer şekilde “önce” ve “sonra” ilkin uzaya, ikinci olarak harekete, üçüncü olarak da zamana gönderide bulunur. Harekette önce ile sonra arasındaki farkı, yani iki şimdi ve onlar arasındaki aralığı farkettiğimizde zamanın geçtiğini kabul ederiz. Çünkü bir “şimdi” tarafından sınırlandırılan şey zamandır. Zaman, “önce ve sonra bakımından hareketin sayısıdır”. Çünkü biz, daha az ve daha çoğu ^{değerim} sayıyla, hareketin daha az ve daha çoğunu da zamanla biliriz. Fakat zaman, kendisiyle saydığımız şey (yani saf sayı) anlamında sayı değildir, sayılan şey anlamında sayıdır, yani o, hareketin sayılan cephesidir.

Bundan sonra ise, hareket nasıl ki farklı noktalarda ardarda ilerleyen bir cismin gözlemlenmesiyle saptanıyorsa, zamanın geçişinin de “şimdi olma halinin” tekil karakterinin bir’den fazla yaşanmış olguyla birleştirilmiş olmasının farkedilmesiyle saptandığını işaret etmeyi amaçlayan ilginç ve güç bir pasaj vardır. Hareketin hareketli cisme ve doğrunun da noktaya bağımlı olmasında olduğu gibi, zaman da hem kendi sürekliliği hem de parçalarına ayrışımı itibarıyla “şimdi”ye bağımlıdır. Yine Aristoteles, zaman “şimdi”ler tarafından sayılıyor olsa bile, noktaların doğrunun kısımları olmadığı gibi anların da zamanın kısımları olmadığını düşünmemiz gerektiğini ekler. En küçük doğru olmadığı gibi en küçük zaman da yoktur(2).

Aristoteles, birşeyin zamanda olmasıyla neyin kastedildiğini ele

1) IV. 11.

2) 220 a 27-32.

almaya geçer(1). Zamanda olmak, 1-zaman olduğu sırada varolmak, 2-zamanın bir parçası ya da özneliliği olmak, 3-zaman yoluyla ölçülebilir olmak anlamına gelmelidir. Fakat zamanda olmak, zaman olduğu sırada olmak ise bu, hareket halinde olmanın ya da mekanda olmanın hareket ya da mekan olduğu sırada olmak olduğunu söylemeye benzer. Şimdi, geçmiş ve gelecek, parçaları olması itibariyle zamandadır, olaylar ise onunla ölçülebilir olmaları itibariyle zamandadır. Nasıl ki mekandaki şeyler mekan tarafından kapsanıyorsa, onlar da zaman tarafından kapsanır. Onlar bu anlamda zamanda olduklarından, zamanda olan herşeyden daha büyük bir zaman olmalıdır. Öyleyse daima olan şeyler zamanda değildirler. Çünkü onlar zaman tarafından ne kapsanabilir ne de ölçülebilirler. Zaman hareketin ölçüsü olduğu gibi sükunetin de ölçüsüdür. Yalnızca ya hareket ya da sükunet halindeki (yani ya hareket eden ya da edebilecek olan) şeyler zamandadır. Öyleyse zorunlu hakikatler zamanda değildir. Zaman asla kesilmeyecektir, çünkü hareket asla kesilmeyecektir. Çünkü her bir “şimdi”, doğası gereği, geçmişin sonu olduğu kadar geleceğin başıdır.(2)

Aristoteles, ruh varolmazsa zamanın olup olmayacağı sorusunu sorduğunda(3) buna kesin bir cevap vermeksizin önemli bir meseleyi gündeme getirir. Şunun ileri sürülebileceğine işaret eder: Sayacak birşey olmazsa sayılacak birşey de olmaz. O halde sayı da olmaz. Varolan birşey kalırsa, o halde bu zaman olmayacak, fakat onun taşıyıcısı olan hareket olacaktır. Yani yine de hareket olacak, fakat onun sayılabilir cephesi olmayacaktır.

Zamanın, kendisinin sayısı olduğu hareket, ya oluş, veya yokoluş, yahut büyüme veya nitelikçe değişme ya da yerdeğiştirme olabilir. Ancak hareket doğal olarak, seyrini değiştirmeyen tek hareket türü, kendi temel türü olan yer değiştirme hareketiyle ölçülür(4). Yine, yerdeğiştirmenin temel türü döngüdür. Zamanı gökkürenin hareketiyle bir

1) 220 b 32-222 a 9.

2) 222 a 29-b 7.

3) 223 a 21-29.

4) 223 a 29-224 a 2.

tutan görüş ve aynı zamanda insan işlerini, bütün değişimi ve zamanın kendisini onların döngüsel olduğuyla açıklayan görüş de buradan gelir.

SÜREKLİLİK

Süreklilik tartışmasına başlangıç olarak Aristoteles, bazı temel terimleri(1) tanımlamaya başlar. Bazı bakımlardan (durum, tür, vs...) A, B'den sonra ise ve onlar arasında aynı sınıftan başka birşey yoksa, A, B ile **ardışıktır**. Uçları aynı yerdeyse ve bu yerde başka birşey yoksa A ve B **temas halindedir**. Birbirlerine temas ettikleri sınırları bir ise A ile B **süreklidir**. Temas ardışıklığı gerektirir, fakat bunun tersi doğru değildir. (Mesela sayılar ardışıktırlar ama temas halinde değildirler). Yine, süreklilik teması gerektirir ama bunun tersi doğru değildir.

Süreklilik hakkındaki bu tanımdan, hiçbir sürekliliğin bölünemez şeylerden oluşmadığı sonucu çıkar. Örneğin hiçbir doğru noktalardan meydana gelmez(2). Çünkü, 1-bölünemez olan şeyin uçları yoktur ve 2-eğer doğru, noktalardan meydana gelirse, bunların ya sürekli ya da temas halinde olması gerekir. Gördüğümüz gibi bunlar, sürekli olamazlar, temas halinde de olamazlar. Çünkü, a-ya birinin bütünü diğerinin bütününe temas etmek zorundadır, ya da b-birinin bir parçası diğerinin bir parçasına temas etmek, yahut c-birinin bir parçası diğerinin bütününe temas etmek zorundadır. (b) ve (c) imkansızdır, çünkü noktaların parçaları yoktur. Fakat eğer (a) bütün bütüne temas ediyorsa onlar sürekli olmayacaklardır. Çünkü sürekli olan şeyin mekanda ayrı ayrı parçaları olmak zorundadır.

Dahası, nokta noktaya (temasın ön şartı olacak şekilde) ardışık da olamaz. Yine an da an'a ardışık olamaz. Çünkü iki nokta arasında bir doğru ve iki an arasında da bir zaman vardır.

3-Eğer sürekli olan, bölünemez şeylerden meydana gelirse, o zaman bölünemez şeylere bölünebilir. Fakat bölünürse, öyle olamayacağını gördüğümüz gibi, bölünemez olan bölünemez olanla temas halinde olur.

1) V. 3.

2) VI. 1.

4- Eğer yayılım, bölünemez şeylerden meydana gelirse, bu yayılım üzerindeki hareketin de bölünemez hareketlerden meydana gelmesi gerekir, yani (Aristoteles'in gösterdiği gibi) hiçbir zaman yapılmış durumda olmayan tamamlanmış hareketlerden meydana gelmesi gerekir. Böylece sürekli hareket halinde olan, sürekli sükunet halinde olur.

5- Aristoteles, uzay ve zamanın sonsuz bölünebilirliği konusunda çok şık bir kanıt verir(1). A, B'den hızlı olsun ve B, CD mesafesini EF zamanında alsın. O zaman A, bu mesafeyi daha az bir zamanda, EG içinde alacaktır. O zaman B, EG içinde daha az bir mesafeyi, CH mesafesini alacaktır. Öyleyse A, CH mesafesini de daha kısa bir zamanda alır ve bu sonsuza kadar gider. Bu durumda sonsuz olarak daha kısa zaman ve mesafeleri kabul etmek zorunda kalırız.

Bunu, Zenon'un, hareketin imkansızlığını göstermeye çalıştığı paradokslarının kısa bir tartışması izler(2). Aristoteles bir başka yerde(3) onları daha ayrıntılı olarak ele alır. Cevabının özü, sonlu bir zamanda sonsuz bir uzayı katetmek imkansız olduğu halde, sonlu bir zamanın kendisi sonsuza bölünebileceğinden, sonlu bir zamanda, sonsuza kadar bölünebilen bir uzayı katetmenin mümkün olduğu şeklindedir.

Fizik'in VI. kitabının geri kalan kısmının iki yönlü bir amacı vardır. Süreklilik öğretisini ve uzay, hareket ve zamanın sonsuz bölünebilirliği öğretisini, temelde Aristoteles'in temel ilkelerinden alınmış bir önermeler serisine dönüştürür. Böylece ilk hareketsiz hareket ettiricinin varlığı hakkındaki kanıt bekleyen öncüller sağlanmış olur. Belki de onun kastettiğini anlaşılır kılmak için kavranması gereken asıl kavram, hareketin "ilk" anı kavramıdır. Nasıl ki bir cisim bir mekanlar yuvasındaysa, bir olay da bir zamanlar yuvasındadır. Sezar'ın ölümü M.Ö.44 yılının Mart ayında, aynı zamanda M.Ö.44 yılında, yine M.Ö.I.yüzyılda gerçekleşmiştir. Bir olayın "ilk" zamanı, onun asıl işgal ettiği zaman, onun tam ya da özel zamanıdır. Bu bakımdan Aristoteles'in zamanı ele alışı ile mekanı ele alışı arasında yakın bir benzerlik vardır.

1) 232 a 23-233 a 21.

2) 233 a 21-b 15.

3) VI. 9.; 263 a 4-264 a 6.

Burada kitabın muhtevasını ana hatlarıyla vermek durumundayız:

B1.3. An bölünmezdir ve hiçbir şey bir an içinde hareket ya da sükunet halinde değildir.

4. 234 b 10-20. Değişen her ne varsa bölünebilir.

4. 234 b 21-235 a 13. Hareket, a-işgal ettiği zaman bakımından ve b-hareket eden cismin parçalarının ayrı ayrı hareketleri bakımından bölünebilir.

4. 235 a 13- b 5. Zaman, hareket, cismin hareketi, hareket eden cisim ve hareket ettiği mesafenin hepsinin yukarıdakine tekabül eden bölüntüleri vardır.

5. 235 b 6-32. Değişmiş herhangi birşey, değişir değişmez, değişip kendisi olduğu şeyde bulunur.

5. 235 b 32-236 a 7. Birşeyin değişmiş olmasının asıl zamanı (yani bir an) bölünemezdir.

5. 236 a 7- b 18. Birşeyin değişmesini tamamlamış olduğu kesin bir zamanı vardır. Ama değişmeye başlamasının kesin zamanı yoktur.

6. 236 b 19-32. Birşey, değişmesinin asıl zamanının her bir parçasında değişir.

6. 236 b 32-237 b 22. Değişmekte olan herhangi birşey zaten değişmiştir ve değişmiş olan herhangi birşey zaten bir değişmeye maruz kalmıştı.

B1.7. a- Hiçbir şeyin sonlu bir hareketi yerine getirmek için sonsuz bir zamana ihtiyacı yoktur.

b- Hiçbir şey sonsuz bir hareketi sonlu bir zamanda yapmaz.

8. 238 b 23-239 a 22. a-Hareketten sükunete geçiyor olan şey hareket etmektedir.

b- Hareketten sükunete geçmek zamanda yer işgal eder.

c- Eğer biz birşeyin hareketten sükunete geçmesinin asıl zamanını arıyorsak o, bu zamanın her bir parçasında onun sükunet haline geçmesi olarak bulunacaktır.

d- Birşeyin hareketten sükunete geçmesinin asıl zamanı yoktur.

8. 239 a 23- b 4. Hareket etmesinin asıl zamanında birşey belli bir yerde değildir.

(B1.9. Zenon'un harekete karşı kanıtlarının çürütülmesi.)

10. 240 b 8-241 a 26. Parçaları olmayan şey hareket edemez.

10. 241 a 26-b 20. Döngüsel hareket dışında sonsuz ve tekil bir değişme yoktur.

İLK HAREKET ETTİRİCİ

VIII.kitabın içeriği bir önermeler dizisi olarak ortaya konabilir:

1. ve 2. bölümler: Hareket her zaman vardı ve daima olacaktır.

B1.3. Bazan hareket halinde ve bazan sükunet halinde olan şeyler vardır.

B1.4. Hareket eden şey, birşey tarafından hareket ettirilmiştir.

5. 256 a 4-257 a 31. İlk hareket ettirici kendisinden başka birşey tarafından hareket ettirilmemiştir.

5. 257 a 31-258 b 9. İlk hareket ettirici hareketsizdir.

6. 258 b 10-259 a 20. İlk hareket ettirici ezeli-ebedi ve tektir.

6. 259 a 20-b 32. İlk hareket ettirici ilineksel olarak bile hareket ettirilmemiştir.

6. 259 b 32-260 a 19. Primum Mobile (ilk hareket ettirilen) ezeli ebedidir.

7. 260 a 20-261 a 28. Yer değiştirme temel hareket türüdür.

7. 261 a 28-b 26. Yer değiştirme dışında hiçbir hareket (ya da değişme) sürekli değildir.

8. 261 b 27-265 a 12. Yalnızca döngüsel hareket sürekli ve sonsuzdur.

B1. 9. Döngüsel hareket yer değiştirme hareketinin temel türüdür.

B1.10. İlk hareket ettiricinin parçaları ya da büyüklüğü yoktur ve dünyanın çevresindedir.

Aristoteles'e göre ilk hareket ettiricinin dünyanın çevresinde olduğu, a-yegane "başlangıç noktaları" olduğu için hareketin ya merkezden ya da çevreden kaynaklanması gerektiği fikrinden, b-hareketin hızı iletim sırasında azalacağından ilk hareket ettiricinin doğrudan doğruya verdiği hareketin, hareketler içinde en hızlısı olması gerektiği fikrinden, c-sabit

yıldızlar küresinin hareketlerinin hareketlerin en hızlısı olması gerektiği şeklindeki (farazi) gözlemden çıkar. Böylece biz, dünyadaki bütün hareketin “ilk” (ya da en dıştaki küreden) iletildiği ve doğrudan doğruya bir cisim üzerine etkidiği için de ilk hareket ettiricinin evrenin en dışında bulunması gerektiği görüşüne ulaşıyoruz. Aristoteles bir başka yerde(1) dünyevi yaşama düzen veren ve gündüz-gece, ekim-biçim zamanı yoluyla dünyevi olaylara genel biçim ve karakterini veren gök olaylarını, gök cisimlerinin (özellikle güneşin) nasıl meydana getirdiğini göstererek bu gözüpek genellemesine bir somut örnek vermeye teşebbüs eder. Ancak **Fizik**’in sonu, bizi iki cevapsız soruyla başbaşa bırakır: 1-Cisimsel ve yayılımlı olmayan ilk hareket ettirici nasıl olur da hareketi başlatır? Hareket vermenin, Aristoteles’in son çare olarak saptadığı iki tarzı itme ve çekmedir(2) ve cisimsel olmayan şey bunların hiçbirine sahip değildir. Bu sorulara **Metafizik**’te(3) bir cevap vermeye teşebbüs eder. İlk hareket ettiricinin, hareketin bir “arzu” ya da aşk objesi olarak nedeni olduğu söylenir, yani o, harekete kesinlikle bir fiziksel fail olarak neden olmaz, böylece onun yerel bir meskene sahip olarak görülmesine artık bir gerek kalmaz(4). Fakat bu çözüm, defettiklerinden daha fazla güçlüğe yol açar.

DE CAELO

Fizik’ten **De Caelo**’ya (Gök Üzerine) geçerken, genelde değişme üzerine bir çalışmadan, yerel hareket üzerine bir çalışmaya geçeriz. İlk iki kitap gök cisimlerinin hareketlerini, diğer ikisi ise yersel cisimlerin hareketlerini ele alır.

A priori yapıdaki en gözüpek denemelerinden birinde Aristoteles, evrenin genel yapısının neden olduğu gibi olması gerektiğini göstermeye teşebbüs eder(5). Tanrı’nın etkinliği ezeli-edebi yaşamdır.

1) **Gök Üzerine. II.3. Oluş ve Yokoluş Üzerine. II. 10. Meteoroloji. I-III.**

2) “Fırlatmanın” bir tür itme olarak, “taşmanın” itme, çekme ya da döndürmeye ilineksel olarak ve döndürmenin de itme ve çekmenin kombinasyonu olarak ele alındığı yer olan VII.2.

3) L.7.

4) Bk. **Gök Üzerine, 279 a 18-22.**

5) **Gök Üzerine. II.3.**

Öyleyse tanrısal bir cisim olan göğün hareketi de ezeli-ebedi olmalıdır. Bu sebepten dolayı gök, kendi etrafında dönen bir küre olmalıdır. Ancak bu cismin merkezi hareketsizdir. Öyleyse evrenin merkezinde hareketsiz toprak olmak zorundadır. Toprak bulunduğu için aynı zamanda ateş de olmak zorundadır. Çünkü (yukarı doğru hareket eden) ateş, (aşağı doğru hareket eden) toprağa karşıttır ve soğğun kendisi sıcaklığın yoksunluğu, sıcaklığın kendisi de soğğun formu olduğundan, doğa itibariyle ateş, topraktan önce gelir. Toprak ve ateş olduğundan, aynı zamanda ara durumlar olan hava ve su da bulunmak zorundadır. Bunların varlığı oluş ve yokoluşu içerir, çünkü ara durumlarda bulunan karşıtlar birbirlerini yoketmeye eğilimlidir. Fakat oluşun varlığı, ilk gökküreninkinden farklı bir döngüsel hareketi gerektirir. Çünkü “bütün göğün bir tek hareketi, cisimlerin unsurlarının birbirine özdeş bir bağıntısını zorunlu kılar. Eş deyişle güneş ve ay, eğer ilk gökküre tarafından taşınırlarsa, o zaman güneş Yengeç dönencesinde ise sürekli yaz ve Oğlak dönencesinde ise sürekli kış olur.”(1). Bu yüzden oluş ve yokoluşun bilfiil nedenleri olan sıcak ve soğğun değişen etkileri meydana gelmez.(2)

Aristoteles’in astronomi sistemi kısaca şöyledir: Gök cisimleri beşinci unsurdan ibarettirler, oluş ve yokoluştan, nitelik ve büyüklükçe değişmeden bağımsız ve yersel unsurlar gibi doğrusal değil döngüsel hareket ederler(3). Evren eşmerkezli bir küreler dizisinden ibarettir. Yeryüzü nispeten pek büyük olmayan bir küredir(4). Evrenin merkezinde hareketsiz durmaktadır(5). Evrenin dış kabuğu, ilk gök ise şimdi sabit

1) Simplikios, in loc.

2) II.12’de Aristoteles, gökkürelerinin hareketlerinin neden oldukları gibi olmaları gerektiğine dair **a priori** bir açıklama yapar.

3) I. 2,3.

4) Aristoteles, dünyanın çevresinin asıl uzunluğunun hemen hemen iki katı kadar olan, 46.000 mil kadar olduğu (298 a 15) tahminini zikreder. Bu bağlamda Aristoteles’in (298 a 9-15) Atlas okyanusu yoluyla İspanya ile Hindistan arasında fazla bir uzaklık olmayabileceği fikri Colomb’u keşif gezisine yollayan temel sebeplerden biriydi; öyle ki “Batı Hint Adaları” ve “kızılderili” (red indian) isimleri dolaylı olarak Aristoteles sayesinde.

5) II.13, 14. Aristoteles, yerin küreselliği konusundaki temel kanıtları doğru olarak zikreder ve onun şeklinin, dünyanın kısımlarının onun çevresindeki hareketinden ileri geldiğini düşünür. Su yüzeyinin küresel olduğu kanıtı için Bk.II.4.

yıldızlar dediğimiz şeyi ihtiva eden sonlu bir küredir(1). Bu yıldızlar kendi başlarına hareket edemeyip, ilk göğün düzenli dönüşüyle taşınarak yirmi dört saatte döngülerini tamamlarlar(2). Güneş, ay ve gezegenlerin daha karmaşık hareketleri konusunda Aristoteles, sonradan Eudoksos'un arkadaşı Kallippos'un geliştirdiği Eudoksos kuramını değiştirerek kabul eder(3). Eudoksos, büyük bir matematiksel ustalıkla güneş ve ayın görünen hareketini üç döngüsel harekete ayırştırmayı başarmıştı. Şunu söylemişti: Varsayalım ki bir küre düzenli olarak dönsün ve daha küçük bir eşmerkezli kürenin (büyük küreninkinden farklı olan) kutupları onun iç yüzeyinde ona tespit edilmiş olsun. Varsayalım ki ikincisinin birincisine olan bağlantısı gibi ikinciye bağlı daha küçük üçüncü bir küre olsun. Üçüncü kürenin ekvatorundaki bir cisim üç döngünün birleşimi olan bir harekete sahip olacaktır. Üç döngüye farklı hızlar ve yönler verilerek güneş ve ayın görünen hareketine karşılık olacak bileşik hareket elde edilebilir. Buna benzer olarak gezegenlerin herbirinin hareketi de dört ayrı döngüye ayırştırılabilir(4).

Önündeki doğru astronomik gözlemlerle Kallippos ise ay, güneş, Merkür, Venüs ve Mars'ın hareketlerini açıklamak için beş küre olduğunu varsaymayı zorunlu buldu. Eudoksos ve Kallippos'un ellerinde bu, tümüyle matematiksel bir teori olmuş görünüyor. Onlar gök cisimlerinin hareketlerini açıklayacak mekanizma konusunda bir iddiada bulunmadılar. Dahası, ("sabit yıldızlar" dışında) bu cisimlerin herbirinin hareketi ayrı bir mesele olarak ele alındı. Aristoteles, bu dönen eşmerkezli küreler fikrinde genel düşünce sistemine uygun gelen birşey buldu ve onu göklerin gerçek mekanizması olarak kabul etti. Onu bu tarzda aldığı için bir güçlkle karşılaştı. Eğer bütün evren temas halindeki (temas halinde, çünkü boşluk yoktur) bir eşmerkezli küreler sistemiye, bir gök cismini taşıyan küre onunla birlikte (içe doğru sayarsak) sonraki cismin küresini de taşıyacaktır. ve böylece Eudoksos'un, herbir cismin hareketi konusunda yaptığı yeterli

1) I. 5, II.4.

2) II. 6, 8.

3) **Metafizik**.L.8.

4) Ayrıntılar için bk. Heath, **Aristarchos of Samos**, Ch.6; Dreyer **Planetary Systems**, Ch.4

açıklamayı bozacaktır. Bunu önlemek için Aristoteles, bu asıl kürelerin yönünün tersine dönen ve yalnızca herbir sistemin dış küresinin (hareket doğudan batıyadır) hareketinin, o sistemin içindeki sisteme geçmesine izin veren ayırıcı küreleri ortaya atar. Hepsi için 55 küre tayin eder. Ateş, hava, su ve toprak için de dört eklersek 59 eşmerkezli küreden ibaret bir evrenimiz(1) olur. Aristoteles, sık sık Eudoksos kuramını yanlış anlamış olmakla suçlanmıştır. Fakat o, gök cisimlerinin hareketinin mekanik açıklamasını vermeye çalışması ve onu mevcut en iyi matematik teorisi üzerinde temellendirmesinden dolayı kolay kolay kınanamaz(2).

İlk göğün hareketi, aşk ve arzu objesi olarak iş gören Tanrı sayesinde. Çünkü Aristoteles'e göre uzay sonludur, boşluk yoktur. Düzenli hareket ya doğrusal ya da döngüsel olmak zorundadır. Bir kürenin düzenli dönme hareketi ise, yön değiştirme ve bir boşluk ya da sonsuz bir uzay gerektirmeksizin ebediyyen sürecek tek harekettir. Böylece Aristoteles, gökkürenin varlığını ortaya koymayı başarır ve onun dönme hareketini tanrısal özbilginin ezeli-ebedi değişmez etkinliğine, bir cisim için mümkün olan en fazla yakınlaşma sayar. Fakat güneş, ay ve gezegenlerin asıl hareketleri, ilk göğünkinden farklı yönlerde dönen küreleri gerektirir. Bu hareketi Tanrı'nın değil, herbir kürenin hareket ettirici failinin, yani bilginlerin "akıllarının" başlattığını(3) söyler. Açıkça monist bir sisteme ulaşmayı amaçlar. Şu Homeros özdeyişini, "çok kişinin hüküm sürmesi iyi değildir, bırakalım bir kişi hüküm sürsün" özdeyişini(4) benimsemektedir. Bu akıllar Tanrı'dan sonra gelir, ancak onların Tanrı'ya olan bilfiil ilişkisi, onların küreler üzerindeki etkime tarzları gibi oldukça karanlıkta bırakılmıştır. Onlar, cisimsel olmayan varlıklar olduklarından, muhtemelen fiziksel failer olarak değil, arzu objeleri olarak etkirler.

1) Fakat son dördü bir bakımı idealdir, çünkü dört unsur arasında devam eden sürekli bir dönüşüm vardır. Bir başka unsurun dönüşmesiyle meydana gelmiş bir unsur parçası hemen geri dönmez. Aslında Aristoteles, ateş ve hava kürelerinin varlığını kabul etmez. Ateş atmosferin üstünde, hava ise altında üstün gelir.

2) Aslında, kendi teorisinde, herbir sistemin en dıştaki küresinin gereksiz olduğunu göremez.

3) **Metafizik.** 1073 a 26-b1. **Gök Üzerine.** 279 a 18-22.

4) **Metafizik.** 1076 a 4.

III. ve IV. kitaplarda Aristoteles, sisteminin ay altı kısmına döner.

Burada konusu, ağırlık ve hafiflikleri, yani yer değiştirme hareketine eğilimleri bakımından dört unsurdur. **De Generatione** (Oluş ve Yokoluş Üzerine) ise onları birbirlerine etkime güçleri, bu yüzden de diğer üç tür değişimi-oluş, nitelikçe değişme ve büyüklükçe değişmeyi- meydana getirme güçleri bakımından inceler(1). Aristoteles mutlak ağırlığın ve hafifliğin, yani bazı cisimlerin evrenin merkezine, bazılarının ise evrenin çevresine hareket eğilimlerinin varlığını savunmaktadır. Onun bu görüşünün temelleri şunlardır: 1-Bazı türlerin maddelerinin, kendi kütlesiyle eşit olsun ya da olmasın, diğer türlerin maddelerinde yükselme ve düşme eğiliminde olması ve 2-özel bir tipin daha büyük miktardaki maddesinin daha küçük bir miktardan daha eksiksiz sergilemesi, eğer o tipin karakteri ağırsa daha ağır olması, hafifse daha hafif olması şeklindeki deneysel olduğu düşünülen olgu(2). Bir kuramda ise ağır bir cismin basit olarak, hafif bir cisimden daha fazla benzer parça içerdiği savunulmuştur. Fakat bu böyleyse, Aristoteles'in dediği gibi, daha büyük bir miktar ateşin, daha küçük olandan daha yavaş yükselmesi gerekir, oysa aslında daha hızlı yükselmektedir. Yine yeteri derecedeki büyük bir miktar hava, sudan daha ağır olacaktır, fakat aslında hava suda yükselir. Bir başka teori ise kütle ile ağırlığın her zaman birbirine tekabül etmediğini, hafif cisimlerdeki **boşluğun** varlığıyla açıklamıştı. Fakat öyleyse ağır türden bir cismin yeterince küçük bir miktarı, hafif türden bir cismin yeterince büyük bir miktarından hafif olacaktır. Oysa böyle değildir. Yine o, ağırlığı, bir cismin dolu ve boş kısımları arasındaki orana da bağlı kılmayacaktır. Çünkü öyle olsaydı küçük bir miktar ateşin büyük bir miktar kadar hızlı hareket etmesi gerekirdi. Aristoteles şunu savunur: Tek çözüm nitelik bakımından farklı madde türlerini kabul etmektir. Eğer yalnızca bir tek madde varsa, hiçbir şey **mutlak olarak** hafif ya da ağır olamaz. Yine eğer yalnızca bir tek madde ve onun karşıtı varsa, havanın ve suyun göreceli hafifliği ve ağırlığı konusunda sebep gösterilemez. Gerçek şudur ki, ateşin yükselmesi,

1) **Gök Üzerine** III'te kısa bir oluş tartışması vardır.

2) IV.2.

toprağın batması, şeylerin, belli bir tözsel doğayı ya da belli nitelikleri geliştirme yahut belli bir büyüklüğe ulaşmak için büyüme yönündeki doğal eğilimlerine benzerler(1). “Bir cismin kendi yerine hareketi, kendi formuna hareketidir.” Evrenin merkezinde olmak toprağın asıl doğasıdır, bu yüzden o, orada oluncaya-ya da toprağın diğer kısımlarının gitmesine izin verdiği ölçüde orada oluncaya kadar duramaz. Ateşin neden yukarıya hareket ettiğini sormak, tedavi edilebilecek kişinin, tedavi edildiğinde neden beyazlığa değil de sağlığa kavuştuğunu sormak gibidir. Fakat bir fark vardır. Yükselme ve düşme eğilimleri, niteliksel ve niceliksel değişme eğilimlerinden, taşıyıcısına daha fazla içkin, dışsal faile daha az bağımlı görünür. Sebep şudur: Yer değiştirme hareketinin madde ya da kuvvesi töze en yakın olandır. (Hayvanların genç olanlarında gördüğümüz gibi) değişme eğilimlerinden en geç oluşanı da odur. Bu da onun varlık bakımından ilk olduğunu gösterir ve bu yüzden o, diğer eğilimlerden daha fazla olmak üzere, onun taşıyıcısının doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Öyleyse, “hava sudan, hafif ağırdan meydana gelir gelmez daha yukarıdaki yerine gider. O, bundan hemen sonra hafiflemiştir. Oluş bir amaca yöneliktir ve onun varlığa sahip olduğu yer bu yerdir.” Cisimlerin yükselme ve düşmeleri basit olarak, kuvvelerinin fiile geçmesidir. Ara durumlar yani hava ve su, çifte bir doğaya sahiptir. Aynı bedenin bilkuvve hasta ve esen olmasında olduğu gibi, hava, toprak ve suda yükselmeye ama ateş ya da havada batmaya eğilimlidir (312 a 17-21).

DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE (OLUŞ VE YOKOLUŞ ÜZERİNE)

Aristoteles, oluş ve yokoluş konusunda iki eski görüş olduğunu kabul eder(2). Monistler bu süreçleri tek bir tözün niteliksel değişimine indirgemekle yetinmişler, çoğulcular ise onları niteliksel değişimden farklı kabul etmekle yetinmişler, fakat oluşu farklı temel cisimlerin bir toplam oluşturacak şekilde biraraya gelmesi, yokoluşu da onların ayrışması olarak açıklamışlardır.

1) IV.3.

2) I.1.

Atomcular ise bu teoriye, oluş ve yokoluşu atomların(1) biraraya gelip ayrılmalarıyla açıklayarak, daha kesin bir şekil verdiler. Atomlara olan inancı haklı çıkarır görünen kanıt şöyledir: “Bir cismin sürekli bölünebilir olduğunu farzederek, her yerinden herhangi bir anda onun tümüyle bölünmüş bulunması, yani yayılımı olmayan parçalara bölünmüş olması halinde bu parçalar hangi miktarda olurlarsa olsunlar yayımlı bir cismi meydana getiremezler. Öyleyse cisim baştan sona bölünemez: Bölünemeyen cisimler olmak zorundadır. Fakat atomlara olan inanç, Aristoteles’in bir başka yerde ayrıntılı olarak ele alacağı imkansız sonuçlara yol açar(2). O, bir cismin herhangi bir yerinden bölünebilir olduğu, fakat her yerinden bir anda bölünemez olduğunda ısrar ederek iki karşıt görüş arasında bir orta nokta bulur. Varolduğu farzedilen atomlar anlamında, onun bölünmeye direnen hiçbir parçası yoktur. Fakat o, her yerinden bir anda bölünemez. Bölünürse bu şu anlama gelir: Bu, onun yanyana bulunan sonlu sayıdaki noktalardan meydana geldiği ve bütün bu noktalara bölünebileceği ve hiçliğe indirgenebileceği anlamına gelir, oysa ki o, yanyana olmayan bilkuvve sonsuz sayıda noktaya sahiptir.

Öyleyse birşeyin atomlara ayrılması sözkonusu değildir, o ancak, nispeten daha küçük parçalara ayrılabilir. Fakat bu tarzda yeniden ifade edildiğinde bile birleşme ve ayrılma, “birşeyin bir bütün olarak şundan buna değişmesini”, yani birşeyin yalnızca niteliklerini etkileyen değişmeyi değil, birşeyi ne ise o yapan formel ve maddesel faktörleri açıklamayacaktır.

Aristoteles saf ve basit anlamda oluş, yani bir tözün yeni bir niteliğinin meydana gelişine karşıt olarak bir tözün kendisinin meydana gelişinde hususunda iki güçlük olduğunu işaret eder(3). 1-Töz nasıl meydana gelebilir? Görünüşe bakılırsa o, bilkuvve tözden meydana gelmek zorundadır. İmdi eğer biz bu bilkuvve tözün bilfiil olarak hiçbir niteliğe sahip olmadığını farzederek, “hiçten hiç çıkar” maksimini de unutarak

1) 1. 2.

2) Fizik 231 a 21 Gök Üzerine, 303 a 3 ff.

3) I. 3. Koşullu ve mutlak oluş ayrımının diğer iki farklı anlamını 318 a 31-35’de belirtir.

tamamen ayrı ve oldukça belirlenimsiz bir varlığın varolduğunu farzediyoruz demektir. Oysa onun tözsel olmayan atribütlere bilfiil sahip olduğunu farzederseniz, niteliklerin tözden ayrı olabilecekleri şeklinde imkansız bir varsayım ileri sürmüş oluruz. 2-Oluşun sürekliliğinin nedeni nedir? **Fizik**'te fail neden bunun için ortaya atılmıştı(1). O, ilk hareket ettirici ve **primum mobile**'dir. Şimdi ise maddesel nedenin ne olduğunu soruyoruz.

Her iki soruya verilecek cevap şunda yatar: Bir tözün yokolması diğerinin varlığa gelmesi, ya da birinin varlığa gelmesi diğerinin yokolmasıdır. Eş deyişle, oluş-yokoluşun ve onun sürekliliğinin maddesel nedeni, önce birinci ve daha sonra da diğer tözsel formu üstlenebilen maddedir. Oluş, problemli görünüyor, çünkü hiçten hareketle birşeyin meydana gelişi gibi görünüyor, ama şimdi bunun böyle olmadığını görüyoruz. Oluşun sürekliliği şaşırtıcı görünüyordu. Çünkü varoluşun tümü, eşyanın hiçleşmesiyle sürekli ortadan kalkıyor görünüyor. Fakat şimdi yokoluşun da böyle olmadığını görüyoruz. Çünkü duyular tarafından algılanmayan şey zorunlu olarak hiçlik demek değildir. Oluş ve yokoluş, bir tözün bir başka töze dönüşmesiyle ilgili aynı sürecin iki cephesidir. Bununla birlikte böyle dönüşümlerin bazıları, yani tözün diğerinden daha üst bir gerçeklik meydana getirdiği, diğerinden daha olumlu bir karakter ortaya koyduğu dönüşümler, asıl anlamda oluş olarak adlandırılırlar. Öyleyse ateşin topraktan meydana gelmesi saf anlamda bir oluşturma ve ancak koşullu olarak ona yokoluş denebilir, çünkü sıcak, soğuk neyin yoksunluğuyorsa onun formudur.

Aristoteles değişme türlerini daha kesin olarak ayırmaya başlar(2). Nitelikçe değişme, a-duyusal sürekli bir dayanak olduğunda, b-yeni bir nitelik sürekli bir dayanağın niteliği olduğunda ortaya çıkan değişmedir. Her iki şart da nitelikçe değişmeyi oluşturma ayırmaya hizmet eder, çünkü a-oluşun tümünde sürekli bir dayanak (yani birincil madde) vardır, fakat bu duyusal değildir. b-Bazı oluş süreçlerinde bir duyusal nitelik (mesela havadan suya olan dönüşümlerde saydamlık) süregiderken yeni bir nitelik (mesela soğukluk) bunun bir niteliği olmaz, ama onunla akraba bir nitelik olur.

1) 258 b 10.

2) I. 4.

Bir başka yerde ise(1) Aristoteles, nitelikçe değişmenin her zaman **Kategoriler**'de(2) sayılmış olan dört tür nitelikten-- “durum ve eğilim”, “doğal güçler ve yetersizlikler”, “duyusal nitelikler ve duyular” (yani özel duyuların algıladığı nitelikler), “figür ve biçim” -üçüncüsü hususunda değişme olduğunu söyler. Fakat burada nitelikçe değişme herşeye rağmen birinci ve dördüncü türden değişmeyi de içerecek şekilde ele alınır(3).

En temel anlamıyla madde, tözsel değişmenin gerektirdiği dayanaktır. Fakat yerdeğiştirme hareketinin, nitelikçe değişmenin ve büyüklükçe değişmenin gerektirdiği dayanaklar da belli bir anlamda maddedir.

Büyüme, oluş-yokoluş ve nitelikçe değişmeden, 1-Töz ya da nitelik hususunda değil, büyüklük hususunda değişme olmakla ve 2-yer değiştirme gerektirmekle ayrılır. Gerektirdiği yer değiştirme, bir yerden bir yere gitme ya da kendi etrafında dönme değil, özel bir değişme, yani genişlemedir(4). Dahası, ilk noktayı ele almak gerekirse büyüme, bir büyüklüğün büyüklük olmayan şeyden çıkması değildir. Onun gerektirdiği madde, oluş ve nitelikçe değişmenin gerektirdiği maddeden ayırdedilebilir olan maddedir, ancak ayrılabilir olan madde değildir. Onun gerektirdiği şey, duyusal bir cisimdir ve her duyusal cisim de töz, nitelik ve büyüklüğün bölünemez bütünüdür. Fakat düşüncenin, büyümenin maddesi olarak ayırdettiği şey, cismin önceki halinin **büyüklüğüdür**.

Büyümeyi açıklamamıza yardım edecek belli ilkeler koyulabilir. 1-Büyümede, büyüyen cismin her kısmı büyür. 2-Büyüyen birşey, birşeyin katkısıyla büyür. Bu “birşey” bir cisim olmalıdır. Çünkü ayrı olarak varolan boşluk diye birşey yoktur. Fakat onun da cisim olması, aynı yerde iki cismin olması paradoksunu içerir görünmektedir. 3-Büyümeyi, genişlemenin kendisine eşlik ettiği (mesela havanın sudan oluşması) oluştan ayırdetmek için, büyümede, büyüyen şeyin doğasını sürdürdüğünü eklemek zorundayız.

1) **Fizik**, 245 b 3.

2) 8b 25-10a 26.

3) 319 b 12-14.

4) I. 5.

Asıl anlamıyla büyüme, canlı şeylerin bir özelliğidir. Onun nedenini kavramak istiyorsak, 1-(Organlar dokular tarafından yapıldığından) organların büyümesinin öncelikle dokuların büyümesiyle olduğunu ve 2-dokuların hem maddeye hem de yapının form ya da planına sahip olduğunu belirtmemiz gerekir. Dokunun her parçası madde olması bakımından büyümeyiz, çünkü onun maddesel parçaları tekrar tekrar içeri ve dışarı akar. Aynı kalan, bununla birlikte genişleyen şey, form ya da yapıdır. Büyümenin fail nedeni, bilkuvve et olan gıdayı bedenini etile karıştırarak onu bilfiil ete dönüştüren besleyici ruhtur. Genişlemesi büyüme olan form ise “maddede bulunan bir tür güç” sanki kendisine yeni bir maddenin aktığı bir borudur, bu gücün doku kaybını tamin için gereğinden fazla madde aldığı sürece büyüme sürer. Fakat kullanımdan dolayı bu güç zayıflatıldığında, her ne kadar beslenme devam etse de büyüme durur ve çökme başlar.

Oluşu, nitelikçe değişme ve büyümeden ayırdıktan sonra Aristoteles, onun nedenlerini, öncelikle onun maddesel nedenini-onun mantıksal olarak ayırdedilebilir nihai dayanağını yani birincil maddeyi değil oluşlarını açıklamak zorunda olduğu dokuların malzemesi olan “unsurlar diye adlandırılan cisimleri” tartışmaya geçer(1). Onlar bu dokuları kimyasal **bileşimle** oluştururlar. Bileşim **etki ve edilgiyi** gerektirir. Etki ve edilgi de **teması** gerektirir. Öyleyse bu üç şey ele alınmak zorundadır.

1- Görmüş olduğumuz gibi “uçları birlikte olduğunda” iki şey temas halindedir(2). Fakat en kesin anlamıyla temas, duruma ve yere sahip şeylere aittir, yani (“yukarısı” ve “aşağısı” mekanın temel farklılaşmaları olduğundan) doğaları gereği yukarı ve aşağı hareket eden şeylere aittir. İmdi, ağır ve hafif olan cisimler etki edecek ve kendisine etki edilecek türden şeylerdir. Başka deyişle temas, asıl anlamda ayaltı dünyasına, değişebilen cisimlere aittir. Ancak ikinci anlamda o, a-bir anlamda mekana sahip olduğu söylenebilen matematiksel nesnelere(3)-ve b-karşılıklı hareket

1) I. 6.

2) **Fizik.** 226 b 23.

3) Aristoteles bunun nasıl olduğunu söylemiyor, fakat belki de kendilerinin soyutlandığı duyulur şeylerin mekana sahip olmaları ya da **noete hyle**’ye (akılsal madde) sahip oldukları için düşünce yoluyla imgesel uzayda yer kapladıkları kastediliyor.

ettirilmeden, etki etmeden ve etki almadan, yani niteliksel değişmeye maruz kalmadan ve neden olmadan hareket eden (Aristoteles belki de dış gök ile onun hemen altındaki küre arasındaki bağıntıyı düşünüyor) herhangi bir şeye aittir. Böyle bir cisim dokunulmadan dokunacaktır. Ama ay altı dünyasında temas karşılıklıdır.

2-Aristoteles'in selefleri, ya yalnızca benzemeyenin benzemeyene ya da benzerin benzere etki ettiğini söylemişlerdi(1). Fakat birşey kendisine tıpatıp benzeyen birşeyde hiçbir değişim meydana getiremez. O, aynı zamanda kendisiyle ortak hiçbir şeyi bulunmayan birşeyde de bir etki meydana getiremez-bir doğru, doğru olması bakımından beyazlık üzerinde bir etkide bulunamaz. Etki eden ve etki edilen cins olarak aynı ama tür olarak farklıdırlar. Yani onlar ya karşıtların kendisi ya da onların ara durumları olmak zorundadırlar. Bu böyle olunca, varlığa gelmek karşıt duruma dönüşme süreci olduğundan o, onun aldığını gördüğümüz formu- etki edilenin etki eden tarafından özümlenmesinin formunu almak **zorundadır**. İmdi biz, bazan bir dayanağın, bazan da bir karşıtın etki edilmiş olduğunu söyleriz(örneğin, “bir insanın ısıtıldığını” ve “soğuk olanın ısıtıldığını” söyleriz). Bir görüşün savunucuları dikkatlerini dayanak üzerinde, diğerleri ise karşıtlar üzerinde yoğunlaştırmaktadırlar.

Aynı türden şeylerin arasında etki, tepkiyi gerektirir, çünkü böyle şeyler, karşıtların aynı madde ya da kuvvesine sahiptirler. Etken A ve edilgen B, gerçekten x-a ve x-b'dir ve x-a'lığı x-b'ye veren x-a'nın kendisi, x-b olmaya muktedirdir ve x-b ile temasa geçtiğinde böyle olmak zorundadır. Fakat öte yandan ilk faillerin, “formları maddede cisimleşmeyen etken güçlerin” (Aristoteles sanatları kasteder görünüyor ve görünüşe göre zihinsel etkiyi fiziksel etkiden ayırıyor) etki ederken kendilerine etki edilmelerine gerek yoktur. Bir hastayı tedavide, besinin kendisine hastanın sindirim sistemi tarafından etki edilir. İyileştirme sanatı ise etkiye maruz kalmadan iyileştirir.

Etki ve edilgi konusundaki iki ünlü teoriyi-Empedokles'in

1) I. 7.

2) I. 8.

“gözenek” teorisini ve Leukippos ile Demokritos’un(2)“atomlar ve boşluk” teorisini-tartıştıktan sonra Aristoteles, her ne kadar onları boydan boya kaplayan ve büyük bir hassasiyete haiz damarlar olabilse de , cisimlerin yalnızca gözenekler ve boşluklar olan özel kısımlarında değil, baştan sona heryerlerinde değişmeye hassas olduklarında ısrar eder(1).

3- Bileşim imkanı bazı düşünürler tarafından şu sebeple inkar edilmiştir: Eğer a-her iki bileşen de başkalaşmadan kalırsa, ya da b-yalnızca bir tanesi yokolursa, onların bileştikleri söylenemez. Oysa c-onların her ikisi de yokolursa onlar bir bileşik olarak artık var değildirler(2). Aristoteles bu alternatiflerden hiçbirinin gerçekleşmediği cevabını verir. Çözüm şunu kabul etmekte yatar: Bileşenler ne oldukları gibi kalırlar ne de bütünüyle yokolurlar. Bileşimde onlar, daha önce bilkuvve ne idiyseler odurlar ve analiz ile daha önce ne idiyseler yine ona çevrilebilirler.

Aristoteles şöyle devam eder: Bileşim, bir bileşenin kısımlarının diğerinin kısımlarıyla ya a-görünemeyecek kadar küçük parçalar, ya da b-atomik parçaların birarada bulunması şeklinde yorumlanmamalıdır. Atomlar yoktur ve her iki görüş de kendisinde her parçanın bütüne ve diğer parçaya tıpatıp benzediği gerçek homojen cismin meydana gelişini açıklamayacaktır. Bileşimin ürününün “mozaik parçaları” ne kadar küçük olursa olsun, mozaik olmaması gerekir(3). Bileşim olacak şeyler a-birbiri üzerinde etkide bulunabilecek, b-kolaylıkla bölünebilir (mesela sıvılar) ve c-oldukça iyi dengelenmiş miktarlarda olmalıdır. Bu şartlar yerine getirildiğinde herbiri, diğerini kendi asıl doğasından bir ara doğaya geçirecektir. Bu başkalaşma ise bileşimin nedenidir.

Görülecektir ki Aristoteles’in anlayışına göre bileşim, mekanik karışıma karşıt olarak, kelimenin tam anlamıyla kimyasal birliktir. Fakat atomların bileşen herşeyin içine girdiğini ve onların değişmez kaldığını düşünen modern kimyadan daha ileri gider.

Aristoteles oluşun maddesel nedenine, “unsurlar diye adlandırılan şeylere” geçer(4). İlk sorusu onların gerçekten unsurlar, yani sonul ve

1) I. 9.

2) I. 10.

3) Söz Profesör Joachim’indir.

4) II. 1.

çözümlemez varlıklar olup olmadıklarıdır. İkinci sorusu ise, onların birinin diğerlerinden önce gelip gelmediğidir. 1-İlk soruya cevabı şudur: Bazı düşünürlerin sandığının tersine, hiçbir cisim diğer hepsinden önce gelmez. Onlar için ortak bir dayanak, yani birincil madde gerekir ama bunun bağımsız bir varlığı yoktur. O yalnızca kendi paylarına, bir tek bu dayanakta var olan karşıt niteliklerin biri ya da diğeri tarafından nitelenmiş olarak bulunur. Karşıtlar (ya da form ve yoksunluk) ve dayanak mantıksal olarak ayırdedilebilirdirler ama mantıksal olarak çözümlenebildikleri için tam anlamıyla unsur olmasalar da, duyulur cisimlerin en basitleri olan ateş, hava, su ve topraktaki fiziksel olarak ayrılamaz unsurlardır.

Bu birincil karşıtlar dokunulabilir nitelikte olmak zorundadırlar. Çünkü dokunulur nitelikler(1) bütün duyulur şeylerdeki ortak biricik niteliklerdir. Ağır-hafif ya da sert-yumuşak gibi dokunulur niteliklerden bazıları etkime ya da etkinme gücünü gerektirmezler. Fakat unsurlar birbirlerine etki etmek ve tepki vermek zorundadır. Çünkü onlar birbirleriyle birleşir ve birbirlerine dönüşürler. Bundan dolayı onlar, sıcak-soğuk ve kuru-yaş nitelikleriyle karakterize edilmek zorundadır. Yalnızca sıcak soğuğu ısıtmaz ve yaşı kurutmaz, yahut yalnızca bu süreçlerin tersi olmaz. Fakat aynı zamanda, sıcak ve soğuk, genelde etki edenin, kuru ve yaş da genelde etki edilenin rolünü oynar. Sıcak, aynı türden şeyleri biraraya getirir ve farklı türden şeyleri ayrıştırırken, soğuk gerek aynı gerekse farklı türden şeyleri biraraya getirir. Cansız şeylerin meydana getirilmesinde sıcak ve soğuk tarafından oynanan etkin rol, **Meteorologica**'nın dördüncü kitabında ayrıntılarıyla incelenir. Bunun yanında biyoloji eserleri, yaşam sürecini devam ettirmedeki “doğuştan sıcaklığın” etkisine yönelik imalarla doludur(2). Mesela, sindirim pişirmenin bir türü olarak betimlenir. Burada Aristoteles, küçük dokunulur niteliklerin dört ana nitelikten nasıl türediğini göstermekle yetinmektedir.

Çiftler halinde ele alınan dört birincil nitelik, altı bileşim ortaya

1) II. 2

2) Aristoteles'in fizyoloji teorisinde **symphyton therman** ya da **pneuma**'nın oynadığı büyük rol ya da Aristoteles'in önceki ve sonraki pneumatik teorilerle ilişkisi üzerine Bk. bu sorunu oldukça aydınlatan, **Hermes**, VLVIII. 29-74'te W.W. Jaeger'in önemli makalesi.

koymaktadır(1). Fakat “sıcak ve soğuk” ile “kuru ve yaş”, eşleşmeyi reddeder. Öyleyse Aristoteles’in aşağıdaki gibi tayin ettiği dört bileşim vardır:

sıcak ve kuru ateş olarak
sıcak ve yaş hava,
soğuk ve yaş su,
soğuk ve kuru toprak olarak tayin edilir.

Yahut daha ziyade, bunlar basit cisimler olarak saptanır ve bizim ateş, hava, su ve toprak dediğimiz şeyler bu basit cisimlerin saf olmayan ya da abartılı formlarıdır. Nasıl ki buz, soğuğun aşırı biçimiye, ateş de sıcaklığın aşırı biçimidir. Dahası, dört cismin herbirinde bir nitelik üstün gelir-kuruluk toprakta, soğuk suda, yaş havada, sıcak ateşte.

2-Aristoteles unsurlar konusunda(2) ikinci bir temel soruna geçer. Dördünden hiçbirisi, birincil, türememiş ve değişmez değildir. Hepsi bir döngü halinde birbirine dönüşür. a-En çabuk dönüşüm, bir unsurun yukarıdaki dizide kendisinin yanında bulunan bir unsura dönüşmesidir, öyle ki yalnızca bir tek birincil nitelikte bir değişme gerektirir. b-En zor dönüşüm, kendisinde bir adımın atlandığı dönüşümdür, öyle ki her iki nitelikte bir değişme gerektirir. c-Üçüncü bir yöntem ise kendisinde iki unsurun birer niteliklerini bırakarak üçüncü bir unsura dönüştükleri dönüşümdür. Böylece ateş+su, ya havayı ya da toprağı meydana getirirler. Fakat bileşen unsurlar bitişik olmamalıdır, çünkü öyle olursa, herbiri birer niteliğini bırakınca, ya iki özdeş, ya da iki karşıt nitelik kalır.(3)

Daha sonra Aristoteles, dört unsurun dönüşmeye muktedir olmadığını ileri süren Empedokles’in içine düştüğü bazı güçlükleri işaret ederek, mutlak anlamda ve görelî sıcak, soğuk, kuru ve yaş ayrımını ve karşıtların karşılıklı etkisini kabul etmesinin, nasıl onun, unsurların bileşip eştürden parçalar oluşturduğunu açıklamasını sağladığını gösterir(4).

Bütün eştürden cisimler toprak ihtiva etmek zorundadır. Çünkü

1) II. 3.

2) II. 4, 5.

3) II. 6.

4) II. 7.

toprak, onların bulunduğu tek yer olan(1) ay altı dünyasında başattır. Hepsi su ihtiva etmek zorundadır, çünkü bileşimler belli bir şekle sahiptirler ve unsurlardan yalnızca su, şekil olarak kolayca uyarlanabilir; dahası, toprak nem olmadan yapışmaz. Gerçekten gözlem, bütün canlıların beslenebilmek için hem toprağa hem de suya sahip olmaları gerektiğini göstermektedir. Bileşimler de karşıtlardan meydana geldiğinden, sırasıyla toprağın ve suyun karşıtları olan havayı ve ateşi de ihtiva etmelidirler.

Daha sonra Aristoteles, oluşun nedenlerine dair verdiği açıklamayı toplar(2). Oluşu **mümkün** kılan maddesel neden, “olabilen ve olamayan şey” yani, geçici ve değişebilir tözdür. Formel ve aynı zamanda ereksel neden ise “varlığa gelecek şeylerin özsel doğasını ifade eden” tanımdır. Yani bileşimdeki unsurların oranını belirten tanım, hem onu tanımlamaya, hem de onun oluşumunun amaçladığı hedefi göstermeye yarar. Fakat karmaşık cismin yalnızca yapısı bir amaç değildir. Oluşun sürekliliği, ay altındaki şeylere, onların evrenin kaynağından uzakta olmaları nedeniyle sahip oldukları yegane ezeli-ebediliği, yani türlerin sürekliliğini verdiği için, asıl amaç olan evrenin mükemmelliğine katkıda bulunur (330 b 26-34).

Fakat maddesel ve formel neden yeterli değildir(3). Ezeli-ebedi pay alıcılarıyla birleştirildiğinde Platoncu ezeli-ebedi formlar, oluşun **sonra** değil de neden **şimdi** cereyan ettiğini açıklamayacaktır, o bu süreci maddeye yükleyerek de açıklayamaz. Hareket etmek maddenin karakteristiğidir. İster sanatın, ister doğanın meydana getirdiği şeyleri düşünelim, hareket etmek farklı bir güce aittir. Ne su kendi başına bir canlı meydana getirir, ne de tahta, bir yatak. Sıcaklığın ayırtırdığı, soğukun biraraya getirdiği doğrudur. Fakat onlar bunu, formun araçları olarak faaliyet gösterirken yapmaktadırlar. Oluşu sadece maddenin özelliklerine yüklemek ise, bıçkıyı marangozun ürününün tek nedeni olarak ele almak gibidir. O, zorunlu fakat yeterli olmayan bir koşuldur.

Aristoteles’in kendi fail neden açıklaması aşağıdaki gibidir. O, bir başka yerde(4), gök cisimlerinin ezeli-ebedi hareket içinde olduklarını

1) II. 8.

2) II. 9.

3) II. 10.

4) **Fizik**. VIII. 7, 9.

göstermişti. Bu ise güneşin herhangi bir belli noktadan dünyaya durmadan yaklaşıp uzaklaşmasına ve böylece sürekli oluşu meydana getirmesine neden olur. Oluşu, yani varolmayanın meydana gelmesini, varolanın yer değiştirme hareketinin sonucu ve ürünü olarak betimlemek, yer değiştirme hareketini oluşa dayanarak betimlemekten daha makuldür. Fakat bir tek hareket, oluş ve yokoluş gibi iki süreci açıklamayacaktır. Ya yönleri ya da hız farklılıkları nedeniyle karşıt iki hareket olmak zorundadır. Bunlar aslında, kendisinde güneşin yeryüzünde belli bir noktaya sürekli yaklaşıp uzaklaştığı, böylece oluş ve yokoluşu-bitkilerin büyümesini, hayvanların gelişip yokolmasını, soğuk ve yağmurla mevsimsel sıcaklık, kuraklık değişimlerini-meydana getirdiği ekliptik boyunca olan hareketinin iki yarısıdır(1). Güneş, ard arda yaklaşımlarıyla hayvanlar ve bitkilerin olgunlaşmalarına sebep olurken, ard arda uzaklaşmalarıyla da onların yıkımına sebep olur. Hareketleriyle her bir türün yaşamına, yapılarındaki ilineksel varyasyonlar nedeniyle her zaman erişemeyecekleri bir sınır koyar.

Güneşin yaklaşıp uzaklaşması sonucu unsurların birbirlerine sürekli dönüşümü, şaşırtıcı bir problemi-nasıl olur da dört unsurun ait oldukları ve kendisine yöneldikleri dört eşmerkezli küredeki yerlerini sürekli işgal etmedikleri problemini açıklamaktadır. Unsura dönüşmesini sağlayan ve böylece ay altı dünyasını birlikte tutan şey güneştir. Yine son olarak, zaman sürekli olduğu ve hareketin ölçülebilen cephesi olduğu için, sürekli, bu yüzden de döngüsel bir hareket gerektirir; öyle ki, gök cisimlerinin hareketi zamanın kendisini sürekli yapan şeydir.

METEOROLOGICA

Meteorologica'nın (Meteoroloji), Aristoteles'in fiziksel eserleri şemasına hangi bakımdan uygun olduğu konusunda şerhçiler tarafından farklı görüşler savunulmuştur. Yunan şerhçiler ve St.Thomas, unsurların özniteliklerini şunlara ayırırlar:

1-Unsurların a-doğal cisimler olarak doğal öznitelikleri, yani

1) **Meteoroloji.** 1.9.

uzaydaki hareket ile ilişkili nitelikleri. Mesela ağırlık ve hafiflik, b-Kendilerinden bileşimlerin yapıldığı madde olarak unsurların doğal öznitelikleri, yani niteliksel değişme ile ilgili nitelikler, mesela sıcaklık ile soğukluk ve kuruluk ile yaşlık.

2-Dışsal bir etken tarafından meydana getirilen nitelikler.

Onlar **De Caelo**'nun 1-(a) ile, **De Generatione**'nin 1-(b) ile ilgilendiğini, ama **Meteorologica**'nın 2)'yi ele aldığını savunurlar. Öte yandan Zabarella, karışım ya da bileşimin doğası ve şartlarının **De Generatione**'de tartışılmış olmasından dolayı **Meteorologica**'nın konusunun, 1-eksik (bu yüzden de geçici) karışımları, yani dört unsurun tümünü kapsamayan ya da onları mükemmel bir şekilde birleşmiş olarak kapsamayan şeyleri incelemek olduğunu (I. ve III.kitaplar), ve 2-biyoloji eserleri canlı ve mükemmel karışımları, yani dokuları, organları ve bunların bileşimi olan canlı yaratıkları incelerken, (**Meteorologica**'nın konusunun da) cansız ve mükemmel karışımları incelemek olduğunu savunur. Aristoteles'in bu konu hakkında bu iki tarzda da düşündüğünden şüphe edilebilir. Eser kendisini zaten, daha önce varlığı kabul edilen meteoroloji bilimine, yani gökteki şeylerin incelenmesine bir katkı olarak tanıtır. Temelde onun konusu, Aristoteles'in yanlış olarak astronomik değil meteorolojik olduğuna inandığı (kuyruklu yıldızlar ve Samanyolu türünden) belli astronomik olaylarla birlikte, rüzgar, yağmur, gökgürültüsü ve şimşek türünden hava olaylarıdır. Fakat dördüncü kitap, oldukça farklı bir olgular kümesini—maden türünden birleşik cisimleri ve onların duyuşal niteliklerini inceler. Bir bakıma Aristoteles, meteorolojiyi astronomiden ayırarak meteorolojiye önceden verilen alanı daraltır. Bir başka bakımdan da, dünyevi tözlerin incelenmesini dahil ederek onun alanını(1) genişletir. Onun ellerinde meteoroloji, bileşimler ve dört unsurun karşılıklı etkilerinin bir incelenmesi olur.

Aristoteles bize, ele alınacak olayların fail nedeninin, gök cisimlerinin etkisi olduğunu hatırlatır. Bunlar arasında en önemli rol,

1) yani, eğer IV.kitap sahte değilse.

gerektiği gibi, güneşe yüklenir. Maddesel nedenler, ateş, hava, su ve topraktır(1). Aristoteles'in ortaya koyduğu ilk sorun şudur:(2) Hava olaylarına sahne olan bölgeyi, yer ile ay arasındaki bölgeyi dolduran şey nedir? Onun bu bölgeyi açıklaması, köken itibariyle Herakleitosçu olan, yerin yüzeyi üzerine etkileyen güneş ışınlarının meydana getirdiği iki "buğu"nın varolduğu öğretisine dönüşür. Güneş ışınları kuru kara parçası üzerine düştüğünde, Aristoteles'in genellikle dumana, ama aynı zamanda ateşe ve rüzgara da benzettiği, sıcak ve kuru olan bir buğu çıkarır. Işınlar suya düştüğünde, su gibi nemli ve soğuk olan ve dumanlı buğuya karşıt olarak buharlı olduğu söylenen bir buğu çıkarır. Kuru buğu, ateş olma yolunda ve ne kadar az olsa da ateş özelliklerini-sıcaklığı ve kuruluğu-halihazırda sergileyen küçük toprak parçalarından ibarettir. Nemli buğu ise hava olacak olan, fakat esas olarak su özelliklerini-soğukluğu ve nemliliği-sergileyen küçük su parçalarından oluşur(3). Atmosferin yukarı kısmı yalnızca kuru buğu ihtiva eder. Alttaki kısım ise her iki buğuyu da ihtiva eder ve birinin sıcaklığını, diğeri de nemini sergiler. Atmosferin bu iki parçası, sırasıyla ateş ve hava diye adlandırılan şeylerdir. Fakat yukarıdaki kısım bildiğimiz anlamda ateş (yani kaynamanın ve sıcaklığın bir aşırılık türü olan "alev") değildir, kav benzeri kolayca tutuşabilecek olan bir tözdür(4). Hiçbir buğunun diğeri varolmadan olamayacağı bilinmelidir. Ancak biri ya da öteki kesinlikle üstün olabilir. Bu iki buğu yer ile ay arasındaki bölgeyi bütünüyle dolduran şeyler olduklarından, onların bütün meteorolojik olayların maddesi oldukları açıktır. **Meteorologica**'nın ilk üç kitabı bu iki buğunun, sıcaklığın, soğukun ve hareketin etkisi altında nasıl

1) 339 a 27-32.

2) I. 3.

3) Buhurların genel doğası 340 b 23-29; 341 b 6-22; 359 b 28-360 a 27'de gösterilir. 340 b 27'deki metin nemli buhuru sıcak olarak anlatır. Aynı görüş **Oluş ve Yokoluş Üzerine**'de 330 b 4'te görülür. Fakat 360 a 23, 367 a 34'te o, soğuk olarak anlatılır ve 340b 23-29 pasajının mantığı, onun iki iyi elyazmasında bulunduğu yer olan I. 227'deki **psychron**'u (soğuk" Çev.) okumamızı gerektirmektedir. Aristoteles aslında nemli buhurun, su ve hava arasındaki sıcaklıkta bir ara durum olduğunu düşünmektedir. (347 a 24) Onun kah birine kah ötekine benzerliği vurgulanır.

4) 341 b 19.

çeşitli olguları sergileyeceğini ve çeşitli formlar alacağını göstermek için yapılan ustaca teşebbüsler dizisinden ibarettir. Aristoteles ilkin yukarı ya da ateşli bölgedeki olayları-akan yıldızları, gün ağarmasını, bulutların renklenmesini, kuyruklu yıldızları ve Samanyolu’nu tartışır(1). Daha sonra aşağı ya da havai bölgeye geçer ve nemli buğunun onda meydana getirdiği etkileri-yağmur, bulut, sis, çiğ, kırağı, kar ve doluyu açıklar(2). Buradan yeryüzündeki ya da yerin altındaki olaylara geçer. Bunlardan önce, nemli buğunun neden olduğu şeyleri-nehirleri, kaynakları, selleri ve denizleri(3) tartışır. Sonra havai ve dünyevi bölgede kuru buğu nedeniyle ortaya çıkan(4) olaylara-rüzgarlara, depremlere, şimşeğe, fırtınaya ve yıldırıma geçer ve nemli buğu nedeniyle olan özel bir gurup olaya, yani yansıma ve kırılmanın da içinde bulunduğu olaylara-halelere, gökkuşağına ve yalancı yıldızlara döner(5). Baştan sona **a priori** kuramsallaştırmayla boşa harcanmış, dikkate değer ölçüde titiz gözlemler göze çarpar. Gökkuşağının açıklanması en ilginç olanıdır ve gayet doğru olarak bir kırılma eseri olarak ele alınır.

Daha sonra Aristoteles, “toprağa hapsedildiklerinde” buğuların meydana getirdikleri eserlere, yani minerallere döner. Bunlar nemli buğunun oluşturduğu madenlere ve kuru buğunun oluşturduğu “taşillara” ayrılırlar. İkincilerin çoğunun ya “renkli tozlar” ya da bunlardan meydana gelen taşlar olduğu söylenir(6).

IV.kitap ayrıntılarıyla, etkin nitelikler olan sıcak ve soğüğün işlemlerini ve edilgin nitelikler olan kuruluk ve yaşlığın değişimlerini ele alır(7). Sıcak ve soğüğün temel etkisi, uygun oranda bulunmalarıyla belli bir malzemeden **yeni bir tözün** oluşumudur. Oluşmanın tersi, çürüyen şeyin kendisindeki soğukluk ve onun dışındaki sıcaklık nedeniyle olan

1) I. 4-8.

2) I. 9-12.

3) I. 13-II. 3. I. 13, zamanın coğrafi fikirlerin şaşırtıcı bir taslağını verir.

4) II. 4-III. 1.

5) III. 2-6. 378 a 14.

6) 378 a 15-b 6.

7) 378 b 26-28.

çürümedir(1). Sıcaklığın **daha önceden varolan tözler** üzerindeki etkisi, pişirme genel başlığı altında anlatılır ve bu da üç tipe-olgunlaşma, haşlama ve kızartmaya ayrılır. Son iki terim, sanatın işlemlerinden doğanın benzeri işlemlerine aktarılır. Mesela sindirim bir haşlama süreci olarak tasvir edilir(2). Aristoteles bu konudan, daha ziyade edilgin niteliklerle ilgili olgulara ve karakteristiklere geçer-katılık ve yumuşaklık, kuruma ve ıslanma, katılaşma ve sıvılaşma, yumuşama ve sertleşme(3). İster canlı ister cansız olsun, bileşik cisimlerin nitelikleri duyular üzerinde bir etkime gücü gerektirenlerle-**De Anima**'nın "özel duyusalları"-ve etkinme yetisi gösterenler ve bu yetiyi göstermeyenlere ayrılır. İkinci türden on sekiz nitelik çifti-çözülebilir, çözülemez, eğilebilir, eğilemez, vb... -tartışılır ve tanımlanır(4). Son olarak eş türden cisimler, kendilerinde toprak ya da suyun başatlığına ve kendi özgül ısılarına göre sınıflandırılırlar(5). Fakat organlar kadar dokuların da, her ne kadar daha az açık bir şekilde de olsa, yalnızca belli maddesel niteliklere sahip olmalarından dolayı değil, ama aynı zamanda organizmadaki belli bir fonksiyonu yerine getirmelerinden dolayı da, ne iseler o olduklarına işaret edilir(6). Bir sonraki bölümde inceleneceği açıkça ifade edilen, **De Partibus Animalium**'daki (Hayvanların Kısımları) canlı cismin teleolojik ele alınış tarzına bizi götüren yol böylece açılmış olur.

1) IV. 1.

2) IV. 2,3.

3) IV. 4, 7.

4) IV. 8,9.

5) IV. 10, 11.

6) IV. 12.

BÖLÜM IV

BİYOLOJİ

Aristoteles'in görüşüne göre, biyoloji ve psikoloji birbirinden bağımsız iki disiplin değildir. Onun psikoloji ve biyoloji ile ilgili eserleri, muhtemelen onun aşağıdaki gibi böldüğü tek bir grup oluştururlar. **Historia Animalium** (Hayvanların Tarihi) hayvansal hayatın belli başlı olgularını kaydetmeyi amaçlayan giriş niteliğinde bir eserdir. Geri kalan incelemeler, kaydedilen bu olguların teorisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Teori kısmen canlı şeyler konusuyla **De Partibus Animalium** (Hayvanların Kısımları), **De Incessu Animalium** (Hayvanların Gelişimi), kısmen onların özsel formuyla **De Anima** (Ruh Üzerine), kısmen de onların önemli özellikleriyle **Parva Naturalia** (Küçük Doğal Şeyler), **De Motu Animalium** (Hayvanların Hareketi), **De Generatione Animalium** (Hayvanların Oluşumu), ilgilidir. Fakat bilimlerin daha sonraki gelişmelerini göz önünde tutarak, onun biyolojisi ile psikolojisini ayrı ayrı incelemek uygun olacaktır.

Tıpla uğraşan bir ailede yetişmesi nedeniyle, Aristoteles'in biyolojiyle ilgilenmesi doğaldı ve eserleri, biyolojinin gerçekten onun başlıca ilgilerinden biri olduğunu göstermektedir. Matematik bilimlerle ilgili olarak Aristoteles, zamanının bilgisinin büyük bir kısmına sahipti(1); fakat bildiğimiz kadarıyla onun matematik bilimler alanında orijinal buluşları yoktur. Öte yandan biyoloji alanında onun ister gözlem gücünü, ister diğer gözlemcilerin tanıklığını karşılaştırmasını, isterse onun teorik görüşlerini göz önüne alalım, o, çağının çok çok ilerisindeydi; gerçekten de Aristoteles eski biyoloji bilginlerinin en büyüğüydü ve modern biyoloji bilginlerinin en büyüğü onun hakkında şöyle diyebilmektedir: "Farklı biçimlerde olsa da, Linnaeus ve Cuvier benim tanrılarım olmuştur, fakat onlar yaşlı Aristoteles'in yanında sadece öğrencidirler"(2).

1) Her ne kadar o, bazı ciddi yanlış anlamalar içindeyse de. Karş. G. Milhaud'un *Arch.f.d.Gesch.d. Phil.* adlı eseri, XVI. 367-92.

2) Darwin'in *Life and Letters* adlı eseri, III. 252.

Aristoteles, çağının bilgisiyle karşılaştırıldığında, çok sayıda hayvandan, beşyüz farklı hayvandan söz etmektedir. Fakat onun gönderimlerinin hepsi aynı değerde değildir. Onların çoğu sadece ayrıntıya girmeyen imalardır; birçoğu gezgin hikâyelerinin ya da efsaneye dayalı bilgilerin(1), (sık sık açığa vurulmuş bir ihtiyatla yapılan(2) tekrarlarından ibarettir. Fakat onların çoğu derinlemesine bir kişisel gözleme işaret eden bir kesinlik ve dakiklik taşırlar. Aristoteles, babasından kesip biçme (teşrih) sanatını öğrenmiş olabilir ve elli farklı hayvan türünü açıp incelemiş gibi görünmektedir(3). O, muhtemelen bir insan bedenini açıp incelememiştir (4), fakat insan embriyonunu belli bir dereceye kadar açıp incelemiştir(5). Doğrudan bilmediği bir konuda, Aristoteles çobanlar, avcılar, kuş tutanlar, eczacılar ve hepsinden çok da Ege Denizi'ndeki balıkçılardan bilgi toplamıştır(6). Yöresel gönderimleri, onun kişisel olarak çok iyi bildiği belli başlı iki bölgeye, yeni Makedonya ve Trakya ile Troas ve komşu adalara ilişkindir(7); hayatının bazı dönemlerini geçirdiği bölgelere, Atina'nın çevresi ile Khalkis'e daha az gönderimde bulunmaktadır.

Aristoteles'in gözlemlerinin çoğu daha sonraki araştırmacıların hayranlığını toplamıştır, örneğin o, memeli deniz hayvanlarının memeli karakterlerinin(8), 16. yüzyıla değin diğer tüm yazarların gözden kaçırmış oldukları bir hakikatin farkına varmıştır. Kemikli balıklar içinde kıkırdaklı

1) Örneğin "martichoras" (kaplan) ile ilgili eğlendirici anlatısı, 501 a 25- bl. Sahte kitaplar bu türden birçok konuyu içermektedir; karşı. panter ve bizonun anlatıldığı 612 a7-15, 630 a18- b17.

2) Örneğin **Hayvanların Tarihi**, 501 a25. 523 a17, 26'da Herodot ve Ctesias'ın eleştirisiyle karşı.

3) Lones, A'nın **Researches in Natural Science**'daki liste, 106.

4) Karşı. **Hayvanların Tarihi**, 494 b22-24'de kendi bilgisizliğini itiraf etmesi ve 491 b1, 494 b33-495 a1, 495 b24-26, 496 a19'da bilgisizliğinin belirütleri.

5) 513 a32 v.d. gibi pasajlarda, buna işaret edilmiş gibidir; **Hayvanların Kısımları**, 666 b7 v.d., 671 b6-9, 676 b31-33. Karşı. Ogle, A. **Hayvanların Kısımları Üzerine**, 149.

6) Karşı. **Hayvanların Tarihi** 572 a 33; 597 b25; 487 b30; 594 a23; 528 a32, 532 b20, 533 b29, 535 a20, 557 a32, 591 a16, 602 b9, 603 a7; **Meteor.** 348 b35; **Hayvanların Oluşumu**, 720 b34, 756 a32.

7) Sonuncu bölge için gönderimler esas itibariyle **Hayvanların Tarihi**, V'de de bulunmaktadır.

8) **Hayvanların Tarihi** 489 a34- b2, 521 b21-25, 566 b2-17.

olanı ayırt etmiş ve onları olağanüstü bir kesinlikle betimlemiştir(1). Aristoteles, civciv embriyonunun gelişmesini dikkatli bir biçimde betimlemiş ve yumurtanın yumurtlanmasından sonraki dördüncü günde, yüreğin “yumurta akında bir kan zerresi gibi” görüldüğünü, “canlıymış gibi attığını ve hareket ettiğini”(2) keşfetmiştir. Gevişgetiren hayvanların midesindeki dört bölmeyi mükemmel bir biçimde anlatmaktadır(3). Kafadanbacaklıların çiftleşmeleri konusunda, 19. yüzyıla değin bir daha farkedilememiş olan ilginç bir özelliği keşfetmiştir(4). Onun fenerbalığı ve tırpanbalığı konusundaki açıklamaları ayrıntılıdır(5) ve daha sonraki gözlemler, bunları büyük ölçüde doğrulamıştır. Arıların vücut yapısı olmasa bile, alışkanlıkları hakkındaki açıklaması mükemmeldir(6). Memelilerin damar sistemlerine ilişkin betimlemesi karanlık kalan noktalar içerse bile, esas itibariyle çok iyidir(7).

SCALA NATURAE (DOĞA CETVELİ)

Aristoteles sadece, hayvan türleriyle ilgili mevcut bilgiyi toplamak için ortaya çıkmış ilk kişi değil, fakat aynı zamanda onların sınıflanması problemini de üstlenmiş ilk kişidir. **De Partibus**’(8)da(Hayvanların Kısımları) sınıflama problemiyle ilgili ilginç bir tartışması vardır. Platon’un ikili bölme yoluyla bölme yöntemi üç temel itiraza açıktır: 1- Eğer bölmeye uygun olarak, her farklılaşma önceki farklılaşmadan çıkarsa (“tüylü” hayvanların örneğin, vahşi ve evcil diye değil de, dikenli ve dikensiz tüylülere bölünmesi gibi), ikili bölme, her bir **infima species** (en alt

1) 489 a34- b13, VI. 10; **Hayvanların Oluşumu**, 733 a6-17.

2) **Hayvanların Tarihi**, VI. 3.

3) **Hayvanların Tarihi**, 507 a33- b12; **Hayvanların Kısımları Üzerine**, 674 b7-15.

4) **Hayvanların Tarihi**, V .6.

5) 620 b11-29; **Hayvanların Kısımları**, 696 a27-33.

6) **Hayvanların Tarihi**, V. 21, 22, VIII. 27, IX. 40.

7) **Hayvanların Tarihi**, 513 a15-515 a 26; **Hayvanların Kısımları**, III. 4,5. Aristoteles’in hayvanlarla ilgili gözlemleri içinde en dikkate değer olanlarından bazılarına ilişkin açıklamalar, Dr. Singer’in **Studies in the History and Method of Science** adlı eseri, böl. II ve Prof. D’Arcy W. Thompson’ın **The Legacy of Greece**’de Doğa Bilimi ile ilgili makalesinde görülebilir.

8) I. 2-4.

türün)in tek bir ayrımla tamamen belirli tek bir formla karakterize edildiğine işaret etmektedir. Ama eğer durum buysa, üyeleri ortaklaşa olarak birden fazla ilineğe sahip olan doğal grupları kaçınılmaz olarak dağıtmak durumundayız; örneğin, bazı kuşları kara hayvanları ile bazılarını ise deniz hayvanları ile sınıflamak durumunda kalacağız. 2- İkili bölmede her çiftteki tek ayrım tamamen negatiftir ve daha ileri düzeydeki farklılaşmaya olanak vermez; “olmayan şeyin türü yoktur”. Sadece pozitif bir belirlenebilir şey belirlemeye müsaittir. 3- Mevcut bir belirlenebilir şeyin tam belirlemesine gereğinden çabuk ulaşırız; kendimizi her aşamada tek bir belirlenebilir şeyin iki karşıt formu ile sınırlandırırırsak, gerçekten mevcut türleri kuşatmak için yeterince ayırımımız olmaz.

Şimdi, bu güçlüklerden kaçınmak için, bölmemiz boyunca örneğin tüylü hayvanları vahşi ve evcil biçiminde bölen yeni bir **fundamentum divisionis** (bölme ilkesi) benimsediğimizde, bölmemize konuyla ilgisiz bir şey sokar ve ikili bölmenin kendisine dayandığı ilkeyi terkederiz. Dolayısıyla, bölmeye başlangıçta birden fazla ayrım sokmak daha iyidir; aslında, çoğu eşit olarak karakteristik olan bir ayrımlar çokluğuyla birbirini kuşatan “kuş” ve “balık” gibi büyük doğal sınıfların var olduğunu kabul etmek daha iyidir.

Aristoteles genel olarak, hayvanlar aleminde bulunan üç benzerlik derecesi kabul etmektedir. İlk olarak tek bir türde bulunan tam bir tür özdeşliği söz konusudur. Farklılıklar bireyler arasındadır, fakat onlar hiçbir ereğe hizmet etmezler ve doğa düzeninin hiçbir kısmı onları üretmez ya da onları sürdürmez. İkinci olarak aynı “en büyük cins”in türleri arasında benzerlik vardır; bu türler sadece derece bakımından-sayı, hacim, yumuşaklık ya da sertlik, pürüzsüzlük veya pürüzlülük. . . vb. -farklı olan aynı cisimsel kısımlara sahiptir. Üçüncü olarak “en büyük cinsler”in kendi aralarında analoji yoluyla benzerlik vardır; çünkü Aristoteles kol, ön ayak, kanat ve yüzgeç arasında, kemik ve balık kılıcı arasında, tüy ve balık pulu arasında kesinlikle türdeşlik görmektedir(1).

Aristoteles, bu ilkeleri hayvanların fiili sınıflamasına nasıl uygulamaktadır? Onun eserlerinde önceden hazırlanmış bir sınıflama bulunmamaktadır. Aristoteles güçlüklerin pekala farkındadır; kabul edilmiş

1) **Hayvanların Tarihi**, 486 a14- b22, 497 b6-13; **Hayvanların Kısımları**, 644 a16-23.

hiçbir “en büyük cins”in içine girmeyen ayrı türlerin ve bu türden iki cinsin arasında yer alan türlerin varlığının farkındadır. Ancak onun sınıflaması ana çizgileri itibariyle yeterince açık ve genel olarak da zamanın sınamasına karşı ayakta kalmış olan bir sınıflamadır; onun sınıflaması kendisinden öncekiler açısından büyük bir ilerlemeydi ve Linnaeus’dan önce de hiçbir ilerleme kaydedilmemiştir. Onun en geniş kapsamlı bölmesi günümüzde “omurgalılar” ve “omurgasızlar” a tekabül eden kanlı ve kansız hayvanlar bölmeleridir. Kanlı hayvanların başlıca cinsleri şunlardır: Doğrudan dörtayaklılar, memeli deniz hayvanları, kuşlar, yumurtlayan dörtayaklılar ve ayaksız hayvanlar (sürüngenler ve hem denizde hem de karada yaşayan hayvanlar), balıklar(1). Bunların dışında bağımsız bir tür olarak insan(2) ve belli ara türler vardır. Kansız hayvanlar iç ve dış kısımlarının uyumuna göre bölünürler: Yumuşak bir dış görünüşe sahip olan malacia (kafadanbacaklılar)nın içlerinde sadece sert bir öz vardır; daha sert bir dışı ve yumuşak bir içi olan malacostraca (kabuklular); yine daha sert bir dışı ve yumuşak bir içi olan ostracoderma veya testacea (kabuklular/kafadanbacaklılar dışındaki yumuşakçalar); Aristoteles’in kendi bölme ilkesinden hareketle hep sert olduğunu söylediği böcekler(3). Bundan başka yarı-hayvan, yarı-bitki istisnai formlar, - deniz şakayıkları, süngerler, deniz hıyarları, deniz anası- vardır.

Bu cinslerin her birinin birçok ayrımı vardır ve buna göre, çeşitli biçimlerde(4) gruplanabilirler; fakat bunların içinde en aydınlatıcı olanı, Aristoteles’in de ileri sürmüş olduğu gibi, üreme biçimine dayanmaktadır(5). Hayvanlar, ebeveynden birinin bedeninden çıkış anında yavrunun ulaştığı gelişim derecesine göre bir **scala naturae**(doğa cetveli) ile düzenlenebilirler. Bu, ebeveynden birinin sahip olduğu hayati vücut ısısının derecesine bağlıdır. Aristoteles, civcivin yumurtadan çıkmasında ısıнын oynadığı rolden etkilenmiş(6) ve ısıнын, tüm gelişmenin

- 1) **Hayvanların Tarihi**, I. 6, II. 15; **Hayvanların Kısımları**, IV. 10-13.
- 2) **Hayvanların Tarihi**, 490 b16-19.
- 3) **Hayvanların Tarihi**, I. 6, IV. 1; **Hayvanların Kısımları**, IV. 6-9.
- 4) Örneğin solunum biçimine göre ya da doğal ortam biçimine göre, **Hayvanların Tarihi**, VIII. 2.
- 5) **Hayvanların Oluşumu**, 732 a25-733 b16.
- 6) Bu, onun için hem değişimin meydana gelmesindeki, hatta hem de inorganik dünyadaki belli başlı faildir.

faili olduğu sonucunu çıkarmıştır. Şimdi, ısı konusundaki en büyük fark kanlı (yani kanı kırmızı olan) hayvanlarla ona benzeyen, fakat daha soğuk bir sıvı halinde bulunan kanlı hayvanlar arasındaydı. Ve kanlı hayvanlar arasındaki akciğerleri olanların, akciğerleri olmayanlardan daha sıcak olmaları gerektiği sonucu çıkarılabilir; çünkü Aristoteles’e göre, akciğerlerin amacı fazla ısıyı ılımlı hale getirmektir.

En yüksek hayvan türü, doğuran, yani nitelik açısından ebeveynine benzeyen yavru meydana getirmek için yeterli hayati vücut ısısına sahip olan hayvanlardır. Aristoteles, doğurucu olan hayvanın yumurtasını farketmemiş ve embriyonu, cinsel birleşmenin doğrudan ürünü olarak görmüştür. Daha sonraki tür, kendisinde “mükemmel” bir yumurtanın, yani yumurtlamadan sonra hacim bakımından büyümeyen bir yumurtanın meydana getirildiği türdür. Daha sonraki geniş aile, kendisinde “kusurlu” bir yumurtanın yumurtlandığı ailedir. Ama şimdi sıra, hayvanların sınıflanmasını gerek Aristoteles bakımından gerekse de izleyicileri açısından güçleştiren olgulardan birine gelmektedir. Balıkların çoğu “kusurlu” yumurtalar yumurtlarsa da, onların içinde hiç yumurta bırakmayan, fakat canlı yavru doğuran bir grup, kıkırdaklı balıklar grubu vardır. İnsan bunu, hayati vücut ısısının bir işareti olarak görmeye ve bu varlıkları kuşlarla sürüngenlerin üstüne yerleştirmeye teşebbüs edebilir. Ancak bunu yapmak, sadece tek bir ayırım kullanma yanlışlığına düşmek olacaktır. Aristoteles, bu varlıkların yerinin özsel olarak diğer balıklarla aynı olduğunu kabul etmektedir. Ve o, onların canlı yavru meydana getirmelerini vücut ısısının fazlalığına değil, azlığına bağlamaktadır. Onlar ilk önce yumurtaları meydana getirirler, fakat yumurtanın dış yüzünü bir kabuğa dönüştürebilmek için yeterince sıcak değildirler; bu yüzden onlar yumurtaları korumak için, yumurtalar canlı yavruya dönüşüncüye kadar onları ebeveynden birinin vücudunda saklamak zorundadırlar(1).

Daha aşağı basamaktaki yaratıklar, yumurta ve canlı yavru evresine üçüncü bir evreden, kurtçuk evresinden geçmek zorundadırlar. Aristoteles, kurtçuğun kendisinin bir yumurtadan gelişmiş olduğunu kabul etmez, fakat onu, hakiki bir yumurtadan hiçbir parçasının sadece besin olmaması, ancak bütününün canlı şeye doğru gelişmesi olgusuyla ayırt

1) **Hayvanların Oluşumu**, 718 b32-719 a2.

edilen bir yarı-yumurtaya dönüşen bir şey olarak tanımlamaktadır.

Daha da aşağısı, bir kurtçuk bile meydana getirmeyen kabuklulardır. Bazısı, yavrunun kendisinden hareketle gelişeceği sümüksü bir sıvıyı, cinsel birleşme olmadan üretir; diğerlerinde yavrular basit olarak ebeveyn den tomurcuklanırlar(1). Ve son olarak, bütün daha aşağı türlerde ve hatta bazen balıklar kadar yüksek türlerde bile, çamur gibi cansız maddeden kendiliğinden bir üreme ortaya çıkar.

Sonuçta **scala naturae** (doğa cetveli) şöyledir:

		Kanlı Olanlar
Viviparous (Doğuranlar)		1. İnsan.
		2. Kıllı dörtayaklıları (kara memelileri).
		3. Cetacea (Deniz memelileri).
		4. Kuşlar.
	Mükemmel yumurtayla	5. Pullu dörtayaklılar ve apoda (ayaksız- lar/sürünge nler(2) ve amphibia (hem suda hem de karada yaşayanlar)
Oviparous (Yumurt- layanlar)	Kusurlu yumurtayla	6. Balıklar(3)
		Kansız Olanlar
Vermiparous (Kurtçuk yoluyla)		7. Malacia (Kafadanbacaklılar).
		8. Malacostraca (Crustacea/Eklembacaklı- lar kolundan kabuklular).
		9. Böcekler.
Üreme sıvısı, tomurcuklanma veya kendiliğinden üreme yoluyla çoğalma.		10. Ostracoderma (Kafadanbacaklılardan yumuşakcılar).
Kendiliğinden üreme yoluyla		11. Bitkimsi hayvanlar.

1) Hayvanların Tarihi, 546 b15-547 a1; Hayvanların Oluşumu, 761 a13-19, b23-762 a9

2) Fakat engerekler içsel olarak yumurtlayıcı, dışsal olarak ise doğurucudurlar.

3) Fakat kıkırdaklı balıklarla fener balıkları içsel olarak yumurtlayıcı, dışsal olarak doğurucudurlar ve 6-9 sınıflarının bazı üyeleri ise kendiliğinden ürerler.

ÜREME

Aristoteles, hayat olaylarının üç ana gruba bölünebileceğini düşünmektedir: Büyüme ve üreme, duyum ve hareket. Bunlardan ilki en temel olanıdır; bitkilerde olduğu gibi tek başına var olabilir, oysa diğerleri onsuz var olamazlar. Sindirimin doğası ve sindirim organları Aristoteles'in ilgisini çekmişse de, üreme daha fazla ilgisini çekmiş görünmektedir. Sadece en dikkate değer gözlemlerinin çoğu değil, fakat en etkili bazı tartışmaları da bu konuyla ilgilidir. Onun görüşüne göre, üreme üç yoldan biriyle ya kendiliğinden ya tek bir ebeveynden ya da her iki ebeveynden gerçekleşebilir. Onun kendi dönemindeki gözlem yöntemleri yüzünden kendiliğinden üremeye inanmış olması şaşırtıcı değildir ve bu, bu inanç çürütülünceye kadar yüzyıllar boyunca devam etmiştir. O, tek bir ebeveynle gerçekleşen cinsel birleşmeye dayanmayan üremenin bitkiler ve bitkilere benzer hayvanlar için değişmez olduğuna inanmaktaydı(1). Ancak onun esas ilgisi cinsel birleşmeye dayanan üremenin doğasını belirlemeye yönelikti. Aristoteles, ebeveynden her birinin katkısının ne olduğu ve onun katkısının Hippokrates'in düşündüğü gibi(2), bedenin tamamından mı yoksa sadece belli bir parçasından mı kaynaklandığı biçimindeki birbiriyle bağıntılı iki problemi birlikte(3) tartışmaktadır. İlk görüşle ilgili ana delil, çocuğun ebeveyne parça parça benzemesinden, hatta sanıldığı gibi çocuğun, sakatlıklar ve sonradan kazanılmış özellikler bakımından bile ebeveyne benzemesinden çıkarılmaktadır. Aristoteles bunu şöyle cevaplamaktadır: 1- Çocuk, bedenin söz konusu parçasından herhangi bir maddi geçiş yoluyla ebeveynine sayılamayacak kadar çok-ses, tırnaklar, saç, yürüyüş bakımından- benzerlik gösterir; 2- henüz sakalı olmayan veya gri saçlı olmayan insanlar, sakallı ya da gri saçlı olan çocukların babası olabilirler; 3- bazen çocuklar ebeveynlerine değil de, kendilerinden doğrudan maddi parçaları miras alamamış oldukları uzak atalarına benzerler; 4- bitkiler, genellikle ana bitkinin üreme sırasında sahip olmadığı kısımlar bakımından ana bitkiye benzerler. Ayrıca 5- meninin, erkek ebeveynin

1) **Hayvanların Oluşumu**, I. 1.

2) Karş. Darwin'in "pangensis", **Variation**, böl. 27.

3) **Hayvanların Oluşumu**, I. 17, 18.

“homojen kısımlarından” yani dokulardan mı, yoksa “heterojen kısımlarından” yani organlarından mı geldiği sorulabilir. İkincisinde benzerlik daha açıktır; ancak bunlar basit olarak özel bir tarzda düzenlenmiş dokulardan ibarettirler ve maddi kısımlardan hiçbirinin geçmesi, düzenlenme biçimindeki benzerliği açıklamayacaktır, “Eğer herhangi bir şey bu birleşmeyi daha sonra yaratırsa, bu, onun menisinin her kısmından geldiğini göstermeyecek, fakat benzerliğin nedeni bu şey olacaktır”(1). Aristoteles, babanın katkısının maddi bir katkı olmadığı, fakat dişi ebeveyn tarafından sağlanan madde üzerinde belli bir formun uygulanması olduğu sonucuna doğru gitmektedir.

Yine, (incelenmeye yeniden dönülecek sebeplerden başka),6- eğer biz, çocuğun belli bedensel kısımlar bakımından ebeveynine benzemesinden hareketle, meninin, bu türden her bir kısımdaki herhangi bir şeyi içermek durumunda olduğunu ileri sürersek, bu durumda, aynı şekilde bir oğul genellikle babasınıninkilere benzer ayakkabılar giydiği için, babasının menisinin onun ayakkabılarından çıkan herhangi bir şeyi içermiş olmak durumunda olduğunu da ileri sürebiliriz. Bedensel kısımlar sadece, tohumun kendisini hazırladığı giysidir ve eğer meni, “onun kullandığı maddeden değil de yaratıcı kısımdan, yani işçiden”(2) geliyorsa, bu yeterlidir. “Meninin kendisinin kan ve etten oluştuğunu söylemek yerine, niçin kan ve etin ondan yapılmış olabileceğini söylemeyelim?”(3)

Aristoteles, pangenesi öğretisini reddederek diğer probleme, her bir ebeveynin üremeye katkısının asıl doğasının ne olduğu problemine geçmektedir(4). Meni bedende bulunması nedeniyle **ya** onun doğal kısımlarından biri (bir doku ya da bir organ), **ya** tümör gibi doğal olmayan bir şey, **ya** fazla bir ürün, **ya** hastalığa neden olan bir salgı **ya da** besin olmalıdır. Bunlardan, onun sadece fazlalık bir ürün olabileceğini söyleme konusunda biraz güçlük vardır. O ya yetersiz ya da yararlı bir besinin fazlalığına, yani besinde dokuyu sağlıklı veya sağlıklı kılmaya neden olan

1) 722 b1-3.

2) 723 b27-32.

3) 723 a14-17.

4) 724 a9.

öğelerden birine işaret etmelidir; genç ve sağlıklı hayvanların çok miktarda meniye sahip olmaları olgusu, meninin bunlardan ilki (bedenin doğal kısımları) olduğunu göstermektedir. Aslında nihai formu bakımından yararlı besinin fazlalığı, kendisinde doğrudan doğruya dokunun gelişmeye doğru gittiği şeydir. Besinin almış olduğu bu nihai form kanlı hayvanlarda kan, kansız hayvanlarda ise benzeri bir sıvıdır. Belli ki meni kan değildir ve bu nedenle de, doğrudan bir kan ürünüymüş gibi tasavvur edilmelidir. Bir hayvandaki kanın büyük bir kısmı, onun dokularını oluşturur; bunun için meninin yapılmasına ihtiyaç duyulmaz. Ve fazlalıklar yığına benzediği için, çocuk basit olarak ebeveynine bener. Eli veya yüzü ya da bütün hayvanı meydana getirecek olan meni, zaten farklılaşmamış el veya yüz ya da bütün hayvandır ve onlar içinde bilfiil böyle olan her biri bilkuvve menidir”(1).

Dişide erkeğin menisine tekabül eden şey adet kanaması, yani dişinin hayati vücut ısısının daha düşük olması nedeniyle meniye dönüştüremediği fazla kandır. Dolayısıyla meni, adet kanamasından daha fazla “form kazanmış” olduğu için çocuğun formel ya da hareket ettirici nedeni gibi rol oynar, oysa adet kanaması maddi nedendir; erkek ebeveyn dişi ebeveyni, sütü peynire dönüştüren maya gibi harekete geçirir. Dolayısıyla doğa ve sanatsal üretim arasında bir benzerlik vardır. “Erkeğin meniyi salgıladığı yerde, meni, embriyonun bir parçası değildir; aynı şekilde marangozdan da maddeye hiçbir maddi şey geçmez. . Fakat şekil ve form, onun başlattığı hareket sayesinde, ondan maddeye aktarılır. Marangozun aletlerini harekete geçiren elleri, maddeyi harekete geçiren de onun aletleridir; onun kendi sanatına ilişkin bilgisi ve formun kendisinde bulunduğu ruhu, belli türden bir hareketle, meydana getirilen nesnenin değişen doğasına bağlı olarak değişen bir hareketle onun ellerini ya da başka herhangi bir parçasını harekete geçirir. Aynı şekilde, meni salgılayan bu hayvanların erkeğinde Doğa, meniyi bir araç olarak ve sanki bilfiil harekete sahipmiş gibi kullanır(2). Hayvanlar çiftleşmeyle, bitkilerde sürekli olan oluşun, maddi ve hareket ettirici ilkesinin birliğine ulaşırlar;

1) 726 b15-18.

2) 730 b10-21.

“hayvanlar bölünen bitkiler gibidirler”(1). Üremenin koşulu olan bu birlik bitkilerde sürekli, çünkü büyüme ve üreme onların bütün hayatıdır; aynı zamanda daha yüksek duyu ve hareket hayatına sahip olan hayvanlarda ise birlik sadece geçicidir.

Aristoteles daha sonra(2) pangenesis adı altında henüz tartıştığı problemle temelde aynı olan bir probleme, biyoloji tarihinde önemli bir rol oynamış olan bir probleme dönmektedir. Yavru hayvanın kısımları, tohumda, önceden gelişmiş bir biçimde zaten var mıdır, yoksa onlar bir ağın delikleri gibi epigenesis yoluyla sırayla mı meydana getirilirler? Aristoteles, kısımların embriyonda tamamen var olmadığını söylemektedir. Onlar var olup da gözle görülemeyecek kadar küçük de değildirler, çünkü akciğer kalpten daha büyüktür, ama yine de daha sonra ortaya çıkar. Ancak daha önce var olan kısım daha sonrakini meydana getirmez, aksi takdirde açık bir biçimde sahip olmadığı daha sonra ortaya çıkacak olan kısmın formuna sahip olacaktır. Gelişmenin kaynağı erkek ebeveynde bulunmalıdır, ama erkek ebeveyn gelişen embriyonla temas halinde değildir. O, meniye harekete geçirir; meni, dişi ebeveynin sağladığı maddi kısmı harekete geçirir; bu kısım, hareketi diğer kısma iletir ve bu, bir makinede olduğu gibi böylece sürer gider. Prof. Platt'ın belirttiği gibi(3), “biz günümüzde, bu bilmeceyi daha iyi bir biçimde çözebilmiş değiliz; biz sadece, spermin yumurtaya nüfuz eder etmez bir dizi hareketin başladığını, bu hareketlerin ardarda gelerek yumurtayı farklılaştırdığını söyleyebiliriz”. Isı gelişmenin bir aracıdır, bundan başka bir şeyin aracı değildir. “Sertlik ve yumuşaklık, yapışkanlık ve kırılkanlık ve hayat ve ruha sahip olan kısımlarda bulunan diğer bütün niteliklere sadece sıcak ve soğukun neden olabileceğini kabul edebildiğimiz halde, eti et ve kemiği kemik yapan ilkeye ulaştığımızda, bu artık böyle değildir; onların yaptığı şey, erkek ebeveyn tarafından gerçekleştirilen harekettir, ki erkek ebeveyn, kendisinden meydana gelecek olan yavrunun potansiyel olarak olduğu şeyin fiilidir. Bu, bizim sanat eserlerinde gördüğümüz şeydir; sıcak ve soğuk demiri

1) 731 a21.

2) 733 b23.

3) **Hayvanların Oluşumu**,nun çev., 734 b16n.

yumuşak ve sert kılabilir, ama demiri bir kılıç yapan şey kullanılan aletlerin hareketidir, çünkü bu hareket sanatın ilkesini içerir. çünkü sanat, eserin hareket noktası ve formudur; sanat doğada sadece herhangi bir başka şeyde bulunur, oysa Doğanın hareketi bizzat forma sahip olan diğer doğadan çıkan eserin kendisinde bulunur”(1).

Aristoteles, daha genel olan niteliğin gelişim bakımından daha özel olandan önce geldiğini kabul etmek bakımından Von Baer’i haber vermektedir. Dolayısıyla bizim bitkiler ve hayvanlarla paylaştığımız besleyici ruh, duyuşal ruhtan ve bizim hayvanlarla paylaştığımız duyuşal ruh da akılsal ruhtan önce gelmektedir(2). Ruh, maddi bir temele sahip olur olmaz dört ögenin herhangi birinden “daha tanrısal” olan bir öğeye ihtiyaç duyar ve besleyici ve duyuşal ruh için böyle bir temel, meniye köpüksü niteliğini veren- ne hava ne de ateş olmayan, fakat “yıldızların ögesine benzeyen bir şey olan”(3)- pneuma(nefes)’da bulunur. Sadece aklın maddeyle hiçbir ilişkisi yoktur; “sadece o, herşeyin üstünde o dışarıdan gelir ve sadece o, tanrısaldır”(4). Şimdiye kadar problem, yani Aristoteles’in aklın meniye ne zaman girdiği konusundaki düşüncesi tartışılmıştır; Aristoteles bu noktada tamamen sessiz kalmaktadır. Onun aklın sürekliliğini duyumla açıklamayı amaçlar görüldüğü başka pasajların da olmasına rağmen(5), karakter, köken ve hedef bakımından akılla ruhun diğer yetileri arasındaki mükemmel ayrım konusu, Aristoteles’in çeşitli eserlerinde(6) sık sık ele aldığı bir öğretilerdir.

Büyümenin minimum hayati fonksiyon olması nedeniyle, varlığa gelen ilk bedensel kısım bir “çoğalma ilkesi”ne(7) sahip olan kısım

1) 734 b31-735 a4.

2) 736 a35- b5.

3) Aristoteles bir başka yerde (II.5), (kısır, bozuk/kusurlu yumurtaların duyu hayatına sahip olmaları olgusundan hareketle,- yoksa onlar nasıl olup da bozulabilirler?-) dişi ebeveynin besleyici ruha sahip olduğunu, erkek ebeveynin özel katkısının duyuşal ruh sayesinde olduğunu söylemektedir. Hatta dişi ebeveyn, nefese de sahiptir, oysa bu, kanı, meniye dönüştürebilecek kadar güçlü değildir. Karş. s.105, n.3.

4) 736 b27-737 a1.

5) İkinci Analitikler. II. 19; Metafizik. A.1.

6) Örneğin Ruh Üzerine III. 4,5; Metafizik. 1070 a26; Nikomakhos Ahlakı 1178 a22.

7) Hayvanların Oluşumu, 735 a15.

ölmelidir ve Aristoteles'in gerek gözlemin gerekse teorinin temeline koyduğu bu kısım kalptir. "Çünkü yavru hayvan ebeveyninden ayrıldığında, tıpkı kendi evini kuran bir oğulun babasından ayrılması gibi, başının çaresine bakabilmelidir. Bu nedenle, daha sonraki bir evrede bedenini kendisinden hareketle yönettiği bir ilkeye sahip olmak durumundadır. . . Çünkü hayvan büyür ve son evresinde bir hayvanın besini kan veya onun benzeri bir şey ve kanın besini de depo durumundaki kan damarlarıdır, dolayısıyla da kalp bunların kaynağıdır"(1). Diğer kısımların ardarda gelen gelişimi, ısı ve soğuğun eylemine bağlı olarak, bir bakımdan açıklanabilir, ama bu tek yanlı bir açıklama olur; onların nihai nedenini de, organizmanın hayatına hizmet etme biçimlerini de aynı ölçüde kabul etmek gereklidir. Aristoteles'in gelişmenin düzeni konusundaki görüşleri, hiç kuşkusuz embriyonların gözlenmesine dayanmaktadır, ama Aristoteles'in bu konuda **a priori** bir açıklaması da bulunabilmektedir. Bununla birlikte Aristoteles'in, gözlemin üstünlüğüne ilişkin sağlıklı bir bilimsel inancı vardır. Arıların üremesi ile ilgili "gerçekler henüz yeterince anlaşılmış değildir; eğer durum buysa, o zaman, gözleme teorilerinden daha fazla güvenilmelidir ve teoriler, sadece, gözlenmiş olgularla doğrulandıkları zaman onlara güven duyulmalıdır"(2).

Cinsiyetin belirlenmesinin nedeni konusunda, Aristoteles'in zamanından önce çok tartışılmıştır. O, hiçbir selefinin, olgulara yeterince açık bir biçimde başvurmamış olduğunu düşünmekte(3) ve daha tatminkâr olduğunu düşündüğü bir teori ileri sürmektedir. Aristoteles, bütün beden kendisi üzerine inşa edildiği iskelet olan damar sisteminde herhangi bir değişiklik olmadığı sürece, eril organların bir emriyonda, dişil organlarınsa başka bir embriyonda gelişmiş olabileceğini zannetmenin yanlış olduğunu düşünmektedir. Cinsellikle ilgili kısımlar cinsiyetin nedenleri değil, fakat daha derinde bulunan bir farklılığın doğal sonuçlarıdır; embriyon, daha yüksek vücut ısısı sayesinde fazla kanı meniye "dönüştürebildiği" zaman erkek, bu güce sahip olmadığı ve fazla kan da kan olarak kaldığında (kadınlarda görülen adet kanamasının gösterdiği gibi) dişi meydana gelir. Ve embriyon, erkek ebeveynin menisinin dişi ebeveynin sağladığı maddeyi dölleme konusunda başarılı olup olmamasına göre daha sıcak ya da daha

1) 740 a5-23.

2) 760 b30-33.

3) IV. 1.

soğuktur. Dolayısıyla cinsiyet belirlemesi, ilke olarak, tam da cinsel birleşme anından itibaren vardır. Cinsiyetle ilgili kısımlar daha sonra, organizma meni üretme gücüne sahipse belli bir tür organ için ve meniye dönüşemeyen büyük miktardaki fazla kana yer bulmak zorunda ise bir başka tür organ için, yani organizmanın ihtiyacına göre biçimlenir.

Kalıtım olguları, benzeri ilkelerle açıklanmaktadır(1). Erkek ebeveyn dişi üzerinde tamamen egemen olduğunda, yavru erkektir ve diğer bakımlardan da babaya menzer. Erkek ebeveyn egemen olup da, onun yaptığı etki dişinin etkisiyle ılımlılaştırılırsa, yavru, baba yerine büyükbabaya benzer; veya etki daha derinden ılımlılaştırılırsa, bu durumda yavru, baba tarafından daha uzak bir ataya benzer. Erkek ebeveyn erkek **olmak bakımından** değil de, fakat birey **olması bakımından** egemen olduğunda, yavru dişidir, ancak babaya benzer; eğer birey **olması bakımından** değil de, erkek **olmak bakımından** egemen olursa, yavrular erkektir, ama anneye benzerler. Dişi ebeveyn egemen olduğunda ise yavru dişidir ve anneye benzer. Dişi ebeveyn egemen olduğu halde eğer onun etkisi süreç içinde ılımlılaştırılırsa, yavru, anne tarafından herhangi bir akrabaya benzer. Ebeveyn tarafından yapılan etkiler birbirine karıştırıldığında, yavru herhangi bir akrabaya benzemez, ama sadece türün özelliğini korur. Sonuç olarak karışma daha tam olduğunda, yavru, canlı hayvanların üreme özelliğinin dışında hiçbir özelliği korumaz; bir başka deyişle onlar, ebeveynlerinin ait olduğu türlerle diğer türler arasındaki sınırda hilkat garibeleri olurlar.

EREKSELLİK

Aristoteles, hayvanların özellikleri arasında önemli bir ayrım yapmaktadır(2). Bazı nitelikler bir türün tamamını niteler, bazıları ise örneğin bazı durumlarda renk, tür içinde değişir. Bu iki grubun farklı bir biçimde açıklanmaları gerekir. İlki ereksel bir nedenle ya da başka bir deyişle formel bir nedenle açıklanmalıdır; örneğin gözleri olan hayvanların gözleri vardır, çünkü duyum, hayvanların kendisi için var oldukları erkeklerden biri, bir hayvanın temel özelliklerinden biridir. “Doğanın belli ve düzenli ürünleri ile ilgili olduğumuzda, onların her birinin belli nitelikte olmasının nedeninin (onların) o şekilde oluşmuş olması değil de, tersine o

1) IV. 3.

2) 778 a16- b19.

şekilde oluşmasının nedeninin onun şu veya bu niteliğe sahip olması olduğunu, çünkü olma sürecinin varlığa bağlı olduğunu söylemek durumundayız”(1). Öte yandan değişebilir özellikler maddi ya da fail nedenle açıklanmalıdır. “Bir hayvanın zorunlu olarak bir gözü olmak durumundadır, (çünkü hayvanın temel kavramı bu tür bir kavramdır), fakat hayvan diğer bir anlamda zorunlu olarak belli türden bir göze sahip olacaktır”(2). Dolayısıyla Aristoteles’in ereksel nedenleri kullanımında bir sınırlama vardır; o, açıklamaları mekanik nedenlerde aranması gereken kendiliğinden değişikliklerin de farkındadır.

Bununla birlikte onun organik hayatın problemleri konusundaki yaklaşım tarzı temelde teleolojiktir. Bu onun **Hayvanların Kısımları Üzerine** adlı eseriyle bu eserine bir ek olarak düşünülebilecek olan eseri **Hayvanların Gelişimi Üzerine**’de çok açıktır. İlk eserin başlarında(3) Aristoteles, biyolog için ereksel nedenlerin fail nedenlerden daha önemli olduğunu tesis etmektedir. “Hekimin ya da inşaatçının işini nasıl yaptığını düşünelim. O, kendisi için ereğinin belli bir tasavvurunu oluşturarak yola çıkar. . . ve bunu, bundan sonra atacağı her adımın sebebi ve açıklaması olarak görür. . . Şimdi doğanın eserlerinde iyi ereği ve ereksel neden, mevcut sanat eserlerinde olduğundan daha baskındır”(4). Doğanın işleyişi açık bir biçimde sanatın işleyişine o kadar benzetilmektedir ki, Aristoteles burada doğanın incelenmesini gerçekten teorik bilimlerden çok üretkif bilimler arasına sokmaktadır. “Doğa bilimindeki zorunluluk kipi ile rasyonelleştirme kipi, teorik bilimlerde, yani metafizik ve matematikte olduğundan farklıdır”. . “çünkü teorik bilimlerde hareket noktası olan, doğa biliminde ise olacak olandır. Çünkü olacak olan şey-sağlık veya diyelim ki insanın falanca özelliklerde olması nedeniyle, belli şeylerin daha önceden var olmasını veya kendisinin daha önceki varlığını gerektirir, yoksa bu önce gelenler kendileri var oldukları ya da varlığa gelmiş oldukları için, sağlığın veya bir insanın var olmasını ya da varlığa gelmesini zorunlu kılmazlar. Yine zorunlu önce gelenler dizisini, kendisinin ezeli-ebedi olarak var olduğunu, (onun), onların varlığa gelişini kendi sonucu olarak belirlemiş

1) b1-6.

2) b16-18.

3) Karş. Hayvanlarla ilgili incelemenin savunması, 645 a7-26.

4) 639 b16-21.

olduğunu söyleyebileceğimiz bir başlangıç noktasına geri götürmek de imkânsızdır”(1). Dolayısıyla uygun inceleme sırası her bir hayvanın oluşum süreciyle başlamak değil, ama önce onların gerçek özelliklerini gözönüne almak ve sonra da onların oluşumuyla ilgilenmektir; “çünkü oluşum süreci, sürecin kendisi için değil, fakat oluşan şey içindir”(2). Empedokles karşıt yöntemi benimsemişti. Örneğin o, belkemiğinin herhangi bir amaçla omurlara bölündüğüne değil de, “fetüsün, rahim içinde kendi üzerine kıvrılmış olması nedeniyle kırılmış olduğuna”(3) inanmaktadır. Diğerleri “bedende bulunan suyun, kendi akımları sayesinde mide ve diğer sindirim veya boşaltım organlarının oluşumuna neden olduğunu, ve soluğun, nefes borusu yoluyla burun deliklerini açtığını”(4) söylemişlerdi. Bu, tıpkı ağaç oymacısının kendisine ağacı oyduğu elin, (onun) şeklini kendisi sayesinde aldığı güçlerin ne olduğu sorulduğunda, bunun “matkap ya da balta” olduğunu söyleyen ağaç oymacısının durumu gibidir. Cevap doğru, ama eksiktir. “Aletin darbesi sayesinde, bu kısmın içbükey bir yüzeye diğer bir kısmın düz bir yüzeye dönüştürüldüğünü söylemek, onun için yeterli değildir; fakat o, darbesini bu biçimde vurmasının nedenlerini ve nihai hedefinin ne olduğunu belirtmek zorundadır”(5). Daha önceki düşünürlerin yanlışı, onların maddi ve hareket ettirici nedenleri dikkate alırken, formel ya da aynı anlama gelen ereksel nedenlerin hiçbirini bilmemeleridir. Sokrates, tam da Demokritos’un öz kavramını sezmeye başladığı sırada, Aristoteles’in üzümlere işaret ettiği gibi, dikkatini doğadan politika ve ahlak alanına kaydırmıştı(6). Demokritos bile, “şekil ve rengin çeşitli hayvanların ve onların birçok kısmının özünü oluşturduğunu”(7) sanma yanlışlığına düşmüştü. Bunu yapmak, yapıyı vurgulamak ve işlevi unutmak demektir. Ölü bir el, canlı bir elle aynı yapıya sahiptir, ama o, bir elin işlevini yerine getiremeyeceği için gerçek bir el değildir. Her biyolog, her canlı yarattığı ve her canlı organı ölü olanından ayıran şeyi ve bunun ne olduğunu dikkate almak zorundadır. O, ruhun her biçimini göz önüne almayacaktır. İnsana

1) lb. 30- 640 a8.

2) 640 a18.

3) lb. 21.

4) b12- 15.

5) 641 a5-14.

6) 642 a24-31.

7) 640 b29-31.

özgü olan akılsal ruh, onun görüş alanının dışındadır; ama o canlı şeylerin kendisi sayesinde büyüyüp kendi türlerini devam ettirdikleri, kendisi sayesinde algıladıkları ve kendisi sayesinde hareket ettikleri ruh güçlerini dikkate almak durumundadır. Aristoteles için, üreme özel bir öneme sahiptir, ki onun için türün devamlılığı, doğanın amaçlılığının en açık delilidir. “Bir hareketin kendisine yöneldiği herhangi bir ereğin var olduğu her yerde, biz her zaman bu nihai ereğin, hareketin amacı olduğu söyleriz ve bu nedenle de, bizim Doğa adını verdiğimiz şeye tekabül eden herhangi bir şeyin gerçekten var olmak durumunda olduğu da açıktır. Çünkü var olan bir tohum canlı varlıkta herhangi bir değişmeye neden olmadığı gibi, herhangi bir değişmeden de canlı varlık çıkmaz; ama her tohum belli bir ebeveyninden çıkar ve belli bir neslin ortaya çıkmasına neden olur. Ve dolayısıyla da, hakim olan etki ve yavrunun yapıcısı tohumdur”(1).

Görüleceği gibi, Aristoteles’in teleolojisi “içkin” bir teleolojidir. Her bir türün ereği o türe içkindir; onun ereği basit olarak, şeyin türü veya daha doğrusu büyüme ve kendi türünü çoğaltmak, algılamak ve kendi varlığının şartlarının, örneğin yaşadığı çevrenin izin verdiği ölçüde özgür ve yeterli bir biçimde hareket etmektir. Aristoteles, belki de sadece bir kez (ve sadece şüpheli bir biçimde), bir türün özelliğinin diğerinin yararına tasarlanmış olabileceğini ileri sürmektedir; köpekbalıklarının, ısırmağa yöneldiklerinde avları kaçabilsin diye, fakat aynı zamanda onları fazla yemekten alıkoymak için ağızları yüzeyin altındadır”(2). Genel ilke şudur: “Doğa, bir hayvana asla kullanabileceğinden başka bir organ vermez”.

Aristoteles hayvanların yapısını nedeni amaç olan bir biçimde betimlediğinde, doğal olarak ortaya şu soru çıkmaktadır: Hangi amaca göre? Bireysel hayvanın amacına işaret eden hiçbir ifade yoktur. Bir amaçla hareket eden şey, doğadır, ama doğa bilinçli bir fail değildir; doğa, tüm canlı şeylerde bulunan hayati güçtür. Buna bir kez Tanrı eklenir; “Tanrı ve doğa, hiçbir şeyi rastgele yapmazlar”(3). Fakat Aristoteles’in kendisine ciddi bir biçimde inandığı Tanrı (**Metafizik** buna kanıttır) kendi kendini temaşaya dalmış olan bir Tanrı’dır ve dünya üzerinde, sadece

1) 641 b23-29.

2) 696 b24-32. Aristoteles, **Politika**. 1256 b15-22’de bitkilerin hayvanlar ve daha aşağı türden hayvanların da insan için varolduğu biçimindeki Sokrates’in tutumunu benimsemektedir. Ama o, orada biyolojiden söz etmez.

3) **Gök Üzerine** 271 a33.

dünyanın arzusunun nesnesi olarak eylemde bulunmaktadır. “Tanrı ve doğa” ifadesi sıradan düşünme biçimlerine verilen bir taviz gibi görünmektedir ve daha önce birçok düşünürün yapmış olduğu gibi, Aristoteles, herhangi bir zihnin amacı olmayan; kesinlikle yetersiz olan bir amaç kavramıyla yetinmiş gibi görünmektedir.

Aristoteles’in teleolojisi mükemmel değildir. O, hayvanların yapısındaki pek çok kusurun varlığını kabul etmek zorundadır. Bunlar, bir sanat eserindeki kusurlar gibi yapıcıdaki kusura atfedilemez. Onlar, maddede ya da herhangi bir özel maddede kusurlu bir şeyin bulunması anlamında değil, fakat doğanın, çoğu kez diğer amaçlar bakımından uygun olduğu halde söz konusu amaç bakımından uygun olmayan maddeyle işgörmek zorunda olması anlamında, maddedeki kusura atfedilirler. İki tür kusur özel olarak ilgi çekicidir. İlk olarak, bir türün bireylerinin kusuru söz konusudur. Doğanın bazı bireyleri mükemmel kılma konusunda başarılı olurken, diğer bireyleri mükemme kılma konusunda niçin başarısızlığa uğradığını sorabiliriz. Aristoteles, maddenin değişmeye tabi olması yüzünden diyor. Gök cisimleri ezeli ebedi yasaya tam olarak uyarlar, çünkü onlar “beşinci öge”nin katışıksız tözünden meydana gelmişlerdir; dünyevi şeyler çeşit çeşittirler, çünkü onların maddesi katışıksız toprak, su, hava veya ateş değildir, bu madde sonsuz bir birleşmeler çeşitliliği içinde bunlardan oluşmuştur. Çünkü Aristoteles’in belli kimyevi birleşmelerle ilgili bir teorisi olmadığı gibi, öğelerin sadece belli oranlarda birleşebilecekleri yolunda bir anlayışı da yoktur.

İkinci olarak tam gelişmemiş organları, bir cinsin birçok türünde bir amaca hizmet eden, fakat bazılarında hiçbir amaca hizmet etmeyecek kadar küçük veya güçsüz olan organları gözönüne almak durumundayız. Aristoteles, bunlarla ilgili olarak, böyle durumlarda doğanın amacı gerçekleşmemiş olsa bile, normal olana işaret etmek için sadece, onların “simgesel olarak”(1) mevcut olduklarını söyleyebilir.

Aristoteles’in teleolojik açıklamalarının hepsi aynı ölçüde başarılı değildir. Modern bir evrimcinin yapabileceği gibi, o, hayvanların dış kısımlarını açıklama konusunda genellikle başarılıdır, Cuvier, Aristoteles’in, kuşların gözle görülür kısımlarının onların değişik yaşam

1) Hayvanların Tarihi, 502 b23, 611 a31; Hayvanların Kısımları, 669 b29, 670 b12, 689 b5.

koşullarına uyum sağlamaları konusundaki açıklamasını öve öve bitirememiştir. Aristoteles içsel kısımlarla ilgilenme konusunda, yeterince ince tetkikin olmaması ve kendi çağındaki güvenilir anatomik ve psikolojik kavramların tam olmayışı yüzünden büyük ölçüde engellenmiştir. Örneğin sinir sisteminin varlığını ve beynin ilksel önemini farketmemiştir; ona göre beynin yararı, fazla vücut ısınısını düşürmektir. Bu konudaki ayrıntılı açıklamalarından daha değerli olan, ulaştığı bazı büyük genellemelerdir. Örneğin o, tüm hayatın devamlılığını kabul etti. Minimum bir hayatı olan ve cansız maddeden güçlülükle ayırt edilebilen bazı bitkilerin olduğunu, bitkilerle hayvanlar arasındaki uçurumu kapatan yaratıkların var olduğunu, hayvan cinsleri arasında bağlayıcı halkaların bulunduğunu ve insanın akli hariç, diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında daha yüksek dörtayaklılarla insan arasında tür bakımından devamlılık olduğunu(1) farkettti. Aristoteles bacaklar, kanatlar ve yüzgeçler arasındaki veya tüylerle pullar arasındaki türdeşlik ilkesini formüle eden ilk kişiydi(2). O, bir türdeki herhangi bir organın yokluğunun, eldeki maddenin herhangi bir alternatif organı oluşturmada kullanılması olgusuyla açıklanmasının kendisi sayesinde olduğu organik muadiller yasasını kabul etmektedir(3). Aristoteles, doğanın bazen bir organı tek bir amaç için meydana getirdiğine ve onu, ikinci bir amaç için kullandığına işaret ettiği halde(4), doğada her işleve bir organın ve her organa da bir işlevin ayrılması biçimindeki işbölümünü ortaya çıkarmaktadır(5).O, besin farklılıkları ile sindirim organlarındaki farklılıklar arasındaki ilişkiyi çok iyi açıklamaktadır(6).Hiçbir hayvanın, birden fazla uygun savunma aracına sahip olmadığına işaret etmektedir(7). Bu ve birçok

1) Karş. **Hayvanların Tarihi**, VIII. 1; **Hayvanların Kısımları**, 681 a9-b8, v.b.

2) **Hayvanların Tarihi**, 486 b17-22; **Hayvanların Kısımları**, 693 b2-5, 695 b20-25, 696 a25-27; **Hayvanların Yürüyüşü Üzerine**, 709 b30, 713 a1, 714 b3. Türdeşlik yapıdan çok bir işlevdir ve Aristoteles'in onu kabul etmesi herhangi bir derinlemesine anatomik incelemeye dayanmamaktadır.

3) **Hayvanların Kısımları**, 651 b13, 655 a27, 658 a35, 663 a32, 664 a1, 685 a25, 689 b30, 694 a27, b18, 695 b7; **Hayvanların Yürüyüşü Üzerine**, 714 a16. Bununla birlikte Goethe, "Doğa, bir parçayı kullanmak için diğer parçayı korumak (saklamak) durumundadır" biçimindeki ilkesinin orijinal olduğunu ileri sürdü.

4) **Hayvanların Kısımları**, 659 a20, 662 a18, 688 a22, 690 a2.

5) **Hayvanların Kısımları**, 683 a22; **Politika**. 1252 b1.

6) **Hayvanların Kısımları**, III. 14.

7) 663 a17, karşı. **Hayvanların Tarihi**, 487 b26, 504 b7.

durumda, teleolojik yöntem, onun, hiçbir mekanik incelemenin kendisini keşfedemeyeceği olguları bulmasını mümkün kılmıştır. Ve eğer onun teleolojisi zaman zaman gereğinden fazla kolayca kaçırıyorsa ve sadece ilgiyi, gerçek mekanik nedensellikten başka bir yöne çeviriyorsa, bu, onun biyolojisinin kendisinden önceki herhangi bir biyolojiye ve birkaç yüzyıl boyunca onu takip edecek olan herhangi bir biyolojiye olan muazzam üstünlüğü, göz önünde tutularak affedilebilir olan bir hatadır(1).

1) Aristoteles'in teleolojisinin müjdelediği ve Darwin tarafından teyid edilen dikkate değer kapsam, F.W. Bain tarafından **Body and Soul**'da ortaya çıkarıldı.

BÖLÜM V

PSİKOLOJİ

RUH VE YETİLERİ

Psikolojinin konusu, ‘ruhun doğasını, özünü ve öz-niteliklerini keşfetmektir’(1). Öz-nitelikleri inceleme yöntemi kanıtlamadır; Aristoteles özü keşfetmenin uygun bir yöntemi olup olmadığı sorar. O bölmeyi mümkün bir yöntem olarak önerir ve gerçekte de bu yöntemi benimser. İlk adım ruhun, varlığın ana bölümlerinden -kategorilerden- hangisine ait olduğunun ve yine onun bir kuvve mi yoksa bir fiil mi olduğunun belirlenmesidir. Ancak bu noktada bir güçlük ortaya çıkar. Ruhun farklı kısımları olduğunu ve bu kısımların çeşitli birleşimlerdeki varlığından ortaya çıkan çeşitli türler ve hatta belki de cinsler olduğunu farzedelim. Bu durumda ruhun hiçbir tanımı olmayabilir. Temel olgular ruhun farklı türleri olabilir ve genel olarak ‘ruh’ adına karşılık olan hiçbir şey olmayabilir ya da yalnızca çeşitli ruhlardaki ortak doğaya ait önemsiz bir nüve olabilir(2).

Gerçekte Aristoteles’in cevabı, ruhun türlerinin, ne ruha ilişkin tek bir tanımın, onun bitkilerdeki ve hayvanlardaki basit görünümleri ile insanda ya da Tanrıda ulaştığı doruk noktaları arasında değişen çeşitlilikleri konusunda yeterli bir düşünce vereceği kadar aynı, ne de bizim onun çeşitliliklerinde ortak bir doğa kabul edemeyeceğimiz kadar farklı olduğudur. Geometrik figürler, üçgenle başlayan ve giderek, her biri bilkuvve önce gelenlerin hepsini içeren daha karmaşık şekillere doğru ilerleyen bir düzen içinde sıralanabilirler. Aynı şekilde ruhun formları da belli bir düzenle bir dizi oluşturur, öyle ki ruhun her bir türü, bu düzende kendisinden önce gelen herşeyi, onlar tarafından içerilmeksizin önceden varsayar. En alttaki ruh besleyicidir; çünkü o canlı ya da ‘bir ruha sahip olan’ bütün varlıklarda -gerek bitkilerde ve gerekse hayvanlarda- mevcuttur. Sonra bütün hayvanlarda mevcut olan duyusal ruh gelir. Duyusal ruhta aynı şema yeniden ortaya çıkar, çünkü dokunma, bütün diğerlerinin gerektirdiği, gerek onların varolduğu her seferinde gerekse varolmadıkları kimi zamanlarda var olan, en alt duyum biçimidir(3). Aristoteles için dokunma, tatma, koklama, işitme ve görmenin, duyumun

1) **Ruh Üzerine.** 402 a7.

2) 402 a10-b8.

3) 414 a2-4, 415 a3-6, 435 a12.

ayırddedici doğasının, nesnesinin ‘maddesiz formunu alma’ doğasının, kendisi içinde tedrici olarak ortaya çıktığı bir diziyi oluşturduğunu söylemek de muhtemelen fazla hayali birşey söylemek olmayacaktır(1).

Duyusal ruh yalnızca algılama işlevine sahip değildir, algılamanın zorunlu sonucu olarak o aynı zamanda haz ve acıyı hissetme ve dolayısıyla bütün hayvanlarda bulunan arzulama işlevine de sahiptir. Duyusal yetinin, hepsinde olmasa da çoğu hayvanda bulunan iki başka ürünü vardır: 1- Aristoteles’in imgelem (**phantasia**) adını verdiği, onun bilgiyle ilgili ürünü; bu yetinin kendi payına daha ileri bir gelişmesi hafızadır. Ve 2- onun arzu etmeyle ilgili ürünü yani hareket yetisi(2). Son olarak insana özgü bir yeti, akıl yetisi vardır(3). Bu, yeti tür olarak algıdan farklı ele alınır; yine de algıya görme, işitme gibi onun özel biçimlerinde değil ama algı olarak genel doğasında iş gördüğündeki fiillerinde, duyu ve akıl arasındaki uçurumu aşmaya yönelik çeşitli işlevler atfedilir.

Aristoteles, ruhun yetilerindeki bu düzenin zorunluluğunu göstermeye çalışır. Bütün canlı varlıkların yaşamı, eğer sürdürülmesi gerekiyorsa, büyüme ve çözülme süreci vasıtasıyla korunmalıdır ve besleyici işlev, varoluşlarını korumak için bütün canlı varlıklarda iş başında olmalıdır. Duyum aynı derecede zorunlu değildir; bitkiler ve hareketsiz canlılar, besinlerini otomatik olarak yetiştikleri ortamdan tedarik ederler. Ancak hareket yetisi duyum olmaksızın işe yaramayacağı için duyumu gerektirir; besinini arayan bir canlının, onun kendi besini olduğunu farketmedikçe hareket etmesi yararsızdır. Dahası dokunma duyuların en vazgeçilmezidir. Bir canlının, kendisi için neyin iyi ve neyin kötü olduğunu uzaktan ayırdetmesi zorunlu değildir; fakat fiilen nesneyle ilişki içinde olduğunda böyle yapması zorunludur; ve ayrıca besin dokunulabilir nitelikleri bakımından besleyicidir. Dokunmanın değişik bir biçimi olan tatma da besinin canlıyı çektiği ve besin olmayan şeyin canlıyı uzaklaştırdığı niteliklerin tanınması olduğu için vazgeçilmezdir.

1) Beare, **Greek Theories of Elementary Cognition**, 230; Karşılaştır **Ruh Üzerine**. 429 a2.

2) Hamlet’in ‘Kuşkusuz duyuya sahipsiniz. Aksi takdirde hareket edemezsiniz’ sözleri (iii.4.71) muhtemelen Aristoteles’e geri gider (G.G.Greenwood, **Class. Rev.** xvii. 463).

3) 413 a22-27, 414 a29, 415 a12.

Diğer duyular yaşamın kendisinin değil, iyi yaşamının araçlarıdır. Uzaktan algı, zorunlu olmamasına rağmen, besinlerini bulmada ve kendileri için kötü olan şeyden kaçınmada canlıların yardımcısıdır. Ayrıca işitme ve görme de farklı bakımlardan zihinsel yaşama yardım ederler; işitme, konuşma, öğrenme ve öğretmenin temel aracı olduğu için özel bir değere sahiptir, görme de sadece kendi konusu olan renk bakımından değil, aynı zamanda sayıları, büyüklükleri, biçimleri ve hareketleri bakımından şeyler arasındaki farkları ortaya koyduğu için özel bir değere sahiptir(1).

RUH ve BEDEN

Aristoteles **Ruh Üzerine**'de, bizi psikolojisinin merkezine çeken bir başka soruyu erkenden ortaya atar. Ruhun öz-nitelikleri, canlı varlık olarak adlandırdığımız ruh ve bedenin birleşmesinde ona sahip olan bütün varlıklarda ortak mıdır yoksa onlardan bazıları ruha mı özgüdürler(2)? Eğer kendine mahsus öz-niteliklere sahipse, ruh bedenden ayrılabilir olacaktır. Eğer değilse, o yalnızca, bizim kendisi vasıtasıyla bedenlerin matematiksel öz-niteliklerini fiziksel niteliklerinden ayırdettiğimiz soyutlamaya benzer bir soyutlama vasıtasıyla bedenden ayrı olarak düşünülebilecektir. Zihinsel fenomenlerin çoğuna bazı bedensel duygulanımlar eşlik eder. Ünlü bir modern teoriyi müjdeleyerek Aristoteles, gerekli bedensel şartların mevcut olduğu durumda, korku ve öfke gibi heyecanların en küçük bir zihinsel nedenden ya da herhangi bir neden olmaksızın meydana geldiğini ekler. Bu nedenle zihinsel fenomenler 'maddeyi içeren dizgelerdir'. Onların hakiki tanımı, onların ne formunu ya da amacını (rasyonel sebeplerini) ne de maddesini (fizyolojik koşullarını) dışta bırakacaktır. Böylece ruh veya her halükârda ruhun bu türü fizikçinin alanına girer. Biz öfkeyi ne diyalektikçilerin yaptığı gibi yalnızca intikam arzusu olarak ne de sıradan doğa bilgininin yaptığı gibi kalpteki kanın kaynaması olarak tanımlayacağız. Maddede cisimleşen formlar, cisimleşmeleri için özel bir tür maddeye **ihtiyaç duyarlar**, ve bunu bilmek formların kendilerini bilmek kadar önemlidir(3).

1) III. 12, 13; **Duyu ve Duyusallar Üzerine**, 436 b10-437 a17; **Metafizik**. 980 a21- b25.

2) 403 a3-5

3) 403 a5-b19, 412 b6-9, 413 a4-9.

Görülecektir ki Aristoteles iki töz öğretisinin savunucusu değildir. Ruh ve beden iki töz değildir ama tek bir tözdeki ayırdedilemez öğelerdir. Ancak buradaki ‘ayırdedilemez’ sözcüğünün dikkatle düşünülmesi gerekir. Genellikle form ve madde gibi ruh ve beden de bir anlamda ayrılabilirler. Canlı bir varlık oluşturmak için şimdi bir ruhla birleşen madde, birleşme gerçekleşmeden önce de vardı ve birlik sona erdikten sonra da var olmaya devam edecektir. Bu maddenin ayrılamaz olduğu şey bu form değil, genel olarak formdur. Ve yine bu form, bu maddeden ayrı olarak var olabilir. Çünkü Aristoteles’in görüşüne göre, bir türün bütün üyelerinde cisimleşen aynı formdur ve bu form hepsinden olmasa da herhangi bir üyeden bağımsız olarak var olabilir. Bu nedenle o varoluşu için bu maddeyi değil ama maddenin bu türünü gerektirir. O belli bir tür kimyasal yapıda ve belli bir biçimde bir bedeni gerektirir ve başka tür bir bedende cisimleşerek var olamaz. İnsan ruhlarının hayvan bedenlerine göç ettiğinden söz etmek, marangozluğun, kendisini çelik kalemler yerine flütlerde cisimleştirebildiğini düşünmeye benzer(1). Bunun yanı sıra ruh bedenden ayrı olarak da var olamaz — bununla birlikte Aristoteles burada, insan ruhundaki en yüksek unsur lehine, ne bireysel bir formda ne de daha geniş bir tinsel birlikte birleşmiş olmamasına rağmen, ‘dışardan gelen’(2), beden ölümünden sonra da var olan(3) faal akıl lehine bir kayıt düşer.

Ruh ve beden ilişkisi hakkındaki bu genel teoriden, Aristoteles’in, ben kavramını, bedeni diğer fiziksel varlıklar kadar dış dünyanın parçası olan saf tinsel bir varlık olarak düşünmediği sonucu çıkar. Daha çok, onun için ruh ve beden, devam ettiği sürece tam olan ve ruh ve beden, kendisi içinde yalnızca felsefi bakışla ayırdedilebildiği görünüşler olduğu bir birlik oluşturur. Descartes’inki gibi bir anlayış, yani ruhun varoluşunun ilk kesinlik olduğu ve maddenin varoluşunun daha sonraki bir sonuç olduğu şeklindeki bir anlayış Aristoteles’e saçma gelecekti. Ruh ve beden gibi benin bütünü de veri olan bir şeydir ve sorgulanmaz. Ancak fiziksel dünya da böyledir. Aristoteles bazen idealizmi hatırlatan bir dil

1) 407 b24.

2) **Hayvanların Oluşumu**, 736 b28.

3) 430 a22; Krş. 413 a4-7, b24-27

kullanır, fakat o aslında naif bir realist olarak adlandırılabilir. İdealizmi çağrıştıran ifade tarzı, onun düşünceyi nesnesiyle özdeş olarak sunmasıdır(1). Fakat bunun altında yatan görüş nesnenin düşünce tarafından oluşturulduğu değil, tersine zihnin ‘formların yeri’ ya da ‘formların formu’ olduğu(2), bir tümeli kavrayıncaya kadar yalnızca kuvve olan ve bir tümeli kavradığında, nesnesiyle bir hale gelmiş olduğu söylenebilecek şekilde kavrayışla tam olarak belirlenen bir şey olduğudur. Bu idealizm değil, tersine zihnin nesneyi kurması bir yana, nesneyi en ufak biçimde değiştirmesine izin vermeyen aşırı realizmdir.

Ruhun, Aristoteles’in kendi öncelleri tarafından kabul edilmiş olduğunu gördüğü üç özelliği vardır. O bu üç özelliğin hepsini kabul eder fakat onlara ilişkin eski teorileri reddeder. Ruh hareketin bir nedenidir ama kendisi hareket etmez; o hareket etmeksizin hareket ettirir. O bilir fakat bu nedenle bildiği şeyin öğelerinden ibaret olarak düşünülmemelidir. O cisim-dışıdır ve daha eski teoriler onun cisim-dışılığını yeterince açık olarak tasarlamaz.

Ruh Üzerine’nin I. Kitabında ele alınan daha erken düşüncenin eleştirisinde en azından bir başka önemli nokta daha ortaya çıkar. Ruhun bütünü, etkinliklerinin her birine katılır mı yoksa bunlar farklı kısımlara mı atfedilmelidir(3)? Yaşam bu kısımların bir ya da daha çoğuna mı atfedilmelidir yoksa o ayrı bir nedene mi sahiptir? Eğer ruh bölünebilirse, onu birarada tutan nedir? Beden değil (tersine o ruh tarafından birarada tutulur). Ruhu birarada tutan şey ‘ruh’ adına en uygun niteliğe sahip olmalıdır. Eğer **bu**, birliğe sahipse niçin birlik daha başlangıçta ruhun kendisine atfedilmiyor; eğer bölünebilirse **onu** birarada tutan nedir? Yine, ruhun her bir kısmı bedeninin bir kısmını mı birarada tutar? Bitkiler ve bazı böcekler, bölünmeden sonra, bedenlerinden ayrılan kısımlarının her birinde ruhlarının bütün kısımlarına sahiptirler. Dolayısıyla ruhun kabul ettiği bölünme, niteliksel olarak farklı kısımlara değil, her biri ruhun tamamının niteliğine sahip kısımlara bölünmedir. Gerçekte ruh, Aristoteles’in onu böyle ifade etmemesine rağmen, bir organ değil bir doku gibi aynı

1) Örneğin 429 b6, 430 a3

2) 429 a27, 432 a2.

3) 411 a26.

türdendir. Sık sık ‘ruhun kısımları’ geleneksel ifadesini kullanmasına rağmen, onun tercih ettiği sözcük ‘yetiler’dir. Onunki bir yeti psikolojisidir, ama ruhun şu veya bu fiilini mistik bir yetiye bağlamak suretiyle olguların gerçek açıklaması görevinden kaçması anlamında değil. O yalnızca ruhun bir fiiller çeşitliliği sergilediği ve bu aralıklı fiillerin her birinin gerisinde, bu şekilde fiilde bulunan kalıcı bir yeti farzetmemiz gerektiği olgusunu hesaba katıyor. Ancak bu yetiler, bir yığının içindeki taşlar gibi birarada mevcut değildirler. Onlar farklı bir sıraya, bir değer sırasına ve bireydeki gelişmenin tersi bir sıraya sahiptirler. Ayrıca onlar, kabaca karşılıklı birbirine nüfuz etme olarak adlandırabileceğimiz bir özelliğe de sahiptirler. Böylece örneğin zihin ve arzu iki ayrı yetidir ancak arzunun en yüksek türü, yalnızca zihne sahip varlıklarda ortaya çıkabilen ve kendisi de zihinsel olan bir türdendir(1). Seçme ve irade de aynı derecede haklı olarak, arzulayan akıl ya da akıl yürüten arzu olarak adlandırılabilir ve insanın bütünlüğü bunda yatar(2).

İkinci kitapta Aristoteles kendi gerçek teorisini açıklamaya başlar. O önce ruhu tanımlar. Onun hangi kategoriye ait olduğu açıktır. Çünkü herşeyden önce, cisimlerin tözler olduğu evrensel olarak kabul edilir ve cisimler arasında da bütün diğerlerinden önce doğal cisimlerin. . . Çünkü bunlar yapma cisimlerin onlardan yapılması bakımından, bütün diğerlerinin kaynağıdır. Şimdi doğal cisimler arasında yalnızca elementler ve onların cansız bileşikler değil, aynı zamanda canlı cisimler de girer. Ve canlı cisimler, gerçekte tözdeki öğeler olan madde (ya da kuvve) ve formun (ya da fiilin) töz olarak adlandırılabilirdikleri ikincil anlamda tözler değildirler; onlar madde ve formdan müteşekkil bağımsız somut tözlerdir. Bu somut birlikte, bedeninin madde veya niteliklerin sahibi, ruhun da form veya özsel nitelik rolü oynadığı açıktır. Aristoteles’e burada şu olgu yardım eder: Yunancada canlı varlığın karşılığı olan ifade **empsychon soma**, ‘ruha sahip olan cisim’dir, burada ‘ruha sahip olan’ açıkça, canlı cismi diğer cisimlerden ayırdeden niteliği, daha yüksek canlı varlıkları daha aşağıdakilerden ayıran yetilerle birlikte ya da bu yetiler olmaksızın (en azından) kendi kendine beslenme yetisini temsil eder. O halde ruh canlı bir

1) 432 b5, 433 a22-25, b28

2) **Nikomakhos Ahlakı.** 1139 b4

varlığın formu ya da fiildir. Fakat 'fiil' çift anlamlıdır. Meslekten ölmeyan biriyle karşılaştırıldığında, bir bilim adamı bilimsel olarak düşünmediği zaman bile bilgi fiiline sahiptir; ancak bilimsel olarak düşündüğü zaman bu fiile daha tam anlamda sahiptir. Aynı şekilde ruh da, işlevini yerine getirmesi onun ikinci ve daha tam fiili olmakla birlikte, canlı bir cismin ilk fiilidir. Bir insan uykudayken bile ruha sahiptir, ama o bu durumda bütünüyle fiil halinde değildir; bitkisel işlevi hariç, onun işlevleri bu sürede uyku halindedir. Şimdi canlı bir cisim tam da organlarla donatılan, yani farklı etkinliklere ustalikle uyarlanmış bir kısımlar çeşitliliği içeren bir cisimdir. Dolayısıyla ruh 'organlarla donatılan doğal bir cismin ilk fiilidir'. Biz canlı varlıkta madde olan bedeni ve form olan ruhu, tıpkı bir baltada, onun maddesini ve baltalığını ya da gözde, gözbebeğini ve görme gücünü ayırdettiğimiz gibi ayırdederiz; ve biz baltalığı bilfiil kesmeden ve görme gücünü bilfiil görmeden ayırdettiğimiz gibi, ilk fiil olan ruhu, ikinci fiil olan bilfiil yaşamdan ayırdederiz. O halde açıkça, ruh, herhangi bir cismin fiili olmayan kısmı müstesna - Aristoteles aklı düşünüyor - bedenden ayrılamaz(1). Fakat ruh cismin fiili ise, onun herhangi bir kısmı nasıl olup da böyle olmamayı başardığı sorusu ortaya çıkar; aklın diğer yetilerle ilişkisi, Aristoteles'in psikolojisinin en karanlık kısımlarından biridir.

Bu kadar soyut bir tanım, ruhun çeşitli fenomenlerini anlamamız için bize fazla yardımcı olmayacaktır, bunun farkında olan Aristoteles, ruhta içerilen temel yetileri yukarıda işaret edilen şekilde belirleyen daha somut bir açıklama vermeye geçer. O daha sonra bu yetileri ve önce beslenmeyi ayrıntılı olarak incelemeye devam eder.

BESLENME

Aristoteles, canlı varlıkların büyümesini, onlarda içerilen elementlerin saf eylemine atfetmenin bir hata olduğuna işaret eder(2). Ateş ya da ısı bile beslenmenin yardımcı bir nedeninden başka bir şey değildir.

1) Aristoteles bir başka yerde (415 b7-28) ruhun, bedenin yalnızca fiili veya formel nedeni olmadığına, fakat aynı zamanda (formel, ereksel ve fail nedenin özdeşliği genel ilkesine uygun olarak) onun ereksel nedeni ve yer, nitelik ya da büyüklüğe sahip olsun ya da olmasın onun meydana getirdiği bütün değişmelerin fail nedeni olduğuna işaret eder.

2) II. 4.

Bütün doğal bütünlerde ‘büyüme ve büyüklüğün bir sınırı ve oranı’ vardır, herhangi bir verili türden bir canlıya özgü bir büyüklük sınırı, onun bedeninin kısımları arasında gözlenen bir oran ve bu sınır ve oran madde değil, form, beden değil ruh kısmına aittir. Hakikat, ateş ya da ısıнын büyümenin nedeni olduğu değildir, tersine ruhun, tıpkı dümencinin kendi payına dümeni hareket ettiren ve böylece gemiye yön veren ellerini hareket ettirmesi gibi, kendi payına besindeki niteliksel değişmeyi meydana getiren bedendeki sıcak unsur üstünde etkide bulunmasıdır(1). Ruh hareketsiz hareket ettiricidir, sıcak unsur hareket ederek hareket ettirir, besin yalnızca hareket eder (yani kimyasal olarak değişir).

Besinin ‘benzer olan tarafından mı’ yoksa ‘benzer olmayan tarafından mı’ etkilendiği tartışılmıştır. Aristoteles bu sorunu, beslenmenin benzer olmayanı benzer hale getirme olduğuna işaret ederek çözer.

Beslenmenin nihai amacı, hızla yok olmaya mahkum olan bireysel yaşamın değil, canlı varlıkların yalnızca kendisi vasıtasıyla ‘ezeli-ebedi olana ve ilahi olana katılabildiği’, türün korunmasıdır. Üreme de Aristoteles tarafından beslenmeyle aynı yetiye atfedilir; ruhun ilk ya da en alt yetisinin tam adı ‘beslenme ve üreme yetisi’dir.

DUYUM

Duyum, Aristoteles’in öncellerinin çoğu tarafından, içinde duyu organlarının nesne tarafından niteliksel olarak değiştirildiği esas itibariyle pasif bir süreçmiş gibi ele alınmıştır. Bu görüşe karşıt olarak o şunu vurgular(2): Eğer duyum bir değişme olarak adlandırılmalıysa, iki değişme türü arasında bir ayrım yapılmalıdır. Duyum, bir durumun karşıtıyla yalnızca yer değiştirmesi türünden bir değişme değildir, o bir şeyin ‘kendisine ve bilfiil olmaya doğru’(3) ya da **Fizik**’in ifadesiyle(4) bir mükemmelleşmeye doğru ilerlemesi, bilkuvve olanın bilfiil hale gelmesi türünden bir değişmedir. Ayrım güvenilirdir ama bizi daha ileriye

1) Krş. s. 105, başlık 3.

2) II.5.

3) 417 b6, 16.

4) 246 b2, 247 a2.

götürmez. Bir duvarın inşası da bir mükemmelleşmedir(1) ve iki değişme türü arasındaki ayrım, duyum fiilinin, duyu organı ve duyum yetisinin ta başından itibaren kendisi için var olduğu şey olduğu olgusunu ortaya koymakla beraber, fiilin özü itibariyle zihinsel olan, cisimsel olmayan doğasını ortaya koymaz. Bu, Aristoteles'in bitkilerin ya da cansız varlıkların duyusal nitelikler tarafından fiziksel bir değişime uğramasıyla ve bu aynı niteliklerin canlılarda meydana getirdiği zihinsel duyum olgusu arasındaki tam farkı vurguladığı bir başka pasajda(2) daha iyi ortaya konulur. Yine en yüksek bilme edimlerinin sürekli bir gelişmeyle kendisinden çıktığı ayırdetme yetisi olarak duyum tanımında daha da iyi bir biçimde ortaya konulur(3).

Ancak Aristoteles'in, her hangi bir fiziksel etkinlikle ortak hiçbir şeye sahip olmayan saf bir zihinsel etkinlik olarak duyum kavramını başarıyla savunduğu söylenemez. O hâlâ daha önceki materyalizmin etkisi altındadır. Bir grup düşünür algıyı, benzerin benzer tarafından algılanması olarak, başka bir grup düşünür de benzer olmayanın benzer olmayan tarafından algılanması olarak tanımlamıştı. Her iki görüş, algının, algılayan cismin dışsal bir cisim tarafından değiştirilmesi olduğunu düşünmek bakımından uyusurlar. Aristoteles sorunu, beslenme konusundaki benzer bir sorunu çözmüş olduğu tarzda, süreci, benzer olmayan şeylerin kendisi içinde benzer hale geldiği, duyu-organının nesneye benzer hale getirildiği bir süreç olarak tanımlayarak çözer. El ısınır, göz renklenir(4) ve- Aristoteles eklemektedir- dil tatlanır, burun kokulu, kulak sesli hale gelir. Algı beslenmeden şu olguyla ayırdedilir: Beslenmede besin maddesinin özümsemesine karşılık, algı maddesiz formu alır(5). Şimdi eğer organın nesneye benzer kılınması söz konusu olursa, bununla algı hakkındaki esas olgu, yani bu fiziksel değişimde tamamen farklı bir şeyin, nesnenin bir niteliğinin zihin tarafından kavranılışının ortaya çıkması olgusu açıklanmış olmaz. O yalnızca formun alınması, formun **farkında olma** anlamına

1) 246 a18-20.

2) 424 a32-b18.

3) 424 a5, 432 a16; **İkinci Analitikler**. 99 b35.

4) 425 b22.

5) 424 a18.

geldiği taktirde algının hakiki bir tanımıdır; ve organın, nesnesinin formunun **niteliğini kazanması** olarak algı tanımının konuyla ilgisi yoktur. ‘Formun kabulü’ deyimi temel bir çift anlamlılık taşır.

Dolayısıyla, Aristoteles’in algıya ilişkin açıklamasında psikoloji ve fizyoloji arasında belli bir karışıklık vardır. Fizyolojisiyle biraz daha ayrıntılı olarak ilgilendiğimizde onun görüşünün aşağıda gibi olduğunu görürüz. Her bir duyu organı iki uç arasında uzanan bir ya da daha fazla nitelikler grubuna duyarlıdır; örneğin göz Aristoteles’e göre, aradaki her rengin siyah ve beyazın belli bir oranda birleşmesinden oluştuğu bir seriyi meydana getiren renge karşı duyarlıdır. Bu niteliklerin bütün dizisine duyarlı olmak için, organın kendisinin, içinde her iki ucunda çok baskın olmadığı bir nitelikler karışımıyla nitelendirilmesi gerekir. Dolayısıyla duyu bir orta terim veya orandır. Organın dışsal bir nesne tarafından etkilenebilmesi için şu üç koşul yerine getirilmelidir: 1) Aracıda nesne tarafından başlatılan değişme belli bir yoğunluğa sahip olmalıdır; aksi takdirde organın ataleti, onun etkilenmesini engelleyecektir. Bu çok küçük renkli nesnelerin ya da çok alçak seslerin ayrı ayrı algılanamamalarının nedenidir, oysa daha büyük nesnelerin ya da daha yüksek seslerin parçalarını oluşturdıklarında, onlar düşünce tarafından algılanan nesnede içerilen öğeler olarak kabul edilebilmeleri bakımından bilkuvve algılanırlar. Ve 2) karşıtların nesnede birleştikleri oran, onların organda birleşme oranlarından bir ölçüde farklı olmalıdır. Nitekim el, kendisiyle aynı ısıya sahip olan şeyi sıcak ya da soğuk olarak algılamaz. Fakat 3) oranlar arasındaki fark çok fazla olmamalıdır. Karşıt niteliklerin oranındaki belli bir değişme, organın sürekli varoluşuyla uygundur, ancak eğer oran çok fazla bozulursa, organ tahrip olur(1). Dokunma vazgeçilmez duyu olduğu için, bazı dokunulur niteliklerin -sıcak, soğuk veya sertlik(2)- aşırılığı organı yok etmekle canlıyı da yok edecektir(3).

Algının gerçekleşmesi, aynı zamanda nesnenin de gerçekleşmesidir. Bilfiil ses ve bilfiil işitme, yalnızca tek bir olayın görünüşleri olarak ayırdedilebilirler. Bilfiil işitmeden ayrı olarak bilfiil değil

1) 424 a2-10, 26-b1, 426 a27- b8, 429 a29-b3, 435 a21.

2) Niçin yumuşaklık da değil?

3) 435 b7-19.

yalnızca bilkuvve ses vardır. Aristoteles, aynı zamanda ‘görme olmaksızın ne beyaz ne de siyah vardır(1)’ şeklindeki daha eski görüşe de karşı çıkar. Onun kastettiği şey, nesnelerin, temel niteliklerinin dışında, algılayanların yokluğunda, algılayanların mevcut olduğu durumundaki duyumları meydana getiren farklı bir niteliğe daha sahip oldukları olmalıdır. Fakat o, ‘duyumun bu kalıcı olanaklarının’ sunduğu güçlüklerle değinmez.

Aristoteles algı nesnelerini üç sınıfa ayırır(2). Bunların ikisi dolaysız olarak algılanır- her bir duyuya özgü duyusallar ve duyuların hepsi için(3) ya da en azından görme ve dokunma için(4) ortak olan duyusallar. İlk türden duyusallar konusunda yanılmak imkânsızdır ya da her halükarda nadirdir. Aristoteles tarafından kabul edilen ortak duyusalların tam listesi ve hareket ve sükûnet, çokluk ve birlik, büyüklük ve (belki de eklemeliyiz ki) zamandır(5). Algı nesnesinin üçüncü türü, ilineksel olarak ‘özel bir duyusal’la birlikte bulunan şeydir; eğer Diares’in oğlu olan beyaz bir nesne görürseniz, Diares’in oğlunu ilineksel olarak algıyorsunuz.

Aristoteles’in özel duyular ve onların nesnelere ilişkin incelemesinde, yalnızca tarihsel ilgiden daha fazlası vardır(6). Kendisine çok fazla dikkat yöneltilen konu, organın ve ortamın yapısıdır ve Aristoteles dokunmanın bile bir ortam (ten) kullandığını, dokunma organının ten değil ama ‘içteki bir şey’(7) olduğunu savunur. Görme konusunda o kuramını(8) gözlenen şu olgulara dayanarak oluşturur: 1) Gözün üstüne konulan bir nesne görülmez (bu bir aracının zorunlu olduğunu gösterir) ve 2) ateş ışıktaki karanlıkta da görülebilmesine rağmen, parlak olmayan renkli nesneler ancak ışıktaki görülebilir(9). Bu nedenle Aristoteles, (göksel cisimler kadar) ateşin de parlak olmayan nesnelerin sahip olmadığı bir güce sahip olduğunu

1) 425 b25-426 a27; **Kategoriler**. 7 b35-8 a12; **Metafizik**. 1010 b31-1011 a2. Krş. I 162.

2) II.6.

3) 418 a10.

4) **Duyu ve Duyusallar Üzerine**, 442 b5-7.

5) 418 a17, 425 a15; **Duyu ve Duyusallar Üzerine**, 437 a9, 442 b5; **Hafıza ve Hatırlama Üzerine**. 450 a9, 451 a17; Krş. **Ruh Üzerine** 433 b7.

6) II. 7-11; **Duyu ve Duyusallar Üzerine**, 3-5.

7) 422 b19-23, 34-423 a17, 423 b1-26.

8) II. 7.; Krş. H.W.B. Joseph, **Class. Rev.** XVIII. 131.

9) Hatta parıldayan nesnelerin bile “asıl rengi” karanlıkta görülemez. 419 a2-6.

düşünür. Bu, 'bilkuvve parlak olanı bilfiil parlak yapma' gücüdür. Bilkuvve parlaklık, hava, su ve birçok katı cismin ortak bir niteliğidir. Böyle bir cisimdeki bilfiil parlaklık durumu ışıktır. Dolayısıyla ışık bir hareket değil, bir fiil veya durumdur; ve o bir hareket tarafından değil, bilkuve görülebilir bir aracıda gerçekleşen ansal bir niteliksel değişme tarafından meydana getirilir. Bu ilk aşamadır. İkincisi bilkuve renkli bir cismin, bilfiil parlak olan ortam üzerinde etkide bulunması, yani onda daha ileri bir niteliksel değişme meydana getirmesi ve böylece bilfiil renkli hale gelmesi ve bilfiil görmeyi meydana getirmesidir. Aristoteles'in teorisinde içerilen iki aşamayı-ışığın meydana gelmesi ve rengin meydana gelmesi-kabul eden Aphrodisyaslı Aleksandros, rengi 'bir ikinci ışık türü' olarak adlandıracak kadar ileri gider. Ateş ve göksel cisimler, bir ortamda ilk değişmeyi olduğu kadar ikinci değişmeyi de meydana getirebilen yegâne varlıklardır; onlar tam da karanlığı aydınlık yaptıkları içindir ki 'karanlıkta' görülebilirler.

Şimdiye kadar parlak olan yalnızca dışsal bir ortam olarak gözönüne alındı, ancak **Duyu Üzerine**'de(1) onun önemi iki yönde geliştirilir.1) Aristoteles bazı gözlemlerin sonucu olarak, gerçek görme organının gözün dış yüzeyi değil, tersine kalbin içindeki bir şey olduğuna işaret eder. Bu nedenle şeffaf bir ortam ta içteki organa kadar uzanmalıdır ve bu yüzden göz merceği şeffaf bir maddeden, sudan oluşmuş olmalıdır. Ve 2) şeffaflık artık bütün cisimlerin hepsinde az ya da çok derecede mevcut olan bir şey olarak incelenir ve renk, şeffaf olanın **cisimlerdeki** sınırı olarak tanımlanır (yani şeffaf olanın, aslında şeffaf olmayan cisimlerde bulunması ölçüsünde); oysa ışık, şeffaf olanın **kendi sınırsız koşulunda**, yani hava ve su gibi şeffaf bir ortamda var olduğu şekliyle, bilfiil hale gelmesidir.

SENSUS COMMUNIS (ORTAK DUYU)

Aristoteles'in özel duyulara ilişkin açıklaması, oldukça ince bir akıl yürütmeyi içermesine rağmen, savunulamaz bir fizik ve fizyolojiyle

1) 438 a12-16, b5-16, 439 a21-b14.

bağlı olduğu için fazlasıyla bozulmuştur. Biz onun özelleşmemiş algıya, **sensus communis**'e ilişkin açıklamasına başvurmalıyız. Aristoteles'te pek bulunmasa da bu terim(1), kendisinin beş duyunun dışında ve daha çeşitli nesneler grubunu kavrayan bir duyu olarak değil, tersine beş duyunun hepsinde yaratılıştan ortak bir doğa olarak yorumlanmasını sağlayan bütün bir öğretiyi uygun bir biçimde özetler. Biz duyuyu türsel doğasından ötürü belli işlevleri yerine getiren, ancak belli amaçlar için kendisini beş duyuda özelleştiren ve kendisi için, kendi özel işlevlerine uygun hale getirilmiş organlar meydana getiren tek bir yeti olarak düşünmeliyiz.

Algı yetisinin bu özelleşmemiş tarzda çalıştığı işlevler şunlardır: —1)'Ortak duyusallar'ın algısı(2). Aristoteles'e göre bunların hepsi hareket vasıtasıyla, yani kendisinin (daha kapalı bir biçimde) nesneye uygun hale getirilmiş olarak düşündüğü zihinsel bir hareket vasıtasıyla algılanır. Ortak duyusallar teknik biçimde 'ilinekler' olarak adlandırılan nesneler oldukları kadar, özel duyusallara göre ilinekseldirler(3), ancak Aristoteles, mesela beyazın tatlıyla ya da Diares'in oğluyla birlikte bulunmasının yalnızca tesadüfi bir birliktelik olmasına rağmen, her nesnenin -en azından görme ve dokunma nesnesinin- boyut, biçim, süreklilik, sükûnet ya da hareket, birlik ya da çokluğa dayanarak ikisi arasında ayrım yapar. Biz ortak duyusalları görme olması bakımından görmeden dolayı değil, fakat görme, işitme vb. gibi özelleşmiş işlevleri yanında, bütün duysal nesnelerde ortak olan niteliklere ilişkin özelleşmemiş bir işleve de sahip olan genel algı yetisinden dolayı algılarız.

2)'İlineksel duyusallar'ın algısı. Bunun örneği, görülen beyaz nesnenin Diares'in oğlu olduğuna ilişkin algıdır(4). Fakat daha sonra(5) bir ayrım yapılır. (a) İki nitelik (bizim daha önce görmüş ve tatmış olduğumuz, ancak şimdi yalnızca gördüğümüz bir nesnede) birlikte ortaya çıktığında,

1) Bakınız 425 a27; **Hafıza ve Hatırlama Üzerine**. 450 a10; **Hayvanların Kısımları**, 686 a31; krş. **Hafıza ve Hatırlama Üzerine**. 455 a15.

2) 418 a10-20, 425 a13-b11, 428 b22-30; **Duyu ve Duyusallar Üzerine**, 442 b4-10; **Hafıza ve Hatırlama Üzerine**. 450 a9-12, 451 a16, 452 b7-13.

3) 425 a15.

4) 418 a21.

5) 425 a22-b4.

tatılığın görme vasıtasıyla algılanması türünde bir algı vardır ve (b) Cleon'un oğlunun görme vasıtasıyla algılanması türünden bir algı vardır. Modern psikoloji, her iki durumda da hafıza ve çağrışımın algı kadar gerekli olduğunu savunur; iki durum birbirinden, mevcut algının etkisi altında çağrışımın hatırlattığı şeyin karmaşıklık derecesine göre ayrılır. İlineksel duyusalların ve ortak duyusalların kavranılışını, çağrışımın oynadığı rolü kesinlikle kabul etmeksizin, algıya atfetmekle Aristoteles, özel duyusalların algısına kıyasla bu tür bir algının yanılabilirliğini (varlığına işaret etmekle birlikte) açıklanmamış olarak bırakır.

3) Bizim algıladığımız algı(1). Aristoteles şunu sorar: Biz gördüğümüzü görme vasıtasıyla mı yoksa başka bir duyu vasıtasıyla mı algılarız? (a) Eğer başka bir duyu vasıtasıyla ise, o zaman (i) görmeyi algılayan şeyin, görme nesnesi olan rengi de algılaması gerektiğinden, rengi algılayan iki duyu olacaktır ve (ii) biz ya kendisi vasıtasıyla gördüğümüzü algıladığımız bir üçüncü duyu farzetmeliyiz ve bu böyle sonsuza kadar gider ya da en sonunda kendi kendisini algılayan bir duyuya ulaşmalıyız; ve eğer bu kabul edilirse, haklı olarak asıl görme duyusuna öz-bilinç de atfedebiliriz. (b) Öte yandan eğer bunu yaparsak, o zaman görme vasıtasıyla algılamak görmek olduğu ve görülen şey de renk veya renkli olan olduğu için aslında gören şey renklenmek zorunda kalacaktır. Aristoteles bu güçlüğü, (i)'görme vasıtasıyla algılama'nın 'görmek'ten daha geniş bir ifade olduğunu, bizim karanlığı, onu görmemize rağmen yine de görme vasıtasıyla algıladığımızı; ve (ii) gören şeyin bir anlamda renkli hale geldiğini, çünkü duyu organının duyusal nesneyi maddesi olmaksızın aldığını yani onunla aynı nitelikle nitelendiğini ve dolayısıyla nesneler ortadan kalktığında, duyu organlarında algıların ve imgelemelerin kaldığını söyleyerek cevaplar.

Aristoteles'in cevabı gerçekte, bizim gördüğümüzü görme vasıtasıyla ama görme olması bakımından görme değil, algı olması bakımından görme vasıtasıyla algıladığımızdır. Bu, bir yazarın, içinde öz-bilincin içerdiği güçlüklerin tartışıldığı en erken pasajlardan biridir(2). Aristoteles bütün öz-bilinci tek bir merkezi yetiye atfetmez. Aslında

1) 425 b12-25; *Uyku Üzerine*, 455 a12-17; Aklın öz-bilgisi konusunda krş. 429 b26-29, 430 a2-10.

2) Krş. Plato, *Kharmides*. 168 d, c.

kendilerinden başka nesnelerle meşgul olmalarına rağmen, bilgi, algı, kanı ve akıl yürütme yetilerinin her biri, bu arada kendini de kavrar. Fakat bir başka yerde, kendine dönen etkinlik, yaşamı değerli kılan şey olarak tanımlanır(1) ve ilahi yaşam salt kendi kendinin- bilgisi, 'bilginin bilgisi' olarak tanımlanır(2)

4) İki duyunun nesneleri arasındaki ayrım(3). Aristoteles bunun ne tek başına bir duyu tarafından ne de ayrı olarak iş gören iki duyu tarafından başarılamayacağını iddia eder. Bu tek bir anda iş gören tek bir yetinin - daha sonra adlandırılacağı gibi, kavrayışın sentetik birliğinin-işi olmalıdır. Aristoteles sentezin, yer ve sayı bakımından aynı olan ama görünüş veya fiil farklılıkları içeren bir yetinin işi olduğunu ileri sürer. Ancak o, bir şeyin bilkuvve siyah ve beyaz olabilmesine rağmen, bilfiil hem siyah hem de beyaz olamayacağına ve aynı şekilde tek bir duyu ya da organın onları ayırdetmesinin zorunlu bir ön-koşulu olarak, aynı zamanda hem beyazlığı hem de tatlılığı kabul edemeyeceğine dikkat çeker. Ve o bu itirazı ancak, bilfiil hem bir çizginin başlangıcı hem de bir diğerinin sonu olan nokta benzetmesiyle karşılayabilir.

Bir başka yerde(4) Aristoteles daha ileri gider ve ister aynı türden olsun (beyaz, siyah), ister farklı türlerden olsun (beyaz, tatlı) iki niteliğin eş zamanlı algısının, **sensus communis**'in (ortak duyu) çalışmasını gerektirdiğini ileri sürer.

5) Aristoteles, uykuda bulunan **bütün** duyuların hareketsizliğinin yalnızca bir tesadüf olamayacağını, bunun, duyuların kendisinin farklılaşmaları oldukları(5) temel algı yetisinin hareketsizliğine bağlı olması gerektiğini ileri sürer- bu onun, kendisi için, ereksel bir neden olduğu kadar(6) fizyolojik nedenler de(7) belirlemeye çalıştığı bir hareketsizliktir.

1) Nikomakhos Ahlakı. 1170 a25-b10.

2) Metafizik. 1074 b34.

3) 426 b12- 427 a14.

4) Duyu ve Duyusallar Üzerine, 447 b17-448 a19, 448 b17-449 a20.

5) Uyku Üzerine, 454 b25-27, 455 a20-b13.

6) 455 b14-28.

7) 455 b28-458 a25.

Biz artık Aristoteles'in düşüncesinde duyumun bir tür yan ürünü olan bir yetiye, yani 'imgelem'e ulaşırız(1). **Phantasia**, kökensel anlamında **Phainesthai** ile, 'görünmek' ile yakından ilişkilidir ve ya bir nesnenin ortaya çıkmasını ya da ortaya çıkma ile ilişkisi, işitmenin sesin meydana gelmesi ile ilişkisi gibi olan zihinsel bir fiili temsil eder. Aristoteles'in, yalnızca bir ayak çapındaymış gibi görünmesine rağmen, güneşin yine de üzerinde yaşanan dünyadan daha büyük olduğuna inanmamıza(2) işaret ederek onu kanıdan ayırdettiği zamanki gibi, duyusal nesnenin mevcut olduğu durumda iş başında olarak **phantasiadan** söz ettiği pasajlarda bu kullanım hakimdir. Bu, görünüşte, daha önce duyuma atfedilen ortak duyusalları algılama işini **phantasiaya** atfetmek demektir. Bu yorum, Aristoteles'in özel duyusallara bağlı **phantasia**, ilineksel duyusallara bağlı **phantasia** ve ortak duyusallara bağlı **phantasia** arasında ayrım yaptığı ve **phantasianın** ilk durumda duyum mevcut olduğu sürece güvenilir olmasına karşılık, diğer ikisinde duyumun mevcut olduğu durumda bile güvenilmez olduğuna işaret ettiği bir pasaj(3) tarafından teyid edilir. Bu, **phantasia**'ya ortak duyusalları olduğu kadar, ilinekselleri ve hatta özel duyusalları da kavrama işini yüklemek demektir. Böylelikle duyum, nesnelere ilişkin herhangi bir bilgi ya da yanlış bilgi verebilmesinden önce **phantasia** tarafından yorumlanması gereken salt pasif bir duygulanım düzeyine indirgenmiş olmaktadır.

Fakat Aristoteles genellikle, imgelemi, duyum öğretisinin bu şekilde tersine çevrilmesini gerektirmeyen bir biçimde tanımlar; ve kendilerine işaret edilen pasajların onun ihtiyatlı görüşünü temsil edip etmediğinden kuşku duyulabilir. Genellikle **phantasia**, yalnızca duyusal nesne yok olduktan sonra iş gören olarak tanımlanır; algıyı teşkil eden 'ruhun bütün bedendeki hareketi'-ruhla ilgili etki, hatırlama gerçekleşene kadar bilkuvve olmasına, yani bilinçli bir zihin durumu değil, tersine bilinçsiz bir zihin değişikliği olmasına rağmen- hem bedende hem de ruhta

1) 427 b27-429 a9

2) 428 a24-b9; **Uykusuzluk Üzerine**, 458 b28, 460 b3-27.

3) 428 b18-30.

bir etkiye neden olur. Daha sonra, örneğin duyumun uykuda engellenmesi nedeniyle, hareket bilfiil hale gelir; yani duyuma benzeyen ama duyum kadar canlı olmayan ve nesnel gerçeğin kılavuzu olarak daha az güvenilir olan bir imaj biçimlenir ve korunur; ve bu imgelemin edimidir. Bunun fizyolojik koşulu, duyu organındaki tepkinin ‘doğuştan ruh’ vasıtasıyla, kanla merkezi duyu organına, kalbe(1) nakledilmesidir.

Phantasia’nın mevcut duyumun yorumlanması dışındaki temel işlevleri şunlardır: —1) Aristoteles’in hem pozitif hem de negatif türüne işaret ettiği(2) sonraki imajların düzenlenmesi.

2) Hafıza. Aristoteles hafızanın geçmişle ilgisini vurgulayarak başlar(3) ve onun, bizim zamanı kendisi vasıtasıyla algıladığımız yetinin, yani ‘asıl algı yetisi’nin, **sensus communis**’in bir işlevi olduğu sonucuna varır. O hafızanın bir imaj olmaksızın imkânsız olduğunu ekler. Bu nedenle hafıza, ruhun imgelem kısmının işlevidir. Ancak hatırlanan mevcut imaj değil tersine geçmiş olaydır; bu nasıl olabilir? Aristoteles’in cevabı, algı tarafından ruhta meydana getirilen şeyin, bir mühür yüzüğünün damgası gibi, bir tür algı resmi veya izi olduğudur. Şimdi biz bir resmi görmekle, onun orijinalinden haberdar hale geldiğimizi söyleyebiliriz; ve aynı şekilde bir imajdan haberdar olmakla, bir şeyin ve **geçmiş** bir şeyin imajı olarak ondan haberdar olmak da mümkündür. Bu iki koşul yerine getirildiğinde, biz yalnızca imgeleme değil, aynı zamanda hafıza olarak adlandırılan daha karmaşık bir fiile de sahip oluruz. Aristoteles’e göre, iki fiil o kadar benzerdir ki bir hafıza-imajına sahip olmak ve yine de onun saf bir imaj olduğunu düşünmek ya da saf bir imaja sahip olmak ve onun bir hafıza- imaj olduğunu düşünmek mümkündür.

1) **Uykusuzluk Üzerine**, 459 b7, 461 a3-8, 25-b15; **Hayvanların Kısımları**, 659 b17-19; **Hayvanların Oluşumu**, 744 a3. Aristoteles’in, temel duyu-organı olarak beyni değil, kalbi kabul etmesinin nedenleri için bkz. **Uyku Üzerine**, 458 a15; **Gençlik Üzerine**, 467 b28; **Hayat ve Ölüm Üzerine**, 469 a4-23; **Solunum Üzerine**, 478 b33; **Hayvanların Kısımları**, 666 a14; **Hayvanların Oluşumu**, 781 a20. O bu konuda gericedir ve onun hatası bilgiyi yüzyıllarca geciktirmiştir.

2) **Uykusuzluk Üzerine**, 459 b5.

3) **Hafıza ve Hatırlama Üzerine**, I; Aristoteles’in hafıza ve hatırlama teorisi konusunda bkz. Bergemann, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* VIII. 342-352.

Aristoteles hafızadan, hem sürekli bilfiil hafızadan hem de bütünüyle unutulmuş olan şeyin yeniden öğrenilmesinden ayırdedilen hatırlamaya(1) geçer. Hatırlama, bu konuda herhangi bir çaba olsun ya da olmasın, yalnızca, bilkuvve hale gelmiş olan, yani bilinçten çıkmış olan hafızanın bilfiil hale gelmesidir. Hatırlamanın kendisinden çıktığı ilke, algılar tarafından organlarımızda meydana getirilen hareketlerin düzenli bir sıra içinde birbirini takip etme eğiliminde olmasıdır. Düşüncelerin çağrışımı -burada bu görüşün neredeyse en erken formülasyonuna sahibiz(2)- benzerliğe, karşıtlığa veya bitişikliğe dayanır; bir nesnenin hatırlanmasını, ona benzer ya da ona karşıt olan ya da asıl deneyde ona bitişik olan şeyin hatırlanması izler. İradi olmayan hatırlamada iş gören bu ilke, iradi hatırlamada benimsenmesi gereken kılavuzdur. Aristoteles hatırlama sürecine ve zamansal uzaklık duygusunun bu süreçte oynadığı role ilişkin ilginç bir ayrıntılı açıklama vermeye geçer.

3) Rüyalar(3). Aristoteles rüyaların içeriğinin, duyuların kendilerinin rüya anında hareketsiz olmasına rağmen (çünkü o **mevcut** duyular tarafından rüyaların üretimine yapılan katkıyı kabul etmez) duysal olması olgusunun, rüyaların imgelemen işi, yani önceki duyumun bir yan-ürünü olduğunu gösterdiğini ileri sürer. Dıştan uyarıcının yokluğunda, zihin imajlarla aldatılmaya daha müsaittir; çünkü (a) o, bir duyunun diğeri tarafından denetlenmesi konusunda gerçek hayatta sahip olduğu fırsata sahip değildir; ve (b) eleştiri yetisi, asıl algı organı olan kalpteki kan basıncından dolayı askıdadır. Böylece biz uykuda, alışkanlıkla, imajların algılar olduğunu zannederiz ve bunu yapmak rüya görmektir.

Aristoteles rüyalara ilişkin teorisine, içinde safdillik ve aşırı kuşkuculuk arasında hayran olunacak bir dengeyi koruduğu **Uyku Aracılığıyla Yapılan Kehanet**'in ilginç bir tartışmasını ekler.

4) Arzuyla ilişkisinde imgelem ve 5) düşünceyle ilişkisinde imgelem, en iyi, arzu ve düşünce başlığı altında inceleneceklerdir.

1) **Hafıza ve Hatırlama Üzerine**,. 2.

2) Aristoteles, Platon tarafından **Phaidon** 73 d-74a'da bir ölçüde öngörülür.

3) **Uykusuzluk Üzerine**,, 1-3.

HAREKET

Aristoteles tarafından esas olarak kabul edilen dört temel işlev, beslenme, duyum, hareket ve düşüncedir(1). Şimdi bunlardan üçüncüsüne geldik(2). Hareket ruhun tamamı tarafından mı yoksa ruhun bir kısmı tarafından mı meydana getirilir? Eğer ruhun bir kısmı tarafındansa, başka hiçbir işleve sahip olmayan ayrı bir kısmı tarafından mı? Açıkça onun sebebi **beslenme** yetisi değildir, çünkü hareket daima bir amaca yönelir ve ya imgelemi ya da arzuyu gerektirir. Üstelik bitkiler hareketsizdirler. O **duyusal** yetinin ürünü de değildir, çünkü duyuma sahip pekçok canlı hareketsizdir. **Akıl** da onun sebebi değildir, çünkü akıl, kaçınılması veya peşinden gidilmesi gereken bir şey hakkında düşündüğünde bile, zorunlu olarak bizi kaçınmaya ya da peşinden koşmaya teşvik etmez; ve böyle yaptığında bunu her zaman etkili bir biçimde yapmaz; arzu da zorunlu gibi görünür. Onun sebebi yalnız **arzu** da değildir, çünkü kendisini-kontrol eden insanlar, arzuya karşı akla boyun eğğerler.

O halde **ilk bakışta**, hareketin sebepleri arzu ve (eğer imgelemi bir düşünme biçimi olarak kabul edebilirsek) pratik düşüncedir(3). Ancak düşünce ve imgelem yalnızca, kendileri arzu nesnesi tarafından harekete geçirildikleri takdirde bizi harekete geçirirler, öyle ki bizi harekete geçiren tek bir yeti, yani arzu yetisi vardır. Ancak, iyiyi arzulayan istek veya rasyonel arzu ve görünüşteki iyiyi arzulayan iştah veya irrasyonel arzu olarak iki tür arzu vardır. Ya da zıtlığı başka türlü ifade edersek, istek gelecekteki iyi içindir, iştah ise mutlak iyi ve mutlak haz zannedilen mevcut haz için. Biz hayvanların hareketinde bulunan dört şeyi şöyle ayırdedebiliriz(4): 1) Hareket etmeksizin hareket ettiren, amaçlanan nesne, 2) hareket ederek hareket ettiren arzu yetisi, 3) hareket eden hayvan, 4) arzunun, kendisi vasıtasıyla hayvanı hareket ettirdiği bedensel organ, yani (yalnızca nitelik bakımından değişmesi anlamında arzu tarafından hareket

1) 413 a23, b11-13.

2) III. 9.

3) III. 10.

4) Bkz. Beslenme konusundaki tahlil, 416 b20-29.

ettirilen) kendisi hareketsiz olmakla birlikte, kendisine bitişik kısımları itme ya da çekme yoluyla hareket ettiren bir organ. Aristoteles bunu, bitişik kısımlardan biri hareketsiz olan diğeri bir dönme hareketi içinde olan, yani aynı zamanda hem itmekte hem de çekmekte olan(1) eklemlerin fiilini örnek vererek gözönüne serer; fakat hareketi meydana getiren nihai organ, ona göre, bütün bedenin merkezi olan, beden ruh tarafından bilfiil hale getirildiği yer olan kalptir(2).

Böylece, arzu hareketin nedenidir. Fakat arzu, ulaşılması gereken iyi ya da hazza ilişkin imgelemi -hesaplayıcı (yani düşünüp taşınan) ya da salt duyuşsal olan imgelemi- gerektirir(3). Son durumda canlı, kendisinde imgelem ortaya çıkar çıkmaz belirsiz 'imgelem'in etkisi altında eylemde bulunur (ve hatta en aşağı türden canlılar bile, bu anlamda imgelem ve arzuya sahiptirler); ilk durumda tasavvur edilen iyiler birbirleriyle karşılaştırılırlar. Üç olasılık vardır: -1) İştahtan doğan, akılsal olmayan eylem, 2) iştahın istek üstündeki ve isteğin iştah (yani nefsine hakim olamama(4)) üstündeki karşılıklı zaferi, 3) 'doğası gereği daha yüksek' olan arzudan yani istekten doğan eylem(5).

Bu durumda arzu ve bedensel hareket, duyumun ikincil etkileri olarak kabul edilebilir. Böylece dört temel yeti üçe-beslenme, duyum, düşünce- ingirgenir. Sonuncuya şimdi geçiyoruz(6).

DÜŞÜNME

Duyunun duyuşsal formu kabul eden olması gibi, düşünce de akılsal formu kabul edendir(7). O kendisine ait hiçbir pozitif forma sahip olmamalıdır, çünkü bu, onun nesnesiyle özdeşleşmesini engelleyecektir; onun tek doğası bir kabiliyet olmasıdır; o düşünmesinden önce fiilen hiçbir

1) Fizik. 244 a2; Hayvanların Hareketi. 698 a14-b7.

2) Hayvanların Kısımları, 665 a10-15

3) 433 b29, 434 a5-10.

4) Daha uygun bir deyişle, Ethics'in diliyle önce nefsine hakim olamama, sonra nefsine hakim olma.

5)434 a12-15.

6) III. 3-8.

7) III.4.

şeydir. Bu nedenle **bedenden** bütünüyle bağımsız olmalıdır; eğer değilse, bu durumda o, fiilen düşünmeden önce, **özel** niteliğe sahip olmuş olacaktır. Duyu maddede -cisimleşmiş- özü kendisi vasıtasıyla kavradığımız yetiyken, düşünce, kendisi vasıtasıyla özü kavradığımız yetidir.

Bu açıklamaya iki itiraz yöneltilebilir. 1) Eğer akıl, nesnelerden herhangi biriyle ortak hiçbir şeye sahip değilse -bilgi etkileme biçimi olduğuna göre- nasıl bilebilir? 2) Eğer aklın kendisi bilinebilirse, o zaman (a) eğer o kendi özel doğası gereği böyleyse ve bilinebilir olanların tümü tür bakımından aynıysa, bilinen diğer şeyler, aklın kendilerine eklenmesinden dolayı bilinebilir olmalıydılar; bununla birlikte (b) eğer onun bilinebilir olması kendi özel doğası gereği **değilse**, o diğer şeyleri bilinebilir kılan ek bir niteliğe sahip olmalıdır. Aristoteles ilk güçlüğü, beslenme ve duyum konusundaki benzer güçlük gibi, aklın ilk önce (bir balmumu tabletinin, ona daha sonra yazılacak olan şeyi bilmeye içermesi gibi) nesneleriyle yalnızca bilmeye özdeş olduğunu ve ancak onları bilmekle bilfiil nesneleri haline geldiğini söyleyerek çözer. İkinci güçlüğü ise -zihnin nesneleriyle aynı tarzda bilinebilir olduğunu söyleyerek- bir anlamda ikinci alternatifi kabul ederek cevaplar. Maddi olmayan formları bilmede zihin nesnesiyle özdeştir; zihnin tamamı, nesnenin tamamı ile dolar, nesnede zihnin kavrayamadığı hiçbir şey ve zihnin nesneyle meşgul olmayan hiçbir kısmı yoktur; böylece nesnesini bilmekle zihin kendisini bilir. O halde zihin kendisinde, diğer şeyleri bilinebilir kılan bir niteliğe sahiptir, fakat bu yabancı bir ilave değil, tersine tam da zihnin asıl doğası olan maddesiz form olma niteliğidir. Böylece ilk alternatifi reddedebiliriz. Dışsal şeyler, formların, kendilerinde yalnızca zımnın mevcut olduğu somut şeyler oldukları için, onlarda zihin yoktur, bununla beraber zihin saf formlarla bilmeye özdeştir.

Düşünme başlıca iki türe ayrılır(1). 1) Bölünmeyen şeyin düşüncesi ki Aristoteles bu başlık altında şunları düşünür: (a) Bölünebilmesine rağmen **nicelik bakımından bilfiil bölünemeyen** şey yani istediğimiz takdirde kendisinde kısımlar ayırdedebildiğimiz büyüklük. Biz ayırım yapmayı isteyene kadar, onlar, bölünebilir olmakla birlikte bölünmemiş olan bir zamanda, zihnin tek bir fiili tarafından

kavranılırlar. (b) **Tür bakımından bölünemez olan şey**, bir en alt tür de bölünmeyen bir zamanda ve ruhun bölünmeyen bir fiili vasıtasıyla kavranılır. (c) **Büyüklik bakımından bölünemez olan şey**, mesela nokta, bir olumsuzlama fiili vasıtasıyla bilinir. Nokta, basit olarak ne genişliğe, ne uzunluğa ne de derinliğe sahip olmayan şey olarak; çizgi hiçbir genişliğe ve derinliğe sahip olmayan şey olarak; an, hiçbir sürekliliğe sahip olmayan şey olarak v.b. tanımlanır. Bu bölünemeyen nesne türlerinden herhangi birine ilişkin kavrayıştan -dolaysız sezgi olarak adlandırabileceğimiz şeyden- bilginin diğer türü, iki kavramı birleştiren ve aynı zamanda verili bir bütünü, onun öznesi ve özelliği olmak üzere iki ögesine ayıran yargı ayırddedilir. Bizim duyuda, özel duyusalların güvenilir algısı ve ortak duyusallar ve ilineksel duyusalların güvenilmez algısı arasında ayırım yapmamız gibi, Aristoteles de burada yargının güvenilmez olmasına karşılık, - tek bir nesnenin özünün kavranılışı olan- dolaysız sezginin böyle olmadığına işaret eder.

Aristoteles aklın imgelemele ilişkisini göstermeye geçer(1). Bir düşünce bir imaj değildir ama biz imajlar olmaksızın düşünemeyiz(2). Daha net bir ifadeyle, ‘düşünme yetisi imajlardaki formları düşünür(3). Bir imaj, bir duyum kadar özel bir zihinsel olgudur; **düşünce** ancak, zihin iki ya da daha fazla imaj arasında bir özdeşlik noktası yakaladığı zaman meydana gelir(4). Fakat bu sayede bir tümel kavranılmış olduğunda bile, Aristoteles’in öğretisi, zihnin yine de imajlara ihtiyacı olduğudur. ‘Ruh bir imaj olmaksızın **asla** düşünmez’. Tıpkı geometrik bir ispatta üçgenin büyüklüğü konumuzu teşkil etmemesine rağmen, yine de onu belirli bir büyüklükte çizmemiz gibi, aynı şekilde genel olarak düşüncede, niceliksel olmayan bir şeyi düşünsek bile, yine de niceliksel bir şey tasavvur ederiz ve eğer nesnemiz niceliksel ama belirsiz bir şeyse, biz onu belirli bir niceliğe sahipmiş gibi tasavvur ederiz. Hiçbir şey sürekli bir şeyle ilişkisi dışında düşünülemez, ne kadar zamandışı olursa olsun hiçbir şey zamanla ilişkisi dışında düşünülemez(5). Burada Aristoteles, Platon’un Bölünen Doğru’da

1) III. 7.8.

2) 427 b14-16, 431 a16, 432 a7-14; **Hafıza ve Hatırlama Üzerine**. 449 b31.

3) 431 b2.

4) 434 a9, bkz. **İkinci Analitikler**. 100 a4-16; **Metafizik**. 980 b28-981 a12.

5) **Hafıza ve Hatırlama Üzerine**, 449 b30-450 a9

ifadesini bulan (1),bilimsel düşüncenin imajın yardımına ihtiyaç duyduğu, ama felsefi düşüncenin böyle bir yardım olmaksızın saf formlarla ilgilendiği şeklindeki görüşüne karşı çıkar gibi görünür. İmajların kullanımı, Aristoteles’e göre, aklın daha aşağı zihinsel yetilerle birleşmesi karşılığında ödemesi gereken bedeldir.

FAAL VE PASİF AKIL(2)

Son olarak Aristoteles’in psikolojisinin doruk noktasını düşünmeliyiz. O şunu iddia eder(3): ‘Ruhta, her bir varlık sınıfının temelinde bulunan ve bilkuvve onların her biri olan madde ve onları meydana getiren fail neden arasındaki genel ayrıma karşılık düşen bir ayrım olmalıdır- bir sanat ve onun maddesi arasındaki ayrım buna örnektir’. Burada dikkat edilmesi gereken iki nokta vardır.1) Faal ve pasif akıl arasındaki ayrım ruhun alanına aittir(4). Bu, faal akılı, bireysel insani varlığın bütünüyle dışında kalan ilahi bir akılla özdeşleştiren bir yorumu ortadan kaldırır. Ama faal aklın insan ruhlarında içkin olan ilahi bir akıl olduğu görüşünü ortadan kaldırmaz. Böyle bir görüşün karşı karşıya kaldığı temel güçlük, Aristoteles’in açıkça tanrısal doğadan söz ettiği tek pasajın -**Metafizik**’in $\wedge$ Kitabı- Tanrıyı içkinlik ima etmeyen bir ifadeyle tanımlamasıdır. 2) Faal akıl yoktan yaratan bir akıl değildir. O, bilkuvvelikten bilfiiliğe ilerleyerek(5) kendisine verilen bir madde üzerinde çalışır. Bununla kastedilen şeyin ne olduğunu ilerde göstermeye çalışacağız. Aristoteles şöyle devam eder: ‘Bir akıl, herşey haline geldiği için maddeye benzer; diğeri herşeyi meydana getirdiği için fail nedene

1) Devlet. 510 b-511d

2) Aristoteles ‘pasif akıl’dan söz eder ama ‘faal akıl’ deyimini aslında kullanmaz.

3) iii.5.

4) **en è psychè** (ruhta) nadiren yalnızca ‘ruhun durumunda’ anlamına gelebilir. Ve iki aklın bir kişideki zamanzal birliği **khòristheis** tarafından içerilir (I.22). Bu nedenle de Theophrastos şöyle der (ek, Them. 108, 23): ‘**meikton gar pòs honous ek te tou poiètikou kai tou dynamei**’ (Kuşku yok ki akıl, poetik kökenli ve kuvve kökenli unsurların bir bileşimidir).

5) Bu yüzden Theophrastos faal **nous**’u **ho kinòn** olarak, pasif nous’u harekete geçiren olarak tanımlar (ek, Prisc. 29, 14, ek Them. 108, 24).

benzer'. Bu ifadelerden ilki, kavrayışın sıradan fiiline işaret eder. Tıpkı duyuşal yetinin, kendi nesnelerinin formlarını duyuşal özneye taşıması ve geçici olarak duyuşal öznenin bütün doğası haline gelmesi anlamında kendi nesneleri haline gelmesi gibi, aynı şekilde akıl da bilgide nesneleriyle özdeş hale gelir. Dolayısıyla kavrama fiili pasif akla atfedilir. Faal akla atfedilen rol nedir? O hangi anlamda bütün şeyleri meydana getirir? Sanat, nesnelerini, malzemenin onlar haline gelmesini sağlayarak meydana getirir. Ve eğer benzetmenin doğru olduğu düşünülürse, faal aklın rolü, nesnelerini kavrayarak onlar haline gelen pasif akılı meydana getirmektir. Burada Aristoteles'in 'bilkuvve olan şeyin, daha önceden bilfiil olan bir şey aracılığıyla bilfiil hale geldiği'ne(1) ilişkin genel ilkesinin bir örneğini göreceğiz. Sıradan anlamda daha önceden bilmediğimiz şeyleri bilmeye başladığımız doğrudur. Aristoteles kendisine bunun nasıl olabildiğini sorar. Bilkuvve bilgiden bilfiil bilgiye bu geçiş, bizde daha önceden bilfiil bilen bir şeyin, bizim bilginin mevcudiyetinden önce farkına varmayacağımız bir biçimde sıradan bilincimizden çıkmış olan ama yine de sıradan bilinçle ya da pasif akılla bir tür ilişki içinde olan ve onu bilgiye götüren ögenin olmasını gerektirmez mi? Aristoteles Tanrının gibi hayat yaşayabildiğimiz anlardan söz ettiğinde(2), faal ve pasif akıl arasındaki ayrımın kendisi içinde geçersiz hale geldiği ve bizim, bilgisi daima bilfiil ve tam olan ilkeyle birliğimizin farkına vardığımız anlar hakkında (bu yoruma dayanarak) düşünüyor olmalıdır.

Bu düşünce çizgisine göre faal aklın etkilediği şey, onun bilinebilir nesnelerin formlarını kendisi üzerine nakşettiği bir tür plastik madde olan pasif akıldır. Fakat aynı cümlede Aristoteles Platon'un İyi İdeasının sembolü olarak güneşi kullanmasıyla(3) ortaya konmuş gibi görünen bir başka düşünce çizgisini ortaya katar. Bir akıl, herşey haline gelmesi bakımından maddeye benzer, diğeri bütün şeyleri meydana getirmesi bakımından, ışık gibi gerçek bir durum olarak fail nedene benzer; çünkü ışık bir anlamda, bil kuvve var olan renkleri, bilfiil var olan renkler

1) **Metafizik.** 1049 b24.

2) **Metafizik.** 1072 b14, 24; **Nikomakhos Ahlakı.** 1177 b26-1178 a8, 1178 b18-32.

3) **Devlet.** 507b-509d

haline getirir. Rengin koşullarından bazıları **karanlıkta** mevcuttur, fakat renkleri bilfiil görünür kılmak için ek bir koşul daha, yani ışık gereklidir; ve ışık görülebilir olana göre neyse, faal akıl da akılsal olana göre odur. Işık benzetmesinde fazla ısrarlı olunmamalıdır. Faal akıl, pasif akıl ve onun nesnesi arasındaki bir aracı değildir. Aristoteles'in görüşüne göre bilgi dolaylı değil, dolaysız bir ilişkidir. Ancak ışığın, eğer görme olgusunu anlamak için, göz ve nesnenin yanı sıra hesaba katmamız gereken bir üçüncü şey olması gibi, faal akıl da bir aracı olmamasına rağmen, bilgi olgusunu anlamak için pasif akıl ve nesnenin yanı sıra hesaba katmamız gereken üçüncü bir şeydir. Işık bir aydınlatıcının mevcudiyetiyle şeffaf hale getirilmiş olan bir aracının koşuludur(1) ve görme imkanına sahip olan gözün bilfiil görmesini ve görülebilir nesnenin bilfiil görülmesini mümkün kılan, ışığın bilfiil olmasıdır. Aynı şekilde faal aklın bütün akılsal nesneleri daha önceden bilmesi olgusu da, kendisi bakımından bilkuvve olan pasif aklın bilfiil bilmesini ve bilinebilir olanın bilfiil bilinmesini mümkün kılar.

Aristoteles şöyle devam eder : 'Faal akıl bir fiil olarak' (yani böyle olduğu için) 'ayrılabilir, etkilenmez ve safır. Çünkü daima, faal olan pasif olandan, meydana getiren prensip maddeden daha değerlidir. Buradaki 'ayrılabilir'in anlamı, daha sonra geçecek olan 'ayrıldığı zaman' ifadesinden çıkarsanmalıdır. Bu, bir süre için pasif akılla birleşen faal aklın, ondan ayrılabilceği anlamına gelir. Burada açık olarak işaret edilen şey, ölüm halinde pasif aklın yok olduğu, faal aklın varlığını devam ettirdiğidir. Aristoteles bir başka yerde(2) akıldan yalnızca, ölümden sonra da devam eden olarak söz eder, fakat burada, onun zihninde faal akıl ve pasif akıl arasında ayrım mevcut değildir. Bu ayrım mevcut **olduğunda**, Aristoteles açıkça pasif aklın, duyu ve imgelem gibi, ruhun belli bir cismin fiili olan ayrılmaz bir kısmı olduğunu ve ondan sonra varlığını sürdüremeyeceğini düşünür. Bu pasajda faal akıllı belirtmek için kullanılan diğer ifadelerde şu olgular vurgulanır: O bedenden bütünüyle bağımsızdır, gerçekleşmemiş hiçbir imkan içermez fakat bildiği bir şeyi her zaman bilir.

Aristoteles şöyle devam eder: 'bilfiil bilgi nesnesiyle özdeşdir; bilkuvve bilgi bireyde zaman bakımından önce gelir ama genelde o zaman

1) 418 b12.

2) **Metafizik** 1070 a26.

bakımından önce değildir; bir zamanda işlevsiz olan akıl, diğer zamanda da işlevsizdir. ‘Yukarıda faal aklın bir anlamda ‘ruhta’ olduğunu fakat bizim onun bilincinde olmadığını ya da yalnızca aydınlanma anlarında bilincinde olduğumuzu görmüştük. O halde, bir anlamda bireyde bilkuvve bilgi bilfiil bilgiden önce gelir. Fakat ‘bütün’de böyle değildir; pasif akıl henüz yalnızca bilkuvve bildiğinde, faal akıl bilfiil bilir. Bu açıkça faal aklın ruhta olmasına rağmen, bireyin ötesine geçmesi demektir. Haklı olarak Aristoteles’in, onun bütün bireylerde özdeş olduğunu kastettiğini düşünebiliriz.

‘O yalnızca ayrılmış olduğu zaman aslında olduğu şeydir ve yalnızca bu ölümsüzdür ve ebedidir (ancak o etkilenmez olduğu ve pasif akıl ölümlü olduğu için biz hatırlamayız); ve bu olmaksızın hiçbir şey bilmez’. Her zaman etkilenmez ve saf olmasına rağmen onun hakiki doğasının bedenle birlikte olduğu sürece örtük kaldığı ifade edilir, ancak bu birleşme sona erdiğinde o, kendi saflığı içinde var olur. Bu, cisimleşmiş aklın olmadığı biçimde, cisimleşmemiş aklın, bilgisinin bütün kapsamı hakkında bilinçli olması mı demektir?

‘Hatırlamayız’ şaşırtıcı sözü, Aristoteles’in, eski çağın zihinsel yaşama etkisinden söz ettiği, kitaptaki daha önceki bir pasajda belli ölçüde açıklığa kavuşur(1). O halde sezgisel düşünce ve temaşa, (beden) deki başka bir şeyin yok olmasından ötürü tedricen ortadan kalkar, fakat onların kendileri etkilenmez. Ancak akıl yürütme, sevmeye veya nefret etme, biri akla sahip olduğu sürece aklın değil, onun sahibinin duyulanımlarıdır. Bu nedenle kişi yok olduğunda ne hafıza vardır ne de aşk; çünkü bunlar akla değil, yok olmuş olan bileşik varlığa aittirler; akıl kuşkusuz daha ilahi bir şeydir ve etkilenmez’. Bu pasaj ışığında Aristoteles’in burada, hafızanın ölümden sonra devam etmediğini kastettiği açık gibi görünür. Bunun gerekçesi şudur: 1)Faal akıl etkilenmez. O hayat şartlarından etkilenmez; bu nedenle onun bilgisi zamanın ya da durumun hiçbir damgasını taşımaz. Bununla birlikte 2) koşullardan etkilenen pasif akıl, bireyin ölümüyle yok olmuştur.

1) 408 b24-30

Bu kısmın son sözleri bir yorumlar çeşitliliğine izin verir, yani:

(1)' ve pasif akıl olmaksızın, faal akıl hiçbir şey bilmez'.

(2)' ve faal akıl olmaksızın, pasif akıl hiçbir şey bilmez'.

(3)' ve pasif akıl olmaksızın, hiçbir şey bilmez'.

(4)' ve faal akıl olmaksızın, hiçbir şey bilmez'.

Kolayca görülebilir ki bu yorumların hiçbiri, 'hatırlamamız'ın zeminine ilişkin bir taraf oluşturmaz. Onlar 've faal akıl olmaksızın hiçbir şey bilmez' diyerek, bu bölümün öğretisini yalnızca özetlemekle kalırlar.

Aleksandros faal aklı Tanrı'yla özdeşleştirir. Bu görüş Zabarella tarafından benimsenir. Onun delili(1) şöyle özetlenebilir: 'açıkça, faal aklın maddeden bütünüyle ayrı olarak var olduğu ileri sürülmektedir(2). Şimdi, maddi-olmayan saf formların hangileri olduğunu ayrıntılı olarak tartıştığı tek yer olan **Metafizik** $\wedge$ kitabında Aristoteles, maddi -olmayan yegane saf formlar olarak Tanrı ve akılları kabul eder. Faal akıl, bu, derece bakımından daha aşağıdaki varlıklardan hiçbirisi olamaz, çünkü görünüşte, onların herbiri sadece kendi kürelerini hareket ettirme işlevine sahiptir. O halde faal akıl, 'ilk akılsal' olarak (3), diğer bütün akılsallardaki akılsallığın sebebi olan Tanrı olmalıdır. Tıpkı güneş ışığının, bilkuvve görülebilir olanın bilfiil görülür hale gelmesinin ve bilkuvve gören gözün bilfiil görmesinin nedeni olması gibi, aynı şekilde bilkuvve bilgi nesnesini, bilfiil bilgi nesnesi haline getiren ve aynı zamanda kendisi bakımından yalnızca bilkuvve bilgiye sahip olan pasif aklın bilfiil bilmesini sağlayan da faal akıl olarak Tanrı'dır.'

Zabarella'nın düşüncesi her zaman en ciddi ölçüde dikkate değerdir. Fakat **Ruh Üzerine** ve **Metafizik** arasında tam bir uyum sağlama yönündeki gereğinden fazla gayretiyle o, **Ruh Üzerine**'ye bir ölçüde, doğal olmayan bir yorum katmıştır. Orada faal akıl açıkça, insan ruhunda mevcut olan olarak sunulur. Ve Zabarella'nın 'ayrılma'yı kastettiğini düşündüğü **khòristos**'un 'ayrılabilir' anlamına gelmesi daha muhtemeldir; bireyin yaşamı süresince faal aklın varlık tarzı, **Khòristheis**, yani bireyin ölümünden sonra var olduğu zamanki kendi durumuyla

1) **De Reb. Nat.**, Dem mente agente, capp. 12, 13.

2) **Ruh Üzerine**. 430 a17.

3) **Metafizik**. 1072 a26-32.

karşıtmış gibi görünür. Üstelik Zabarella'yla birlikte onun **noon** (akıl) olmaktan çok **noeton** (akılsal) olan karakteri bakımından, bireyin bilgisini mümkün kılan olarak temsil edildiğini düşünmek zordur.

Ruh Üzerine'deki Tanrı'nın bireyde içkin olarak tasarlanması, **Metafizik**'te Tanrı'nın aşkın olarak tasarlanmasına mutlaka aykırı olması gerekmez. Ancak, bizim sahip olmamızdan önce bütün bilgimize sahip olan ve onu bize veren olarak Tanrı tanımı, Tanrı'nın $\wedge$ kitabındaki yalnızca Kendisini bilen olarak tanımıyla uyuşmayacaktır. Bu iki kitabın Aristoteles'in Tanrı konusundaki düşüncesinin farklı tarzlarını temsil etmesi mümkündür. Fakat böyle düşünmek zorunlu değildir. Aristoteles **Ruh Üzerine**'nin bu pasajında açık olarak Tanrı'dan söz etmez; ve burada betimlenen düşüncenin asla kesilmeyen saf etkinliği, bazı bakımlardan **Metafizik**'te Tanrı'ya atfedilen şeye benzemesine rağmen, Aristoteles muhtemelen bu ikisini bir tutmamaktaydı. Onun, maddeye en çok gömülmüş olan en alt tür varlıklardan, insana, göksel cisimlere, akıllara ve Tanrı'ya kadar sürekli bir biçimde uzanan bir hiyerarşiye inanmış olması daha muhtemeldir. İnsandaki faal akıl, bu hiyerarşinin en yüksek üyelerinden biridir, ancak onun üstünde hem Tanrı hem de diğerleri vardır. Bu, **Metafizik**'in sadece kendisini düşünen ve dünyaya karışmayan Tanrı öğretisinin kendisine delâlet ettiği **Ruh Üzerine**'nin yorumudur(1).

1) Çeşitli yorumların uygun açıklamaları şu eserlerde bulunabilir : Hicks'in **Ruh Üzerine** edisyonu, ıxiv-ıxix; Adamson, **Devolpment of Gk. Phil.** 249-254; Webb, **Studies in the Hist. of Nat. Theol**, 264-273. Kurfess, **Zur Gesch. d. Erklärung. d. Arist. Lehre vom sog. nous poietikos u pathetikos**.

BÖLÜM VI

METAFİZİK

Metafizik'in başından sonuna kadar Aristoteles'e ilham veren motif, bilgelik adına en fazla layık olan bilgi formunu elde etmek arzusudur. Aristoteles şöyle demektedir: Bilme arzusu insanda doğuştandır. Bu arzu kendisini en aşağı derecede, duyularımızı kullanmada duyduğumuz zevkte gösterir. Daha tam bir bilgiyi elde etme yönündeki bunun hemen üzerindeki ilk derece, bizi hayvanlardan ayıran hafızanın kullanımını gerektiren derecedir. Yalnız insanın erişme yeteneğine sahip olduğu bir sonraki derece "deney"dir. Deney, aynı cinsten bir nesne ile (örneğin belli bir hastalığa yakalanmış olan Kallias, Sokrates ve başkalarını iyileştiren bir ilaçla) ilgili birçok hatıranın birbirleriyle birleşmesi sayesinde, nedenlerini bilmeksizin, bir pratik kuralı kazanmamızı sağlar. Bir derece daha üstü "sanat", yani genel ilkelere dayanan pratik kuralların bilgisidir. Bütün bunların en üstünde nedenlerin saf bilgisi olan "bilim" bulunur. O en yüksektir: Çünkü sanat gibi daha sonraki pratik amaçlarla ilgilenmek yerine bilgiyi bizzat kendisi için arar. Bu nedenle o, uygarlığın en son ve yüce ürünüdür(1).

"Bilgelik", yalnızca nedenlerin bilimi veya bilgisi değildir. O, aynı zamanda ilk ve en evrensel nedenlerin bilgisi olmak zorundadır. Çünkü doğal olarak kullandığımız bilgeliğin ölçütlerine en iyi cevap veren bilgi, bu bilgidir. O, en kapsayıcı bilgidir; bilinmesi en güç olan şeyin bilgisidir (çünkü en genel şeyler olduklarından onun konuları, duyulardan en uzaktırlar); en kesin bilgidir (çünkü onun konuları en soyut, en az karmaşıktır); en fazla öğretici, kendi kendine en fazla yeten veya en bağımsız bilgidir. Nihayet o, en fazla otoriteye sahip olan bilgidir; Bunun da nedeni onun **inter alia** her şeyin ereksel nedenlerinin bilgisi olmasıdır. Felsefe başlangıçtaki hayretten doğar. Yalnız bu hayreti ortadan kaldırmaya, şeylerin neden oldukları gibi olduklarına hayret etmek için

1) **Metafizik A**, 1.

artık bir nedenin olmayacağı bir biçimde dünyayı tam ve uygun bir tarzda kavramaya doğru yönelir(1).

Aristoteles **Fizik**'te ilk nedenler olarak gözönüne aldığı nedenleri, yani maddi, formel, fail ve ereksel nedenleri saymıştır. **Metafizik**'te kendinden önce gelen filozofların bunlardan başka nedenleri keşfetmiş olup olmadıklarını gözönüne alarak bu analizinin doğruluğunu kontrol etmeye girişir. A kitabının geri kalan kısmını dolduran önceki felsefeye ilişkin açıklamalarının tümünü bu araştırmanın çerçevesine uydurur. Vardığı sonuç, tahmin edilebileceği gibi önceki filozofların hiçbirinin bizzat kendisinin saydığı nedenlerden başka bir nedenin varlığını keşfetmedikleri, ancak onların bu dört nedenden “belirsiz” ve “kekeleyici” bir biçimde söz ettikleridir(2).

B kitabında Aristoteles, filozof olduğunu iddia eden kişinin göz önüne alması gereken ana problemleri ortaya koyar. Metafizik, Aristoteles için başından sonuna kadar ve düşüncenin başka herhangi bir alanında olduğundan daha tam olarak bir “problemler” veya “güçlükler” konusu olarak kalmaktadır(3). Bazı noktalarda kesin görüşlere sahip olmakla birlikte, Aristoteles'in buradaki sergilemesi, bütünü itibarıyla, dogmatik bir sistem olmayıp, kendisini tamamen karanlıkta hissettiği bir alanda doğruyu keşfetme yönünde bir dizi girişimi ifade etmektedir. Γ , E, I, M, N kitaplarının B kitabındaki problemleri hiçbir zaman gözden kaybetmediği söylenebilir ve zaman zaman geriye doğru yapılan atıflar bu bağlantıyı vurgulamaktadır(4).A, bağımsız bir kitaptır; bununla birlikte onda yer yer Aristoteles'in kendisini meşgul eden problemlerin bazılarına verdiği cevaplar ile karşılaşılır. Yalnızca Δ ve K kitapları bu şemanın dışındadırlar(5).

Aristoteles'in zihnini iki ana problem meşgul etmektedir(6). 1) En

1) **Metafizik** A, 2.

2) **Metafizik** A, 10.

3) Aporiai.

4) Γ . 1004 a 33; I 1053 b 10; M, 1076 a 39, b 39, 1086 a 34 (?), b 15.

5) Krş. D. Ross. **Aristotle**, s. 13 ve devamı.

6) Toplam olarak 15 problem vardır. Bunlar B, 1 de vaz edilirler ve B, 2-6 da diyalektik olarak tartışılırlar.

yüce, biricik bir metafizik bilimi, yani şu veya bu gerçekliğin değil, gerçek olmak bakımından gerçekliğin doğasını inceleyen ve merkezi bir ilkedен evrenin ayrıntılı doğasını çıkaran bir evrensel bilim mümkün müdür? Buna **İkinci Analitikler**'in yardımıyla özellikle Γ ve E kitaplarına başvurmak suretiyle çıkarmamız gereken-Aristoteles'in verdiği cevap, bir metafizik biliminin mümkün olduğu yönündedir: Var olan herşey, kendisine basit olarak var olmak bakımından ait olan belli bir doğaya sahiptir ve bu doğa bilinebilir. Var olan herşey hakkında doğru olan ve her türlü kanıtlamanın temelinde bulunan bazı ilkeler vardır. Bunlar çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleridir. Bununla birlikte metafizik, gerçekliğin tüm ayrıntılarını bu yasalardan veya diğer herhangi bir merkezi ilkedен çıkaramaz. Çünkü herbiri kendi doğasına ve çıkarsanamayan, yalnızca ilk evrensel ilkeler gibi doğrudan doğruya kavranan ilk ilkelerine sahip olan birçok farklı gerçeklik türü vardır. Öte yandan gerçekliğin ana doğası var olan herşeyde tam ve eşit olarak da kendisini göstermez. Varlık, var olan herşeye aynı anlamda ait olan bir nitelik değildir. Kelimenin en gerçek ve tam anlamında **var olan** tek bir varlık vardır: Töz. Bütün diğer şeyler ancak tözle belli bir ilişkiden dolayı, yani tözün nitelikleri, tözler arası ilişkiler ve benzerleri olarak vardırlar. Varlık için söz konusu olan birlik için de söz konusudur: Var olan herşey birdir; Bir olan herşey vardır ve “Birlik” de tözün, niteliğin, niceliğin vb. söz konusu olmasına göre birbirine yakın, ancak farklı anlamlara sahiptir(1). “Varlık” ve “Birlik”, kategorilerin ayrımının üzerinde bulunan ve her kategori için geçerli olan kavramlardır(2). Bu kavramlara tam olarak aynı düzeyde olmamakla birlikte “iyi” kavramını da eklememiz gerekir, “İyi” kavramı da her kategori için geçerlidir(3); ancak var olan her şey için geçerli değildir. Aristoteles daha ziyade “iyi” ve “kötü”nün her kategori içinde rastlanabilecek bir karşıtlık olduğunu düşünmektedir. Skolastikler bu tür işaretlerden hareketle ünlü “aşkınlılar” (transcendentia) öğretisini-ens, unum, verum, bonum, res, aliquid- geliştirmişlerdir. Bununla birlikte Aristoteles'ten alınmış işaretlere dayanmasına rağmen bu liste Aristoteles'in otoritesine sahip değildir.

1) Bunlar **Metafizik**. 1 in konusunu teşkil ederler.

2) Γ , 1, 2.

3) **Nikomakhos Ahlâkı**, 1096 a 19.

Üç ayrı varlık düzeni vardır: Bağımsız tözsel bir varlığı olan, ancak değişmeye tâbi olan varlıklar, değişmeden korunmuş olan, bununla birlikte ancak somut gerçekliklerin varlığı ayırdedilebilir görüntüleri olarak var olan varlıklar ve hem bağımsız varlığa sahip olan, hem de değişmeye tâbi olmayan varlıklar. Bunları üç ayrı bilim inceler: Fizik, matematik ve teoloji veya metafizik(1).Fizik ve matematik de kendi paylarına alt dallara, örneğin matematik çeşitli uygulamaları ile birlikte iki ana dala yani aritmetik ve geometriye ayrılabilir. Ve nasıl ki matematiğin bütün dallarında ortak olan ilkeler varsa (örneğin eşit şeylerden eşit şeyler çıkarıldığında kalanların eşit olduğu ilkesi) özel olarak aritmetiğe ait olan ilkeler ve özel olarak geometriye ait olan bazı başka ilkeler de vardır.

Aristoteles, metafiziğin konusu ile ilgili olarak iki görüş tarzının mümkün olduğuna işaret etmektedir İlk Felsefenin, konusu bakımından evrensel mi olduğu, yoksa sadece gerçekliğin özel bir türünü mü incelediğini kendimize sorabiliriz. Ancak bu iki görüş tarzı birbiriyle uzlaştırılabilir: Eğer değişmeyen bir töz varsa, onun incelenmesi ilk felsefeyi teşkil edecektir. Öte yandan bu töz ilk olduğu için evrenseldir(2). Metafizik ilk varlığı incelerken varlığı varlık olmak bakımından inceler. Varlığın gerçek doğası ne ancak somut bir bütünün bir ögesi olarak var olabilen şeyde, ne de kuvve veya değişme içeren şeyde kendisi gösterir. O ancak aynı zamanda tözsel ve değişmez olanda ortaya çıkar.

Metafiziğin, varlığın tek bir alanının (ve sadece varlıklarını bu alana borçlu oldukları ölçüde diğer alanların) incelenmesi ile sınırlandırılması A kitabında ortaya çıkar. Burada onun konusu önce evrenin “ilk kısmı” olması bakımından tözle sınırlandırılmaktadır. Sonra töz E de olduğu gibi iki cinse, yani değişebilir olanla değişmez olana değil, üç cinse bölünmektedir: Duyusal ezeli-ebedi olan (gök cisimleri), duyusal ölümlü olan ve duyusal-olmayan. İlk iki cinsin, fiziğin konusunu teşkil ettikleri söylenmektedir(3). Bundan da duyusal tözü ele alan 2-5. bölümlerin, duyusal olmayan tözü ele alan 6-10. bölümlere bir giriş olarak

1) **Metafizik.** E,1.

2) **Metafizik.** E,1.

3) **Metafizik.** 1096 a 36.

gözönüne alınmaları **gerektiği** sonucu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte sadece Λ ’nın 2-5. bölümleri değil, $Z-\Theta$ ’nin en büyük bölümü de duyusal tözde içerilmiş bulunan ilkeleri ele almaktadır ve bu kitaplarda özellikle tartışılan ilke olan formla, Tanrı’da ve gezegenlerin **kürelerini** hareket ettiren Akıllarda bağımsız ve değişmez olarak var olan şey aynı şey olmamış olsaydı o, metafiziğin sadece bir girişi olarak gözönüne alınabilirdi. Aristoteles’in pratikte fizik ve metafizik arasındaki ayrımı kesin bir biçimde devam ettirdiği söylenemez. Daha ziyade bütün olarak ele alınırsa fiziğin, bizim “metafizik”(1) diye adlandıracağımız şeyi teşkil ettiğine işaret etmek gerekir: O, doğa yasalarının tümdengelimsel bir araştırması olmayıp, maddi şeylerin ve onlarda meydana gelen olayların a priori bir incelemesidir.

2) Aristoteles’in zihnini meşgul eden ana sorunlardan ikincisine gelince, ona daha önce temas ettik: Bu duyusal tözler gibi, duyusal - olmayan tözlerin de var olup olmadığı, eğer varsalar ne oldukları sorudur. Tümler, Platon’un İdealar teorisinde ileri sürdüğü gibi kendi başlarına var olan tözsel varlıklar mıdır? Özellikle en genel tümler, yani varlık ve birlik tözler midirler? Sonra matematiğin nesneleri tözler midir? Bu üç soruya da Aristoteles açık olarak olumsuz cevaplar vermektedir. Platoncu formlara, yani tümlerin tözselliğine karşı polemik, **Metafizik**’in Aristoteles’in sürekli olarak kendisine döndüğü ana temalarından birini teşkil eder. Bu polemik bütün ayrıntılarında izlemek gereksizdir. Kanıtlar, çok farklı değerlerdendir. Ana tez şudur: Deneyde bize verilen dünya, birbirleri üzerine etki ve tepkide bulunan somut bireysel nesnelerin dünyasıdır. Bu nesneleri gözlemlerken birçok bireyde ortak olan özelliklerin farkına varırız. Bu özellikler Aristoteles için bireylerin kendileri kadar gerçek ve nesneldirler. Nasıl ki Platon’un gözünde İdealar zihnin eseri değildiyse, bunlar Aristoteles için hiçbir şekilde zihnin eseri değildirler. Fakat Aristoteles bizi onlarla ilgili olarak ancak tümlere özgü olan varlık tarzını, yani bireylerin özellikleri olarak varlığı kabul etmeye davet etmektedir. Ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip bir tümler dünyasını kabul etmemeliyiz ve bir değişmeler dünyası olan dünyayı, basit tümlerin işlemleri ile açıklayabileceğimizi sanmamalıyız. İnsanın formu, bir

1) Kuşkusuz sadece bir doğa metafiziği

anlamda, her bireysel insanın doğuşunda iş gören şeydir. Ancak o, babada somut varlık kazanmış olması bakımından formdur. Evin formu her evin yapılışında iş görür. Ama o, bireysel bir ev yapıcının kendisini tasarlaması bakımından evin formudur.

Platon'un tümeli bireysel şeylerden bu şekilde ayırıp ayırmadığı şüphelidir. Tümeli bireysel şeylerden **ayırdetmek**, bir anlamda onu bu şeylerden ayırmaktır. Bu, onu bir ayrı varlık olarak düşünmektir. Platon'un da onu bağımsız bir varlığa sahip olan bir şey gibi düşünüp düşünmediğini söylemek zordur. Onun dili ekseriya böyle bir suçlamaya imkân verici bir niteliktedir. Ancak özel durumların her zaman bir tümel içerdiği öğretisini, sadece çarpıcı ve şiirsel bir biçimde ifade etmek istemiş olması da mümkündür. Bununla birlikte Aristoteles'in, bildiğimize göre yıllar boyunca kendisiyle sürekli temas halinde bulunmuş olduğu bir hocasını bu kadar ciddi bir biçimde yanlış yorumlamış olabileceğini ve aslında bir vurgu ve ifade farklılığından ibaret olan bir farklılığı, temel bir görüş farklılığı olarak almış olabileceğini kabul etmek zordur.

Aristoteles bundan başka Platon'a, İdealarla bireysel şeyler arasında bir çeşit "aracı" varlıklar olarak gözönüne alınan matematik nesnelerin varlığına inancı izafe etmektedir(1). Aristoteles'in kendisi de geometrinin nesneleri ile ilgili olarak aracı bir durumun varlığını kabul etmektedir. Bununla birlikte o, onları diğer bağımsız iki varlık sınıfı arasında bağımsız bir varlık sınıfı olarak gözönüne almamaktadır. Ona göre geometrinin nesneleri duyusal niteliklerinden soyutlanmış olarak gözönüne alınan duyusal nesnelerdir. Duyusal nesneleri basit olarak belli bir biçimde sınırlara sahip şeyler olarak gözönüne alalım. Geometrinin nesnelerini elde etmiş oluruz(2). Ancak bir diğer ve daha ileri soyutlama daha mümkündür. Sadece duyusal şeyleri duyusal maddelerinden değil, geometrik nesneleri akılsal maddelerinden, uzamdan da soyutlayabiliriz(3). Bunu yaptığımızda doğrunun, dairenin vb. özüne, yani onları meydana getiren ilkeye erişmiş oluruz. Ancak Aristoteles, kendi anlayışı ile Platoncu anlayış arasındaki

1) A, 987 b 14.

2) M, 2, 3.

3) Z, 1036 a 11.

tüm farkı meydana getiren şeyin, kendisinin bu soyutlamanın ne ara, ne de nihai sonucuna ayrı bir varlık izafe etmemesine karşılık, Platoncuların her ikisine de bu varlığı yüklemelerinde yattığını söyleyecektir. Böylece İdealarla ilgili tartışmada olduğu gibi bu tartışmayı da değerlendirmek için her zaman Platoncuların “ayrılık”tan bir olgu durumunu, yani gerçek bir ayrı olmayı mı, yoksa sadece ayrı olan varlıklar arasında bilebilir bir farklılığı mı kastettiklerini bilmek söz konusudur.

Ne tümeller, ne de matematiksel nesnelerin tözler olmadıklarını ileri sürmekle birlikte Aristoteles duyusal-olmayan tözlerin varlığını kabul etmektedir. Bunlar ilkin evrenin hareketsiz hareket ettiricisi olan Tanrı(1), ikinci olarak Tanrı tarafından hareket ettirilen, ancak kendileri de gezegenlerin kürelerini hareket ettiren Akıllardır(2). Aristoteles, üçüncü olarak da insan aklının (veya onun faal ögesinin) bireyin ölümünden sonra herhangi bir bedenden bağımsız olarak var olma yeteneğine sahip olduğuna işaret etmektedir(3).

KANITLAMANIN İLK İLKELERİ

Metafiziğin kanıtlamanın ilk ilkelerini inceleyeceğini belirttikten sonra Aristoteles her kanıtlamanın temelinde bulunan iki ana ilkeyi, **İkinci Analitikler**’in “ortak ilk ilkeler”ini, yani çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı yasalarını ortaya koymaya girişir(4). Birinci yasa ilk olarak şu biçim altında ifade edilmiş olarak bulunur: “Aynı niteliğin aynı şeye aynı zamanda ve aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkânsızdır”. Görüleceği üzere bu ilke hemen hemen tamamen nesnel bir biçimde bir varlık yasası gibi ifade edilmiştir. Ancak ondan psikolojik bir yasa çıkar: Aynı niteliğin aynı şeye aynı zamanda ve aynı bakımdan hem ait olduğu, hem de olmadığını düşünmek, insanın aynı zamanda ve aynı bakımdan birbirine karşıt niteliklere sahip olması demektir ve bundan dolayı da

1) **Metafizik**.A, 7.

2) **Metafizik**.A, 8.

3) **Metafizik**.A, 1070 a 24-26; **Ruh Üzerine**, III, 5.

4) **Γ**, 3-8.

imkânsızdır(1).

Aristoteles haklı olarak bu yasayı kanıtlamaya teşebbüs etmemektedir. O, bunun bir kanıtlamasını istemenin, insanın mantıksal kültür bakımından eksikliğini açığa vuracağını söylemektedir: Herşeyin bir kanıtını istemek, sonsuza gitmek zorunda olan bir geriye gidişi istemektir ve doğası gereği tatmin edilmesi mümkün olmayan bir talepte de bulunmamak gerekir. Öte yandan kanıtlanmaksızın bilinebilen bir şey varsa, bu nitelik çelişmezlik yasasından başka neye daha uygun düşebilir? O yasa ki, görüldüğü gibi, sözle inkâr edilebilir, ancak düşüncenin kendisinden şüphelenmesi imkânsızdır. Bu yasayı kabul ettirmek için yapabileceğimiz şey 1) onu inkâr edenleri, onu inkâr ederken doğruluğunu kabul ettiklerini göstererek çürütmek, 2) onu inkâr etmek için ileri sürülen nedenlerin yetersizliğini göstermektir(2).

1) Hasmımızın bir şey söylemeye hazır olması gerekir. Eğer bunu yapmayı reddederse nasıl bir bitkiyi ikna etmeyi ummuyorsak, onu da ikna etmeyi bekleyemeyiz. Onun herhangi bir önermeyi ileri sürmesini talep etmemize gerek yoktur. Sadece ondan tek bir kelimeyi, örneğin “insan” kelimesini telaffuz etmesini istemek ihtiyacındayız. Eğer, bu kelimeyi söylerse, şüphesiz onunla bir şeyi, tek bir şeyi kastetmiş olacaktır. O, “insan olma”nın belli bir şey olduğunu, aynı zamanda “insan olmama” olmadığını söylemiş olacaktır. Bundan dolayı o bir insan olanın, “insan” kelimesi ile aynı anlamda olmak üzere bir “insan-olmayan” olmadığını gizil olarak söylemiş olacaktır. Böylece o, çelişmezlik yasasının doğruluğunu kabul edecektir. Kendi kendisiyle tutarlı bir şüphecinin ağzını açmaması gerekir(3). Sonra çelişmezlik yasasını inkâr etmek, evrendeki tüm ayrımları ortadan kaldırmak demektir. Eğer bir insan, aynı zamanda bir insan değilse, haydi haydi gemi de değildir (çünkü “insan”la “insan-olmayan” arasında “insan”la “gemi - olmayan” arasında olduğundan daha fazla karşıtlık vardır). Dolayısıyla (eğer bu yasa doğru değilse) o aynı zamanda bir

1) Γ, 3.

2) Bunu izleyen komplike akıl yürütmenin ancak en çarpıcı noktalarından bazılarına işaret edebileceğim. Onun tam bir tartışması, Maier’de bulunmaktadır: Syll. d. Arist., I, 41-101.

3) 1006 a 11-b 34.

gemidir ve böylece aynı şekilde başka herhangi bir şeydir(1)

Çelişmezlik yasasının inkârı ya tam, ya da kısmî olmak zorundadır. Eğer kısmî ise, yasanın bazı durumlarda geçerli olduğu kabul edilmiş olur. Eğer tam ise o zaman da iki imkân mevcuttur: a) ya tasdik edilebilen her şey inkâr edilebilir ve inkâr edilebilen her şey tasdik edilebilir veya b) tasdik edilebilen her şey inkâr edilebilir; ancak inkâr edilebilen her şey tasdik edilemez. İkinci şık, belli bir şeyin olmadığı, onun karşıtı olan belli bir şeyin olduğu sonucunu içerir. Başka deyişle yine yasanın bazı durumlarda geçerli olduğu kabul edilir. Eğer hasmımız birinci şıkkı kabul ederse, o hiçbir şeyin belli bir doğası olmadığını, yani hiçbir şeyin olmadığını söylemiş olur. O, bu durumda, bütün önermelerin doğru olduğunu ve yine tümünün (tümü içine kendisinin çelişmezlik yasasını inkârı da dahildir) yanlış olduğunu söylemektedir. O halde o, belli hiçbir şey söylememektedir. Dolayısıyla da onunla her türlü tartışma yararsız ve imkânsız olacaktır(2).

İnsanların eylemleri, onların böyle düşünmediklerini göstermektedir. Eğer bir aynı şey hem insan, hem insan değilse, bu aynı ilkeye göre, bir aynı şey bir insan için hem iyidir, hem de iyi değildir. Ama hiçbir insan, bir şey yapması gerektiğini düşündüğünde, aynı zamanda onu yapmaması gerektiğini düşünerek bu şeyi yapmamazlık etmez(3).

2) Çelişmezlik yasasının inkârı, B görüldüğü her seferinde A'nın B olduğunu ileri süren Protagoras'ın görüşü ile uyuşmaktadır. Evrenin doğasını düşündüklerinde karşılaştıkları gerçek bir güçlükten ötürü çelişmezlik yasasını inkâr edenlerin-ki Aristoteles onları sırf tartışmak için tartışma uğruna bu yasayı inkâr edenlerden ayırmaktadır- bu inkârlarının nedeni, doğanın gidişinde aynı şeyden karşıtların doğabildiğini görmeleri olmuştur. Onlar, hiçten hiçbir şey çıkmayacağına (ex nihilo nihil fit) göre, bundan söz konusu şeyin karşıt niteliklere sahip olması gerektiği sonucunu çıkarmaktadırlar. Bu sonuç a) kuvve ve fiil arasında ayırım yapmak (aynı bir şey bilfiil olmamakla birlikte bilkuvve olarak karşıt niteliklere sahip

1) 1007 b 18- 1008 a 2.

2) 1008 a 7-b 2.

3) 1008 b 12-27.

olabilir), b) kuvve ve değişmeden tamamen korunmuş olan bir başka tözün varlığına işaret etmek suretiyle iki biçimde reddedilebilir(1).

Aynı şekilde bazı insanların görüntülerin gerçekliğine olan inançlarının nedeni yine duysal şeyleri gözlemlemeleridir. Onlar bir aynı şeyin bazılarına tatlı, bazılarına acı göründüğünü farkediyorlar ve sadece oyları saymak yoluyla doğruyu belirlemenin imkânsız olduğunu görüyorlar. Bundan başka onlar bir ve aynı şeyin aynı adama farklı zamanlarda büyük ölçüde farklı göründüğünü görüyorlar ve bir duyumun bir başka duyumdan daha doğru olmadığını düşünüyorlar(2).

Bu yanlış, içlerinde değişmenin büyük bir paya sahip olduğu duysal şeyleri gerçeğin bütününe özdeş kılmaktan ileri gelmektedir. Bu düşünürler, duysal şeylerin sürekli olarak değiştiğini görmekte ve bundan, onlar hakkında doğru herhangi bir şeyin söylenemeyeceği sonucuna geçmektedirler. Onlar bir nesnenin bir niteliği kaybederken, bu kaybettiği nitelikten her zaman bir şeyleri koruduğunu ve varlığa gelen bir şeyin de bir kısmının daha önceden var olması gerektiğini unutuyorlar. Onlar niceliksel değişmelere uğrayan şeylerin nitelik bakımından değişmeyebileceğini, değişme içinde olan ay-altı dünyasının fiziksel evrenin ancak küçük bir bölümünü teşkil ettiğini ve fiziksel evrenin dışında değişmeyen şeylerin olduğunu unutuyorlar(3).

Şu noktaya dikkat etmemiz gerekir ki her bir duyuya özgü olan “özel” niteliklerin duyumlarının yanılmaz olmasına karşılık, bütün diğer duyu işlemlerinde içerilmiş bulunan “hayalgücü” yanılmaz değildir. Bu düşünürlere şeylerin uzaktan mı yoksa yakından mı, hasta insana mı yoksa sağlığı yerinde olan insana mı, uyuyan bir kişiye mi yoksa uyanık olan bir kişiye mi, uzmana mı yoksa konunun dışında olan insana mı göründükleri gibi oldukları konusunda gerçekten şüpheleri olup olmadığını sormamız gerekir. Onların eylemleri bu konuda hiç de şüpheleri olmadığını göstermektedir. Sonra hiçbir duyu kendine özgü nesnesi hakkında aynı anda çelişik bilgiler vermez. Hatta o farklı anlarda da duysal nitelikle ilgili

1) 1009 a 6-38.

2) 1009 a 38-b.11.

3) 1010 a 1-b 1.

olarak karşıt bilgiler vermez; sadece bu duyusal niteliğe sahip olan nesne hakkında karşıt bilgiler verir: Bir aynı şarap, bu şarabın kendisinin ve onun tadan bedeninin değişmesi durumunda, bir zaman tatlı görünüp başka bir zaman öyle görünmeyebilir. Ama tatlılık, tatlılık olarak değişmez. Tatlı olanın her zaman aynı koşulları yerine getirmesi gerekir. Zorunlu ayrımları yaptığımız takdirde **duyumun kendi kendisiyle** görünüşteki çelişkisi ortadan kalkar: Bir aynı şey, **aynı duyuya, aynı bakımdan, aynı koşullarda** ve aynı anda farklı görünmez. Algılayan varlıklar olmaksızın ne duyusal niteliklerin, ne de duyumların olmayacağını kabul edebiliriz. Ancak algıyı doğuran nesnelerin, algıdan bağımsız olmaları gerekir. Eğer hiçbir şey var olmayıp, onu var eden düşünce ise, insanın kendisinin varlığı (esse), onun bir insan olduğunun düşünülmesinden ibaret olacaktır. Böylece onun varlığı düşünmesinden ibaret olamayacaktır. Bu durumda onun varlığı herkesin kabul ettiği gibi algılamasında (percipere) değil, algılanmasında (percipi) yatacaktır(1).

Görüldüğü gibi çelişmezlik yasasının bir tartışmasından yola çıkan Aristoteles, duyumculuk veya öznel idealizme saldırmaya doğru gitmektedir. Onun pozisyonu şudur: Her türlü çağrışım ve yorumun işe karışmasından bağımsız olarak asıl anlamında duyusal algı, yanılmazdır. O bir şeyin (bir **aistheton**'un) bilincinden ibarettir. Bu şey bilinçten ayrıdır ve bir nesnenin (**hypokeimenon**) sonucudur (**pathos**)(2). Duyulan her böyle bir şey, kendisini karşıtından ayıran özel niteliğe sahiptir. Örneğin "tatlı", belli bir "aistheton"u ifade eder. Duyulan herhangi bir şey, hangi anda duyulursa duyulsun, "tatlı" olarak adlandırılmak için bu niteliğe sahip olmak zorundadır ve bu niteliğe sahip olduğunda "acı" olarak adlandırılmaz. Duyu, duyulan şeyle ilgili olarak hiçbir zaman kendi kendisiyle çelişmez. Böylece duyulurla ilgili olarak çelişmezlik ilkesinden şüphelenmemiz için bir neden yoktur.

Aistheton, duyumdan (**aisthesis** veya **aisthema**) farklı olmakla birlikte algılayan özneye tâbidir. O gerçekte, belli bir nesne ile algılayan belli bir öznenin karşılaşmasının bir sonucudur. Nesnenin veya

1) 1010 b 1-1011 b 12.

2) 1010 b 20 ve devamı

algılayan öznenin bedeninin bazı değişimlere uğraması durumunda farklı bir **aistheton** ortaya çıkar. Böylece fiziksel nesneyi gözönüne aldığımız takdirde **çelişmezlik ilkesinden şüphelenmemiz için herhangi bir neden yoktur**. Daha önce acı diye nitelendirdiğim bir nesneyi şimdi tatlı diye adlandırmam, sadece ya nesnede, ya da bende değişen bir şey olduğunu gösterir(1). Duyum ve duyulan şeyin her ikisinin de duyan özneye göreli olması ve duyan özneler olmadığı takdirde var olmamaları, kesinlikle, duyan özneye göreli olmayan hiçbir şeyin var olmadığını, “insanın her şeyin ölçüsü olduğu”nu göstermez; çünkü algı, irademizin bir fiilinden doğmaz. Onu bir şey harekete geçirir ve bu şeyin, harekete geçirdiği şeyden bağımsız bir şey olması zorunludur. “Harekete geçiren” ve “harekete geçirilen” veya “algılanan” ve “algılanan” terimlerinin birbirine göreli kavramlar olduğunu söylememiz, harekete geçiren ve algılanan şeyin, harekete geçirme ve algılanma olayından bağımsız kendine özgü bir doğası olmadığı anlamına gelmez(2).

Aristoteles’in görüşünde bir başka öge daha vardır. Nesnenin yakınlığı, vücut sağlığı, uyanıklık durumu gibi nesnelerin gerçekte oldukları biçimde algılanmalarına olumlu etkide bulunan bazı koşullar vardır(3). Bu görüş yakından incelenirse kırmızı veya tatlı gibi sadece duyulan şeylerin olmadığı, aynı zamanda fiziksel nesnelere ait olan bunlara tekabül eden niteliklerin olduğu ve uygun algılama koşullarında bir nesneye ait olan niteliğe tekabül eden şeyi algıladığımız, buna mukabil uygun olmayan koşullarda nesnenin kendisinde örneğin tatlılık niteliği olmasına karşılık bizim acılığı algıladığımız fikrini içerir gibidir(4). Ancak Aristoteles’in bu kadar karmaşık bir teoriyi ileri sürdüğü ve söylediği şeylerden onların bütün sonuçlarını çıkarmış olduğundan şüphe edebiliriz. Sıcaklık ve soğukluğa gelince, Aristoteles’in teorisi tartışmasız olarak ‘duyusal sıcaklık ve soğukluğun dışında tamamen nesnel bir sıcaklık ve soğukluğun var olmasının zorunlu olduğu fikrini içermektedir. Çünkü

1) Aynı yer, 19-26

2) 1010 b 30-1011 a 2.

3) 1010 b 3-11.

4) Θ, 1047 a 4-7 de sıcaklık, tatlılık gibi ikinci dereceden niteliklerin duyumdan bağımsız olarak nesnelere ait oldukları fikrini içermektedir.

Aristoteles, **duyu organları da içinde olmak üzere bütün karmaşık cisimlerin oluşumunu sıcak ve soğğun etkisine izafe etmektedir. Ve yine çünkü o, fiziksel sıcaklıkla duyuusal sıcaklık arasında bir ayırım yapmaktadır(1).** Ancak onun örneğin renk veya koku ile ilgili olarak da benzeri bir ayırımın varlığını kabul ettiği şüphelidir.

Yukarda özetlediğimiz kanıtlama ilke olarak hemen hemen mutlak şüphecilik veya duyumculuğun reddedilmesinde söylenebilecek veya söylenmesi gereken herşeyi içermektedir. Çelişmezlik yasası lehine getirilen kanıtlama, kısır döngüye dayandığı suçlamasından tamamen korunmuş değildir. Ancak Aristoteles esas olarak kendine özgü olan ve çelişmezlik yasasının inkârının kendisinin, onun tasdığını içerdiğini göstermekten ibaret olan yöntemle yetinmektedir. Üçüncü halin imkânsızlığı lehine getirilen savunma da benzeri kanıtlara dayanmaktadır(2).

METAFİZİĞİN KONUSUNUN YENİ BELİRLEMESİ

Değişmez varlığın incelenmesinin varlık olmak bakımından varlığın incelenmesini oluşturduğunu gösterdikten sonra E kitabı “varlık” kavramının metafizikle ilgili olmayan bazı anlamlarını ortaya koymaya girişir. Bunlar 1) İlineksel veya tesadüfi (incidental) varlık(3), 2) doğru olmak bakımından varlıktır(4).

1) Metafizik, ilineksel varlığı incelemeyiz; çünkü o, hiçbir biçimde incelenemez. Örneğin bir ev, çok sayıda ilineksel niteliğe sahiptir. Ancak bilim bu çok sayıdaki ilinekler dizisinin incelenmesine girişemez. Örneğin ev yapma bilimi bütün ilgisini özü bakımından bir ev neyse- “canlı varlıklar ve mallar için korunak”(5)- o şey olacak olan bir evin yapımı üzerinde yoğunlaştırır. O, bu evin ilineksel niteliklerini bilmez. Aynı şekilde geometri, bir üçgenin bütün niteliklerini değil, sadece üçgene üçgen olmak **bakımından** ait olan niteliklerini inceler. Metafizik de kendi payına özne

1) Hayvan Kısımları Üzerine, 648 b 12-649 b 7.

2) Γ, 7.

3) E, 2, 3.

4) E, 4.

5) H, 1043 a 16.

te yüklem arasında, **yüklem**in öznenin doğasından çıkmayıp ona ancak ilineksel olarak ait olduğu bağıntıları incelemeyecektir. Onun bu bağıntıları incelememesinin nedeni, basit olarak, onların kesinlikle bilimin konusunu teşkil etmemeleridir. Aristoteles iki imkânı gözönüne almakta gibidir: a) Yasaya bir istisna teşkil eden ilineksel, kendine has olan bir yasaya itaat edebilir. A genel olarak B ise, bazı koşullar altında A'nın her zaman veya genellikle B-olmayan olmasını belirleyen bir yasa olabilir. Eğer bu yasanın keşfi başarılırsa, görünüşteki ilineğin, bir ilinek olmadığı ve yine dolayısıyla ilineksel olanın biliminin olmadığı tesbit edilecektir(1); b) ancak Aristoteles insanî eylemlerde ve belki başka bazı durumlarda, hiçbir zaman bilimin konusu olmayacak olan gerçek bir olumsuzluğun varlığını da kabul etmektedir(2): Bir insan belli bir biçimde davrandığı takdirde zorunlu olarak öldürülecektir. Ancak onun bu biçimde davranması hiçbir nedenin zorunlu sonucu değildir. Ve bu biçimde davranmadığı sürece onun öldürülüp öldürülmeyeceği belirlenmiş değildir(3).

2) Varlığın, metafiziğin inceleme konusunu teşkil etmeyen diğer anlamı “doğru anlamında varlık”tır. Metafizik, onu incelemeyiz; çünkü o, nesnelere değil, zihin durumlarına aittir; metafiziğin değil, mantığın konusudur(4). Aristoteles, şüphesiz “yanlış şeyler”in ve dolayısıyla, muhtemelen “doğru şeylerin” kavramını kabul eder. Ancak ya a) “yanlış şey”, “var olmayan şey”; “doğru şey” de “var olan şey” anlamına gelir ve bu durumlarda “yanlış” ve “doğru” asıl anlamlarında kullanılmazlar ve yine bu durumda “doğru anlamında varlık” değil, “var olan anlamında varlık” söz konusudur. Veya b) “yanlış bir şey”, bir tablo veya rüya örneğinde olduğu gibi var olmayan bir şeyin görüntüsünü doğuran şeydir(5). O zaman da muhtemelen onun metafizik değil, psikoloji tarafından incelenmesi gerekir.

Varlık kelimesinin iki temel anlamı daha vardır: Kategorilerin bir

1) E, 1027 a 25.

2) Karş. pp. 80 f., 188, 201.

3) 1027 a 32-b 14.

4) Bununla birlikte “doğru olmak bakımından varlık” Θ, 10 da tartışılır. Muhtemelen bu tartışmanın yeri aslında **Metafizik** değildir.

5) Δ, 1024 b 17-26.

tasnifini oluşturdıkları varlık ve bilkuvv ve varlıkla bilfiil varlık. Bunlardan birincisi Z H; ikincisi ⊕ kitabında incelenir.

TÖZ

Aristoteles'in **Metafizik**'inde bir bütün olarak kategorilerin açıklaması ile karşılaşılır. Tözün dışındaki kategoriler, deyim yerindeyse, varlığın basit "dalları ve görüntüleri"dirler(1). Töz üç bakımından kategorilerden önce gelir(2). 1) "Kategoriler bağımsız olarak var olamazlar. Buna karşılık töz, bağımsız olarak var olabilir". Ancak bu, onların kendisi olmaksızın var olamamalarına karşılık, kendisinin onlar olmaksızın var olabilmesi anlamına gelmez. Niteliklerden yoksun bir töz, tözsüz bir nitelik kadar imkânsızdır. Töz, özünü teşkil eden nitelik, nicelik vb. ile birlikte total varlıktır ve ancak bu total varlık, kendi başına var olabilir. Töz nitelikler gerektirir; ancak bu nitelikler, tözün kendisine ek olarak muhtaç olduğu, kendi dışında olan bir şey değildirler. Öte yandan bir nitelik, ancak bir tözde var olabilen bir soyutlamadır. Düşüncesi bu olduğuna göre, Aristoteles'in tözü **bireysel şey** olarak düşündüğü apaçıktır. İkinci dereceden tözler (yani cinsler ve türler) tümeller olduklarından, onun bizzat kendi öğretisine göre, bağımsız olarak var olamazlar. Onlar bireysel üyelerinin özel nitelikleri ile tamamlanmak zorundadırlar. 2) Töz, tanım bakımından önce gelir. Başka herhangi bir kategorinin bir üyesini tanımlarken, tanımımıza gizil olarak tözün tanımını koymak zorundayızdır. Aristoteles, bir tözü tanımlarken, tanımımıza bir başka kategoriye ait herhangi bir şeyin tanımını eklemek ihtiyacında olmadığını söylemek istemektedir. Ancak bu doğru değildir; çünkü bir tözün her ayrımı, bir niteliktir.

3) Töz, bilgi bakımından önce gelir: Bir şeyin ne olduğunu bildiğimizde onu, niteliğini, niceliğini veya yerini bildiğimize nazaran daha

1) Aristoteles'in bağıntı hakkında **Nikomakhos Ahlâkı**, 1096 a 21 de söylediği şey budur.

2) Z, 1028 a 32-b 2.

iyi biliriz. Çünkü tözden başka herhangi bir kategoriye ait bir şeyi bilmek istediğimizde, bu şeyin hangi niteliklere vb. sahip olduğunu değil, ne olduğunu, deyim yerindeyse tözünün ne olduğunu, onu o şey kılan şeyin ne olduğunu sormamız gerekir. Bu kanıtlamada tözün somut varlık olarak değil, **özel doğa** olarak tasarlandığı aşikârdır. Aristoteles'in töze tahsis ettiği tüm inceleme boyunca bu çift anlamla karşılaşmaktadır.

Tözün varlığı ve tözle diğer kategoriler arasındaki ayrım, Aristoteles için apaçık şeylerdir. Töz herşeyden önce “bir özne hakkında tasdik edilmeyip başka herşeyin kendisi hakkında tasdik edildiği şey” anlamına gelir. Gerek özne, gerekse yüklem rolü oynayabilen kavramlar vardır. Örneğin, “beyaz, bir renktir” dediğimiz gibi “kütük, beyazdır” da diyebiliriz. Ancak Aristoteles’e göre sadece özne rolü oynayabilecek başka bazı kavramlar vardır. “Beyaz (şey), bir kütüktür” gerçek anlamda değil, ancak ilineksel anlamda bir yüklemedir(1). Bu mantık öğretisi yanlış bir mantık öğretisi gibi görünmektedir(2). Ancak mantık öğretisi olarak yanlış olmakla birlikte tözle, tözsel olmayan şey arasında yapılan metafiziksel ayrım doğrudur. “Sokrates, solgundur” gibi bir önerme üzerinde düşünmek şunu gösterir ki solgun olduğu söylenen şey, ne solgunluktur, ne Sokrates’te solgunlukla birleşen herhangi bir niteliktir, ne de solgunlukla birlikte bu niteliklerin bir toplamıdır. O, bütün bu niteliklere **sahip olan** bir şey, niteliklerin dayanağını teşkil eden ve onların kendisinde birbirleriyle birleştikleri bireysel şeydir. Bu, tartışmasız olarak “sokaktaki insan”ın anlayışıdır. Tözün bir nitelikler toplamının üzerinde ve ona ek olarak bu niteliklerin dayanağını teşkil eden “bilinmeyen bir şey”i içerip içermediği filozoflar arasında hâlâ tartışma konusudur. Aristoteles, “sokaktaki insan”ın yanında yer almaktadır. Onun için (Tanrı’yı ve diğer Akılları bir yana bırakırsak) töz, sadece nitelikleri değil, aynı zamanda madde veya dayanak diye adlandırdığı ifade edilemeyen ve bilinmeyen bir

1) İkinci Analitikler, 83 a 1-17.

2) Bu, özne-yüklem manuksal bağıntısını, töz-nitelik metafiziksel bağıntısından tam olarak ayırmamaktan ileri geliyor görünmektedir.

öğeyi içeren bir birliktir. Aristoteles'i nitelikle töz arasında bir ayırım yapmaya iten, özellikle değişme olayıdır: Bir nitelik, değişmez. O, neyse odur ve başka bir şey olamaz. Sadece yerini bir başka niteliğe bırakabilir. Eğer salt ve basit bir birbiri ardından gelme olayından ayrı değişme diye bir şey varsa, niteliklerden ayrı da bir töz olmalıdır. Ancak Aristoteles meseleyi bu noktada bırakmamakta, özellikle Platonculuğa karşı çıkışında düşüncesinin ana öğelerinden biri olmakla birlikte bu, bireysel şeylerle, onların nitelikleri veya bağıntıları arasındaki farklılık üzerinde ısrar etmekle yetinmemektedir: O, bireysel tözlerde onları tözler kılan şeyin ne olduğunu, onun madde mi yoksa form (veya öz) mu olduğunu soruşturmaya girişmektedir. Bu karşıtlık ve kuvve-fiil karşıtlığı Aristoteles'in metafiziğinin hâkim çizgilerini oluşturmaktadır. Bu iki antitez sıkı bir biçimde birbirlerine bağlıdırlar. Ancak genel olarak ifade etmek gerekirse, birinde dünya, tarihinin herhangi bir anında görüldüğü biçimde statik olarak, diğesinde ise değişme süreci içinde dinamik olarak gözönüne alınır.

MADDE ve FORM

Dünya Aristoteles'e en yüksek üyeleri madde-dışı tözler olan bir hiyerarşi olarak görünmektedir. Buna karşılık bütün diğer bilfiil var olan şeyler, içlerinde formun adeta az veya çok sayıdaki madde yataklarına gömülmüş olarak veya kendilerinde maddenin gitgide daha karmaşık formlar altında şekillenmiş olarak bulunduğu karmaşık varlıklardır. Sorunu bu iki biçimde gözönüne almanın her biri belli bir dikkat gerektirir: 1) Eğer herşeyden önce ay-altı dünyada bulunan somut bir nesneyi, örneğin canlı bir cismi gözönüne alırsak, onun dört bakımdan değişme gücüne sahip olduğunu görürüz: Uzayda yer değiştirebilir; niteliksel olarak değişebilir; daha büyük veya daha küçük olabilir; nihayet (varlığa geldikten sonra) ortadan kalkabilir. Madde (hyle) Aristoteles için değişmenin gerektirdiği şey olduğundan, bu dört tür değişmeye uğrayan şey, deyim yerindeyse dört madde "yatağına" girmiş olarak gözönüne alınır: Bunlar "lokal madde" veya yer değiştirmenin maddesi, nitelik değiştirmenin maddesi, boyut değiştirmenin maddesi ve oluş ve yokoluşun maddesidir. Bu madde

yatakları arasında belli bir mantıksal düzen vardır: İkinci birinci(1), üçüncü ikinci(2). Dördüncü ve üçüncü ise birbirlerini gerektirirler(3). **Gerçekte** son üçü her zaman birlikte bulunurlar. Onlar bütün ay-altı alemindeki cisimlere aittirler. Ancak “lokal madde” yalnızca mantıksal bakımdan bütün diğerlerinden bağımsız olmakla kalmaz; aynı zamanda onlardan bağımsız olarak var olabilir ve dünyadaki şeylerden daha “tanrısal” olan gök cisimlerinde bu biçimde **gerçekten** de vardır(4). Akıllar müstesna, **evrende var olan bütün bireysel nesneler**, formun, hiç olmazsa “lokal madde” ile birleşmesinden meydana gelirler. Ancak düşünce ile daha ince türden bir maddenin varlığı-bu maddenin hiçbir zaman “duyusal madde”, yani hiç olmazsa “lokal madde” olmaksızın var olması söz konusu olmamakla birlikte ayırdedilebilir. Bu, “akılsal madde”(5), başka bir deyişle uzaysal uzamdır. Bu sonuncunun varlığını kabulü Aristoteles’in düşüncesinde son zamanlarda ortaya çıkmıştır ve hiç olmazsa açık bir biçimde ancak **Metafizik**’te bulunmaktadır: Her duyusal şeyden, onun tüm duyusal maddesini soyutlayabiliriz. Ay-altı dünyasına ait olan şeylerde, onların sıcaklık veya soğukluk, kuruluk veya yaşlık gibi temel niteliklerini ve bunlardan çıkan bütün diğer niteliklerini soyutlayabiliriz. Gök cisimlerinden, onların dönme gücünü soyutlayabiliriz. Bu soyutlamalara rağmen her iki grup varlıklar hâlâ büyüklük ve biçimlerini koruyacaklardır. Böylece soyutlama ile gerçek cisimlerden matematiksel nesnelere geçmiş olacağız. Önce bu cisimleri başka hiçbir şey olarak değil, sadece üç boyutlu nesneler olarak düşünebiliriz. Daha sonra gerçekte kendisinden ayrılmaz oldukları üçüncü boyutu gözönüne almaksızın bu cisimlerin düzlemsel kısımlarını tasavvur edebiliriz. Aynı şekilde yine bağımsız bir varlığa sahip olmamalarına rağmen, bu düzlemlerin içindeki doğru parçalarını ayrı başlarına gözönüne alabiliriz(6). Böylece gündelik dilde “madde” olarak adlandırılan herşeyi soyutlamış olmamıza rağmen hâlâ salt forma ulaşmış olmayacağız. Çünkü bireysel bir doğru, yüzey veya cisim (bazı platoncuların safça bir biçimde sırasıyla 2,3 ve 4 sayısına özdeş

1) Fizik, 260 b 4.

2) Fizik, 260 a 29.

3) Metafizik. H 1042 b 3; Oluş ve Yokoluş Üzerine, 1.5.

4) Metafizik. H 1044 b 7; Θ, 1050 b 21; Fizik 260 a 28.

5) Z, 1036 a 9, 1037 a 4; Krş. K, 1059 b. 15.

6) M, 1077 b 17-30.

kıldıkları(1), çağdaş matematikçilerin ise daha doğru bir tarzda denklemlerle temsil ettikleri) doğru, **yüzey ve cismin** formundan farklı şeylerdir; çünkü birinciler bir uzam içinde bulunmaktadır. “Uzam” veya “akılsal madde”yi de soyutladığımız takdirde karşımızda salt formdan başka bir şey kalmayacaktır.

Platon uzayı duyuşal şeylerin maddi ögesi veya dayanağı, içine ezeli ebedi varlıklar, yani İdeaların örneklerinin girmesi sonucunda kendisinden şeylerin meydana geldiği madde olarak gözönüne almaktaydı(2). Aristoteles’e göre ise uzam, duyuşal şeylerin içinde bulunmakla birlikte, bu şeylerin kendisinden yapıldıkları madde değildir. Bu anlayış aynı zamanda uzam ve harekete sahip bir şey olan modern madde anlayışımıza daha yakındır. Ay-altı âleminin maddesi, ek olarak diğer üç türlü değişmeye uğrama yeteneğine sahiptir.

2) Öbür taraftan “ilk madde”den de -işaret etmek gerekir ki bu deyim, öğrencilerinin haklı olarak sisteminin en önemli öğelerinden birini ifade eden bir şey olarak gözönüne almalarına karşılık Aristoteles’te çok seyrek rastlanan bir deyimdir- başlayabiliriz. İlk madde hiçbir yerde tek başına var değildir. O sadece madde ve formdan meydana gelen somut bireysel şeylerin doğasındaki bir öğedir. O yalnızca ilk temel karşıtlardan (sıcaklık-soğukluk ve kuruluk-yaşlık) birer tanesi ile birleşmiş olarak vardır. Ay-altı âleminde bulunan en az karmaşık cisimler toprak, su, ateş veya havadır. Bu dört “basit cisim” de kendilerinden “tamamen karışık” veya aynı türden (homoeomeric) cisimlerin meydana geldiği maddelerdir. Mineraller genel olarak aynı türden cisimlerdir. Bitkiler ve hayvanların en basit, en az organlaşmış kısımları, yani dokular da bu tür cisimlerdir. Dokular, bitkiler ve hayvanların daha üstün işlevler, örneğin duyuş ve yer değiştirme hareketini yerine getirmek üzere organlaşmış olan kısımlarının oluşumu için gerekli maddeyi sağlarlar. Bu son kısımlara ayrı türden (anomoemeric) kısımlar veya organlar denir. Nasıl ki dokular organların oluşumu için gerekli maddeyi sağlarlarsa, organların kendileri de tüm canlı cismin maddesi ödevini görürler. Canlı cisim organlardan daha karmaşık, daha tam olarak teşekkül etmiş bir birliktir. Organlar dokulardan, dokular

1) **Ruh Üzerine**, 404 b 18-25; 429 b 18-20; H, 1043 a 33.

2) **Timaios**, 50 C, 52 a.

da “basit cisim”lerden daha tam olarak teşekkül etmişlerdir(1). Nihayet bütün hayvanlar içinde en yüksek derecede organlaşmış veya teşekkül etmiş bir varlık olan insanda, **bedenin** veya onun herhangi bir kısmının yapısının ilkesi olmayan, hiçbir **bedensel** organ kullanmayan ve **bedenden** sonra da yaşamasına devam edebilen ek bir form vardır. **Bu form**, akıl veya daha doğrusu pasif aklın düşüncesine temel ödevi gören esrarengiz birlik olan Faal Akıldır. Bir derece daha yukarda gezegenlerin kürelerini hareket ettiren Akıllar gelir. Bunlar hiçbir cisimle birleşik olmayan saf tözlerdir. Hepsinin üzerinde de Tanrı’nın temsil ettiği töz bulunur.

Evrendeki her töz, bireyseldir. Tümel her zaman Aristoteles için tamamen gerçek ve nesnel olmakla birlikte **bağımsız** varlığa sahip olmayan bir şeydir. Madde ve formdan meydana gelen somut tözler gibi saf tözler de bireylerdir. Ancak bu noktada güçlükler ortaya çıkmaktadır: 1) Aristoteles somut tözlerde “bireyselleştirici ilke”yi maddede görmektedir. Hiç olmazsa genel olarak o, her en alt türün (infima species) formunun, türün bütün üyelerinde aynı olduğunu düşünmektedir. Bundan, formun bir bireyi diğerinden ayırma işini göremeyeceği ortaya çıkmakta ve bunu yapanın madde olduğu söylenmektedir(2). Bu durumda saf tözlerin bireysellikleri neye dayanmaktadır? O ancak bir **form** farklılığına dayanabilir. Tanrı ve Akılları ayrı en alt türlerin biricik üyeleri olarak ele aldıklarında skolastik bilginlerin çıkardıkları mantıksal sonuç da budur. Ancak bu, problemi ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü bilfiil olarak ancak tek bir üyeye sahip olması mümkün olmakla birlikte, bir tür, doğası bakımından, birden fazla üyeyi içine alabilir. O zaman bu Akıllardan her biri aynı türün içinde, gerçekte var olmayan, ancak düşünülmesi mümkün olan diğer üyelerden nasıl ayrılacaklardır? Onlar ne form, ne de madde bakımından birbirlerinden ayrılabilirler? O halde ne ile ayrılacaklardır?

2) Bu güçlüğü dışında, somut varlıkların bireyselliklerinin ilkesi olarak onların maddelerini, yani “kendisi bakımından bilinemez olanı”(3)

1) Z, 1040 b 5-16.

2) Δ, 1016 b 32; Z, 1034 a 5-8; 1035 b 27-31; I. 1054 a 34; Λ, 1074 a 31-34; **Gök Üzerine**, 278 a 6-b 3.

3) Z, 1036 a 8.

kabul etmekte tatmin edici olmayan bir şey vardır. Bu bizi, saf tözlerin dışında dünyada mevcut en gerçek şeyler olan bireylerin tam olarak bilinebilir olmadıkları paradoksal sonucuna götürmektedir.

Bu güçlükleri daha derinlemesine incelememiz gerekir: 1) Aristoteles'in maddede bireyselleştirme ilkesini görme eğilimi, zihninin tamamen "infimae species" kavramının hâkimiyeti altında bulunmasından ileri gelmektedir. Bu görüşe göre varlıklarda sabit nitelik birleşimleri vardır. Bunlar kendilerinde bulundukları tüm bireylerin doğasının özünü teşkil ederler ve doğanın korumaya ve devam ettirmeye çalıştığı da yalnızca bu niteliklerdir. Daha az öneme ve devamlılığa sahip olan bütün diğer ayrımlar, form adını almaya layık değildirler ve aynı bir formun farklı bir madde ile birleşmesinin sonucu olarak ele alınırlar. Yalnız bir türün bireylerinin çokluğunun kaynağı, saf maddede bulunmaz; nitelik kazanmış maddede bulunur. Bu çokluğun nedeni, türsel formun tek bir gerçekleşmesi için gereken maddeden daha fazla miktarda maddenin var olmasıdır(1). İnsan formu belli bir tür et ve kemikle birleşir. Ancak ayrıca eğer formun kendileriyle birleştiği iki et ve kemik parçası, nitelik bakımından aynı iseler, ilk maddenin parçaları oldukları durumundan daha fazla iki ayrı insanı meydana getiremezler. Onların nitelik, yani form bakımından farklı olmaları zorunludur. Sokrates ve Kallias, türsel formları bakımından birbirlerinin aynı olmakla birlikte maddelerinin formu bakımından birbirlerinden farklı olmak zorundadırlar. Bu düşünce çizgisini izlersek, bireyin özünün, türsel formun dışında, farklı bireylerin kendilerinden yapılmış oldukları maddelerinde var olan farklılıklardan ileri gelen diğer bazı kalıcı özellikleri içerdiği anlayışına varmış oluruz. Ve Aristoteles'in sisteminde formla erek arasındaki karşılıklı bağıntıyı gözönüne alırsak, her bireyin ereğinin sadece türüne ilişkin mükemmelliği elde etmek değil, aynı zamanda bireysel formunun belirlediği özel biçimde onu gerçekleştirmek olduğunu düşünmemiz gerekir. Ancak Aristoteles'in konuyu bu biçimde düşünmüş olması az muhtemeldir(2).

1) Gök Üzerine, aynı yer.

2) Ana pasaj A, 1071 a 27-29 dur. "Farklı bireylerin neden ve öğeleri farklıdır. Maddeniz, formunuz, hareket ettirici nedeniniz, benimkilerden farklıdır" Krş. Z, 1038 b 14; Ruh Üzerine, 412 a 6-9.

2) Çeşitli pasajlarda Aristoteles, bireylerin nasıl bilinebileceğine ilişkin soruna bir çözüm teklif etmektedir: a) O, bireylerin tanımlanabilir olmamakla birlikte sezgisel düşünce veya algı yardımıyla- “bu daire” gibi akılsal bireylerin birincisi, duysal bireylerin ikincisi yardımıyla(1)- bilinebileceğini söylemektedir. Bilimin soyutlayıcı ve çıkarsamacı (discursive) yöntemi dışında bize bireyin tüm doğasını tek bir fiille kavrama imkânını veren daha somut ve daha doğrudan kavrama fiilleri vardır. Aristoteles burada önemli bir noktaya, bireyler, örneğin kişiler hakkındaki bilimizin bir tümel önermeler biçimi altında verilmediği ve böyle bir biçimde tam olarak ifade edilemeyeceği olgusuna dikkati çekmektedir. Ancak o hiçbir yerde sezgisel düşünceye ilişkin bir teoriyi, bu işlevi sezgisel düşünceye izafe ettiği başka işlevlerle-bilimin ilk ilkelerinin bilgisi ve özlerin, basit tözlerin bilgisi- bağlantı haline sokacağı bir teoriyi geliştirmemektedir(2). b) Başka bir yerde(3) Aristoteles farklı bir çözüm vermektedir: Tümelin bilgisi ancak bil kuvve olarak var olmak bakımından, yani bir bilim adamının, biliminin konusunu düşünmediğinde zihninde var olması bakımından bilgidir. Bilfiil bilgi ise bireyin bilgisidir. Veya yine nasıl ki görme, doğrudan doğruya “bu renk”i görme olup, ancak **bu** renk, **bir** renk olduğundan genel olarak rengi görmeyse, aynı şekilde gramer bilgisi de doğrudan doğruya “bu alfa”nın bilgisi olup, ancak dolaylı olarak “alfa”nın bilgisidir. Bu iddiada doğruluk payı vardır. Aristoteles’in kendi örneğini alırsak, bilfiil gramer bilimi, bir tümel yasalar dizisini kavramakla yetinmez. Kelimenin tam anlamında gramerbilimci olarak düşünen, özel bir pasajı yorumlayan bilgidir. Bu bilim için geçerli olan, bütün bilimler için de geçerlidir. Daha da ileri gidebilir ve bilfiil bilimsel bilginin hiçbir zaman özel hallerinden ayrı olarak tümelerle meşgul olmadığını, ancak özel hallerinin tümeleri olarak tümeler ile ilgilendiğini söyleyebiliriz. Genel bir yasayı, algı veya hayalgücü ile bu yasa içine giren özel haller hakkında belli bir bilinç olmaksızın tasarlamak imkânsızdır. Özel haller tamamen gözden kaybedildiğinde yasa artık gerçek bir bilginin konusu değildir; o ancak özel

1) Z, 1036 a 2-8.

2) Θ, 10

3) M, 1087 a 10-25; **Ruh Üzerine**, 417 a 21-29.

hallerle taze bir temasın sonucu yeniden canlılık kazanacak veya Aristoteles'in dediği gibi bilfiil hale gelecek olan uygun bir "memoria technica"dır.

Ancak bununla bütün güçlük bertaraf edilmiş olmamaktadır. Çünkü özel halleri konu olarak almakla birlikte, bilimsel çalışma onlarla tamamen özel olmaları bakımından ilgilenmez. Bilim adamı onları bir tûmelin örnekleri (instances) olarak ele alır ve bireysel doğaları arasındaki farklılıklara ancak belirsiz bir tarzda dikkat eder. Onların uygun bilgisi için bilim kadar algı ve sezgisel düşünce de gereklidir.

Aristoteles'in Z kitabında şeylerin tözsel ögesini teşkil eden şeyin ne olduğu sorununa ilişkin uzun tartışma, onun form veya öz olduğu ifadesi ile biter(1). Aristoteles'in yaklaşım tarzı şudur: Tözün ana bir kaynak ve bir neden olduğu, bir şeyi o şey yapan şey olduğu kabul edilmektedir. O, "niçin?" sorusunun cevabıdır. Örneğin "gök niçin gürlür?", "bu tuğla ve taşlar niçin bir evi meydana getirmektedirler?". Bütün bu durumlarda bir nedeni aramaktayız. Bu neden, soyut bir biçimde söz etmek gerekirse, bir özdür. Ancak bazı durumlarda, örneğin bir ev (veya genel olarak yapılmış şeyler) söz konusu olduğunda nesnenin tâbi olduğu erektir. Başka bazı durumlarda (örneğin gök gürlemesinde) o, hareket ettirici nedendir. Sorumuz her zaman şudur: "Maddeyi özel, belli bir şey kılan nedir?". Cevabı ise şudur: "Bu özel şeyin özünün varlığı!". Bu öz, bu şeyde ne onun maddi öğelerine eklenen başka bir öğedir, ne de bu öğelerden meydana gelen bir şeydir. O, bazı öğeleri et, diğerlerini bir hece kılan şeydir.

Aristoteles'in burada özel olarak üzerinde ısrar ettiği nokta, özün ne diğer maddi bileşenlerin (components) yanında var olan bir bileşen, ne de bizzat kendisi bu maddi bileşenlerden ibaret olan bir şey olarak düşünülmesi gerektiğidir. Onu birinci biçimde ele alırsak, özün maddi bileşenlerle nasıl birleştiğini açıklamak üzere bir başka yapı ilkesine ihtiyacımız olacaktır. İkinci biçimde ele aldığımızda ise özü teşkil etmek üzere bu bileşenlerin nasıl birleştiklerini bilmek isteyeceğiz. Başka deyişle özle ilgili olarak yine daha önce somut şeyler hakkında sorduğumuz

1) Z, 17.

sorunun kendisini sormak zorunda kalacağız: Onu o şey yapan şey nedir? Kendimizi öz hakkında her türlü materyalist anlayıştan uzak tutmamız ve onu somut şeyin yapı ilkesi olarak ele almamız gerekir. Platon’un , İdealar teorisinde Sokrates-öncesi filozofların materyalist görüşlerine karşı bu nokta üzerinde kâfi derecede ısrar ettiği düşünülebilir. Ancak Aristoteles’in Platoncu aşkın form öğretisini reddederken kendisinin inandığı içkin formun aynı ölçüde madde-dışı doğası üzerinde ısrar etmiş olması doğrudur.

Aristoteles’in özün “bir şeyin varlığının nedeni, dolayısıyla onun tözü nedir?” sorusunun cevabı olduğunu söylerken, bu cevabın soyut bir cevap olduğuna işaret etmesi dikkate değer. Bu et ve kemikleri bir insan, bu tuğla ve taşları bir ev, bu bulutları gürleyen bulutlar kılan şeyin ne olduğunu sordüğümüzde, onun “bu insanın, bu evin, bu gök gürültüsünün özünün varlığı” olduğunu söylemek şüphesiz doğrudur. Ancak bu cevap bizi ileri götürmez. Aristoteles, öz olarak soyut bir tarzda tasvir ettiği şeyin, somut olarak gözönüne alındığında bazan ereksel, bazan fail bir neden olduğunu söyleyerek daha gerçek bir açıklamanın yolunu açar. Normal olarak o, ereksel bir nedendir. Bu et ve bu kemiklerin bir insanı meydana getirmesinin nedeni, onların insan formuna, insan ruhuna sahip olmalarıdır. Ancak şeylerin daha derinliklerine inen bir cevap şu cevaptır: “Çünkü onlar, insanın kendisi için var olduğu ereklere, yani entellektüel ve ahlâki etkinliğe hizmet edecek bir biçimde organize olmuşlardır.” Biyolojisinde Aristoteles sürekli olarak yapıyı işlevle açıklamaya çalışır. Aynı durum, yapılmış olan şeylerle ilgili olarak da geçerlidir: Bu tuğla ve taşları bir eve dönüştüren nedir? “Onların canlı varlıklar ve mallar için bir korunak” ödevi görebilecek bir biçimde düzenlenmiş olmalarıdır(1). O halde normal olarak formel neden, aynı zamanda bir ereksel nedendir(2). Ancak doğal tözler ve yapılmış şeylerin meydana gelişinde kendileri ile ilgili hiçbir ereksel nedenin yardıma çağrılmayacağı(3) ve ancak bir fail nedene başvurmak suretiyle mekanik olarak açıklanmaları gereken bazı yan ürünler ortaya

1) H. 1043 a 16, 33.

2) 1044 b 1.

3) Aynı yer. 12

çıkarlar. Gök gürültüsünün, hiç şüphesiz, Pythagorasçılarının dediği gibi Tartaros'un sakinlerini dehşete düşürmek için var olması mümkündür. Ama onu bulutlarda bulunan ateşin soğuması veya başka bir mekanik nedenle açıklamak daha güvenilirdir(1). Hatta ereksel bir nedenden ileri gelen bir şey de mekanik bir nedenden ileri gelebilir: Bir lambadan yayılan ışık, düşmemize engel olmaya yarar. Ama onun nedeni, küçük parçacıklardan meydana gelen bir şeyin daha geniş delikleri olan bir şeyden geçmek zorunda olmasıdır veya başka bir fiziksel nedendir(2). Öte yandan ereksel neden ve zorunluluğun bu çift eylemi normal olarak gerek yapma, gerekse doğal şeylerde geçerlidir(3). Z kitabı bir şeyi o şey yapan şeyi öze özdeş kılmakla birlikte ereksel veya mekanik nedenlere veya her ikisine başvurmak suretiyle daha az soyut ve daha doyurucu bir açıklamaya yönelmektedir.

OLUŞUN ANALİZİ

Şimdi Aristoteles'te oluşun analizini ele almamız¹ doğal olacaktır(4). Aristoteles'in ana amacı, üç ana meydana geliş tarzının-doğal, sanata dayanan ve kendiliğinden- her birinde, benzer koşulların bulunduğunu göstermektedir.

1) Bu bağlamda Aristoteles doğadan, her türlü canlı varlığın içinde bulunan, değişmeyi meydana getirme ve türünü yenileme gücünü anlamaktadır. Bütün diğer meydana gelmelerde olduğu gibi doğal meydana gelmede de "meydana gelen her şey, bir şey tarafından, bir şeyden meydana gelir ve bir şey olarak ortaya çıkar"(5). Yani doğal meydana geliş a) meydana gelen varlığın sahip olması gereken türsel forma daha önceden sahip olan bir birey, yani baba, erkek unsur(6), b) bu türsel formun taşıyıcısı olma gücüne sahip bir madde, yani anne, dişi unsur tarafından

1) İkinci Analitikler, 94 b 33.

2) Aynı yer, 27-31.

3) Aynı yer, 34-37.

4) Z. 7-9.

5) 1032 a 13.

6) 1034 a 21 b 1; 1032 a 25.

sağlanan madde(1), c) aynı türsel forma sahip olan yeni bir şey gerektirir.

2) Sanata dayanan meydana gelmelerde formun önceden varlığı daha az açıktır. Üremenin bilfiil bir baba gerektirmesine karşılık bir evin yapımı, bilfiil bir evin varlığını gerektirmez. Bununla birlikte bir anlamda önceden var olan bir ev, yani ev yapanın zihninde tasarlanmış olduğu biçimde evin formu vardır(2).

3) Kendiliğinden meydana gelme iki çeşittir; Bunlardan biri doğayı, diğeri sanatı taklit eder. Uzman olmayan bir kişi, tesadüfen, bilimsel kurullara uygun olarak bir hekimin önereceği bir tedavinin aynısını başlatabilir(3). Ve yukarı türden canlı varlıklardan cinsel birleşmeyi gerektiren üreme, aşağı cinsten canlılarda kendiliğinden meydana gelir (bu, hiç olmazsa Aristoteles'in inancıdır)(4). Aristoteles her iki durumda da, yani gerek doğal, gerekse sanata dayanan meydana gelmelerde meydana gelen şeyin bir kısmının daha önceden var olması gerektiğini göstermeye çalışır(5).

Meydana gelmede, ne madde, ne de form meydana gelir. Eğer formun kendisi meydana gelen bir şey olsaydı, başka bir şeyden, yani bir başka formun bir başka madde üzerine gelmesinden meydana gelmesi gerekirdi. Eğer bu ikinci form da meydana gelmiş olsaydı, onun da bir başka madde üzerine başka bir formun gelmesinden meydana gelmesi gerekirdi ve bu böylece sonsuza giderdi(6). Bu pasajın en doğal yorumu, formun ezeliğini ileri sürdüğüdür. Ancak Aristoteles bazan formdan, ansal olarak varlığa gelen ve yine ansal olarak varlıktan kesilen bir şey olarak söz etmektedir(7). Öyle görünüyor ki asıl anlamında meydana gelişle (yani bir tözün ortaya çıkışı ile) daha az önemli değişimler (her türlü sanata dayanan şeyin meydana gelişini içine alan nitelik veya boyut değişimler) arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Birinci durumda formun babada, erkek

1) H, 1044 a 35.

2) Z. 1032 b1.

3) 1034 a 20.

4) 1032 a 30, 1034 b 4-6.

5) 1034 a 24-30.

6) 1033 a 24-b 19.

7) 1039 b 26; H. 1044 b 21, 1043 b 15.

unsurda, bilfiil olarak önceden var olması gerekir. İkincide ise o, sadece bilkuvve olarak önceden var olmak zorundadır(1). Bu ikinci durumda form, ezeli değildir; ancak bir süreç sonucunda varlığa gelir. Bu süreçte ansal olarak ortaya çıkar. Bir an önce var değildir, bir sonraki an vardır. Ancak hiçbir zaman varlığa gelmez. Beyaz bir şey, siyah olabilir. Ama beyaz, siyah olmaz. Beyaz şey, parça parça siyah olur. Ancak her parçada siyahlık, beyazın üzerine bir anda gelir(2). Temaslar da formlar gibi “varlığa gelmek veya yokluğa gitmeksizin vardırırlar ve yokturlar”(3). Bireysel evin formu, kiremitin kiremitle son ansal teması, bireysel tunc vazonun formu, çekiçe tuncun son ansal teması ile ansal olarak meydana gelir. Aynı şekilde bireysel hayvanın **bireysel** formu da erkeğin dışında meydana getirdiği hayat verici değişikliğin en son anında ortaya çıkar. Olan bir şey, parça parça olur. Ancak formun kısımları yoktur. O, bütünü yapısıdır(4).

Türsel formun bilfiil olarak önceden var olduğu durumda (yani doğal meydana gelişte) bile, o, bireysel örneklerinden ayrı olarak var değildir. Form ancak içlerinde gerçekleştiği varlıkların aralıksız olarak birbirleri ardından gelmesi sayesinde ezeli-ebedidir. Form, hiçbir zaman “şu”na işaret etmez, “şöyle”ye işaret eder. Yani o, bir özelliğe işaret edip, bu özelliği taşıyan somut varlığa işaret etmez. Bundan dolayı da Platoncu İdeaların oluş, meydana gelişle ilgili olayların açıklanmasında bize hiçbir yararları yoktur(5).

Oluş hakkındaki bu açıklamaya A kitabındaki açıklamayı eklemek gerekir(6). Üç iç nedenin-form, madde ve yoksunluk(7)-yanında bu kitap üç dış neden üzerine dikkati çekmektedir. Bunlar 1) amaçsız hareket ettrici neden, yani sanatla ilgili yaratımlarda bu yaratımlarda bulunan sanat, doğal

1) Z, 1034 b 18.

2) H, 1044 b 21-26; **Fizik**, VI, 4.

3) **Gök Üzerine**, 280 b 27.

4) Aleks. in **Metafizik**.486, 13-33; Krş.A, 1070 a 21-24.

5) Z, 1033 b 19-29.

6) A, 4,5.

7) 1069 b 32-34; 1070 b 18, 22.

meydana getirmelerde ise erkek unsur(1); 2) doğal meydana gelmelerde uzak ve ortak ettrici neden, yani ekliptik boyunca hareket eden ve mevsimlerin birbirlerini izlemesini meydana getiren neden(2) ve 3) mekanik olarak değil, yarattığı arzu ve aşkla etkide bulunan en son veya ilk hareket ettirici nedendir(3). O halde A kitabı Z den daha ileri gitmektedir. Z kitabının önemi, formla madde arasındaki ilişki üzerine getirdiği açıklamadadır. A kitabının önemi ise herşeyin aynı nedenlere sahip olduğunu söylemenin hangi ölçüde mümkün olduğu sorunda yatar(4). Aristoteles, ilk neden dışında, farklı cinslere ait olan şeylerin ancak analogik anlamda aynı nedenlere sahip oldukları noktasına işaret etmektedir. Ve başka herhangi bir yerde olduğundan daha açık bir biçimde, türsel formdan ayrı olarak bireyin varlığını kabul etmektedir; “sizin maddeniz, formunuz ve hareket ettirici nedeniniz, genel kavramları bakımından aynı olmakla birlikte benimkilerden farklıdır(5)”. Ve yine aynı espri içinde o şu nokta üzerinde ısrar etmektedir: “Tümel nedenler, var değildirler. Bireylerin nedeni, bireylerdir. İnsan, tümel olarak insanın nedenidir; ancak tümel olarak insan yoktur. Akhilleus’un nedeni Peleus, sizin nedeniniz babanızdır(6)”. O halde aynı şekilde ilk neden de genel bir ilke olmayıp, kişisel bir zihindir(7).

KUVVE ve FİİL

Form ve madde ayrımı, Z kitabında çoğunlukla tarihinin herhangi bir anında bireysel bir şeyin içinde var olan bir ayrım, bir şeyin, tanımında dile getirildiği biçimde özü ile özün, kendisi olmaksızın var olamayacağı bilinemez dayanağı arasındaki ayrım olarak ele alınır. Ancak tartışma ilerledikçe Aristoteles, şeylerin görelisi olarak belirsiz bir durumdan görelisi

1) 1071 a 14, 28.

2) Aynı yer, 15.

3) Aynı yer, 36.

4) 1070 a 31.

5) 1071 a 27.

6) Aynı yer, 19-23

7) 1075 a 11-15.

olarak belirli bir duruma geçişi olayına daha büyük bir ilgi gösterir ve “kuvve” ve “fiil” kavramlarını kullanmaya başlar.Θ kitabında da bu ayrımın tartışmasına girişir. O, “dynamis”in iki anlamını birbirinden ayırır(1): Bunlardan biri kelimenin Yunan dilinde alışlagelen anlamı, yani bir şeyin bir başka şeyde herhangi bir cinsten bir değişme meydana getirme “kuvvet”i, gücüdür. Aristoteles’in özellikle ilgilendiği diğer anlam ise bir şeyin bir halden diğer bir hale geçebilme gücüdür. Aristoteles, açık olarak, kuvve kavramının tanımlanamaz olduğunu görür. O, sadece özel örneklerine işaret etmek suretiyle kuvvenin doğasını belirtebilir: Fiilin kuvveye olan durumu, bina yapan birinin bina yapmasını bilen birine, uyanık bir insanın uyuyan bir insana, gören birinin görme duyusuna sahip olan ancak gözleri kapalı olan birine, bir maddeden meydana gelmiş olan bir şeyin maddesine, mamul bir ürünün ham maddeye olan durumu gibidir.

Megara okulu kuvvenin varlığını inkâr etmişti. Onlar şöyle diyorlardı: Bir şey ya belli bir durumdadır, ya da değildir ve onun hakkında söylenebilecek tüm şey, budur. Aristoteles’in belirtmek istediği, özellikle onun hakkında söylenecek herşeyin bundan ibaret olmadığıdır. A nın fiilen B durumunda olmadan önce bilkuvve o durumda olduğunu söylemek, önemsiz bir şey söylemek gibi görünebilir ve A “neden bilfiil B oldu?” sorusuna “çünkü o bilkuvve B idi” şeklinde cevap verirse, aslında bir cevap olmayan bir cevap verdiğimiz şüphesizdir. Kuvve kavramı çoğu kez yalnızca düşünce boşluğunu gizlemek için kullanılmıştır. Ancak Aristoteles’in bu kavram üzerinde ısrarında gerçek bir nokta vardır; bu, değişmenin “katastrofik” olmadığıdır. Mutlak anlamda B -olmayan bir A nın, aniden B olması söz konusu değildir. A yı daha dikkatle incelediğimiz takdirde, onun B- liğin bazı koşullarına daha önceden sahip olduğunu görürüz. Eğer öyle olmasaydı o hiçbir zaman B olmazdı. Yapı sanatı öğrenen bir insan, istediği ve gerekli malzemeye sahip olduğu zaman, bina yapmaya başlayabilir. Ama bu sanatı öğrenmemiş olan biri, hiçbir zaman bunu yapamaz. O halde onların birinde, diğerinde olmayan bir bina yapma

1) 1045 b 35 - 1046 a 11, 1048 a 25- b 4.

yeteneğinin varlığını kabul etmek zorundayız. Yine örneğin önümüzde hiçbir herhangi bir şey duymayan iki insan var. Bunların yakınında bir çan çalındığını ve birinin onu duymamasına karşılık diğerinin duyduğunu farzedelim. Bu basit olay bizi, bu iki adamın daha önceki durumlarında var olan bir farklılığı kabul etmeye zorlayacaktır. Bu, birinin duyma yetisine sahip olduğu, diğerinin ise olmadığını söylemek suretiyle belirteceğimiz bir farklılıktır. Kuvve olmaksızın değişmeyi açıklamak imkânsızdır(1).

Ancak onu yalnız başına kuvve ile de açıklayamayız. Bilfiil olan bir şeyin fiili olmaksızın hiçbir şey kuvveden fiile geçmez ve fiil, kuvveden önce gelir. O, mantıksal olarak önce gelir; çünkü “B olma gücüne sahip olma”, “B olma” dan daha karmaşık bir kavramdır. Ancak o bir başka bakımdan da önce gelir; A, bilfiil B olma gücüne sahip olduğu içindir ki bilkuvve B dir. Ve yine o, daha önceden bilfiil olan bir şeyin fiili olmaksızın, böyle olamaz. Onun B olma gücünün kendisi, bir fiilin varlığını gerektirir. Kuvve hiç şüphesiz her yerde ve her durumda fiili gerektirir ve kaynağını fiilde bulur. Örneğin ben şu anda bilmediğim bir şeyi bilme gücüne sahibim. Bunun nedeni, daha önceden bildiğim bir şeyin var olmasıdır. Her bilgi daha önceden var olan bir bilgiden gelir. Bundan başka Aristoteles’e göre şeylerin nihaî açıklaması, onların kendisine tâbi oldukları erekte bulunur. Şimdi fiil, kuvvenin kendisine yöneldiği erektir; bunun tersi doğru değildir. Hayvanlar, görme yetisine sahip olabilmek için görmezler, görebilmek için bu yetiye sahiptirler(2).

Ancak fiilin önceliğinin ana kanıtı şudur(3): Ezeli-ebedi olan, doğa bakımından, yokoluşa tâbi olandan önce gelir. Şimdi hiçbir şey, kuvve ile ezeli-ebedi değildir. Çünkü var olma gücüne sahip olan şey, aynı zamanda var olmama gücüne de sahiptir. Oysa ezeli-ebedi olan, doğası gereği, var olmamazlık edemeyendir. O halde bir anlamda evrenin bütün ana öğeleri, kuvveden korunmuşlardır: Tanrı her zaman ne ise o olduğu ve içinde gerçekleşmemiş olan hiçbir kuvve öğesine sahip olmadığı için en

1) Θ, 3.

2) 1049 b 4-1050 b 2.

3) 1050 b 6-1051 a 2.

gerçek anlamda bilfiildir. Form da tamamen bilfiildir; çünkü var olmaya başlayan veya varlıktan kesilen hiçbir türsel form yoktur. O, sadece yeni bireylerde bilfiil hale gelir. Bir bakıma, salt kuvve olan maddenin kendisi de en büyük kuvve türünden, yani var olmama gücünden korunmuştur. Madde, ezeli ebedidir ve yukarıda gördüğümüz gibi evrende var olan bütün bireysel şeyler, içlerinde taşıdıkları kuvve miktarına göre derecelendirilebilirler. Göksel cisimler (Tanrı ve Akıllardan bahsetmiyoruz) içlerinde kuvvenin en az olduğu şeylerdir. Onlar meydana gelme ve yok olma, büyüklük ve nitelik değiştirme gücüne sahip değildirler. Sadece yer değiştirme hareketi ile ilgili “kuvve”ye sahiptirler. Hatta bu güç bile onlarda hareket etme veya etmeme gücü değildir; çünkü onlar doğaları gereği zorunlu olarak ezeli-ebedi hareket içindedirler. Gök cisimlerinde bulunan tek kuvve, tek güç hareketlerinin A dan B ye veya B den C ye veya C den A ya olabilmesi kuvvesi, gücüdür. Bütün ayaltı cisimler dört çeşit kuvveye tâbidirler. Ancak bu alemde de salt fiil halinde olan bir şey, yani kuşakların hiçbir zaman kesilmeyen birbirini izlemesi ile ortaya çıkan ezeli-ebedi en alt türler vardır.

Nihayet Aristoteles’te fiilin önceliğine ilişkin öğretisi, onu evrende herhangi bir kötülük ilkesinin varlığını inkâr etmeye götürmektedir(1). Bilkuvve olan, iyi fiilden aşağıda olmakla birlikte kötü fiilden üstündür. Ezeli-ebedi olan, hiçbir kuvve ögesine sahip olmadığına göre hiçbir kötülük ögesine de sahip olamaz. “Bireysel şeylerin, dışında kötü yoktur”. Başka deyişle kötülük, evrenin zorunlu bir ana niteliği değildir; dünya sürecinin ilineksel bir yan ürünü, bireysel şeylerin, kendilerine açık olan mükemmelliğe ulaşma, böylece mümkün olduğu ölçüde tanrısal hayata yaklaşma, “ellerinden geldiği kadar ölümsüz varlıklar olma”(2) çabalarında ilineksel olarak ortaya çıkan bir şeydir. Eğer onlar bu çabalarında büyük ölçüde başarısızlığa uğramaktaysalar, bunun nedeni madde veya zorunluluktur.

Ancak madde ve zorunluluk, kötü ilkeler değildirler; iyi ve kötüyle ilgileri olmayan ilkelerdir. Ve Aristoteles’te evren süreci o kadar

1) 1051 a 4-21.

2) **Nikomakhos Ahlâkı**, 1177 b 33.

çok formun veya iynin peşinden koşar ki bazan maddenin kendisi de bu eğilime sahip bir şey olarak tasvir edilir(1).

ARİSTOTELES'İN TEOLOJİSİ

A kitabına haklı olarak **Metafizik**'in köşetaşı olarak bakılır. Aristoteles, metafizik adını bilimler arasında en yücesine, tözsel bağımsız varlıkla her türlü değişimden korunmuş olmayı bünyesinde birleştiren varlık türünü inceleyen bilime verir(2). Aristoteles'in teoloji konusuna ilişkin tek sistemli denemesini de bu kitapta buluruz. Onun diğer kitaplarında teolojik görüşleri hakkında değerli bilgiler veren bazı pasajlar vardır(3) ve yine diğer bazılarında onun, açık olarak görüşlerini zamanının görüşlerine uydurmak istediğini görürüz(4). İlk yazılarında "Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtları", A kitabında karşılaşılan kanıtlardan tamamen farklı bir biçimde formüle etmiş görünmektedir. **Felsefe Hakkında** adlı diyalogunda onun, ontolojik kanıtın müjdecisi olarak adlandırılabilir bir kanıtı ileri sürmüş olduğu söylenmektedir: O, şöyle demektedir: "Daha iynin olduğu yerde, en iyi de vardır. Şimdi var olan şeyler arasında bazıları diğerlerinden daha iyidir. O halde tanrısal olması zorunlu olan en iyi varlık vardır"(5). Aristoteles, teleolojik kanıtı kullanmayı da ihmal etmemiştir: Aynı diyalogda ilk defa olarak yerin ve denizlerin güzelliğini, yıldızlı semanın ihtişamını seyreden ve bu gördükleri şeyden, bütün bu büyük eserlerin Tanrı'dan çıktıkları sonucunu çıkaran bir insan ırkını tasvir etmekteydi(6). Aynı şekilde o, rüyaları, önsezileri(7) ve hayvanların içgüdülerini(8), tanrısal şeylerin varlığını gösteren kanıtlar olarak

1) **Fizik**, 192 a 16-23.

2) E, 1026 a 10-19; K. 1064 a 33-b 3.

3) **Ruh Üzerine**'nin Faal Akılının Tanrı'ya özdeş kılınması gerekip gerekmediği sorunu ile ilgili olarak krş. Ross, **Aristotle**, s. 148-153.

4) Böylece o çoğul olarak "Tanrılar"dan söz eder. Krş. **Nikomakhos Ahlâkı**, 1099 b 11, 1162 a 5, 1179 a 25.

5) Fr. 1476 b 22-24.

6) a 34- b 11. Krş. a 11-32.

7) Fr. 1475 b 36-1476 a 9.

8) Cicero, **De N. D.** II, 49, 125.

kullanılmaktaydı. Ancak bize kadar ulaşan ve daha olgun düşüncelerini gösteren eserlerinde uyum, tanrısal bir planın gerçekleşmesinden ziyade doğanın bilinçsiz teleolojisine izafe edilmektedir.

Bununla birlikte A kitabında(1) Aristoteles'in popüler dinsel inançlardan o kadar uzak bir Tanrı'nın varlığını kanıtladığını görüyoruz ki onun dinleyicilerinin zihinleri veya önyargılarına kendini uydurma çabası içinde olduğunu gösteren hiçbir şey mevcut değildir. O, kaynağını derin bir biçimde metafiziğinde bulan ilkelerden hareket etmektedir. Kozmolojik kanıtın bir biçimi olan bu kanıt şöyle sergilenebilir: Tözler, var olan şeyler içinde birincil şeylerdir(2). Bundan ötürü eğer bütün tözler ortadan kalkabilir şeyler olurlarsa, herşey ortadan kalkabilir. Ancak ortadan kalkabilir olmayan iki şey vardır: Değişme ve zaman. Zaman ne varlığa gelmiş olabilir, ne de varlıktan kesilebilir, çünkü bu, zamanın var olmasından önce bir zamanın olduğu veya zamanın ortadan kalkmasından sonra bir zamanın olacağı anlamına gelir. Değişmenin de zaman gibi sürekli olması gerekir; çünkü zaman, değişmenin aynı değilse de onunla birlikte bulunan bir şeydir(3). Şimdi tek sürekli değişme, yer değiştirmedir(4). Ve tek sürekli yer değiştirme de, dairesel harekettir(5). O halde ezeli-ebedi dairesel bir hareketin olması gerekir(6).

Ezeli-ebedi hareketi meydana getirmek için 1) ezeli-ebedi bir tözün olması gerekir. Bu noktaya kadar, platoncu İdealar yeterli olacaklardır. Ancak 2) ezeli-ebedi tözün, hareketi meydana getirebilecek güçte olması gerekir. Formlar ise bu güce sahip değildirler.(7) 3) Onun sadece bu güce sahip olması değil, aynı zamanda onu fiilen uygulaması gerekir. 4) Onun özünün kuvve değil, fiilden ibaret olması gerekir. Çünkü aksi takdirde onun bu gücü uygulamaması mümkün olurdu ve değişme de ezeli-ebedi, yani **zorunlu olarak** devam eden bir şey olmazdı. 5) Böyle bir tözün

1) 6. 7. Bölümler.

2) 1069 a 19-26; Krş. Z, 1.

3) Yani "değişmenin sayısıdır"; Fizik, 219 b 1 vb.

4) Fizik, 261 a 31-b 26.

5) 261 b 27-263 a 3, 264 a 7-265 a 12.

6) A, 1071 b 4-11

7) Karş. A. 991 a 8-11, b 3-9, 992 a 29-32; Z. 1033 b 26-1034 a 5.

madde dışı olması gerekir; çünkü o, ezeli-ebedi olmak zorundadır(1).

Bu sonuç deney tarafından da desteklenmektedir(2). Çünkü deney bize sürekli dairesel hareket yapan bir şeyin var olduğunu göstermektedir. Bu, yıldızlı göktür. Onu, hareket ettiren bir şeyin olması gerekir. Şimdi hareket ettiren, ancak kendisi de hareket eden, kendisiyle yetinemeyeceğimiz aracı bir varlıktır. Dolayısıyla hareket etmeksizin hareket ettiren bir şeyin olması gerekir(3) ve deneyin bize varlığını gösterdiği, bu hareketsiz hareket ettiricinin, varlığı daha önceden kanıtlanmış olan ezeli-ebedi, tözsel, salt fiil halinde olan varlık olması gerekir.

Herhangi bir şey kendisi hareket etmeksizin nasıl hareket ettirilebilir? Hareketin fiziksel olarak meydana gelişi, hareket ettirenle hareket edenin karşılıklı temasını, dolayısıyla hareket edenin hareket ettiriciye bir tepkisini gerektirir(4). O halde hareketsiz bir hareket ettiricinin bir arzu nesnesi olarak, fizik-dışı bir biçimde hareketi meydana getirmesi gerekir. Bir pasajda, ilk hareket ettirici tarafından hareketin meydana getirilmesi yarı fiziksel niteliğe sahip bir olay olarak düşünülmektedir. Sadece ilk hareket ettiricinin doğrudan doğruya evrenin en dış küresi, dolaylı olarak da iç küreler üzerine etkide bulunduğu söylenmemekte, aynı zamanda onun gerçekten de evrenin dışında olduğu ileri sürülmektedir(5). Ancak bu fazla üzerinde durulmaması gereken ihtiyatsız bir ifadeden başka bir şey değildir. Aristoteles'in gerçek görüşü, ilk hareket ettiricinin uzayda olmadığıdır(6).

Aristoteles için Tanrı'nın sadece değişmenin ereksel nedeni mi olduğu, yoksa onun aynı zamanda fail nedeni mi olduğu meselesi epeyi tartışılmıştır. Bunun cevabı, Tanrı'nın başka bir biçimde değil, sadece ereksel neden olarak fail neden olduğudur. Ancak o hiçbir zaman var olmayan, her zaman var olması gereken bir şey anlamında ereksel neden değildir; etkisi tüm evren içinde, var olan herşeyin-her halükârda rastlantı

1) A, 1071 b 12-22.

2) 1072 a 22.

3) Krş. **Fizik**, 257 a 31-b 13.

4) a.g.e. 202 a 3-7.

5) a.g.e. 267 b 6-9.

6) **Gök Üzerine**, 279 a 18.

ve özgür iradenin karanlık alanı dışında kalan herşeyin- kendisine bağlı olduğu bir biçimde yayılan ezeli-ebedi olarak canlı varlıktır. O, “ilk küre”yi doğrudan doğruya hareket ettirir; yani yıldızların dünyanın etrafındaki günlük dönüşlerinin nedenidir. Aşk ve arzu uyandırarak hareket ettirmesi, ilk kürenin bir ruhu olduğu görüşünü içermekte gibidir ve bu görüş tarzı, Aristoteles’in gök cisimlerinin canlı varlıklar olduklarını söylediği diğer pasajlar tarafından da desteklenmektedir(1). Güneşin, ayın ve gezegenlerin hareketleri içiçe girmiş ortak merkezli küreler varsayımı ile açıklanır. Bu ortak merkezli kürelerin her biri, kendisinin hemen dışında bulunan kürenin üzerinde sabit kutuplara sahiptir. Böylece her küre, içinde bulunan küreye kendi hareketini geçirir ve en dış küreyi hareket ettiren ilk hareket ettirici, bundan dolayı aynı zamanda bütün diğerlerini de hareket ettirir. O, güneşi 24 saatte bir defa dünyanın etrafında döndürür ve böylece gece ile gündüzün birbirlerini düzenli olarak takip etmelerini ve bu takip edişin nedeni olduğu dünyada gerçekleşen bütün hayat olaylarını meydana getirir. Ancak dünyanın yapısında mevsimlerin ritmi, meydana getirdiği ekim ve biçim zamanları, hayvanların çiftleşmesi, vb. türünden sonuçları ile çok daha önemli bir rol oynar ve bunun da nedeni, güneşin ekliptik boyunca yaptığı yıllık harekettir. Güneş, dünyanın belli bir bölgesine yaklaştığında orada oluş, meydana geliş, bu bölgeden uzaklaştığında ise yokoluş ortaya çıkar(2). Güneşin, ayın ve gezegenlerin diğer özel hareketleri gibi bu hareketi meydana getiren de “Akıllar”dır. Onlar da “erekler olarak”, yani arzu edilmeleri ve sevlmeleri bakımından hareket ettirirler(3). Onların ilk hareket ettirici ile olan ilişkileri, özel olarak belirtilmemiştir. Ancak ilk hareket ettirici, “göğün ve tüm doğanın kendisine bağlı olduğu”(4) evrenin tek hâkimi olduğuna göre(5), onun da bu Akılları arzu ve sevgilerinin nesnesi olarak hareket ettirdiğini farzetmek zorundayız. Sistemin ayrıntıları biraz karanlıktır; ancak muhtemelen her gök küresini bir ruh ve bedenden meydana gelen ve kendisine tekabül eden aklını arzu eden ve seven bir

1) **Gök Üzerine**, 285 a 29, 292 a 20, b 1.

2) **Oluş ve Yokoluş Üzerine**, 336 a 32, b 6.

3) **Λ**, 1074 a 23.

4) 1076 a 4.

5) 1072 b 13.

birlik olarak tasavvur etmemiz gerekir.

Açıklanması söz konusu olan fiziksel hareketleri sevgi ve arzu nasıl meydana getirebilir? Teoriye göre bu kürelerin her biri mümkün olduğu ölçüde hareket ettirici ilkesinin hayatına yaklaşan bir hayatı arzu eder. Hareket ettirici ilkesinin hayatı, sürekli, değişmez, tinsel bir hayattır. Gök küreleri bu hayatın aynısını tekrarlama gücünden yoksundurlar. Ancak tam anlamında sürekli olan tek fiziksel hareketi, yani dairesel hareketi gerçekleştirerek ellerinden geldiğince ona yaklaşırlar(1). Doğru boyunca hareket, Aristoteles tarafından dışarı atılmıştır; çünkü bu hareketin sonsuz olması için sonsuz uzaya ihtiyaç vardır. Aristoteles ise sonsuz uzaya inanmaz(2).

Şimdi Aristoteles'in ilk hareket ettiricinin kendisi hakkındaki açıklamasına dönebiliriz: Fiziksel etkenlik madde-dışı doğasıyla uzlaşmaz olduğundan Aristoteles ona sadece zihinsel etkenliği, bedene hiçbir şey borçlu olmayan zihinsel etkenlik çeşidini, yani düşünceyi izafe eder. Bu düşünce de bir süreç ve öncüllerden sonuca geçişi içermeyip doğrudan ve sezgisel olan düşüncedir. İlk hareket ettirici sadece form ve fiil değildir; aynı zamanda hayat ve zihindir ve şimdiye kadar ortaya çıkmamış olan Tanrı kavramı yavaş yavaş ona uygulanmaya başlar(3).

Şimdi bilginin, insanda olduğu gibi duyular ve hayalgücüne bağlı olmadığında en mükemmel olanın bilgisi olması gerekir. En mükemmel olan ise Tanrı'dır. O halde Tanrı'nın düşüncesinin konusu olan şey, bizzat Kendisi'dir. "Şimdi zihin, akılsalı kavrayarak kendi kendisini düşünür. Çünkü o konusuyla temas haline girerek ve onu düşünerek akılsal olur ve böylece akıl ile akılsal aynı şeydir(4). Başka deyişle sezgide zihin, konusuyla doğrudan doğruya temas halinde gibidir. O halde o bir şeyi, orta terim ödevi gören bir başka şey aracılığıyla bilen şey değildir. Nasıl ki duyumda, duyusal form, maddesinden soyutlanmış olarak zihne nüfuz ederse(5), akılsal form da aynı şekilde ona nüfuz eder. Zihnin özelliği,

1) **Fizik**, 265 b 1.

2) 265 a 17.

3) **A**, 1072 b 25.

4) Aynı yer, 20.

5) **Ruh Üzerine**, 424 a 18.

kendisine özgü bir niteliğe sahip olmaması, tersine belli bir anda tamamen bildiği şeyin özelliğini kazanmasından ibarettir. Çünkü nasıl ki kendisine ait bir renge sahip olan bir ayna yansıtması gereken nesnenin rengini daha az mükemmel bir biçimde yansıtırsa, aynı şekilde, zihnin de kendisine ait bir özelliğinin olması durumunda, bu özellik onda nesnenin tam bir yansımaya engel teşkil edecektir(1). O halde bilgide, zihin ve konusu, aynı özelliğe sahiptirler ve bir nesneyi bilmek, insanın nesneyi bildiği andaki biçiminde kendi zihnini bilmesi demektir.

Kendi kendinin bilincinin bu açıklamasının amacı, ilkin, bir nesnenin bilgisi ile birlikte bulunan kendi kendinin bilincini açıklamaktır: Zihin bir başka şeyin bilgisi içinde ve bu bilgi aracılığıyla, zihnin konusu olur. Zihnin birincil olarak bildiğinin bizzat kendisi olduğunu düşünmeliyiz; çünkü aksi takdirde onun kendi kendisinin konusu olmasına ilişkin bu açıklama bir “petitio principii” olur. Aristoteles’in Tanrı’ya izafe ettiği şey, konusu **sadece** kendisi olan bilgidir. Bu bilginin sıradan bilginin tersine, doğrudan doğruya kendisinin ve dolaylı olarak evrenin bilgisi olduğu söylenerek Aristoteles’in bilgi anlayışı daha kabul edilebilir kılınmaya çalışılmıştır. St. Thomas şöyle demektedir: “Nec tamen sequitur, quod omnia alia. Aristotelesin ei sunt ignota; nam intelligendo omnia alia”(2). Birçok başka Skolastik bilgin de aynı düşüncüyü ifade etmektedir ve Brentano bu düşüncüyü desteklemek üzere Aristoteles’in korelatiflerin biliminin bir aynı bilim olduğunu söylediği bir pasajını zikretmektedir(3). Tanrı’dan başka bütün varlıklar varlıklarını tamamen Tanrı’ya borçludurlar. Dolayısıyla Tanrı’nın kendi kendisi hakkındaki bilgisinin aynı zamanda bütün diğer şeylerin bilgisi olması gerekir. Bu, mümkün ve verimli bir düşünce çizgisidir; ancak Aristoteles’in benimsediği görüş değildir. Onun için Tanrı ya kendini düşünür veya başkalarını düşünür(4) ve Aristoteles birinci şıkkı tasdik etmek suretiyle gizil olarak ikinciye inkâr eder. Gerçekten de o, ikinci şıkkın içerebileceği birçok şeyi açık olarak reddeder:

1) a.g.e. 429 a 13-22.

2) **İn Metafizik. Lib. XII. Lec. XI.**

3) **Topikler**, 105 b 31- 34.

4) **Λ**, 1074 b 22.

Tanrı'nın kötüye ilişkin herhangi bir bilgisini ve bir düşünce nesnesinden diğerine her türlü geçişi inkâr eder(1). Tanrısal hayatın kötü ile her türlü ilişkisini kesmek ve ondan her türlü "değişme gölgesi"ni uzaklaştırmak yönündeki bu arzunun sonucu, kendisinden başka hiçbir konusu olmayan imkânsız ve kısır bir bilgi idealidir.

A kitabında takdim edilen Tanrı anlayışı, kesinlikle doyurucu olmayan bir anlayıştır. Aristoteles tarafından tasarlandığı biçimde Tanrı, evrenin bilgisi olmayan bir bilgiye ve evren üzerinde, bilgisinden çıkmayan bir etkiye sahiptir. Bu hemen hemen bir etkinlik olarak adlandırılmayacak bir etkidir; çünkü bu, bir insanın bilinçsiz bir biçimde bir başkası üzerinde veya hatta bir heykel veya tablonun, kendisini seyreden hayranı üzerinde meydana getirebileceği türden bir etkidir. O halde şerhçilerin bunun gerçekten Aristoteles'in görüşü olduğuna inanmakta güçlük çekmiş olmalarında ve Aristoteles'in söylediği şeyde ondan farklı bir şey okumaya çalışmış olmalarında şaşılacak bir şey yoktur. Alexandros'un kendisi de üstadında tanrısal inayetin varlığının kabulü yönünde bir şeyler bulmaya çalışmıştır ve en eski Skolastik bilginlerin çoğu onun bu görüşünü paylaşmışlardır. Tanrı'nın herhangi bir yaratıcı etkinliğini ve özgür iradesini reddeden İbni Rüşt bile O'na evrenin genel kanunlarına ilişkin bir bilgiyi izafe etmekteydi. Bunu yaparken de Aristoteles'i takip ettiğini düşünmekteydi. St. Thomas ve Duns Scotus, ihtiyatlı konuşmuşlar, ancak Aristoteles'in Tanrı'sını teist bir yönde yorumlamaya yönelmişlerdir.

Kendi çağımız, Brentano ve Zeller arasında uzun bir tartışmaya tanık olmuştur: Birinci, teist yorumu ileri sürmekte, ikinci ise bunu reddetmekteydi. Brentano'nun çabasının başarısızlığa uğradığını kabul etmek gerekir(2). Aristoteles'te ne tanrısal yaratım, ne de tanrısal inayete ilişkin bir görüşle karşılaşılmalıdır. Ancak buna karşılık onda işlenmiş teorisi olduğunu gördüğümüz bu teoriden daha az kısır bir düşünüş tarzının izlerine rastlanmaktadır.

Tanrı'nın etkinliğinin bir düşünce etkinliği, sadece bir düşünce

1) Aynı yer, 25, 32, 26.

2) Bu tartışma K. Elser'in *Die Lehre des A. über das Wirken Gottes*, Münster, 1893 adlı eserinde ayrıntılı olarak incelenmiştir. Ben Brentano'nun kanıtlamasının belli başlı noktalarını *Mind*, XXIII, 289-291 de gözden geçirdim.

etkinliği olduğu, yalnızca A kitabının görüşü değildir. O, Aristoteles'in sürekli düşüncesinin bir parçası gibi görünmekte ve başka yerlerde de aynı açıklıkla ifade edilmektedir(1). Öte yandan Aristoteles, gerçeğin bir bölümünü Tanrı'nın bilgi alanı dışına çıkardığından dolayı Empedokles'i eleştirirken aslında kendisinin Tanrı'nın bilgisini kendi kendisi hakkındaki bilgisiyle sınırlandırmasını eleştirmektedir(2). Aristoteles Tanrı'nın doğasını incelediğinde, O'na pratik bakımdan dünya ile ilgilenmek yönünden herhangi bir yetiyi izafe etmenin, mükemmelliğini ortadan kaldıracaklarını düşünmektedir. Ancak dünyayı incelediğinde Tanrı'yı, Kendisini dünyayla daha sıkı bir ilişki içine sokan bir biçimde tasarlamaya doğru gitmektedir.

Aristoteles'in Tanrı'yı evrenin yaratıcısı olarak düşünüp düşünmediğı sorusunu sorarsak, bu sorunun cevabı kesinlikle olumsuz olmak zorundadır. Onun için madde, meydana gelmemiştir, ezelidir. Aristoteles, açık olarak dünyanın bir yaratımı anlayışına karşı çıkmaktadır(3). Bu, Tanrı'nın ezeli olarak maddenin varlığını meydana getirdiğı görüşünü zorunlu olarak dışarda bırakmaz. Ancak Aristoteles'te böyle bir görüşün en ufak izi yoktur. Ayrıca Akıllar da bağımsız bir varlığa sahip, yaratılmamış varlıklar olarak görünmektedirler. Brentano'nun her bireysel insanî varlığın aklının, bireyin doğuşunda Tanrı tarafından yaratıldığını gösterme teşebbüsü, aklın ezeli önceden varlığını (preexistence) açık olarak tasdik eden pasajlar karşısında yıkılmaktadır(4).

A kitabının Aristoteles'in ilk bakışta Tanrı'nın evrene aşkın varlığı gibi ona içkin varlığını da ileri sürer gibi görüldüğü bir pasajı vardır:

“Bütünün doğasının mümkün olan iki tarzdan hangisi bakımından-ayrı başına, bağımsız ve özü gereğı var olan bir şey olarak mı, yoksa bütünün doğası olarak mı- iyiye ve en iyiye sahip olduğunu

1) **Gök Üzerine** 292 a 22, b 4; **Nikomakhos Ahlâkı**, 1158 b 35, 1159 a 4, 1178 b 10; **Politika**, 1325 b 28; **Nikomakhos Ahlâkı**, 1154 b 25 ve **Politika**, 1325 b 30 da Tanrı'ya **praksis** izafe edilir. Ancak bu **theoria**'nın bir çeşit **praksis** olmasından dolayı daha geniş bir anlamdadır.

2) **Metafizik**. B, 1000 b 3, **Ruh Üzerine**, 410 b 4.

3) **Gök Üzerine**, 301 b 31, 279 b 12 v.d.

4) Özellikle **Ruh Üzerine**, 430 a 23.

incelememiz gerekir. Belki onun bir orduda olduğu gibi her iki bakımdan da onlara sahip olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü gerek onun iyiliğinin düzeninde olduğu, gerekse komutanının, daha yüksek ölçüde olmak üzere, onun iyiliği olduğu doğrudur; çünkü komutan düzenden ötürü var değildir, tersine düzen ondan ötürü vardır”(1). Ancak Aristoteles, iyinin hem aşkın bir zihin, hem de içkin düzen olarak var olduğunu söylemekle birlikte, Tanrı’nın da bu iki tarzda var olduğunu söylememektedir. Tanrı A kitabında onun için, esas olarak ilk nedendir ve sık sık tekrarladığı tözün önceliği görüşünden dolayı Aristoteles için nedenin, düzen gibi bir soyutlama değil, bir töz olması gerekir. Bununla birlikte düzenden o, Tanrı’dan ileri gelen bir şey gibi söz etmektedir. O halde onun Tanrı’sının gerçekten evrende etkin olduğu ve bu anlamda evrenin içinde olduğu söylenebilir.

Aristoteles’in evren anlayışının en çarpıcı çizgilerinden biri, evrensel téléolojizmidir. Hilkat garibeleri ve rastlantılar dışında var olan veya meydana gelen herşey, bir erek için vardır veya meydana gelir. Ancak bu görüşün nasıl yorumlanması gerektiği çok açık değildir. Acaba bu 1) evrenin yapısı ve tarihinin, tanrısal bir planın gerçekleşmesi olduğu anlamına mı gelmektedir? Yoksa o 2) evrenin, ereklere yönelen bireysel varlıkların bilinçli çabalarının sonucu olduğu anlamına mı gelmektedir? Veya nihayet 3) doğada erekler yönünde bilinçsiz bir eğilimin mevcut olduğu anlamına mı gelmektedir? 1) Birinci şık, Tanrı’nın biricik etkinliğinin kendi kendisinin bilgisinden ibaret olduğunu söyleyen A kitabındaki öğretisi ile uyuşmamaktadır. Bununla birlikte A kitabının kendisinde bile farklı bir anlayışın izlerine rastlanır. Tanrı’nın, bir ordudaki düzenin kendisinden ileri geldiği komutana veya bir halkın önderine benzetildiğini veya evrenin, en büyüğünden en küçüğüne kadar içinde yaşayan bütün aile üyelerine az çok belli görevlerin düştüğü bir evle karşılaştırıldığını(2) gördüğümüzde, Aristoteles’in Tanrı’yı iradesi ile dünya tarihinin gelişiminin ana çizgilerini yöneten bir varlık olarak tasavvur etmediğini düşünmek güçtür. Aristoteles’in aynı dili kullandığı başka

1) 1075 a 11-15.

2) 1075 a 15, 1076 a 4, 1075 a 19

pasajlar da vardır. Aleksandros, türlerin devamı ile ilgili olarak Aristoteles'e tanrısal inayetin varlığına inanç izafe etmektedir. Bu yorum Aristoteles'in ilk ilkeden uzak olduklarından dolayı sürekli bir biçimde var olma gücüne sahip olmayan varlıklara (örneğin yıldızlara karşıt olarak insanlar, hayvanlar ve bitkilere) Tanrı'nın türün devamlılığını temin etmek suretiyle mükemmele en çok yaklaşan bir imkân sağladığını söylediği bir pasaja dayanmaktadır(1). Aynı şekilde "Tanrı ve doğa boşuna bir şey yapmaz" türünden cümleler(2) yanında dünyada mevcut düzenin nedeni olarak akli kabul ettiği için Anaksagoras'a dizilen övgü(3) de Tanrı'nın evren üzerinde genel bir yönetime sahip olduğu görüşünü içermektedir. Ancak Aristoteles'in muhtemelen kendisini halkın görüşlerine uydurmaya çalıştığı pasajları bir yana bırakırsak, bu düşünce tarzının o kadar az izi ile karşılaşmamız çok dikkate değerdir. Aristoteles hiçbir zaman Platon veya Sokrates gibi Tanrı'nın inayeti deyimini kullanmaz(4). O tanrısal mükafat veya cezalara ciddi olarak inanmaz ve Platon gibi Tanrı'nın insanlara karşı tavrını haklı çıkarmakla uğraşmaz(5).

2) Doğadaki teleolojinin kesin bir tarzda düşüncenin çalışmasına karşıt olmasından dolayı(6) ikinci şıkkın da bir kenara itilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Böylece son çözümde Aristoteles'in zihninde ağır basan 3) üçüncü şık gibi görünmektedir. Çünkü Tanrı'nın boşuna bir şey yapmadığını söylediği bir pasaja karşılık doğanın boşuna bir şey yapmadığını söylediği birçok pasaj vardır. Bilinçsiz bir teleoloji kavramının hemen hemen hiç tatmin edici olmadığı bir gerçektir. Eğer fiili sadece bir sonucu meydana getiren şey değil, aynı zamanda onu meydana getirmeyi amaçlayan şey olarak tasavvur edersek, faili de ya bu sonucu düşünen ve onu gerçekleştirmeye çalışan bir şey veya bilinçli amaçlarını

1) **Oluş ve Yokoluş Üzerine.** 336 b 31.

2) **Gök Üzerine,** 271 a 33.

3) **Metafizik.** A, 984 b-15.

4) **Xen. Mem.** 1,4,6 vb. Platon, **Timaios**, 30 c, 44 c.

5) Onun kötülük probleminin çözümü maddede mevcut **to kakopaiion** deyimine bağlıdır (**Fizik** 195 a 15.). Bu, maddenin herhangi bir kötülüğe eğilimi olduğu anlamına gelmez. Fakat bir karşıtların kuvvesi olduğu için madde iyi kadar kötünün de kuvvesidir.

6) **Fizik**, 199 b 26.

gerçekleştirmek için kendisinden yararlanan bir diğerk zekâ tarafından kullanılan bir araç olarak tasavvur etmek zorundayız. Bilinçsiz teleoloji, hiç bir zihnin amacı olmayan, dolayısıyla hiçbir şekilde bir amaç olmayan bir amacın varlığını gerektirmektedir. Ancak Aristoteles'in dili, birçok ağdaş düşünür gibi onun da bu güçlüğün farkında olmadığı ve çoğunlukla, doğanın kendisinde bulunan bilinçsiz bir amaç kavramıyla yetindiği izlenimini vermektedir.

BÖLÜM VII

ETİK

Aristoteles'e göre bilgi, kendisi için aranmasına, davranış için bir araç olmasına ve yararlı veya güzel bir şeyi yapmada bir araç olarak kullanılmasına uygun olarak, üç türdür: Teorik, pratik ve prodüktif. Diğer bütün bilimlerin kendisine tabi ve yardımcı olduğu en yüce pratik bilim, politika veya insanın devletten başka toplulukların da üyesi olduğunun, Aristoteles'e göre daha fazla bilincinde olan bizim bugün kendisini adlandırmaya daha yatkın olabileceğimiz toplum bilimidir. Etik, bu bilimin yalnızca bir kısmıdır ve buna uygun olarak Aristoteles, "etik" ten bağımsız bir bilim olarak değil, fakat sadece "karakter incelemesi" veya "karakter üzerine düşüncelerimiz" diye söz etmektedir (1).

Politika biliminin tümü, kolaylık olması bakımından etik ve politika diye adlandırabileceğimiz iki kısma ayrılır. Hiç kuşkusuz Aristoteles'in etiği politik ve politikası da ahlakidir: **Nikomakhos Ahlakı**'nda, Aristoteles, birey insanın esas itibarıyla bir toplumun üyesi olduğunu, **Politika**'da da erdemli bir devlet hayatının yalnızca yurttaşlarının erdemli hayatlarından ibaret olduğunu söylemeyi unutmaz. Yine de onun, bu iki soruşturma arasında bir farkın olduğundan şüphesi yoktur. Onların arasındaki bağının doğası konusunda tam olarak açık değildir. **Nikomakhos Ahlakı**'nın başlangıcında devletin iyiliğini, bireyinkinden "daha büyük ve daha mükemmel" olarak ve ikincisini, sadece, öncekine ulaşamazsak kendisiyle yetinebileceğimiz bir şey olarak tanımlamaktadır(2). Fakat eserin içinde tartışıkça, bireysel hayatın değerine ilişkin düşüncesi yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamakta ve çalışmanın sonunda, sanki, devlet, bireyin ahlaki hayatına sadece yardımcıymış gibi, insanın arzuları aklına tabi kılınmak istendiği zaman kendisine ihtiyaç duyulan zorlama ögesini sağlıyormuş gibi konuşmaktadır (3).

1) **İkinci Analitikler.** 89 b9; **Politika.**1261 a 31 v.s. "Etik" (he ethike) karakter bilimi demektir.

2) **Nikomakhos Ahlakı.** 1094 b7-10.

3) 1179 a33 v.d

Nikomakhos Ahlakı'nın ana fikri ilk cümlede göze çarpmaktadır: “Her sanat ve her soruşturma, her eylem ve seçim herhangi bir iyiye ulaşmaya çalışır görünmektedir; bundan dolayı iyi olan, haklı olarak herşeyin kendisini amaçladığı şey olarak tanımlanmıştır”. Her eylem kendisinden başka birşeyi amaçlar ve bu şeyi meydana getirme eğiliminden kendi değerini çıkarır. Aristoteles'in etiği kesinlikle teleolojiktir; onun için ahlaklılık, bazı eylemleri bizzat kendileri bakımından doğru olduklarını düşündüğümüz için değil, fakat bizi “insan için iyi” olana yaklaştıracaklarmış gibi düşündüğümüz için yapmamızdan ibarettir(1). Ancak bu görüş gerçekten onun, kendisi bakımından değerli olan eylem veya davranışla değerini, meydana getirdiği “eser”den, -yular, heykel veya meydana getirdiği herhangi bir şeyden- alan yaratma arasında yaptığı ayırımla tam olarak uzlaştırılmaz. Eğer o, söz konusu ayırım konusunda diretseydi, daha Kantçı türde bir etiğe ulaşacaktı. Bu ayırımın onun etiği üzerinde etkisi vardır, ama onun insan eylemini kendisi vasıtasıyla yorumladığı şey çoğunlukla araç ve erek kategorisidir.

Belli bir eylemin amaçladığı bir erek, bir başka ereğin aracı olabilir, ama bu dizinin bir sonu olmalıdır; her eylem kendisi bakımından değerli olan nihai bir ereğe sahip olmalıdır ve Aristoteles gereğinden fazla çabuk bir biçimde şu sonuca varmaktadır: Tüm eylemlerin nihai ereği aynı olmalıdır. Bu noktada iki soru ortaya çıkmaktadır: Bu erek nedir? Onu araştırarak bilim nedir? İkinci soru kolaylıkla cevaplanır: Politika bilimi, hangi bilimlerin inceleneneğini ve kimin tarafından inceleneneğini belirler. Strateji gibi, en değerli uzmanlıklar politika bilimine tâbidir; politika bilimi bize, neyi yapıp neyi yapmamamız gerektiğini anlatır; insan için iyi olanı araştıran politika bilimidir(2). Öteki soru daha güçtür ve **Nikomakhos Ahlakı**'nın kalanının tam anlamıyla bilinmesini gerektirir. Onu cevaplamak için, konunun kendisinin izin verdiği kesinlikle yetinmeliyiz. Etik “çoğu zaman ortaya çıkan şeyler”le, “başka şekilde olmaları mümkün olan şeyler”le ilgilidir ve biz onda, “zorunlu şeyler”le ilgilenen matematik gibi

1) Bununla birlikte onun teolojisi zaman zaman içkindir; iyi edim ideal hayattaki bir ögeyi biçimlendirmesi anlamında iyi için bir araçtır.

2) 1094 al-b11.

bir bilim için mümkün olan mükemmel kanıtları bulmayı ummamalıyız(1). Aristoteles, sık sık evrendeki zorunlu ve olumsal öge arasında ayrım yapmaktadır. Onun evrende, nesnel olarak belirlenmemiş olayların olduğunu mu kastettiği, yoksa bizim keşfedebileceğimiz zorunlulukla keşfedemeyeceğimiz zorunluluk arasında ayrım mı yaptığı her zaman açık değildir; ama anladığımıza göre, o, insani eylem söz konusu olduğunda, bütün olaylarda gerçek bir olumsallık olduğuna inanmaktadır. Bununla birlikte, biz, 1) edimlerimizin fiziki sonuçlarının önceden tam olarak görülemeyeceğini ve 2) gelecek eylemlerin fiilen belirsiz olduğunu kabul etsek bile, Aristoteles, bu olguların, ahlak felsefesinde mümkün olan kesinliği ortadan kaldıracağını varsayma konusunda yanıltıcı gibi görünmektedir. Onlar, hangi eylemlerin en iyi sonuçları meydana getireceğini kesin olarak söylememizi, imkânsız kılarlar; ama bundan etkilenen bilim, uygulamalı etik veya özel durum ahlakı, belli koşullarda ne yapmamız gerektiğini söyleme girişimidir; “gereklilik” (meli, malı) in ne anlama geldiğini ve yapmamız gereken şeyi niçin yapmamız gerektiğini soruşturan soyut etik değildir.

Etikle kesin bilimler arasındaki fark, başka bir yerde daha iyi ifade edilmiştir. Etik ilk ilkelere hareket ederek sonuç çıkarmaz, ilk ilkelere yönelir; o, kendisi bakımından akılsal olan şeyden hareket etmez, ama bizim alışık olduğumuz şeyden, yani olguların kendilerinden hareket eder, onların altında bulunan sebeplere doğru gider; ve olguların doğru bilgisini vermek için iyi bir tecrübe gereklidir. Matematik, ilk ilkeleri duyu verilerinden kolaylıkla yapılan bir soyutlamayla elde edilen bir konuyla ilgilidir; matematiğin özü, bu ilk ilkelere sonuçların çıkarsanmasıdır. Etiğin ilk ilkeleri, böylesine kolaylıkla bulunamayacak kadar, çok derin bir biçimde davranışların ayrıntılarında gizlidir ve etiğin özü, onları ortaya çıkarmaktan ibarettir. Bunun için iki koşula ihtiyaç vardır: İlki, araştırmacının, toplumun kollektif bilgeliğini açığa vuran ahlaki problemlerle ilgili genel kanıları kabul edecek biçimde yetiştirilmesidir. Bu kanılar çok açık olmadıkları gibi, çok tutarlı da değildir, fakat oldukları gibi, ilk ilkelere ulaşmak için kendisinden hareket edeceğimiz tek veridirler.

1) b11-27.

İkinci koşul, bu inançların sorgulanacağı, birbirleriyle karşılaştırılacağı, kusur ve tutarsızlıklarından arındırılacağı ve ilk önce hiçbir biçimde açıkça görülmeyen, fakat onlara bir kez ulaşıldığında apaçık olan “kendilerinde daha akılsal olan” hakikatleri verdikleri görülecek olan bir araştırmadır(1). Eğer etik ispatlayıcı değilse, (Aristoteles’in mantığında sık sık yapılan bir ayrımı kullanırsak) diyalektik midir? Bir anlamda öyledir; diyalektiğin bir anlamı da budur, bizi ilk ilkelere götürmesidir(2). Nitekim Aristoteles, sık sık diyalektik olarak akıl yürütür, doğru oldukları bilinen ilkelerden değil, fakat “çoğunluğun” ya da “bilgelerin” kanılarından ve özellikle de Platoncu okulunkilerden hareketle akıl yürütür. Ama o, kendisinin doğru olarak kabul etmediği kanılardan hareketle yapılan “bir argumentum ad hominem” akılyürütme değildir; hiç şüphesiz o, bunun yapılmaya değer birşey olduğunu düşünmeyecekti. Kendisinin kabul ettiği kanıların büyük bir kısmı Akademi’nin düşünceleridir ve kabul etmediği zaman da, bunu belirtmekte tereddüt etmez.

İNSAN HAYATININ EREĞİ

Aristoteles, ereğin **eudaimonia** (3) olduğu görüşünü “halk”tan alır. Ona tekabül eden sıfat, kökeninde “iyi kalpli bir cin tarafından korunan” anlamına gelmekteydi, ama kelime gündelik Yunanca kullanımında çoğunlukla dış zenginliğe yapılan özel bir atıfla sadece “iyi talih” anlamına gelmekteydi. Kelimenin “mutluluk” olarak alışlagelen çevirisi, **Nikomakhos Ahlakı**’na uygun düşmez. Çünkü “mutluluk” un, bizim dilimizde “zevk” ten sadece süreklilik, derinlik ve dinginlik telkin etmek bakımından ayrılan bir duygu durumuna işaret etmesine karşılık, Aristoteles **eudaimonianın** bir tür etkinlik olduğunda ısrarlıdır; zevk, doğal olarak onunla birlikte bulunsa da, o, her hangi bir tür zevk değildir. Bu yüzden, daha yansız bir terim “wellbeing” (mutluluk) çevirisi daha uygundur. Aristoteles’in bir hazzı olup olmadığı sorulursa, onun daha iyi

1) 1095 a2-11, 30-b13, 1098 a33-b4, 1142 a11-20, 1145 b2-7.

2) **Top.** 101 a36-b4

3) 1095 a14-20.

bir sözcük bulamadığı için kullandığı eylem değil, duygu telkin eden bir ifadeyi esas almaktansa, sık sık tekrarladığı ve bilinçli olarak ifade ettiği “hayatın ereği etkinliktir” ibaresini esas almak daha iyidir.

İnsan için iyi olanın **eudaimonia** olduğunu söylemek, Aristoteles’in kabul ettiği gibi, bizi ileriye götürmez. Biz ne tür bir hayatın **eudaimonia** olduğunu bilmek isteriz. Gerçekte insanların seçtiği dört ana hayat biçiminin olduğu görülmektedir. İnsanların çoğu **zevke** ulaşmak ister; ama bu, köleler ya da hayvanların ereğidir. Daha iyi bir hayat tarzı **onuru** amaçlar; bu, politik hayatın hedefidir. Ama onur alıcıdan çok vericiye dayanır, oysa hayatın ereği tamamen kendimizin olan birşey olmalıdır. Onur bize, kendi erdemimizi veren şey olarak isteniyor gibidir ve daha doğru bir anlamda politik hayatın ereği olan şey, belki de erdemdir. Fakat erdem etkinlikte bulunmama ve yoksullukla birlikte bulunabilir ve bu iki durum, onun hakiki erek olmasını engeller. Yine bazı insanlar **servet** peşinde koşarlar; ama bu bir erek değil, bir araçtır. **Temaşa** hayatı, Aristoteles’in, onun en yüksek erek olduğunu göstermeye çalıştığı X. Kitap’a bırakılır (1).

Platon, bu apaçık iyilere göre anlaşılması daha güç olan birşeyin, evrende bulunduğu her yerde her türlü iyiliğin kaynağı olan İyi İdeasının var olduğunu ileri sürmüştü. Buna karşılık Aristoteles, “İyi” nin bütün kullanımlarda ortak hiçbir anlamının olmadığını ileri sürmektedir. Ancak onun kullanımının tamamen belirsiz olduğunu söyleyecek kadar da ileri gitmemektedir; o, bütün iyilerin bir tek iyiye (töz kategorisindeki iyi, Tanrı veya aklın iyiliğine) işaret ettiğini ya da ondan çıktığını veya onların benzerlik yoluyla bir olduklarını-bir kategorideki iyyinin, o kategorideki diğer şeylerle olan ilişki, ikinci bir kategorideki iyyinin o kategorideki diğer şeylerle ilişkisi gibidir- ileri sürerek Platonla uzlaşmaktadır. O, ikinci olarak, **herhangi bir** Platoncu İdea hakkında ileri sürebileceği gibi, bireysel tezahürlerinden bağımsız hiçbir iyi ideasının bulunmadığını ileri sürmektedir; ve üçüncü olarak, eğer olsaydı pratik amaçlar için yararsız olur, demektedir; **insan** için iyi, günlük yaşantımızda, düşünülmesi bize

1) 1095 b14–1096 a10.

yardım edecek olan, en geniş anlamda iyidir (1).

İnsan için iynin sahip olması gereken iki karakteristiği vardır: İyi, her zaman kendisi için seçilen, asla başka herhangi birşey için bir araç olmayan nihai bir şey olmalıdır. Ve o, kendi kendisine yeten, hayatı bizzat kendisiyle seçilmeye değer kılan birşey olmalıdır. Bu iki işaret well-being'e aittir. Ama biz hâlâ mutluluğun ne olduğunu sormak zorundayız. Bu soruyu cevaplandırabilmek için, Aristoteles, Platoncu iş veya işlev kavramını sunmaktadır. O aslında bir insana, ne tür hayatın en fazla doyumunu vereceğini sormakta, ama buna cevap verebilmek için, insanın karakteristik işlevinin ne olduğunu sormayı da gerekli bulmaktadır. Soru, sanatlardan ödünç alınmakta ve onlarla ilgili olarak, kolay bir cevabı kabul etmektedir. Bir flüt sanatçısının işlevinin flüt çalmak ya da bir baltanın işlevinin kesmek olduğunu görmede hiçbir güçlük yoktur. Göz, el gibi canlı bedenın kısımlarına gelince, onların ne olduklarını, ne yaptıklarını görmek de kolaydır. Ama insanın işinin ne olduğunu görmek, böylesine kolay değildir. Aristoteles, bu soruyu, **sadece** insanın yapabileğı şeyin ne olduğunu göz önüne alarak cevaplamaktadır: Biz, hayvanlar ve bitkilerle büyüme ve üremeyi, hayvanlarla duyumu paylaşıırız; bunların hiçbirı insanın karakteristik işlevi değildir. **Ruh Üzerine**'den öğrendiğimize göre, insanda, Aristoteles'in burada **to logon ekhon** (akla sahip olan şey) diye adlandırdığı, bu yetilerin üstünde, "bir plana, bir kurala sahip olan" daha yüksek bir yeti vardır. Bunun içinde, planı anlayan ve ona tabi olan bir alt-yeti vardır. Well-being bu yetinin hayatı olmalıdır. İkinci olarak o, sadece kuvve değil fiil olmalıdır. Üçüncü olarak, erdem veya birden fazla erdem varsa, onların en iyi ve en mükemmel olanına uygun olmalıdır. Dördüncü olarak o, yalnızca kısa dönemlerde değil, fakat bütün bir hayat boyunca kendini göstermelidir (2).

Bu tanım, well-being hakkındaki yaygın görüşler tarafından doğrulanır ve aynı zamanda da onları düzeltir. Bazıları well-being'in (mutluluğun) erdem olduğunu söylerler; bizse mutluluğun, erdemin kendisine yöneldiğı eylem biçimi olduğunu söyleriz. Bazıları onun zevk

1) 1096 a11-1097 a14.

2) 1097 a13- 1098 a20.

olduğunu ileri sürerler; biz ise onun zorunlu olarak zevkle birlikte bulunduğunu söyleriz. Bazıları onun dış zenginlik olduğunu söylerler; bizse bir ölçüde varlıklı olmadan, bir insanın mutluluk (well-being) denilen iyi etkinlikte bulunamayacağını söyleriz. Böylece yaygın mutluluk (well-being) kavramındaki ana öğeler, bizim açıklamamızda hesaba katılmış olur. Erdem, iyi etkinliğin kendisinden çıktığı kaynak, zevk onun doğal eşlikçisi ve dış zenginlik de onun normal ön-koşuludur(1); bununla birlikte, Aristoteles, iyi karakterin kötü koşullarda da “parlayabileceğini” eklemek temkinliliğini göstermektedir (2)

Mutluluk (well-being), erdeme uygun etkinlik olduğu için, Aristoteles, VI. Kitap’ın sonunda kendisini meşgul eden konuyu, erdemin doğasını tartışmaya başlamaktadır(3). Biz, akıl yürütebilen veya bir plan yapabilen, bizim bir parçamız olan asıl aklın dışında, planı izleyebilen bir parçanın var olduğunu gördük. Bu varlık, arada olduğu için, bizde akılsal olan veya olmayan öğenin parçası olarak sınıflanabilir. Onun gerçek doğası, şimdi ortaya çıkmaktadır; bu, nefesine hakim olan insanda, onun kendi kendisine vaz ettiği hayatla ilgili kurala tabi olmasını sağlayan, fakat nefesine hakim olamayan insanda kendisine itaat etmemesi sonucunu doğuran arzu yetisidir. Böylece, iki tür erdem vardır; akıllı asıl öğeye ilişkin erdemler ve aracı öğenin erdemleri, aklın erdemleri ve karakterin erdemleri. İlki VI. Kitap’ta, ikincisi II-V. Kitaplarda ele alınmaktadır. II-III. 1115a 3 iyi karakter ve iyi eylemin doğasını tartışmaktadır; III. 1115 a4-IV., Aristoteles’in zamanındaki yunanlılar tarafından kabul edilen başlıca erdemleri ayrıntılı olarak tartışırken, V. Kitap, adaleti daha ayrıntılı olarak tartışmaktadır.

KARAKTERİN İYİLİĞİ

Aristoteles, karakterin iyiliğinin, hangi malzemede ve ne şekilde kendini gösterdiğini tartışarak yola çıkmaktadır (4). O, insan için ne doğal

1) 1098 b9-1099 b8.

2) 1100 b30.

3) 1102 a5-1103 a10.

4) 1103 a14-1105 b18.

ne de doğal olmayan birşeydir; başlangıçta, onunla ilgili bir yeteneğe sahibizdir, ama bu yetenek pratikle geliştirilmelidir. Aristoteles’in varsaydığı gibi o, başlangıçta bizde tam olarak gelişmiş olan duyu yetileri gibi değildir; bina inşa ederek inşaatçı veya arp çalmakla arp sanatçısı olmayı öğrendiğimiz gibi, adil veya ılımlı edimlerde bulunmakla da adil veya ılımlı oluruz. “Karakter halleri, benzer etkinliklerle oluşur”(1). Bu etkinliklerle ilgili olarak konan ilk kural, ifrat ve tefritin her ikisinden de kaçınılması gerektiğidir. Beden egzersizi veya besin ifratı veya tefritinin beden için kötü olmasında olduğu gibi, aynı şekilde herşeyden korkarsak korkak ve hiçbir şeyden korkmazsak da çılgın oluruz; her iki durumda da, bizde cesaret gelişmeyecektir. Ve erdem kazandığımızda, yaptığımız edimler, erdemin kendisinden çıktığı edimlerle aynı ılımlılığı taşıyacaktır. Burada (2) orta yol öğretisinin özünü ele geçiriyoruz; onun tartışılması daha sonraya bırakılabilir.

Bir insanın iç istidadının en iyi işareti, erdemli ya da erdemsiz edimleri yapmada, onun zevk veya acı duygusu duymasıdır. Zevk ve acının ahlaki erdemin konusu olduğu söylenebilir. Zevk peşinde koşma ve acıdan kaçınma erdemsiz eylemin başlıca kaynaklarıdır. Erdem, eylem ve duygularla ilgilidir. Ve bütün bunlara, zevk veya acı eşlik eder. Erdemsiz eylem acıyla cezalandırılır. Zevkten daha başka eylem güdüleride-soyluluk ve yararlılık gibi- arkalarından zevki getirir. Belli nesnelerden zevk alma eğilimi, bizde doğuşumuzdan itibaren kökleşmiştir; tüm eylemleri zevk verici olmaları veya acı dolu oluşları ile değerlendirme eğilimindeyiz. Zevke karşı mücadele etmek, öfkeyle mücadele etmekten daha güçtür ve zevki yenme, erdemin esas konusudur. Ancak biz erdemin, zevk ve acıdan bağımsızlık olduğunu söylememeliyiz; zevk ve acı duyma eğilimleri ortadan kaldırılmamalı, ama uygun bir biçime sokulmalıdır. Uygun biçimde ve uygun zamanda zevk almayı öğrenmeliyiz. Aristoteles insan doğasındaki eğilimleri övmediği gibi, mahkum da etmez. Onlar kendileri bakımından yansızdırlar. Bu eğilimler, onların, bizim akıllı doğamızın kavradığı ve onlara empoze etmeye çalıştığı “doğru kural”a izin vermelerine veya ona

1) 1103 a14-b25.

2) b26-1104 b3.

karşı çıkmalarına göre, iyi veya kötü olurlar (1).

Aristoteles'in, bizim iyi edimlerde bulunmakla iyi olacağımıza ilişkin iddiasında bir paradoks bulunmaktadır; eğer kendimiz iyi değilsek, nasıl olup da iyi edimlerde bulunabiliriz? Aristoteles, iyi bir istidadı yaratan edimlerle iyi bir istidattan çıkan edimler arasında bir fark olduğunu açıklamaya girişmektedir. Sanatlarda bile kısmi bir paralellik vardır; örneğin, dilbilgisi kurallarını bilmeksizin iyi dilbilgisinden söz edilebilir. Ama sanatlarda önemli olan doğru olanı yapmaktır, oysa biz, bir insan 1) yaptığını bilmediği, 2) edimini seçmediği ve edimi, bu edimin kendisi için seçmediği ve 3) sürekli bir istidadın sonucu olarak edimde bulunmadığı sürece, onun erdemli olduğunu ya da erdemli bir biçimde davrandığını ileri süremeyiz. Böylece paradoks ortadan kaybolur; erdemi meydana getiren eylemler onların içsel doğalarında değil, fakat erdemin meydana getirdiği eylemler gibi sadece dış görünüşlerinde bulunur. Aristoteles burada(2), tam anlamıyla iyi olan bir eylemde içerilen iki öge arasındaki bir ayrım, yani (a) yapılan şeyin söz konusu koşullarda yapılacak en doğru şey olması gerektiği ve (b) iyi bir niyetle yapılması gerektiği konusuna kesinlikle parmak basmaktadır.

Erdem hakkında bir tanım yapmak için yol, şimdi açıktır. Öncelikle, onun cinsi araştırılmalıdır. O üç şeyden biri, bir duygu, bir yetenek ya da bir istidat olmalıdır(3). Bir yandan, erdem ve erdemsizlik arasındaki ve öte yandan da, ne erdemli ne de erdemsiz şeyler arasındaki ayrımlar, burada, daha ayrıntılı olarak incelenmektedir. Erdem iştah, zevk, öfke, korku gibi bir duygu olamaz; biz insanlara bunları hissettikleri için iyi ya da kötü demez ve bundan dolayı onları övmez veya yermeyiz; öte yandan onlar bir seçimi içermedikleri gibi, bir tutumun korunması da değildirler; onlar, sadece pasif duygulanımlardır. Benzer sebeplerden ötürü erdem, salt bir yetenek de olamaz. Bu yüzden o, bir yetenin uygun bir biçimde işlenmesi suretiyle bu yetiden çıkan bir istidat olmalıdır (4).

1) 1104 b3-1105 a16.

2) 1105 a17-b18.

3) Açıktır ki, **Kategoriler**. 8'de kabul edilen dördüncü nitelik türünün, yani şeklin konuyla ilgisi yoktur.

4) 1105 b19-1106 a13.

Şimdiye kadarki açıklamamız, aynı derecede erdemsizlik için de geçerlidir; onun erdemden ne farkı vardır? Her bölünebilir sürekli şeyde (ki erdemin öğeleri, yani duygu ve eylem de böyledir) bir daha az, bir daha çok ve bir de orta nokta vardır. İki uç nokta arasında, eşit uzaklıkta, nesnel ve aritmetik bir orta vardır. Ama farklı insanlar için farklı olan, “bize göre” bir orta da vardır. On poundluk bir yiyecek gereğinden fazla ve iki poundluk bir yiyecek de gereğinden az olabilir. Bundan altı poundluk yiyeceğin, herkes için doğru miktar olduğu sonucu çıkmaz. Her sanat ve her hüner, bu tür bir orta noktaya ulaşmayı amaçlar; hiçbir şey, onu tahrip etmeksizin, mükemmel sanat eserine eklenemez veya ondan çıkarılamaz. Aynı şekilde ahlaki erdem, esas itibariyle hem duygu hem de eylemde orta noktaya ulaşmayı amaçlayacaktır ve bu yüzden de, “esas itibariyle bir kuralla, yani pratik bakımdan erdemli bir insanın belirleyeceği bir kuralla belirlenmiş olan bize göre bir ortadan ibaret olan bir seçme istidadı olarak”(1) tanımlanabilir.

Erdemle ilgili bu tanımın son kısmının anlamı, pratik bilgeliğin tartışıldığı VI. Kitap’a gelinceye kadar, bir yana bırakılabilir. Bizim burada, sadece, ahlaki erdemin tanımının entellektüel bir erdeme bir atfı içerdiğini farketmemiz gereklidir. Ahlaki erdem, kendisi bakımından tam değildir. Ahlaki bakımdan erdemli olmak için, ya pratik bilgeliğe sahip olmalı ya da ona sahip olan birinin öğüdünü veya örneğini izlemelisiniz; çünkü doğru eylem, bir akılyürütme süreciyle genel ilkeleri özel bir durumla ilgili koşullara uygulamak suretiyle belirlenir. Daha sonra göreceğiz ki(2), ahlaki erdem, tam anlamında, erdemli insanın kendisi tarafından pratik bilgeliği kazanmasını içerir. Tanımda “orta nokta”ya işaret eden bir başka yeni öğe, şimdi göz önüne alınabilir. Hatırlamamız gerekir ki, bu, Aristoteles’e göre, ahlaki erdemi erdemsizlikten ayıran şeydir. Mükemmellik bakımından erdem, hiç şüphesiz bir uç noktadır, ama “özü ve tanımı bakımından bir orta nokta” dır(3). Aristoteles bize, basit olarak aşırı uçlardan kaçınarak emniyette olmayı öğütlememektedir; tanımın ardında sadece bir **medio**

1) 1106 a14-1107 a2.

2) 1143 b18-1145 a11.

3) 1107 a6-8.

tutissimus ibis'in ardında olduğundan daha çok bir teori vardır. Teorinin ne olduğunu kısmen gördük. O, aslında, tüm doğal güdülerini mahkum eden çileci, Manikeist görüşle ve onları eleştirinin üstüne yükselten ve hayatın kılavuzu olarak gören doğalcı görüşe karşı bir protestodur. Güdülerden hiçbiri, kendisi bakımından ne iyi ne de kötüdür; her biri için uygun bir miktar, uygun bir zaman, uygun bir tarz, uygun nesneler vardır. Bununla birlikte orta yol öğretisinin bu sağlıklı ve doğru görüşü ifade etmenin en doğru yolu olup olmadığı şüphelidir. 1) Erdemi, belli bir duygu yoğunluğu ya da belli bir miktarda para harcama veya benzeri birşeyi içermesi bakımından, bir orta nokta olarak tanımlamada belli bir ölçüde uygunluk vardır. Ama zaman, nesne, tarz da doğru olmalıdır ve Aristoteles'in, doğru eylemdeki bu öğelere orta nokta gibi nicelikle ilgili bir kavramı uygulama girişimi, hiçbir biçimde başarılı değildir. 2) Doğru eylemin bir orta noktada olması her zaman geçerli bir durum değildir. İçgüdüsel duyguların soyut olarak yansız olduğunu kabul etsek bile, belli bir duygunun tamamen bastırılması gereken durumlar olduğu gibi, belli bir duyguyu sonuna kadar serbest bırakmanın gerektiği durumlar da vardır. Doğru bir eylemin, aşırı uçlar arasında ortada bir yerde bulunması çok sık rastlanan bir şeyse de, bu onun için arızî birşeydir. 3) Önemli olan, duyguların belli bir yoğunluğa sahip olmalarının gerekmesi değil, fakat onların "doğru kural"a ya da bizim görev duygusu olarak adlandırabileceğimiz şeye tamamen boyun eğmelerinin gerekmesidir. Ama, Aristoteles, bu itiraza, tanımının son kısmıyla tatmin edici bir cevap vermektedir. 4) Aristoteles'in yapmamız gereken şeyi, bize sadece herhangi bir aritmetik hesabın göstereceği biçimindeki iddiasından vazgeçmesinin ışığında bile, onun, bizim önce aşırı uçları bildiğimizi ve onlardan hareketle de orta noktayı çıkarsadığımızı ileri sürdüğünü farzetmek kolaydır. Bunun böyle olduğu durumlar olabilir. Eğer ben, bir hayır kurumuna bağışta bulunmam gerektiğini düşünürsem, yüz poundluk bir bağışın imkânlarımı aştığını ve yarım kuronunsa cimrilik olacağını görerek başlayabilirim (1) ve ne kadar vermenin doğru olacağına, bu sınırlardan hareket ederek karar verebilirim. Ama bunu, yapmamız

1) Örneği, Profesör J.A. Smith'e borçluyum.

gereken bir şey konusunda, her zaman ve normalde karar verme tarzımızın bir açıklaması olarak görmek yanlış olacaktır. Nitekim Aristoteles de onu, bu biçimde ifade etmez; ona göre, biz, doğru ve yanlış doğrudan doğruya “algılarız”.

Teori, bizde mevcut olan çeşitli eğilimlere bir sistemlilik getirmenin ya da Aristoteles’in söylediği gibi(1), simetri sokmanın gerekliliğinin bir kabulü olarak bir değere sahiptir. Simetri nicelikle ilgili bir kavramdır, fakat iyi eylemin nicel bir yanı **vardır**; o, gereğinden az ya da gereğinden çok olmamalıdır. Yunanlılar, bu türde **herhangi bir** iyi-sağlıklı bir beden, güzel bir sanat eseri, erdemli bir eylem-meydana getirmenin belli nicel bağıntılara ihtiyaç gösterdiğini ileri sürerken haklıydılar; nitelik, niceliğe dayanır. Öğreti, erdeme uygulandığında belki çok aydınlatıcı değildir, ama onda doğru olan bir öğe vardır.

Aristoteles, adlandırılabilir tüm duygu veya eylemlerin bir orta noktaya izin vermediğini belirterek, bu konudaki bir yanlış anlamaya karşı önlem almaya çalışır; utanmazlık, kıskançlık, zina, hırsızlık, cinayet gibi bazılarının adlarının kendileri onların kötülüklerine işaret eder. Yani bunlar, ahlaki bakımdan erdemin konusu olan ne iyi ne kötü olan duyguların değil, fakat bu duyguların yanlış ifrat ve tefritlerinin adıdırlar; belli bir nesne sınıfıyla ilgili **yanlış** eylemlerin adıdırlar. Utanmazlık, utanmanın yanlış bir tefritidir; hırsızlık, varlıklı olmak için yanlış bir ifrattır. Orta nokta, ifrat ve tefrite zıttır ve bu yüzden, bir orta noktanın hiçbir ifrat veya tefriti olmadığı gibi, bir ifrat veya tefritin de hiçbir orta noktası yoktur(2).

Orta yol öğretisi, daha sonra(3) belli başlı erdem ve erdemsizliklerin kısaca yeniden gözden geçirilmesiyle açıklanmaktadır. Sonradan bu daha ayrıntılı olarak tekrarlanmakta ve III. bölüm, 1115 a4’den V.Kitap’ın sonuna ulaştığımızda daha rahat incelenebilir olmaktadır. Aristoteles, zıt erdemsizliklerin birbirlerine aralarında bulunan erdeme olduklarından daha zıt olduklarını eklemektedir(4). Bu görüş, ahlaki

1) 1104 a18.

2) 1107 a8-27.

3) a28-1108 b10.

4) 1108 b11-30.

güdülerle ahlaki olmayanlar arasında, onlardan herhangi ikisi arasında olduğundan, daha büyük bir fark olması ve aslında, erdemsizlikten erdemsizliğe geçmenin, erdemsizlikten erdeme geçmekten çok daha kolay olması sebebiyle, Kant tarafından eleştirilmektedir. Cimrilik ve müsriflik, paraya karşı doğru olmayan bir tutumu ifade ederler ve bu sebeple, gençliğinde müsrif olan bir insan yaşlılığında cimriliğe, parasını doğru bir biçimde kullanmaktan çok daha yakındır. Eleştiri doğrudur; sadece dış görünümlerinde, yapan kimsenin zihin durumuna karşıt olarak yapılan şeyde, erdemsizlikler, birbirlerine erdeme olduklarından daha çok zıttırlar.

Sonunda Aristoteles, erdemin bazen ifrata bazen de tefrite daha yakın olduğunu ve bunun iki sebebi olduğunu belirtmektedir. Bazı durumlarda bu sonuç, olguların doğasının kendisinden çıkar; cesaret, doğası gereği korkaklığa, gözüpeklikten daha zıttır. Diğer durumlarda o “bizim kendimizden” ileri gelir; erdem, bir erdemsizliğe bir başka erdemsizlikten daha yakın değildir, ama biz erdemi, kendisiyle daha fazla övündüğümüz erdemsizliğin karşısına koyma eğilimindeyiz; nitekim biz, ılımlılığı karşıt erdemsizlikten çok sefihliğin karşısına koyarız. Bundan, 1) herhangi bir erdeme tekabül eden erdemsizlikler içinde bu erdeme en zıt olandan ve 2) kendisini daha çok beğendiğimiz ve kendisinden daha büyük zevk aldığımız erdemsizlikten kaçınmamız biçimindeki pratik sonuç çıkar. Ama netice itibariyle neyi yapmamız gerektiğini bilmek için, bize hiçbir genel kural çok fazla yardım etmeyecektir; özel koşullarla karşılaşınca kadar beklemeli ve onların hepsini hesaba katmalıyız; “karar, algıya bağlıdır” (1).

İRADİ EYLEM VE SEÇİM

Aristoteles, şimdi, bir insanın kendilerinden dolayı eyleminden sorumlu olduğuna inandığı koşulları göz önüne almaya başlamaktadır. İnsan sadece, iradi eylemlerinden dolayı övülür veya kınanır. Eylemler, zorlama veya bilgisizlikten ileri geliyorsa irade-dışıdır. Zorlama altında yapılan eylemler, kaynağı dışta olan eylemlerdir; bunlarda fail (veya daha

1) 1108 b30-1109 b26.

doğrusu fiile maruz kalan) in ona herhangi bir katkısı söz konusu değildir, yani bu eylemlerde beden, karşı konulamaz bir dış güce maruz kalır. Bir fırtınada yükün denize atılması gibi, daha büyük bir kötünden korkularak yapılan eylemlerin zorlamaya dayandığı düşünülebilir ve onlara “karma eylemler” denilebilir, ama onlar iradi eyleme daha yakındırlar. Yükün denize atılması olarak soyut bir biçimde tanımlanan böyle bir eylem, aklı başında hiç bir insanın iradi olarak yapmayacağı bir eylemdir, fakat ahlaklılık özel koşullar altında yapılan özel eylemlerle ilgilenir ve fiili koşullarında böyle bir edim, hiç kimsenin sorumluluğunu üstlenmekten utanmayacağı edimdir; bedensel hareketin gerçek kaynağının insanın kendisinden geldiği de açıktır. Bu tür eylemler bazen övülür; bazen bir insan, hiç kimsenin katlanamayacağı birtakım acılar yüzünden yapmaması gereken birşeyi yaptığı zaman olduğu gibi, bağışlanır; ama ölümün bile kendisine tercih edilmesi gerektiğine inanılan ve bu yüzden de, bu tür herhangi bir bahaneyle affedilmeyen bazı edimler vardır. Yine, bizim dışımızda bulunan herhangi birşeyden ileri gelen bir şey olarak zevk veya soylu şeyler için yapılan eylemlerin zorunlu oldukları da ileri sürülemez. Böyle olduğu takdirde, tüm eylemler zorunlu olacaktı; ayrıca bu tür edimlerle birlikte bulunan zevk de onların zorunlu olmadığını gösterir; onların sebebi failin kendisinde bulunur.

İrade-dışılığın diğer kaynağına, yani **bilgisizliğe** gelince onunla ilgili olarak belli ayrımlar yapılabilir: 1) Bilgisizlikle yapılan eylemden sonradan pişmanlık duyulursa, o, irade-dışıdır; ama duyulmazsa, ona sadece iradi olmayan denilebilir. Bu ayrım tatmin edici değildir. “İrade-dışı” ile “iradi olmayan” arasında hiçbir gerçek anlam farkı yoktur. Aristoteles’in **akousion** ile “istemedен yapılan” ve **oukh hekousion** ile de “irade-dışı”nı kastettiği ileri sürülebilir; ama istemedен yapılan ve sadece irade-dışı olan edimlerin, failin sonraki tutumuyla birbirinden ayırt edilemeyeceği açıktır (1). 2) İçki veya öfkenin etkisi altında eyleyen insan bilgisizce eyler, ama bilgisizlikten dolayı eylemde bulunmaz. Bilgisizlik en yakın sebeptir, ama bilgisizlik, içki ve öfkeden ileri gelir. Genelleme yapılırsa, bütün kötü insanların yapmaları gereken şeyi bilmeden eylemde bulundukları, ama

1) Bir edimin, failin genel karakterine uygun olup olmadığı gösterilebilirse de.

eylemlerinin bu yüzden irade-dışı olmadığını söyleyebiliriz. İkinci ayrım bir üçüncüye götürür. 3) Bir eylemi irade-dışı yapan bilgisizlik, bizim için iyi olan şeyin bilgisizliği değildir; bu, “seçim bakımından bilgisizlik” veya “evrensel bilgisizlik”, irade-dışı eylemin değil, fakat kötülüğün koşuludur. Aklanan bilgisizlik, özel koşullarla ilgili bilgisizliktir. O halde eylem, 1) kaynağı failde olduğu ve 2) fail edimin kendisinde gerçekleştiği koşulları bildiği zaman, iradidir (1).

Proairesis, yani tercihe dayanan seçim kavramı, erdemin tanımında da ortaya çıkmıştı. Aristoteles şimdi onu açıklamaya girişmektedir: Seçim kavramı, açık olarak iradi eylem kavramı ile aynı kaplama sahip değildir. Çocukların ve aşağı türden hayvanların eylemleriyle yine düşünüp taşınmadan yapılan eylemler iradidir, ama seçilmiş değildir. Seçim, başka düşünürler tarafından iştah, öfke ya da akla dayanan istek gibi bazı arzu biçimleriyle ya da belli bir kanı türüyle özdeşleştirilmişti; ama Aristoteles onu, bütün bunlardan ayırt etme konusunda fazla güçlükle çekmemektedir. O, en çok akla dayanan istek gibidir, ama 1) biz imkânsız olanı isteyebilir, ama onu seçemeyiz. 2) Kendi eylemimize dayanmayan bir şeyi isteyebilir, ama onu seçemeyiz. 3) İstek erekler, seçim ise araçlarla ilgilidir. Nihayet seçim nesnesinin, üzerinde düşünüp taşınmakla karar verilen şey olduğu ileri sürülür(2). Şimdi düşünüp taşınma, kendi elimizde olan ve yapılabilen şeye ilişkindir. Erekler değil, araçlar hakkındadır; belirli bir ereği önceden varsayar ve ona nasıl ulaşılabileceğini düşünür. Erekten araca geri gittikten sonra, burada ve şimdi kabul edilebilen bir araca ulaşıncaya kadar araçtan araca gitmeye devam eder. Onun işlemi, çözülmesi gereken problemten, çözümü, diğer problemi çözmesini sağlayacak olan daha basit bir probleme geri dönen ve problemi çözmeye başladığında, kendi elinde bulunan bilgiyle çözebileceği birşeye ulaşıncaya kadar devam eden matematikçinin durumuyla karşılaştırılabilir; “çözümlemede son adım gerçekte atılan ilk adımdır”. Yani düşünüp taşınma, tümdengelimsel sergileme sürecine karşıt olan matematik keşif süreci gibidir. Başlangıcında kendisinden başka bir şeyle, yani belirli bir nesneye karşı duyulan arzuyla

1) 1109 b30-1111 b3.

2) 1111 b4-1112 a17.

sınırlı olduğu için, sonu bakımından da kendisinden başka birşeyler, içinde bulunulan koşulların algılanması ile sınırlanır. Sürecin tamamı şöyle formüle edilebilir:

Arzu	A'yı istiyorum. B, A'nın aracıdır
Düşünüp taşınma	C, B'nin aracıdır. N, M'nin aracıdır.
Algı	N, burada ve şimdi yapabileceğim şeydir.
Seçim	N'yi seçiyorum.
Edim	N'yi yapıyorum.

O halde seçim, “kendi elimizdeki şeyleri düşünüp taşınmaya dayanan arzudur”(1) veya Aristoteles’in bir başka yerde belirttiği gibi(2), “ya arzu eden akıl ya da akla dayanan arzudur ve eylemin bu türden kaynağı bir insandır”.

Platon ve Aristoteles’in psikolojileri sık sık açık seçik bir irade kavramına sahip olmamakla suçlanır. Aristoteles’in seçim öğretisi, açıkça böyle bir kavramı formüle etme girişimidir. Öğretisinin bazı özellikleri, konu ile ilgili olarak kendisinden önceki bir düşünceye göre büyük bir ilerleme teşkil eder: Örneğin seçimin iştah ve akla dayanan istekten ayırt edilmesi; seçimin konusunun ne zorunlu ne de imkânsız şeyler olmaması, fakat bizim elimizde olan (biz şöyle demeyi tercih ederdik; “elimizde olduğunu düşündüğümüz”) şeylerde olması; onun hem arzu hem de akli içeren ve sadece arzuyla aklın toplamı değil, fakat aklın yol gösterdiği arzu ve arzunun canlandırdığı akıl olduğu görüşü. Aristoteles’in, seçimi, üzerinde düşünülüp taşınılmış bir arzu olarak tanımlaması, onu bir tür arzu olarak ele alması bakımından bir yanılgıdır; çünkü onun bir tür arzu olmadığı açıktır; ama onun, seçimin kendisine arzu duyan akıl veya akla

1) 1112 a18-1113 a14.

2) 1139 a4.

uygun arzu denilebileceği biçimindeki ifadesi, arzunun onun cinsi olmadığını, seçimin her iki ön koşulundan farklı, yeni bir şey olduğunu ifade etmektedir. Bir noktaya daha işaret edilebilir: Aristoteles, seçimin, ereğe değil, araçlara ilişkin olduğunu ileri sürmektedir. Bu ne Yunanca ne de İngilizce kelimenin doğal olarak telkin ettiği bir sınırlama değildir; erekler arasında da, araçlar arasında olduğu gibi bir seçim söz konusu olabilir. Gerçekte, **proairesis**'in (tercihe dayanan seçimin) resmen tartışıldığı iki pasajın dışında(1) hemen hemen hiçbir zaman araç kavramına işaret edilmez(2). Gerek **Nikomakhos Ahlakı**'nın geri kalanında ve gerekse Aristoteles'in diğer eserlerinde, o genel olarak “amaç” anlamına gelmekte ve araca değil, ama bir ereğe işaret etmektedir(3). Özel **proairesis** (tercihe dayanan seçim) öğretisi, Aristoteles'in teorisinin ayrılmaz bir parçasıdır, ama onun kelimeyi genel kullanımı bakımından fazla bir etkisi yoktur.

Erdemli etkinlikler sadece iradi değil, ama seçime dayanan etkinlikler oldukları için, bundan erdem ve erdemsizliğin bizim elimizde olduğu sonucu çıkar. İnsanın, eylemlerinin kökeni ve nedeni olduğunu söylemeye hazır olmadığımız sürece, Sokrates'in “Hiçbir insan isteyerek kötü olmaz” sözü, doğru değildir. Hiç kimse bir insanı, bu onun elinde olmadığı için, üşümemeye ve aç olmamaya ikna etmeye çalışmaz; ama yasa koyucular, insanları ödül ve cezayla erdemli bir biçimde davranmaya ikna etmeye çalışırlar. Bu demektir ki, onlar erdem ve erdemsizliğin bizim elimizde olduğunu açıkça ifade etmektedirler. Onlar, bir insanın kendisinin nedeni olduğu bir bilgisizliği bile, onun yanlış yapmasının bir bahanesi olarak görmezler. Bir insan yasayı bilmediğini söylerse, ona “yasayı

1) 1111 b4-1113 a14, 1139 a17-b13.

2) Açık bir biçimde böyle yapar gibi görünen pasajlar sadece **Metafizik**. 1025 b24, **Nikomakhos Ahlakı**. 1145 a4, 1162 b36, **Retorik**. 1363 a19'dur.

3) En açık örnekler şunlardır: **Topikler**. 172 b11; **Meteor**. 339 a9; **Metafizik**. 1004 b25; **Pol.**1269 b13, 1271 a32, 1301 a19, 1324 a21; **Retorik**.1355 b18, 1374 a11, b14; ~**Nikomakhos Ahlakı**. 1102 a13, 1110 b31, 1111 b5, 1117 a5, 1136 b15, 1151 a7, 30, 1152 a17, 1163 a22, 1164 b1, 1179 a35 ve özellikle de 1144 a20. Bu pasajlardan bazıları tek tek ele alındıklarında tamamen kesin değildir, ancak onların hepsinin birden tanıklıklarına karşı konulamaz.

bilmeye dikkat etmeliydin” diye karşılık veririz. Eğer o, bu tür şeyler konusunda yapısal olarak dikkatsiz olduğunu söylerse, “Evet, ama sadece sefih yaşantın yüzünden böyle oldun; karakter, bir eylem biçiminin meydana getirdiği birşeydir” deriz. Erdemsiz bir insan, erdemsiz olmayabilirdi; ama bundan, onun artık böyle olmaktan vazgeçebileceği sonucu çıkmaz.

Eylemin sorumluluğundan kaçmak için bir başka girişimde bulunulabilir. Bütün insanlar, görünüşte kendileri için iyi olanı elde etmeye çalışırken, onların, onlara iyi gibi görünen şeyden sorumlu olmadıkları söylenebilir. Gördüğümüz gibi, Aristoteles bunu, “Eğer bir insan ahlaki durumundan belli bir ölçüde sorumluyorsa, ona iyi gibi görünen şeyden de belli bir ölçüde sorumludur; eğer ahlaki durumundan sorumlu değilse, erdem, erdemsizlikten hiç de daha iradi bir şey değildir, çünkü her insanın ereğini belirleyen şey onun seçimi değil, ama doğa ya da herhangi bir şeydir” diye cevaplamaktadır(1). Bu, belki Aristoteles’de, bir özgür irade tartışmasına en yakın yaklaşımdır ve sonuç biraz belirsizdir. Bu, özgür iradenin varlığını ileri sürmekten çok, iyi eylemlerinden dolayı övünürken, yanlış eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmekten kaçınan insanlara bir cevaptır. Özetle Aristoteles’in özgür irade konusundaki genel eğilimi ile ilgili olarak şu noktalar akılda tutulmalıdır: 1) Belli bir edimde bulunma (o bazen böyle demektedir), zorunlu olarak uygun öncüllerin kavranmasının sonucudur. Eğer tadı hoş olan herşeyin tadına bakılması gerekiyorsa ve şu önümde bulunan nesne tatlı ise, onun tadına bakabilen ve bundan alıkonmayan bir insan, hemen onun tadına bakmalıdır”(2). 2) Karakter, bir kez tesis edildiğinde, isteğe bağlı olarak değiştirilemez(3). 3) Aristoteles’e göre, “irade”, hayvanların hareketine uygulandığı için, irade özgürlüğü ile aynı anlama gelen herhangi birşey ifade etmez(4). Öte yandan şu noktalara işaret edilmelidir: 1) Aristoteles, gelecekle ilgili bilgisizliğimizin sonucu

1) 1113 b3-1115 a3.

2) 1147 a26-31, karş. a31-33.

3) 1114 a12-21, 1137 a4-9.

4) 1111 a25, b8.

olmayan nesnel bir olumsuzluğa inanır gibi görünmektedir. O, evrensel bir nedensellik yasası hakkında hiçbir açık kavrama sahip değildir (1). 2) Aristoteles, hiç kimsenin isteyerek kötü olmadığı, eylemin, zorunlu olarak sahip olduğumuz inancın sonucu olduğu biçimindeki Sokratik görüşe karşı kararlı bir tavır almaktadır(2). Sonuç olarak, onun sokaktaki insanın özgür irade inancını paylaştığını, ama problemi çok sıkı bir biçimde incelemediğini ve kendini tam bir tutarlılıkla ifade etmediğini söylemek zorundayız.

AHLAKİ ERDEMLER

Aristoteles, şimdi, erdemlerin ayrıntılı bir incelemesi ile kendi erdem teorisini ve özellikle orta yol öğretisini örneklerle açıklamaya ve sorgulamaya başlamaktadır. Erdemlerin duygu ve eylemlerle ilgili oldukları söylenmektedir. Onların alanı bazen bir tür duyguya, bazen de bir tür eyleme atıf yapılarak belirlenir, ama bu, sadece bir uygunluk meselesidir; bir erdem, belli bir tür duygu sınıfını denetim altına alma ve belli bir durumda doğru bir biçimde eylemde bulunma eğilimidir. Erdemler listesi(3), bir sonraki sayfada göstereceğimiz gibi özetlenebilir. 1) İlkel korku, zevk ve öfke duygularıyla ilgili doğru tutumu içeren üç erdeme(4), 2) toplumda, insanın başlıca amaçlarından ikisiyle, yani varlıklı ve onurlu olmayı amaçlamayla ilgili olan dört erdeme, 3) toplumsal ilişkiyle ilgili üç erdeme ve 4) iradi istidatlar olmadıkları için erdem de olmayan iki niteliğe sahibiz. Bu sonuncular ara durumlardır ve övülürler, ama iradenin duyguya doğru eğilimlerine değil, orta yolda olan duygu durumlarına işaret ederler. Onlar “**Eudemos Ahlakı**’nda(5), sırayla ılımlılık ve adaletin kendilerinden çıktığı içgüdüsel nitelikler olarak ustaca incelenmektedirler. “**Nikomakhos Ahlakı**” ‘ında(6) yerinde üzülmeyeyle ilgili karşıtlar

1) **Önerme Üzerine**. 18 a33-19; **Metafizik** 1027 b10-14, karş. 80 v.d., 164.

2) 1113 b14-17, 1144 b17-30, 1145 b22-28.

3) 1107 a28-1108 b10, 1115 a4-1128 b35.

4) “Akıl-dışı kısımların” erdemleri oldukları için, ilk olarak cesaret ve ılımlılık ele alınmaktadır, 1117 b23.

5) III. 7.

6) 1108 a30-b6.

açıklaması ciddi bir biçimde karışıktır. Ve IV. Kitap'ta, bu, doğru olan yerinde üzülmeyen, “duygunun orta noktası”ndan hiç söz edilmemektedir.

“**Nikomakhos Ahlakı**”nın bu kısmı, Aristoteles zamanındaki kültürlü Yunanlıların beğendikleri veya hoşlanmadıkları niteliklerin canlı ve eğlenceli bir açıklamasını sunmaktadır. Benimsenen yöntem, Platon tarafından izlenen yöntemin tam tersidir. Platon, “**Devlet**”te, kendi zamanında kabul edilen dört ana erdemi, yani bilgelik, cesaret, kendine hakim olma ve adaleti almakta ve onları çok geniş bir biçimde yorumlamaktadır; öyle ki her biri diğerleriyle kısmen örtüşme tehlikesi göstermekte ve ikisi, yani bilgelik ve adalet bir bütün olarak erdemle hemen hemen özdeşleştirilmektedir. Aristoteles'te çeşitli erdemlerin alanları tam anlamıyla sınırlanır ve biz, Aristoteles'ten bu yana yüzyılların getirmiş olduğu ahlaki idelerin alanının genişlemesi ve tinselleşmesini daha iyi değerlendirebiliriz. Aristoteles duygular ve eylemler arasında tüketici bir mantıksal ayırım yapmaz. Sıra gelişigüze'dir; ana erdemlerden ikisi önce ve oldukça ayrıntılı bir biçimde ele alınır. (Diğer ikisi, V. ve VI. Kitaplar'daki inceleme için ayrılır; öteki erdemler, tıpkı Aristoteles'in zihninde ortaya çıktıkları gibi ve Aristoteles araştırmasına devam ettikçe birinin diğerine çağrıştırmasından dolayı ele alınırlar. Erdemlerin betiminde işaret edilmesi gereken iki önemli nokta vardır: 1) Onun orta yol öğretisiyle ilgili olarak konuya getirdiği aydınlatma ve 2) ahlaki olmayan öğelerin işin içine sokulması, “görmek”, “kendine saygı (megalopsykhia)” ve “nüktedanlık” hakkında getirdiği açıklama. Örneğin görkemin esas olarak estetik bir tat meselesi olduğu anlaşılmaktadır. Eğer biz cesaret, ılımlılık ve onurla ilgili olarak Aristoteles'in açıklamasını göz önüne alırsak, bu noktalar yeterince açıklanacaktır.

1) Cesaret: Tüm kötülerden doğal olarak korkulur, ama (kötü tanınmak gibi) bazısından haklı olarak korkulur; bu tür korkuyu denetleme, belli ki cesaretin kendisi değildir. Yoksulluk, hastalık, insanın ailesine hakaret edilmesi, kıskançlık gibi diğerlerinden belki korkulmamalıdır; ama yine bu tür korkuları denetleme de tam anlamıyla cesaret değildir. Cesaret, tüm kötülüklerin en korkuncu, yani ölümle ilgili olmalıdır; ancak her koşulda, yani denizde veya hastalık sonucu ölüm değil, ama savaş gibi en soylu koşullarda ölümle ilgili olmalıdır. Cesur insan, soylu bir ölümden

Duygu	Eylem	İfrat	Orta	Tefrit
Korku		Korkaklık	Cesaret	Adı yok
Güven		Gözüpeklik	Cesaret	Ödleklilik
Dokunmaktan duyulan belli zevkler (Bu tür zevkleri istemekten doğan acı)		Sefihlik	İlmihlik	Duyarsızlık
	Para verme Para alma	Müsriflik Cimrilik	Cömertlik Cömertlik	Cimrilik Müsriflik
	Büyük ölçüde para peşinde koşma	Bayağılık	Görkemlilik	Sıradanlık
	Büyük ölçüde onur peşinde koşma	Kendini beğenmişlik	kendine- saygı	Alçak gönül- lülük
	Küçük oran- da onura ih- tiyaç duyma	Tutkululuk	Adı yok	Tutkusuzluk
Öfke		Öfkelilik	Kibarlık	Hiç öfke duymama
Toplumsal ilişki	Kendisi hak- kında doğru- yu söyleme Zevk verme Eğlendirme yoluyla Ge- nel olarak hayatta	Övünçgenlik	Doğrusöz- lülük	Kendini de- ğersiz görme
		Soytarılık Dalkavukluk	Nüktedanlık Samimiyet	Sıkıcılık Asıksuratlı- lık
Utanç		Ara duygu durumları Utangaçlık	Ölçülülük	Utanmazlık
Başkalarının iyi ve kötü durumlarından etkilenme		Kıskançlık	Yerinde üzülme	Artıniyetlilik

korkmayan insandır. Aslına bakılırsa o, denizde veya hastalıkta da cesur olacaktır, ama bu koşullarda, eylem için hiçbir alan ve ölmekte hiçbir soyluluk yoktur(1).

Cesur insan korku duyacak, ama onu denetleyecektir; o, “soyluluk erdemin ereği olduğu için, soylu bir eylemde bulunmak üzere, (to kalu heneka), yapması gerektiği ve ahlak kuralının emrettiği gibi”(2) tehlikeyi göğüsleyecektir. Yukarıda aktarılan Yunanca ifadede bir belirsizlik vardır. “Eylem, yani tehlikeyi göğüslemenin kendisi soyludur” anlamına gelebilir. Veya erişilecek soylu nesnenin, ulaşılması gereken şey olduğu anlamına gelebilir. Onun, bu son biçimde ifade edilmesi, Aristoteles’in eylem anlayışının bir sonucudur; çünkü Aristoteles’e göre eylem, bir amaç olmaktan çok bir araca ulaşan, yani son aşamada insanın ereği olan teorik hayatı hedefleyen birşeydir ve ahlaki seçim, araçların bir ereğe göre seçimidir. Ama Aristoteles, o ifadeyi ilk anlamda birkaç kez(3) yorumlar ve ikinci anlamda hiç yorumlamaz ve erdemleri bizzat ele alırken, Aristoteles’in kendisinin ileri sürdüğü görüşü biraz unuttuğu açık olarak görülmektedir; o hiçbir yerde, herhangi bir erdemin sorumluluğunu ulaşılması gereken en yüksek erekten çıkarsamaya teşebbüs etmez. O, faili, iyi eylemin kendisinin “güzelliği”nin temaşası tarafından harekete geçirilen varlık olarak ele alır ve böylece de ayrıntılı ele alışında bir sezgici olur. Asıl teori havada kalır ve biz, Aristoteles ahlaki olgularla yüzyüze geldiğinde, onun yetersizliğini hissettiği izlenimine kapılırız.

Aristoteles, asıl anlamındaki cesarettten başka beş tür cesaret ayırt ederek devam eder: (a) Politik cesaret, yani yasa tarafından karşılıklı olarak cesaret ve korkaklığa tahsis edilmiş olan onur kazanma ve alçalmadan kaçmak için tehlikeyi göğüsleme cesareti. Güdüsü soylu bir şey, yani onur olduğu için bu, hakiki cesarete en yakın olanıdır. Politik cesaretin daha aşağı biçimi, kendisinde ceza korkusunun güdü olduğu şeydir. (b) Profesyonel askerlerin gösterdikleri türden deneyim cesareti. Onlar deneyimin verdiği güveni bir kez yitirdiklerinde, daha önce sözü edilen

1) 1115 a6-b6.

2) b7-1116 a15.

3) 1136 a11, 15, b3, 1117 a17, b9.

yurttaş askerlerden daha fazla korkaklık göstereceklerdir. (c) Hayvanların gösterdiği cesarete benzeyen öfke ve acının neden olduğu cesaret. Bu, “en doğal” cesaret türüdür; eğer ona seçim ve doğru amaç eklenirse, o, asıl anlamında cesaret olmaya doğru gider. (d) Ateşli (sanguine) mizacın cesareti. Umut bir kez kırıldığında, doğru güdüye sahip olmadığı için bu tür cesaret hemen ortadan kaybolur. (e) Bir öncekinden de daha kısa süren bilgisizliğin verdiği cesaret (1).

Cesaret, güven duygusu kadar korku duygusuyla da ilgili bir tutum olduğu halde, en belirgin biçimde, korku telkin eden koşullarda ortaya çıkar; o, esas itibarıyla acı veren şeye göğüs germedir. Gerçekte onun ereği zevk vericidir, ama bu, kendisine eşlik eden acılar tarafından gölgede bırakılır. Aslında Aristoteles, erdemli etkinliklerin genellikle sadece ereğe ulaşılması bakımından zevk verici olduklarını kabul etmektedir (2): I.Kitap’ta “well-being”’e ilişkin açıklamanın da gereğinden fazla çabuk varsaydığı gibi, erdemli etkinlikle zevk arasında öncel bir uyum yoktur.

Bu açıklamayı göz önüne aldığımızda, aklımıza gelen ilk şey, belki de cesareti, ödlelik kadar gözüpekliliğin karşısına koymanın doğal olmadığıdır. Cesaretin zıddı ödlelik ve gözüpekliliğin zıddı ihtiyat (tedbirlilik)tır. Son ikisi arasında ahlaki değil, entellektüel bir fark olduğunu ve Aristoteles’in kendi orta yol öğretisini, entellektüel bir kusuru, bir yandan sanki cesarete bağlı ahlaki bir erdemsizlikmiş gibi, bir yandan da ödleliğin cesaretle ilişkisinde olduğundan daha farklı bir tarzda ona bağlıymış gibi göstererek desteklemeye çalıştığını düşünebiliriz. Ve genel olarak biz, erdem ve erdemsizliklerle ilgili üçlü şemanın yanlış olduğunu söylemeliyiz; her erdeme zıt olan tek bir erdemsizlik vardır; ılımlılığın zıddı taşkınlık, cömertliğin cimrilik, gururun zıddı kendine saygının olmayışı, iyi mizacın kötü mizaç, adaletin adaletsizliktir. Bu, erdem ve erdemsizlik arasındaki ayrımın doğasının gerektirdiği bir şey değil midir? Erdemsizlik, doğal içgüdüye pasif boyuneğıştir; erdem, içgüdünün görev duygusuyla veya başka herhangi bir yüksek güdüyle, Aristoteles’in dediği gibi, akılla

1) 1116 a15, 1117 a28.

2) 1117 a29-b22.

ayırt edilen kuralla denetlenmesidir. Bu tür denetim gereğinden az olabilir, ama gereğinden çok olamaz. Aristoteles’in görüşünde, bu eleştirinin izin verdiğinden daha fazlası vardır. Çok iyi ifade etmemiş olsa da, her halükârda görmüş olduğu şey, birçok durumda dürtülere karşı gösterilen doğal tepkilerin karşıt çiftler olarak kendisini ortaya koyduğudur. Sadece tehlikeden kaçınma eğilimi değil, ama tehlikeye atılma da vardır; öyle ki bu eğilim, diğerinden daha az rastlanan, ama var olan ve “soylu olan için” diğerinden daha az bir biçimde altilmesi gereken bir eğilimdir. Nasıl ki bir asker, korkusunun esiri olmamalıysa, bir başkası da “taşkınlığının” esiri olmamalıdır(1). Her ikisi de, benzer biçimde aynı kurala tabi olmalıdır. Aristoteles’in üçlemesi yerine, biz şimdi aşağıda göstereceğimiz bir değil, iki ikiliği koymalıyız:

Duygu	Erdem	Erdemsizlik
Korku	Cesaret	Ödlelik
Tehlike sevgisi	Düşünerek hareket etme	Gözüpeklik

Aynı şekilde para konusunda da:

Duygu	Erdem	Erdemsizlik
İstifleme içgüdüğü	Cömertlik	Cimrilik
Harcama içgüdüğü	Tutumluluk	Müsriflik

Dıştan bakıldığında, erdemli eylem, iki aşırı uç arasında bir orta noktadır, ama iki aşırı uçtan kaçınarak altilmesi gereken farklı dürtülerdir ve içten bakıldığında, cesaret düşünerek hareket etmeden, cömertlik tutumluluktan tamamen farklı bir şeydir. Bu çözümlemeyi diğer durumlara uygulamak için yerimiz yok, ama o çeşitli durumlara kesinlikle uygulanabilir.

Cesaret açıklaması ile ilgili olarak işaret edilmesi gereken bir diğer nokta, cesaretin alanının çok dar olmasıdır. Aristoteles, kelimenin daha geniş bir anlamını, yani gözden düşmekten veya servetini yitirmekten korkmayan insanlara uygulanan anlamını zikreder, ama bunu, asıl

1) J.L. Stocks, *The Test of Experience*, in *Mind* XXVIII. (1919). 79-81.

anlamında cesaret olmadığını söyleyerek reddeder(1). Onun cesaretle, sadece fiziki cesareti kastettiğini söylemek yanlış olacaktır. Sadece içgüdüsel olan cesaret, hakiki cesaretin kendisinden hareketle gelişebileceği bir tohumdan başka bir şey olmayan şey olarak tanımlanır; gelişmesi için ona, gerçek güdü eklenmelidir; biz tehlikeyi ondan hoşlandığımız için değil, böyle davranmak soylu olduğu için göğüslemeliyiz. “Fiziksel” teriminin bir başka anlamında, fiziksel cesaret Aristoteles’in kabul ettiği tek cesaret biçimidir; denetlememiz gereken korku, fiziksel kötünün sebep olduğu korkudur ve o, tam anlamıyla, sadece savaştaki ölüm korkusudur. Denizci veya kâşifin cesareti hesaba katılmaz; bu hesaba katmayış, hiç kuşkusuz haklı değildir; ancak onların, askerlerin yaptığı gibi, vatanları için ölüme göğüs germediklerini hatırlarsak, bu, açıklanabilir bir şeydir. Aristoteles için diğerlerinin değil, yalnızca askerin ölümünü soylu kılan, ulaşılması gereken ereğin büyüklüğü, yani devlet güvenliğinin söz konusu olmasıdır. Bununla birlikte, Aristoteles, bu ereğe açıkça işaret etmez, ama bu ereği eylemin soyluluğuyla kaynaştırır.

2) İlmîlilik: Bu erdemin alanı aynı şekilde dardır. Onun zevk ve acılarla ilgili olduğu söylenir, ama aslında öncekiyle, yani zevklerle sınırlandırılır. Birinci olarak zihinsel zevkler dışarıda tutulur; bizim, bu zevklerin esiri olan insanlar için “sefîhlik” ten daha başka kelimelerimiz var. Görme, işitme ve koklama zevkleri de hariç tutulur; ilmîlilik, sadece dokunma ve tatma gibi kendisiyle insan kadar en aşağı dereceden hayvanların da doğrudan bir zevk aldığı duyularla ilgilidir. O, dokunma ve tatmayla ilgili bütün zevkleri de içermez, fakat sadece en saf hayvani zevki, yani yeme, içme ve cinsel ilişkiden alınan zevkleri içerir(2). İlmîliliğin kendisiyle ilgili olduğu acılar, bu tür zevklerin tatmin edilmemiş arzusundan doğan acılardır(3).

İlmîlilik kavramının kapsamının aşırı dar olmasından başka, burada işaret edilmesi gereken ana nokta, orta yol öğretisinin yıkılmasıdır. Tefritten doğan erdemsizliğin hiçbir adının olmadığı ve onun aslında,

1) 1115 a14-24.

2) 1117 b23-1118 b28.

3) 1118 b28-1119 a5.

hemen hemen hiç var olmadığı kabul edilir. Kendine hakim olmanın zıddı olabilecek tek şey, kendine hakim olmamaktır ve bu durumda hakim olunması gereken tek içgüdü, söz konusu zevkleri elde etme içgüdüsüdür. Burada tefritten doğan bir “erdemsizlik” yoktur; “tefrit” ya sadece bizim kendisinden ötürü kınanamayacağımız doğuştan bir duyarsızlık ya da içgüdüye kölece boyun eğme olmayan, ama içgüdüyü “doğru kural”a göre olmasa da, bir kurala göre hüküm altına almak demek olan çilecilik olabilir.

3) “Yüce gönüllülük” (great-souledness) ya da bizim asıl anlamında gurur veya kendine saygı diye adlandırabileceğimiz şey, erdemler listesinde özel bir yer işgal eder. Yüce gönüllü insan, değerleri ve istekleri aynı şekilde yüce olan insandır. Bu nedenle bu erdem, diğerlerini baştan varsayar ve onları artırır; o, “erdemlerin bir tür tacıdır”. Yüce gönüllü insanın istediği şey onurdur, ama büyük onurlar ve iyi insanlar tarafından verilen onurlar, ona ancak ölçülü bir zevk verecektir; çünkü o, olsa olsa sadece zaten sahip olduğu birşeyi, kendi kendisinin onurunu almaktadır; bununla birlikte o, onları yurttaşlarının verebilecekleri en iyi şey olarak kabul edecektir. Sıradan insanlardan elde edeceği onuru küçümseyecek ve onursuzluğu da önemsemeyecektir. Eğer doğuştan soyluluğa, güç veya servete sahip ise, bunlar onun kendi değerine ilişkin duygusunu güçlendirecektir. O tehlikeyi sevmez, ama büyük tehlikeyle karşılaştığında yaşamının gereğinden pahalı bir fiyata malolabileceğini düşünerek hayatını kaybetmekten çekinmez. O başkalarına bağıшта bulunmaya hazırdır; ama bağış almaktan ve böylece de kendisini, aldığı adamdan aşağı bir durumda bulmaktan utanır; dostunu kendine borçlu kılmak için ondan aldığı iyiliklere daha büyük iyiliklerle karşılık verir. Kendisine iyilik ettiği kişileri hatırlar, hayır sahiplerini unutmaz, başkalarının kendisine yaptığı iyiliklerin değil, kendisinin başkalarına yaptığı iyiliklerin hatırlatılmasından hoşlanır. Başkalarından fazla bir şey istemez, ama başkalarına hizmet etmeye hazırdır. O, büyük insanlara karşı mağrur, orta kaliteden insanlara karşı incedir. O, onurun kazanılacağı yere veya başkalarının başı çektiği yere koşmaz. Yapılması gereken büyük bir şeyin olduğu durumun dışında eylemde bulunmakta aceleci değildir. Sevgisi ve nefreti, konuşması ve eylemi açıktır; bir dostu hariç, başkasının isteğiyle yaşamaya, hayran olmaya eğilimli değildir. Kötüyü hatırlamaya istekli olmadığı gibi, dedikoducu veya başkasının arkasından kötü konuşan biri de

değildir; küçük şeylere üzülmeyiz, güzel ve yararsız şeyleri yeğler. Adımı yavaş, sesi derin, konuşması sakindir (1).

Yukarıda çizilen tabloda çok güzel özellikler var; ama bir bütün olarak o, hoş olmayan bir tipten söz etmektedir; Stoacı bilgeyi müjdelemektedir, ancak onda kendini Stoacı bilgedeki görev idealine adama mevcut değildir. Tablonun tatsızlığı, eğer bu biçimde davranan bir insanın herşeyden önce mümkün en yüksek değerlere sahip olan bir insan olarak tasarlandığı hatırlanırsa azaltılabilir, ama ortadan kaldırılamaz. Diğerlerine benzemeyen bu erdeme ilişkin açıklamanın ironik olduğunu veya sadece popüler görüşlerin bir betimlemesi olduğunu düşünmeye de hakkımız yoktur. Pasaj, sadece, Aristoteles'in ahlakının kötü yanı olan kendine dönüklüğü bir ölçüde açıkça ortaya koymaktadır.

ADALET

Platon'un dört ana erdeminden incelemek üzere geriye adalet ve bilgelik kalmaktadır. V. Kitap adaletle ayrılır (2). Aristoteles kelimenin iki anlamını ayırt ederek başlar (3). "Adil" ile biz 1) yasal olanı veya 2) doğru ve eşit olanı kastedebiliriz; bunlar sırasıyla "evrensel" ve "özel" adalettir. Bu anlamlardan ilki, bizim "adil" kelimesine doğal olarak vereceğimiz bir anlam değildir; bu, kısmen **dikaio**s'un kökeninde genel olarak "gelenek veya kurala riayet eden kişi"(dike) anlamına gelmesi olgusuyla açıklanabilir(4). Sonraki Yunancada adalet, doğruluğun kendisiyle özdeşleştirilmeye başlar(5). Özellikle **adikein**, Attik hukukunda yasanın herhangi bir biçimde ihlalini ifade etmek üzere kullanılan kelimeydi. Aslı

1) 1123 a34-1125 a35.

2) Aristoteles'in adalet ve onun Yunanistan'daki uygulaması ile olan ilişkisini konu alan incelemesi konusunda, karşı. Vinogradoff, **Outlines of Historical Jurisprudence**, II. 43-71.

3) 1129 a3-1130 a13.

4) Karşı. Hom. **Od.** 3, 52, orada Peisistratus şarap kadehini önce Athena'ya uzattığı için "adil" dir (adil davranmıştır); ve Homeros' da genellikle böyledir (Homeros'da bu sık karşımıza çıkar).

5) 1129 b29'da ifade edilen şu ünlü sözle karşı. "Kısaca bütün erdem adaletle bulunur".

hukukla ilgili bir davadaki sanık, bir bireye haksızlık yapmakla suçlanırken, bir ceza davasında mahkum, siteye karşı suç işlemekle suçlanır. Aristoteles, yasanın tüm insan hayatını denetlemesi gerektiğini ve insanların “soylu olan için” eylemde bulunmalarını temin edemeyeceği için de ahlaklılığa değil, ama (davrandığı zaman) erdemlere uygun eylemlere zorlaması gerektiğini düşünür; eğer belli bir durumla ilgili yasa, bunu sadece kısmen yaparsa, bu, onun sadece yasanın olması gereken şeyin ilkel bir taslağı olması sebebiyledir(1). Bu anlamdaki, yani yasaya itaat anlamındaki adalet, bu nedenle erdemle örtüşür, ama terimler anlam bakımından farklıdır; “adalet” terimi her türlü ahlaki erdemde içerilen sosyal karaktere işaret etmektedir, ama “erdem” teriminde buna işaret edilmez.

Ancak onun başlıca ilgisi “özel adalet”e yöneliktir. Bu anlamda “adil olmayan insan”, kendileri bakımından iyi olan, ama belli bir kişi için her zaman iyi olmayan şeylerden, yani servet ve onur gibi dış nimetlerden kendi payına düşeninden daha fazlasını alan insandır. Savaştan kaçan ya da öfkelenen insanın geniş anlamda adil olmadığı söylenebilir, ama açgözlü olduğu söylenemez; açgözlülük besbelli ki diğerlerinden ayırt edilmesi gereken özel bir erdemsizliktir ve “adaletsizlik” adı, özellikle bu erdemsizlik için tahsis edilmiştir. Özel adalet ikiye ayrılır: Yurttaşlar arasında onur ve servetin dağıtılması bakımından adalet ve insanlar arası ilişkilerle ilgili olarak düzeltici adalet (2). Gerek bu ikisinde, gerekse Aristoteles tarafından sonradan eklenen üçüncü bir tür adalet biçiminde, Aristoteles, adaletin bir tür **analogia**’nın tesisi olduğunu (ki **analogia** Yunancada aslında “oran” anlamına gelir ve başka belli sayısal ilişkileri de içerir (3) ve aynı zamanda da, üç tür adalet biçiminin farklı **analogia** türlerini oluşturduğunu, ne

1) Aristoteles’in erdemin meydana gelmesiyle ilgili olarak kendisine güvendiği şey, özellikle yasa tarafından sağlanan eğitimidir 1130 b25.

2) 1130 a14-1131 a9.

3) Yunanlılar başlangıçta üç orta (**mesotétes** / iki aşırı uç arasındaki orta), yani aritmetik, geometrik ve harmonik orta ayırt etmiş gibi görünüyorlar ve bunlardan sadece biri, yani geometrik orta **analogia**’dır. Daha sonra onlar, **analogia**’yı her üç duruma da uygulamışlardır. Karş. Heath, **The Thirteen Books of Euklid’s Elements**, II. 292.

Platon'un söylemiş olduğu gibi (1) her zaman oran, ne de Pythagorasçıların söylemiş oldukları gibi karşılıklıktan ibaret olmadığını göstermeye çalışmaktadır

Dağıtıcı adalet iki kişi ve iki şey gerektirir ve onun görevi, dağıtılması gereken belli bir kazancı A ve B gibi iki kişi arasında bunların değerleri arasındaki orana eşit olan bir C:D oranında dağıtmaktır. Ancak değer, farklı durumlarda farklı biçimlerde ele alınır. Demokraside ölçüt özgürlüktür ve tüm özgür insanlar eşit sayılırlar; oligarşide ölçüt varlıklı veya doğuştan soylu olmak, aristokraside ise erdemdir. Şimdi eğer,

$$A : B = C : D \text{ ise ve}$$

$$A : C = B : D \text{ ise, bu durumda}$$

$$A + C : B + D = A : B \text{ 'dir.}$$

Yani eğer C, A'ya ve D, B'ye verilirse tarafların görelî durumu, tıpkı dağıtımdan önceki gibidir ve bu durumda, adalet yerine getirilmiş olur. Böylece adalet, A'ya kendi payından daha fazlasını vermeyle B'ye kendi payından daha fazlasını verme arasında bir orta noktadır (2).

Dağıtıcı adalet açıklaması kulaklarımıza biraz yabancı gibi gelmektedir; biz, devleti yurttaşlar arasında servet dağıtan birşey olarak görme alışkanlığında değiliz. Biz, devleti daha çok yüklerin vergilendirme biçiminde dağıtılması olarak düşünürüz. Ancak Yunanistan'da yurttaş kendini, söylendiği gibi (3), devlette bir vergi mükellefinden çok bir hissedar olarak görmektedir; ve yoksul olan için kamu yardımı kabul edilirken, kamu arazisi, örneğin yeni bir koloninin toprakları onlar arasında sık sık bölünürdü. Aristoteles, kârların, ortakların işlerine yaptıkları yatırımlar oranında dağıtılmasını düşünüyor gibidir (4); ve bir mirasın bölünmesi de aynı şekilde onun ilkesine göre olacaktır. Onurun dağıtılması ile Aristoteles, görevin içinde özgürlük, servet, doğuştan soyluluk ve erdemin ölçüt olması gerektiği herhangi bir devletin temelinde bulunan

1) **Gorg.** 508 a; **Yasalar** 757 a, b.

2) 1131 a9-b24.

3) J. Burnet, **ad. loc.**

4) 1131 b29.

“hipotez”e uygun olarak dağıtılmasını kastetmektedir. Bu kavram, **Politika**’da da (1) önemli bir rol oynamaktadır.

Düzeltilici adalet, 1) satma ve borç verme gibi iradi işlemlerle ilgili olan ve 2) hırsızlık, saldırı gibi sahtekârlık veya cebir içeren irade-dışı işlemlerle ilgili olan iki alt bölüme ayrılır: İradi ve irade-dışı işlemler arasındaki fark, ilkinde “işlemin başlamasının iradi olması”, yani sonradan zarara uğrayan kişinin başlangıçta iradi bir sözleşmeye girmiş olmasıdır. Adaletsizliğin iki biçimi, sözleşmenin ihlalleriyle suçlar veya haksızlıklar arasındaki ayrıma tekabül etmektedir. Her iki durumda da haksızlık bir bireye yapılmış gibi düşünülür ve her iki durumda da yargıcın amacı cezalandırmak değil, ama zararın tamir edilmesidir. Aristoteles’in sözünü ettiği “irade-dışı işlemler”in çoğu suçtur ve modern hukuk sistemlerinde genellikle ceza davasına konu olacaklardır; ama onlar sık sık asliye hukukuyla da dava edilebilirler ve Aristoteles, onları bu şekilde, Yunan geleneğine uygun olarak değerlendirmektedir(2).

Düzeltilici adaletin, dağıtıcı adalet gibi geometrik orantıya göre değil, “aritmetik orantı”ya göre işlediği söylenir; burada, iki kişi arasında onların değerlerinin oranını tesis etmek söz konusu değildir; yasa, iyi bir insanın kötü bir insanı dolandırıp dolandırmadığını veya bunun tersini sormaz, ama onları eşit olarak görür. O, sadece tarafların durumuna ve eylemin iradiliği veya irade-dışılığına ilişkin bir gönderimi içeren haksızlığın kendine özgü doğasını inceler (3); o, fiziki veya mali haksızlık kadar “ahlaki ve entellektüel zararları” da hesaba katmaktadır. Taraflar, sırasıyla kazanan ve kaybeden olarak değerlendirilirler; “kazanma” ve “kaybetme” terimleri ticari işlemlerden diğer işlemlere kadar genişletilir. Bu haksızlık meydana geldikten sonra, A, B’ye eşit olarak göz önüne alındığı için, taraflar A+C, B-C durumundadırlar. Yargıcın yapacağı şey A’dan C’yi alıp onu B’ye vermek, böylece de her birini kazananınki ile kaybedenin ki arasındaki aritmetik orta olan bir duruma getirmektir: Ve

1) **Politika** III. 9, V 1.

2) Bireye karşı değil de, devlete karşı işlenen suçlar “bireysel” değil, “evrensel” adaletsizliğin örnekleri olacaktır.

3) Karş. 1132 a2 ve b23.

dağıtıcı adaletteki gibi, tarafların görelî durumu (ki bu, burada eşitlik pozisyonudur) korunur, ($A=B$ olduğu için) $A+C-C=B-C+C$ 'dir (1).

Pythagorasçılar adaleti “karşılıklılık” olarak, yani A’nın B’ye yapmış olduğu şeyi kendisine de yapması gerektiği, bir başka deyişle “göze göz, dişe diş” biçiminde tanımlamışlardı. Aristoteles, bu basit formülün dağıtıcı veya düzeltici adaletle bir ilgisinin olmadığını, üçüncü bir tür adaletin, değiş tokuş adaleti veya ticari adaletin olduğunu belirtmektedir; eğer biz onu “bir eşitliğe dayanan karşılıklılık” yerine “bir orana uygun karşılıklılık” olarak anlarsak, o zaman o, bu tür adaletle uygun olur (2). Devleti ayakta tutmak için karşılıklılık zorunludur; çünkü devlet, hizmetlerin değiş tokuşu ile ayakta tutulur ve eğer insanlar verdikleri kadarını almazlarsa değiş tokuş yapmayacaklardır. Fakat basit karşılıklılık, bir günlük çalışmaya bir günlük çalışma, değiş tokuşta bulunan taraflar farklı değerlerde oldukları için uygun değildir. Değiş tokuş olmadan önce, onlar ve onların ürünleri eşitleştirilmelidir. Bu yüzden biz, onların ürünlerinin kendisine göre değerlendirilebileceği bir birim isteriz. İnsanları biraraya getiren şey olan hakiki birim taleptir. B’nin kendisinin ürününü istediği A, B’nin ürününü istemeyebilir veya B onu istediği zaman, istemeyebilir. Bundan doğan değişim değerindeki karışıklıktan kaçınmak için, “talebin uyuşumsal bir temsilcisi” ve “eğer şimdi herhangi birşeyi değiştirmek istemezseniz, istediğiniz zaman onu alabileceğinizin bir garantisi olan” para, işin içine sokulmaktadır. Paranın kendisi, değerdeki bu oynamalara, diğer

1) 1131 b25-1132 b20. Prof. Burnet ve biraz duraksayarak Grant’ın ileri sürdükleri, “diorthotic” (düzenleyici) adaletin yanlış işlemleri düzelttiği kadar, doğru işlemleri de düzenlediği biçimindeki görüşü kabul edemeyeceğimi düşünüyorum. Aristoteles’in, A’nın kazanç miktarı ile B’nin uğradığı zararın miktarı arasında ayrım yaptığını da düşünmüyorum; oysa hiç şüphesiz A, B’ye aslında, Aristoteles’in düşündüğünden daha çok veya daha az zarar verebilir ve Yunan hukuku (Platon’un **Yasaları**’nda olduğu gibi, 767 c, 843 cd, 862 b, 915 a) bunu bir ölçüde hesaba katmaktadır.

2) “Karşılıklı orantı”, Yunan matematiğinde geometrik ve aritmetik orantının yanında üçüncü bir orantı türü olarak görülmez; üçüncü orantı türü “harmonik orantı”dır. “Karşılıklı orantı” (**antipeponthenai**, karş. (Ar) *Mech.* 850 a39; *Euc. El.* VI. 14, 15, XI. 34) sadece, geometrik bir orantının terimlerinin yeniden düzenlenmesini içermektedir. Eğer $A:B=C:D$ ise, A ve B’nin C ve D ile geometrik orantı içinde olduğu ve A ile D’nin de, B ve C ile karşılıklı orantı içinde olduğu söylenmektedir.

şeylerden daha az maruz kalır (1). Eğer şimdi bir ev beş mına ve bir yatak da bir mına ise, biz bir evin beş yatak değerinde olduğunu, öyle ki eğer “çapraz birleşme” gerçekleşirse, yani eğer bir A yapıcısı bir yatak imalatçısı olan B’den D (beş yatak) alırsa ve B, A’dan C (bir ev) alırsa, “orantılı bir karşılıklılık” (yani tarafların karşılıklı hünerini ve ürünlerinin karşılıklı değerini hesaba katan karşılıklılık) olacağını ve değiş tokuşun, doğru bir değiş tokuş olacağını biliriz. Pratikte değişimi ortadan kaldırmak yerine değişimi kolaylaştıran bu para kavramı, ilginç bir kavramdır; fakat Aristoteles’in diğer birçok alanda olduğu gibi, ekonomi alanında da çalışan ilk kişi olduğu hatırlanmalıdır(2) ve bu olgu göz önünde tutulursa, **Politika**’daki (3) kısım ile birlikte bu bölümün(4), konuya dikkate değer bir katkı teşkil ettiği görülecektir.

Aristoteles’in, adil olarak davranan diye tanımladığı üç insan tipi, 1) onur ve ödülleri dağıtmada devlet adamı, 2) zararı tayin etmede yargıç ve 3) ürünlerini uygun bir fiyata değiştirmede çiftçi veya imalatçıdır. Ve ayrıca sözleşmenin ihlali ve haksız fiiller, adaletsizliğin örnekleri olduğu için sözleşmelere uyma ve haksız fiilde bulunmaktan kaçınma da adaletin örnekleridir. Aristoteles, “adil” ve “adil olmayan” kelimelerinin kendisine uygulanabildiği bütün eylem alanını ele almaktadır. Ama o, çeşitli eylem türleri arasında var olan bir farka işaret etmektedir. Devlet adamı ile yargıcın adil bir biçimde davranıp davranmaması, sivil bir yurttaşın sözleşmelerini yerine getirip getirmemesi, diğer insanların haklarına tecavüz etmekten kaçınıp kaçınmaması, onların kendi iradelerine bağlıdır. Onlar adil olmayan bir biçimde davranma konusunda çeşitli ayartmalara maruz kalabilirler ve onların doğru eylemi, haklı olarak erdemli diye adlandırılabilir. Fakat Aristoteles tarafından belirtildiği gibi, ticari adaletle ilgili hiçbir ahlaki erdem yoktur. Burada “adalet” bir erdem değil, insanın ihtiyaçları için değiş tokuşu yapılan malların gerçek değerlerinden fazla sapmalarını önleyen fiyat

1) Paranın bir diğer büyük üstünlüğü, yani onun taşınabilir olmasına **Politika** 1257 a 34’de işaret edilmektedir.

2) Platon da, konuyla ilgili olarak dikkate değer bir çalışma yapmıştır.

3) I. 8-11.

4) 1132 b21-1133 b28.

değişimini elinde tutan ekonomik mekanizmada bir tür “yönetici” dir. Aristoteles’i ticari adaleti, adaletin temel türlerinden biri olarak görmemeye, fakat onu daha sonra üzerinde düşününce akla gelen bir fikir olarak ileri sürmeye götüren şey, onun bu ayrımla ilgili bir sezgisi olabilir.

Aristoteles, tartışmanın, adil eylemin adil olmayan bir biçimde davranmakla kendisine adil olmayan bir biçimde davranılması arasında bir orta nokta olduğunu açıkça gösterdiğini söylemektedir. Bu, önceki tartışmayla uyuşmamaktadır. Adil bir biçimde nimetleri dağıtan veya zararları tayin eden devlet adamı ve yargıç haksız bir davranışa maruz kalma tehlikesi içinde değildirler; ve devlet adamı ya da yargıcın haksız eyleminden dolayı kendisine gereğinden az veya gereğinden çok verilen özel yurttaş, bu durum söz konusu olduğu sürece hiçbir eylemde bulunmaz, tamamen edilmidir. Burada, bu iki bakış açısı birbiriyle karıştırılır. Gerçekten, gereğinden çok veya gereğinden az olanla doğru edim arasında seçim yapan tek kişi, **ya** tamamen kendi payına düşeni **ya** daha çoğunu **ya da** daha azını alan insandır. Ve **üçüncü** bir duruma yönelen hiçbir bencilce içgüdü söz konusu değildir; eğer ona uyarsa erdemsiz bir biçimde davranmış olmaz. Böylece, adaleti bir orta nokta olarak sergileme girişimi yıkılır. Aristoteles, adaletin diğer erdemler gibi bir orta nokta olmadığını, fakat onun sadece A’ nın gereğinden çoğuna sahip olmasıyla B’nin gereğinden fazlasına sahip olması arasında bir orta nokta olan durumu meydana getirmesi anlamında bir orta nokta olduğunu belirtmektedir(1).

Aristoteles, politik adaletle politik olmayan adalet arasında iki ayrım yapmaya girişir.1) İlki, “kendine yetmeyi amaçlayan bir hayatta, özgür ve eşit taraflar” arasında, yani özgür bir devletin yurttaşları arasında mevcut olan ayrımdır. Fakat bundan başka efendi ile uşak, ebeveyn ile çocuk arasında mevcut olan, benzetme yoluyla adalet denilebilen birşey daha vardır. Bu durumlarda tabi olan taraf, bir anlamda hakim tarafın bir parçasıdır; onlar birbirlerinin karşısında bulunan özgür kişiler değildirler ve onlar arasında, tam anlamıyla adalet olamaz. Karı koca ilişkisi ve onlar arasında mevcut olabilen adalet, ikisinin ortasında bulunan bir türdür;

1) 1133 b29-1134 a16.

yani yurttaşlar tam anlamıyla hak sahibidirler ve eşleri ikinci dereceden ve çocuklarla köleler ise hepsinden daha az hak sahibidir(1). 2) İkinci ayırım, doğal ve uyuşumsal adalet arasındadır. Evrensel olarak kabul edilen bir hak ve ödevler sınıfı vardır, ama bunların üzerinde, özel devletlerin yasaları ile yaratılan, yukarıdan empoze edilen hak ve ödevler vardır. Aristoteles, adaletin uyuşumsal olduğu biçimindeki yaygın sofist görüşe karşıdır. Ona göre, doğal adalet bile istisnalara olanak verir (2).

Aristoteles, şimdi adaletin iç yanına geçmektedir. Adalet sadece bir orta nokta veya bir orantıya ulaşma değildir, fakat belli bir zihin durumunu önceden varsayar; o, **bilinçli seçime** göre belli bir biçimde eylemde bulunma istidadıdır. İnsanlar, gerçekte orta noktaya ulaşamayan tüm eylemlerinden aynı derecede sorumlu değildirler. Zorlamaya dayanan eylemden başka dört eylem basamağı kabul edilir.1) Eğer bilmeyerek eylemde bulunur ve normal olarak beklenmeyen bir zarara sebep olursanız, bu kazadır.2) Eğer bilmeyerek ve artniyet taşımadan eylemde bulunur ve beklenir bir zarara sebep olursanız, bu, hatadır (Bizim hukukumuz onu ihmal diye adlandırır). 3) Eğer öfkede olduğu gibi, bilerek ancak üzerinde düşünüp taşınmadan eylemde bulunursanız, edim adil değildir, ama bu, sizin adil olmadığınız anlamına gelmez, 4) Eğer düşünüp taşınarak ve bilerek eylemde bulunursanız, hem eylem hem de eyleyen adil değildir (3).

Bu ayrımları yaparken, Aristoteles, bir ölçüde Yunan hukuk mahkemeleri uygulamaları tarafından yönlendirilir, ama onun niyeti yasayla değil, tamamen ahlakla ilgilidir. Ancak onun teorilerinin hukuk bilimi üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Örneğin, örf-adet (common) hukuku ile haklılık arasındaki fark, tam formunu tarihsel olguların çeşitliliğine borçlu ise de, büyük ölçüde, Aristoteles'in haklılığı yasal adaletten üstün olan bir adalet biçimi, “genel olduğu için kusurlu olan yasanın bir tür düzeltmesi” olarak görmesinden kaynaklanmaktadır (4).

1) 1134 a17-b18.

2) b18-1135 a35.

3) 1135 a15-1136 a9.

4) 1137 a31-1138 a3. Karş. **Retorik** 1374 a26-b22. Haklılığın (equity) Yunan adalet uygulamasında oynadığı büyük rol, Sir P. Vinogradoff tarafından, **Outlines of**

Aristoteles şimdi, ahlaki erdemden entellektüel erdeme geçmektedir. Entellektüel erdemi incelemeyi gerektiren iki neden vardır: 1) Erdemli insan, “doğru kural”a uygun olarak eylemde bulunan kişi olarak tanımlanmıştı(1). Bu kuralın oluşturulması entellektüel bir işlemdir ve onun doğasını gözönüne almamız gerekir. 2) “Mutluluk” (Well-being) “ruhun, erdeme uygun etkinliği veya eğer birden fazla erdem varsa, en iyi ve en mükemmel olanına uygun etkinliği” olarak tanımlanmıştı (2). Eğer mutluluğun ne olduğunu bilmemiz gerekiyorsa, ahlaki erdemler kadar entellektüel erdemlerin doğasını da göz önüne almak ve her iki erdem sınıfı içinde, hangi erdemin en iyi olduğunu sormak zorundayız.

Bizdeki, kuralları formüle eden akılsal öge ikiye ayrılır: (a) Hiçbir olumsuzluk kabul etmeyen nesneleri kendisi aracılığı ile düşündüğümüz bilimsel yeti. (Onun formüle ettiği kuralların, “S her zaman M ve M her zaman P olduğu için, S her zaman P’dir” biçiminde olduğunu söyleyebiliriz); (b) içlerinde olumsuzluk taşıyan şeyleri kendisiyle incelediğimiz (sonradan bir kanıya ulaşma yetisi denilen) (3) hesaplama yetisi; onun kuralı (pratik kıyas), A ve B’nin her ikisinin de olumsal olduğu bir durumda, “A, B için bir araç ve B, ulaşılacak erek olduğundan, A’nın yapılması gerekir” biçimindedir (4). Ruhtaki üç hakim öge, yani duyum, akıl ve arzudan duyum, aşağı düzeyden hayvanların duyuma sahip olmaları, fakat eylemde bulunmamaları olgusunda da görebileceğimiz gibi, eylemi asla belirlemez. Diğer iki öge eylemi farklı biçimlerde belirler, çünkü ahlaki erdemin seçme istidadı ve seçmenin kendisinin de üzerinde düşünülüp taşınılmış arzu olduğu, yani bir ereğe ulaşma arzusu ve söz konusu ereğe götüren araçları keşfetmeyi sağlayan özel bir akıl türünü (akılın hesap yapan türünü) içeren seçim olduğu görülür. Bilimde

Hist. Jur. II. 63-69’da açıkça ortaya konmaktadır.

1) 1103 b32, v.s.

2) 1098 a16.

3) 1140 b26, 1144 b14.

4) 1138 b18-1139 a17.

kullanıldığı biçimde, aklın hedefi hakikattir; hesaplamada kullanıldığı biçimiyle hedefi ise doğru arzuya tekabül eden hakikat, yani doğru arzuyu tatmin etmeye yönelik araçlarla ilgili hakikattir. Yalnız başına düşünce (arzuya sahip olmayan düşünce, ç. n) hiçbir şeyi hareket ettirmez, ancak bir ereğe yönlendirilmiş düşünce bunu yapar. Eylemin yaratıcısı olarak düşünülen insan, arzu ve aklın birliğidir. Hakikat, her iki akılsal ögenin de amacı olduğu için, her birinin erdemi, kendisiyle hakikate ulaşılan şey olmalıdır (1).

Şimdi, zihnin, kendileri sayesinde hakikate ulaştığımız ve adlarının kendileri yanılmazlıklarına işaret eden beş farklı durumu vardır: Bilim, sanat, pratik bilgelik, sezgisel akıl ve teorik bilgelik (2). 1) **Bilim**, (a) zorunlu ve ezeli ebedi olan ve (b) **öğretimle** iletilebilir olan şeyle ilgilidir. Öğretme, her zaman bilinenden yola çıkar ve endüksiyon ya da kıyasla ilerler. Ama endüksiyon bilimsel bir işlem değildir; kıyas işleminin, yani bilimin kendisinden hareket ettiği ilk ilkeleri sağlar. Bilim, “bize kanıtlama imkânını veren istidattır” (3).

2) Olumsal olanla ilgili olarak eylemde bulunurken, ya birşeyi **yapmayı**, belli bir tarzda eylemde bulunmayı veya herhangi birşeyi meydana getirmeyi, üretme etkinliğinden ayrı birşeyi meydana getirmeyi isteyebiliriz. **Sanat**, “kendisi sayesinde, bizim doğru bir kural yardımıyla şeyleri meydana getirdiğimiz istidattır”. O, ne zorunlu ne de doğaya uygun olan, yani ne kaçınılmaz olarak B olan A ile ne de herhangi bir içsel ilke nedeniyle B olma eğiliminde olan A ile değil, fakat bir dış failin fiiliyle B yapılabilen A ile ilgilidir. “Meydana getirme” etkinliğiyle insanın kendisinin önüne koyduğu hedef olan sanat eserinin kendisi, bir başka şeyin aracıdır, örneğin o bu sanat eserinin kullanılmasının aracıdır; sonuç olarak o, kendi ereğini kendi içinde taşıyan ve meydana getirmeye karşıt olan eylemin herhangi bir formunun aracıdır; o halde sanat pratik bilgelige tabidir(4). Sanat güzel sanatı olduğu kadar yararlı sanatı da içermektedir ve

1) 1139 a17-b13.

2) **Episteme** (bilgi), **tekhne** (sanat), **phronesis** (düşünme yeteneği), **nous** (akıl), **sophia** (bilgelik).

3) b14-36.

4) 1140 al-23, karş. 25-28.

Aristoteles, bir kural olarak, yararlı sanatı göz önüne almaktadır. İlk durumda sanat eserinin kullanım amacı, onun herhangi bir entellektüel veya ahlaki etkinliğin aracı olarak kullanılması olacaktır; son durumdaki kullanım amacı, estetik temaşa olarak tasavvur edilebilir, ama Aristoteles’in bunu, estetik temaşayı, kendisi bakımından bir erek olarak düşündüğünü gösteren hiçbir açık ve kesin bir delil yoktur.

3) **Pratik bilgelik** iyi ve doğru düşünüp taşınma gücüdür; özel şeylerin nasıl yapıldığı veya sanatın hedefleri olan sağlamlık ve güçlülük gibi özel durumların nasıl meydana getirildiğine ilişkin değil, fakat “kendisi bakımından iyi şeyler” hakkında, yani bizi tatmin edecek olan bir varlık durumunun nasıl meydana getirildiği konusunda düşünme gücüdür. Pratik bilgelik, “insanlar için iyi ve kötü olan şeylerle ilgili olarak, bir kural yardımıyla eylemde bulunma istidadıdır”. Nitekim pratikle ilgili olarak bilge insanın ilk önce, “insanlar için iyi olan” şeylerin ne olduğunu bilmesi gerekir; Aristoteles’in görüşüne göre, bilge insanın, onun X. Kitap’ta ulaşmış olduğu sonucu, yani insan için en iyi şeyin temaşa hayatı olduğunu bilmesi ve buna kendisi aracılığıyla ulaşılacak araçlar hakkında düşünmesi gerekir. Zevk ve acı tarafından saptırılması mümkün olan istidat, bilimsel istidat değil, işte bu istidattır; zevk alma ve acıdan kaçınmayı hayatın ereği olarak gören erdemsizlik, “ilk ilkeyi”, yani pratikle ilgili kıyasın büyük öncülünü yıkar ve bizi, hayatın kendisine doğru yönlendirilmesi gereken hakiki hedefleri tanımaktan alıkoyar (1).

4) **Sezgisel akıl**, bilimin kendisinden hareket ettiği nihai öncülleri kavramamızı sağlayan şeydir. O, ilk ilkeleri “endüksiyon” ile kavrar. Bu ne modern mantıkçıların, hakiki bir tümelin bilgisine götürmeyen “tam endüksiyon” ne de onların, sadece mümkün bir sonuca götüren “eksik endüksiyon”ları olarak anlaşılmamalı, fakat aklın, apaçık olduğu sonradan görülen evrensel bir hakikati, belli birkaç özel örnekle ilgili deneyimden sonra kendisi sayesinde elde ettiği süreç olarak görülmelidir. Bu anlamdaki endüksiyon “sezgisel aklın” etkinliğidir (2).

1) a24-b30.

2) b31-1141 a8, karşı.1139 b27-31; **İkinci Analitikler** 100 b3-17, karşı.38-41 ss.

5) **Teorik bilgelik**, sezgi ile en yüce hedeflere yönelen bilimin birliğidir. Göksel cisimler(1) gibi konusunu oluşturan şeylerin, pratik bilgeliliğin konusunu oluşturan insan mutluluğundan üstün olması ölçüsünde o, pratik bilgelikten üstündür(2). Göksel cisimler ifadesi, “teorik bilgeliliğin” burada, bazı pasajlarda(3) olduğu gibi, yalnızca bilime zıt anlamdaki felsefe ile ilgili olarak kullanılmadığını göstermektedir; teorik bilgelik, muhtemelen **Metafizik**’te (4) kabul edilmiş olan üçlü ayırmadaki her üç grubu da, yani metafizik, matematik ve doğa bilimini içermektedir. X. Kitap’da göreceğimiz gibi bu konuların teması, Aristoteles’in görüşüne göre insan hayatının idealidir.

“Pratik bilgelik” politika bilimi ile örtüşür, fakat özü onunla aynı değildir; yani birey için iyi olanla devlet için iyi olanı meydana getiren bir ve aynı bilgeliktir, fakat biz ona pratik bilgelik derken onu, birey için iyi olanı yapan şey ve ona politika bilimi derken de onu, devlet için iyi olanı gerçekleştiren şey olarak düşünürüz. İkisinin özdeşleştirilmesinden, politika üzerine bir çalışma olarak tasarlanan **Nikomakhos Ahlakı**’nın asıl anlamda bilimle değil, pratik bilgelikle ilgili bir eser olduğu sonucu çıkmaktadır. Aristoteles gerçekte, mutluluğun kendisinden, onu elde etmeyi mümkün kılan araçların araştırılmasıyla ilgili düşünüp taşınılmış çözümlemeyi belli bir noktaya götürmektedir; o, bireylerin içinde bulundukları özel koşulların ışığı altında bu süreci daha ileriye götürmeyi bireysel faillere bırakmaktadır. Aristoteles, “pratik bilgeliliğin”, insanın kendi mutluluğuna yalnızca onunla ilgilenirse ulaşacağı inancıyla, bireyin mutluluğuyla ilgili olan kısımla sınırlandırılma eğiliminde olduğunu söylemektedir; ama kusurlu bir devlette en iyi bireysel hayat gerçekleştirmeyeceği için, bu eğilim yanlıştır. Ve yine ona göre, “politika bilimi” de onun yönetme ile ilgili kısmına indirgenir ve bu da, aynı şekilde yanlıştır (5). Aristoteles’in bölünmeyle ilgili şemasının tamamı aşağıdaki gibidir:

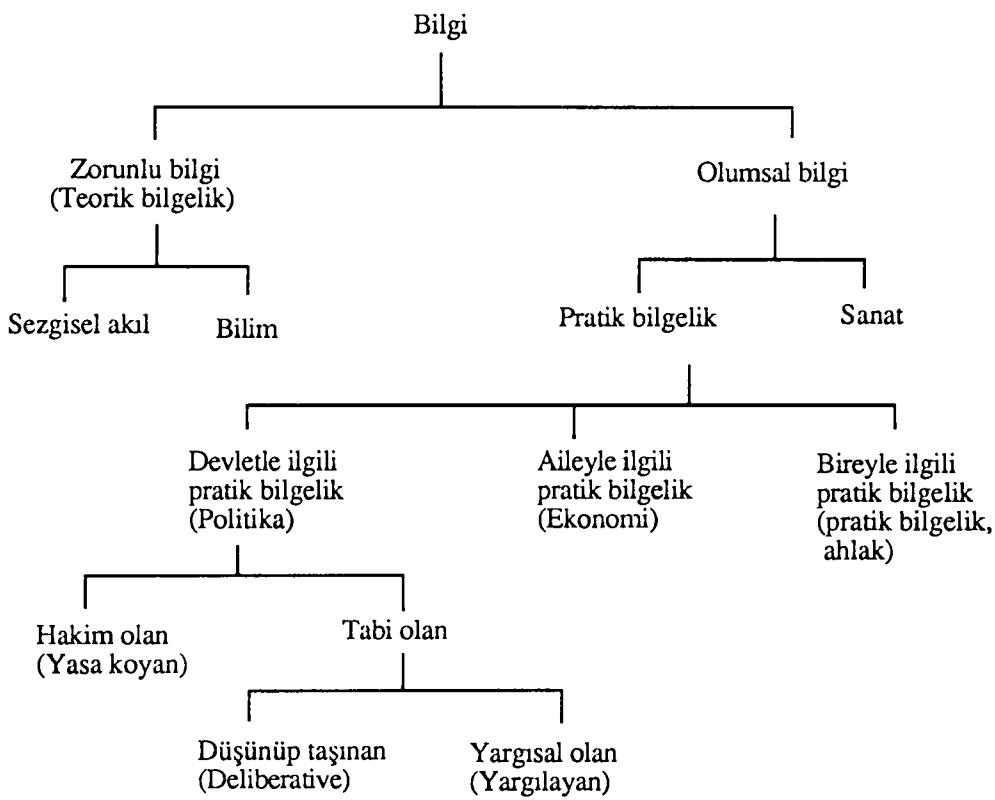
1) Ekshon ho kosmos sun es teken (evrenin kendisinden meydana geldiği şey) (1141 b1).

2) 1141 a9-b8.

3) Örneğin 1142 a17.

4) 1026 a13-23.

5) 1141 b23-1142 a11.



Şimdiye kadar pratik bilgelik, algı ve sezgisel akıldan kesin bir biçimde ayırt edildi; ama Aristoteles şimdi onları biraraya getirme eğilimi göstermektedir(1) Pratik bilgelik bireysel eylemlerle ilgili olduğu için, büyük öncül olmadan pratik kıyasın sonucunu bilmek, sonuç olmadan büyük öncülü bilmekten daha iyidir(2). Bir başka deyişle, Aristoteles, kendisine bir düşünüp taşınma süreciyle oluşmadan doğru olan şeyi yapmayı bilen ikinci dereceden bir bilgelik türü, genel ilkeleri formüle edemeseler de belli bir hayat tecrübesine sahip olanlarda bulunan ayrıntılarla ilgili bir bilgelik türü kabul etmektedir (3) . Sonuç olarak pratik bilgelik,

1) Karş. 1143 a25.

2) 1141 b14-22.

3) 1142 a11-20, 1143 b7-14.

hâlâ sezgisel akla zıt olduğu halde onun bir tür algı olduğu ileri sürülmektedir; bu, ne bir duyu , yani sadece tek bir duyuyla nitelikleri kavradığımız türden, ne de kendisiyle şekil gibi ortak duyusalları kavradığımız türden değil, üçüncü bir algı türüdür (1). Algıda en temel olan şey onun bireysel bir olgunun kavranması olmasıdır ve bu, geniş anlamda doğrudan akılyürütmeye dayanmayan türdeki pratik bilgelik, bir algı türüdür. Nasıl ki şekil tüm insanlar için ortak bir duyusalsa, iyi de, iyi yetişmiş insanlar için ortak bir duyusaldır. Yine sezgisel akıl, genel ilkelerin kavranması olarak tanımlandığı halde, onda en temel olan şey onun akılyürütmeye dayanmayan doğrudan kavrayış olmasıdır. İspatlayıcı kıyasın nihai büyük terimleri gibi, pratik kıyasın nihai küçük terimleri de akılyürütme ile değil, fakat aynı şekilde sezgisel akıl diyebileceğimiz bir algıyla elde edilirler. Tümelere tikellerden hareketle ulaşıldığı için, bu öncüller, ayrıca “ereksel nedenin hareket noktaları” olarak tanımlanır(2). Burada küçük öncülle sonuç arasında bir karıştırma var gibidir; bu, hiç şüphesiz onların her ikisinin de aynı özneye sahip tekil önermeler olmaları sebebiyledir. Aristoteles’in burada sözünü ettiği düşünce öncesi aşamada kavranılan şeyin, özel tikel eylemlerin doğruluğu olduğu söylenebilir ve biz bundan, “falan türden eylem iyidir” biçimindeki genel ilkelere, sonradan aynı türden başka tikellere ulaşırız. Bu, tümelere tikellerden hareketle, endüksiyon yoluyla ulaşılan ve sonra tikellerin tümelardan çıkarsandığı saf entellektüel alanda olup biten şeye benzemektedir. Fakat özel küçük öncüllere ilişkin bilgi bizi, genel ilkelerin bilgisine götüremez, çünkü küçük öncül, “şöyle şöyle bir edim, şu tür bir niteliğe sahiptir” biçimindeki bir olgu tespitinin ifadesidir, yani yüklem kesinlikle ahlaki bir yüklem değildir. (Aristoteles veya interpolator’da) başka yerlerde de aynı karıştırmanın izleri vardır (3).

Aristoteles, şimdi teorik ve pratik bilgeliğin yararı problemine dönmektedir. İlki yararsız gibi görülebilir, çünkü o, “mutluluğun” (well-being) araçlarını araştırmaz; sonuncusu da, pratik bilgeliğe sahip olsun veya

1) 1142 a23-30, karşı. 1109 b23, 1126 b3.

2) 1143 a35-b5.

3) Örneğin 1141 b20’de ve belki de 1142 a23-30.

olmasın, iyi bir insanın yapacağı eylemleri incelediği için yararsız görülebilir. Eğer pratik bilgeliğin konusunun, bizim iyi olmamızı sağlamak olduğu ileri sürülürse, bu durumda o, zaten iyi olanlar için yararsız olur; iyi olmayanlara gelince, onlar bilge olmak yerine bizim bir doktora başvurmamızda olduğu gibi, niçin bilge bir insana başvurmayacaklardır? Bunun cevabı şudur : 1) Sonuçlarından bağımsız olarak, her iki bilgelik biçimi de erdem oldukları için, kendileri bakımından iyidirler. 2) Her iki bilgelik türü de, bilgelik mutluluğun fail nedeni değil, formel nedeni olduğu için mutluluğu meydana getirirler; bilgelik ya da daha çok onun uygulaması mutluluğun özünü oluşturur. Şüphesiz, Aristoteles'in bilinçli görüşü, insanın ereğinin teorik hayat olduğudur; o burada, pek açık bir biçimde olmasa da, pratik bilgelik hayatının da bu ereğin bir parçası olduğunu söyler gibidir (1). 3) Pratik bilgelik bir eser meydana getirmez. Şüphesiz ki, erdem bize ulaşılması gereken doğru ereği seçtirir, ama pratik bilgelik doğru araçları seçtirir. Bununla birlikte pratik bilgelik, erdemden bağımsız olarak var olamaz. Bir insanın ister iyi ister kötü olsun, ereğine ulaşma gücü, pratik bilgelik değil zekâdır (cleverness). Doğru erek amaçlandığında (ki bunu sadece tek bir erdem sağlayabilir), zekâ, pratik bilgeliğe dönüşür; yanlış erek amaçlandığında, o sadece zekice aldatma olur (2). Ve pratik bilgeliğin ahlaki erdemi içermesinde olduğu gibi, ahlaki erdem de gerçek anlamda pratik bilgeliği içerir. Gerçekten biz doğal bir erdemle, örneğin adil veya ılımlı bir biçimde davranma istidadıyla hareket edebiliriz, fakat buna, eylemlerin muhtemelen sahip oldukları etkilerin bilgisi eşlik etmezse, o asla ahlaki erdemin kendisi olmaz, değersiz kalır ve bilinçli zalimin durumunda olduğu gibi zararlı olabilir. Böylece erdemin, pratik bilgelik olmadan tam olabileceği iddiasının, ikisi arasındaki karşılıklı bağımlılığı göremediği için yanlış bir iddia olduğu görülür.

Aristoteles, çözümünü güç olan iki probleme karşı tutumunu, artık ortaya koyabilir: 1) Sokrates'in söylemiş olduğu gibi, erdem, belli bir bilgelik biçimini, pratik bilgeliği gerektirmesine rağmen, sadece bilgelik değildir. Doğru bir kural olmadan var olması mümkün olmadığı halde,

1) 1144 a3-5.

2) 1143 b18-1144 b1.

onun tüm içeriği doğru kuraldan ibaret değildir. 2) Doğal erdemler, birbirlerinden ayrı olarak var olabildikleri halde, ahlaki erdemler bu biçimde var olamazlar; çünkü herhangi bir ahlaki erdem, pratik bilgeliği ve pratik bilgelik de tüm ahlaki erdemleri gerektirir. Çünkü pratik bilgelik, bir insanın, bazısı iyi bazısı kötü olan içgüdüsel eğilimlerinin peşinde koşmamasını, fakat tüm hayatını ana iyiye göre yönlendirmesini gerektirdiği için, tek yanlı bir ahlaki gelişimle uyuşmaz.

Sonunda, ahlakın entellektüel bilgelikle ilişkisi kısaca ifade edilmektedir. Pratik bilgeliğin herhangi bir durumda hangi çabaların sürdürülmesi gerektiğini belirlediği doğrudur, fakat böyle yapmakla teorik bilgelige değil, kendi çıkarlarına komut vermektedir. O, teorik bilgelikten daha üstün değil, daha aşağıdadır (1).

VI.Kitap'ın başında ortaya atılan, doğru kuralın ne olduğuna ilişkin soru ayrıntılı olarak cevaplanmamıştır, fakat Aristoteles'in cevabı şimdi açıktır. Doğru kural, pratik bakımdan bilge insanın düşünüp taşınma sonucunda ulaştığı ve ona, insan hayatının ereğine, iki aşırı uç arasındaki orta noktayı oluşturan belli eylemlerle ulaşılabileceğini söyleyen kuraldır. Bu tür bir kurala uyma ahlaki bir erdemdir.

NEFSİNE HAKİM OLMA VE OLAMAMA

VII.Kitap'ta Aristoteles, akıl ile arzu arasındaki ilişkiler konusunda farklı bir bakış açısıyla ilgilenmektedir. Aristoteles üç tür kötülük derecesi -nefsine hakim olamama(veya irade zayıflığı), erdemsizlik, vahşilik- ve onlara tekabül eden üç iyilik biçimi -nefsine hakim olma, erdem, "kahramanca ve tanrısal erdem" -ayırt edilebileceğini söylemektedir. İki aşırı uç, vahşilik ve insan- üstü erdem (bir aziz gibi yaşama) hakkında az şey söylenir. Sonuncusu enderdir; ilki esas olarak barbarlar arasında görülür, ama bazen hastalık veya sakatlık sebebiyle uygar insanlarda da ortaya çıkar; bazen bu ad, normal bir erdemsizliğin ifratı (2) hakkında

1) 1145 a6-11, Karş. 1094 a28-b2, 1141 a20-22, 1143 b33-35.

2) 1145 a15-b20.

kullanılır. Sonra (1) vahşilik türü, hastalıklı tipten kesinlikle ayırt edilir. İnsan-üstü erdem hakkında daha fazla birşey söylenmez ve gerçekten de Aristoteles'in öğretisi, ortaya konduğu gibi, "erdem" den daha yüksek birşeye yer bırakmaz. İnsani düzlemdeki erdemlerden biri olan ılımlılık, kötü arzuların tamamen yokluğu olarak tanımlanır(2) ve bunun ötesinde insan-üstü bir erdeme yer yoktur.

Asıl ilgi, nefesine hakim olma ve olamama ile ilgili tartışmada ve bunlara benzer belli durumlarda bulunur. Nefsine hakim olamamanın özünün, haklı olarak, tutkunun etkisiyle eylemde bulunma, yaptığımız şeyin kötülüğünü bile bile eylemde bulunma olduğu savunulur; nefesine hakim olmanın özünün, isteklerinin kötü olduğunu bilen bir insanın "kural"a uyma konusunda gösterdiği direnç olduğu savunulur. Üç temel problem vardır: 1) Nefsine hakim olamayan insan bilerek mi eylemde bulunur ve eğer böyleyse, bunu hangi anlamda yapar? 2) Nefsine hakim olamamanın alanı nedir? O, genel olarak zevk ve acı mıdır, yoksa özel bir tür zevk veya acı mıdır? 3) Nefsine hakim olma, direşkenlikle aynı şey midir? İkinci soru, nefesine hakim olamamanın kendi alanının sefihliğe(3) ayrılmış olan alanın aynısı olduğunu söyleyerek kısaca cevaplanır(4); bununla birlikte nefesine hakim olamayan insan, sefihten farklıdır; sefih seçerek, her zaman anlık zevkin peşinde koşması gerektiğini düşünerek eylemde bulunur, oysa nefesine hakim olamayan böyle düşünmez, ama yine de zevkin peşinde koşar.

1) İlk problem, en önemli olanıdır. Bizim bile bile yanlış yapamayacağımız, ama doğru olduğunu sandığımız için yanlış yapabileceğimiz iddiası hemen bir kenara bırakılır; bu, problemimizi çözmemiz konusunda bize yardım etmez, çünkü kaniya bilgi kadar, büyük bir kesinlik duygusu da eşlik edebilir: Aristoteles'in kendi çözümü ardarda gelen basamaklar halinde sunulur: (a) Kuvve ve fiil arasındaki bilinen ayrım ortaya konur; aklınızın gerisinde doğru olanın bilgisine sahip olduğunuz

1) 1148 b15-1149 a20.

2) 1151 b34-1152 a3.

3) Karş. s. 207.

4) Fakat karşı. s. 224 v.d.

halde, yanlış bir eylemde bulunabilirsiniz; ama sözü edilen anda doğru olanın bilgisine fiilen sahip olduğunuz durumda, bu, imkânsızdır. Bu, çözüme gerçek bir katkıdır; Aristoteles için onun kusuru, kendi teorisine göre, yapmamız gereken şeyi bilmemizde içerilen çeşitli bilgi tipleri arasında ayırım yapmaması olgusunda bulunur. Aristoteles, şimdi buradan ilerlemektedir. (b) Büyük öncülü, örneğin “kuru besin insan için iyidir” öncülünü bilfiil biliyor olabilirsiniz; “Ben bir insanım” gibi özel uygulamayı meydana getiren küçük öncülü ve belki “Belli bir tür besin kurudur” gibi başka küçük öncülleri biliyor olabilirsiniz. Fakat “Bu besin, sözü edilen türden besindir” biçimindeki nihai küçük öncülü bilfiil bilmezseniz, bunun eksikliği, sizin nefsinize hakim olmayarak eylemde bulunmanıza sebep olabilir. Bu ikinci çözümün kusuru, onun, nefesine hakim olamamayı küçük öncülün bilinmemesine dayandırmasıdır; bu küçük öncül ahlaki olmayan bir olgunun ifadesidir ve III. Kitap’taki öğretiyeye göre(1), onun bilinmemesi bir eylemi **irade-dışı** kılar. Eğer nefesine hakim olamama edimi iradi bir edimse, ki açıkça öyledir, sözü edilen bilgisizlik, ya büyük öncülün bilinmemesi olmalıdır veya failin, kendisinden ötürü kınanacağı herhangi birşeyden ileri gelmelidir; öyle ki (III. Kitap’taki ayırma göre(2)) fail bilgisizlik yüzünden değil, fakat bilgisizce eylemde bulunmuş olur. Bu, Aristoteles’in benimsediği seçenektir. (c) Üçüncü seçenекle ilgili olarak şimdi, kuvve ile fiil arasındaki ayırımla ilgili bir incelik eklenmektedir. Fiilden daha da uzaklaştırılmış bir bilkuvve bilgi biçimi kabul edilmektedir: Uyuyan, deli ve sarhoş olan bir insanın bilgisi gibi. O, bilfiil bilgiden iki basamak uzaktır; onun önce uyanması, akıllanması veya ayılması, sonra ise kuvveden bilfiil bilgiye geçmesi gerekir. Şimdi, nefesine hakim olamayan insanın durumu, gerçekten de buna benzemektedir; duygu, delilik veya sarhoşlukta olduğu gibi, tutku, bedensel durumu değiştirir ve bazen de insanları gerçekten çıldırtır. Nefesine hakim olamama anında, nefesine hakim olamayan insan bazen akli başında ahlaki sözler söylendiğinde, onun bunları gerçekten bildiğini gösteren hiçbir delil yoktur. (d) Aristoteles, şimdi olgularla daha yakından uğraşmaktadır. Pratik kıyasın her iki öncülü

1) 1110 b31-1111 a24.

2) 1110 b24-27, karşı. s.198.

mevcut olduğu zaman, (bizim yukarıda gerçekten zincirleme bir kıyas olduğunu gördüğümüz akılyürütme işlemi, kolaylık olsun diye bir kıyas olarak göz önüne alınır), kıyasın işaret ettiğı yönde eylemde bulunmalıyız; teorik bir kıyasın öncüllerini kendi bağlamlarında kavradığımızda, ondan sonucu çıkarmamız nasıl zorunlu ise, bu da aynı ölçüde açık bir şeydir. Böylece, eğer “Tatlı olan herşeyin tadına bakılması gerekir ve bu şey tatlıdır” diyen öncüllerimiz varsa, eğer bizi bundan alıkoyan bir şey yoksa, tatlı nesnenin tadına bakmak zorundayız. Şüphesiz bu, nefsine hakim olamama olmayacaktır; sefihlik olacaktır. Fakat bir başka olasılık daha vardır. “X olan hiçbir şeyin tadına bakılmaması gerekir” diyen bir büyük öncüle sahip olabilir, ama “Bu, X’tir” diyen bir küçük öncülü hiç bilemeyebiliriz ya da sadece, görmüş olduğumuz gibi, sarhoş bir adamın “Empedokles’in mısralarını” bildiğinin söylenebileceğı uzak bir anlamda, onu bilebiliriz; öte yandan “Tatlı olan herşey zevk vericidir” diyen bir büyük öncülümüz ve “Bu şey tatlıdır” biçiminde bir küçük öncülümüz olabilir ve zevk verici olan şeye sahip olma isteğı duyabiliriz. Böylece tatlı besini alırız. Ve bizim nefsimize hakim olamama eylemimiz, bir kuralın ve teorik olarak, doğru kurala tamamen uygun olan bir kuralın etkisiyle yapılacaktır. Ve nefsine hakim olamayış, tam da bir kurala boyun eğme olduğu için, o, daha aşağı dereceden hayvanlarda bulunamaz (1).

Bu çözümün sonucu, bizim bilerek kötü davranamayacağımız biçimindeki Sokratik görüşü belli bir noktaya kadar haklı çıkarmasıdır. Yanlış birşey yaptığımızda, o an için, onun yanlış birşey olduğunu bilmeyiz. Şimdi, burada ifade edilen durumun var olabileceğinden şüphe etmeye gerek yoktur. Fakat bu durumda bu açıklama, olsa olsa Aristoteles’in nefsine hakim olamamayla ilgili olarak sonradan ayırt ettiğı iki şeyden sadece birini, -iradesizliğe zıt olarak tezcanlılığı, ateşliliğı- açıklayacaktır. Bu açıklama, ahlaki bir mücadeleyle ilgili olarak hiçbir şey söylememektedir; ahlaki kıyasın küçük öncülü (ve onunla birlikte “Bunu yapmamam gerekir” diyen sonuç öncülü) hiçbir zaman mevcut olmamıştır ya da arzu tarafından daha önceden ortadan kaldırılmıştır (2). Ve bu bilginin

1) 1146 b8-1147 b19.

2) 1147 b13-17’de Aristoteles, Sokrates’in görüşünün bir bakıma doğru olduğuna

yokluğunda nasıl yanlış edimde bulunulabileceğini ortaya koyan açıklama, bilginin nasıl olup da var olmadığını açıklayamaz. Fakat Aristoteles, kendini bir başka yerde(1), ahlaki bir mücadele ile akılsal istek ve arzu arasındaki çatışmayla ilgili tecrübenin farkında gibi göstermektedir; öyle ki bu ahlaki mücadelede fail, yaptığı özel edimin yanlışlığı konusunda fiili bilgiye sahiptir. Aristoteles'in kuvve ile fiil, büyük ve küçük öncül biçimindeki gözde ayırımına gösterdiği ilginin, onu, problemle ilgili gerçek görüşüne uymayan formel bir teoriye götürdüğünü varsaymalıyız. Formel teorisinde eksik olan şey, nefsine hakim olamamanın bilgi eksikliğinden değil, ama irade zayıflığı yüzünden meydana geldiğinin kabul edilmesidir.

2) Aristoteles, şimdi, nefsine hakim olamamanın **alanını** incelemeye geçmektedir. Zevk veren ve acı uyandıran şeyler üç türdür; (a) Zafer, onur, zenginlik gibi, kendileri bakımından seçilmeye değer olan, fakat ifrat kabul eden şeyler; (b) özleri itibariyle kendilerinden kaçınmanın değerli olduğu şeyler; (c) kendileri bakımından yansız, fakat beslenme ve cinsel etkinlik gibi (2) bedensel hayat bakımından zorunlu olan şeyler. Dar anlamıyla nefsine hakim olamama, bu türlerden sonuncusuyla, yani aynı zamanda asıl anlamında sefihliğin alanını oluşturan şeyle ilgilidir; daha geniş bir anlamda, üç şeyden ilkiyle ilgili olarak ortaya konabilir. Ve böylelikle de, nesnelerin kendileri bakımından değerli olmaları sayesinde daha az suçlanabilir birşey olur (3). İkinci türe gelince, şeyler doğal olarak ve kendileri bakımından zevk verici olmamakla birlikte, onlardan zevk alınabilir ve sınırlı bir anlamda nefsine hakim olamama onlarla ilgili olarak ortaya konabilir, bu tür nefsine hakim olamama, 1) failin doğasının, hayvanlarınkinden çok uzakta olmadığı durumda (örneğin yamyamlık durumunda) vahşice olabilir veya 2) şiddetli isteğin hastalık yüzünden ortaya çıktığı durumda (örneğin eşcinsellik durumunda) hastalıktan ileri gelebilir. Sefahatin kendisine tekabül eden türün, insan-altı birşey olarak ve

işaret etmektedir. Biz, bilginin kendisine, yani bilimsel bilgiye karşı edimde bulunmayız, çünkü pratik kıyasın küçük öncülü tümel ve dolayısıyla da bilimsel değildir.

1) Örneğin 1102 b14-25, 1145 b21-1146 a4, 1150 b19-28, 1166 b6-10'da; **Ruh Üzerine**. 433 a-3, b5-8, 434 a12-15.

2) 1147 b23-31, 1148 a22-26.

3) 1147 b20-1148 b14.

insan-üstü erdeme zıt kutupta betimlenmesine paralel olarak, bu tür nefesine hakim olamama da insan-altıdır(1). Ancak nefesine hakim olamamanın üçüncü bir türü, sınırlı bir anlamda öfkeyle ilgili olarak ortaya konur(2). Böylece sadece ılımlılık değil, fakat “erdemler listesindeki” çeşitli erdemler, (ki ilke olarak şüphesiz hepsi, ama Aristoteles analizi sonuna kadar götürmez), erdemsizlikten farklı olarak kendilerine karşılık olan irade zayıflığı türlerine sahiptirler.

3) Aristoteles, üçüncü soruyu şöyle cevaplamaktadır: Nefesine hakim olma ve olamamanın alanı zevklerle ilgili bir alan olduğu halde, direşkenlik, bu tür zevklerle ilgili arzudan doğan acıya karşı koyma gücüdür ve yumuşaklık da, bu tür acıya boyun eğmedir. Ve nefesine hakim olamama, sonradan akla gelen bir düşünceyle ikiye ayrılır: Düşünüp taşınan, fakat belirlenmiş gidişat yüzünden ayakta duramayan zayıflık ve üzerinde düşünüp taşınmaya engel olan tezcanlılık, ateşlilik. Ateşli insan, zayıf insandan daha iyidir; çünkü o, zayıfı yenmek için şiddetli ve ani bir isteğe ihtiyaç duyar(3). Ve aynı şekilde nefesine hakim olamama, genel olarak bilinçli erdemsizlikten daha az çaresizdir; karakterde kökleşmiş olan sefihlik, pişmanlık duymadığı ve erdemli eylemin kaynağının kendisini, insan hayatının ereğiyle ilgili doğru görüşü tahrip ettiği halde, arada bir şeydir. Sefih kişi sadece, her zaman anlık zevkin peşinde koşulması gerektiğini düşünmez; (eğer böyle olsaydı akılla ikna edilebilirdi), ama bu kanı onun karakterinin ifadesidir (4).

ZEVK

Aristoteles doğal olarak zevki, genel bir biçimde incelemeye geçmektedir. Tartışmak üzere üç görüş ileri sürülmektedir(5):1)

1) 1148 b15-1149 a20.

2) 1149 a24-b23.

3) 1150 a9-b28.

4) b29-1151 a28.

5) 1152 b1-24.

Speusippos'un görüşü; hiçbir zevk ne kendinde ne de **ilineksel olarak** iyi değildir; 2) Platon'un **Philebos**' da ifade ettiği görüş(1); bazı zevkler iyidir ama çoğu zevk kötüdür; 3) yine **Philebos**'da ifade edilen bir görüş (2), bütün zevkler iyi olsaydı bile, zevk en yüksek iyi olamazdı.

Burada esas ilgimiz, Aristoteles'in, zevkin bir süreç yani bir boşluğu doldurma olduğu için iyi olmadığı biçimindeki teoriyle ilgili tartışmasına yöneliktir. Aristoteles'in iddiaları aşağıdaki gibidir:1)Kötü zevkler diye adlandırılan bazı zevkler içinde bile bazıları, belli bir insan veya belli bir zaman için iyi olabilir; oysa acı veren diğerleri gerçekten hiçbir surette zevk değildirler. 2) Bir durum kadar bir etkinlik de olabilir; bizi doğal durumumuza geri götüren etkinlikler ilineksel olarak zevk vericidirler, ama sözü edilen etkinlik bizim doğamızın doğal durumunda kalmış olan parçasının etkinliğidir; herhangi bir etkinlik veya doğal olmayan bir durumu hiçbir surette içermeyen zevk verici olan düşünce etkinlikleri gibi etkinlikler vardır. Doğal durumumuzdayken, kendisi bakımından zevk verici olan şeyden zevk alırız; ona geri götürüldüğümüzde, kendileri bakımından zevk verici olmayan şeylerden zevk alırız.3) Zevkler süreçler değil, etkinlikler ve ereklendir; ve bundan başka sadece onlardan bazıları, yani doğamızı mükemmelleştirmeye eşlik edenler süreç için ilinekseldir; diğerleri eylem bakımından rastlantısalıdır. Zevk, "duyumsanmış süreç" değil, fakat doğal bir durumla ilgili engellenmemiş etkinliktir.4) Bazı zevklerin hastalığı ilerlettikleri için kötü oldukları sonucunu çıkarmak, sağlığa yararlı olan bazı şeylerin para kazandıramadıkları için kötü olduklarını söylemek gibidir; bazen düşünme bile sağlık açısından kötüdür. Herhangi bir şeye engel olan zevkler, o şeye yabancı olan zevklerdir; düşünceden kaynaklanan zevkler düşünmeye yardım eder. 5) Ilımlı insanın zevkten kaçınması, bilge insanın zevkin değil ama acıdan kurtuluşun peşinde koşması, çocuklarla hayvanların zevkin peşinde koşmaları olgularından çıkarılan sonuçlar, arzu ve acı içeren bedensel zevklerle kayıtsız şartsız iyi olan zevki birbirinden ayırmada başarısızlığa düşerler (3).

Zevkin iyi olması, herkesin kabul ettiği gibi acının bir kötü olması

1) 48a v.d.

2) 53c, 66e sonuna kadar.

3) 1152 b25-1153 a35.

ve zevkin, acının bir kötülük olması anlamında acının zıddı olması olgularından çıkmaktadır. Zevklerin çoğu kötü olsa bile, mutluluğun tüm yetilerimizin veya onlardan bazısının engellenmemiş bir uygulaması olması gerekir ve bu da zevktir, öyle ki bu durumda zevkin **en yüksek iyi** olması mümkün olabilir. Yaygın görüş, zevki hiç olmazsa mutluluğun bir kısmı olarak görmesi bakımından haklıdır, çünkü mutluluk mükemmel etkinlik olduğundan, onun engellenmemiş olması gerekir; iyi bir insanın azap çekerken mutlu olduğunu söylemek saçmadır. Tüm hayvanların zevk peşinde koşmaları, bir anlamda zevkin, **en iyinin** bir işareti olduğunu gösterir; aslında belki hepsi peşinde koştuklarını düşündükleri zevkin değil, fakat aynı zevkin peşinde koşarlar; çünkü hepsinde doğaları gereği tanrısal bir yan vardır (1).

Akrabalıkları sebebiyle bir bütün olarak sık sık zevkle özdeşleştirilen bedensel zevklerin bile, bir anlamda iyi olmaları gerekir; çünkü onlara karşıt acıların kötü oldukları kabul edilir. Onlar sadece kötü olmaları anlamında mı iyidirler, yoksa belli bir yoğunluk derecesinde olumlu anlamda mı iyidirler? Bu tür zevklerin, diğerlerine tercih edilir oldukları düşünülür; 1) çünkü onlar acıyı, daha az şiddetli olan zevklerin yaptığından daha iyi uzaklaştırırlar. (Öte yandan zevke karşı önyargının sebebi, onlardan bazılarının kötü ve bazılarının da kusurlu bir doğayı önceden varsaymalarındandır). 2) Özel acılardan bağımsız olarak acı, bazı fizyologların söyledikleri gibi, hayvansal varlığın normal durumudur; bu tür zevkler şiddetli olmaları sebebiyle bu acıyı hafifletirler. Genç ve kolay heyecanlanan kişiler, her halükârda sürekli hareket halindedirler ve onların bu tür bir yatıştırmaya ihtiyaçları vardır.

Fakat böylece bir isteği hafifleten ve bir kusura çare bulan şeyler, gerçekten sadece dolaylı olarak zevk vericidirler; çare bulan ve zevk veren etkinlik, sağlıklı olarak kalan şeyin etkinliğidir. Doğal olarak zevk verici olan şeyler, veri olan doğanın etkinliğini harekete geçiren şeylerdir. Aristoteles'in kastettiği şeyi, müziğin bir müzisyen tarafından acı veya sıkıntıdan kurtulmak için kullanılması anlamındaki müzik zevkine karşı

1) 1153 bl-1154 a7.

çıkarak açıklamalıyız. Eğer bizim doğamız basit ve karşıtlardan bağımsız olsaydı, tek bir değişmez zevk bize hoşlanma duygusu verebilirdi; böylesi Tanrı'nın etkinliğidir, çünkü onun etkinliği hiçbir süreç içermeyen bir "hareketsizlik etkinliği", her anında kendi ereğine ulaşan bir etkinliktir (1).

X.Kitap'da zevk, farklı bir bakış açısından incelenmektedir. Şimdiye kadar, Aristoteles onu, aşırı hücumlara karşı savunmaktaydı ve ona mutlulukta (well-being'de) bir yer, onun ana iyi olduğunu ima ettirinceye kadar (ki o, bunu asla açık bir biçimde söylememektedir) bir noktada abarttığı bir yer sağlamaya çalışmaktaydı. Şimdi ise Aristoteles, kendi görüşünü sadece zevkin aşırı muhaliflerine karşı değil, fakat aynı zamanda zevki iyi olarak göz önüne alan Eudoksos'un görüşüne karşı savunarak, daha dengeli bir ifade vermeye doğru ilerlemektedir. Bu tartışma ile önceki tartışma, birbirini büyük ölçüde tekrarlamakta ve küçük bir ölçüde birbiriyle çelişmektedir; fakat bu, her iki bakış tarzının Aristoteles tarafından birbirinden bağımsız denemeler olarak ortaya atılmasını ileri sürmeyi güçleştirecek ölçüde açık bir tekrar ve keskin bir çelişme değildir. Çelişkiyle ilgili olarak, özellikle X.Kitap'a bakmak gerekir. Çünkü Aristoteles burada sadece başkalarının görüşlerini eleştirmekle kalmamakta (2), kendi durumunu da açık bir biçimde ifade etmektedir (3). Onun görüşü şöyledir: Zevk de, görme gibi varlığının her anında tamdır; o, nitelik bakımından daha uzun süre devam etmekle mükemmelleşmez. Bu yüzden o bir hareket, örneğin bir süreç veya bir halden bir başka hale geçiş olamaz. Çünkü her hareket bir zaman sürecinde gerçekleştiği için, belli bir ereğe yönelir ve o ancak, kendi ereğine ulaştığı zaman tam olur, örneğin o ya işgal ettiği zamanda ya da ereğe erişme anında bir bütün olur. Bir hareketin her parçası eksiktir ve tür bakımından diğer parçalardan ve bütünden farklıdır. Temel atılması yivli sütundan (the fluting of the column) ve bu da tapınağın inşa edilmesinden bir bütün olarak farklıdır. Tapınağın inşa edilmesi tam bir başarı olduğu halde, temelin veya triglyph'in (üç yivli taş levha) yapımı eksiktir, fakat bu, daha geniş bir bütün için bir katkıdır.

1) 1154 a8-b31.

2) 1172 a19-1174 a12.

3) 1174 a13-1176 a29.

Yürüme olayı gibi, nispeten homojen bir harekette bile, farklı noktalardan farklı noktalara iki ayrı geçiş vardır ve böylece de onlar farklı hareketler olurlar. Öte yandan, zevk almanın zaman almaması ve bizim hızlı hızlı ya da yavaş yavaş zevk alabildiğimiz halde, hızlı hızlı veya yavaş yavaş zevk aldığımızı söyleyemeyeceğimiz olgusundan da anlaşıldığı gibi, zevk her an tür bakımından mükemmeldir. Bu pasajın sonucu, VII. Kitap'da zaten varılmış olan noktayı, zevkle ilgili olarak zevkin bir halden bir hale geçiş olduğu varsayımına dayanarak yapılan itirazların yıkılışını doğrulamasıdır. Eğer zevk bir halden diğerine bir geçiş, bir tamamlanma, bir yetkinleşme olsaydı, sona erdiği noktadan daha aşağı olurdu ve biz zevk aldığımız halde, zevkin bizi götürdüğü noktaya ulaşınca kadar harekette bulunmaya devam ederdik. Fakat o, tıpkı algı ve düşünme etkinliği gibi, gerçekte kendisi bakımından tam ve kendisinin her anında zevk verici olan birşeydir.

Aristoteles zevkin doğasından koşullarına geçmektedir. Duyularımızdan biri sağlıklı durumdayken ve kendi türü bakımından iyi olan bir nesne (örneğin açıkça belli bir nesne) ile meşgulken, söz konusu duyunun etkinliği zorunlu olarak en zevk verici olanıdır ve aynı şey, düşünce etkinliği için de geçerlidir. Ve zevk etkinliği tamamlar. Aristoteles, bir başka yerde, zevkin etkinliğin şiddetini artırdığı, yani bir sonraki anın etkinliğinin diğer hususlarda olabileceğinden daha şiddetli olacağı noktaya ulaşır (1). Fakat onun, burada söylemek istediği şey, zevkin bir anlamda eşlik ettiği etkinliğin kendisini mükemmelleştirdiği biçimindedir. Ancak o, iyi etkinliğin ön-kşulu değildir; etken (örneğin duyusal nesne) ve bu etkiye maruz kalan şey (örneğin duyu veya duyu organı) ön-kşullardır. O, gençliğin tazeliği gibi, bu kşullar altında etkinlikten sonra meydana gelen ve kendisi arzu edilir bir şey olduğu için, onu başka herhangi bir zaman olduğundan daha fazla arzu edilir kılan birşeydir; birçokları için olduğu gibi, Kant'a göre de, mutluluğun eklenmesi, **en yüksek iyiyi en mükemmele** döndürür.

Zevkin etkinliği böylesine yakından bağılı olması yüzünden, insanların yaşamayı istediklerini ve zevk de, hayatı oluşturan etkinlikleri mükemmelleştirdiği için zevkin peşinde kştuklarını varsaymamız gerekir.

1) 1175 a30-36, 1177 b21.

Aristoteles zevk için mi yaşamak istediği yoksa yaşamak için mi zevkin peşinde koşulduğu problemini ertelemektedir. Etkinlik olmadan zevk ortaya çıkmaz ve zevk olmadan da, etkinlik eksiktir; bizim, etkinlik zevk verici olduğu için mi, yoksa zevk etkinliğe eşlik ettiği için mi, etkinliği istediğimiz pek önemli değildir (1).

Etkinlikler tür bakımından farklı olduklarından, onları tamamlayan zevkler de tür bakımından farklıdırlar; çünkü her bir etkinlik sadece, kendine uygun zevkle tamamlanabilir. Biz şeyleri, kendilerinden zevk aldığımızda daha iyi yaparız; yaptığımız şeyden ne kadar az zevk alırsak, o nispette başka şeyler yapmaya yöneliriz; “Sanatçılar kötü olduklarında insanlar, tiyatrodaki şekerli şeyleri daha fazla yerler”. Yabancı zevkler engel olduğu zaman, şeyleri kötü yaparız; onlar “kendi acıları” söz konusu etkinlikten doğan acılar gibi, hemen hemen aynı etkiye sahiptirler. Sonra bir zevkle bir başkası arasında büyük fark vardır. Ve etkinliklerin, iyi veya istenebilir olmaları bakımından farklı olmaları gibi, onların kendi zevkleri de buna bağlı olarak farklı olacaktır. Her bir hayvan türünün kendine göre bir zevki vardır, fakat farklı insanlar farklı şeylerden zevk alırlar. Öyleyse hakiki insani zevkler hangileridir? Pratik bakımdan bilge insanın kendisinden zevk aldığı şeyler, veya daha nesnel olarak söylenirse, insana özgü olan işlev ya da işlevleri tamamlayan şeylerdir (2).

Bu pasajda Aristoteles, zevki, etkinlikten ayırt etmektedir; o, algı veya düşünce etkinlikleri gibi, onunla gerçek etkinlikler arasında bir ayrım olduğunu kabul etmektedir. O, bizim yaptığımız herhangi birşey değildir; fakat şeylerin yapımında onlarla birlikte bulunan bir tür çeşnidir. Bu açıdan söz konusu pasaj, VII. Kitap’a göre, dikkate değer bir ilerlemeye işaret etmektedir. Zevk türleri arasındaki ayrım, orada bulunan herhangi birşeyden daha tamdır. Fakat pasajın son kısmında, hangi zevklerin değerli olduklarına ilişkin meşru problemle, hangi zevklerin gerçekten zevk oldukları biçimindeki saçma problemi birbirine karıştırma eğilimi vardır. Tüm zevkler gerçekten zevktir; iyi insanı bir yargıç kılan zevklerinin olup olmadığı değil, zevklerinin iyi olup olmadığıdır.

1) 1174 a13-1175 a21.

2) 1175 a21-1176 a29.

Nikomakhos Ahlakı'nın iki kitabının(1) dostluk konusuna ayrılmış olduğunu görmek bir noktada şaşırtıcıdır. Ancak Yunanca dostluk kelimesinin, İngilizcesinden daha geniş bir anlama sahip olduğu hatırlanmalıdır; o, iki insan arasındaki herhangi bir karşılıklı çekimi temsil edebilir. Tartışma, **Nikomakhos Ahlakı**'nın kalan kısmının üzerimizde uyandırdığı izlenimin düzelmesi yönünde değerlidir. Çünkü Aristoteles'in ahlak sisteminin en büyük kısmı kararlı bir biçimde ben-merkezcidir. İnsanın amaçladığı ve amaçlamak zorunda olduğu şeyin kendi eudamonia'sı (mutluluğu) olduğu söylenir. Adaletle ilgili açıklamada, diğerlerinin haklarının gizli bir biçimde tanınması söz konusudur. Fakat **Nikomakhos Ahlakı**'nın tamamında, dostlukla ilgili kitaplar dışında, insanların diğer insanlara sıcak bir özel ilgi duyabileceklerini ve duymaları gerektiğini ileri sürmek konusunda çok az şey söylenmektedir; özgeciliğe hemen hiç yer verilmemektedir. Dostlukla ilgili açıklamada bile, bencil bir görüşün izleri vardır; çünkü dostluk sadece yardımseverlik değildir, fakat o bunun karşılığını da ister. Ama özgeci ögenin de hakkı verilir; dostlukta, sevmenin sevmekten daha temel olduğu söylenir (2); bir insan dostunun iyiliğini kendi mutluluğunun bir aracı olarak değil, dostunun iyiliği için ister(3). Dostluğun, Aristoteles tarafından zikredilen çeşitli biçimlerinin hepsi, esas itibarıyla insanın toplumsal doğasının örnekleridir. İnsan, ekonomik bakımdan kendi kendine yetmediği için, en alt düzeyde "yarar dostluğu"na ihtiyaç duyar. Daha yüksek düzeyde ise "zevk dostluğu"nu geliştirir; dostlarıyla birlikte bulunmaktan doğal bir zevk alır. Bundan daha da yüksek bir aşamada ise insan, dostun dostuna en iyi hayatı yaşaması için yardımda bulunduğu "iyiliği gerçekleştirme dostluğu"nu (4) geliştirir.

Aristoteles'in dostluğu incelemek için gösterdiği sebepler iki tanedir: İlki, dostluğun bir erdem olması veya daha doğrusu erdemi

1) VIII., IX.

2) 1159 a27.

3) 1155 b31.

4) 1155 b17-1156 a5, 1169 b3-1170 b19.

ıçermesi ve hayat ıçin en gerekli Şey olmasıdır(1). İkinci sebep daha çok vurgulanmaktadır. I. Kitap’da dostlar, mutluluk ıçin gerekli olan Şeylerin önemli bir parçası olarak göz önüne alınır. Burada dostluğun gerekliliği, birkaç görüş açısından ifade edilir. Onların yardımı olmadan nasıl mutlu olabiliriz? Ve dostlar olmadan, onu dostlarla paylaŐmadan ondan nasıl zevk alabiliriz? Gençken onların ğdne, yaŐlandığımızda ise ilgilerine ihtiyaç duyarız; olgunlaŐığımızda, bize soylu eylemlerde bulunma fırsatını verirler ve doğru düŐünmemize yardım ederler.

Tartışmanın en ilginç kısmı, Aristoteles’in, dostluğun, iyi insanın kendini sevmesine dayandığı görüşünü ileri sürdüğü bölümdür. Başka bir yerde o bizi, “kendi kendisiyle ilişki”nin doğru bir terim olabileceğini zannetmeye karşı uyarmaktadır. “Bir benzetmeyle diyebiliriz ki, adalet, bir insanla kendisi arasında değil, ama onun iki parçası arasındadır”(2). Aristoteles aslında orada, Platon’un adaletle ilgili görüşünü, esas itibariyle ben’deki bir ilişki olması bakımından eleştirmektedir. O, dostluk hakkında farklı bir görüş ileri sürmemektedir, hiç şüphesiz ilişkinin daha içsel doğası tarafından haklı çıkarılmaktadır. Dostluğun, kendi çıkarını gözetmeme ve sempati duyma biçiminde ikiye indirgenebilen dört temel özelliğinin, iyi insanın kendisiyle ilişkisini karakterize ettiği söylenmektedir. İyi insan, kendisindeki gerçekten en fazla kendisinin olan entellektüel öğe ıçin en iyi olanı ister ve onu yapar; o, herhangi bir anda kendisiyle en iyi uyum ıçindedir ve zaman ıçinde de kendi kendisiyle olan bu uyumunu sürdürür. Bu ilişkiler, iyi insanda mevcut olduğu ve onun dostu da, kendisi ıçin diğer bir ben olduğu ıçindir ki, dostluğun bu özelliklere sahip olmak olduğuna inanılır(3). Aristoteles’in buradaki teorisi, iyi bir insanın bencilliğinin zgecilikle aynı karakteristik özelliklere sahip olduğunu göstererek, bencillikle özgecilik arasındaki anti-tezi yıkma girişimidir. Fakat insanın kendisinde bir başkasıyla ilgilenebileceği ve diğerine sempati duyabileceği durağan öğeleri bende bulma girişimi herhangi bir biçimde baŐarısızdır; bu ilişkiler iki farklı kişi gerektirir. Aristoteles, bir başka yerde, benin durağan

1) 1155 a3-5.

2) 1138 b5-7.

3) 1166 a1-b29.

birşey olmayıp sınırsız yayılmaya uygun birşey olduğunu ileri sürerek, daha iyi bir yol izler gibidir. O, insanların dostlarını “başka benler”(1) veya “kendilerinin bir kısmı”(2) olarak görmelerinden söz ettiğinde, şu olguya işaret etmektedir: Bir insan ilgilerini öylesine genişletebilir ki, bir başkasının mutluluğu, onun için, kendi mutluluğu kadar kendi ilgilerinin konusunu oluşturabilir. Örneğin bir anne, (ki bu Aristoteles’de sık sık ortaya çıkan bir durumdur(3)) çocuğunun duyduğu acıdan kendi bedenindeki bir yaralanmadan duyduğu kadar çok acı duyar. Böylece onun özgeciliğine bencillik denilebilir. Ama bunu söylemek, onu mahkum etmek demek değildir. Kötü bir kendini sevme kadar, iyi bir kendini sevme de vardır; problem, sevdiğimiz ne tür bir ben olduğu problemidir. Bu sözü edilen ben paradan, onurdan ve bedensel hazdan, kendileriyle ilgili olarak “mücadele verilen iyiler”den zevk alan bir ben olabilir; bunlar, bir insanın kendilerine ne kadar çok sahipse diğerlerinin daha az sahip olmak zorunda kalacakları türden şeylerdir. Ya da dostlarının ve yurttaşlarının mutluluğundan zevk alan bir ben olabilir. Bu tür bir insan parasını, dostlarının daha fazla paraya sahip olabilmeleri için harcayacaktır; fakat bu durumda bile, bu alışverişten kazançlı çıkan o olacaktır; onlar sadece para elde etmekle kalacaklar, ama o yaptığı şeyin doğru olmasından doğan doyumu, soyluluğu elde edecektir. Ve o diğerleri için ölse bile, kaybettiğinden daha fazlasını kazanacaktır(4).

Nikomakhos Ahlakı’nın bu bölümünde Aristoteles’in entelektüalizmi giderek apaçık hale gelmektedir. Akıl insandaki en yetkili öge, gerçekten insanın en fazla kendisini teşkil eden şey (5), iyi insanın fedakârlık edimleriyle tatmin olacağı şey olarak (6) sunulmaktadır. Böylece **Nikomakhos Ahlakı**’nın, Aristoteles’in mutluluğu oluşturan şeyin ne olduğunu söylemeye giriştiği bölüme giden yol açılmaktadır(7)

1) 1161 b28, 1166 a32, 1169 b6, 1170 b6.

2) 1161 b18.

3) 1159 a28, 1161-b27, 1165 a5, 9.

4) 1168 a28-1169 b2.

5) 1156 a17.

6) 1168 b30.

7) 1176 a30-1179 a32.

İDEAL HAYAT

I. Kitap'da mutluluğun (well-being'in) bir durum veya bir istidat olmaması gerektiğini, fakat onun bir etkinlik ve kendi kendisi bakımından arzu edilebilir bir etkinlik olması gerektiğini görmüştük. Şimdi, kendileri için arzu edilebilir olan şeyler,1) erdeme uygun etkinlik ve 2) zevklerdir. Zevk hayatın ereği olamaz; çünkü o kendisi için istendiği halde, kendisi bakımından **değerli** değildir; fakat bizi ciddi etkinliğe hazırlayan bir dinlenme, gevşeme olarak değerlidir. Mutluluk (well-being), erdeme uygun etkinlik olmalıdır(1). Şimdi, VI. Kitap'dan biliyoruz ki, entellektüel ve ahlaki erdem birbirinden farklıdır. Biz, teorik ve pratik bilgeliğin kendileri bakımından ruhun farklı kısımlarının erdemleri oldukları için, meydana getirdikleri herhangi bir iyiden bağımsız olarak iyi olduklarını öğrendik; teorik bilgeliğin kesin olarak ve pratik bilgeliğin de daha az kesin bir biçimde, mutluluğun bir aracı olmadığı veya sadece bir **aracı** olmadığı, fakat uygulamasında mutluluğu **meydana getirdiği** söylendi. Fakat biz aynı zamanda, teorik bilgeliğin pratik bilgeliğe daha üstün olduğunu ve pratik bilgeliğin değerinin bir parçasının her halükârda teorik bilgeliğin meydana gelmesine yardım ettiğini öğrendik. Aristoteles için temaşanın, mutluluğun ana parçası olduğu açıktır; ahlaki eylemin onun bir başka parçası mı, yoksa onun meydana gelmesi için bir araç mı olduğu, o kadar açık değildir. Bu konudaki şüphe, X.Kitap'da tamamen ortadan kaldırılmaz. Mutluluğun bizim en iyi parçamızın erdemine, yani akla uygun etkinlik olmasının zorunlu olduğu söylenmektedir. Mutluluk denilen etkinlik teorik bir etkinliktir. Bu bizim gerçekleştirebileceğimiz en iyi etkinliktir; çünkü o bizde en iyi olan şeyin, bütün nesnelerin en iyi olanları, yani ezeli ebedi ve değişmez olanları üzerine uygulanmasıdır; o bizim sürekli olarak yapabileceğimiz şeydir; o, insana harikulade bir saflık ve kalıcılık zevki verir; ahlaki erdem etkinliği diğerlerinin nesnelere ihtiyaç duyduğu halde, mutluluk etkinliği diğer insanlara en az derecede tabi olan şeydir; pratik etkinlikler -ki özellikle onların en dikkate değer olanı, devlet

1) 1176 a30-1177 a11.

adamı ile askerin fiilleridir- kendilerinin ötesindeki iyilere ulaşmayı amaçladıkları halde, mutluluk etkinliği sadece kendisi için sevilen birşey gibi görünmektedir; o, bizim tanrılara atfetmemiz gereken hayattır, çünkü onlara ahlaki hayatın atfedilmesi saçma olacaktır(1). Ama temaşa hayatı bizim için gereğinden fazla yüksekte bulunmaktadır; biz onu, insanlar yani beden, akıl-dışı ruh ve akıldan oluşan varlıklar olarak yaşayamayız, fakat sadece bizdeki tanrısal öge sayesinde yaşayabiliriz. Bununla birlikte biz, insani şeylere insan olduğumuz için önem vermemiz gerektiğini söyleyenlerin peşinden gitmemeliyiz; bizim küçük bir parçamız olduğu halde, bizdeki en iyi şeyi ve gerçekten en fazla kendimiz olan şeyi hayata geçirerek, “ezeli ebedi hayatı” olabildiğince ele geçirmeliyiz. Böyle yaşayan insan en mutlu insandır(2).

Bununla birlikte o, sadece mutlu insan değildir. Ahlaki erdem ve pratik bilgelik hayatı, bedensel doğamızdan çıkan duygularla ilgili olması yüzünden, insan denen bütünsel bileşik varlığın hayatıdır ve “insan mutluluğu” denilebilecek bir mutluluk verir(3). O halde Aristoteles tarafından ahlaki hayata ayrılan kısım iki yönlü gibidir: 1) O, mutluluğun, bizim her zaman akıldan ibaret olmadığımız ve her zaman temaşa hayatı aşamasında yaşayamayacağımız olgusu sayesinde, kendisine geri dönmeye itildiğimiz ikincil bir biçimini oluşturmaktadır. 2) Ve o, insanı daha yüksek bir aşamaya ulaştırmaya yardım etmektedir. Aristoteles, bunun nasıl olduğu konusunda çok az şey söylemektedir. Devlet adamının pratik bilgeliği, bilimsel ve felsefi araştırmaların peşinden koşulmasını yasamayla sağlamaktadır. Ve biz, Aristoteles’in bireysel hayatta ahlaki eylemi, tutkulara hükmetmeyi koruyarak entelektüel etkinliğin varlığını mümkün kılan birşey olarak da düşündüğünü varsaymak zorundayız. Ancak onun formel teorisi, böylece, ahlaki hayatı entelektüel hayata tabi kılmaktadır ve bu bağ, ayrıntılı olarak işlenmemektedir. Aristoteles, ahlaki etkinlikleri incelemeye meşgul olduğu zaman, onları kendileri bakımından iyi olarak ve ahlaki faili de, güdüsünü edimin dışında birşeyde değil, fakat edimin

1) 1178 b8-22.

2) 1177 a12-1178 a8.

3) 1178 a9-22.

soyluluğunda bulan bir şey olarak gözönüne almaktadır. Gerçekte o, ahlaki hayata kendi formel teorisinin izin verdiğinden daha yüksek bir değer atfetmektedir.

Eğer Aristoteles'in temaşa hayatı ile özellikle neyi kastettiği sorulursa, bunun cevabı şudur: O, onunla hakikatin matematik, metafizik ve belki de fizikle iki veya üç alanda temasasını kastetmektedir(1). Mutlu hayat bir hakikatin araştırılması değil, fakat daha önce zaten ulaşılmış olan hakikatin temasasından başka birşey değildir(2). Aristoteles için onun, bilimsel olduğu kadar estetik ve dinsel bir temaşa hayatı olduğu ileri sürülmüştü. Fakat estetik temaşanın Aristoteles tarafından ideal hayatın bir parçası olarak ortaya konduğunu gösteren hiçbir şey yoktur; estetik temaşanın bireysel bir formunu, trajediyi incelediği **Poetika**'da Aristoteles, estetik temaşanın değerini onun iyileştirici sonucunda yatar görmektedir. Öte yandan, temaşanın en yüksek dalına teoloji adı verildiği için(3), temaşa hayatının bu parçasının tanrısal doğanın temasasına özgü olan bir tür tapınma karakterine sahip olacağını varsaymak, akla uygundur. İdeal hayatın bu yönü, idealin "Tanrı'ya tapınma ve onu temaşa etme" olarak tanımlandığı **Eudemos Ahlakı**'nda(4) fazlasıyla vurgulanmaktadır.

1) Üçü de teorik bilgeliğin dallarıdır (**Metafizik**. 1005 b1, 1026 a18), fakat teorik bilgelik olumsal olmayan şeylerle ilgili olduğu halde (1139 b20, 1140 b31, 1141 a3, 1141 a19), fizik olumsal şeylerle ilgili incelemedir(1140 a14-16). Çelişki, fiziğin, olumsal şeylerdeki olumsal olmayan ögenin incelemesi olduğunun kabul edilmesiyle ortadan kaldırılabılır:Değişken öge hesaba gelmez ve hiçbir biçimde incelenemez.

2) 1177 a26.

3) **Metafizik**. 1026 A19.

4) **Eudemos Ahlakı**. 1249 b20.

BÖLÜM VIII

POLİTİKA

Politika'nın yapısı güç ve üzerinde çok tartışılmış bir problem arz etmektedir. Birçok modern bilgin 1) VII. ve VIII. Kitapların IV.-- VI. Kitaplar'dan önce gelmesi gerektiğini, bazıları ise 2) VI. Kitap'ın, V. Kitap'tan önce gelmesi gerektiğini ileri sürdüler. 1) III. Kitap'ın son bölümü en iyi anayasa tartışmasına bir geçişi haber vermekte ve bu tür bir tartışma ile VII.Kitap'ta karşılaşılmaktadır; Aristoteles veya daha sonraki herhangi bir yayıncının iki kitabı birbirine bağlamasının bir işareti olarak, VII. Kitap'ın ilk cümlesi de III.Kitap'ın son cümlesi olarak değiştirilmiş bir biçimdedir. Ayrıca IV.Kitap geride bulunan bir ideal anayasa tartışmasına(1)atıfta bulunmaktadır, oysa VII. ve VIII. Kitaplar'ın hiçbir yerinde IV.- VI. Kitaplar'a açıkça gönderimde bulunulmaz(2). Öte yandan III. Kitap'ta anayasaların sınıflandırılması ve söz konusu kitabın son kısmındaki monarşi (ve arızî olarak da aristokrasi) tartışmasından sonra, Aristoteles'in IV.-VI. Kitaplar'da yaptığı gibi diğer anayasa türlerini tartışmaya devam etmesini beklememiz gerekir; esas olarak anayasadan çok eğitim problemleriyle ilgili olan VII. ve VIII. Kitaplar, düşüncenin sürekliliğini ciddi bir biçimde kesintiye uğratmaktadır.2) VI. Kitap, çeşitli yönetim biçimlerinin düzenlenmesi konusunda, IV. Kitap'ın sonundaki düşünce çizgisini sürdürmekte ve devrim konusuna ayrılmış olan V. Kitap bunu kesintiye uğratmaktadır. Öte yandan VI. Kitap birçok kez V.Kitap'a atıfta bulunmakta(3) ve IV. ve V. Kitaplar, IV. Kitap'ın başlangıcında(4) vaz edilen programı uygun bir düzen içinde gerçekleştirmektedir; VI. Kitap, Aristoteles'in IV. Kitap'ın konularını kendisi aracılığıyla geliştirdiği

1) 1289 a31. Fakat VII., VIII. Kitaplara bu atıf güçlkle yapılabilir. Karş. s. 257, n.2. Zeller'in işaret ettiği diğer pasajlar - 1289 b15,1290 a2,39,1293 b2- yetersizdir.

2) Fakat 1325 b34 muhtemelen II.Kitap'tan çok bu kitaplara atıfta bulunmaktadır.

3) 1316 b34, 1317 a37, 1319 b4-37.

4) 1289 b12-26.

sonradan aklına gelen bir düşünceyi ifade ediyor gibi görünmektedir.

Ama Politika'nın Kitapları'nın kendisinde ve ilk şeklinde bir düzeni veya uygun bir düzeni olduğunu düşünmek muhtemelen bir hatadır. Çeşitli kitaplarının(1) başlangıçları ile ilgili bir araştırma göstermektedir ki, eser beş bağımsız incelemenin bir bütünüdür. -1) Aile üzerine- Devletin aileden çıkması yüzünden devletin incelenmesi için bir ön-hazırlık (I. Kitap); 2) amaçlanan ideal toplumlar ve en fazla değer verilen mevcut anayasalar (II. Kitap); 3) devlet, yurttaş ve anayasaların sınıflanması üzerine (III. Kitap); 4) daha aşağı dereceden anayasalar (IV.-VI.Kitaplar); 5) ideal devlet üzerine (VII., VIII. Kitaplar). İkincisi hariç, bütün bu bölümler ya bitirilmemiş veya değiştirilmiştir. Hiç değilse M.S.I. yüzyıla kadar geri giden bu eserlerin geleneksel düzeni, bütününde, VI. Kitap'tan sonra daha iyi okunan V.Kitap hariç, birbirini izleyen bir düşünce çizgisi sunmaktadır(2).

VII. ve VIII. Kitaplar, zihniyetleri bakımından daha dogmatik olmaları nedeniyle, ilk üç kitaptan farklıdır ve burada Aristoteles tarafından benimsenmiş olan daha dikkatli bir üslup bize onların hiç değilse kısmen daha önce basılmış olan eserlere dayandığı fikrini vermektedir(3). IV.-VI. Kitaplar, daha pratik ve daha az idealist bir zihniyeti benimseme bakımından **Politika**'daki geri kalan kitaplardan farklıdır; özellikle V.Kitap, en bozuk yönetim biçimlerini bile koruma yönünde gösterdiği dikkatten ötürü, Machiavelli'nin **Hükümdar**'ının fikri babasıdır. Onlar, içerdikleri tarihsel ayrıntı kitlesi bakımından da **Politika**'nın kalan kısmından farklıdırlar. Kendi kendimize hatırlamamız gerekir ki, Aristoteles, 158 Yunan şehir devleti anayasası derledi (veya derlenmesine neden oldu). Biz, **Politika**'nın IV.-VI. Kitaplar'ında, onun şehir devleti hakkındaki bütün eski bilgilere nasıl tamamen hakim olduğunu ve nasıl ayağını sağlam bir biçimde tarihe bastığını, başka herhangi bir yerden çok daha fazla görürüz.

1) Bu küçük fakat önemli bir noktayla, belli kitapların başlangıçlarında bağlantı eklerinin olmayışıyla doğrulanmaktadır.

2) Kitapların yazılış düzeniyle ilgili olarak karş. s. 19, n.2.

3) Belki de **Protrepticus**'da.

Diğer kitaplarında bile onun yöntemi, büyük ölçüde endüktiftir. Ama o aynı zamanda, politik görüşlerini daha kapsamlı ve temel teorilere, metafizik veya etik teorilere de dayandırmaktadır. O, belli bir anlamda, bütünün parçaya önceliğini; bir şeyin doğasının, kendisine doğru hareket ettiği erekle özdeşliğini; ruhun bedene, aklın arzuya üstünlüğünü; sınır ve ılımlılığın önemini; organik kısımlarla yardımcı koşullar arasında fark olduğunu kabul etmektedir. Politik görüşleri, geniş ve tutarlı bir düşünce sisteminin bir parçasını oluşturmaktadır. Ama bazen genel ilkelerin kullanımı biraz keyfidir ve biz onların, Aristoteles'in herhangi bir durumda savunmuş olduğu inançlarının savunulmalarının sebepleri olarak ileri sürüldüklerini hissederiz.

Politika, 1) konusu, devletin uyuşumla mevcut olduğunu ve üyelerinin kendisine bağlılığını isteme yönünde hiçbir gerçek talebi olmadığı biçimindeki sofist görüşe karşı devleti savunmak ve 2) onu, diğer topluluklardan ayırt ederek doğası üzerine ışık tutmak gibi görünen bir bölümle(1) başlamaktadır. Aristoteles, her topluluk, belli bir iyiyi gerçekleştirmek üzere bir araya geldiğinden en yüksek ve her türlü topluluğu içine alan topluluk olan devletin, en yüksek iyiye ulaşmak zorunda olduğunu ileri sürerek, **konuya** girmektedir. Onun benimsediği teleolojik bakış açısı, bütün sisteminin karakteristiğidir. İster canlı, ister araç veya isterse toplum olsun, dünyadaki herşeyin anlamı ve doğası, onun varlığının ereğinde aranmalıdır. Bir araçla ilgili olarak bu, onun kullanıcısı tarafından arzulanan bir erek ve aracın formu, dışarıdan maddesine uygulanmış olan bu ereğe uygundur. Canlı bir varlık veya bir topluluk söz konusu olduğunda, erek, şeyin kendisine içkindir: Bu, bitki için büyüme ve üreme hayatı, hayvan için bitkisel hayata ek olarak duyu ve arzu hayatı, insan ve insan topluluğu için de diğer ikisine ek olarak akıl ve ahlaki eylem hayatıdır. Şeylerin açıklaması, onların kendilerinden çıkmış oldukları şeyde değil, kendilerine doğru geliştikleri şeyde bulunur; onların doğası kökenlerinde değil, sonlarında ve ereklерinde görülür.

“Devlet” kelimesiyle kastettiğimiz “site”den başka bir şey değildir. Aristoteles, Yunan site hayatının altın çağının sonlarında bulunduğu ve

Philip ve İskender ile yakın ilişki içinde olduğu halde, onun politik hayatın sadece kendi zamanındaki en yüksek formu olarak değil, ama aynı zamanda olabileceği en yüksek form olarak gördüğü imparatorluk değil, siteydi. Daha geniş bir topluluk onun için sadece bir kabile veya birbirleriyle sağlam ilişkide bulunmayan bir halk topluluğuydu. Onun görüş alanına giren ne daha geri kalmış halklara kendi uygarlığını zorla kabul ettiren bir imparatorluktu, ne de bir ulus devletiydi. Yunanistan’da, Makedonya İmparatorluğu’ndan başka (Atina ve Isparta İmparatorlukları ve çeşitli devletlerin eşit statüdeki birlikleri gibi) onun hesaba katmadığı ilginç politik gelişmeler olmuştu. O sadece bir yerde eğer teşekkül etmiş olsaydı, bir Yunan devletleri birliğinden çıkabilecek iyi sonuçlardan söz etti(1). Yunan politik hayatının gerçekte olduğu gibi kavranması konusunda onun eşiti yoktu; ama onda daha az olan hayalgücüyüdü. O küçük bir soruşturmayla, insan hayatının en tam bir biçimde, her yurttaşın herkesi tanıdığı ve sadece yöneticilerini seçme bakımından değil, fakat aynı zamanda sırasıyla “yönetme ve yönetilme”den de payını aldığı küçük bir toplulukta yaşanabileceğini varsaymaktadır. Tarihi gelişimi bakımından şehir devletlerinin, kendilerini daha büyük ve daha güçlü birliklere karşı korumayı başaramadıkları kanıtlanmıştır. Ama bu, onların değersizliğini kanıtlama değildir; Aristoteles’in bu görüşü hakkında söylenecek çok şey vardır. Ama Aristoteles’in bu görüşünün akılcı bir savunmasını görmeyi ümit ederdik.

Devletin “topluluk” cinsine ait olduğu açıktır; ama ayrımı böylesine açık değildir. Aristoteles, onu topluluktan ayıran şeyin sanıldığı gibi, daha büyük bir boyutta olmasının olmadığını göstermeye girişmektedir. Onun, devletin ayrımını bulma yöntemi, onu parçalarına ayırmak ve kökeni bakımından araştırmaktır. İnsanları biraraya getiren iki birincil içgüdü vardır(2); kadınla erkeği biraraya getiren üreme içgüdüğü ve karşılıklı yardımlaşma için efendi ile köleyi-dikkatli zihin ve güçlü bedeni-biraraya getiren kendini koruma içgüdüğü. Böylece biz en az üç kişiden meydana gelen bir en küçük toplum, “günlük gereksinimlerin sağlanması

1) 1327 b32.

2) I. 2.

“için doğal olarak kurulan birlik” olan aileyi elde ederiz. İkinci aşama, “günlük gereksinimlerden daha fazlasının sağlanması için” kurulan, birkaç aileden oluşan bir birlik olan köydür. Aristoteles, bu köyle ilgili gereksinimlerin neler olduğunu özel olarak belirtmez, ama biz, onun zihnindeki şeyin şu olduğunu tahmin edebiliriz: Köy, daha büyük bir işbölümünü ve bu yüzden de, insan ve hayvana karşı daha tam bir korunma yanında, daha değişik ihtiyaçların tatmin edilmesini mümkün kılmıştır. O, buna, köyün, aynı soydan olan ailelerin birliği sayesinde en doğal bir biçimde oluştuğunu eklemektedir. Üçüncü aşama birkaç köyün “hayatın kendisi için meydana gelen, fakat iyi hayat için var olan, hemen hemen veya tamamen kendi kendine yetecek ölçüde geniş olan tam bir topluluğu meydana getiren” bir birliğidir. İşte devleti diğer şeylerden ayıran şey budur. O da köy gibi aynı sebepten, hayatın kendisi için varlığa gelmiştir. Fakat o, daha başka bir arzuyu, iyi hayat arzusunu tatmin etmek için kurulur. İyi hayat, Aristoteles’e göre, iki şeyi, ahlaki ve entellektüel etkinliği içermektedir. Devlet, ahlaki etkinlik bakımından aile ve köye göre daha uygun bir alan, kendisinde erdemlerin uygulanabileceği daha değişik bir ilişki bütünü sunmaktadır. Ve o, entellektüel etkinlik için de daha geniş alan sağlamaktadır; daha tam bir entellektüel işbölümü mümkündür ve her bir zihin, zihnin zihne etkisi sayesinde daha tam bir biçimde uyarılır. “Eğer daha önceki toplum biçimleri doğalsa, devlet de öyledir, çünkü o onların ereğidir ve bir şeyin doğası onun ereğidir. Çünkü herhangi bir şeyin tamamen gelişmiş olduğu durumda, bir şeyin olduğu şeye onun doğası gereği deriz... Bu yüzden, devletin doğanın bir yaratımı ve insanın, doğası gereği politik bir hayvan olduğu açıktır ... Toplum içinde yaşayamayan ve kendi kendine yeterli olduğu için, hiçbir ihtiyacı olmayan insan ya bir hayvan ya da bir Tanrı’dır”. Aristoteles, devletin sadece uylaşım ile var olmadığını, fakat insan doğasında köken bulduğunu; doğal olanın, en doğru anlamında, insan hayatının başlangıçlarında değil, fakat kendisine doğru hareket ettiği hedefte bulunduğunu; uygar hayatın, varlığı farzedilen bir soylu vahşinin hayatının bozulması olmadığını; devletin yapay bir özgürlük kısıtlaması değil, ama onu elde etmenin bir aracı olduğunu vurgulamakla politik düşünceye büyük bir hizmette bulundu. O, burada gizil olarak,

Yunanistan'da taraftar bulmuş olan iki görüşe saldırmaktadır:1) Lycophron(1) veya Thrasymakhos gibi, bazı sofistlerin görüşü: Yasa ve devlet, sadece uylaşımın ürünleridir; onlar, bireylerin özgürlükleri üzerine, ya bireye zorla kabul ettirilmiş veya sadece haksızlığa karşı bir güvence olarak bireyin kendisi tarafından benimsenmiş olan bir müdahaledir. 2) Kyniklerin görüşü: Bilge insan kendi kendine yeterlidir ve onun hiçbir ülkenin değil, dünyanın yurttaşı olması gerekir. Bu, Yunanistan'ın, Khaironeia yenilgisiyle düştüğü hayal kırıklığından cesaret alan bir görüştür.

Aristoteles, devleti doğal olarak betimlemekle onu, insan iradesinden bağımsız hale getirmeyi düşünmemektedir. Onun varlığa gelmesi ve varlığının korunması, insan iradesi sayesinde ve yine o, insan iradesi sayesinde “yüreğin arzusuna daha yakın” olacak şekilde biçimlendirilebilir. Ama o, devletin kaynağını insanın kaprisinde değil, eşyanın doğasında bulması anlamında, doğal olduğunu ileri sürmektedir.

Devlete karşı gösterdiği büyük ilgisine rağmen, Aristoteles, aileyi Platon gibi değersiz görmemektedir. Ona göre devlet, bir topluluklar topluluğudur. Hayat düzeninde, ailenin kendi işlevi vardır. Ancak, insanın diğer toplulukların da -kendisine bağlı olduğu kilisesinin, mesleğinin, gönüllü kuruluşların da- üyesi olduğunun kabul edildiğini gösteren bir işaret yoktur. Aristoteles'in, insanın politik bir hayvan olduğunu söylediği yerde, bizim, insanın sadece yurttaşlar olarak değil, farklı yetenekleri bakımından dostlarına da ihtiyaç duyan toplumsal bir hayvan olduğunu söyleyebileceğimize sık sık işaret edilmiştir. Gerçekten de, devlet ile toplum arasındaki ayırım, hiçbir Yunan düşünürü için açık değildir. Din öylesine ulusal ve en büyük ölçüde öylesine dışsal ve uylaşımsal bir şey, öylesine bir kült meselesi, öylesine az derinliği olan bir inanç ve heyecan meselesidir ki, kilise ile devlet arasındaki, bir devlette birçok kilisenin ya da birçok devlette üyeleri olan bir tek kilisenin var olabilmesi sonucunu doğuracak bir ihtilaf kavramı, Yunanlıların pek aklına gelmedi ve bu yüzden de, bizi devletle ilgili gereksiz düşüncelerden kurtarmış olan etkilerden biri onların

1) 1280 b10.

durumunda mevcut değildi. Birçoklarının kilisenin doğal işlevi olarak düşünecekleri ahlaki eğitim, böylece, Aristoteles tarafından kararlı bir biçimde devlete verildi. Yine devletteki diğer gönüllü kuruluşlara gelince, Yunan devleti hayatın bütün alanlarına o kadar nüfuz etmişti ki, bu tür kuruluşlar Yunanlılar tarafından devletin işlevleri gibi görülüyordu.

Ama biz, insanın toplumsal bir hayvan olduğunu söyleyerek Aristoteles'in eksikliğini gidermek istesek bile, insanın politik bir hayvan olduğu gerçeği değişmemektedir. Politik birlik, daha açık bir biçimde gönüllü olan diğer birliklerden daha az doğal değildir; kilise hariç, onlardan hiçbirisi önem ve değer bakımından onunla karşılaştırılmaz. Hiç şüphesiz ekonomik örgütlenmelerin önemli olduğu söylenebilir; ama en büyük ölçüde bunlar, insanların itaatlerini kilise ve vatandan daha az bir kesinlikle kendilerine çekerler ve eğer, "sadece hayatı" amaçlayan toplumlar, insanda hayattan daha yüksek herhangi bir şeye hitap eden bu şeylere tercih edilirlse, bu, insanlık için talihsizlik olacaktır.

KÖLELİK

Aristoteles, devletin aileden çıkışına işaret ettikten sonra, "ev yönetiminin kısımları" nı incelemeye geçmektedir. Uzun uzadıya tartışılan sadece ikisi, efendi-köle ilişkisi ve servet kazanmadır. Kölelik konusunda Aristoteles, kendini iki görüşle karşı karşıya bulmaktadır(1). İlki, köleleri yönetmenin, daha iyi olanların daha değersiz olanlar üzerindeki yönetiminin bir örneği olması bakımından, politik yönetimle tür bakımından aynı olduğunu ileri süren görüştür. İkincisi, efendi ile köle arasında doğa bakımından herhangi bir fark olmadığını, köleliğin doğal olmayan bir uyuşuma dayandığını ve bu nedenle de, adil olmadığını ileri süren görüştür. Aristoteles, ilk önce(2), bir kölenin özünün ne olduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Aslında köle "hayatın idaresiyle ilgili bir araç", bir başka deyişle "canlı bir mal" dır. Farkında olmaksızın makine çağını önceden haber vererek, Aristoteles, eğer mekik, bir el kendisine yol

1) I. 3-7.

2) I. 4.

göstermeden dokuma yapabilseydi, efendiler de kölelere ihtiyaç duymayacaklardı, diye eklemektedir. Ama köle üretimin değil, eylemin bir aracıdır, - belli bir eşya üretmek değil, fakat köle, hayatın genel idaresine katkıda bulunmak bakımından bir araçtır-. Yani burada söz konusu olan tarımda veya endüstride kullanılanlardan çok, ev hizmetlerinde kullanılan köledir.

Bundan bir sonraki problem(1), doğanın bu rolü oynamak üzere belirlemiş olduğu kişilerin olup olmadığıdır. Cevap olarak Aristoteles, üstün olanla aşağı dereceden olanın antitezinin, doğanın her yerinde ruhla beden, zihinle arzu, insanla hayvanlar, erkekle kadın arasında bulunduğu ve iki şey arasında böyle bir ayrımın mevcut olduğu yerde, birinin diğerini yönetmesinin **her ikisinin de yararına** olduğunu belirtmektedir. Doğa, insanlar arasında böyle bir ayrımı meydana getirmeye, bazılarını çalışmak için güçlü kılmaya ve diğerlerini de politik hayat için hazırlamaya eğilimlidir. Böylece bazı insanlar doğaları gereği özgür ve diğerleri de köledir.

Öte yandan, söylenmesi gereken birşey daha vardır(2). Aristoteles'e göre, var olan köleliğin büyük bir bölümü sadece fethetmeye dayanır ve bu tür kölelikten doğal olarak nefret edilir. Bu görüşlerden her biri gereğinden fazla ileriye gitmekte ve diğerinin alanına tecavüz etmektedir. Güç, bir tür üstünlük içeren bir şey olmaya yönelmekte ve bu nedenle de bazıları tarafından, gücün doğruyu teşkil ettiğine inanılmaktadır; öte yandan, ancak karşılıklı bir iyi niyet ilişkisinin doğru olabileceğine inanma yönünde de bir eğilim vardır. Bu iki görüşten hiçbirisi, arada bulunan bir görüşe, yani **mükemmel olanın** yönetmesi gerektiği tarzındaki görüşe karşı varlığını koruyamaz. Öte yandan adaletin bir türünün her halükârda geleneğe dayandığını ve bu yüzden de savaş geleneğine uygun olarak köleliğin, haklı olduğunu söylemeye de elvermez. Bu görüşü savunanlar, soylu insanların veya Hellenlerin köleleştirilmelerinin haklı çıkarılması konusunda tereddüt edeceklerdir. Onlar köleliği aslında, doğa bakımından aşağı düzeyde bulunmaya dayandırmayı da isterler. Bunun var olduğu

1) I. 5.

2) I. 6.

yerde, kölelik hem efendi hem de kölenin yararınadır.

Aristoteles'in kölelik gibi, gündelik Yunan hayatının bir parçası olarak kendisine o kadar alışılmış bir kurumu, şeylerin doğasına ait bir şey olarak göz önüne alması, üzücü olmakla birlikte şaşırtıcı değildir. Yunan köleliğinin, Roma köleliğini gözden düşüren ve modern çağlarda kölelik sistemini sık sık gözden düşürmüş olan kötü uygulamalardan büyük ölçüde korunmuş olduğuna dikkat edilmelidir. Aristoteles'in köleliği onaylamasında bazı özel noktalar vardır ki, bunlara dikkat edilmelidir: Aristoteles, 1) doğuştan özgür insanla doğuştan köle arasındaki ayrımın, insanın arzu edebileceği gibi, her zaman böyle açık olmadığını kabul eder, Ona göre, doğuştan bir kölenin çocuğu da her zaman doğal bir köle değildir(1). 2) Kölelik sadece, savaştaki fetih hakkına dayanılarak onaylanamaz. Daha üstün güç her zaman daha üstün mükemmellik anlamına gelmez. Savaş sebebi geçersiz bir sebepse ne olacak? Bir Yunanlı hiçbir durumda bir başka Yunanlıyı köleleştirmemelidir(2). Aristoteles'in görüşündeki bu öge, çağdaşlarına haklı olarak, onun bu görüşündeki en önemli nokta olarak gözükmüş olmalıdır. Onun bize gerici gibi görüldüğü yerde, o, onlara, bir devrimci gibi görünmüş olabilir. 3) Aristoteles'e göre, efendi ve kölenin çıkarları aynıdır. Bu nedenle efendinin otoritesini kötüye kullanmaması gerekir. O, kölesinin arkadaşı olmalıdır. Sadece emir vermemeli, fakat onunla tartışmalıdır(3). 4) Tüm kölelere özgürlük umudu verilmelidir(4).

Ancak Aristoteles'in görüşünde övülecek olan şey, onun insan soyunu bir baltayla ikiye ayırmasıdır. Hem ahlaki hem de entellektüel nitelikler bakımından insanların sürekli olarak bir hiyerarşi içinde olması söz konusudur. Bu hiyerarşi, insanları bir itaat sistemine götürmektedir ve muhtemelen de her zaman böyle bir sisteme götürecektir. Ama böyle bir sistemde, hiçbir üye sadece "canlı bir araç" olarak göz önüne alınamaz. Aristoteles'in problemi ele alış tarzı, onun kendi teorisinin gizil olarak

1) 1254 b32-39, 1255 b1-4.

2) I. 6.

3) 1255 b9-14, 1260 b5-7, 1278 b33.

4) 1330 a32.

reddedilmesini içermektedir. O, kölenin sadece bir beden olmadığını, fakat onun, sadece bir emre boyun eğmesini değil, aynı zamanda bir akıl yürütmeyi izlemesini mümkün kılan aşağı türden bir akla sahip olduğunu kabul etmektedir. Yine o, kölenin bir köle olarak efendinin dostu olamasa da, bir insan olarak dostu olabileceğini söylemektedir(1). Fakat onun doğası bu şekilde bölünemez. Onun insan olması, sadece canlı bir araç olmasıyla uyuşmaz.

SERVET KAZANMA

Politika'nın, Aristoteles'in ekonomiye(2) ana katkısını ortaya koyan bundan sonraki bölümü(3), servet kazanmanın ev yönetimine nasıl bağlı olduğu sorusu ile I. Kitap'ın ana konusuna bağlanır. Aristoteles, bu soruyu iki servet kazanma tarzı ayırt ederek yanıtlamaktadır(4). İlki, hayatın sürmesi için kendisine ihtiyaç duyulan doğanın ürünlerini biriktirmekten ibaret olan doğal tarzdır. O, burada üç ana tür ayırt etmektedir: Toplayıcılık; korsanlık, eşkiyalık, balık avcılığı ve asıl anlamında avcılık diye alt dallara ayrılan avcılık; çiftçilik. Bu tarz için doğal bir sınır, insanın beslenme ve giyinme ihtiyaçlarıyla belirlenir. Bu tarz, ev yönetimi ve devlet adamlığının(5) bir parçası veya daha tam olarak onların bir önkoşuludur(6); ev yöneticisi ve devlet adamının işi, bu şekilde toplanmış olan şeyi kullanmaktır.

Bununla ikinci servet kazanma tarzı arasında bulunan şey, takastır(7). Aristoteles burada, şeylerin kullanım değeri ile değişim değeri arasında, sonradan ün kazanacak ayırımını yapmaktadır. Bir ayakkabıyı

1) *Nikomakhos Ahlâkı*. 1161 b5.

2) I. 8-11.

3) Fakat s. 212 v.d. ile karşı.

4) 1258 b27-33'te buna üçüncü bir servet kazanma tarzı -madencilik, kerestecilik, v.b.-eklenir. Problemin bütünüyle ilgili olarak karşı;. J.Cook Wilson, *Class. Rev.* X. 184-9.

5) 1256 b26.

6) 1256 a11, 1258 a19-37.

7) I. 9.

giyebilir veya takas edebilirsiniz; her iki durumda da onu “kendisi bakımından” kullanırsınız, ama ilki onun “asıl anlamında kullanımı”, onun yerli yerinde kullanımı, başka hiçbir şey için değil kendisi için kullanımıdır. Takas, belli bir noktaya kadar, yani hayatın sürmesi için kendisine ihtiyaç duyulan şeyi kazanmak bakımından doğaldır. İkinci ve doğal olmayan servet kazanma biçimine, şeylerin, başka şeyler için değil, fakat para için değiştirilmeye başlandığı zaman ulaşılır. Aristoteles’in işaret ettiği paranın asli karakteristik özellikleri, 1) onun şeylere göre daha taşınabilir olması ve 2) değişim için uygun olmasının dışında kendisi bakımından da bir yararının olmasıdır. Bu, madeni para için doğrudur ve Aristoteles’in, kâğıt para kullanımını önceden görmemiş olması şaşırtıcı değildir. Daha şaşırtıcı olan, onun değiştokuştan başka bir yolla, yani ticaretle elde edilen her türlü servet kazanmayı gayrı-tabii görmesidir. Onun itirazı, hiç şüphesiz ahlaki bir temele dayanmaktadır. O, hayatın sürmesi için kendisine ihtiyaç duyulana ötesinde, sınırsız bir biçimde servet peşinde koşmayı mahkum etmektedir. Ama o, kendi kendisi bakımından servet peşinde koşmanın, şeylerin toplandığı ve değişimin henüz başlamamış olduğu en erken bir dönemde bile ortaya çıkabileceğini ve takasta, vurgunculuğun, şeylerin parayla değişiminde olduğundan hiç de daha az olmadığını gözden kaçırmaktadır. Kendisinin mahkum etmiş olduğu tüccar sınıfının yararlı bir kamu hizmeti yaptığını ve sadece böyle yaptığı için de kazanç sağladığını görmemektedir. Onun görüşü, ticareti, özgür bir insana yakışmayan bir meslek olarak gören sıradan Yunan önyargısının gereğinden fazla yansımasıdır.

Ayrıca o, doğal olmayan servet kazanmanın en kötü türünün, kendisi de gayrı-tabii bir icat olan paranın asıl amacı, yani değişim için değil, fakat daha gayrı-tabii bir amaç için kullanılmasından ötürü tefecilik olduğunu düşünmektedir(1). Burada, yine haksız tefeciliğe karşı çıkan anlaşılabilir bir ahlaki önyargı, onu, kapitalin borç verilmesi sayesinde sağlanan ekonomik hizmetleri görmemeye itmektedir. Hiç kuşku yok ki, o,

1) 1258 b2-8. Aristoteles’in öğretisi ve ondan sonraki gelişmeler için karşı. *Economica* 1922, ss. 105-111.

sanayiye mümkün kılan borç vermeyi değil, fakat aslında kendini borç verenin kölesi haline getiren anlık ihtiyaçlar yüzünden borç almak zorunda bırakılan yoksul insanın zararına olan borç vermeyi düşünmektedir.

Aristoteles, kitabı bir aileye özgü olan çeşitli yönetim biçimlerine ilişkin bir tartışmayla bitirmektedir(1). Kölenin düşünüp taşınma yetisi yoktur; kadının vardır ama işlemez; çocuk ona sahiptir, ama bu yeti çocukta olgunlaşmamıştır. Bu yüzden efendinin köle üzerindeki yönetimi despotça, kocanın eşi üzerindeki yönetimi bir devlet adamının yönetimi gibi, babanın çocukları üzerindeki yönetimi bir kralın yönetimi gibi olmalıdır. Böylece aile, üç ana yönetim biçimini önceden içinde bulundurmaktadır.

İDEAL TOPLUMLAR

Aristoteles II.Kitap'ta, bu alanda daha önce düşünülmüş ve gerçekleştirilmiş olan, en iyi toplumu ortaya çıkarmak amacıyla önerilen ideal toplumlarla en yüksek derecede değer verilen tarihsel olarak gerçekleşmiş anayasa ve yasa-koyucularla ilgili kritik bir araştırmaya girişmektedir. Aristoteles, Platon'un **Devlet**'inin bir eleştirisiyle başlamaktadır. Önce, Platon'un kadın ve çocuklar topluluğuyla ilgili önerilerini incelemektedir(2); başlıca kanıtlarının sayısı ikidir. 1) Platon "Devletteki birlik ne kadar büyükse, onun o kadar iyi" olduğuna ilişkin düşüncesinde yanılmaktadır. Bir devletin doğası, onun bir çokluk olması ve benzer olmayanlardan oluşan bir çokluk olmasıdır. O, Aristoteles'in farklılaşmamış bir topluluk olarak tasardığı bir halktan farklıdır. Bir devlette bir işlev çeşitliliği söz konusudur: Bu, bazılarının yönetmek ve geri kalanların da yönetilmek zorunda oldukları biçiminde özetlenebilir. Aristoteles, burada Platon'un fiili düzenlemelerini unutmuş görünmektedir. Platon, devletteki işlev çeşitliliğinin farkındadır ve buna uygun olarak da açıkça üç sınıf ayırt etmektedir. Bunlardan sadece ikisinde, yani yönetici ve savaşçı sınıflarda, kadın ve çocukların ortaklığı düzenlenir ve sadece bu sınıflarda, Aristoteles, Platon'un gereğinden fazla birliği amaçladığı

1) I. 12, 13.

2) II. 2-4.

iddiasında haklıdır. 2) Birlik, devlet için doğru bir ideal olsa bile, o, muhtemelen Platon'un düzenlemeleriyle gerçekleştirilemez(1). Platon, bütün insanlar aynı şeyler için "benim" veya "benim değil" dedikleri takdirde, birliğin sağlanabileceğini düşünmektedir. Ancak Aristoteles şu noktaya işaret etmektedir: Platoncu devlette bir çocuk, belli bir yaştaki tüm koruyucular tarafından benimsenmesi anlamında hepsinin çocuğudur, ama her birinin çocuğu olması anlamında hepsinin çocuğu değildir. Hiç kimse, gerçekten kendisinin olan bir çocuğa duyacağı duyguyu beslemeyecek ve ona aynı ilgiyi göstermeyecektir. Herkesin işi olan bir şey, hiç kimsenin işi değildir. Her yurttaşın bin oğlu ve her oğulun da bin babası olacaktır; Bu koşullarda ortaya çıkacak olan sıkıcı bir arkadaşlıktır. Gerçek bir kuzen, Platoncu bir oğuldan ne kadar daha iyi olacaktır!

Aristoteles'in kanıtı, bir varlığa karşı duyulan sevgi yoğunluğunun ancak sevginin alanının daraltılmasıyla mümkün olabileceğidir. Platon'un çocuk bakımevi ve yetimhanenin, ebeveynler öldüğü veya sorumluluklarını yerine getirmedikleri zaman değil, fakat her zaman ebeveynlerin yerini alması önerisi, muhtemelen, arzu ettiği sevgiyi meydana getirmeyecektir. Aristoteles'in mevcut kurumlara olan inancı, kötü uygulamalara bakarak onları reddetmesi, burada haklı çıkarılmaktadır. Hegel'in haklı olarak söylediği gibi, eğer idealizm, ideal başka bir yer bulma umuduyla gerçekliği tahrip etmek yerine ideal öğeleri gerçeklikte görme gücüyle, Aristoteles ile karşılaştırıldığında Platon "yeterince idealist değil" dir.

Mülkiyete gelince(2), Aristoteles mevcut uygulamadan hareketle üç mümkün değişik biçim ayırt etmektedir:

- 1) Toprakta özel mülkiyet, üründe ortak kullanım.
- 2) Ortak mülkiyet, özel kullanım.
- 3) Ortak mülkiyet, ortak kullanım.

O, (a) bir ortak mülkiyet sisteminde çok çalışan ve az kazanan insanların, az çalışan ve çok kazananlardan şikâyetçi olacaklarına işaret etmektedir. (b) Ortaklaşa bir hayat ve özellikle de mülkiyete ortaklaşa sahip olma, örneğin

-
- 1) II. 3.
 - 2) II. 5.

yol arkadaşları arasında, büyük bir tartışma kaynağıdır.(c) İnsanlar kendilerinin olan şeyi işlemeye başladıklarında, daha üretkendirler. (ç) Mülkiyet duygusu, kendini sevmenin bir biçimi olduğu için, büyük bir zevk kaynağıdır. (d) Mülkiyetin bir insanın arkadaşına yardım etmek için kullanımı, ayrıca bir zevk kaynağı ve erdemli olmak için de bir fırsattır. (e) Özel mülkiyetten doğan çekişmeler, onun özel mülkiyet olmasından değil, fakat insan doğasının kusurları yüzündendir.(f) Platon, aşırı bir birleştirmeyi amaçlamaktadır. Devlet bununla değil, sadece eğitimle bir toplum haline getirilebilir. (g) Platon, komünizmi sadece koruyuculara uygulamayı düşünüyor gibidir; o niçin inançlarını korumak, savunmak cesaretini göstermiyor ve onu niçin, çiftçilere de uygulamıyor? (h) Koruyucuları mutluluktan yoksun bırakıp devletin mutluluğunun yeterli olduğunu söylemek yararsızdır. Mutluluğu sadece bireyler yaşayabilir. Bütün bu sebeplerden hareketle, Aristoteles, üç seçenekten ilkinin, özel mülkiyet ve ortak kullanım seçeneğini diğer ikisine karşı savunmaktadır. Onun görüşünü şöyle ifade edebiliriz: Onun benimsediği seçenek, zengin insanların resim galerilerine, parklarına ve av alanlarına kamunun serbestçe girmesi için izin verecekleri türden bir düzendir. Sosyalizm, sanayinin devlet tarafından daha iyi bir organizasyonu anlamına geldiği taktirde, Aristoteles ona sempati duyacaktır, çünkü onun devletin işlevleriyle ilgili olarak **Laissez Faire** (Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler!) bireysencilik okulundan daha olumlu görüşleri vardır. Fakat sosyalizm, özel sektörü, çalışmasının sonucu olan ürünlerinden mahrum etme, insanlar arasındaki doğal yetenek ve çalışma farklılıklarını ortadan kaldırma durumunda bulunduğu bir mal eşitliği yaratma girişimi anlamına geliyorsa, o bir bireycidir ve hiç kimse bireyciliğin sağduyusunu onun kadar iyi ifade etmemiştir. Onun, bireyciliğin temel ekonomik delilini pek fazla vurgulamadığı fark edilecektir. Bu delil şöyledir: Çalışmalarının ürünlerinin doğrudan doğruya kendileri ve çocuklarına akması durumunda insanlar, bunların ortak bir fona aktarılması durumuna göre daha çok çalışacaklardır. Aristoteles, hayatın sürmesi ve iyi hayat için kendisine ihtiyaç duyulan şeyin ötesinde, zenginliğin yığılmasını zaten mahkûm etmişti. Onun yurttaşlarının sanayi ile

meşgul olmamaları ve yapmış oldukları kamu hizmetlerinden de yarar sağlamamaları gerekir. Onun delili aslında, mülkiyetin de aile gibi, kişiliğin doğal ve normal bir uzantısı, bir zevk kaynağı ve iyi etkinlik için bir fırsat olduğu biçimindedir. Serveti bir merkezde toplamak, parlamentonun kararıyla bencillikten kurtulmaya çalışmaktır; fakat bencilliğin kaynakları yasamayla ortadan kaldırılamayacak kadar derinlere uzanır; onlar temellerini insanın kusurlu doğasında bulmaktadırlar. Gerçekten Platon'un düşündüğü gibi, onların çaresi eğitimde, insanları servetlerini cömertçe kullanmaya ve bireysel olarak kendilerine ait olan şeyin ortak kullanımını isteyerek kabul etmelerine götürecek olan “anayasa ruhuna uygun”(1) eğitimde bulunmaktadır.

Daha sonraki bir bölümde(2) Aristoteles, mülkiyetin eşit olarak paylaştırılması ile ilgili öneriler üzerinde durmaktadır. O, şunları ileri sürmektedir: Nüfus artışı, sağlanabilecek olan eşit mülkiyet dağıtımını sürekli olarak bozmaya neden olmaktadır; birbirine eşit hale getirilmesine gerek duyulan şey servetler değil, insanlığın arzularıdır; ihtiyaçtan doğan sadece önemsiz suçlardır ve bu tür önerilerle çaresi bulunabilecek olanlar da onlardır; yurttaşların servetinin, sadece toplumun refahı düşüncesiyle değil, fakat toplumun refahı için dış tehlikeleri bertaraf etmenin zorunlu olduğu düşüncesiyle belirlenmesi gerekir. Bütün bu problemin sonucu şudur: “Doğası gereği daha soylu olanları, (onların) daha fazla şey istememelerini sağlayacak ve doğası gereği daha aşağı dereceden olanları da, (onların) daha fazla şey elde etmelerine engel olunacak bir biçimde eğitmek daha iyidir.

DEVLET VE YURTTAŞ

III. Kitap'ta, **Politika**'nın en merkezi ve en temel kısmına ulaşırız. Ortaya atılan soru şudur: “Devlet nedir?” Sorunun, Aristoteles için çok pratik bir anlamı vardır; bu, yeni bir yönetimin, devrik bir yönetimin edimlerini, bu edimlerin devletin edimleri olmadığı gerekçesiyle,

1) 1337 a14.

2) II. 7.

sorumluluğunu reddetme yönündeki girişimlerinden ortaya çıkar. Bir devlet yurttaşlardan oluştuğuna göre, Aristoteles yurttaşın kim ve ne olduğunu sorarak başlamaktadır : 1) Belli bir yerde oturma, insanı yurttaş yapmaz; çünkü bir yerde ikâmet eden yabancılarla köleler de aynı yerde otururlar. 2) Dava açma hakkı ve dava edilebilme de, bir insanı yurttaş yapmaz; çünkü bu, bir yerde oturan yabancılara sözleşme yoluyla verilebilir. Bu tür insanlar, yurttaş olmak için gereğinden fazla genç veya gereğinden fazla yaşlı olanlar gibi, sadece sınırlı bir anlamda yurttaştırlar. Yurttaşlardan meydana gelen birkaç kuşağa sahip olma da bir yurttaşı yurttaş yapan şey değildir; çünkü ilk yurttaşları yurttaş yapan şey nedir? (1) Asıl anlamında yurttaşın karakteristiği, onun adli yönetim içinde yer alması ve yönetici topluluğa üye olmasıdır. Ancak bir cinsin türleri kendi aralarında değerleri bakımından düzenlenebildiği zaman, anayasa biçimlerinde olduğu gibi, kendi aralarında ortak bir şeye sahip değildirler. Bu yüzden “yurttaş”ın anlamı yönetim biçimine göre değişir. Yapılan tanım en iyi, demokrasiye uyar; Isparta ve Girit gibi öteki şehir devletlerinde yasama ve yargıyı (2) bütün yurttaşlar değil, sadece belli görev sahipleri yapar.

Aristoteles’in yurttaş kavramı, modern yurttaş kavramından büyük ölçüde farklıdır; çünkü onun görüşünde söz konusu olan yönetim temsili değil, doğrudan yönetimdir. Onun yurttaşı, yöneticilerini seçme konusunda söz sahibi olma ile yetinmez; her yurttaş yalnızca yürütme organının bir üyesi olması anlamında değil, Aristoteles için daha önemli bir anlamda, yani devletin yasalarını yapmaya katkıda bulunması anlamında ve sırası gelince bilfiil yönetir; çünkü yasalar genellikle ötürü yetersiz kaldıklarında, yürütme organına, yasaların eksiklerini giderme yönünde görelî olarak basit bir işlev yüklenir (3). Bir yurttaşın görevleriyle ilgili bu yüksek anlayışı yüzündendir ki, o, yurttaş grubunun alanını bu kadar daraltmaktadır. Temsilcilerini seçmeye muktedir olduğu düşünülen çiftçi veya işçinin, doğâl olarak, bilfiil yönetmekten aciz

1) 1275 b21-34.

2) III. 1

3) III. 16.

oldukları düşünülmektedir(1). Fakat Aristoteles sadece, politik ayrıcalıkların, bu ayrıcalıkları kullanma konusunda esas itibariyle pek kalifiye olmayan insanlar üzerindeki eğitici etkisini feda etmekle kalmıyor, ama nüfusun büyük bir bölümünü yurttaşlığa kabul etmemekle devletin istikrarını tehlikeye atıyor.

Eklesia ve mahkemelerin üyeliğini içerdiği için, şehir devletinde yurttaşlık sadece şehir nüfusunun büyük çoğunluğunu dışarda bırakmaz, fakat kolonileri veya uyruk şehirleri de içine alacak kadar genişletilmez. Modern devletlere, “sadece yenilmiş nüfusları fatihlerine değil, ama aynı zamanda uzak sömürgelileri de ana vatanlarına bağlama”(2) imkânını veren kişisel bir egemene bağlılık yönündeki feodal anlayıştır.

Şimdi tanımlanmış olan “yurttaş”tan hareketle, devleti, hayatın sürmesini sağlayan bir yurttaşlar bütünü olarak tanımlayabiliriz. Aristoteles, baştaki sorusuna, devletin ediminin ne olduğu veya ne olmadığı sorusuna dönmektedir (3). Bu, bir devletin kimliğinin neden ibaret olduğu sorusuna gitmektedir. Bu, yer ve orada oturanların özdeşliğinden mi ibarettir? Açıktır ki değil. Bileşiminin yasası değiştiğinde, bileşik de değişir; Dor ve Frigya makamı aynı sesleri içerir, ama onlar aynı makam değildirler. Benzer şekilde devletin aynılığı, **çoğu zaman** anayasa aynılığından ibarettir. Ancak bu, yeni bir yönetimin eskisinin yükümlülüklerini yerine getirip getirmemesi gerektiği problemine zarar vermez.

Yurttaşla ilgili bir başka nokta daha sonra belirtilir(4). Devlette farklı roller oynadıkları için, tüm yurttaşların erdemi açıktır ki, aynı değildir. Ancak onların ortak bir hedefi vardır: Devletin güvenliği. Ve biz, yöneticinin erdemi ile uyruğun erdeminin, yöneticinin, uyruğun erdemlerine ihtiyaç duyamayacak kadar farklı olduğunu sanmamalıyız. Nasıl yöneteceğini bilmekle nasıl boyun eğeceğini bilmek arasındaki zıtlık, uşağın yaptığı işler durumunda mevcuttur; efendi, bunları nasıl gerçekleştireceğini bilmeye ihtiyaç duymaz. Ancak özgür insanları özgür bir

1) III. 5.

2) E.Barker, **Political Theory of Plato and Aristotle**, 299.

3) III. 3.

4) III. 4.

insan olarak nasıl yöneteceğine ilişkin bilgi, sadece diğer insanlara özgür bir insan olarak itaat etmekle kazanılabilir; askeri komutanın sadece askeri itaatle öğrenilmesi gibi. Yönetimle ilgili bilgelik sadece yöneticiye özgüdür; onun diğer erdemleri uyruğa da ait olmalıdır.

Bu bağlamda, kolaylıkla karıştırılan birbirine sıkı sıkıya bağlı iki problem söz konusudur: Yurttaşlığın özü nedir ve yurttaşlığın koşulları nelerdir? Son soru, “Anne ve babası yurttaş olan, yurttaşır” denildiğinde cevaplanır. Aristoteles’i asıl ilgilendiren ilk sorudur; ancak son sorunun doğru cevabı, ilk soruya verilen doğru cevaptan çıkmaktadır. Bir yurttaş olmak belli işlevleri gerçekleştirmekse, yurttaşlığın koşulu bunları gerçekleştirme yeteneğidir. “Bir yurttaş olmak nedir? sorusunu cevaplarken, Aristoteles, kısmen kendi akılyürütmesine kısmen de kelimenin gündelik kullanımına dayanmaktadır. Bir yurttaş ne sadece bir şehir devletinin bir uyruğu ne de sadece şehir devletinin varlığı için bir araç değil, şehir devletinin bir üyesi olmalıdır. Öyleyse bir üyenin asgari işlevleri nelerdir? Yasal statü, dava açma ve dava edilebilme hakkı yeterli değildir. Burada Aristoteles gündelik kullanıma başvurmaktadır; bu haklar, kendilerine yurttaş denilmeyen birçok insana verilir. Yurttaş meydana getiren işlevleri seçiminde Aristoteles, zamanının Atina’sındaki uygulamayı izlemektedir; bir jüri üyesi ve bir meclis üyesi olmak, işte bunlar yurttaş olmanın asgari işlevleridir. İlki belli bir ölçüde bir yurttaş kavramında ilineksel bir öge gibi görünmektedir. Çünkü içinde hiçbir jüri sisteminin olmadığı ve bununla birlikte, yurttaşlığın yaygın ölçüde var olduğu yönetim biçimleri var olabilir. Yine, bir yönetim meclisi üyeliği, yurttaşlığın zorunlu bir parçası değildir; Aristoteles, temsili yönetim olasılığını önceden görme konusunda başarılı olamamaktadır. Bir meclis üyelerini seçme konusunda oy sahibi olmada, yurttaşlığın asgari koşulunu bulmayı düşünmemiz gerekir.

Aristoteles’in işçi sınıfını yurttaşlıktan mahrum etmesi şaşkınlık uyandırabilir. Onu harekete geçiren sebep, “bir işçinin hayatının erdemi gerçekleştirmekle uyuşmaz olmalıdır”(1). Bunun iki nedeni vardır: 1) İlki, boş zamanın olmayışıdır. Bu delil, temsili yönetim biçiminin bulunmasıyla gücünü kaybeder. İşçinin yönetim meclisinde oturmak için zamanı olmayabilir, ama bu, onun oyunun olmaması gerektiğini göstermez.

1) 1278 a20.

2)Aristoteles, elle yapılan çalışmanın ruhu fiilen köleleştirdiğini ve onu, bilinçli erdem için uygunsuz kıldığını ileri sürmektedir. Onun yargısı burada da fazlasıyla geneldir.

Aristoteles işçileri dışarıda bırakırken, Platon işçi sınıfını yurttaşlığa kabul etmektedir, fakat aslında burada küçük bir fark vardır; çünkü Platon ona hiçbir politik işlev yüklemeyi, sadece itaati yükler; oysa Aristoteles, tam da, kendi görüşüne göre işçi sınıfı daha yüksek bir işleve sahip olmadığı için onu yurttaşlığa kabul etmekten kaçınır. Onların arasındaki fark, sadece yurttaşlığa yüklenen tanıma dayanmaktadır. Platon'un devletinde işçi sınıfı, tam da, Aristoteles'in devletin bir parçası diye değil, ama devletin var olması için bir araç olarak adlandıracağı şeydir. Başka birçok yerde olduğu gibi, Aristoteles'in burada pek sevdiği amaç ve araç formülünü biraz aceleyle uyguladığını düşünmemiz gerekir. Çünkü toplum, birinin diğerinin refahı için sadece bir araç olacağı şekilde iki parçaya bölünemez. Her insan, kendisi için yaşamaya değer bir hayatı sürdürebilir ve devletin görevi, en iyi eğitimi almış üyelerinin olduğu kadar en eğitim görmemiş, basit durumdaki üyelerinin de haklarını korumaktır. Devletle ilgili salt eşitlikçi teoriler gereğinde fazla ileriye gitmektedirler. Onlar, gerçekte "iyi bir hayat" sürdürmek bakımından, bazı insanları diğerlerinden daha muktedir kılan kapasite farklılıklarının görmezlikten gelme eğilimindedirler ve mevcut eşitsizlikleri bize hatırlatması bakımından, Aristoteles'in teorisi değerlidir. Fakat toplumun, devlet ve sadece devletin var olmasının koşulları olarak parçalara bölünmesi, karmaşık yetenek hiyerarşisinin veya-Aristoteles tarafından başka bir yerde vurgulandığı gibi-talihsiz durumlarda "parlama"(1) gücüne sahip olan erdemin hakkını vermez.

ANAYASALARIN SINIFLANDIRILMASI

Aristoteles, yurttaşlarla ilgili düşüncelerden anayasaların sınıflandırılmasına geçmektedir(2). Bir anayasa, bir devlette egemenliklerin

1) **Nikomakhos Ahlâkı.** 1100 b30.

2) III. 6-9.

ve özellikle de en yüksek görevlerin düzenlenmesi olarak tanımlanır. Anayasanın doğası otoritenin temeline dayanır. Şimdi devlet, oluşumunu, insanların ortak çıkarları sayesinde biraraya getirilmelerine borçludur. Bu durum, efendi ile kölenin biraraya gelişinden farklıdır; çünkü onda göz önüne alınan esas itibariyle sadece efendinin çıkarlarıdır ve kölenin çıkarları, ancak, köle hastalandığı zaman, efendinin çıkarlarının bundan zarar görmesi ölçüsünde göz önüne alınır. Bu nedenle, sadece ortak çıkara ulaşmayı amaçlayan yönetimler doğru yönetimlerdir; sadece yöneticilerin çıkarlarının göz önüne alındığı yönetimler, bu doğru yönetimden sapan yanlış yönetim biçimleridir. Böylece yönetimin motifi, bize yönetimler arasındaki ana bölünmeyi verir. Bu iki türün her biriyle ilgili olarak bir kişi, bir azınlık veya bir çoğunluk yönetimlerinin karşısında bulunmaktayız(1). Böylece karşımıza çıkan bölme şöyledir:

Doğru Anayasalar	Doğrudan Sapan Anayasalar
Krallık	Tiranlık
Aristokrasi	Oligarsi
Politya(2)	Demokrasi

Bu sınıflama, Platon'un **Devlet Adamı**(3)'nda bulunan bir sınıflamadan alınmıştır, ama buradaki bölünme ilkesi farklıdır; anayasalar, yasaya saygılı olup olmamalarına göre ayrılırlar. (Bu, Aristoteles tarafından, demokrasi ve oligarşinin alt türlerine işaret etmek için yapılan bir ayırmadır). Ayrıca iki ana grubun her biriyle ilgili olarak Platon, yöneticilerin sayısına göre üç tür ayırt eder; oysa Aristoteles niteliksel bir ayrımı yeğler. Çünkü salt sayısal bir ayırımın kullanılmasından bir güçlük doğar(4). **Zengin** bir çoğunluğun yönetimi demokrasi olmadığı gibi, **yoksul** bir azınlığın yönetimi de

1) III. 7.

2) Aristoteles bu anayasaya kabul gören bir terimin eksikliğinden dolayı cinsle ilgili bir ad, "politeia anayasası" adını verir. **Nikomakhos Ahlâkı** 1160 a36' da onu ünokrasi, mülkiyet esasına dayanan anayasa olarak adlandırmaktadır.

3) 297 c-303b.

4) III. 8.

oligarşi değildir. Ama biz, tanımımızdaki yönetici topluluğun sayısı kadar, servet derecesini hesaba kattığımız ve oligarşiyi bir zengin azınlığın yönetimi, demokrasiyi de yoksul çoğunluğun yönetimi olarak tanımladığımızda, dört mümkün birleştirmenin ikisini dışarıda bırakmış oluruz. Sayıların gerçekten konuyla ilgisi yoktur; oligarşi esas itibariyle zenginlerin yönetimi, demokrasi yoksulların yönetimidir. Bu bakış açısından polity aslında orta sınıfın yönetimidir(1). Bazen orta sınıfa ek olarak, toplumun zengin ya da ileri gelenler ve yoksul veya halk biçiminde bölünmesi, genellikle Aristoteles'in sınıflamasının iş gören temel ilkesidir(2)

Gerçekten başka bir yerde(3), iki ilkeyi birleştirerek demokrasiyi yoksul bir çoğunluğun yönetimi ve oligarşiyi de zengin bir azınlık tarafından yönetim olarak tanımlamaktadır. Ama bu onun, belli başlı anayasa biçimlerinde karşılaşılan ayrımları vurguladığı eserinin bir kısmında böyledir ve biz, sözünü ettiğimiz iki koşulu yerine getirenin ancak, en dar anlamdaki demokrasi ve oligarşi olduğunu düşünmeliyiz. Bir başka pasajda, bir oligarşide yöneticiler daha tam olarak doğuştan soyluluk, servet ve eğitimle, bir demokrasideki yöneticiler ise aşağı bir soydan gelme, yoksulluk ve orta kalitede bir iş sahibi olmakla karakterize edilir(4).

Anayasalar arasındaki ayrımı ifade etmenin bir başka yolu daha vardır. Görevin kendisine dayandırıldığı ilkenin ne olduğunu sorabiliriz. Oligarşi ile ilgili cevap “servet” olacaktır; servet oligarşilerin, devletteki en önemli şey olarak göz önüne aldıkları şeydir; doğal olarak, oligarşiler insanlara, onların ülkenin servetine katkısı temelinde görev tahsis ederler. Ama yoksulluk, kendisine dayanarak demokrasinin insanlara görev tahsis ettiği zemini oluşturmaz; demokrasiler görevi, özgürlük durumu temeline dayanarak ve eşit olarak tüm özgür insanlara tahsis ederler. Yine, iktidarın, krallık ve aristokrasilerde kendisine dayanılarak tahsis edildiği temel, krallın tek olması veya yöneticilerin az sayıda olması değil, fakat krallın en yüksek

1) IV. 11.

2) 1291 b15 v.d. , 1295 b1 v.d. , 1302 b40-1303 a13, 1304 a38-b4.

3) 1290 a30-b20.

4) 1317 b38.

erdemine veya yönetici sınıfın görece erdemine sahip olmasıdır. Benzer biçimde polity de, servet ve sayıları birlikte göz önüne alan bir ilkeye göre veya Aristoteles'in zaman zaman söylediği gibi, daha basit bir erdem biçimine dayanarak, yani bir yurttaşlar ordusunun erdemine göre görev dağıtır; oysa tiranın iktidarı zora ve hileye dayanır.

Bir başka yerde(1), devletle ilgili farklı bir analiz ortaya çıkar. Hayvan türlerini sayıyor olsaydık, öncelikle hayvansal hayat için zorunlu olan organları ve onların çeşitli formlarını belirlememiz gerekirdi; organların mümkün bileşimleri, birçok hayvan çeşidini ortaya koyar. Devlet organları besin üreten sınıf, işçi sınıfı, tüccar sınıfı, köleler, askerler, yargıçlar, çok pahalı kamu hizmetleri veren sınıf, memur sınıfı, düşünüp taşıyıp karar verenler sınıfıdır(2). Devletin bu işlevsel çözümlemesine anayasaların sınıflaması tekabül edecektir. Fakat bir kişi bu işlevlerin birden fazlasını yerine getirebilir, oysa hiç kimse hem zengin hem de yoksul olamaz; buradan, anayasaları, demokrasi ve oligarşi diye sınıflayan yaygın görüş çıkar. Devletle ilgili bu işlevsel inceleme, Aristoteles'in fiilen önerdiğinden daha değerli bir sınıflamanın temelinde olabilirdi; fakat bu çözüm, **Politika**'da(3) zaman zaman ortaya çıkmaktaysa da, sonuçlarına götürecek kadar geliştirilmez.

Bu, çeşitli bakış açılarının benimsenmesi, Aristoteles'in anayasalarla ilgili sınıflamasının izlenmesini güçleştirmektedir. Ancak o gerçekte sadece çapraz bölmeye götürmekte ve burada söz konusu olan herhangi bir temelin benimsenmesi, onun çeşitli anayasalara ilişkin anlayışını, kendisinin izin vereceğinden daha fazla somut kılmaya hizmet etmektedir. Gerçek türlerin, herhangi bir tek bölme ilkesine dayanarak sınıflandırma tehlikesine karşı onun bizzat kendi uyarısını akılda tutabiliriz(4).

Onun ana bölünme ilkesi ve alt-bölümlerle ilgili ilkeleri, anayasaları birbirinden ayırma bakımından zamanımızda da hâlâ

1) 1290 b22-1291 b13.

2) 1328 b2 v.d.'dan itibaren rahipler sınıfı eklenir.

3) 1297 b39, 1316 b39 v.d., 1328 a21 v.d.

4) **Hayvanların Kısımları Üzerine**, 1.1.

kullanılmaktadır. İlki, bizim anayasal yönetime ve despotik yönetime ilişkin ayırımımıza karşılık olmaktadır; ve biz hâlâ, onun yaptığı gibi krallık, aristokrasi, oligarşı ve demokrasi arasında ayırım yapmaktayız. Ancak bizim için yönetimler arasında, örneğın doğrudan yönetimle temsili yönetim, üniter devletler ve federasyonlarla imparatorluklar, merkezi ve merkezi olmayan yönetimler, yazılmış ve yazılmamış, esnek ve esnek olmayan anayasalar arasındaki diğer sınır çizgileri aynı  l de önem kazanmıştır. Doğrudan bir yönetim kadar temsili bir yönetim biçiminin de kralcı, aristokrat veya demokrat olup olmadığını söylemek öyle kolay değildir.

Politika'nın(1) en güzel bölümlerinden birinde Aristoteles, aristokrasi, oligarşı ve demokrasi yanlılarının iddialarının adalet kavramının farklı uygulamalarına bağlı olduğunu işaret etmektedir. Adaletin eşitlere eşit, eşit olmayanlara eşit olmayan bir biçimde davranma olduğu konusunda herkes hemfikirdir. Problem, eşitleri ve eşit olmayanları meydana getiren şeyin ne olduğudur. Servet bakımından üstün olanlar kendilerinin her alanda daha üstün olduklarını düşünür ve devletten alacakları payın mal mülkleriyle orantılı olması gerektiğini ileri sürerler.  zg rl k durumu bakımından diğerlerine eşit olanlar, her bakımdan eşit olduklarını düşünür ve bütün  zg r insanların eşit politik haklara sahip olmalarının gerektiğini ileri sürerler. Oligarşı ve demokrasi buradan çıkar. Ancak devlet ne ittifak ve adaletsizlikten kurtulmak için (ki bu durumda, her bir insanın bir değerinin olması ve hiç kimsenin de birden fazla değerinin olmaması gerekir), ne de eşyaların değiş tokuşu için var değildir (ki bu durumda da servet sahibi olma iktidara sahip olmayı gerektirir). Servet sahibi olma devletin hedefi olsaydı, o zaman aralarında ticari anlaşmalar olan iki devletin tek bir devlet olmaları gerekirdi. Tek bir devletin ortak egemenleri olmalı ve o, tüm üyelerinin iyiliğini düşünmelidir. Ahlaki bir erek olmadan bir devlet sadece bir ittifak ve yasa, sadece bir uylaşım ve insanlara iyilik yapma yönünde herhangi bir mutlak güce sahip olmaksızın adaletsizliğe karşı korunma olurdu. İki devlet ortak bir sınıra sahip olsa ve yurttaşları birbirleriyle evlenme ya da ticaret yapma haklarına sahip olsalar bile, tek bir devlet olmazlar. İki devletin tek bir devlet olmamalarının nedeni onların

arasında herhangi bir uzaklığın olması değil, fakat ilişkilerinin konusunu oluşturan şeyin sınırlı doğasıdır. Bir devlet, mükemmel ve kendi kendine yeten bir hayatı sağlamak için meydana getirilmiş, amacı mutluluk olan bir topluluktur. Yer birliği, üyelerinin birbiriyle evlenmesi, suçu önlemek ve ticareti düzenlemek bakımından konulan yasalar bir devletin zorunlu koşullarıdır, ama bunlar onu devlet yapmaz. O halde, devlet soylu eylemler için var olan bir şey olduğuna göre, iktidarın ne özgür ne soylu ne de zengine değil de, iyi olana verilmesi gerekir. Eşitliği, iyilikten başka bir şeye dayanarak yorumlayanlar, “adaletin sadece bir kısmından söz etmektedirler”.

Şimdiye kadar tarihte, devlet hakkında bundan daha yüksek veya daha olumlu hiçbir ideal ifade edilmemiştir. Biz bu teorinin, Huxley’in sözünü ettiği “yönetimle ilgili nihilizm”e, yani devletin, bireysel özgürlüğe ancak, birey, diğerlerinin özgürlüğünü engellemeye yeltendiği zaman müdahale etmesi gerektiğini söyleyen ve devleti bir “polis” olarak gören teorisine olan üstünlüğünü görebiliriz. Ama biz Aristoteles’in yurttaşlarını aynı kalıba sokma yönünde gereğinden fazla ileri gidip gitmediğini sorabiliriz. O, parlamentonun bir yasasıyla insanların ahlaklı kılınabileceklerine inanmamaktadır. Ancak o devletin, belli türden edimlere ödül ve cezalar koymakla bir iyi davranma ve kötüden kaçınma alışkanlığını meydana getirebileceğine inanmaktadır. Bu, ahlaklılık değildir, ama o, bunun ahlaklılığın bir ön koşulu olduğuna ve ahlaklılığın, ondan hareketle gelişeceğine inanmaktadır. Ve deneyim de, onun haklı olduğunu kesin olarak göstermektedir.

III.Kitap’ın kalan kısmı, içinde çeşitli doğru anayasa biçimlerinin üstün yanlarının, ideal olanı belirleme amacıyla taraf tutmadan tartışıldığı uzun bir tartışmadır; Aristoteles’in bu soruya cevabı, son iki bölümde en açık bir biçimde verilir. O, aynı zamanda bir başka soruyu, yani insanların mı yoksa yasanın mı üstün olmasının gerektiği sorusunu sık sık yeniden söz konusu eder.

Önce denge, çoğunluk yönetimine doğru kayar. Çoğunluğun yönetimi iddiasına belli bir değer vermek için dört sebep gösterilir. 1)

Birçok sıradan insan toplu olarak birkaç iyi kişiden daha iyi olabilir. Aristoteles, bilgelik ve erdem birleştirilebilir gibi konuşmakta ve diğer alanlarda, örneğin müzik ve şiir hakkında karar verme konusunda, çoğunluğun kanısının birkaç kişinin kanısına tercih edilir olduğunu gereğinden fazla kolay varsaymaktadır. Pratik işlerle ilgili olarak, onun iddiasında pek çok hakikat payı vardır. Belli sayıdaki sıradan insanın sağduyusu, bir veya birkaç akıllı insanın ortaya koyduğu tasarı üzerinde odaklandığı zaman bu tasarının, tasarımı meydana getirenler tarafından önceden düşünülmeyen birtakım kusurları olduğu görülür. Bir topluluğun, onun en bilge üyesinden daha bilge olduğuna sık sık işaret edilmiştir. Aristoteles bu delilin, evrensel uygulanabilirliğini kabul etmez. O, herhangi bir durumda onun, daha az eğitim görmüş olan sınıfın bireylerine yürütmeye ilgili görevini vermeye değil, sadece çoğunluğa bazı **toplumsal** işlevler yüklemeye izin veren bir delili olduğuna işaret etmektedir. 2) Geniş kapsamlı hoşnutsuzluk yaratacağı için, halkın çoğunluğunu yönetimden pay almaktan sürekli olarak mahrum eden bir tavır tehlikelidir. 3) Özellikle, halka genel olarak yöneticileri seçme ve yeniden seçme ya da görevden alma hakkının tanınması konusunda söylenmesi gereken çok şey vardır. Son işlevle ilgili olarak, sokaktaki akli başında bir insan, herhangi bir sanatta doğru bir biçimde karar verecek kadar uzman olabilir. Ve ilkinde gelince de, bir evi kullanan o evin mükemmeliği konusunda evin yapıcısından daha iyi bir yargıç, yemek yiyen bir konuk ise bir ziyafetle ilgili olarak aşçıdan daha iyi bir yargıçtır. Bir insan, kendi yönetme gücü veya fiilen başında bulunduğu yönetimin üstünlüğü konusunda uygun bir yargıç değildir; yöneticiler, yönetimden yararlanan veya acı çekenler, ayakkabının sıktığı yeri bilen ayakkabı giyicileri tarafından göreve atanmalı ve görevden alınmalıdır(1). 4) Bireyin tutkuya yenilmesi mümkündür; bir halkın, hep birden bir tutkuya kapılması mümkün değildir(2). Aristoteles, burada halkı, izole edilmiş bireyler gibi ele alıyor ve söz konusu varsayım üzerine olasılık yasalarını uyguluyor. O, halkın, en tutkulu üyelerinin tutkusuyla çoşturulmaya uygun olduğu

1) III. 11.

2) 1286 a31-b7.

gerçeğini görmezlikten geliyor. Ancak o sadece, eşit ölçüde erdemli olan bir grubun, onlarla eşit ölçüde erdemli olan bir insana göre, yanlış yapmasının daha az muhtemel olduğu sonucunu benimsemektedir.

Çoğunluğun talebinin açıkça bir kenara itilmesinin zorunlu olduğu bir durum ortaya çıkmaktadır(1). Bu, bir devletteki bir insanın sadece mükemmellik bakımından geri kalanları teker teker değil, fakat onların bütününe erdem bakımından aşması ihtimal dahilinde olmayan bir durumdur. Bu tür bir insan için yasaları yapmak saçma olacaktır. Bu tür insanları içlerine alamayacaklarını bilen demokratik devletlerin yaptıkları şey, onları toplumdan uzaklaştırmaktır; fakat tek uygun yol onlara isteyerek boyun eğmektir. Bu, yani mükemmel insanın krallığı, Aristoteles'e göre ideal anayasadır. Ancak o, bu tür insanların nadir olduğunu veya hiç bulunmadığını bilmektedir.

KRALLIK

Bu bizi, doğal olarak krallığın daha açık bir tartışmasına götürmektedir(2). Aristoteles beş tür krallık saymaktadır: Isparta türü krallık (din işlerini denetlemenin yanı sıra, savaş durumunda sorumsuz ve sürekli liderlik), mutlak krallık ve bu ikisi arasında yer alan üç ara krallık biçimi, Isparta veya asgari krallık türünü göz önüne almaya gerek yoktur. Herhangi bir anayasanın sürekli bir başkomutan seçmesi mümkün olduğu için, bu, ayrı bir anayasa biçimi değildir. Biz sadece azami anayasa türünü(3) göz önüne almak durumundayız. Krallığın üstün yanları, daha önce çoğunluğun iddialarını desteklemek üzere ileri sürülmüş olan delillerle birlikte göz önüne alınır. Ve sonuç, birçok iyi insanın yönetiminin, yani aristokrasinin, bu insanlardan daha iyi olmayan tek bir insanın yönetiminden daha iyi olduğu biçimindedir. Krallığa yöneltilecek arızî itirazlara işaret edilmektedir. Bir kral, iktidarı, doğal olarak çocuklarına

1) III. 13.

2) III. 14-18.

3) III. 15.

aktarmak isteyecektir ve çocukların, buna layık olacağının da hiçbir garantisi yoktur. Bir kralın koruyucuları olmak zorundadır ve kral, onları uygun olmayan bir biçimde kullanabilir. Ancak esas olarak tartışılan sorun, bir kralın mı yoksa yasanın mı üstün olması gerektiğidir(1). Bir yandan tutkusuz akıl olan yasanın üstün olması gerektiği söylenebilir; öte yandan da, yasanın muhtemelen kurulmuş olan devletin kusurunu taşıyacağı söylenebilir. Genelliğinden dolayı yasanın, tüm özel durumları kapsayamayacağı ileri sürülebilir; tıp veya bir başka bilimin değişmez kurallarla ilerlemesinin saçma olduğu ileri sürülebilir. Ama yasanın belirleyemediği bir durumu, bir birey belirleyebilir mi? Sonra, tıpla kurulan paralellik kesin değildir. Bir hekimin, hastası için en iyi olanı yapmaması için hiçbir sebep yoktur, ancak yöneticiler sık sık düşmanca ve tarafgir bir biçimde davranırlar. Yine, yazılı yasa gereğinden fazla katı bulunduğunda, biz, yazılı olmayan ve örfe dayanan daha önemli bir yasa türüne başvurabiliriz. Sonuç, her nerede olursa olsun yasaya uyulması gerektiği ve bireylere sadece, yasanın sessiz kaldığı özel durumlarla ilgilenmenin bırakılmasının gerektiğidir.

Aristoteles'in buradaki görüşü bir ölçüde alışılmamış bir görüştür. Çünkü yasanın kendisi nereden çıkmaktadır? Yasa, bir veya birkaç kişi ya da çoğunluğun yönetimiyle oluşturulmuş olmak ve yaratıcılarının kusurlarını ortaya koymak zorundadır. Onun görüşü, bir ölçüde yasamayla denetlenmeyen yönetme eylemine ilişkin güvensizliğimize karşılık olmaktadır. Ancak o, bundan daha ileriye gidecektir. O, eklezia'nın-Atina'da, parlamentoya en yakın şey - kararlarına bile güvenmemekte ve Atina'nın, onun kararlarını yasalara tercih etmesinden dolayı yıkıldığını düşünmektedir. Aristoteles, parlamentonun gündelik çalışmalarında herhangi bir şeyi yasal ve yasaya aykırı diye ilan edebileceği bir sistemden hoşnut olmayacak ve yasadaki temel değişikliklere karşı önceden önlem almayı yeğleyecekti. Onun nispeten sürekli yasası olacak ve yasa koyucunun işlevlerini, değişimleri bir istisna olarak değerlendirilen yasaları

1) 1281 a 34-39, 1282 b1-13, 1286 a7-24, 1287 a18-b23.

tamamlamayla sınırlayacaktır.

Aristoteles, bir kralın uyruklarıyla ilişkisinin, bir efendinin kölesiyle olan ilişkisinden hiç de daha gayrı-tabii bir ilişki olmadığı sonucuna varmaktadır(1). Bu, iki şeye bağlıdır: 1) Kralın kendisinin değil, uyruklarının mutluluğunu gözetmesi ve 2) onun, mükemmellik bakımından uyruklarından tartışılmaz bir biçimde üstün olması gerekir. Aslında biz, bir halkın özel doğasını göz önüne almadan, o halk için en iyi yönetimin ne olduğunu söyleyemeyiz. O, tek bir insan veya ailenin, erdem bakımından diğerlerinin üstünde yer aldığı bir halk mıdır? Öyleyse en iyi yönetim biçimi krallıktır. O, mükemmelliklerinin kendilerini politik yönetim bakımından yetenekli kıldığı insanlar tarafından, özgür insanlar olarak yönetilmesinin mümkün olduğu bir halk mıdır? Öyleyse en iyi yönetim biçimi aristokrasidir. O, “kendisinde, varlıklı sınıfa, sahip oldukları değerlere göre görev veren bir yasa gereğince, sırasıyla yönetmek ve boyun eğmeye muktedir olan savaşçı bir çoğunluğun doğal olarak mevcut olduğu” bir halk mıdır? Öyleyse o, polity’e uygundur. Aristoteles’in tercihi, “insanlar arasında bulunan bir Tanrı’nın” krallığı yönündedir, çünkü aşkın erdemin çok sayıda insandan çok, tek bir insanda bulunması daha muhtemeldir. Ancak Aristoteles bunu, gerçekleşmesi hemen hemen imkânsız olan bir ideal olarak görmektedir. Onun daha sonra, VII. Kitap’ta betimleyeceği ideal devlet, yüksek ve aydın erdemli insanların yönetimidir; bu devlette söz konusu niteliklere sahip olmayan hiç kimse yurttaşlığa kabul edilmez ve bütün yurttaşlar sırasıyla yönetir ve yönetilirler. Ancak Aristoteles bunu da yine, insan doğası için gereğinden fazla yükseğe konmuş bir ideal olarak görmekte ve dolayısıyla da, kendi çağındaki Yunan siteleri için uygulanabilir bir ideal olarak Polity’i sunmaktadır; polity’de yönetim için gerekli olan şey yüksek ve aydın erdem değil, fakat orta sınıfın güçlü askeri erdemidir. O, demokrasinin her halükârda ayakta kalmaya devam ettiğini(2) ve bir devlet adamının yapabileceği en pratik şeyin, demokrasiyi, güçlü bir oligarşi unsuruyla karıştırarak dünya için güvenilir kılmak olduğunu düşünmektedir.

1) III. 17.

2) 1286 b20.

DEVLETİN YAPISI

IV. ve VI. Kitaplarla biz, öyle görünmektedir ki, kökeninde ayrıntılı olarak anayasa türleri ve alt-anayasa türleriyle ilgili olan bağımsız bir incelemeye, çalışmanın geri kalan kısmından karakter bakımından daha teknik olan bir incelemeye ulaşırız. Şimdiye kadar, altı yönetim biçiminden krallık ve aristokrasi tartışıldı(1); geriye polity, tiranlık, oligarşi ve demokrasinin tartışılması kalmaktadır(2). Son ikisi (oligarşi ve demokrasi) IV.Kitap, 3-6'da birbirleriyle olan karşıtlıklarında, polity IV. Kitap, 8-9'da ve tiranlık da IV.Kitap, 10'da tartışılmaktadır.

En iyi yönetim biçiminin sapması olan tiranlığın en kötü, oligarşinin ondan daha az kötü ve bir sapmadan başka bir şey olmadığı halde, demokrasinin de üç sapma içinde en az kötü olmasının zorunlu olduğu aksiyom olarak ileri sürülmektedir. Daha sonra Aristoteles, bundan sonraki tartışması için kabataslak bir program yapmaktadır; şunları incelemek gerekir:

1) Kaç anayasa biçimi vardır? (IV. Kitap, 3-10).

2) Normal koşullara hangi anayasa en iyi uygulanabilir ve ideal anayasadan sonraki ikinci en iyi anayasa hangisidir? (IV. Kitap, 11).

3) En aşağı yönetim biçimlerinden hangisi her toplum biçimine uyar? (IV. Kitap, 12).

4) Bu yönetim biçimleri nasıl düzenlenmelidir? (IV. Kitap, 14-16, VI. Kitap).

5) Anayasalar nasıl ortadan kaldırılır ve korunur? (V. Kitap).

Aristoteles hem kurumlarının doğası, hem de onların kendisine dayandıkları insanların doğasına göre birbirinden ayırt edilen beş farklı demokrasi biçimi kabul etmektedir(3). 1) Ne zengin insanın yoksuldan ne de yoksulun zenginden daha fazla değere sahip olmadığı, tamamen eşitliğe

1) Bu ifade (1289 a30) III. Kitap'ın aristokrasiyle ilgili kayıp bir bölümünün var olduğunu ima eder gibidir. Karş. s. 235, n.1. Aristoteles, IV. 7(Karş. 1293 33-42, 1294 a19-25) 'de üç aristokrasi türüyle ilgili olarak kabataslak bir not eklemektedir.

2) IV. 2.

3) Karş. 1317 a18-33.

dayanan bir demokrasi vardır(1). 2) İçinde, yöneticilerin aşağı dereceden bir mülkiyete sahip olmalarına göre seçildiği bir demokrasi vardır. Bu, Aristoteles'e göre, demokrasi için en iyi malzemeyi oluşturan tarım veya hayvancılıkla meşgul olan insanlar için doğal olan bir anayasadır. Aristoteles'in belli bir ölçüde alaycı bir biçimde üzerinde durduğu bu tür bir toplumun üstünlüğü, söz konusu insanların yöneticileri seçmek ve onlardan hesap sormak üzere nadiren yapılan meclis toplantılarına katılmaktan daha fazlasını yapmak için gereğinden fazla meşgul ve bu tür konulardan gereğinden fazla uzak olmaları ve yönetimi, kendilerinden daha iyi olanlara isteyerek edecek olmalarıdır; bir demokrasiyi, onun gözünde iyi kılan şey, onun hemen hemen bir demokrasi olmamasıdır. Böyle bir devlette, yasa, çok sayıdaki karardan zarar görmez, en iyi insanlar yönetir ve onlar, halkın seçimiyle kontrol edilmeye maruzdurlar(2).

İki ara türden sonra(3), biz kendisinde mecliste yapılan hizmete karşılık para verildiği ve mecliste alınan kararların, yasanın yerini almaya doğru gittiği 5) bir anayasa türüne ulaşırız; bu anayasada halk, demagogların etkisi altında kalır; zengin olan haksızlığa uğratılır; yöneticinin otoritesi sarsılır; zanaatkâr ve işçi üstündür. Bu, sıkı bir biçimde tiranlığa yakın ve Aristoteles'e göre, tiranlık gibi pek anayasa olmayan bir anayasadır(4). O, sadece aristokrasi, oligarşi ve tiranlıkla monarşiden demokrasiye geçen anayasalar için değil, fakat en ılımlısından en uç biçimine kadar uzanan demokrasi için de tarihsel bir eğilimin varlığını kabul etmektedir(5). Benzer biçimde, dört oligarşi(6) ve üç tiranlık(7) türü ayırt edilmektedir.

1) Bu tarz sadece 1291 b30-38'de ayırt edilir; IV. 6 ve VI. 4'de o, kendisinden hiçbir mülkiyet niteliğine sahip olmamak bakımından ayrılıyor gibi görünen ikinci bir tarzla birlikte ele alınır.

2) 1291 b39-41, 1292 b25-33, 1318 b6-1319 a24.

3) Üçüncüsü için bakz. 1292 bl, b34-38; dördüncü için bakz. 1292 a2-4, b38-41; ayırım yapılmadan onlar, 1319 b24-b2'ye gönderilirler.

4) 1292 a4-37, b41-1293 a10, 1296 b26-30, 1298 a28-33, 1317 a24-29, 1319 b1-11.

5) 1286 b8-22, 1292 b41, 1297 b16-28.

6) 1292 a39-b10, 1293 a12-34, karş. 1298 a34-b5, VI. 6.

7) IV. 10.

Aristoteles, daha sonra ender olmasından dolayı kendisinden önce gelenler tarafından gözden kaçırılmış olan bir anayasaya(1), yani polity'e geçmektedir. Bu, oligarşi ve demokrasinin karışmasıdır, fakat Aristoteles'in işaret ettiği bu terim genellikle demokrasiye doğru giden karışımlar için kullanılır, oysa oligarşiye eğilimli olan karışımlara kabaca aristokrasi denir(2). Polity'nin karakteristiği, görev dağıtımında hem zenginlik hem de özgürlük durumunu hesaba katmasıdır. Üç karıştırma yöntemine işaret edilmektedir(3). Bunlardan ikisi, kurumları tümüyle veya kısmen her iki yönetim biçiminden ödünç almaktan ibarettir. Üçüncüsü, ikisinin yasaları arasında bir orta noktanın benimsenmesidir. Böylece polity, ne görevle ilgili olarak büyük ölçüde mal sahibi olma özelliğini ne de hiçbir şeye sahip olmamayı dikkate almadan, doğal olarak oligarşi ile demokrasi arasında bir orta yola yönelecektir. Yani aslında polity, iktidarı orta sınıfa emanet edecektir; ve bu, onun, Aristoteles'in daha sonra çok fazla vurguladığı karakteristiğidir.

Sadece yüksek bir amaç olan ideal devleti hesaba katmadan, artık, çoğu devlet için en iyi anayasanın ne olduğunu söyleyebiliriz(4). **Nikomakhos Ahlakı**'nda mutlu hayatın, aşırı uçların ortasında bulunan hayat olduğunu öğrenmiştik. Talihin verdiği şeyler, ifrat veya tefrite vardığında, bizim için aklın peşinden gitmek güç olur. Gereğinden fazla şeye sahip olanlar şiddete, gereğinden az şeye sahip olanlar önemsiz dolandırıcılığa yönelirler. Birinciler, okulda bile boyun eğme alışkanlığını kazanmaz ve sonuç olarak da boyun eğmezler; diğerleri ise hiçbir zaman yönetemezler ve onlar, köleler gibi yönetilmek zorundadırlar. Böylece, "biri küçümseyen, diğeri ise kıskançlık duyan bir efendiler ve köleler şehir devleti" ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden aşırı uçtaki partiler arasında dengeyi koruyabilen orta sınıfa mensup büyük bir yurttaş topluluğuna sahip olan şehir devleti mutludur. Orta sınıf, karşıtlarının oluşturduğu bir koalisyondan korkma ihtiyacı duymayan tek sınıftır; Aristoteles'in ifade

1) IV. 7

2) IV. 8.

3) IV.9.

4) IV. 11.

ettiği gibi, zengin ve yoksul, orta sınıfa her zaman birbirlerine güvenebileceklerinden daha fazla güveneceklerdir. Böyle bir sınıfın olmaması durumunda, oligarşi ve demokrasi ortaya çıkar ve her biri kolaylıkla tiranlığa geçebilir. Ancak demokrasiler, oligarşilerden daha güvenilirlerdir, çünkü demokrasiler daha büyük bir orta sınıfa sahip olma eğilimindedirler. Birçok yönetim biçiminin demokratik veya oligarşik olmasının nedeni, sadece orta sınıfın gereğinden fazla küçük olmasıdır.

Aristoteles, “polity”i, Isparta devleti dışında, herhangi bir gerçek örneğe atıfta bulunarak ele almamaktadır, ancak onun 411 yılında, iktidarın, ağır silahlara sahip olan beşbin kişiyle ayakta durduğu ve toplantılara para ödeme sisteminin kaldırılmış olduğu Atina anayasasını düşündüğü kesindir. **Athenaion Politeia (Atinalılar Devleti)**’dan(1) öğrendiğimize göre o, Tukidides gibi, bu anayasanın yaratıcısı Theramenes’i, Yunanlı devlet adamlarının en büyüklerinden biri olarak görmektedir.

O şimdi konunun daha teknik bir kısmına, burada başka herhangi bir yerden daha açık bir biçimde, devletin en hayati organları olarak gördüğü düşünüp taşınıp karar veren, yürüten ve yargılayan öğelerin(2) tartışmasına geçmektedir. Onun hedefi, bu öğelerin her biriyle ilgili hangi düzenlemelerin her bir anayasa biçimine uygun olduğunu göstermektedir. Onun, düşünüp taşınıp karar veren öğeyle ilgili incelemesindeki en dikkate değer nokta, düşünüp taşınmayla meşgul olanların, farklı sınıflar arasında eşit sayıda seçilmeleri gerektiği tavsiyesidir(3). Bu, temsili yönetim biçimi olacaktır; ancak Aristoteles onun, geniş kapsamlı önemini kabul etmemektedir. O, daha sonra yürütmeyi ele almakta(4) ve

1) Yurttaşların hepsi veya bir kısmının atanmasına,

2) Tüm yurttaşlar veya bir mülkiyet, doğuştan soyluluk ya da üstünlükle sivrilen bir sınıfın seçilmesine,

3) Oyla ya da kurayla yapılan atamaya bağlı olarak, çeşitli göreve atanma biçimleri ayırt etmektedir.

1) 28. 5, 33. 2.

2) IV. 14-16.

3) 1298 b21-23.

4) IV. 15.

Yine bu maddelerin herhangi birinin altında iki seçenek bir araya getirilebilir, öyle ki örneğin **tüm** yurttaşlar bazı görevlere atamada, diğer görevlere ise sadece **belirli** yurttaşlar atamada bulunurlar. Böylece 3x3x3 olasılık vardır. Aristoteles, bunların büyük bir kısmını gözden geçirmekte ve onları, kendisine uygun oldukları anayasalara ayırmaktadır. Başka bir yerde o, bir devlette (a) temel ve (b) arzu edilir olan yönetim mekanizmasının ilginç ve ayrıntılı bir açıklamasını yapmaktadır(1).

Aristoteles, VI.Kitap'ta ayrıntılı olarak demokrasi (1-5) ve oligarşi (6,7) organizasyonlarının kendisini tartışmaya devam etmektedir. O, demokrasinin belirleyici özelliklerini, üstünlük farklılıklarını göz önüne almadan eşitlik ve “insanın hoşlandığı herşeyi yapmasına”(2) izin veren bir şey olarak yorumlayan özgürlük iddiasında bulunmaktadır. Bu iki iddianın birliği, insanın ya hiçbir zaman yönetilmeyeceği ya da hiç olmazsa insanın sırayla yönetime sahip olacağı biçimindeki talebi meydana getirir. Bu kaynaklar için, Aristoteles, az ya da çok bütün demokrasilerde bulunma eğiliminde olan anayasal düzenlemeleri araştırmaktadır. Ancak, Aristoteles, gerçekten en demokratik önlemlerin, demokrasiyi en karakteristik biçiminde tesis edecek önlemler olduğunu sanmanın yanlış olduğunu ileri sürmektedir; böyle bir yönetim için en uygun önlemler, onun, en uzun süre ayakta kalmasını sağlayacak olanlardır(3). Muhalif sınıfı ezmek değil, ama ona cömertçe davranmak en doğru bilgeliktir. Yine, toplantılara katıldıkları için halka para ödeme, demokrasinin karakteristiği olduğu halde, bilge demokrat, bunu yoksullaştırma noktasına getirmeyecektir; oysa o, daha yoksul yurttaşları çiftliklere ve işe yerleştirme ve böylece de onların refahını ve kendilerine saygılarını artırmak için önlem almada yardımcı olacaktır.

DEVLETİN PATOLOJİSİ

Aristoteles şimdi, devrimin nedenleri ve akışı ve onu önleme yollarına geçmektedir. V.Kitap, geniş bir tarihsel bilgi bütünü içermektedir,

1) VI. 8.

2) VI.2

3) VI. 5, karş. 1309 b18-1310 a36, 1313 a20-33, 1321 a26-bl.

fakat bizim amacımız açısından daha önemli olan, Aristoteles'in, politik yapının hastalıklarının nedenlerini saptama ve onlara çözüm bulma konusunda gösterdiği olgun politik bilgeliktir.

Aristoteles, devrimin çeşitli dereceleri olduğunu belirtmektedir. Bu, bir anayasa değişikliği biçiminde olabilir ya da devrimi yapanlar anayasayı değiştirmeden bırakabilir ve iktidarı ele geçirmekle yetinebilirler. Yine bir devrim, sadece, bir oligarşiyi daha az veya daha çok oligarşik, bir demokrasiyi de daha az veya daha çok demokratik kılabilir. Ya da devrim, son olarak herhangi bir kuruma karşı yöneltilmiş ve yönetim biçimini değiştirmeden bırakmış olabilir.

Aristoteles önce, devrimin genel nedenleriyle meşgul olmaktadır. Onun nedeni, insanların geliştirdikleri tek yönlü ve saptırılmış adalet anlayışlarında bulunmaktadır. Demokratlar, insanların aynı derecede özgür oldukları için mutlak olarak eşit olmalarının gerektiğini düşünürler; oligarklar ise insanların servet bakımından eşit olmamaları yüzünden mutlak anlamda da eşit olmamalarının gerektiğini düşünürler. Bu, devrimci **ruh halidir**(1). Onun hedefleri kazanç ve onur elde etme ya da zarar ve onursuzluktan kaçınmaktır. Onu, bu ruh haline götüren **nedenler**, başkalarının kazanç ve onuru sadece kendi elinde tutma konusunda haksızlığa karşı öfke, küstahlık, korku, bireylerin haksız üstünlük kazanmaları, küçümseme, devletin herhangi bir kısmında oransız büyüme, seçim hileleri, layık olmayan kişilerin göreve atanması konusunda gösterilen dikkatsizlik, küçük değişikliklerin önemsenmemesi, devletteki öğelerin birbirinden farklı oluşlarıdır. Aristoteles'in tarih bilgisinin zenginliği, onun, devrimin bu nedenlerini uygun bir biçimde betimlemesini sağlamaktadır(2).

Aristoteles, daha sonra, belli devlet türlerindeki-demokrasilerde (5.bölüm), oligarşilerde (6.bölüm) ve aristokrasilerle polity'lerdeki (7.bölüm) -devrim sebeplerini sorgulamaktadır. Demokrasiler, genellikle yönetime karşı birleştirmeye götüren demagogların aşırılıkları yüzünden devrilirler; ya da demagoglar bir tiranlığı iktidara getirebilirler. Oligarşiler 1)

1) V. 2.

2) V. 3, 4.

baskıcı yönetimlerden kaynaklanan ayaklanmalarla ya da 2) oligarkların kendi aralarındaki, onları, demagogun rolünü oynamaya götüren rekabet yüzünden yıkılırlar. Aristokrasilerde devrimler bazen, devletin onurlarının gereğinden fazla küçük bir gruba verilmiş olmasından gerçekleşir. Ancak genellikle bir aristokrasi ya da polity'nin devrilmesi, demokratik ve oligarşik öğelerin hastalıklı bir biçimde karışmasından ileri gelir. Polity demokrasiye, aristokrasi ise oligarşiye doğru değişme eğilimindedir. Ancak tepki bazen polity'den oligarşiye ve aristokriden de demokrasiye doğru olur. Devrimin meydana gelmesinde yabancı ögenin etkisine de dikkat çekilmektedir(1).

Daha sonra, devrimi engellemek için gerekli önlemler ele alınmaktadır(2). Özellikle önemsiz konularla ilgili olarak yapılacak en önemli şey, yasaya boyun eğme durumunu korumaktır; değişimin başlamasını gözlemek zorunludur. İkinci kural, insanları aldatmaya yönelik şeylere başvurmamaktır, ki bunun yararsız olduğu deneyimle kanıtlanmıştır. Ayrıca hem aristokrasiler hem de oligarşiler, anayasanın özünde var olan bir sağlamlıktan dolayı değil, fakat yöneticiler uyruklarıyla iyi ilişkiler içinde olduklarından, yani tutkulu bir insana onurla ilgili bir konuda, halka para konusunda haksızlık etmedikleri, ancak önder kişilerin yönetime katılmalarına izin verdikleri ve belli bir ölçüde demokratik kurumları benimsedikleri için ayakta durabilirler. Yönetici, halkının karşısına yabancı bir saldırı tehlikesi koymalı ve gerekirse, onları uyanık tutmak için tehlikeler icat etmelidir. Yönetici sınıf, kendi birliğini her türlü yolla korumak zorundadır. Servet dağıtımı bakımından değişikliklerin politik sonucu dikkatli bir biçimde izlenmelidir. Hiçbir birey ya da sınıfın, gereğinden fazla güçlenmesine izin verilmemelidir; zengin ve yoksul, birbirlerini denetlemeli ya da iktidar, orta sınıfa verilmelidir.

Aristoteles'in çok fazla üzerinde durduğu bir nokta, yöneticilerin işlerinden para kazanma fırsatına sahip olmamaları gerektiğidir. Belki de o, yöneticilerinin kendilerini saydığından şüphelenmedikleri sürece, halkın

1) 1307 b19-24.

2) V. 8, 9.

çoğunluğunun iktidarda olmamaktan hoşnut olmalarının boyutunu abartmaktadır. Yöneticilerin açıklamalarıyla ilgili olarak dikkatli bir incelemeyi şart koşmaktadır. O, oligarşilerin yoksulları ve demokrasilerin de zenginlerin baskı altında tutması gerektiğini savunmak şöyle dursun, yönetici partinin özellikle yönetilene karşı davranışında titiz olması gerektiğinin ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir. Yönetilene, tüm işlerde en yüksek olan dışında, eşitlik ya da öncelik tanınmalıdır.

En yüksek görevler için kendisine ihtiyaç duyulan üç şey vardır: Anayasaya bağlılık, yönetme yeteneği ve dürüstlük(1). Bu üç şeyin tümüne sahip olmadığımız bir durumda, nasıl seçim yaparız? Hangi niteliklerin genel, hangilerinin nadir olduğunu göz önünde bulundurmak durumundayız; bir generalin seçiminde, dürüstlükten çok beceriyi göz önünde bulundurmalıyız, çünkü askerlik becerisi ender bulunur; parayla ilgili olarak bir görevliyi seçerken, dürüstlüğü göz önünde bulundurmak zorundayız; çünkü gerekli bilgi geneldir. Bu, Aristoteles'in, adayların kendisine talip oldukları görevlerin gerektirdiği özel işlere uygunluğu ile ilgili olarak epeyce şey söylediği birkaç pasajdan biridir. O genellikle adaletten söz etmekte ve görevi, erdemin ödülü olarak düşünmektedir. Bu kısmen, yürütme yetkisini herhangi bir bireysel görevlinin çok fazla yarar sağlayamayacağı ya da çok fazla zarara yol açamayacağı bir biçimde birkaç meclis arasında bölen Atina uygulamasına uymaktadır. Fakat bizim "erdem" diye çevirdiğimiz sözcüğün ahlaki üstünlük kadar entellektüel üstünlüğü de temsil ettiğini ve aslında hem Aristoteles'in hem de bizim ilkemizin, yönetim için en uygun olanın yönetmesi gerektiği anlamına geldiğini unutmamak daha önemlidir.

O, görünüşteki birçok demokratik uygulamanın, demokrasilerin, görünüşteki birçok oligarşik uygulamaların da, oligarşilerin yıkımı olduğuna işaret etmektedir. Demokrasi ve oligarşi uç noktalara götürülmemelidir, yoksa onlar kendi kendilerini yıkarlar; orta noktanın bulunması zorunludur. Ancak hepsinin üstünde, eğitimin, yönetim biçimine uygun bir hale getirilmesi zorunludur; insanlar, oligark ya da demokratların kendisinden zevk aldıkları eylemleri gerçekleştirmeye değil, ama bir oligarşi

1) V. 9.

ya da demokrasinin varlığının kendisi sayesinde mümkün olduğu eylemleri gerçekleştirmek üzere eğitilmelidirler. Genç oligarklar bolluk içinde yetiştirilmemeli, genç demokratlar da, özgürlüğün hoşlarına giden herşeyi yapmaktan ibaret olduğu anlayışıyla yetiştirilmemelidirler. “İnsanların anayasa yönetimine uygun olarak yaşamanın kölelik olduğunu, düşünmemeleri gerekir; çünkü bu, onların kurtuluşudur”.

Aristoteles’in, krallık ve tiranlıklardaki devrimlerin sebepleri ve devrimden korunma yolları hakkında söyleyecek şeyleri vardır(1). Krallık, aristokrasinin bir türüdür; tiranlık aşırı demokrasi ile aşırı oligarşinin bir karışımıdır. Bu yüzden, bu yönetim biçimleri hakkında söylenen herşey, monarşi ve tiranlık için de geçerlidir. Krallık, onun güçlerinin sınırlanmasıyla korunur(2). Tiranlık 1) geleneksel bir yolla, yani halkın gururunu kırmak, onların arasına şüphe tohumları saçmak ve güçlerini ellerinden almakla ya da 2) tiranın yönetimini, bir kralın yönetimine daha benzer kılmakla korunabilir; tiran devletin babası, yurttaşlarının koruyucusu, ılımlı bir hayat sürdüren bir insan, ileri gelen kişilerin dostu, bir halk kahramanı gibi görünmelidir. “Böylece onun durumu erdemli ya da hiç olmazsa yarı-erdemli olacaktır; ve o kötü değil, sadece yarı-kötü olacaktır”.

İDEAL DEVLET

Politika’nın en iyi anayasa(3) ile ilgilendiğini açıkça söyleyen kitapları, aslında, biraz da anayasal problemlerle ilgilidir. Bu kitaplar, ideal bir devletin kuruluşu ile ilgili genel bir denemeye dönüşürler ve eğitimle ilgili düzenlemelerle başka herhangi bir yerde olduğundan daha fazla ilgilenirler.

İdeal anayasayı betimlemek için önce, seçilmeye en uygun olan hayatın ne olduğunu belirlemek zorundayız. Aristoteles, tamamen etiğe ait olan belli öğretileri özetleyerek başlamaktadır. Bütün iyi şeyler dış iyilikler,

1) V. 10,11.

2) V. 11.

3) VII., VIII.

bedensel iyilikler ve ruhsal iyilikler olarak bölünebilirler ve mutlu insan, her üçüne de sahip olmalıdır. Ancak bunlar değer bakımından eşit değildirler. çünkü 1) deneyim, ölçülü dışsal şeylerle birarada bulunan yüksek derecedeki bir erdemin, büyük dış iyiliklerle birlikte bulunan küçük erdemden daha fazla mutluluk meydana getirdiğini göstermektedir. Dış iyilikler, bizim için sadece, biz onlara belli bir ölçüde sahip olduğumuz zaman iyidirler; bunun ötesinde zararlı olabilirler. Ama hiç kimse, bir insanın gereğinden fazla erdeme sahip olabileceğini ileri sürmeyecektir.2) Dış iyilikler ve bedensel iyilikler, ruh için seçilebilir şeylerdir, **tersi doğru değildir.**

Eğer erdem birey için en önemli şeyse, onun, bireylerin bir bütünü olan devlet için de en önemli şey olması zorunludur. Ancak devlet, iyi eylemlerde bulunmak için yeterince dış iyiliğe sahip olmak durumundadır.

Erdemli hayat, en iyi olan şey olarak kabul edilse bile, biz hâlâ iş ve politika hayatının mı, yoksa temaşa hayatının mı en iyi hayat olduğunu sorabiliriz(1). Bazıları, diğerleri üzerindeki anayasal yönetimin bile bireysel mutluluk açısından bir engel olduğunu düşünürler; Isparta rejimine hayran olan diğer bazıları ise, sadece, mutluluğu meydana getiren şeyin sorumsuz yönetim olduğunu düşünürler; ve aslında çoğu devlette, yasaların herhangi bir şeyi amaçladıkları söylenebilirse, onların amaçladıkları şey iktidarın ayakta kalmasıdır. Ancak 1) diğerleri “hizmet etmek için doğmadıkları sürece, onlara egemen olmanın doğru olduğu ileri sürülemez; ilgili grubun üstünlüklerine önem vermeyen egemenlik, her ne pahasına olursa olsun, haklı çıkarılamaz; 2) ve bir site tek başına mutlu olabilir; kısımlarının etkileşimi, mutlu etkinlik için yeterli alanı sağlayabilir.

Her iki görüş de kısmen doğru, kısmen de yanlıştır(2). İlki özgür insanın hayatının, despotun hayatından daha iyi olduğunu düşünmesi bakımından doğrudur; her yönetimin despot olduğunu düşünmesi ve eylemsizliği, eylemin üstüne yerleştirmesi bakımından yanlıştır. İkincisi, bütün şeyler içinde en üstün gücün en iyi şey olduğunu düşündüğü için

1) VII. 2.

2) VII. 3.

yanlıştır. Egemenlik, sadece aşağıda bulunan doğal şeylerin üzerinde olduğu zaman iyidir; ancak böyle iyi **olur**. Yine eylem hayatı, zorunlu olarak, diğerleriyle ilişki içinde olmayı gerektiren bir hayat değildir. Düşüncenin kendisi de bir etkinliktir ve düşünce etkinliği, tanrısal hayata en yakın olan şey olduğu için de en yüksek etkinliktir.

Bu ilk düşüncelerden sonra, Aristoteles, kendi ideal devlet betimlemesine geçmektedir(1). Belli koşullar zorunludur, bunlardan ilki 1) nüfustur. Önemli olan sayı değil, her şeyden önce de çiftçiler, tüccarlar, teknisyenler, işçiler gibi yurttaş olmayanların sayısı değil, fakat şehrin kendi işlerini yapmaya yeterli olmasıdır. Sadece bir karış uzunluğunda olan bir gemi hiçbir surette gemi olmadığı gibi, dörtte bir mil uzunluğundaki bir gemi de gemi değildir; bu sınırlar arasında gemi **olan** ve yine de denize çıkabilmek için gereğinden kısa veya gereğinden uzun olan gemiler vardır. Devletin kendi kendine yeterli olması gerekli olduğuna göre, asgari bir nüfusun olması zorunludur. Ancak belli bir azami nüfusun ötesine geçerse, iyi yönetim ve düzen imkânsızlaşır. “Stentor’un sesine sahip olmadıkça, böyle bir topluluğun habercisi kim olabilir?” Yurttaşlar yargılayacak ve görevleri değere göre dağıtacaklarsa, onların, birbirlerinin karakterini bilmeleri zorunludur; nüfus gereğinden fazla büyükse, bu şeyler gelişigüzel yapılacaktır. Kısaca devlet, bir bakışta görülebilir olmalıdır.

Burada, asgari ve azami olan belirsizdir. Aristoteles’in, mükemmelliğin sadece büyüklüğe değil, sınıra dayandığına ilişkin görüşü büyük imparatorluklara duyulan fanatik hayranlığa sağlıklı bir çözüm getirmektedir. Ancak biz ister maddi, ister ahlaki, isterse entellektüel ihtiyaçları göz önüne alalım, kendi kendine yetme ihtiyacı, Aristoteles’in uygun olduğunu düşündüğünden, daha geniş bir topluluğu haklı çıkarır ve gerçekten de daha geniş bir topluluğu gerektirir. Onun üst sınıra ilişkin görüşünün bazı yönlerden sınırlı olduğunu düşünmeliyiz. Büyük Britanya nüfusunun işinin bir tellal tarafından halledilemeyeceği olgusu bizi endişelendirmemelidir. Yasal kararlarla ilgili olarak, biz, jürinin, tarafların genel karakteri hakkında gereğinden fazla şey bilmesinin daha iyi olduğunu düşünürüz. Yönetimimizi seçerken, iktidarı kendilerine verdiğimiz kişilerle

1) VII. 4-12.

ilgili olarak özel bilgiye sahip olmamızın zorunlu olduğunu düşünmeyiz; geçmişleri hakkında, gereğinden fazla olmasa bile, genellikle yeterince şey biliriz. Yönetimin düzenliliği ile ilgili olarak, düzenin her hususta Aristoteles'in düşündüğünden daha büyük bir nüfusla sürdürülebileceğini, haklı olarak söyleyebiliriz.

2) Ülke(1). Ülke, özgür ve serbest bir hayatı temin edecek kadar geniş olmalı, ama lükse dalmayı teşvik edecek kadar geniş olmamalıdır. Ülkeye, düşmanların girişi zor, orada oturanların ülkeden çıkışı kolay olmalıdır; nüfus gibi, ülke de bir bakış da görülebilecek büyüklükte olmalıdır. Deniz ulaşımı, hem savaşta güvenliği sağlama ve hem de ihtiyaçların temin edilmesi açısından uygundur(2); nüfus artışı ve yabancı bir geleneğe göre yetişmiş yabancıların ülkeye girmelerinin düzeni bozacağı biçimindeki yaygın korkuyu, gereğinden fazla ciddiye almaya gerek yoktur. Ancak şehir başkaları için değil, kendisi için bir pazar yeri olmalıdır; yani ticari ilişkilerinde, sınırsız zenginliği değil, ama ihtiyaç duyduğu özel şeylerin ithalini ve üretim fazlasının ihracını amaçlamalıdır.

3) Yurttaşların Karakteri(3): Yunan ırkı kuzeyli ırkların yüce ruhunu, doğulu ırkların zekâsı ile birleştirmektedir. Bu yüzden, sadece Yunan ırkı özgürlüğü, iyi yönetimle birleştirmektedir ve bir devlet kurabildiği zaman, dünyayı yönetebilecektir. Zekâyla ruhun en mükemmel birleşmesi, bir devletin yurttaşları için mümkün olan en iyi karakterdir.

Her doğal bileşiğin onun organik parçaları olmayan belli koşullara ihtiyaç göstermesi gibi, devlet de organik parçaları dışında belli koşulları gerektirir(4). Devletin parçalarını onun zorunlu koşullarından ayırt etmek için, onun işlevlerini saymalıyız: Devlet 1) çiftçilere, 2) zanaatkârlara, 3) savaşçı bir sınıfa, 4) varlıklı bir sınıfa, 5) din adamlarına, 6) neyin adil ve uygun olduğuna karar verecek yargıçlara sahip olmak zorundadır(5).

Bu işlevlerin, bir ve aynı kişide hangi ölçüde bir araya

1) VII. 5, 6.

2) VII. 6.

3) VII. 7.

4) VII. 8.

5) 1290 b39'dan itibaren bunlara tüccar sınıfı ve memur sınıfı eklenir.

getirilmeleri gerekir?(1) Politik ödevleri gerçekleştirmek üzere, zanaatkârlar erdeme ve kendisine ihtiyaç duyulan boş zamana sahip değildirler. Yine, savaşçılarımız ve yargıçlarımız ya da meclis üyelerimiz için farklı niteliklere ihtiyaç duyulur: Biri için güç, diğeri için ise bilgelik gerekir. Fakat güç dengesinin kendisiyle sağlandığı bu kişiler, yönetimden sürekli olarak yoksun bırakılmaya razı olmayacaklardır. Bu nedenle, biz aynı insanları gençken savaşçılarımız, yaşlandıklarında yöneticilerimiz ve aktif hayatları bittiğinde ise, din adamlarımız yapalım. Son olarak, taşınmaz arazi ülkenin toprağını işleyenlerin değil, bu sınıfın elinde olmalıdır; çünkü toprağı işleyenler yurttaş değil, köleler ya da barbar toprak işçileridir. Böylece şöyle bir şema elde ederiz:

1) Sonradan yöneticiler, daha sonra din adamları olacak olan ve her zaman varlıklı olan savaşçılar.

2) Çiftçiler.

3) Zanaatkârlar.

Altı sınıfın sayısı üçe indirildi. Ve bunlardan sadece ilki, devletin organik bir parçasıdır.

Aristoteles, ortak toprak mülkiyetine karşı olduğu halde, onun kısmen ulusallaştırılması, kamusal ayinlerin ve birliği ilerletmenin bir aracı olarak gördüğü ortaklaşa yemeklerin giderlerini karşılamayı şart koşturmaktadır(2). Özel araziye gelince, dağıtımın adil olabilmesi ve hepsinin, devletin topraklarının savunmasıyla ilgilenebilmesi için, her yurttaşın biri devletin sınırının yakınında ve biri de şehre yakın iki arazisi olmalıdır.

İdeal Yunan sitesinin düzenlenmesiyle ilgili olarak özellikle ilginç ve canlı bir tablo çizdikten sonra(3), Aristoteles, VIII. Kitap'ın sonuna kadar kendisini meşgul edecek olan konuya, eğitim konusuna geçmektedir. Amacımız en iyi yönetim biçimini bulmaktır ve bu, mutlu olmak için en büyük fırsatı veren yönetim biçimi olacaktır. Şimdi, mutluluk öncelikle erdeme ve sadece ikincil olarak da dış iyiliklere dayanmaktadır; ve erdem de üç şeye, yani doğa, alışkanlık ve hayatın akla dayanan yönetimine

1) VII. 9.

2) VII. 10.

3) VII. 11, 12.

dayanmaktadır. Eğitim, son ikisiyle ilgilidir.

Eğitim, yönetme ve boyun eğme işlevlerini kendi aralarında değişmelerine ve sürekli olmalarına göre değişecektir(1). Şimdi, genel olarak yurttaşlarımızdan hiçbiri, geri kalanların sürekli yöneticileri olmaları gereken bir biçimde, onlardan tartışmasız bir biçimde üstün olmayacaktır(2). Bu nedenle, yurttaşlarımızın öncelikle iyi uyruklar olmaları ve böyle yaparak da, iyi yöneticiler olmaları için çalışmalıyız. Bu tür bir boyun eğmede alçaltıcı hiçbir şey yoktur, çünkü eylemler kendileri bakımından değil, bundan daha çok kendilerine yöneldikleri erek bakımından o kadar çok onurlu ya da onursuzdurlar. İnsanın ereği apaçık bir biçimde, sadece kuralı izleyebilen parçasında değil, bir kuralı oluşturan parçasında, yani akılda bulunmaktadır. Yine akıl pratik ve spekülative akıl olmak üzere ikiye ayrılır ve spekülative akıl daha üstündür. İlki savaş ve genel olarak işle, ikincisi ise barış ve genel olarak da boş zamanla ilgilidir; ve işle savaş, apaçık bir biçimde boş zaman ve barışı güvence altına almayı amaçlarlar. Bu yüzden savaş ve egemenliği, bir ulusun varlığının başı ve sonu olarak görmekten daha büyük bir politik yanlışlık olamaz; Aristoteles, Isparta kurumlarına duyulan moda halindeki hayranlığı eleştiriyor. İnsanlar öncelikle kendilerinin köleleştirilmelerine karşı önlem almalıdırlar; ikinci olarak, yönetilenin iyiliği için egemenliği ele geçirmelidirler; üçüncü olarak onlar sadece, köle olmayı hak edenlerin efendisi olmaya çalışmalıdırlar. Çünkü ulusal ahlaklılık, özel ahlaklılıkla aynı kurallara sahiptir; “bireyler için ve devletler için en iyi olan şeyler, aynı şeylerdir”. Devlete karşı gösterdiği bu büyük ilgiye rağmen, Aristoteles, devleti ahlaklılığın üstüne yerleştirme veya devleti, bireyleri bağlayan ahlaki kurallardan daha uygun, özel bir ahlak kuralları bütününe sahip olan bir şey olarak görme yanılmasından tamamen uzaktır.

Beden ruhtan, iştahlar da akıldan daha önce gelişirler(3); bu nedenle eğitim bedenle başlayacak, iştahlarla devam edecek ve son olarak

1) VII. 14.

2) Bu, en iyi birkaç kişinin yönetimi olan aristokrasi idealinden vazgeçmek demektir.

3) VII. 15.

da akli ele alacaktır. Yasa-koyucunun yeni doğan kuşağa göstereceği ilgi, onların doğumlarından bile önce başlamalıdır(1). Bu nedenle Aristoteles, **eugenikle**, yani uygun evlenme yaşı, anne babaların sahip olmaları gereken özelliklerle ilgili görüşlerine geçmektedir. O, çocukların beslenmeleri, jimnastik ve çocuk oyunları ile ilgili kuralları eklemektedir(2).

Her iki yönetim tarzı, yurttaşlardaki özel bir karakterle biçimlerin ve korunur; ve bu karakteri eğitimle geliştirmek devletin görevi olmalı, bu yüzden de bu görev anne babalara değil, kamuya bırakılmalı ve bu, tüm yurttaşlar için aynı olmalıdır. Hiçbir yurttaş kendisine ait değildir; herkes devlete aittir ve devlet, kısımlarının her birine ilgi göstermek durumundadır(3).

Burada, eğitimle ilgili olarak Aristoteles'in betimlediği ayrıntılara giremeyiz. Söz konusu eğitimin, devletin kısımları değil de koşulları olan sınıfların eğitimi değil, yurttaşların eğitimi olduğu hatırlanmalıdır. Bu, onun hem tekbiçimliliğini ve hem de bu kadar az yararcı, bu kadar baskın bir biçimde ahlaki olması olgusunu açıklamaktadır(4). Onun yurttaşları asla hayatlarını kazanma ihtiyacı duymayacaklardır, bu nedenle profesyonel ve teknik çalışma gereksizdir. Onların sadece iyi askerler ve uyruklar ve sonra da, iyi yöneticiler olmak için eğitilmeleri gerekir. Ve devleti sadece iyi hayatın mümkün engellerini ortadan kaldıran bir şey olarak değil, doğrudan doğruya ahlaki bir fail olarak gören Aristoteles, doğal olarak ahlaki eğitimi, bizim bugün eğilimli olduğumuzdan daha fazla vurgulamaktadır. Biz de oyunları ve dersleri ahlaki bir etkisi olan şeyler olarak düşünürüz, ama bu etkinin, Aristoteles'in düşündüğünden daha az doğrudan olduğunu ve bu oyunların, insanların dikkatini ne kadar az çekerse o kadar daha iyi bir ahlaki etki meydana getireceğini düşünürüz.

Bitmeden bırakılan sadece eğitim tartışması değildir, fakat ideal devlet incelemesinde başka birçok şey yarımdır. Düşünüp taşınıp karar veren meclis, yürütme meclisi ya da yargıçlar heyetinin düzenlenmesi ya da

1) VII. 16.

2) VII. 17.

3) VIII. 1.

4) Bilim ve felsefe eğitimiyle ilgili olan bölüm kayıptır.

iş görme tarzı hakkında bize hiçbir şey söylenmez. Aristoteles'in hayalgücünün başarısızlığa mı uğradığı yoksa incelemenin bu kısmının kayıp mı olduğunu bilmemizin hiçbir yolu bulunmamaktadır. Ancak biz de Platon gibi şunu düşünebiliriz: İnsanlara iyi eğitim verilirse, onunla ilgili sonuçlar bundan çıkacaktır.

BÖLÜM IX

RETORİK VE POETİKA

RETORİK

Yunanlılar hem politik zihniyetli ve hem de mahkeme tartışmalarını seven bir ırktı ve konuşma sanatları bir etkilme aracı olarak modern demokrasilerde oldukları gibi onlar için de çok yararlıydı; buna karşılık konuşma **kuramının** onların ilgisini bu kuramın uygulamasının hiç de daha az önemli olmadığı modern topluluklarda olduğundan daha fazla çekmiş olması, onların dizginlenemez entellektüel meraka sahip ruhlarına uygundu. Aristoteles zamanından önce de çeşitli konuşma sanatları yazılmıştı, ancak Aristoteles onların hitabetteki kanıtlama ögesini tümüyle ihmal ettiklerinden ve dinleyicilerde heyecan yaratma gibi özle ilgisi olmayan konuları göz önüne aldıklarından şikâyet eder. O da heyecan uyandırmanın önemini kabul eder ama heyecanın, Yunan mahkemelerinde yaygın olan ucuz konu dışı araçlarla(1) değil konuşmanın kendisiyle uyandırılması gerektiğini ısrarla ileri sürer. Aslında o, eski hitabet yazarlarının bu kusurlarını, onların bu sanatın daha soylu politik dalından çok, mahkemelerdeki hitabetle ilgilenmelerine bağlar. O, bu iki bakımdan da kendisinden öncekilerin yaptıklarını geliştirmeye çalışır(2). Eserin başından sonuna kadar hitabetteki kanıtlama ögesi vurgulanır. Retorik, diyalektiğe karşılık düşen bir şey ya da onun bir dalı olarak tanımlanır(3). Retorik, bilimsel kanıtlamadan çok diyalektikle ilişkilidir; diyalektiğe benzer bir şekilde herhangi bir özel bilimin bilgisini gerektirmeyen ama akıllı bir insanın kullanabileceği kanıtlarla ilgilidir. Hitabet, ilke olarak diyalektiğe benzer bir şekilde, her konuyu tartışabilir, ama pratikte genellikle insanların üzerinde **düşünüp taşındıkları** (deliberate) konularla sınırlıdır ve bu nedenle o, mantıktan başka bir bilimle de ilişkilidir; bu bilim diyalektiğin bir

1) Örneğin, ağlayan dul ve öksüzlerin işin içine sokulması.

2) **Retorik**, I. I.

3) 1354 aI, 1356 a30.

dalı ve daha uygun bir şekilde politika adı verilebilecek olan karakter incelemesinin bir dalı(1), formunu diyalektikten maddesini politikadan alan bir bilim dalıdır.

Retorik verilmiş herhangi bir konu hakkında insanları ikna etmenin mümkün yollarını görme gücüdür(2). İki tür ikna etme aracı vardır-(tanıklar, işkence, belgesel kanıt gibi) elde hazır olan ve sadece kullanılması gereken teknik olmayan araçlar ve konuşmacının bulması gereken teknik araçlar. Teknik araçların da üç türü vardır: Konuşmacının **karakteri**yle ilgili olanlar (örneğin, konuşmacının kendileri sayesinde dinleyicilerinde kendi karakteri hakkında lehte bir kanı oluşturmaya çalıştığı konuşma yöntemleri) dinleyicilerde **heyecan** uyandırmaktan ibaret olanlar ve delili ya da delil gibi görünenleri sadece **akıl yürütme gücü**yle sağlayanlar. Aristoteles öncelikle üçüncü tür ikna etme aracını göz önüne alır. Bu türün iki ana alt-türü vardır: Tümevarımın retorikteki karşılığı olan örnek ve kıyasın retorikteki karşılığı olan entimem(3).“Entimem mükemmel retorik yöntemdir,” ikna etmenin gövdesidir(4).“Örnekle kanıtlamalar hiç de daha az ikna edici değildirler ama entimemler daha çok alkış alırlar”(5). Kullanılan kanıtlama tarzı doğal olarak hatibin çalıştığı koşullarca belirlenir. Artık onun ilgilenmesi gereken konular belirli sanat ve bilimlerin alanı dışında kalmaları ölçüsünde bizim üzerinde düşündüğümüz konulardır ve onun hitap etmek zorunda olduğu insanlar uzun akıl yürütme zincirlerini izleyemeyen insanlardır. Bu nedenle belâgatçı, (kesinlikler, düşünüp taşınmanın- deliberation- konusu olmadığı için) olasılıklarla ilgilenecek ve öncülleri ilk ilkelerden çıkarmak yerine onlar muhtemel kabul edilmiş sayıldıklarında onları temele alarak kısa akıl yürütme zincirleri kullanacaktır.

1) 1356 a25. Aristoteles’in retorik anlayışı, Platon’un onu **Phaedrus** da psikolojiye dayanan felsefî bir bilim olarak tanımlamasına ve Akademideki bu yöndeki uygulamalara çok şey borçludur.

2) 1355 b26.

3) kr. p.41.

4) 1354 a15.

5) 1356 b22.

Başlıca iki tür entimem vardır. Herhangi bir bilimin, örneğin etik ya da fiziğin konusuna özgü olan özel kanıtlar ve kelimenin sözlük anlamıyla kanıtların içinde bulunması gereken yerler, deyim yerindeyse onların her zaman bulunduğu yerler demek olan **topikler**'den alınan genel kanıtlar. Bir konuşmacı özel kanıtlar kullandığı oranda retorik alanını terketmektedir ama Aristoteles elde bulunan genel kanıtların göreceli azlığını göz önüne alarak konuşmacının konuya özgü kanıtları da kullanmasına izin verir ve öncelikle bunları tartışmayı amaçlar. Konuşmacının çalıştığı koşullardan dolayı konuya özgü kanıtlar daha çok etik ve politikadan alınacaktır(1).

Fakat Aristoteles önce retoriği üç kola ayırır. Dinleyici bir seyirci ya da bir yargıç ve geçmişteki ya da gelecekteki eylemlerin bir yargıcı olabilir. Böylece 1) belli bir **gelecek** olayın **uygun** ya da zararlı olduğunu gösteren danışmanın belagati. 2) belli bir geçmiş eylemin **yasal** ya da yasadışı olduğunu gösteren avukatın belagati, 3) konusu, **şimdide** olduğu şekliyle bir şeyin **söylülüğünü** ya da bayağılığını göstermek olan “gösteri” belagati vardır. Aristoteles, korkunç bir ironiyle, politik konuşmacının savunduğu olayın haksız olduğunu kabul edebileceğini ama onun yararlı olmadığını asla kabul etmemesi gerektiğini, avukatın müvekkilinin zararlı bir şekilde davrandığını kabul edebileceğini ama onun yasayı ihlal etmiş olduğunu asla kabul edemeyeceğini, methiyecinin övdüğü kişinin kendi çıkarının farkında olmadığını söyleyebileceğini ama ne pahasına olursa olsun onun ahlaksal dürüstlüğünü ortaya koymak zorunda olduğunu belirtir(2).

Aristoteles, politik belagate (I. 4-8), gösteri belagatine (I.9), ve mahkemelerdeki savunmaya (I. 10-14) uygun kanıt türlerini, daha önce anılmış olan teknik olmayan kanıtlar üzerine bir ekle (I.15) birlikte göstermeye girişir. Bu bölümlerin özü, onun bazen başka yerlerde ifade

I) I.2. **Topos** “çoğu entimemin kendisi altına girdiği şey” olarak tanımlanır (1403 a19). **Topoi de stoikheika** “kanıtlamanın kurucu öğeleri” olarak adlandırılır (ib.). Cicero ve Quintilian onları, oyun kurallarına, araştırılabilecek maden damarları ya da ocaklarına ve kaynak olarak kullanılabilecek depolara benzetirler (Cic.Top. 2.7; de Or. II. 34. 147. 41. 174; de Fin IV. 4. 10; Quint. V.10.20-22).

2) I. 3.

ettiği bilimsel görüşleriyle karşılaştırma amacımız bakımından ilginç olan bir popüler politika ve ahlak felsefesi türüdür (örneğin, mahkemeyle ilgili olan bölüm, sorumluluk ve adalet hakkındaki **Etik**’in öğretilerine ışık tutar); ama Aristoteles bu bölümlerde bu tür konular hakkında söylediği şeyin salt popüler karakterine işaret etme konusunda dikkatlidir. “Herhangi biri diyalektik ya da retorik bir hüner olarak değil de bir bilim olarak tesis etmeye çalışırsa, onları yeniden kurma çabasında salt kanıtlara değil, belirli konulara ilişkin olan bilimler alanına geçerek bilinçsizce retorik ve diyalektiğin doğasını yok edecektir”(1). Son bölüm yazılı yasalara karşı çıkarak yazısız yasalara başvurma gibi avukatlık sanatının çeşitli numaralarının canlı ve sevimli bir açıklamasını verir; bu bölüm Aristoteles’in en uygun şekilde işaret etmiş olduğu, retorik karşıtları ispat etme karakteristiğini belki de herhangi bir başka pasajdan daha iyi ortaya koyar(2).

Aristoteles buraya kadar etik ve politikadan alınan konuya özgü kanıtlar’la ilgilenmişti(3). Tahmin edilebileceği gibi, kanıtların “ortak yerler”ini ele alacağına, o şimdi diğer bir temel ikna etme araçlarına, kendileri sayesinde konuşmacının kendi **karakteri** konusunda lehte bir izlenim verdiği (II.I) ve yine onlar sayesinde dinleyicilerde çeşitli **heyecanlar** uyandırdığı (II.2-II) ikna edicilere döner; biz ortak kanıtların bulunduğu yerlere 18. bölüme kadar ulaşamayız. 12-17.bölümler “karakter”i şimdiye kadar başvurulmuş olan bölümlerden farklı bir biçimde ele alan bir kısım oluşturur. Bu kısım, dinleyicilerde gençliklerinden ya da yaşlarından ve zenginlik durumlarından dolayı beklenen karakterlerden-konuşmacının dinleyicilerinde yaratmak istediği **heyecanlar** yaratacak şekilde konuşma biçimini doğal bir şekilde uyduracağı karakterlerden bahseder; bu nedenle bu kısım kendinden öncekilere ektir. 18 ve 19. bölümlerde Aristoteles nihayet belagatin ortak kanıtlarının bulunması gereken yerlere, en genel kanıtların içinde bulunması gereken bölgelere

1) 1359 b12-16.

2) 1355 a29-36.

3)Fakat tesadüfen Aristoteles, “nispi büyüklük” **topos**’unu I.7’ de yarara ve I. 14’de adalete uygular; krş. 1393 a8-16

gelir. Bunlar dört tanedir: “olanaklılık ve olanaksızlık” ve özellikle politik belagete uygun olan “gelecek”; özellikle mahkemelerle ilgili konuşmaya uygun olan “geçmiş”; ve özellikle gösteri belagatine uygun olan (nispi büyüklük de dahil olmak üzere) “büyüklük”. Bu alanların herbiri bir genel kanıtlar çeşitliliğini içerir; örneğin “eğer bir şey mümkünse onun karşısı da mümkündür”, “bir şey mümkünse, onun benzeri de mümkündür”, “daha zor olan mümkünse, daha kolay olan da mümkündür”. Ardından Aristoteles daha da genel olan bir şeye, ortak ikna edicilere, bütün retorik kanıtların içine girdiği formlara, örnek (b1.20) ve entimeme (b1.21-24) döner. Entimem, ana öncül ya da geri kalanları bir tarafa bırakılmış olarak bir kıyasın sonucu olan **gnome** ya da genel ahlaksal hükmü kapsar. 23. bölümde 18 ve 19. bölümlerde belirtilen dörtlü diziden tamamen ayrı yirmisekiz tane yeni bir topikler dizisi buluruz. Bu iki dizinin birbiriyle ilişkisinin anlaşılması biraz zordur, belki de en iyi **Retorik**’in birden fazla ders notunun bir araya getirilmesinden oluştuğu varsayılarak açıklanabilir. 23. bölümün konuları **Topikler**’de tek tek sayılanlardan bir seçmedir - burada karşıtlar, benzer eğrilikler, görelî terimle a fortioriler konusu v.b.bulunur. Biz burada **Sophistici Elenchi**’dekine benzer bir mugalatalar listesi de buluruz (b1. 24). Bu bölümün sonunda çürütme tarzlarının bir açıklaması (b1. 25) ve iki mümkün yanlış anlayışı bir tarafa bırakan bir ek (b1. 26) vardır.

Retorik sanatının içeriğinin, ikna etme araçları (ör. şimdiye kadar ilgilenilmiş olan konular, kanıt, karakter, heyecan gibi araçlar), konuşmanın üslubu ve konuşmanın planı şeklinde tamamen yeni bir bölünmesiyle ikinci kitap biter, üçüncü kitap başlar. Bu bölüm bir yamalı bohça parçasına benzer ve Diels, üçüncü kitabın aslında konuşmanın üslubu ve planı üzerine bağımsız bir eser olduğunu, Aristoteles’in bu kitabı daha sonra belagatin konusu hakkındaki iki kitabına eklediğini oldukça kabul edilebilir bir şekilde göstermiştir(1).

Konuşmanın üslubu 2-12. kısımlarda, konuşmanın planı ise 13-19. kısımlarda incelenir. Güzel konuşma, sesin tonunun ayarlanması, yükseklik ve ritim öncelikle teknik olmayan araçlar oldukları için ve sadece

1) *Abhandl. d.K.preuss Akad d. Wiss* 1886

dinleyicinin avamlığından dolayı gerekli oldukları için kısaca geçiştirilir. Konuşmanın üslubu konusunda Aristoteles, ilk retorikçilerin şairlerin konuşma biçimini taklit ettiklerini ama düzyazı tarzının şiirin tarzından temelde farklı olduğunu belirtir. O ayrıca, tam da şairlerin sıradan konuşma tarzına daha uygun olan bir tarz kullandıkları sırada düzyazı yazarlarının şairlerin konuşma biçimini taklit etmelerinin çok saçma olduğunu da belirtir(1).

Konuşma üslubunun esas erdemleri şunlardır: O, öncelikle açık olmalıdır ve ikinci olarak da uygun olmalıdır, yani ne fazla sıradan ne de çok cafcıflı olmalıdır. Aristoteles önce bunun sözcüklerin seçimiyle ilişkisini göz önüne alır. Açıklık, düşünceyi ifade etmek için sıradan, yalın sözcük kullanarak sağlanır ama bundan fazla bir şey de gereklidir; sıradanlıktan kaçınmak için hafif süslü ve egzotik bir havayı da işin içine sokmalısınız, “çünkü insanlar kendilerine yabancı olan bir şeyi merak ederler ve değişik olan hoştur”(2). Fakat düzyazı bunu şiir kadar çok kabul etmez, çünkü onun teması daha aşağı bir düzeydedir; şiirde bile biz bir kölenin ya da çok genç bir insanın ağızındaki tumturaklı dili beğenmeyiz. Konunuzun saygınlığına uygun bir şekilde sesinizin tonunu düşürmeli ya da yükseltmelisiniz ve bunu farkedilmeden yapmalısınız. Konuşmanız, tıpkı iyi bir aktörün sesinin daima oynadığı karakterin sesiymiş gibi görünmesi kadar doğal görünmelidir. Aristoteles, Euripides’in herkesin kullandığı sözcüklerin dikkatli bir seçimiyle şiirsel bir etki yaratmadaki ince gücüne işaret eder. Alışılmadık sözcüklerden, bileşik sözcüklerden, şiirin uydurma sözcüklerinden kaçınılmalıdır; hatip yalnızca herkesin kullandığı şeyleri -sıradan sözcük ve benzetmeleri kullanmalıdır(3). Ne pahasına olursa olsun klişe ve soğuk kaçan süslemelerin kullanımından kaçınılmalıdır(4).

Aristoteles tek tek sözcüklerin seçiminden onların cümlelerdeki birleşimine geçer. Buradaki başlıklar, gramatik saflık (böl.5), saygınlık 6),

1) III. I.

2) 1404 bII.

3) III. 2.

4) III. 3.

uygunluk 7), ritmik uyum 8), tam cümlelerin tesisi 9), canlılık 10), 11), ve retorikğin üç dalına uygun tarzlar - politik, hukuksal ve gösteri belagati ile ilgili tarzlar -12) dır. Bu bölümler bir çok keskin ve doğru gözlemler içerir ve bunlar o dönemden sonra da üslup üzerine yazılan eserlerde harciâlemler haline gelmiştir; biz belki de bu kadar çok beylik hale gelmemiş olan birkaç noktaya işaret etmekle yetinmeliyiz. Aristoteles, düzyazının vezinli hale gelmeden ritmik olması gerektiğini vurgular. Çok belirginleştirilmiş bir ritim yapay görünecektir ve dikkati belagatçının anlatmak istediğı şeyden başka bir yöne çekecektir; tamamen ritimsiz bir konuşma da sözcüklerin tek düze bir sıralanışı gibi görünür. Bir kısa iki uzun ve iki uzundan oluşan vezinler, düzyazı için fazla ihtişamlıdır; bir kısa bir uzun iki heceli vezin ise gündelik konuşma ritmine çok daha fazla uygundur; bir uzun bir kısa vezin çok fazla hızlandırılmış bir ölçüdür. Bu nedenle Aristoteles belirli bir ölçünün temeli olmayan ve bu sayede diğer ritimlerden daha dikkati çekmekte olan paeonic* ritmi tercih eder. O, cümlelerin başında bir uzun üç kısa ve cümlelerin sonunda üç kısa bir uzun birleşimini tavsiye eder. Bütün cümlelerin ritmiyle ilgili olarak Aristoteles, Herodot'un gevşek örölmüş üslubuna karşı sıkı örölmüş tam cümle üslubunu tercih eder. O, cümleyi başlangıç, orta ve sonla tam bir cümle içinde birleştirerek, anti-tez, denge ve assonance'nin önemine işaret eder. O, "şeyleri gözümüzün önüne getiren", "şeyleri eylem içinde temsil eden" canlı bir dilin üstünlüğünü kabul eder. "Gençliğinin baharında" ifadesi "dinç bir insan" ifadesinden ne kadar daha çok canlıdır(1).

Konuşmanın planı konusuna dönerek Aristoteles, o dönem çok gelişmiş olan konuşmaların, aslında, bir kısmı belli konuşma sınıflarına özgü olan parçalara bölünmesi geleneğıyle dalga geçer. Bu geleneğe göre konuşmanın iki temel kısmı vardır: Davayı ortaya koyma ve onu ispatlama. Ancak Aristoteles en fazla İsoqrates'in konuşmayı giriş, davanın ifade edilmesi, ispat etme ve sonuç şeklinde ayırmasını kabul etmeye isteklidir. Bundan sonra gelen bölümler, sözünü ettiğimiz dört kısmı, üçtür, belagatla -politik, hukuksal ve gösteri belagati- ilişkisinde ele alır; 14, 15.

* paeonic: Üç kısa ve istenilen yere yerleştirilen bir uzundan oluşan kalıp.

1) 1411 b24-29.

bölümlerde giriş, 16. bölümde davanın ifade edilmesi, (18. bölümdeki sorgulamanın kullanımı üzerine bir ekle) 17. bölümde ispat etme ve 19. bölümde sonuç ele alınır.

Retorik, ilk bakışta, insan yüreğinin zayıflığının nasıl istismar edilebileceğini çok iyi bilen birinin kurnazlığıyla karışmış, ikinci dereceden mantık, etik, politika ve hukukla edebi eleştirinin ilginç bir karışımı gibi görülebilir. Kitabı anlamak için onun salt pratik amacını akılda tutmak gereklidir. O, bu konuların herhangi biri üzerine teorik bir eser değildir; o konuşmacı için bir el kitabıdır. Bu konu Yunanlıları çok derin bir şekilde ilgilendirmişti. Kendisinin de söylediği gibi, Aristoteles bu konuda bazı başka konularda olduğundan daha az bir öncüdür. Fakat eseri, bu konuda büyük bir otoriteye sahip olan bir eser oldu; onun öğretileri bu konudaki Yunan, Romalı ve modern yazarların eserlerinde tekrar tekrar ortaya çıkmıştır. Onun söylediklerinin çoğu sadece Yunan toplumunun koşullarına uygundur ama bir çoğu da her zaman geçerlidir. Eğer **Retorik** günümüzde Aristoteles'in eserlerinin çoğundan daha az canlıysa, bunun nedeni muhtemelen konuşmacıların bugün (ve haklı olarak) eğitimden çok doğal yetenek ve deneyime güvenme eğiliminde olmaları ve dinleyicilerin, retorikle her zaman kolayca etkilenmelerine rağmen oyunun nasıl oynandığını bilmekle fazla ilgilenmemeleri tersine daha çok bu gerçekten utanmalarındır. Bu nedenlerle biz de kitapla çok kısa ilgilendik ve belki de okuyucuların onda kendi yollarını bulmalarına yardımcı olabilecek bir şekilde kitabın genel planı hakkında bir açıklama vermekle yetindik.

POETİKA(1)

Öte yandan **Poetika** Aristoteles'in eserlerinin en canlı olanlarının arasındadır. Onun eserlerinin hiçbirisi daha parlak bir yorumcular grubunun dikkatini 'bu eser kadar çok çekmemiştir. Ve yine onun eserlerinden hiçbirisi bu eser kadar şiddetli bir şekilde tartışılan bir öneme sahip olmamıştır. Ve

1) **Poetika**'nın aşağıdaki açıklaması Mr. R.P. Hardie'nin **Mind** (N.S.) IV. 350-364'deki makalesine çok şey borçludur.

bize temel ilgilerinden çok fazla uzak olan bir konu üzerine bu küçük fragmandan başka bir şey bırakmamış olsa bile, yine de bu fragmanın yazarını analitik düşünürlerin en büyüklerinden biri olarak kabul etmeliyiz.

Poietike terimi Aristoteles'te birden fazla anlama sahiptir. En genel anlamında o, yaşam sanatı ve bilime karşıt olarak yararlı ve güzel sanatları içerir. **Poetika**'da o, daha dar bir anlam taşır. O, güzel sanatlarla aynı alana sahip olan 'taklit'(1) türüne aittir; ama bu türün tamamı değildir. Renk ve biçimle taklit eden sanatlar ve sesle taklit eden sanatlar arasında bir ayrım yapılır(2) ve ikincisi aşağı yukarı Aristoteles'in plastik sanatlarla karşıt olarak şiir adını vereceği şeyi karşılar; fakat yalnızca aşağı yukarı, çünkü biz enstrumental müziği de içine alacak şekilde, ses'i, seda'ı da kapsayacak biçimde genelleştirmeli ve dansı oluşturacak şekilde bu genelleştirmeyi daha da ileri götürmeliyiz. O halde müzik ve dansa ortak olan şey, bizim şiir dediğimiz şey ve Aristoteles'in onları tek bir grup içinde birleştirmesine neden olan şey nedir? Aristoteles bunu bize fazla açıklamaz ama onun söylemek istediği şey, onun bu grubu kendisine dayanarak alt dallara böldüğü ilkeler göz önüne alınarak anlaşılabilir. Bu ilkeler, taklit etmede kullanılan araçlar, taklit edilen nesneler ve taklit etme tarzıdır(3). I) Gruba özgü **araçlar**, ritim, dil ve melodidir, ve bunların ortak olarak sahip oldukları şey, ressamlık ve heykeltıraşçılığın kendisi aracılığıyla eserlerini ürettiği uzaysal yayılıma karşıt olarak zamanda birbirini izlemedir. Öte yandan gözle görülür uzaysal fenomenler dramada rol oynarlar ama Aristoteles'e göre bu çok ikincil bir roldür(4); tahmin edebileceğimiz gibi Aristoteles,aktörler işlerini bir perdenin ardında yapsalar bile bunun pek bir kayıp olmayacağını düşünecekti(5).

Melodi hiçbir zaman ritimsiz var olamaz ve bu üç aracın yedi mümkün birleşimi böylece beşe indirilir. Bu nedenle şiir aşağıdaki

1) 1447 a13-16.

2) Ib. 18-20.

3) Ib. 17.

4) 1450 b16-20, 1453 b3-11, 1462 a10-13,17.

5) Eğer 'ritim'in onu ölçüden ayıracak daha geniş bir açıklaması verilir ve düzyazının bile ritime sahip olması gerektiği söylenirse (**Retorik** 1408 b30), ritim Aristoteles'in şiir adını verdiği herşey için ortak demektir.

Ritim	Dans
Dil	Düzyazı-Taklit (Pandomimler, Sokratik diyaloglar)
Ritim+Dil	Ağıtlar, epikler
Ritim+Melodi	Enstrümental müzik.
Ritim+Dil+Ton	Lirik, trajedi, komedi(1)

Şiiri düzyazıdan ayıran şeyin, vezin değil onun bir ‘taklit’ olması olduğuna işaret edilir; pandomimler gibi karakter ve tarzların imgesel tasvirleri de, vezinsiz oldukları halde şiirdirler ve Empedokles vezinli yazdığı halde bir şair değildir. O halde taklit nedir? Aristoteles bunu hiçbir zaman bize söylemez. O, bu sözcüğü edebi eleştiri mirasının bir parçası olarak Platon’dan alır. Platon’a göre sanat, duyulur şeylerin daha aşağı düzeydeki bir kopya aracılığıyla taklitidir(2). Ve bu, onun sanatı iki nedenle mahkum etmesine yol açar. Sanatçı daima başka biriymiş gibi yapar. Eğer o bir savaşı betimliyorsa, nasıl savaşılması gerektiğini bildiğini yalancıkdan iddia ediyordur. Eğer o, Achilles’i konuşturuyorsa Achilles olduğunu iddia eder. ‘Platon’un devletinde, yaşamın bir satranç tahtası gibi bölümlere ayrıldığı ve onun topluluğunun karakteristik erdemi olan adaletin, insanın kendi karelerinde hareket etmesi gerektiği ve asla komşusunun karelerini ihlal etmemesi gerektiği anlamına geldiği ama şairin komşusunun alanını ihlal eden olduğu’ çok iyi söylenmiştir(3). Ve ikinci olarak, sanatçı asla gerçekliği doğrudan taklit etmez; o gerçekliğin soluk gölgelerinden başka bir şey olmayan duyulur şeyleri taklit eder. Aristoteles bu görüşe açık bir şekilde karşı çıkmaz, ama onun düzeltilebilmesi için gerekli unsurları sağlar(4). Sanatın taklit ettiği şey, karakterler, heyecanlar ve eylemler’dir(5)

1) 1447 a23-b29.

2) Doğal olarak,Devlet’te Sokrates tarafından ifade edilen görüşlerin ne ölçüde Platon’un kendi görüşlerini temsil ettiğini söylemek zordur.

3) Prickard, A. on the Art of Poetry.33.

4) Aslında Platon’un kendisinin de sık sık yaptığı gibi.

5) 1447 a28.

-duyulur dünya değil, insan zihninin dünyasıdır. Bütün sanatların en az taklit edici olanı, sadece zaten varolan bir şeyi kopya etmeye çalışmakla en az suçlanabilecek olanı müziktir; ama Aristoteles'e göre o, **en çok** taklit edicidir(1). Bu, yalnızca onun en çok anlatımcı sanat olduğu, heyecanı en başarılı biçimde cisimleştiren sanat olduğu ya da (daha kesin bir biçimde söylersek, heyecan yalnızca ruhlarda var olduğu için) başkalarında sanatçılarca hissedilen ya da tasarlanana benzer heyecanları en etkili bir şekilde doğuran sanat olduğu anlamına gelebilir. Eğer farklı sanatlarca uygulanan araçların farklı olduğunu göz önüne alırsak, aynı sonuca ulaşırız. Bütün poetik sanatlar eylemi "taklit ederler" ama drama açıkça onu en tam bir biçimde **yeniden yaratır** ve eğer diğerleri de bu yeniden yaratmayı amaçlarsa, daha alt düzeyden araçları kullanmakla zamanlarını boşa harcayacaklardır. "Şiir tarihten daha felsefi bir şeydir ve daha büyük bir öneme sahiptir, çünkü tarihin önermeleri tekiler olduğu halde şiirin önermeleri daha çok tümeller niteliğindedir"(2) şeklindeki ünlü sözü, yeniden söylenirse, aynı derse işaret eder. Şiir bireysel bir olayı yeniden yaratmayı hedeflemez, tersine evrensel bir hakikate yeni bir cisim vermeyi hedefler. Şüphesiz şiirin tümel bir şey olduğu anlayışı tehlikelidir. O kolayca, şiirin hem gerçek insanları hem de uydurma karakterleri ilginç ve hoş kılan bireysel özelliklerden arınmış genel karakter tipleri ortaya koyması gerektiği şeklinde bir görüşe dönüşebilir. Aristoteles'in öğretisi de sık sık böyle yorumlanmıştır. Ama onu böyle yorumlamak, tümeli sadece "birden fazla şeyin yüklemi olabilen"(3) şey olarak düşünmek ve Aristoteles'e göre tümelin zorunlu olduğunu(4) unutmaktır. Tarih, neden ve eser arasındaki zorunlu ilişkinin kendisi içinde binlerce rastlantısal müdahalelerce gizlendiği olayları betimler; şiir ve özellikle trajedi ise kaderin karaktere kaçınılmaz bağlılığını dile getirir. Aristoteles'in trajediye ilişkin görüşlerinde genellikle bu ilkeye uyduğunu göreceğiz. Yine de o, "taklit" teriminin etkisinden tamamen kurtulmamıştır. Kurtulmuş olsaydı,

1) Fol. 1340 a18-19.

2) 1451 b5-7.

3) Örn. **Önerme Üzerine** 17 a39.

4) Örn. **İkinci Analitikler**. I. 6.

muhtemelen başka bir sözcük seçmiş olurdu. Ve şimdi bu terimin, onun düşüncesindeki kötü etkilerinin kanıtlarını görelim.

Aristoteles'in şiiri türlerine ayırmasına geri dönmeliyiz.²⁾ Ayrımın ikinci ilkesi şudur: Taklitçi eylem içindeki insanları taklit eder ve bunlar ortalama insandan daha üstün ya da daha aşağı düzeydedirler⁽¹⁾. Bu, şiirin daha önce kabul edilmiş türlerinin herbirini üçe ayıran bağımsız bir ilkedir. Aristoteles'e göre onun esas değeri, trajediyi, iyi karakterlerin betimlenmesini komediden, kötü karakterlerin betimlenmesinden ayırdedilebilmesini sağlamasıdır⁽²⁾. O, bu açıklamayı daha sonra inceletecektir. Komedi, herhangi bir tür kusur bakımından değil, yalnızca çirkinliğin bir türü olan özel bir tür kusur, gülünçlük bakımından ortalamadan daha kötü insanları betimler; 'gülünçlük, başkalarına acı ya da zarar vermeyen bir kusur ya da bozukluk olarak tanımlanabilir'⁽³⁾. Ve trajedi aslında iyi olan ama sempatimizi kaybedecek kadar bizden üstün olmayan karakterleri betimler⁽⁴⁾. Ve ayrıca, şiirin her bir türü içinde daha yüksek karakter tiplerini betimleyen yazarlar ve daha aşağı karakter tiplerini betimleyen yazarlar bulunur⁽⁵⁾.

Şiirde iyi ya da kötü olarak betimlenen bu karakterler sınıflandırması, Aristoteles'in her zaman ilk olarak göze çarpan ve özellikle Platon'da güçlü olan, estetik eleştirideki moralist eğilim tarafından ne kadar etkilenmiş olduğunu gösterir. Aristoteles, dramada kötü karakterleri yalnızca olay örgüsünce gerektirildiklerinde⁽⁶⁾ ve sadece ikincil rollerde kabul eder. O, sadece şiddetleri sayesinde ilgimizi çeken Macbeth , III. Richard ya da Şeytan gibi bir kahramanın mümkün olduğuna ilişkin hiçbir kavrama sahip değildir. Onun düşüncesi doğal olarak Yunan drama geleneğine bağlıydı; ama eğer Aristoteles onu yeterince göz önüne almış olsaydı, Clytemnestra gibi karakter, onun 'büyüklük ya da (şiddet)i iyilik

1) **Poetika.** ch.2.

2) 1448 a16-18.

3) 1449 a32-35.

4) 1453 a7-8.

5) 1448 a11-16, 1460 b33-35.

6) 1454 a28, 1461 b19-21.

yerine geçirmesine yol açabilirdi.

3) Üçüncü olarak, taklitler-fakat açık bir şekilde bu, yalnızca dili kullananlar, **bizim** anladığımız anlamda şiir hakkında geçerlidir - öyküsel ve dramatik taklitler şeklinde ayrılır(1). Bu epik ve drama arasında bir ayrım yapılmasını sağlar ve ayrımın ilk ilkesine ek ve ondan daha önemli bir ilkedir; dramada eylem eylemle taklit edilir.

Aristoteles daha sonra şiirin ve özellikle dramanın kaynağını araştırır(2). Şiir, kaynağını iki temel güdüye-taklit etme güdüsüne ve başkalarının yaptığı taklitlerden hoşlanma güdüsüne borçludur. Taklit edilen şeyler, üzücü şeyler olduklarında bile onlardan hoşlanırsınız- ve bu düşüncesi Aristoteles'in salt kopya edici taklit anlayışından kurtulduğunu gösterir-. Aristoteles bu ikinci güdüyü çok fazla entellektüalist bir biçimde, bütün zihinsel süreçlerin başlangıcı olan bilgi arama güdüsünün bir biçimi olarak açıklar; Aristoteles'in bize söylediği, zevkin sanat eserinin neyi temsil ettiğini anlamakta yattığıdır. Fakat Aristoteles, bir ara, sanat eserlerinden aldığımız zevkin bir diğer ve eşit derecede önemli bir kaynağına işaret eder. -renk, melodi ve ritim gibi şeylerden alınan duyuşal haz-

Bu kaynaklardan doğan şiir, şairlerdeki karakter farklılıklarına göre iki türe ayrılır. "Onların daha ağır başlı olanı, soylu eylemleri temsil edecektir...ve daha bayağı olanı, utanılacak eylemleri temsil edecektir"(3). Ve böylece bir yandan hakaretler ortaya konulmuş, diğer yandan ilahiler, methiyeler ve epik üretilmiştir. Nihayet, bu iki akım, her biri kendi alanında olmak üzere, komedi ve trajedide doruğuna ulaştı, "çünkü, sanatın bu yeni tipleri eskilerinden daha yüce ve daha itibarlıydı"(4) Daha kesin olarak, trajedi ve komedi, doğaçlama söylenilen bir parçanın iaki şiirleri ve fallik şarkılarla ilişkiye sokulmasından doğarlar. Böylece, trajedinin dansla ilk ilişkisine de işaret edilir.

1) BÖ1.3 krş. Pl.Devlet, 392 d-394b.

2) BÖ1. 4.

3) 1448 b25.

4) 1449 a5.

Epik şiir ve trajedi “büyük bir nazım türündeki ciddi konuların”(1) taklitleri olmaları bakımından uyuşurlar; onlar 1) epiğin tek bir nazım türüne, öykü formuna ait olması, ve 2) epiğin hiçbir sabit zaman sınırına sahip olmamasına karşın, trajedinin “mümkün olduğu ölçüde bir günlük zaman süresi ya da ona yakın bir zaman süresi içinde kalmaya çalışması”(2) bakımından farklıdırlar. Aristoteles burada, daha sonraki deneyimde olduğu gibi Yunan’da da var olan drama ve epik arasındaki mevcut uzunluk farkını hesaba katmaktadır ve onu betimlenen eylemin daha büyük süresinden çıkarmaktadır. Bu pasaj, Aristoteles’in “zaman birliği” hakkındaki görüşlerini ifade ettiği varsayılan bu pasaj, onun kendisinin koyduğu bir kuralı ifade etmez, ama sadece Yunan’daki drama uygulaması içinde bulunan tarihsel bir olguyu ifade eder-bununla birlikte Aristoteles, şüphesiz zamanın birliğinin sadece onun üzerinde ısrar ettiği tek birlik olan “eylem birliği” ne yardımcı olduğunu düşünmüş olmalıdır(3). “Yer birliği” ne de aynı şekilde hafif bir atıfta bulunur(4); o, sadece, trajedinin farklı yerlerde **eş zamanda** meydana gelmiş eylemleri temsil edemeyeceğini söyler. Üçüncü olarak 3) epik ve drama kendilerini oluşturan şeyler bakımından da farklıdırlar. Drama epiğin kullandığı ritim ve dile ek olarak müzikal hava araçlarını da kullanır.

Aristoteles, şimdi, trajediye tanımlamaya geçer(5). Trajedi, “iyi ve aynı zamanda kendi içinde tam olan bir eylemin ve belli bir büyüklüğe sahip bir eylemin taklitidir; zevk verici eklemelerle süslenen dilin her bir türü, eserin kısımlarında ayrı ayrı sunulur; bu sunma dramatik bir biçimde yapılır, öykü biçiminde değil; bu tür duygulardan arınmayı sağlayacak şekilde acıma ve korku doğuran olaylarla ilgilidir”(6). Bu tanımlamanın kısımlarıyla -cins (taklit etme) ve taklitin nesnesine, araçlarına gönderen ayrımlarla - zaten tanışmıştık; “zevk verici eklemelerle dil”, “dil+ritim +

1) b 9 (Bywater’in okuması).

2) b 12.

3) Böl. 8-11.

4) 1459 b22-26.

5) Böl. 6.

6) Yani (sınırim) acıma ve korkudan başka duygular.

müzikal hava” şeklinde açıklanır. “Eserin kısımlarında ayrı ayrı ortaya konulan her bir tür”, trajedinin methiyeden farklı olarak yalnızca koroyla ilgili kısımlarında müzikal havayı kullandığı olgusunu ortaya koyar(1). Bu ayrımlar, trajediyi Yunan edebiyatındaki ve belki de her tür edebiyattaki bütün diğer formlardan ayırmaya yeterlidir, ama Aristoteles buna başka ayırdedici nitelikler de ekler. 1) Temsil edilen eylem, kendinde tam olmalıdır, yani o bir başlangıç, orta ve sona sahip olmalıdır. O, insanın onun neden orada başladığı ya da bittiğine ilişkin hiçbir neden bulamayacağı bir kompozisyon türü olmamalıdır(2). O, kendisi bakımından nispeten anlaşılır olan ve “bu nasıl ortaya çıktı?” sorusuna yol açmayan bir başlangıca sahip olmalıdır; ve doyurucu olan ve “peki sonra?” sorusuna yol açmayan bir sona sahip olmalıdır; ve başlangıcın gerektirdiği ve sonu gerektiren bir orta kısma sahip olmalıdır. Ayrıca 2) belli bir büyüklüğe sahip olmalıdır(3). Aristoteles her zaman, bir gemi, bir site ya da bir sanat eseri olsun, her bir şeyin uygun bir boyuta sahip olduğundan emindir. Özellikle güzellik boyuta bağlıdır; bir nesne eğer çok küçük olursa, “o bir an yaklaştığında algımız belirsiz olur”; eğer çok büyük olursa, “seyirci için onun birlik ve bütünlüğü kaybolur”. Görülebilir güzel bir bütünün, gözle algılanabilen bir boyuta sahip olması gerektiği gibi, iyi bir trajik olay örgüsü de hafıza kabul edilebilecek bir uzunluğa sahip olmak zorundadır. Olay gelişirken birbirine eklenen farklı kısımların meydana getirdiği ilgi gittikçe artacağı için eylem, tamamlanmış olana ilgiyi çekmek için belli bir uzunluğa sahip olmalıdır; o, belli bir uzunluğun ötesine geçmemelidir, aksi taktirde ilgi yorularak dağılır. Bu ayrımlar trajediyi, onun tarihsel olarak kendisinden doğduğu hafif doğaçlamalardan ayırır; ama aynı zamanda da iyi trajediyi kötü trajediden ayırır. Bu iki ayrımın biraradalığı ilginçtir, çünkü burada Aristoteles bütün başka sanatçılar gibi dramcının da hedefleme iddiasında olduğu güzelliğin biçimsel koşullarını en açık bir şekilde ortaya koyar. Güzelliğin başka yerde(4) anılan üç koşulundan

1) krş. 1447 b27.

2) 1450 b23-34.

3) 34-1451 a15.

4) **Metafizik**. 1078 a36.

“simetri”, belki de plastik sanatlarla daha uygun olduğu için, ihmal edilir. Başlangıç, orta ve sona ilişkin koşul, “düzen” ile özdeşleştirilir(1). Ve boyuta ilişkin kural olarak da biz, üçüncü koşulu, “sınırlama”yı ayırdedebiliriz.3) Tam olmak için tanımlama, trajedinin ereksel nedenini bildirmelidir ve bunun amacının arındırma olduğunu söyleyerek Aristoteles tanımlamayı tam olarak ortaya koymuş olur. Bu ünlü öğreti üzerine tam bir kütüphane vardır. Ana karşıtlık, **katharsis**’i arındırma seronomisinden alınan bir benzetme olarak ele alan görüşler ve trajedinin nesnesinin ahlaksal bir arınma, heyecanların arınması olduğunu düşünenler ve **katharsis**’i kötü bedensel hıtların arınmasından alınan bir benzetme olarak ele alan(2) ve trajediye atfedilen nesnede ahlaksal olmayan bir şey gören görüşler arasındadır. İlk görüş birçok ünlü isimce desteklenmiştir ve esas olarak Lessing’in görüşleriyle birleştirilir. İkinci görüş Rönesans kadar erken bir dönemde destek buldu ve Bernays’ın kanıtlarıyla neredeyse tartışılmaz bir duruma sokulmuştu(3).

Trajedinin birincil konusunu ve ikincil konusunu birbirinden ayırabiliriz. Onun birincil konusu acıma ve korku uyandırmaktır,

1) 1450 b35.

2) Şiirin etkisinin topla kötü hıtların kovulmasıyla karşılaştırılması, Gorgias kadar eskidir, (**Hel. Enc.** 8-14). Ama onun **bu duyguların uyandırılmasıyla** tutkuların kovulmasına ilişkin bir öğretisi yoktur.

3) Milton aracı bir görüş sunar. Trajedi, antiklerce yazıldığı gibi, daima bütün başka şiirlerin en ciddisi, en ahlakisi ve en yararlısı olmuştur; bu nedenle Aristoteles onun acıma ve korku ya da dehşet uyandırarak zihni bir ve benzer duygulardan arındırma, yani onların tutkuları en iyi taklit edenlerini okuyarak ya da seyrederek canlandırılan bir haz türüyle onları uygun bir öyçüye indirme ya da bu duyguları azaltma gücüne sahip olduğunu söyler. Doğanın kendisi de tıpkı fizikte, tuzlu hıtları ortadan kaldırmak için tuzun, melankoliye karşı melonkolik şeylerin, ekşiye karşı ekşinin kullanılması gibi, etkilerini gerçekleştirebilmekten yoksun değildir” (**Preface to Samson Agonistes**). Karş.-

‘Kulları, onlar, bu büyük olaydan
yeni edindikleri bu hakiki deneyimle
barış ve huzur içinde ve zihin dinginliğiyle
bütün tutkularından arındı, kurtuldular’ (**Samson Agon** ad fin)

Milton’un görüşünün kaynağı hakkında bkz. **Journal of Philosophy** XXVII, 267-275.

kahramanın geçmiş ve şimdiki ızdıraplarından dolayı acıma, kahramanın önünde onu bekleyenlerden dolayı korku uyandırmaktır. **Retorik**'teki pasajlara(1) dayanarak, bazen, izleyicinin kahramana acıdığı halde kendisi için korktuğu düşünülmüştür-benzer bir kaderin kendi başına gelmesinden korkma(2). Fakat hiçbir sıradan seyirci herhalde Aristoteles'in tipik kahramanı Oedipus'un kaderinin kendi başına da gelebileceğinden korkmaz. Bu hipotezi anlamlı kılmak için, korku, her birimizin önünde bulunan bilinmeyen kadere ilişkin belirsiz korku şekline genelleştirilmelidir; fakat Aristoteles'te bu konuda hiçbir işaret yoktur. Aslında o, açık bir şekilde korkunun kahraman için duyulduğunu söyler(3). Doğrusu, korku hissedebilmemiz için kahraman bize benzemelidir ama bu belli bir benzerlik düzeyi olmaksızın **onun** korkusunu paylaşamayacağımızdan dolayıdır.

Trajedinin acıma ve korku uyandırması bilinen bir konudur ve bu Platon'un ona saldırısının esas nedenlerinden biridir; Platon, trajedinin heyecan uyandırarak bizi daha duygusal ve zayıf kıldığını söylemişti. Aristoteles, trajedinin bir başka etkisinin bizi daha duygusal kılmak değil, tersine bizi bu duygulardan arındırmak olduğunu söyleyerek örtük bir şekilde Platon'a cevap verir. Bunun, **katharsis**'in anlamının bu olduğu, **Politika**'daki iki pasajla gösterilmektedir(4). Bu pasajlarda Aristoteles eğitmeyi ya da gevşetmeyi hedeflemeyen ama **katharsis**'i hedefleyen-“etik” ya da diğer “pratik” olanlara (yani, karakteri ya da eylemi taklit edenlere) karşıt olarak “orgiastik (sefahatle ilgili)” ya da “coşkusal” diye adlandırılan-belli müzik türlerini tanımlar. Bazı ruhlarda şiddetli bir biçim alan duygu, her ruhta az çok vardır -acıma, korku, ve coşku gibi. Çünkü bu duygunun da kurbanları vardır ama dinsel melodilerin bir sonucu olarak biz, onlar ruhun mistik cezbeğe düşmesine yol açan melodilerin etkisi altında olduklarında, onlar sanki **iyileşme** ve **arınma** dan geçmişlercesine onları eski hallerine dönmüş buluruz. O halde aynı yöntem özellikle acı ya da korkuya ya da genel olarak heyecana müsait olanlara ve bu tür

1) 1382 b26, 1386 a26.

2) Lessing. **Hamb. Dram. St.**75.

3) 1453 a5.

4) 1341 a21-25, b32-1342 a16.

heyecanlardan çabuk etkilenmeleri ölçüsünde bütün başkalarına uygulanmalıdır; herkesin bir biçimde arınmaya ve ruhlarının temizlenmesi ve **hazla** doldurulmasına ihtiyacı vardır. Tam da bu yolla, arındırıcı melodiler de insanlığa masum bir haz verir. Bu pasaj, daha sonra, **katharsis**'in daha tam bir açıklaması için **Poetika**'ya gönderi yapar; bu gönderi hiç kuşkusuz kaybolan ikinci kitabadır.

Burada belirtilmesi gereken üç şey vardır -1) arındırıcı melodiler, etik olanlardan ve “eğitimi” yani karakterin iyileştirilmesini hedefleyenlerden ayrılır. Bu, Aristoteles'in trajedi açıklamasını, tutkulardan arınmayı da içeren ahlakçı bir açıklama kılanları çürütmek için hemen hemen yeterlidir. Trajedinin en fazla hedeflediği şey, hazdır. Genel olarak güzel sanatlar, yaşamın gereklerini yaratan yararlı sanatlardan ve bilgiyi hedefleyen bilimlerden farklı olarak hazı hedefleyen sanatlardır(1). Ama **katharsis**'ten doğan zevk, salt rahatlama ve eğlenmeninkinden farklı, özel bir hazdır(2). Trajedi şairi, başka bir şeyi değil, acıma ve korkudan kurtulmayla uyandırılan hazı yaratmayı hedeflemelidir. Aristoteles'in estetik hazı, genel olarak zevkin bir türü, çeşitli sanatlarca yaratılan hazları da içeren bir tür olarak kesin bir şekilde kabul ettiği şüphelidir.2) Aristoteles'in dili tıbbidir ve Aristoteles'in biyolojiyle ilgili eserleri ve Hipokratçı yazılarla ilişkisi daha yakından incelenirse, tıbbi olduğu daha açık görülür(3). Aristoteles'in başka yerlerde kullandığı dil, bu tür duygulardan arınma'nın muhtemelen (oldukça sık varsayıldığı gibi), “onlardaki daha alt düzeydeki öğelerin yok edilmesi” değil “onların yok edilmesi” anlamına geldiğini gösterir. Fakat bu ,onların tamamen yok edilmesi anlamına gelmez. Aristoteles bütün korkma ve acıma eğilimlerinden tamamen kurtulmuş olmanın, bir insan için iyi bir şey olduğunu düşünmez; acımamız gereken ve “korkmamız gereken şeyler vardır”(4). Bu, onların gereğinden fazla olmaları ölçüsünde yok edilmeleri

1) **Metafizik**, 981 b21, krş. **Poet.** 1448 b13,18, 1460 a17, 1462 a16, b1.

2) **Politika** 1341 b38-41, 1342 a16-28, **Poetika**. 1453 a35, b10, 1459 a21, 1462 b13.

3) Antik yazında bu yorumu doğrulayan çeşitli pasajlar vardır; Plut. **Qu conv.** 3.8.657 A, Arist. Quint. **De Musica** 3.25 (s.13 Jan). Iambl. **De Myst.** I.II, 3.9 (ed Parthey), Proclus in Plat. **Remp** I.ss. 42, 49 f., Kroll.

4) **Nikomakhos Ahlâkı**. 1115 a12.

anlamına gelir. Katharsis'in tıbbi çağrışımlarında, bu yoruma izin vermeyen hiçbir şey yoktur ve yaygın kanı da bunu göstermektedir.

Yukarıda işaret edilen süreç, bu anlayış, psiko-analistlerin çok önem verdiği, güçlü duygunun azaltılması ile, "abreaksiyon" ile güçlü bir benzerlik taşır. Yine de onların aralarında, onların anormal durumlarda meydana getirmeye çalıştıkları şeyi Aristoteles'in trajedinin normal izleyici üzerindeki etkisi olarak tanımlaması bakımından bir fark vardır. Gerçekten de insanların çoğu, aşırı bir acıma ve korkma eğilimi içinde midir? Ve gerçekten de onlar, kahramanın trajik ızdıraplarına tanık olmak suretiyle bu duygulardan kurtulurlar mı? Büyük bir trajediyi görmek ya da okumaktan herhangi bir şekilde yararlandığımız ve onun etkisini acıma ve korkuyla yarattığı şüphesizdir; ama bunun nedeni başka yerde bulunamaz mı? Acaba bunun nedeni, insanlar yaşamlarında bu tür duyguları hissetme konusunda çok az fırsata sahip oldukları için, acıma ve korku duygusundan **yoksun** olan bu insanların bir kerelik kendi kendilerinden koparılması ve insan deneyiminin bu tür yükseklik ve derinliklerinin farkına vardırılması değil midir? Deneyimimizin bu genişlemesi ve buna eşlik eden "kendi kendimizi tanıma ve öz-saygı"nın öğrenilmesi(1), trajediye verilen değerın gerçek nedeni değil midir? Aristoteles'in açıklaması, muhtemelen, insan yaşamının karanlık yönüyle sürekli bastırılmış olmaya eğilimli olan doğalara ilişkin doğrudur. Ve onun incelediği, tam olarak, sıradan insan değildir, çünkü sıradan insan Aristoteles'in önem vermediği mutlu sonlardan hoşlanır(2).

Aristoteles, trajedinin tanımlanmasından onun öğelerini saymaya geçer. Bunlar önem sırasıyla şunlardır: -(A) Temsil edilen nesnede bulunan öğeler-Olay Örgüsü, Karakter, Düşünce; (B) Temsil etme araçlarında bulunan öğeler- (önceden dil ve ritim olarak tanımlanan iki araç da dahil olmak üzere) Diksiyon, Melodi; (C) temsil etme tarzında bulunan öğe- (aktörlerin makyajına özel bir gönderiyle) Dekor (Spectacle). Aristoteles, olay örgüsünün karakter ve düşünceden daha önemli olduğunu göstermek için çok uğraşır ve bu, karakteri bir oyundaki (ya da öyküdeki) ana öğe

1) Shelley, "Defence of Poetry", **Prose Works** (ed. Forman) içinde, III. 116 (E.F.Carritt. **Theory of Beauty**, 140'da anılmıştır).

2) 1453 a23-29.

olarak düşününlerin eleştirisine maruz kalmıştır. Bu eleştiriler, olay örgüsü eğer karakter ve düşünceden ayrılırsa, onun hiçbir moral ya da entellektüel niteliğe sahip olmayan kişilerce gerçekleştirilen bir hareketler dizisine indirgeneceğini iddia ederler; ve -kuklalarla gerçekleştirilen bir oyun- bu tür bir olay örgüsü onlara göre, hiçbir sanatsal değere sahip değildir. Bu eleştiri, kesinlikle saçma bir eleştiridir. Sahnedeki yaratıklar yaptıkları şeyde içerilmiş olan bir amaç türü ve bir zekâ olmaksızın gelişimlerini gerçekleştirebilirler mi?. Ve **belli bir** olay örgüsü olmaksızın karakter nasıl ortaya konulabilir? Soyutlamayı, bu karşıt uçlara götürmemeliyiz. Aristoteles’in demek istediği, 1) olay örgüsü ve karakter arasındaki karşıtlığın bil-fiil ve bil-kuvve olan arasındaki karşıtlığın bir örneği olduğuna işaret edilerek anlaşılmalıdır. Olay örgüsüne karşıt olduğu ölçüde karakter, tam da hareketsiz-olmak-bakımından-karakterdir ve metafizik ilkelerine(1) uygun olarak Aristoteles, hareket-içindeki-karakter demek olan olay örgüsüne bu önceliği vermeye mecburdur(2). Ve birçok tiyatro izleyicisinin, karakterler sıradan olsalar bile ilginç bir olay örgüsüne derin bir biçimde ya da ustaca tasarlanmış olsalar da özel olarak bir şey yapmayan karakterlere oranla daha fazla ilgi gösterdiği kesinlikle doğrudur. 2) Aristoteles **Poetika**’da karakter kelimesini karakterin açığa vuruluşu, düşünce kelimesini de dilde ifade edilen düşünce anlamında kullanır(3). Artık, ahlaksal ve entellektüel niteliğin en önemli dramatik ifadesinin eylemde yattığı konusunda uzlaşılacaktır. Böylece “olay” örgüsü karakter ve düşüncenin en önemli kısmını kendi içine alır ve şüphesiz oyundaki ana öge haline gelir. “Karakter” ve “düşünce” aslında en iyi biçimde eylemle ortaya konulan şeyin, söz yardımıyla ortaya konulmasından ibarettir; Aristoteles açıkça düşünce’nin şiir kuramından çok daha fazla retoriğe uygun olan bir konu olduğunu söyler(4).

1) **Metafizik**. O.9.

2) 1450 a16-23.

3) 1450 a6, 29, b5,9,11, 1456 a36. Krş Özellikle 1450 b8. “Bir oyundaki karakter, aktörlerin moral amacını açıklayan şeydir... orada amaç açık değildir, yani eylemden anlaşılmıyordur. Ancak 1454 a18’ de ‘karakter’ karakterin eylem içinde açığa vurulmasını içerir.

4) 1456 a34-36, krş. 1450 b6-8.

Diğer öğelere gelince, bu konuda Aristoteles'in melodiyi trajedinin tadlandırıcıları'nın en büyüğü olarak, yani çok hoş bir şey olsa da yalnızca bir aksesuar olarak tanımladığına ve 'dekor'u bütün öğelerin en teknik olmayanı (1) olarak adlandırdığına işaret edebiliriz; o, trajik etkinin oyunun gerçekten oynanmasını gerektirmediğini kabul eder. Olay örgüsüne dönerek Aristoteles, onun birliğinin, öznesi olarak tek bir insana sahip olmasından ibaret olmadığını belirtir(2). Bir yaşamdaki birçok olay bir başkasıyla ilişkisizdir. "Hikâye...olaylardan herhangi birinin yerinin değiştirilmesi ya da çıkarılmasının bütünü parçalayacağı ya da onu ortadan kaldıracağı şekilde birbiriyle çok sıkı bir biçimde bağlanmış çeşitli olaylarıyla bir eylemi, tam bir bütünü temsil etmelidir"(3). Aristoteles'in önerdiği birlik budur ve muhtemelen daha iyi bir öneri verilmemiştir. Böylece "şairin işlevi, olmuş olan bir şeyi değil tersine **olabilecek** olan bir şeyi tasvir etmektir"(4). Aristoteles'in şiiri, genelliğe değil de içsel birliğe gönderiyle tarihin bize bildirdiğinden daha evrensel olan sözler olarak tanımlaması bu anlamdadır(5). Trajedi yalnızca, önceden olmuş olanın hiç şüphesiz olmasının **mümkün** olmasından dolayı ve bu nedenle ikna edici olmasından dolayı tarihsel adlara bağlı kalır; ve gerçekte o, kimi zaman bu gelenekten başarıyla ayrılır.

Şimdiye kadar Aristoteles, trajediyi tam bir eylemin taklidi olarak adlandırmakla neyi kastettiğini açıklamaktaydı. Fakat o aynı zamanda acıma ve korku doğuran olayların da bir taklitidir. Bu tür olaylar, "beklenmedik bir şekilde ortaya çıktıklarında ve aynı zamanda bir başka olayın sonucu olduklarında" (6) en büyük etkiye sahip olurlar. Bu tür olaylar, basit bir olay örgüsüne karşıt olarak karmaşık bir olay örgüsünün iki niteliği olan, "talihin tersine dönmesi" ve "keşif" başlıkları altında toplanabilir(7). Her iyi

1) Krş. **Retorik** 1355 b35, 1404 a16'da **ateklina**. Burada sahne oradaki güzel konuşma sanatına cevap verir.

2) 1451 a16.

3) Ib. 31-34.

4) Ib. 36.

5) b6.

6) 1452 a4.

7) B61. 10.

trajedi, hiç şüphesiz, mutluluktan mutsuzluğa ya da mutsuzluktan mutluluğa geçiş içerir; “talihin tersine dönmesi” ile Aristoteles, **Tiran Oedipus**’ta habercinin Oedipus’un anne-babasını bildirdiğinde olduğu gibi, tek bir eylem ya da sahnenin sınırları içindeki bu tür bir geçişi kasteder. Aristoteles’in dikkati çektiği, olay örgüsündeki üçüncü özel öge, ‘ızdırap’ yani cinayetler, işkenceler ve sahnede canlandırılan bunların benzerleridir(1).

Aristoteles en iyi trajedinin tanımlandığı anlamda karmaşık olay örgüsüne sahip olan trajedi olduğunu düşünür(2). Üç tür olay örgüsünden kaçınılmalıdır. “İyi bir insanın mutluluktan mutsuzluğa geçtiği ya da kötü bir insanın mutsuzluktan mutluluğa geçtiği görülmemelidir. İlk durum bizde korku ya da acıma uyandırıcı bir durum değil nefret uyandıran bir durumdur. İkinci durum ise, bizdeki insansal duygulara ne acımamıza ne de korkularımıza hitap etmediği için...mümkün olan en trajik olmayan bir durumdur. Öte yandan aşırı derecede kötü bir insanın, mutluluktan sıkıntıya düştüğü görülmemelidir. Bu tür bir hikâye bizde insansal duygu uyandırabilir ama o, bizde acıma ya da korku uyandırmayacaktır; acıma, hak edilmeyen talihsizlikten ve korku, bize benzer bir insanın talihindendir doğar”(3). O halde, uygun trajik kahraman “ortalama bir kişilik türüdür, olağanüstü derecede erdemli ve adil olmayan bir insandır, yine de ahlaksızlık ve kötülüğünden dolayı değil bir yargı hatasından(4) dolayı talihsizliğe düşmüş bir insandır -büyük bir şerefe ve refaha sahip olan bir insandır”(5). Aristoteles’in bu kahraman tipini tercih etmesi, şüphesiz **Antigone**’nin Hegel’in gözdesi olması gibi onun gözde draması olan

1) Böl. 11.

2) 1452 b30-32.

3) 1b. 34 - 1453 a6.

4) **Hamartia**, yargı hatasını ifade etmeye tahsis edilmiş görünüyor. **Hamartema**, **Nikomakhos Ahlâkı** 1135 b12-18. **Rhet.** 1374 b6, bu anlamda kullanılır; ve **hamartia** sık sık entellektüel hata olarak da kullanılır. O bazan karakter kusurları olarak kullanılır (**Nikomakhos Ahlâkı** 1115 b15, 1119 a34, 1148 a3), ama bu anlam burada **di’hamartian megalen** tarafından dışta bırakılır gibidir, 1453 a15 . **Büyük** bir karakter kusuru az bir ihtimalle **matheriaya** karşıt olabilirdi.

5) 1453 a7-10.

Tiran Oedipustan kaynaklanmaktadır. Bu tip, şüphesiz olağanüstü trajik bir tiptir, bunun bir başka örneği, **Othello**'dur. Belki aynı ölçüde iyi olan başka örneklerde vardır. Ancak, Antigone ya da Cordelia'yı Aristoteles'in önerdiği tipin içine sokmak zordur(1); onlar daha çok Aristoteles'in reddettiği -aslında, kötü oldukları için değil en iyi olmadıkları için reddettiği-türlerin içine girerler. Ve Macbeth ve III. Richard, Aristoteles'in reddettiği üç tipin herhangi bir başkası kadar trajik olabileceğini gösterir gibiler, buna karşılık Coriolanus ve Antony, Hamlet ve Lear soylu karakterlerin, bir yargı hatasından çok bir irade yanlışından dolayı düştüğünü gösterirler.

Aristoteles, en fazla acıma ve korku uyandıracığını düşündüğü durumu açıkça tanımlamaya geçer(2). Trajik eylemi planlayan ya da gerçekleştiren kişi, eylemin yapıldığı (ya da yapılacağı) kişinin ya bir arkadaşı ya da bir akrabası olmalıdır, onun bir düşmanı ya da onunla ilişkisiz biri değil. İdeal bir olay örgüsünde o, ilişkiyi bilmeden eylemi planlayacak ve tam zamanında ilişkiyi keşfedecektir.

Bu "keşfetme" nin altı biçimi sayılır(3) ve herhangi bir "yapay işaret ve kolyeler"le değil ama Tiran Oedipus ya da Iphigenia in Tauris (Euripides)' de olduğu gibi, "muhtemel bir olayın sonucu olarak büyük bir sürpriz ortaya koyan" keşfetmeye büyük önem verir(4). Şairin kendini karakterlerinin yerine koymasının önemini gösterirken Aristoteles, şiirin iki türe ayrılması konusunda ilginç bir ayrım ileri sürer. "Şiir özel bir yetenekle donatılmış bir insan ya da özel bir delilik türüne sahip bir insan gerektirir; ilki gerekli ruh halini kolayca benimseyebilir, ikincisi heyecan sonucu kolayca kendinden geçebilir"(5). Burada, klasik ve romantik tipe b nazemeyen ya da Nietzsche'nin dilindeki Apolline tip ya da Dionysiac tipe

1) Hegel, Antigone'nin akıbetinin kendi hatasından kaynaklandığının kesinlikle yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Gerçek insan yaşamında olduğu gibi, trajedide de insan kaderleri o şekilde birbirine bağlanmıştır ki, insanlar başkalarının hatalarından dolayı ıstırap çekerler; ve hiçbir tema bundan daha trajik değildir.

2) Böl. 14.

3) Böl. 16.

4) 1455 a16-20.

5) 32-34.

benzemeyen bir şeye sahibiz; ve Aristoteles'in iddiasını geliştirmemiş olması çok üzücüdür. Bir başka ilginç sınıflandırma, ızdırap trajedileri, trajedilerin talihin tersine dönmesi ve keşfetme trajedileri, karakter trajedileri ve sahne trajedileri şeklinde sınıflandırılmasıdır. Bütün bu ilgili öğelerin mümkün olduğu kadar birleştirilmesi gereklidir(1). Burada, bir epik hikâyenin tamamını bir trajediye tıkmıştırmaya çalışma çılgınlığına da çok iyi işaret edilir(2).

“Karakter” konusuna gelince, bu konuda dört kural konulur(3). Karakterler, (gördüğümüz gibi çok iyi olmasalar da) iyi olmalıdırlar; onlar uygun olmalıdırlar -Ör. cinsiyetleri bakımından uygun olmalıdırlar; onlar efsanevi kaynağa benzer olmalıdırlar; onlar tutarsız olsalar bile kendi içlerinde tutarlı olmalıdırlar. Hepsinden ötesi, olay örgüsünde olduğu gibi karakterlerde de bir zorunluluk ya da olasılık hedeflenmelidir; konuşma ve eylem karakterden çıkmalıdır. Dramanın kişilerinin “düşünce”sini göstermenin uygun bir yolu olarak Aristoteles bizi **Retorik**'e gönderir(4). Diksiyon hakkında söylediği şey, kısmen konuşmanın kısımları'nın(5) ilginç bir analizi kısmen de şiirin, sıradan dilin kullanılmayan biçimler ve herşeyden öte benzetmelerle mantıklı bir karışımı sayesinde açıklıkla öz-değeri (dignity) nasıl birleştireceği konusunda birkaç öneridir(6). “Bu başkalarından öğrenilemeyecek bir şeydir; ve o aynı zamanda bir deha işaretidir, çünkü iyi bir benzetme farklılıklardaki benzerliğin sezgisel algısını gerektirir”(7).

Farklı edebiyat formlarının karakteristiklerine yönelik doğru bir duyarlılık, Aristoteles'in epik şiirle trajediye karşılaştırdığı bölümlerde gösterilir. İkisi de, onları tarihten ayıran şey bakımından, eylemin birliğine yönelik olma zorunluluğu bakımından benzerdirler(8); aynı zamanda aynı

1) b32, 1456 a4.

2) 1456 a10-19.

3) Böl.15.

4) 1456 a34.

5) Böl. 20,21.

6) Böl.22.

7) 2459 a6-8.

8) Böl.23.

türlere -basit ve karmaşık, karakter hikâyeleri ve ızdırap hikâyeleri v.b.- ve epiğin şarkısız ve sahnesiz yapabilmesi dışında, aynı ögelere sahip olmaları bakımından da benzerdirler. Onlar 1) uzunluk bakımından farklıdır. İkisinde de eserin bir bakışta algılanabilmesi gerektiği şeklindeki aynı ilke geçerli olmasına rağmen, epik daha büyük bir uzunluğa ulaşabilir, çünkü öyküsel form onun eş zamanlı birkaç olayı anlatmasını sağlar. Bu epiğe “büyüklüğünü ve okuyucu için ilgiyi çeşitlendirme ve farklı türdeki epizodları işin içine katma imkânını” verir(1) ama fazla doygunluktan ötürü dramı bozma eğilimi gösterir. Onlar 2) ölçü bakımından da farklıdır. Doğa, epik şiire -”onun yabancı sözcük ve benzetmeleri kullanmasına diğerlerinden daha fazla izin veren-en ciddi ve en ağır ölçüleri” kullanmayı bizzat öğretmişti(2). 3) Epik, “inanılmaz olana, olağanüstüdeki ana etmene daha çok olanak verir, çünkü ondaki aktörler insanların gözleri önünde duran varlıklar değildir. Hektor’un Achilles tarafından kovalanması, sahnede gülünç olurdu... ama şiirde bu saçmalık görülmez”(3). Yine de epikte bile, inanılmaz olanlar eğer etkiyi daha şaşırtıcı kılmakla şairin amacına hizmet ediyorsa anlamlıdır.

O halde ikisinden hangisi daha yüksek sanattır?(4). Yaygın kanı, moda haline gelmiş olan daha sıradan bir izleyiciye yönelik abartılı oyunundan dolayı trajedinin epikten daha alt bir düzeyde olduğudur. Aristoteles, bunun konuyla ilişkisi olmadığını belirterek bu görüşe itiraz eder ve trajediye şu nedenlerle büyüklük bir önem verir. 1) O, epikten daha zengin bir formdur, çünkü müzik ve sahne etkiyi artırır. 2) Trajedi, okunduğunda bile, daha büyük bir canlılığa sahiptir. 3) O, etkisini daha büyük bir yoğunlukla sağlar.4) O, daha büyük bir eylem birliğine sahiptir. Ve 5) O, şiirin özel etkisini-korku ve acımadan doğan zevki-daha tam olarak sağlar.

Trajedi ve epik, **Poetika**’da kendisinden çok bahsedilen biricik şiir formlarıdır. Kitapta komedi tarihine ilişkin bir bölüm de vardır(5) ve

1) 1459 b28-30.

2) b34-36.

3) 1460 a12-17.

4) Böl.26.

5) Böl. 5.

onun doğası kaybolan ikinci kitapta tartışılmış görünmektedir. Bu kitapta içerilen bir başka ana konu, bizi daha çok ilgilendirmesi gereken konu, **katharsis**'in daha tam bir açıklamasıydı; trajedinin acıma ve korku uyandırması gibi, komedi de muhtemelen gülme eğiliminden bir arınmayı sağlayan bir tür olarak tanımlandı. Lirik şiirler hakkında yalnızca dithyramb ve nome'dan bahsedilir ve bunlardan sadece birara söz edilir; Aristoteles hiç şüphesiz lirik şiirin şiir kuramından çok müzik kuramına ait olduğunu düşünür. Bu nedenle **Poetika** genel olarak bir şiir kuramı olmaktan çok daha az bir sanat kuramıdır. Ondan, hatta bütünüyle tutarlı bir estetik kuramı da çıkarılamaz. Yine de o, sanat üzerine belki de herhangi bir eserden daha çok sayıda verimli düşünce içerir. O, estetik teoriyi tekrar tekrar bozmuş olan iki hatadan-estetik yargıları ahlaksal yargılarla karıştırma eğilimi ve sanatı gerçekliğin kopya edicisi ya da fotoğrafik bir tasviri olarak düşünme eğiliminden-kurtuluşun başlangıcına işaret eder. Aristoteles'in sözlerinde açıkça, güzelliğin maddi ve ahlaksal çıkarlardan bağımsız bir iyi olarak kabul edilmesi olanağı vardır; fakat o, güzelliğin doğasına ilişkin belli bir açıklamaya ulaşamamıştır.

- 1) GROTE, G., **Aristotle**, 3. basım, London, 1883.
- 2) GERCKE A., “Aristoteles”, **Pauly’s Real-Encyclopaedie**, Stuttgart, 1876.
- 3) ZELLER E., **Die Philosophie der Griechen**, II, 2,4. basım (Anastatic), Berlin, 1921, ingilizce çevirisi, 2 cilt, London, 1897.
- 4) CASE T., “Aristotle” **Encyclopaedia Britannica**, Cambridge, 1910.
- 5) GOMPERZ T., **Griechische Denker**, cilt 3., Leipzig, 1902, ingilizce çevirisi, cilt 4., London 1912.
- 6) BRENTANO F., **Aristoteles und seine Weltanschauung**, Leipzig, 1911.
- 7) HAMELİN O., **Le Système d’Aristote**, Paris, 1920
- 8) ROZFES E., **Die Philosophie des Aristoteles**, Leipzig, 1923.
- 9) JAEGER W., **Aristoteles**, Munich, 1923, ingilizce çevirisi, 2. basım, Oxford, 1948
- 10) STOCK J.L., **Aristotelianism**, New York, 1925
- 11) MURE G.R.G., **Aristotle**, London, 1932
- 12) COOPER L., **Aristotelian Papers**, Ithaca, New York, 1939
- 13) TAYLOR A.E., **Aristotle**, London, 1943.
- 14) ROBİN L., **Aristote**, Paris, 1944
- 15) MANSİON S., **Le Jugement d’Existence chez Aristote**, Louvain and Paris, 1946
- 16) CHERNISS H.F., **Aristotle’s Criticism of Pre-Socratic Philosophy**, Baltimore, 1933
- 17) ROSE V., **De Aristotelis Librorum Ordine et Auctoritate**, Berlin, 1954
- 18) ROSE V., **Aristoteles Pseudepigraphus**, Leipzig, 1863.
- 19) EUCKEN R., **Die Methode des Aristotelischen Forschung**, Berlin, 1954
- 20) SHUTE R., **On The History of The Aristotelian Writings...**, Oxford, 1888

- 21) SCHWAB M., **Bibliographie d'Aristote**, Paris, 1896
- 22) HEIBERG J.L., **Mathematisches zu Aristoteles**, Leipzig, 1904
- 23) LONES T.E., **Aristotle's Researches in Natural Science**, London, 1912
- 24) GIACON C., **Il Divenire in Aristotele**, Padua, 1947
- 25) MORAUX P., **Les listes Anciennes des Ouvrages d'Aristote**, Louvain, 1951
- 26) HEATH T.L., **Mathematics in Aristotle**, Oxford, 1949
- 27) VAN DER MEULEN J., **Aristoteles die Mitte in seinem Denken**, Amsterdam, 1951
- 28) DÜRING I., **Aristotle in the Ancient Biographical Tradition**, Göteborg, 1957
- 29) **Aristoteles Latinus** (Latince Aristoteles): **codices descripserunt** (betimleyici notlar) G. LACOMBE ve L. MINIO-PALVELLO, 1939, 1955.

GENEL BASIMLAR, ÇEVİRİLER VE ŞERHLER

- 1) **Aristotelis Opera**, Berlin, 1831-1870, Cilt 1, 2 Metin, Yayına hazırlayan Bekker; ve Fragments, Yay. V.Rose; Cilt 3 Latince çeviriler; Cilt 4 **Scholia**, Yay. C.A.Brandis ve H.Usener; Cilt 5 **Index Aristotelicus**, Yayına hazırlayan H. Bonitz.
- 2) **Categories, De Interpretatione, Prior and Posterior Analytics, Meteorologica, De Mundo, De Generatione Animalium** hariç tüm eserlerinin Teubner'deki metinleri.
- 3) **Posterior Analytica, Topics, Sophistici Elenchi, De Generatione et Corruptione, Meteorologica, De Mundo, Historia Animalium, De Generatione Animalium, Framents** hariç tüm eserlerinin (metin ve çeviri) Loeb baskıları.
- 4) Tüm eserlerinin Oxford çevirisi, Yay. J.A.Smith ve W.D.Ross, 1908-52.
- 5) **Commentaria in Aristotelem Graeca** (23 cilt), Berlin, 1882-1909, **Supplementum Aristotelicum** (3 cilt) ile, 1882-1903.
- 6) RICHARDS H., **Aristotelica**, London, 1915.

- 1) **Organon**, metin, Latince çevirisi ve şerhi, J. Pacius, Frankfort, 1597. -metin ve şerh, T. Waitz, 2 cilt, Leipzig, 1844-6.
- 2) Aristotele, **Organon**, Introduzione, tradizione e note, G.Colli, Turin, 1955.
- 3) **De Interpretatione** ve **Posterior Analytics**, şerh, St. Thomas Aquinas, Rome, 1882.
- 4) **Prior and Posterior Analytics**, giriş, metin ve şerh, W.D.Ross, Oxford, 1949
- 5) **Posterior Analytics**, Latince çevirisi ve şerhi, J.Zabarella, Venice, 1582, vb.
- 6) **Topica et Sophistici Elenchi**, metin, W.D.Ross, Oxford, 1958.
- 7) ZABARELLA J., **Opera Logica**, Venice, 1578, vb.
- 8) BONITZ H., **Ueber die Categorien des Aristoteles**, Vienna, 1853
- 9) APELT O., "Kategorienlehre des Aristoteles" **Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie**, Leipzig, 1891.
- 10) TRENDELENBURG F.A., **Elementa Logices Aristoteleae**, 9. basım, Berlin, 1892
- 11) MAIER H., **Syllogistik des Aristoteles**, 3 cilt, Tübingen, 1896-1900.
- 12) CALOGERO G., **I Fondamenti della Logica aristotelica**, Florence, 1927.
- 13) SOLMSEN F., **Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik**, Berlin, 1929.
- 14) VON ARNİM H., **Das Ethische in Aristoteles' Topik**, Vienna, 1927.
- 15) BECKER F.A.R., **Die aristotelische Theorie d. Möglichkeitsschüsse**, Berlin, 1933.
- 16) GOHLKE P., **Die Entstehung der aristotelischen Logik**, Berlin, 1936.

- 17) GRABMANN M., **Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelardus bis Petrus Hispanus**, Berlin, 1937.
- 18) MILLER J.W., **The Structure of Aristotle's Logic**, London, 1938.
- 19) MANSION S., **Le Jugement d'Existence chez Aristote**, Louvain ve Paris, 1946
- 20) VIANO C.A., **La Logica di Aristotele**, Turin, 1955.

DOĞA FELSEFESİ

- 1) **Physics**, metin, Latince çevirisi ve şerhi, J.Pacius, Frankfort, 1596,vb.
 - Latince çevirisi ve şerhi, J.Zabarella, Venice, 1600.
 - şerh, St. Thomas Aquinas, Rome, 1884.
 - metin ve şerh, W.D.Ross, Oxford, 1936.
 - metin, W.D.Ross, Oxford, 1950.
 - II.kitap, Fransızca çevirisive şerhi, O.Hamelin, Paris,1907.
- 2) **De Caelo**, metin, çeviri, giriş ve notlar, W.K.C. Guthrie, London, Cambridge, Mass, 1939.
- 3) **De Caelo**, I-III, **De Gen. et Corr.**, **Meteor.**, şerh, St. Thomas Aquinas, Rome, 1886.
- 4) **De Caelo**, metin, D.J.Allan, Oxford, 1936.
- 5) **De Gen, et Corr.**, metin ve şerh, H.H.Joachim, Oxford, 1922
- 6) **Meteorologica**, metin, Latince çevirisi ve şerhi, J.L.Ideler (2 cilt), Leipzig, 1834-6.
- 7) **Meteorologica**, metin, çeviri ve notlar, H.D.P Lee, London ve Cambridge, Mass, 1952.
 - metin, F.H.Fobes, Cambridge, Mass, 1919.
 - I.Düring, **Aristotle's Chemical Treatise, Meteorologica**,
 - IV. Kitap, giriş ve şerh ile, Gothenburg, 1944
- 8) ZABARELLA J., **De Rebus Naturalibus**, Cologne, 1590, vb.

- 9) BERGSON H., *Quid Arist. de loco senserit*, Paris, 1889.
- 10) GILBERT O., *Die Meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig, 1907.

BİBLİYOGRAFYA

- 1) DUHEM P., *Le Système du Monde*, Cilt I, Paris, 1913.
- 2) MANSION A., *Introduction à La Physique Aristotélicienne*, 2.basım, Louvain ve Paris, 1945.
- 3) CARTERON H., *La Notion de Force dans le Système d'Aristote*, Paris, 1924.
- 4) EDEL A., *Aristotle's Theory of the Infinite*, New York, 1934
- 5) SOROF G., *De Aristotelis Geographia capita duo*, Halle , 188.
- 6) BACHERT P., "Aristoteles' Erdkunde von Asien u.Libyen", *Quellen u. Forschungen zur alten Gesch. u.Geog*, Berlin, 1908.
- 7) RUNNER H.E., *The Development of Aristotle illustrated from the Earliest Books of the Physics*, Kampen. n.d. (no date=tarihsiz)

BİYOLOJİ

- 1) *Historia Animalium*, metin, Almanca çevirisi ve şerhi, H. Aubert ve F. Wimmer, 2 cilt, Leipzig, 1808.
- 2) *De Partibus Animalium*, çeviri ve notlar, W.Ogle, London, 1882
- 3) DÜRING H.I., *Aristotle's De Partibus Animalium, critical and Literary commentaries*, Gothenburg, 1945.
- 4) *De Generatione Animalium*, metin, Almanca çevirisi ve notlar, H. Aubert ve F.Wimmer, Leipzig, 1860.
- 5) MEYER J.B., *Aristoteles' Thierkunde*, Berlin, 1855.
- 6) KROLL F., *Zur Geschichte der aristotelischen Zoologie*, Vienna, 1940

- 1) **De Anima**, şerh; St. Thomas Aquinas, Turin, 1936
 -----,metin, Latince çevirisi ve şerhi, J.Pacius, Frankfort, 1956,vb
 -----, Latince çevirisi ve şerhi, J.Zabarella, Venice, 1605, vb.
 -----,metin ve yorum, F.A. Trendelenburg, 2. basım, Berlin, 1877.
 -----, metin, çeviri ve şerh, E. Wallace, Cambridge, 1882.
 -----, metin, Fransızca çevirisi ve şerhi, G.Rodier, 2 cilt, Paris,1900.
 -----, metin, çeviri ve şerh, D.D.Hicks, Cambridge, 1907.
 -----, metin, A.Förster, Budapest, 1912.
 -----, metin, W.D.Ross, Oxford, 1955.
- 2) **Averrois Cordubensis Compendium Librorum Aristotelis quod Parva Naturalia vocatur**, L.Shields, Cambridge, Mass, 1949.
- 3) **Parva Naturalia**, şerh, St. Thomas Aquinas, Venice, 1588.
- 4) **Parva Naturalia**, metin ve şerh, W.D.Ross, Oxford, 1955.
- 5) **De Sensu ve De Memoria**, metin, çeviri ve şerh, G.R.T. Ross, Cambridge, 1906
- 6) **De Sensu ve De Memoria**, metin, A.Förster, Budapest, 1942
- 7) **De Sensu ve De Memoria**, şerh, St.Thomas Aquinas, Turin, 1928.
- 8) **De Somno et Vigilia Liber adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae Commentario**, H.J. Drossaart Lulofs, Leyden, 1943.
- 9) **De Insomniis et De Divinatione per Somnum**, metin ve Latince çevirisi, 2 cilt, H.J.D. Lulofs, Leyden, 1947.
- 10) CHAIGNET A.E., **Essai sur la Psychologie d'Aristote**, Paris, 1883.
- 11) GRIFFIN A.K., **Aristotle's Philosophy of Conduct**, London, 1931
- 12) NUYENS F., **L'Èvolution de la Psychologie d'Aristote**, Louvain, The Hague, ve Paris, 1948.
- 13) BRENTANO F., **Aristoteles' Lehre vom Ursprung des Menschlichen Geistes**, Leipzig, 1911
- 14) CASSIRER H., **Aristoteles' Schrift "Von der Seele"**, Tübingen, 1932

METAFİZİK

- 1) Metafizik, metin, Almanca çevirisi ve şerhi, A. Schwegler, 4 cilt, Tübingen, 1847-8.
-----, metin ve şerh, H.Bonitz, 2 cilt, Bonn, 1848-9.
-----, metin ve şerh, W.D.Ross, 2 cilt, Oxford, 1924.
-----, metin, W.Jaeger, Oxford, 1957.
-----, çeviri, J.Warrington, London, 1956.
----- I-XII. Kitaplar, şerh, St. Thomas Aquinas, Turin, 1935.
----- I.Kitap, çeviri ve notla, A.E.Taylor, Chicago, 1907
----- I. Kitap, Fransızca çevirisi ve şerhi, G. Colle, Louvain ve Paris, 1912.
----- II. ve III. Kitaplar, Fransızca çevirileri ve şerhleri, G. Colle, Louvain ve Paris, 1922.
----- IV. Kitap, Fransız çevirisi ve şerhi, G. Colle, Louvain ve Paris, 1931.
- 2) ROBIN L., *Theorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.
- 3) WERNER C., *Aristote et L'Idealisme Platonicien*, Paris, 1910.
- 4) JAEGER W.W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.
- 5) RAVAISSON F., *Essai sur la Métaphysique d' Aristote*, 2. basım, Paris, 1913.
- 6) CHEVALIER J., *Notion du Nécessaire chez Aristote et ses Prédécessurs*, Lyon, 1914.
- 7) STENZEL J., *Zahl nud Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig, 1924.
- 8) VON ARNIM H., *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Vienna, 1931.
- 9) HARTMANN N., *Aristoteles und das Problem des Begriffs*, Berlin, 1939.
- 10) WEISS H., *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel, 1942.

- 11) OGGIONE E., **Aristotele, La Metafisica**, Milan, 1950.
- 12) GAJENDRAGADKAR K.V., **Aristotle's Critique of Platonism**, Mysore, 1952.
- 13) WUNDT M., **Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles**, Stuttgart, 1951, 1953.
- 14) NOGALE S.G., **Horizonte de la Metafisica Aristotelica**, Madrid, 1955.
- 15) OWENS J., **The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics**, Toronto, 1951.

ETİK

- 1) **Nicomachean Ethics**, şerh, St. Thomas Aquinas, Turin, 1934.
 -----, metin ve şerh, A. Grant, 2. cilt, 4. basım, London, 1885
 -----, metin, I. Bywater, Oxford, 1890.
 -----, şerh, J.A. Stewart, 2 cilt, Oxford, 1892.
 -----, metin ve şerh, J. Burnet, London, 1900.
 -----, şerh, H. H. Joachim, Oxford, 1951.
 -----, V. Kitap, metin, çeviri ve şerh, H. Jackson, Cambridge, 1879.
 -----, VI. Kitap, metin, çeviri ve şerh, L.H.G. Greenwood, Cambridge, 1909.
 -----, X. Kitap, metin ve şerh, G. Rodier, Paris, 1897.
- 2) **Le Plaisir, Eth. Nic. VII, 11-14, X, 1-5**, çeviri ve notlarla, A.J. Festugière, Paris, 1936.
- 3) **Eudemian Ethics**, metin, Latince çevirisi ve şerhi, A.T.H. Fritzsche, Ratisbon, 1851.
 -----, metin ve çeviri, H. Rackham, Cambridge, Mass, 1952.
- 4) Von ARNIM H., **Die drei aristotelischen Ethiken**, Vienna, 1924.
 -----, **Eudemische Ethik und Metaphysik**, Vienna, 1924.
 -----, **Nochmals die aristotelischen Ethiken**, Vienna, 1928.
 -----, **Der neueste Versuch d. Magna Moralia als Unecht zu erweisen**, Vienna, 1929.

- 5) BRINK K.O., **Stil u. Form d. pseudaristotelischen Magna Moralia**, Ohlau, 1933.
- 6) WALZER R., **Magna Moralia u. aristotelische Ethik**, Berlin, 1944.
- 7) MANSION A., **Autour des Ethiques attribuées à Aristote**, Louvain, 1931.
- 8) SCHILLING H., **Das Ethos der Mesoies**, Tübingen, 1930.
- 9) HARTMANN N., **Die Wertdimensionen der Nicomachischen Ethik**, Berlin, 1944.
- 10) HAMBURGER M.E., **Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory**, New Haven, 1951.

POLİTİKA

- 1) **Politika**, şerh, St. Thomas Aquinas, Venice, 1595.
-----, metin, Almanca çevirisi ve şerhi, F. Susemihl, Leipzig, 1879.
-----, metin ve şerh, W.L.Newman, 4 cilt, Oxford, 1887-1902.
-----, bir girişle birlikte çevirisi, notlar ve ekler, E.Barker, Oxford, 1940.
-----, metin, W.D.Ross, Oxford, 1955.
-----, I.,III.,VII. ve VIII. Kitaplar, metin ve şerh, F.Susemihl ve R.D.Hick, London, 1894.
- 2) **Athenaion Politeia**, Metin ve şerh, J.E.Sandys, 2.basım, London, 1900.
-----, metin, F.G.Kenyon, Oxford, 1920.
- 3) BARKER E., **Political Thought of Plato and Aristotle** London, 1906.
- 4) von ARNIM H., **Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik**, Vienna, 1924.

RETORİK ve POETİKA

- 1) **Rhetoric**, metin, Latince çevirisi ve şerhi, L.Spengel, 2 cilt, Leipzig, 1867.
-----, metin ve şerh, E.M.Cope ve J.E.Sandys, 3 cilt, Cambridge,

1877.

- , metin, W.D.Ross, Oxford, 1959.
- , giriş, E.M.Cope, London ve Cambridge, 1867.
- 2) KRAUS O., **New Studien zur Aristotelischen Rhetorik**, Halle, 1907,
- 3) **Poetics**, metin, Latince çevirisi ve şerhi, T.Tyrwhitt, Oxford, 1794.
- , metin ve şerh, J.Vahlen, 3. basım, Leipzig, 1885.
- , metin, çeviri ve denemeler, S.H.Butcher, 3. basım, London ve New York, 1902
- , metin, çeviri ve şerh, I. Bywater, Oxford, 1908.
- , metin ve çeviri, D.S.Margoliouth, London, 1911.
- , metin ve şerh, A. Rostagni, Turin, 1927.
- , metin ve şerh, A.Gudeman, Berlin, 1934
- , çeviri ve notlar, T. Twining, 2.basım, London, 1812.
- 4) COOPER L., **The Poetics of Aristotle, its Meaning and Influence**, New York, 1924.
- 5) COOPER L., **Aristotelian Papers**, Ithaca, N.Y.1939.
- 6) BERNAYS J., **Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama**, Berlin, 1880.
- 7) LUCAS F.L., **Tragedy in Relation to Aristotle's Poetics**, London, 1927.
- 8) COOPER L. - GUDEMAN A., **A Bibliography of the Poetics of Aristotle**, New Haven, vs., 1928.
- 9) de MONTMULLIN D., **La Poétique d' Aristotle, Texte Primitif et Additions, Ultérieures**, Neuchatel, 1951.

PARÇALAR

- 1) **Dialogorum Fragmenta**, metin ve şerh, R.Walzer, Florence, 1934.
- 2) **Fragmenta Selecta**, metin, W.D.Ross, Oxford, 1955,
- 3) **Select Fragments**, çeviri, W.D.Ross, Oxford, 1952
- 4) BIGNONE E., **L'Aristotele perduto e la Formazione di Epicuro**, Florence, 1936.
- 5) BIDEZ J., **Un Singulier Naufrage Littéraire dans L'Antiquité**, Brussels, 1943.
- 6) WILPERT P., **Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre**, Regensburg, 1949.

- 1) **De Mundo**, metin, W.L. Lorimer, Paris, 1933.
- 2) **De Coloribus**, metin ve şerh, C. Prantl, Munich, 1849.
- 3) **Mechanica**, metin ve şerh, J.P.van Cappellie, Amsterdam, 1812.
- 4) **Musical Problems**, metin, çeviri ve şerh, F.A. Gevaert ve J.C.Vollgraf, 2 cilt, Ghent, 1899-1902.
- 5) STUMPE C., **Pseudo-Aristotelischen Probleme über Musik**, Berlin, 1897.
- 6) APELT O., “De Lineis Insecabilibus”, **Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie**, Almanca çevirisi ve notlar, Leipzig, 1891
- 7) De Melisso Xenophane Gorgia, metin, H.Diels, Berlin, 1900
- 8) **Oeconomica I**, metin ve şerh, B.A. van Groningen, Leyden, 1933.
- 9) HAMMER C., “Rhetorica ad Alexandrum”, metin, **Rhetores Graeci**, cilt I, 5/8-104, Leipzig, 1894.
- 10) **Rhetorica ad Alexandrum**, çeviri, H.Rackham, London, 1937.

ARİSTOTELES’İN TAKİPÇİLERİ VE ŞERHÇİLERİ

OKULUN BAŞKANLARI (1) (İ.Ö)	DİĞER ÖNEMLİ PERİPATETİKLER
Aristoteles.....yak.334-322	
Theophrastos..... 322-288	Eudemos, Aristoxenos, Dicacarchos, Phanias, Clearchus, Meno
Strato..... 228-yak.269	Phaleron’lu Demetrios
Lycos.....yak. 269-225	Hieronimos
Ceos’lu Aristo....225-yak. 190	
Critolaos.....yak.190-155	Phormio, Sotio
Diodoros.....tan.tar.yak.140	
Erymneos.....tan.tar.yak.110	
X.....	
Y.....	
Andronicus.....tan.tar.yak.40	Boethus, Alexandria’lı Aristo, Staseas, Cratippus, Nikolaos, Sosigenes, Xenarchos

YUNANLI ŞERHÇİLER

(M.S)

Aspasius.....tan.tar.yak.110	Adrastos, Herminos, Achaicos, Aristocles
Alexander..... tan.tar.yak. 205	
Porphyry..... yak. 233-303	
Dexippus.....tan.tar.yak. 350	
Themistius.....yak.317-388	
Syrianus.....tan.tar.yak.430	
Ammonius.....tan.tar.yak.485	
Philoponus..... yak.490-530	Boethius
Simplicius..... tan.tar.yak.533	
Olympiodorus....tan.tar.yak.535	
Elias..... tan.tar.yak.550	
David.....tan.tan.yak.575	
Asclepius.....tan.tar.yak.570	
Michael.....tan.tar.yak.1090	
Eustratius.....yak. 1050-120	
Stephanus.....tan.tar.yak.1150	
Sophonias.....tan.tar.yak.1300	

1) Okulun ilk altı başkanına ilişkin olarak verilen tarihler, onların muhtemel başkanlık dönemlerine işaret eder. Erymneos ve Andronikos arasında yer alan X ve Y ise adları bilinmeyen iki başkana ilişkindir.

*yak.=yaklaşık (c.=circa) ve tan.tar.yak.=tanındığı tarih yaklaşık (fl. c.= floruit circa) anlamında kullanılmıştır.

İNDEKS

A

- Adalet, 253-261, 307-309
Akademi, 2, 8, 30, 230
Akıllar, 119, 204, 219
Akroamatik, 6
Aksiyom, 55-57, 60, 191-196
Algı, 62, 70, 265
Ammonios, 13
Anaksagoras, 100, 225
Anayasalar, 20, 25
Anayasaların sınıflandırılması, 303-310, 313-317
Andronikos, 9, 13, 17
Antipater, 5, 10
Aphrodisyas'lı Aleksandros, 16, 17, 18, 27, 168, 183, 221, 225
Aristokrasi, 304, 307, 310, 313, 319.
Aristoteles'in coğrafyaya ilişkin düşünceleri, 117, 133
Aristoteles'in Diyalogları, 10
Arzu (istek), 174
Assos, 3
Astronomi 117-118, 129-131
Athenaion Politeia (Atinalıların Anayasası), 9, 21
Atomcular, 100, 122, 126-127
Ayrım, 49, 59, 66-67, 73

B

- Bağlaç, 36-37
Basit kavrama, 32, 69-70, 177, 206, 262-264, 266-267
Bernays J., 344
Beslenme, 124, 163-164
Beşinci unsur (öğ), 117-154

Bilgi, 63, 269-270
Bireysellik ilkesi, 204
Birinci Analitikler, 13, 21, 27, 37, 42-54
Biyoloji, 137-157
Brentano F., 221, 223
Bryso, 60
Buğular, 133-136
Büyük İskender, 5-7
Büyüme ve Küçülme, 101, 124, 200-202

C

Cesaret, 246-251
Cicero, 9-10, 27
Cins, 49, 59, 66, 73
Colomb, 117

Ç

Çelişmezlik yasası, 55-56, 191-197

D

Damascus'lu (Şam'lı) Nikolaos, 16
De Anima (Ruh Üzerine), 10, 13, 14, 24, 137, 157-185
De Audibilibus (İşitilenler Üzerine), 15
De Caelo (Gök Üzerine), 13, 24, 79, 116-121, 132
De Coloribus (Renkler Üzerine), 15
De Generatione Animalium (Hayvanların Oluşumu Üzerine), 15, 137, 144-150
De Generatione et Corruptione (Oluş ve Yokoluş Üzerine), 13, 24, 79, 121-131
De Incessu Animalium (Hayvanların Yürüyüşü Üzerine), 15, 137, 151
De Interpretatione (Önerme Üzerine), 13, 28, 34-42
De Lineis Insecabilibus (Bölünmez Doğrular Üzerine), 16

De Mirabilibus Auscultationibus (Olağanüstü Hikayeler Üzerine), 16
De Motu Animalium (Hayvanların Hareketi Üzerine), 15, 137
De Mundo (Dünya Üzerine), 14
De Partibus Animalium (Hayvanların Kısımları Üzerine), 15, 137-157
De Plantis (Bitkiler Üzerine), 15
De Spiritus (Ruh Üzerine), 14
De Virtutibus et Vitiis (Erdemler ve Erdemsizlikler Üzerine), 20
De Xenophone, Zenone, Gorgia (Ksenophanes, Zenon, Gorgias Üzerine), 17
Değişim 100-103
Democracy, 303-310, 313-319
Demokritos, 152
Deney, 70, 185
Descartes, 160
Diels, H., 333
Dikotami (bölme), 139-140
Diogenes Laertios, 1, 8, 9, 11, 19, 20
Diyalektik, 73-75, 230, 329
Doğa, 80, 83-85, 209-210
Dostluk, 279-282
Dört Neden, 66-67, 89-93, 186
Duns Scotus, 222

E

Eğitim, 325-329
Ekonomi, 253-261
Eksoterik, 6
Eleahılar, 80, 100
Embriyoloji, 138, 144-150
Empedokles, 96, 100, 129-131, 152, 338
Entimem, (Örtük Kıyas), 53, 330, 333
Epik, 338, 341-344, 353
Ereksel neden, 90-92, 207
Eştürden parçalar, 87, 129, 135, 203

Etki ve edilgi, 125
Eudemos (Ruh Üzerine), 10
Eudemos Ahlakı, 18, 19, 25, 245, 284, 286
Eudemos, 13, 18, 19
Eudoksos, 118, 276
Euklides, 57, 58
Euripides, 334, 351
Evirme, 39, 41, 46

F

Felsefe Üzerine (diyalog), 10
Fiil, etkinlik, fiil haline gelme, bilfiil, 100, 162-163, 206-209, 212-216, 268-271
Fizik, 13, 21, 22, 24, 79-116, 188-189
Fizik, 85-89
Form, 80-83, 87-93

G

Galileo, 108
Goethe, 155
Gorgias, 344
Grylos, 10
Güzellik, 343-344

H

Hafıza, 70, 173, 185
Haklılık, 260
Hareket, 100-103, 113-115, 175-176, 277
Hayvanların Sınıflandırılması, 139-144
Hegel, 297, 350, 351
Hermeias, 4, 8

Hermippos, 9, 19
Herodot, 335
Herpyllis, 4
Hesychios, 17, 20
Hipotezler, 57
Hippokrates, 127, 144, 346
Historia Animalium (Hayvanların Tarihi), 15, 137
Homeros, 3, 353
Huxley, 308

I

Isı, 128-129, 133-135, 163-164, 196-197
Işık, 167-168, 180-181

İ

İbni Rüşd, 222
İdealar veya Formlar (Platoncu) , 86, 130, 178, 179, 189, 202, 203, 208, 210, 211, 217, 231
İkinci Analitikler, 13, 27, 54-70
İlk Hareket Ettirici, 115-116, 211, 216-227
İmgelem, 158, 172-175, 178
İnfima species, 32, 66, 204
İradenin özgürlüğü, 243
İskender, 10
İsokrates, 3-4, 8
İyi, 187, 230-231

K

Kalıtım, 144-150
Kallippos, 118
Kallisthenes, 11
Kalp, 173, 176

Kanıtlama, 54-63
Kant, 109, 228, 239, 277
Kategoriler, 12, 28-34
Kategoriler, 28-34, 70-71, 102, 157, 199
Katharsis, 344-348, 354
Khalkis, 1, 8, 138
Kıyas, 42-50
Kıyasın figürleri, 42-45
Kimyasal bileşim, 125-127
Kipler, 40, 47
Komedi, 338, 340, 354
Komünizm, 296-299
Kötü, 187, 215, 225
Krallık, 304, 310-313, 319-320
Kuvve, 206, 212-216
Kynikler, 290

L

Lampsakos'lu Anaksimenes, 20
Lesbos, 4, 24
Lessing, 344
Lise, 4-6, 21
Lycophron, 290

M

Machiavelli, 286
Maide, 83-85, 91, 201-209
Maddi neden, 66, 89-90
Megara Okulu, 100, 213
Magna Moralia, 19
Mantık, 27-75
Mantıksal bölme, 66-67
Matematik, 54, 56-60, 85-88, 191, 202, 229, 241

Mechanica, (Mekhanika) 16, 108
Metafizik, 27, 79, 88, 185-227
Metafizik, 11, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 83, 179, 180, 181, 183-227
Meteorologica, 13, 23, 79, 128, 131-137
Milton, 344
Mitylene, 4
Monarşi Üzerine (Diyalog), 10
Müzik, 337, 345

N

Neden ve eser, 68-69
Nefsine hakim olma, 268-273
Nietzsche, 351
Nikomakhos (Babası), 1
Nikomakhos (Oğlu), 4, 18
Nikomakhos Ahlakı, 18, 19, 22, 227-285, 243, 245, 246
Nitelikçe değişme, 101, 123, 201

O

Oeconomica (Ekonomiler), 20
Oligarşi, 303-307, 313, 314, 315-319
Olumsuzluk, 40-41, 93-96, 98-99, 197, 228, 242-243, 262
Olumsuzlama, 37
Oluş ve Yokoluş, 101, 120-131, 199-202
Oluş, 121-131, 151, 209-212
On the Rising of the Nile (Nil'in Yükselmesi Üzerine), 11
Organon, 12-14, 24, 27.
Ortayol (öğretisi) 233-239, 248, 258

Ö

Öğeler (Unsurlar), 125, 128, 131
Ölümsüzlük, 160-161, 180-182

Örnek, 53, 330-331, 332-333
Öz, 49, 207
Özellik, ilinek, ilineksel, 59, 73, 197

P

Parva Naturalia (Küçük Doğal Şeyler), 14, 137
Pasikles, 17
Pella, 1, 5
Per se, 58
Petitio Principii, 48, 77
Philippos, 4
Platon, 2, 9, 10, 30, 86, 100, 130, 178, 188-190, 201, 202, 203, 208,
211, 217, 225, 230-232, 246, 253, 274, 280, 290, 296-298,
303, 330, 338, 345
Pneuma, 105, 148
Poetika, 21, 336-355
Politika, 20, 22, 23, 24, 256, 285-329, 345
Polity, 304, 313-317, 318-319
Porphyrios, 12, 73
Posidonios, 14
Postülalar, 57
Problemler, 16
Proksenos, 2
Protagoras, 193
Protreptikos, 10, 18, 286
Psikoloji, 137, 157-185
Psysiognomonica, 15
Pythagorasçılar, 255, 257
Pythias (Aristoteles'in karısı), 4
Pythias (Aristoteles'in kızı), 4

Quintilian, 9

Raslantı, 93, 96

Reductio ad impossibile (Abese irca),. 47-48

Retorik, 20, 329-336

Rhetorica ad Alexandrum (İskender'e Nutuk), 20

Ritm, 335, 338

Ruh Yetileri, 157-159, 161-162

Rüyalar, 174

Sanat, 185, 208-209, 262, 337, 354

Sayı, 103-105

Scala Naturae (Doğa Cetveli), 139-144

Seçim, 235, 239-245

Sensus Communis, 168-172

Sergileme, 47

Shakespeare, 340, 351

Sınıflandırma, 139-143, 303-310

Site, 287-288, 325-326

Sofizmalar (Yanıltmacalar) 76-78, 332-333

Sokrates, 152, 153, 225, 267, 271

Sonsuz, 103-105

Sophistic Elenchi (Sofistik Delillerin Çürütülmesi), 13, 28, 75-79

Sparta, 300, 310, 316, 322, 326

Speusippos, 3, 274

Stagira, 1, 5

Strato, 15

Süreklilik, 112-115

T

Taklit, 336-342

Tanımlama, 54, 57, 63-69, 73, 86

Tanrı, 97, 153-154, 216-227

Tauromenium'lu Timaeos, 16

Teleoloji, 96-100, 150-157, 224-226

Temas, 112, 125

Teoloji, 27, 79, 216-227, 284

Terimler, 28-34

Theophrastos, 4, 8, 12, 15, 16, 17, 47, 179

Thomas Aquinas, 86, 131, 221, 222

Thrasymakhos, 290

Tiranlık, 304, 313, 321

Topikler, 13, 24, 28, 29, 71-75

Topikler, 71-75, 329-332

Trajedi, 337-338, 339-355

Transcendentia, 187

Trendelenburg F.A., 29

Tümevarım, 50-54, 69-71, 263

Ü

Üçüncü halin olmazlığı ilkesi veya yasası, 56, 191, 197

Üslup, 3, 10, 12-13, 21-23, 333-334

V

Varlık, 151, 187

Ventorum situs, 17

Von Baer, 148

EGE ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ
BORNOVA-İZMİR, 1994

ISBN 975-483-231-5