# KUŞKUCULUK II

## ETİKÇİLERE KARŞI
## UZMANLARA KARŞI

Sextus Empiricus



İngilizceden Çeviren: M. Kaya Sütçüoğlu

AYRINTI

FELSEFE

## SEXTUS EMPIRICUS

Sextus Empiricus Antik Yunan Kuşkucusu ve bir hekimdir. Sextus, felsefi yazıları günümüze kadar hemen hemen eksiksiz olarak ulaşan tek Yunan kuşkucusudur. Bu bakımdan onun yazıları Yunan Kuşkuculuğu ve özellikle de Pyrrhoncu Kuşkuculuk hakkında birincil kaynak konumundadır.

Sextus'un felsefi yazıları üç ana başlık altında toplanmıştır. Birincisi, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*. İkincisi, *Dogmatik Filozoflara Karşı*. Üçüncüsü, *Matematikçilere Karşı*. *Pyrrhonculuğun Ana Hatları* üç kitaptan, *Dogmatik Filozoflara Karşı* ise beş kitaptan oluşmaktadır. Bunlardan ilk ikisi *Mantıkçılara Karşı*, sonraki ikisi *Fizikçilere Karşı* ve son bir kitap *Etikçilere Karşı* alt başlıklarını taşımaktadır. *Matematikçilere Karşı* altı kitaptan oluşmaktadır: *Gramercilere Karşı*, *Retorikçilere Karşı*, *Aritmetikçilere Karşı*, *Geometricilere Karşı*, *Astrologlara Karşı*, *Müzikçilere Karşı*. Bunlardan *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, Sextus'un ilk Latinceye çevrilen (MS 1562) ve ilk en çok tanınan ve yaygınlaşan kitabı olmuştur. Diğerleri müteakip dönemlerde Latinceye çevrilmiş ve basılmıştır.

Sextus, yazılarında ne doğduğu ne eğitim gördüğü ne de özel ya da mesleki (hekim olarak) hayatını idame ettirdiği yer ya da yerler hakkında açık bilgi vermektedir. Başka kaynaklarda da (ki bunlar da bir-ikiyi geçmez) Sextus hakkındaki açıklamalar çok kısa ve muğlaktır. Örneğin, D. Laertius, Sextus'un hocasının Nikomedeialı Menodotos'un öğrencisi Tarsuslu Herodotos olduğunu ve Sextus'un kuşkucular hakkındaki on kitaplık bir eserin ve başka güzel eserlerin yazarı olduğunu, öğrencisinin de Satirninus Kythenas olduğunu söylemekle yetinmektedir (*Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, IX, 116). Bununla birlikte, felsefe tarihçileri arasında, Sextus'un Roma İmparatorluğu'nun orta döneminde (İS 150-250) yaşadığına ve bir tıp okulunun başkanlığını yaptığına; hayatını bu zaman aralığının üç ünlü şehrinde, yani Roma, Atina ve İskenderiye'de geçirmiş olduğuna ve yazılarının Yunanca edisyonlarının bu şehirlerin kitaplıklarına girdiğine ve bu bağlamda buralarda belli ölçülerde tanındığına dair görüş birliğinin olduğu söylenebilir.

Ayrıntı: *1637*
*Felsefe Dizisi: 57*

Kuşkuculuk II
Etikçilere Karşı / Uzmanlara Karşı
*Sextus Empiricus*

Kitabın Özgün Adı
ΠΡΟΣ ΗΘΙΚΟΥΣ (*Against The Ethicists*)
ΠΡΟΣ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΟΥΣ (*Against The Professors*)

Dizi Editörü
*Güçlü Ateşoğlu*

İngilizceden Çeviren
*M. Kaya Sütçüoğlu*

Yayıma Hazırlayan
*Güçlü Ateşoğlu*

Son Okuma
*Kenan Mutluer*

Bu kitabın Türkçe yayım hakları Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Tasarımı
*Gökçe Alper*

Dizgi
*Hediye Gümen*

Baskı ve Cilt
*Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit*
*Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286*
*Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00*
Sertifika No: 46277

Birinci Basım: *2022*

ISBN 978-605-314-625-4
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

# Kuşkuculuk II

## Etikçilere Karşı / Uzmanlara Karşı

Sextus Empiricus



## FELSEFE DİZİSİ

Nietzsche'nin Beşinci "İncil"i
İyi Haberin Düzeltilmesi Üzerine
*Peter Sloterdijk*

Beauvoir Olmak: Bir Yaşam
*Kate Kirkpatrick*

Dünya Çağları
*F.W.J. von Schelling*

Naturans II: Yeni Etik Politik
*Çetin Balanuye*

Aklın Kaderi
*Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi*
*Frederick C. Beiser*

Felsefe Dersleri
*Simone Weil*

Alman İdealizminde Aşkınlık ve Tarihsellik
*Ömer B. Albayrak*

Felsefi Yöntem Üzerine Bir Deneme
*R.G. Collingwood*

Zamansal Macera
Hadisevi Hermeneutiği Tanıtan Üç Makale
*Claude Romano*

Karl Marx
Felsefe ve Devrim
*Shlomo Avineri*

Umudun Mahremleştirilmesi
Ernst Bloch ve Ütopyanın Geleceği
*Der. Peter Thompson – Slavoj Žižek*

Söylem ve Hakikat
*Michel Foucault*

Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek
Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji
*Der. Kurtul Gülenç - Özgür Emrah Gürel*

Yasanın Gözü
Bir Metaforun Tarihi
*Michael Stolleis*

Hegel'in Diyalektiği
*Hans-Georg Gadamer*

Olumsuzlamalar
Eleştirel Teori Denemeleri
*Herbert Marcuse*

Entelektüelin Siyasi İşlevi
*Michel Foucault*

Felsefe Sahnesi
*Michel Foucault*

Özne ve İktidar
*Michel Foucault*

Delilik Gemisi
*Ali Akay*

Dissensus
Politika ve Estetik Üzerine
*Jacques Rancière*

Naturans I: Yeni Bir Ontolojiye Doğru
*Çetin Balanuye*

Eleştiri Nedir?
Kendilik Kültürü
*Michel Foucault*

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin
Doğuşu, 1790-1800
*Frederick C. Beiser*

Fenomenoloji: İlk Temeller
*Dan Zahavi*

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji
*Der. Güçlü Ateşoğlu*

Doğa Tasarımı
*R.G. Collingwood*

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş
*Ivan Soll*

Clara
Doğanın Tin Dünyasıyla Bağlantısı Üzerine
Felsefi Bir Novella
*Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*

# İçindekiler

Kısaltmalar ..... 6

Etikçilere Karşı

Etikçilere Karşı ..... 9
- Kısım I: Hayatla İlgili Şeyler Arasındaki Ana Fark Nedir? ..... 10
- Kısım II: İyinin ve Kötünün ve Farksızın Özü ..... 13
- Kısım III: İyi ve Kötü Gerçekten Var Mıdır? ..... 17
- Kısım IV: Kötü ve İyi Şeylerin Doğal Olarak Var Olduğunu Farz Ederek Mutlu Bir Şekilde Yaşamak Mümkün Müdür? ..... 30
- Kısım V: İyi ve Kötü Şeylerin Doğası Hakkında Yargıyı Askıya Alan Kimse Her Bakımdan Mutlu Mudur? ..... 36
- Kısım VI: Herhangi Bir Yaşam Sanatı Var Mıdır? ..... 40
- Kısım VII: Yaşam Sanatı Öğretilebilir Mi? ..... 49

Uzmanlara Karşı

Önsöz ..... 61

Uzmanlara Karşı

I. Kitap ..... 63
- Kısım I: Bir Öğrenme Nesnesi Var Mıdır? ..... 65
- Kısım II: Öğretilen Konu Üzerine ..... 65
- Kısım III: Cisimli Olan Hakkında ..... 67
- Kısım IV: Öğreten ve Öğrenen Hakkında ..... 70

Gramercilere Karşı

- Kısım I: Gramercilere Karşı ..... 73
- Kısım II: "Harf Sanatları" İfadesinin Çeşitli Anlamları ..... 73
- Kısım III: Gramer Sanatıyla İlgili Bir Betimleme ..... 76
- Kısım IV: Gramerin Kısımları ..... 83
- Kısım V: Gramerin Teknik Kısmı Üzerine ..... 84
- Kısım VI: Hece Hakkında ..... 89
- Kısım VII: İsim Hakkında ..... 94
- Kısım VIII: Konuşmanın Kısımlara Ayrılması Hakkında ..... 97
- Kısım IX: Yazım Hakkında ..... 100
- Kısım X: Yunan Deyimleri Hakkında ..... 101
- Kısım XI: Etimoloji Hakkında ..... 113
- Kısım XII: Tarihsel Kısım Tutarlı Mıdır? ..... 115
- Kısım XIII: Yazarlarla İlgili Bölüm ..... 119

II. Kitap: Retorikçilere Karşı ..... 129

III. Kitap: Geometricilere Karşı ..... 150

IV. Kitap: Aritmetikçilere Karşı ..... 173

V. Kitap: Astrologlara Karşı ..... 180

VI. Kitap: Müzisyenlere Karşı ..... 197

# Kısaltmalar

A.H. I: Pyrrhonculuğun Ana Hatları I.
A.H. II: Pyrrhonculuğun Ana Hatları II.
A.H. III: Pyrrhonculuğun Ana Hatları III.
Ar. K.: Aritmetikçilere Karşı
Ast. K.: Astrologlara Karşı
E.K.: Etikçilere Karşı
F.K. I: Fizikçilere Karşı I.
F.K. II: Fizikçilere Karşı II.
G.K.: Gramercilere Karşı
Geo. K.: Geometricilere Karşı
M.K. I: Mantıkçılara Karşı I.
M.K. II: Mantıkçılara Karşı II.
Mü. K.: Müzisyenlere Karşı
R.K.: Retorikçilere Karşı

Etikçilere Karşı

# Etikçilere Karşı

(1) Halihazırda Kuşkucuların felsefenin Fizik ve Mantık bölümleriyle ilgili ortaya koydukları güçlükleri tartışmış bulunmaktayız. Ve şimdi bizim için geriye kalan, Etik bölüme karşı ortaya konabilecek güçlüklere doğru ilerlemektir; çünkü bu şekilde, her birimiz mükemmel ve kuşkucu bir zihin durumu edinerek (Timon'un sözleriyle)[1] hayatını

gayet rahat ve sakin,
her zaman kaygısız, tutarlı bir biçimde rahatsız edici şeylerden muaf,
tatlı dilli Bilimin masallarına
gayet aldırışsız bir biçimde

(2) geçirebilir. Fakat hemen hemen herkes ortaklaşa olarak Etik ile ilgili çalışmanın iyi ve kötü şeyler arasındaki ayrımla ilgili olduğunu farz etmekte olduğundan[2] –hatta bu konuyla ilgilenen ilk kimse olduğu düşünülen Sokrates bunun en önemli araştırma konusu olduğunu beyan etmiştir–

bu evlerde iyi-kötü olup biten,[3]

bizim de hemen onlar arasındaki bu farkı dikkate alarak başlamamız gerekir.

1. A.H., "Giriş", s. xxxi.
2. A.H., III, 168 vd.
3. Homeros, *Odysseia*, IV, 392; M.K., I, 21 vd.

## KISIM I
## HAYATLA İLGİLİ ŞEYLER ARASINDAKİ ANA FARK NEDİR?

(3) Etiğin ilkelerini sistematik olarak öğretir görünen tüm filozoflar ve bunlar arasında en dikkate değer olanlar, Eski Akademi ve Peripatetik okula mensup olanlar ve de Stoacılar, "var olan şeylerin bazılarının iyi, bazılarının kötü ve bazılarının bu ikisinin arasında olduğunu ve onların ifadesiyle bu sonuncuların "farksız" olduğunu söyleyerek bir ayrım ortaya koymayı alışkanlık (4) edinmişlerdir. Fakat Ksenokrates[4], kendine özgü ve tekil tarzda ifadelerle, "var olan her şey ya iyi ya kötü ya da ne iyi ne de kötüdür" demiştir. Ve (5) filozofların geriye kalanları bu ayırmayı bir kanıtlama olmaksızın benimserlerken, o bir kanıtlama sunmanın da doğru olacağını düşünmüştür. Ksenokrates "eğer" demiştir "iyi ve kötü ve ne iyi ne kötü olan şeylerin dışında var olan herhangi bir şey varsa, o zaman, o ya iyi olan ya da iyi olmayan bir şey olacaktır. Ve eğer o iyi ise, o zaman, o bu üçünden biri olacaktır; fakat eğer o iyi değil ise, o zaman, o ya kötü ya da ne kötü ne de iyi olacaktır; fakat o kötü ise, o zaman, o bu üçünden biri olacaktır ve eğer o ne iyi ne de kötü ise, o zaman, o yine bu üçünden bir olacaktır. O halde, var olan her şey ya iyi ya kötü (6) ya da ne iyi ne kötüdür." Fakat o da aslında bu ayırmayı kanıtlama olmaksızın kabul etmiş olmaktadır; çünkü bu ayırmayı tesis etmek (kanıtlamak) için kabul edilen bu argüman bu ayırmanın kendisinden başka bir şey değildir; bundan ötürü eğer bu kanıtlama doğrulamayı kendinde barındırmaktaysa, o zaman, bu ayırma da, onun bu kanıtlamadan farklı olmaması bakımından, kendi kendinin doğrulaması olacaktır.

(7) Böyle olmakla beraber, her ne kadar var olan şeyler arasındaki ayrımın üç yönlü olduğu herkes tarafından kabul edilir görünmekteyse de, bazı kimseler kılı kırk yaran (titiz) itirazlar icat etmekte ve şeyler arasındaki ayrımın bu tür bir şey olduğunu kabul ettikleri halde, yine de özel (özgün) bir biçimde ortaya konmuş bu ayırmaya saldırmaktadırlar. Ve bunu önce bir parça geriye giderek öğreneceğiz.

(8) Uzman mantıkçılar tanımlamanın genellemeden yalnızca ifade yapısı bakımından farklı olduğunu fakat anlam yönünden aynı olduğunu ileri sürmektedirler. Ve bu doğrudur, çünkü "İnsan akıllı ve ölümlü bir hayvandır" diyen biri "bir şey insansa, bu şey akıllı ve

4. Platoncu "Akademi"nin İÖ 339-314 tarihleri arasındaki başkanıdır.

ölümlü bir hayvandır" diyen birinden ifade bakımından farklı olsa da anlam yönünden aynı şeyi (9) söylemektedir. Ve bunun böyle olduğu yalnızca genellemenin tikellerin kapsayıcısı olmasından değil fakat tanımlamanın da sorgulama konusu olan şeyin tüm tikel örneklerine doğru uzanmakta oluşundan açıktır –örneğin İnsan tüm tikel insanlara ve At tüm tikel atlara uzanmaktadır. Ayrıca, eğer hatalı tek bir örnek onun [bu tanımlamanın] altına sokulursa, onlardan her biri –hem (10) bu genelleme hem de bu tanımlama– bozulacaktır. Mademki bu türden ifade olarak farklı olan şeyler anlam bakımından aynıdırlar, bu durumda da, demektedirler, "genel bir anlama sahip kusursuz bir ayırma genellemeden ifade yapısı bakımından farklıdır";[5] çünkü "insanlardan bazıları Yunan, diğerleri Barbardır" şeklinde ayırım yapan biri "her kimse insandır, o zaman, o ya Yunan ya da Barbardır" ifadesine eşdeğer bir şey söylemektedir; çünkü ne Yunan ne de Barbar olmayan bir insan bulunursa, bu ayırma zorunlu olarak (11) bozulacak ve bu genelleme hatalı olacaktır. Bu bakımdan da "var olan şeylerin bazıları iyi, diğerleri kötü ve diğerleri de bu ikisinin arasındadır" tarzında bir ifade, Khrysippos'a göre, aslında "Var olan herhangi bir şey ya iyi ya kötü ya da farksızdır" tarzında bir genellemedir. Bu tarz bir genelleme, bununla birlikte, eğer hatalı bir örnek onun altına sokulursa, hatalı olacaktır; (12) çünkü demektedirler, mevcut iki şey biri iyi, diğeri kötü ya da biri iyi, diğeri farksız ya da biri kötü, diğeri farksız olduğunda, "var olan şeylerden bu tek olan iyidir" ifadesi doğru fakat "bu şeyler iyidir" ifadesi hatalı olacaktır; çünkü onlar birlikte iyi olamazlar, fakat biri iyi diğeri kötü olmak (13) durumundadır. Ve yine "bu şeyler kötüdür" ifadesi hatalı olacaktır; çünkü bu ikisi birlikte kötü olamazlar fakat ancak biri kötü olmak durumundadır. Ve farksız şeylerle ilgili olarak da durum benzerdir; çünkü "Bu şeyler farksızdır" hatalı olur, tıpkı "bu şeyler iyidir ya da kötüdür" ifadesinde olduğu gibi. (14) Sonuç olarak, bu yapılan itiraz böyle bir şey olmaktadır, fakat bu itiraz Ksenokrates'i etkilemez görünmektedir; çünkü Ksenokrates farklı türden şeyler gösterilmek durumunda olduğunda onun yaptığı ayırımı hatalı hale getirecek şekilde çoğul tarzda (kipte) ifadeler kullanmamaktadır.

5. Bir "kusursuz ayırma" da aynı cinse ait iki tür (örneğin, İnsanlar-Yunanlar ve Yunan olmayanlar); karşıt konumdadır; bu durumda, bu ayrıma, tüm mümkün örneklerin kapsayıcısı (genellemesi ve ayrıntılaması) olması bakımından, "anlam bakımından genel" olmakla birlikte, kurallı bir genel önermeden ancak biçim yönünden farklıdır.

(15) Ve diğerleri aşağıdaki itirazı ortaya koymuşlardır: Her sağlam ayırma, demektedirler, bir cinsi yakın türlerine ayırmakla ilgilidir. Bu nedenle "İnsanlardan bazıları Yunan, diğerleri Mısırlı, diğerleri İranlı, diğerleri Hintlidir" tarzında bir ayırma sağlam olmaz; çünkü ilk yakın türler bu ayırmaya onun bağlantılı yakın türleri bakımından değil fakat onun alt-türleri bakımından karşı olacaktır, doğru ifade şudur: "İnsanlardan bazıları Yunan, diğerleri barbardır" ve alt ayrımla "ve barbarlardan bazıları Mısırlı, diğerleri (16) İranlı, diğerleri Hintlidir." Ve bu var olan şeylere ilişkin ayırmada da uygulanabilir, çünkü iyi ve kötü olan tüm şeyler bizim için "farklı",[6] fakat iyi ve kötü şeyler arasında olan tüm şeyler bizim için "farksız" olmaktadır. Bu durumda bu ayırma şu anki tarzda olmamalı fakat daha çok şu tarzda olmalıdır: "Var olan şeylerden bazıları farksız, diğerleri farklıdır. Ve farklı şeylerden (17) bazıları iyi, diğerleri kötüdür"; çünkü bu tarz ayırma "İnsanların bazıları Yunan, diğerleri barbardır; ve barbarlardan bazıları Mısırlı, diğerleri İranlı, diğerleri Hintlidir" tarzındaki ayırmaya benzerdir; fakat söz konusu ayırma şu tip bir ayırmaya benzerlik göstermektedir: "İnsanlardan bazıları Yunan, diğerleri Mısırlı, diğerleri İranlı, diğerleri Hintlidir."

Bununla birlikte, şimdi bu itirazlar üzerine sözü uzatmanın gereği (18) yoktur; fakat muhtemeldir ki, önce "olan" ("dır") sözcüğünün iki anlama geldiğini, bir anlamının "gerçekten var olan" (şu anda "gündüz gerçekten var olduğu"ndan "gündüzdür" dememiz gibi) ve diğer anlamının "görünüyor"[7] şeklinde olduğunu (bazı matematikçilerin sıklıkla "iki yıldız arasındaki uzaklık bir kübit uzunlukta "dır" dediklerinde olduğu gibi; burada bu ifade "görünmektedir, fakat gerçekten var değildir" ifadesiyle eşdeğerdir; çünkü belki bu uzaklık gerçekte "bir yüz stadestir" fakat yıldızın yüksekliği ve gözümüzden uzaklığına bağlı olarak bir kübitmiş gibi görünmektedir) dile (19) getirmek uygun olacaktır. Bu durumda, Kuşkucular olarak, biz "Var olan şeylerden bazıları iyi, diğerleri kötü, diğerleri bu ikisinin arasındadır" dediğimizde, "dır" sözcüğünün (kopulasının) ikili bir anlama sahip olması bakımından, buradaki "dır" sözcüğünü gerçek varoluşun belirticisi olarak değil fakat görünüşün belirticisi olarak kullanmaktayız; çünkü biz iyi ve kötü ve ne kötü ne iyi olan şeylerin gerçek ve tözsel varlığı konusunda

6. Bizim için "bir ayrım yapma"nın önemli olması bakımından.
7. A.H., I, 135, 198 vd.

Dogmatiklerle (20) yeterince çekişme halindeyiz; fakat bu şeylerin her birini görünüşü bakımından dikkate alarak iyi ya da kötü ya da farksız olarak adlandırmayı sürdürmekteyiz. Hatta "İmgeler" eserinde Timon,

> Aslında her bir olguyla o bana görünen şeymiş gibi ilgilenmekteyim,
> Bu konuşmamdaki hakikate sahip olmanın sağlam ölçütü,
> Tanrı ve Tanrıçanın doğasının her zaman nasıl uyum içinde olduğu,
> İnsan için eşit ve uygun hayatın nereden kaynaklandığı...
> derken benzer bir açıklama yapar görünmektedir.

Buraya kadar, yukarıda sözü edilen [Dogmatikler tarafından yapılan] ayırmayı [Kuşkucular tarafından] betimlenen tarza soktuktan sonra, şimdi bu ayırmada içerilen terimlerle ilgili ne tür bir görüşü benimsemek durumunda olduğumuzu görelim. Tartışmamıza bu terimlerle ima edilen kavrayışla (düşünceyle) başlayalım.

## KISIM II
## İYİNİN VE KÖTÜNÜN VE FARKSIZIN ÖZÜ

(21) Bizim bu konuda Dogmatiklerle sürdürdüğümüz tartışmanın en önemli noktasını iyi ve kötü şeylerin ayırımı oluşturduğundan, her şeyden önce bunlara ilişkin bir düşünceyi açığa vurmak uygun olacaktır; çünkü çokbilmiş Epikuros'a göre, "bir ön-kavram olmaksızın hem araştırmak hem de kuşku (22) duymak mümkün değildir." Şimdi, genel kavramları hemen kavramakta olan (onlar için böyle söylenebilir) Stoacılar iyiyi şöyle tanımlamaktadırlar:[8] "İyi yarardır ya da yarardan başka/ayrı bir şey değildir", [burada] "yarar" ifadesiyle kastedilen erdem ve doğru eylem; "yarardan başka/ayrı bir şey (23) değildir" ifadesiyle kastedilen iyi adam ve dost olmaktadır; çünkü "yönetici kısım"ın[9] belli bir durumu olarak erdem ve erdeme uygun etkinlik olarak doğru eylem tam tamına yarar denilen şeydir. Ve yine iyi insanın ve dostun, bunların kendilerinin "iyi şeyler" sınıfına da ait olmaları bakımından ne yarar ne de yarardan başka bir şey oldukları söylenebilir. Şu nedenle: (24) "Kısımlar", diyelim ki Stoacıların oğlanları, ne bütünlerinin aynı

8. A.H., III, 169-71 vd.
9. Kavrayıcı aklın. (ç.n.)

ne de bütünlerinden başka/ayrı şeyler olabilir. Tıpkı (örneğin) elin ne bütün insanla aynı (çünkü el bütün insan değildir) ne de bütün insandan başka/ayrı olması gibi (çünkü bütün insan ele sahip bir insan olarak tasavvur edilmektedir). Bu durumda, erdem hem iyi insanın hem dostun bir "kısım"ı olduğundan ve "kısımlar" ne bütünleriyle aynı ne de onlardan başka/ayrı şeyler olduklarından, iyi insan ve dost "yarardan başka/ayrı bir şey değildir" denmektedir. Böyle olduğu içindir ki, her iyi şey bu tanımlamada ya doğrudan "yarar" ya da "yarardan başka/ayrı bir şey olmayan" şey olarak (25) anlaşılmaktadır. Dahası, Stoacılar, sonuç olarak, "iyi"nin üç anlama sahip olduğunu söylemekte ve yine onu her bir anlamı için ayrı bir tanımla tasvir (26) etmektedirler. Bir anlamı bakımından, demektedirler ki, "iyi" onun dolayımıylaya da ondan yararın elde edildiği şeydir, bu iyi ve erdem için en temel (ilkesel) şey konumundadır; çünkü erdemden, bir pınar misali, tüm yararlar doğal olarak fışkırır. Ve diğer anlamı bakımından iyi kendisinden rastlantısal olarak yararın ortaya çıktığı şey olmaktadır; bu bakımından yalnızca erdemlerin "iyi" olduğu değil, aynı zamanda, kendilerinden yararın ortaya çıkması ölçüsünde, eylemlerin de "iyi" olarak adlandırıldığı (27) söylenmektedir. Ve üçüncü ve son anlamı bakımından, "faydalı olma kapasitesine sahip olan şey" de "iyi" olarak adlandırılmaktadır. Bu betimleme erdemleri ve erdemli eylemleri; dostları ve iyi insanları; tanrıları ve iyi (28) daímônları kapsamaktadır –Ve bu nedenle Platon ve Ksenokrates Stoacılar "iyi" birkaç anlama sahiptir dediklerinde onların bu ifadeden anladığı şeyi anlamamaktadırlar; çünkü Stoacılar İdeyi bir anlamda "iyi" ve diğer anlamda bu İdeyi andıran şey olarak ilan ettiklerinde, birbirlerinden gayet farklı ve bağlantısız anlamlar dile getirmiş olmaktadırlar, "köpek" sözcüğüyle (29) ilgili durumda gördüğümüz gibi; çünkü tıpkı bu sözcükle havlayan hayvana denk düşen bir anlama işaret ederken,[10] aynı zamanda denizde yaşayan bir hayvana ve bunların yanı sıra filozofa da ve dahası yıldıza da işaret etmek gibi. Fakat bu anlamlar ortak hiçbir şeye sahip değildir. Ne birinci ikincide içerilmekte ne de ikinci üçüncüde içerilmektedir – bu açıdan İdenin hem iyi hem de bu İdenin benzeri olduğuna dair açıklamada biz bir anlamlar ilanına sahip oluyoruz fakat birbirinden ayrık ve hiçbir ortak bağlantıya sahip (30) olmayan türden anlamlar ilanına. Şimdi bunlar,

10. Tam olarak, "durum" şu gibidir: Gramatik olarak "köpek" terimi çeşitli şekillerde kullanılabilir, "köpekler", "köpek-balığı", "köpek-insanlar" (Kinikler), "köpek-yıldızı".

daha önce söylediğim gibi, önceki düşünürlerin görüşleridir. Fakat Stoacılar "iyi" terimiyle ilgili olarak ikinci anlamın birinci anlamı ve üçüncü anlamın diğer ikisini kapsamak durumunda olduğunu savunmaktadırlar. Ve "iyi"nin kendisi için istenir şey olduğunu ileri süren kimseler vardır.[11] Ve başkaları iyiyi şöyle ortaya koymuşlardır: "İyi mutluluk veren şeydir" ve bazıları onun "tatmin edici mutluluğa katkı sağlayan şey" olduğunu söylemektedir. Ve mutluluk, Zenon, Kleanthes ve Khrysippos'un tanımlamasına göre, sakin bir hayat akışıdır."

"İyi"nin tanımının genel biçimi bu tür bir şey olmaktadır. Fakat "iyi"nin (31) üç anlamda kullanılmakta oluşu bakımından, birinci anlamıyla ilgili olarak (buna göre iyi onun aracılığıyla ya da ondan yararın sonuç olarak çıkabildiği şey olmaktadır) bazıları daha ileri giderek, eğer gerçekten "iyi kendisinden yararın çıkabildiği şey" ise, bizim genel (cins) olarak erdemin tek başına iyi olduğunu (çünkü yararın sonuç olarak kendisinden çıktığı tek şey konumundadır) ve tikellerin her birinin (örneğin, bilgelik, ılımlılık ve diğerleri) bu tanımlamanın dışında kaldığını söylememiz gerektiğini ileri sürmeyi (32) alışkanlık haline getirmişlerdir; çünkü yararlı olmanın bedeli (karşılığı) bunların herhangi birinden ortaya çıkmamaktadır; fakat bilgelikten "bilge olmak" çıkmakta ve daha genel olarak "yararlı olmak" çıkmamaktadır (çünkü eğer onun sonucu tam böyle olsaydı –yani yararlı olmak olsaydı– o zaman, o tikel olarak bilgelik değil fakat genel/cins olarak erdem olurdu) ve ılımlılıktan çıkan sonuç onun ardından adlandırılan şey (yani "ılımlı olmak") olmakta ve genel sonuç (yani "yararlı olmak") olmamaktadır. Ve durum diğerleri için de (33) benzerdir. Fakat bu eleştiriye karşı çıkanlar şunu söylemektedirler: Biz "iyi kendisinden yararın çıktığı şeydir" dediğimizde, bu "iyi kendisinden hayatta faydalı olan şeylerden birinin çıktığı şeydir" demekle eşdeğerdir; çünkü bu şekilde tikel erdemlerin her biri de iyi olacaktır, genel olarak yarar elde etmek anlamında değil fakat hayatta yararlı şeylerin bazılarını sağlamak anlamında –onlardan biri (yani bilgelik) bilge olmak durumunu sağlar ve diğeri (yani (34) ılımlılık) ılımlı olmak durumu sağlar. Fakat bu insanlar, önceki suçlamadan kaçmak için bu savunmaya başvurmakla kendilerini bir başka suçlamanın (eleştirinin) içine sokmaktadırlar; çünkü eğer açıklama bu ise –"İyi kendisinden hayattaki faydalı şeylerden birinin sonuç olarak çıktığı şeydir"–

11. A.H., III, 172; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, 1 vd.

bu durumda bir iyi olan genel (cins) erdem bu tanıma uygun düşmeyecektir; çünkü hayattaki bu yararlı şeylerin hiçbiri ondan çıkmamakta (aksi halde o bu tikellerden biri durumuna gelir) fakat sadece yarar çıkmaktadır.

(35) Ve bu tanımlamalara karşı alışılmış bir biçimde aşırı hassas dogmatik nitelikte görünen başka itirazlar[12] yapılmaktadır. Fakat bizim için iyinin "faydalı" ya da "kendisi için tercih edilen şey" ya da "mutluluğa katkıda bulunan şey" olduğunu ileri süren ya da ona dair bu türden tanımlar ortaya koyan birinin bize iyinin ne olduğunu öğretmediğini fakat onun ilineksel özelliğini dile getirdiğini göstermek yeterlidir. İyinin özelliğini dile getiren kimse bize iyinin kendisini göstermiş olmamaktadır; çünkü kesin olarak herkes iyinin faydalı ve tercih edilir olduğu (ve bu nedenle "iyi" "hoş/haz verici" olarak adlandırılmaktadır)[13] ve mutluluğu üreten şey olduğu (36) konusunda anlaşmaktadır; fakat eğer bir kimse faydalı ve kendisi için tercih edilir olan ve mutluluk üreten şeyin ne olduğunu daha ileri ölçüde sorgularsa, bu kimseler artık tek bir düşünceye ait kimseler olmayacaklardır, her ne kadar önceden iyiyi faydalı ve tercih edilir şey olarak adlandırmakta anlaşmakta olsalar da, fakat sonu gelmez bir savaşın içine sürükleneceklerdir, birisi onun erdem olduğunu, bir başkası haz oluğunu, bir diğeri acısızlık (37) olduğunu, bir diğeri de gayet farklı bir şey olduğunu söyleyecektir. Fakat aslında yukarıda sözü edilen tanımlamalar iyinin ne olduğunu göstermiş olsaydı, o zaman bu kimseler iyinin gerçek doğası sanki bilinmiyormuş gibi çatışma içine girmiş olmazlardı. Bu bakımdan, ortaya konan bu tanımlamalar bize iyinin ne olduğunu öğretmemekte fakat onun ilineksel özelliğini öğretmektedir. Sonuç olarak, bunlar yalnızca bu yönden değil, aynı zamanda mümkün olmayan bir şeyi amaçlıyor olmaları bakımından da (38) sağlam değildir; çünkü var olan bir nesneden haberdar olmayan bir kimse bu nesnenin özelliğini bilmeye de vakıf olamaz. Örneğin, bir atın ne olduğu konusunda bilgisiz olan birine "Bir at kişneyebilen bir hayvandır" diyen bir kimse ona atın ne olduğunu öğretiyor değildir; çünkü "kişneme" de atı bilmeyen biri için bilinmeyen bir şeydir. Ve öküzün ne olduğunu kavramamış birine şu tanımı yöneltirse, "Bir öküz böğürebilir bir hayvandır", bu durumda o öküzü açıklıyor olmaz, çünkü "böğürme" de eşit ölçüde öküzü

12. A.H., III, 173-4 vd.
13. A.H., III, 175 vd; Platon, *Kratylos*, 412C.

bilmeyen kimse tarafından kavranmış bir şey değildir, o öküzün bir özelliği komundadır. (39) Bu bakımdan da iyi kavramına sahip olmayan birine iyinin tercihe değer ya da faydalı olan şey olduğunu söylemek boş ve yararsızdır; çünkü bir kimsenin önce iyinin kendi gerçek doğasını öğrenmesi ve sonra, ikinci adımda, onun faydalı ve tercihe değer ve mutluluk yaratıcı olduğunu algılaması gerekir. Fakat eğer bu bilinmemekteyse, o zaman, bu türden tanımlamalar bize aradığımız şeye dair bir bilgi vermez.

(40) Şimdi, İyi kavramıyla ilgili olarak, örnekleme yoluyla, bu kadar çok şey söylemek yeterli olacaktır. Ve bundan Dogmatiklerin Kötü hakkında tasarladıkları mantıksal incelikler de açık hale gelecektir;[14] çünkü kötü iyinin karşıtıdır. Ve o zarardır ya da zarardan başka/ayrı bir şey değildir. Ve o kötülük ve kötü niyetli eylemle ilgili olduğundaki gibi "zarar"dır; fakat "zarardan başka/ayrı bir şey değildir" kötü niyetli insan ve düşmanla ilgili olduğundaki (41) gibi "zarar"dır. Ve bunların arasında her iki durumla da ilgili olmayan şey (demek istediğim, iyi ile kötünün arasında ve "farksız" olarak adlandırılan şey) bulunmaktadır. Ve bir kimse bizim iyi hakkındaki tartışmamızdan bu tanımlamaların anlamını ve bu tanımlamalara karşı dile getirilen şeyi öğrenebilir. Fakat şimdi, bu durumun halihazırda tesis edilmiş olduğu varsayımından hareketle, bu konuyu geçelim; iyi ve kötünün gerçekten tasarlandıkları biçimde var olan şeyler olup olmadıkları üzerine düşünelim.

## KISIM III
## İYİ VE KÖTÜ GERÇEKTEN VAR MIDIR?

(42) Şimdi biz halihazırda Dogmatiklerin İyi ve Kötü kavramlarını ikna edici tarzda tanımlamadıklarını iddia etmekteyiz;[15] fakat iyinin varlığı konusuna dair argümanlara daha kolay âşina olmak için (Aenesidemus'un daha önceden söylemiş olduğu gibi) tüm insanların iyinin onları cezbeden şey olduğunu, bu her ne olabilirse, düşündüklerinden, bu kimselerin onun hakkında benimsediği özel görüşlerin tutarsız olduğunu söylemek yeterli olacaktır. Ve (43) tıpkı, insanlar her ne kadar bedenin güzelliğinin varlığını kabul etmekle birlikte çekici ve güzel kadın hakkında anlaşmazlık içinde olmaları gibi, –en esmer ve küçük kalkık burunlu kadını tercih eden Etiyopyalı ve en beyaz tenli ve en gaga burunlu kadını tercih eden

14. A.H., III, 176 vd.
15. A.H., III, 175 vd.

İranlı ve hem renk hem yüz hatları bakımından ortalama olan kadının hepsinin en güzeli olduğunu söyleyen (44) başkaları gibi– bu açıdan hem yabancılar hem filozoflar aynı biçimde aynı ön-kavramı paylaşmakta ve iyi ve kötünün var olduğuna inanmaktadırlar –iyi onları cezbeden ve faydalı olan şeydir; kötü karşıt doğaya sahip olan şeydir– fakat tikel örnekler bakımından bu kimseler birbirleriyle çatışma içindedirler.

> Bir şey bir insana hoş gelir, başka şey de başka insana.[16]
> Ve Arkilokos'un sözleriyle,
> İnsanlar onların kalplerini neşelendiren şey konusunda farklılık gösterirler.

Bu bakımdan, bu insan gösterişten hoşnut olurken, şu insan sağlıktan, diğer insan refahtan ve bir başkası hazdan hoşnut olur. Ve aynı açıklama (45) filozoflar için de geçerlidir;[17] çünkü Akademililer ve Peripatetikler[18] üç iyi sınıfının olduğunu ileri sürmektedirler; iyilerden bazıları ruha aittir, bazıları bedene aittir ve diğerleri hem ruha hem de bedene dışsaldır –erdemler ruha aittir ve bedene ait olan iyiler sağlık ve refah; duyu keskinliği ve güzellik ve benzer karakterde olan her şeydir; ruha ve bedene dışsal olan iyiler zenginlik, ülke, (46) ebeveynler, çocuklar, dostlar ve benzerleridir. Fakat Stoacılar, her ne kadar üç iyi şeyler sınıfının var olduğunu beyan etseler de yine de bunları farklı bir biçimde sınıflamaktadırlar: İyilerden bazıları ruha aittir, bazıları dışsaldır ve bazıları ne ruhsal ne de dışsal olan şeylerdir ve bedensel iyiler sınıfı iyi şeyler olmamaları bakımından elenmektedir. Bu bakımdan, ruha ait olan iyiler, demektedirler, erdemler ve doğru eylemlerdir; dışsal olanlar dost ve iyi insan, iyi çocuklar ve ebeveynler ve benzerleridir; ne ruhsal ne de dışsal olmayan iyi kendisiyle ilişkisi bakımından iyi insandır; çünkü onun için kendine dışsal olmak ya da ruhsal olmak mümkün olan bir şey değildir; o ruh ve bedenin (47) birleşimi olan bir şeydir. Ve bedene ilişkin iyiler sınıfını bir kenara koymaktan oldukça uzak olan ve hatta onları en ilkesel iyi olarak konumlayan kimseler vardır; bu gibi kimseler cinsel/bedensel hazzı onaylamaktadırlar. Fakat şimdi biz insanların İyi ve Kötü ile ilgili yargılarının

16. Homeros, *Odysseia*, XIV, 298; A.H., I, 86 vd.
17. A.H., III, 180-1 vd.
18. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, 8.

uyumsuz ve çelişkili olduğunu göstermeye yönelik argümanımızı gereksiz yere sürdürüyor görünebileceğimiz korkusuyla, açıklamamızı tek bir argümana dayandıracağız –yani sağlık argümanına, çünkü bunun üzerine tartışma özellikle bize tanıdık gelmektedir.[19]

(48) Şimdi, sağlık bazı kimseler tarafından bir iyi olarak kabul edilirken, başkaları tarafından böyle kabul edilmemektedir; sağlığın bir iyi olduğunu varsayanlardan bazıları onun en yüksek iyi olduğunu beyan ederken, diğerleri onu en yüksek iyi olduğunu beyan etmemektedir. Ve sağlığın bir iyi olmadığını söyleyenlerden bazıları onu "tercih edilen farksız" olarak kabul etmemektedir. Diğerleri onun bir farksız olduğunu kabul etmekte fakat "tercih (49) edilen"[20] olarak kabul etmemektedir. Şimdi, sağlığın bir iyi ve birincil iyi olduğu yalnızca birkaç ozan ve yazar tarafından değil, genel olarak tüm sıradan insanlar tarafından iddia edilmektedir. Bu bakımdan lirik ozan Simonides "güzel Bilgelik bile bir insan yüce Sağlığa sahip olmadığında incelikte eksik kalır" demektedir. Ve Likymnius şu girişi dile getirdikten sonra

> Yüce Ana, ışıldayan gözleriyle,
> Apollon'un kutsal tahtının sevilen kraliçesi,
> Zarifçe gülümseyen Sağlığın Leydisi
>
> şu azametli sözleri eklemektedir:
> Nerede servetin ya da soyun
> Ya da insanı Tanrı gibi yapan kralca egemenliğin keyfi?
> Hayır, bunlarla hiç kimse kutsal olamaz.

(50) Herophilus[21] *Dietetiks* adlı eserinde sağlığın yokluğunda bilgeliğin kendini gösteremeyeceğini ve sanatın açık olmayan şey olacağını ve gücün kullanılmaz (51) ve servetin yararsız ve konuşmanın güçsüz olacağını onaylamaktadır –Bu kimselerin görüşleri bunlardır. Fakat Aenesidemus ve Peripatetikler sağlığın aslında bir iyi olduğunu fakat birincil iyi olmadığını söylemektedirler; çünkü bu kimseler bir kimsenin bu iyilerin her birini kendi uygun seviye ve değerine göre saptaması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu açıdan,

19. Çünkü Sextus bir tıpçıydı.
20. Çünkü "farksız"ın iki alt bölümü –"tercih edilen" ve "reddedilen"– A.H., III, 191 vd; A.H., "Giriş", s. xxvii.
21. Koslu tıpçı, İÖ 300; A.H., II, 245 vd.

bizim tartışmadaki konuya ilişkin sarih bir imaja sahip olmamızı sağlamak düşüncesiyle (52) Krantor[22] oldukça hoş bir örneklemeye başvurmuştur. Krantor, eğer tüm Yunanlar için ortak olan genel bir tiyatro hayal etseydik ve iyilerin her biri bu tiyatroya gelip kendilerini gösterselerdi ve ödül için yarışsalardı, demektedir, (53) bu iyiler arasındaki farklılığa dair bir farkındalığı hemen edinirdik; çünkü ilk planda Servet, öne fırlayarak, "tüm insanlara süsler ve giysiler, ayakkabılar ve başka rahatlıkları sağlamakla hem hasta insan hem de herkes için vaz geçilmezim ve barışta keyif sağlarken, savaşta eylem gücü olurum" diyecektir. (54) Bu sözleri duyduktan sonra tüm Yunanlar ortaklaşa olarak ilk ödülün Servete verilmesi için emirler vereceklerdir. Ne var ki servet halihazırda kazanan ilan edilirken Haz kendini sunma durumunda olursa şayet

.....

(55) ve ortada yerini alarak onun zaferinin ilan edilmesinin doğru olacağını beyan ederse,

.....

o da insanlar tarafından kendisi bakımından değil fakat zevkin ve keyfin ondan kaynaklanması nedeniyle izlenecektir. O zaman kesindir ki tüm Yunanlar gerçekte durumun bu olduğuna kanaat getirerek Hazzı (56) taçlandırmaları gerektiğini haykıracaktır. Fakat o da uzaklaşıp gittiğinde, Sağlık hemen kendi kampanyasına ustalarıyla[23] birlikte başlayacak ve onun yokluğunda hem haz hem de servet bakımından hiçbir kazancın olmayacağını ifade edecektir;

.....

(57) o zaman da yine tüm Yunanlar onu dinleyip mutluluğun yatalak ve hasta olunduğunda ortaya çıkamayacağını idrak ettiklerinde, zaferi kazananın Sağlık olduğunu beyan edeceklerdir. Fakat Sağlık halihazırda zafere ulaşsa bile soyluların ve kahramanların büyük baskısıyla kuşatılan Yiğitlik sahneye (58) çıkıp "A evet Yunanlar, eğer ben ortalıkta olmazsam sizin iyileriniz başkalarının eline geçer ve düşmanlarınız sizi ele geçirmek istediklerinden sizin tüm iyi şeylerle dopdolu olmanız için dua ederler" dediği anda bunu duyan Yunanlar ilk ödülü yiğitliğe ve ikinci ödülü sağlığa ve üçüncü ödülü hazza ayıracaklar ve serveti son sıraya koyacaklardır.

(59) Böylece Krantor daha önce adı geçen filozofların sırasını benimseyerek sağlığı ikinci plana yerleştirmektedir; fakat Stoacılar

22. Bir Akademili, Ksenokrates'in öğrencisi, İÖ 300.
23. Asklepios, Panakka, Athena gibi.

bunun bir "iyi" olmadığı fakat bir "farksız" olduğu görüşündedir.[24] Onlar "farksız" terimini üç anlama sahip olduğunu varsaymaktadır. Birinci anlamında farksız kendisi için ne istek ne isteksizliğin söz konusu olduğu şeydir –yıldızların ya da (60) kafadaki saçların tek mi yoksa çift mi oluşu gibi; diğer anlamında bu terim kendisi için istek ve isteksizliğin söz konusu olduğu fakat bunun şundan daha fazla istenir olduğu ya da olmadığı bir şey anlamındadır– iki paranın hem biçim hem parlaklık bakımından ayırt edilemez olması gibi, birisi onlardan birini seçer, çünkü onlardan birine bir eğilim vardır, fakat bu eğilim bir diğerine (61) olandan daha fazla değildir. Ve üçüncü ve son anlamda bu terim, demektedirler, ne mutluluğa ne de mutsuzluğa katkıda bulunan şey anlamına gelmektedir ve farksız bu anlamda sağlık, hastalık ve bedene ilişkin her şey ve en dışsal şeylerdir; çünkü bunlar ne mutluluğa ne de mutsuzluğa yol açan şeylerdir; çünkü hem esenlik hem de rahatsızlık için kullanılması mümkün olan şey farksız olan bir şeydir; bir kimse her durumda erdemi esenlik ve kötüyü rahatsızlık için kullanırken, sağlığı ve bedene ilişkin şeyleri bir zaman esenlik bir zaman rahatsızlık için kullanabilir ve sonuç olarak bunlar (62) farksız olan şeylerdir. –Ve bu kimseler şunu da söylemektedir: Farksız şeylerden bazıları "tercih edilen" diğerleri "reddedilen", diğerleri de ne tercih edilen ne de reddedilen şeylerdir[25] ve tercih edilenler hatırı sayılır ölçüde "değer" taşıyan şeylerdir ve reddedilenler hatırı sayılır ölçüde "değersizlik" taşıyan şeylerdir; örneğin parmağı uzatıp kapatmak ve buna benzer her şey ne (63) tercih edilen ne de reddedilen bir şeydir. Ve bu tercih edilen şeyler arasında sağlık, güç ve güzellik, servet ve şan ve benzerleri sıralanabilir; buna karşılık tercih edilmeyenler arasında hastalık, yoksulluk, acı ve buna benzer şeyler (64) sıralanabilir. Stoacıların söyledikleri bunlardır. Fakat Kioslu Ariston[26] sağlığın ve buna benzer her şeyin bir "tercih edilen farksız" olmadığını kabul etmektedir; çünkü ona "tercih edilen farksız" demek, onun "iyi" olduğunu iddia etmekle aynı şeydir; aradaki fark pratik açıdan isim bakımındandır (65) yalnızca; çünkü istisnasız olarak, erdem ile kötü arasında yer alan farksız şeyler arasında bir ayrım yoktur; onlardan bazıları doğal olarak tercih edilen ya da reddedilen şeyler de değildir, onlar çeşitli sebeplere bağlı farklı

24. A.H., III, 177 vd.
25. A.H., III, 191-2 vd.
26. Kinik eğilimleri olan bir Stoacı, İÖ 200.

koşullar nedeniyle tercih edilmekte ya da reddedilmektedirler. Bu bakımdan ne bunların kaçınılmaz olarak tercih edildikleri ne zorunlu olarak reddedildikleri söylenebilir. (66) Örneğin gayet sağlıklı insanlar tiranın boyunduruğunda hizmet etmek ve buna bağlı olarak yıpranmak durumunda olsalardı fakat buna karşılık hasta kimseler bu hizmetten ve benzer şekilde yıpranmadan muaf olsalardı, böyle bir durumda bilge insanın sağlıktan çok hastalığı seçmesi gerekli olurdu. Ve bu bakımdan ne sağlık kaçınılmaz olarak tercih edilen ne hastalık kaçınılmaz (67) olarak reddedilen şeyler değildir. Bu, isimleri yazarken farklı zamanlarda farklı ilk harfler kullanıyor olmamıza benzerdir; harfleri muhtelif durumlara uyarlayarak kullanırız –Dion ismini yazmak için D'yi, Ion ismini yazmak için I'yı, Orion ismini yazmak için O'yu ilk harf olarak kullanırız –hiçbir harf doğal olarak diğerlerinden daha fazla tercih edilir olan bir şey değildir, fakat koşullar (durumlar) bizi böyle davranmaya itmektedir –erdem ile kötü arasında yer alan şeyler için de durum böyledir; bunlar arasında doğal olarak diğerlerine nazaran daha öncelikli olan bir şey yoktur, fakat daha çok durumlara bağlı olarak bir öncelikli olma söz konusudur burada.

(68) Fakat genelde örnekler kullanarak kötü ve iyi ve de farksız şeylerle ilgili ön kavrayış hakkında bir uzlaşımın var olmadığını şimdi göstermiş olduğumuza göre, bir sonraki görevimiz önümüzde duran sorun hakkında (69) Kuşkucuların argümanlarıyla ilgilenmek olacaktır. Şimdi, eğer doğal olarak iyi ya da doğal olarak kötü herhangi bir şey varsa, bu şeyin tüm insanlarda ortak olması gerekir; bu şey herkes için iyi ya da herkes için kötü olmalıdır;[27] çünkü tıpkı doğal olarak ısı verici olan ateşin tüm insanları ısıtması ve bazılarını ısıtıyor fakat diğerlerini üşütüyor olmaması gibi –ve benzer şekilde doğal olarak üşütür olan karın bazılarını üşütüyor ve başkalarını ısıtıyor olmayıp herkesi üşütüyor olması gibi– aynı şekilde doğal olarak iyi olan şey herkes için iyi olmalıdır, bazıları için iyi fakat başkaları için iyi olmayan (70) olmamalıdır. Bu bakımdan, Platon[28] da Tanrı'yı doğal olarak iyi şeklinde tasarlayarak aynı tarzda tartışmaktadır; çünkü demektedir, sıcaklığın özel niteliği ısıtmak ve soğuğun özel niteliği üşütmek olması gibi, iyinin özel (71) niteliği de iyiyi eylemektir; fakat İyi Tanrı'dır; bu bakımdan, Tanrı'nın niteliği iyiyi eylemektir. Bu açıdan eğer doğal olarak herhangi bir iyi olan

27. A.H., III, 179 vd.
28. Platon, *Devlet*, II, 379A ve 335D.

şey varsa, o zaman bu tüm insanlara ilişkin olarak iyi olmalıdır. Ve eğer doğal olarak kötü olan bir şey varsa, o zaman bu tüm insanlar için kötü olmalıdır. Fakat göstereceğimiz gibi herkese ortak olarak kötü ya da iyi olan bir şey yoktur; bu bakımdan doğal olarak iyi ve doğal olarak kötü olan herhangi (72) bir şey yoktur; çünkü ya herhangi birinin dolayımıyla iyi olduğu varsayılan her şeyin tam gerçek iyi olduğunu ya da her şeyin böyle olmadığını beyan etmemiz gerekir. Fakat her şeyin böyle olduğunu beyan etmememiz gerekir; çünkü eğer biz herhangi bir şeyin dolayımıyla iyi olduğu varsayılan her şeyi iyi olarak adlandırmak durumundaysak, bu durumda biz, aynı şey bir insan dolayımıyla kötü ve bir başka insan dolayımıyla iyi ve dahası bir diğer kimse dolayımıyla farksız olduğu varsayılacağından (böyle olduğu savunulmaktadır), aynı şeyin aynı anda hem iyi hem kötü hem de farksız (73) olduğunu kabul etmek durumunda kalacağız demektir. Örneğin, Epikuros hazzın iyi olduğunu ileri sürmüştür fakat "ben hazdan hoşlanmaktansa deli olmayı tercih ederim"[29] diyen biri hazzı bir kötü olarak kabul ediyor demektir; Stoacılar onun farksız olduğunu ve tercih edilir olmadığını söylemektedir; Fakat Kleanthes "o ne doğaldır ne de hayat için değerli olan bir şeydir; o bir kozmetik gibi, doğal bir varlığı olmayan bir şeydir" demektedir. Buna karşılık Archedemos[30] onun doğal bir varlığa sahip olduğunu söylemektedir; tıpkı koltukaltındaki tüyler gibi, fakat hiçbir değeri yoktur. Ve Panaitios onun kısmi olarak doğal, kısmi olarak doğal olmayan bir şekilde var olduğunu (74) söylemektedir. –Şimdi, eğer herhangi birine iyi görünen her şey topluca iyi olmaktaysa, bu durumda haz, Epikuros'a iyi ve Kiniklerden birine kötü ve Stoacılara farksız göründüğü için, aynı anda hem iyi hem kötü hem de farksızdır demektir; fakat aynı şeyin doğal olarak karşıt bir şeyler olması mümkün olan bir şey değildir –aynı anda iyi ve kötü ve farksız olması; o halde herhangi bir kimseye iyi ya da kötü görünen her (75) şeyin iyi ya da kötü (75) olduğunu söylemememiz gerekmektedir –Fakat herhangi birine iyi görünen şey her durumda topluca iyi olmamaktaysa, o zaman bu kimse tarafından iyi olduğu varsayılan bu şeyin tam gerçek iyi olduğunu beyan edeceğimiz ölçüde sezgi ile donatılmış ve iyi olduğu varsayılan şeyler arasındaki farkı ayırt etmeye muktedir olmamız gerekir; şu kimse tarafından iyi olduğu varsayılan bu şey aynı za-

29. Antisthenes, Kinik: A.H., III, 180-1 vd.
30. Bir Stoacı, Kleanthes ve Panaitios gibi.

manda doğal olarak iyi olan da (76) olmadığına göre. Bu durumda bu ayrım ya duyulur kanıt aracılığıyla ya da bir akıl yürütme işlemiyle kavranır hale gelecektir –Fakat bu duyulur kanıt dolayımıyla olamaz; çünkü duyu deneyimiyle bir izlenime neden olan her şey genel olarak bozulmamış algılara sahip olan herkes tarafından tek biçimli olarak algılanır türden bir doğaya sahiptir, bir kimsenin yakın konumdan tüm görünüşleri görebilmesi bakımından. Fakat aynı şey herkes tarafından tek biçimli olarak iyi kabul edilmemektedir, fakat bazıları tarafından erdem ve erdeme benzer şey olarak, başkaları tarafından haz olarak ve daha başkaları tarafından acıdan muaf olma olarak, daha başkaları tarafından da başka şey olarak kabul edilmektedir. O halde gerçek iyi duyu deneyimi aracılığıyla (77) tüm insanları etkilememektedir –Ve eğer o akıl yürütmeyle algılanmaktaysa, bu durumda farklı alanlarda saygınlığa sahip kimselerin her biri kendine özel akla sahip olduğundan –Zenon kendi aklıyla erdemin iyi olduğuna kanaat getirmiştir, Epikuros kendi aklıyla hazzı seçmektedir, Aristoteles farklı bir akılla sağlığı seçmiştir– bu kimselerin her biri benzer şekilde kendi özel iyisini öne sürecektir ki bu doğal olarak iyi olmadığı gibi (78) herkese ortak olan iyi de olmayacaktır. Böylece, doğal olarak bir iyi mevcut değildir; çünkü her birinin özel iyisi hepsinin iyisi değilse, o doğal olarak da iyi değildir demektir ve yanı sıra her birinin özel iyisi varsa, herkesin uzlaşım içinde olduğu hiçbir iyi var değildir demektir; o zaman iyi var olan bir şey değildir.

(79) Dahası, eğer iyi var olan bir şeyse, onun, her insan onu kötüden kaçmak isteğiyle edinmek isteyeceğinden, kendisi için arzu edilir bir şey olması gerekir.[31] Fakat göstereceğimiz gibi hiçbir şey kendisi için istenir (80) değildir; o halde herhangi bir iyi var değildir; çünkü eğer kendisi bakımından arzu edilebilir olan herhangi bir şey varsa, ya arzunun kendisi arzu edilebilir olandır ya da bundan başka bir şeydir –örneğin ya servet arzusu arzu (81) edilebilir olandır ya da servetin kendisi arzu edilebilir olandır. Fakat arzunun kendisi arzu edilebilir olmaz; çünkü arzu kendisi bakımından arzu edilebilir olansa, arzuladığımız şeyi, artık arzu etmekten kesileceğimiz korkusuyla, edinmekte istekli olmamak durumunda kalırız; çünkü tıpkı yedik ve içtikten sonra artık yemek ya da içmek istemekten kesileceğimiz korkusuyla yemekten ya da içmekten

31. A.H., III, 183-4 vd.

(kaçınmak durumunda kalacak olmamız)[32] gibi, servet arzusu ya da sağlık arzusu arzu edilir şeyse, bu durumda bizim onları edindikten sonra onları artık arzulamaktan kesileceğimiz korkusuyla servet ya da (82) sağlığın peşinden koşmamak durumunda kalırız. Fakat biz onları edinmeyi arzulamaktayız; o halde arzu, arzu edilebilir bir şey değildir, fakat daha çok kaçınılan bir şeydir. Ve tıpkı âşığın aşkın gereği endişelerden kaçabilmek için sevgilisini elde etmeye hevesli olması gibi ve tıpkı susamış insanın susuzluğun acısından kurtulmak için su içmekte acele etmesi gibi, servet arzusuyla gerilen kimse de arzusunu daha fazla sürdürmemek için (83) servet edinmekte acele edecektir –Fakat arzu edilebilir şey arzunun kendisinden başka bir şeyse, o ya kendimizden ayrık bir şeydir ya da kendimize ait olan bir şeydir. Ve eğer o bizden ayrık ve dışsal olan bir şeyse, ya onun dolayımıyla bizde bazı etkiler ortaya çıkmaktadır ya da hiçbir etki ortaya çıkmamaktadır; örneğin, dostu ya da çocuğu arzu edilebilir şeyler olarak kabul ettiğimizde ya iyi insan ya da çocuk ya da dışsal iyiler olarak adlandırılan başka bir şey dolayımıyla bizde ortaya çıkan bir hoş hareket ve rahat bir durum ve haz verici etkilenme vardır ya da bu tür şeyler hiç olmamakta ve herhangi (84) bir farklı hareket deneyimlememekteyizdir. Ve eğer bizde bu türden hiçbir etki kesin olarak ortaya çıkmıyorsa, o zaman hiçbir dışsal şey de bizim gözümüzde arzu edilir olmayacaktır; çünkü kendisine karşı bir duygu (85) beslemediğimiz bir şey için bir arzuya nasıl sahip olabiliriz? Ve yanı sıra, eğer keyif verici olan şey ondan keyif aldığımız için böyle algılanmaktaysa ve acı verici şey kendisinden acı edindiğimiz için böyle algılanmaktaysa ve iyi olan ondan hoşluk edindiğimiz için böyle algılanmaktaysa, bundan şu sonuç çıkar ki, hiçbir arzu bizde ne zevk, ne keyif duygusu ne de razı olunur duygu (86) üreten bir şeyin dolayımıyla ortaya çıkmaktadır. Fakat dost ya da çocuk gibi bir dışsal nesne dolayımıyla bizde ortaya çıkan hoşa giden bir durum, razı olunur bir etki varsa, dost ya da çocuk kendisi bakımından değil fakat bu hoş durum ve razı olunur etki bakımından arzu edilir olacaktır. Fakat böyle bir durum dışsal bir şey değil, kendimize özel bir şeydir. O halde, dışsal şeylerin hiçbiri kendisi bakımından ya da iyi bakımından arzu edilir (87)

32. Muhtemelen sözcük Yunanca metinde kaybolmuş durumdadır, daha çok şöyle anlamız gerekiyor: "Eğer arzu onlar için arzu edilir şeyse, bu durumda bizim içmek ve yemekten kaçınmamız gerekir" ya da buna benzer bir ifadeyi düşünmemiz gerekiyor.

değildir. –Üstelik arzu edilir olan ve iyi bize özel şeylerden biri konumunda da değildir;[33] çünkü o ya tam olarak cisimlidir ya da ruhsaldır. Fakat o tam olarak cisimli olmaz; çünkü eğer o gerçekten tam olarak cisimli olmuş olsaydı ve artık bir ruhsal etki olmasaydı algılarımızı pas geçerdi (çünkü tüm algılama ruhun bir niteliğidir) ve dışsal olarak var olan şeylerle aynı (88) düzeyde olur ve bize eşlik eden hiçbir duygulanıma sahip olmazdı. Fakat eğer onun içerdiği haz ruha kadar uzanmaktaysa, bu açıklamaya göre o arzu edilir olan ve iyi olan olacaktır, fakat onun yalnızca bir cisimli hareket olduğu açıklamasına göre böyle olmayacaktır; çünkü her arzu edilir şeyin akıldışı cismin (bedenin) dolayımıyla değil, bir duyum ya da algılama dolayımıyla böyle olduğu düşünülmektedir. Fakat arzu edilir olanı kavrayan duyum ya da zekâ ruha ait bir şeydir; o halde bedene olan şeylerin hiçbiri kendisi bakımından ve iyi olması bakımından arzu edilir olan bir şey değildir fakat ola (89) ki ruha olan şeylerdir; bu da bizi bir kere daha orijinal soruna götürür; çünkü birinin zekâsı yakınının zekâsıyla yargıları bakımından uyuşmaz olduğundan, her biri zorunlu olarak kendisine öyle görünen şeyin iyi olduğunu kabul etmek durumundadır. Fakat her bir insana iyi görünen şey doğası bakımından iyi olan şey değildir. Bu şekilde de hiçbir şey iyi değildir.

(90) Ve aynı argüman kötü için de geçerlidir; çünkü iyi üzerine araştırmamızdan neredeyse şu sonuç çıkmaktadır: İlk planda bunlardan biri ortadan kalktığında, onunla birlikte diğeri de ortadan kalkmaktadır (onlardan her biri diğerine bağlantısı bakımından tasavvur edilmektedir); ve sonra bunu doğrudan tesis etmek bizim için mümkün olduğundan, biz bir kere daha argümanımızı tek bir örneğe, yani aptallığa, dayandırmaya girişeceğiz, bu (91) Stoacıların kötü olduğunu söylediği şeydir; çünkü eğer aptallık doğal olarak kötü olan şeyse, o zaman tıpkı sıcağın ona yaklaşanları sıcak yapması olgusundan hareketle doğası bakımından sıcak olan şey olarak ve soğuğun onları soğuk yapması olgusundan hareketle doğası bakımından soğuk olan şey olarak bilinmesi gibi, aptallığın da insanları kötü yapması olgusundan hareketle doğası bakımından kötü olarak bilinmesi zorunlu olacaktır. Bu durumda ya aptallık tarafından kötü yapılan kimseler aptal denilen kimselerdir (92) ya da bilgelerdir. Fakat bilgeler kötü yapılamaz, çünkü onlar aptallığın dışındadırlar ve onlarla birlik olmayıp ayrık olan bir kötü tarafından

33. A.H., III, 185-6 vd.

kötü yapılamazlar. Ve eğer aptallık aptalları kötü yapmaktaysa, o zaman o onları ya onlara [duyusal olarak] açık olduğu anda kötü yapmaktadır ya da açık (93) olmadığı anda. Fakat kesindir ki aptallık bunu onlara açık olmadığı anda yapmamaktadır; çünkü eğer o onlara açık değilse, o zaman onlar için o ne kötü ne de kaçınılır olmak durumundadır; tıpkı bir insanın açık olmayan bir acıyla ve açık olmayan bir sancıyla ne rahatsız olması ne de kaçınması gibi, hiç kimse de ortalıkta görünmeyen ve açık olmayan aptallığı kötü olarak kabul etmek (94) durumunda değildir. Fakat eğer aptallık onlar tarafından gayet net olarak algılanmaktaysa ve doğal olarak kötüyse, aptallar ondan onun doğal olarak kötü olması bakımından kaçınacaklardır. Fakat aptallar dışardan [aptal olmayan] kimselerin "aptallık" olarak adlandırdığı şeyden açık bir kötü olması bakımından kaçınmamakta fakat her biri kendi yargısını onaylamakta ve karşıt bir kanaate sahip bir kimsenin yargısını kötü olarak kabul etmektedir. Bu (95) bakımdan aptallara aptallığın doğal olarak kötü olduğu açık değildir. Dolayısıyla eğer ne bilgeler aptallık tarafından kötü yapılıyor ne de aptallık aptallar tarafından kaçınılan bir şey oluyorsa, bizim aptallığın doğal olarak kötü olan bir şey olmadığını beyan etmemiz gerekir. Ve eğer aptallık doğal olarak kötü olan bir şey değilse, bu şekilde kötü denilen herhangi bir şey de kötü değildir demektir.

(96) Fakat Epikuros okuluna bağlı kimselerden bazıları bu itirazlara yanıt vermek adına şunu ileri sürmek alışkanlığındadırlar: Hayvanlar doğal olarak ve eğitim olmaksızın acıdan kaçınıp hazzı izlemektedir; bu yüzden hayvan doğduğu ve henüz kanaatlerin bir kölesi olmadığı anda havanın alışılmadık soğuğuyla çarpılır çarpılmaz ağlamakta ve çığlık atmaktadır. Fakat eğer hayvan doğal olarak hazza yönelik bir eğilime ve işe koşulmaya yönelik bir isteksizliğe sahipse, işe koşulma doğal olarak onun tarafından kaçınılan ve (97) haz arzulanır olan bir şeydir demektir. Fakat bunu ileri sürenler, bir kere, tam tamına hayvan olanlara da iyiden bir pay vermekte olduklarını gözden kaçırmaktadırlar (çünkü onlar da haz konusunda büyük bir paya sahip olmaktadır bu durumda) ve sonra işe koşulma mutlak olarak kaçınılan bir şey değildir; çünkü aslında acı iş (çalışma) ile hafifler ve beden sağlığı güç ve gelişme bakımından işler dolayımıyla sağlanır ve insanlar en titizlik isteyen sanatları ve bilimleri iş (çalışma) olmaksızın edinemezler, bu bakımdan iş (98) doğal olarak bütünüyle kaçınılır olan bir şey değildir. Dahası, haz

verici görünen şey her durumda doğal olarak arzu edilir olan bir şey değildir; bu bakımdan, genelde olan şudur: İlk ortaya çıkışlarında bizi hoş bir biçimde etkileyen şeyler, ikinci ortaya çıkışlarında, her ne kadar bunlar aynı şeyler olsalar da, bize hoş görünmezler; bu durumda, daha önce hoş görünen şey doğal olarak böyle olmayıp bizi şu an için bu şekilde ve başka zaman koşullarındaki değişmeye bağlı olarak şu şekilde etkilemekte olan şeymiş gibi görünür.

(99) Evet, fakat yalnızca dürüst olanın iyi olduğunu savunan kimseler bunun doğal olarak arzulanır olduğunun akıldışı hayvanlar tarafından kanıtlanmakta olduğunu düşünmektedir.[34] Demektedirler ki, "çünkü boğalar ve horozlar gibi belli asil hayvanların hiçbir hoşluk duygusuna ve hazza sahip olmadıkları anda bile ölüme karşı nasıl mücadele ettiklerini görmekteyiz. (100) Ve kendilerini ülkenin ya da ebeveynlerin ya da çocukların hatırına yıkıma odaklamış olan bu kimseler, 'dürüst' ve 'iyi' onları doğal olarak çekmemiş olsaydı, ölümden sonra hazza dair hiçbir umutları olmadığı bir (101) durumda asla böyle davranmazlardı." Fakat bu insanlar da sözü edilen hayvanların iyi olana dair bir kavrayışa bağlı olarak son nefeslerine kadar mücadele ettiklerini varsaymanın gayet aptalca bir şey olduğunu fark etmekte başarısızdırlar; çünkü bir kimse bu kimselerin kendi kendilerine, "aptallık" dürüst ve iyiyi kavramada insanları kör ederken, bunları kavramanın yalnızca bunları gözlemleyen aklın bilge durumuyla ilişkili olduğunu beyan ettiklerini duyabilir.[35] Ve bundan ötürü horoz ve boğa, bunların aklın bilge durumuyla hiçbir ilişkileri olmaması bakımından, dürüst olanı ve iyiyi görme (102) durumunda değildir. Ve yanı sıra, eğer bu hayvanların uğrunda ölümüne mücadele ettiği herhangi bir şey varsa, bu zafer ve liderlikten başka bir şey değildir. Fakat bazen mağlup edilen ve boyun eğen daha dürüst olan bir şey olur, en azından her iki sonucun (zafer ve yenilginin) farksız olduğu yerde.[36] O halde zafer ve liderlik doğaları bakımından iyi olan şeyler değil fakat (103) farksız olan şeylerdir.[37] Yanı sıra eğer bu kimseler horoz ya

34. A.H., III, 193 vd.

35. Sextus burada söz konusu kimselerin argümanlarını güçlendirmek için hayvanlardan örnek göstermelerinin uygunsuzluğuna işaret etmektedir. Hayvanlar akıldışı varlıklardır fakat insan akıllı varlıktır. Dürüst ve iyinin idraki akılla ilişkilidir ki, hayvanlarda bu yoktur. (ç.n.)

36. Örneğin, ne zafer ne de yenilginin "iyi" ya da "kötü" olduğu zamanda, (tam söylemek gerekirse) ikincisi birincisinden daha "dürüst" (daha iyi) olabilir.

37. Böylece, dürüst olan ve iyi, yenilgi ve boyun eğmeyi dışlamamaktadır. Bu demektir ki, bu hayvanların dürüst olan ve iyi ile ilişkisi olamaz, çünkü onların uğruna

da boğanın ya da cesur hayvanlardan herhangi birinin dürüst olan yüzünden gayret gösterdiğini ileri sürmek durumunda olurlarsa, bu durumda insanın da amaçladığı bu dürüst olan şey nereden gelmektedir? Çünkü bu hayvanların dürüst olan hakkında bir ön kavrayışa sahip olduklarının kanıtlanmasıyla (104) insanın da aynı türden (bu hayvanlara benzer) olduğu kanıtlanmış olmamaktadır; eğer hayvanların çoğu açgözlü ve göbeklerinin kölesi olurken bazı hayvanların yiğit ve hazzı küçümseyen; acıya dayanabilen hayvanlar olmaları nedeniyle insanın da dürüst olan hakkında bir ön kavrayışa sahip olduğu söylenmekteyse, biz de aksine insanın halihazırda haz için daha fazla (105) hevesli olduğunu beyan etmek durumundayız. Ve eğer bu kimseler bazı hayvanlar haz düşkünü olsa bile insanın tümüyle böyle olmadığını ileri sürerlerse, biz de dönüp yine sonucun, eğer bazı hayvanlar doğal bir sebeple dürüst olanı izlemekteyse, insan da aynı hedefi amaçlamaktadır, şeklinde (106) olmadığını söyleriz. –Fakat başka bazı insanlar kabul edilebilir bir açıklama olarak zafer ve liderliğin hayvanlar tarafından kendisi bakımından değil fakat onun sonucunda ortaya çıkan hoşluk ve ruhun keyfi bakımından hayli değer verilen bir şey olduğunu iddia edecektir. Ve bir kimse bunun insanlar açısından daha doğru olduğunu şöyle bir düşünceyle varsayabilir: İtibar, ödül, hediyeler ve şerefler zihni memnun etmek ve heyecanlandırmak (107) için yeterlidir ve bu durum zihni güçlüklere direnebilir hale getirir. Bu bakımdan, muhtemelen bu nedenledir ki bu amaç için yiğitliği ortaya koyan ve kendilerini ülkelerinin bekası için yıkıma adayan kimseler cesur bir biçimde savaşmakta ve ölmektedir; çünkü onlar ölüp hayattan kopsalar bile, yine de (108) kuşkusuz hayattayken bu övgüden haz ve keyif almaktadırlar. Ve muhtemelen de onlardan bazıları daha ileri giderek benzer ödülün ölümden sonra da onları beklediğine inanmaktadır ve böylece göz alıcı bir ölüme ihtiyaç duymaktadır. Ve diğerlerinin de hayatın acılarına dayanmanın onlar için çok daha güç olacağını görerek ölüme katlanmak durumunda olmaları ihtimal dışı değildir.

.....

(109) Şimdi, birçok nedenden dolayı bazıları ihtişamlı ölüme ihtiyaç duymakta ve bunu "dürüst" olanı (bu, Dogmatiklerin belli bir kısmı tarafından tekrarlanıp durmaktadır) peşinden fazlasıyla

---

savaştıkları şey zafer ve liderliktir ve bunlar yenilgi ve boyun eğmeyi içermemektedir; aksine, bu ikisi diğer ikisiyle tam tamına karşıttır. (ç.n.)

gidilecek bir şey olarak kabul ettikleri için yapmamaktadır. Ve bu düşünceler bu sorunlar üzerine tartışmamızı sonuçlandırmaya hizmet etmektedir.

## KISIM IV
## KÖTÜ VE İYİ ŞEYLERİN DOĞAL OLARAK VAR OLDUĞUNU FARZ EDEREK MUTLU BİR ŞEKİLDE YAŞAMAK MÜMKÜN MÜDÜR?

(110) Şimdi, doğal olarak iyi ya da kötü olan herhangi bir şeyin var olmadığına dair sorunu yeterli ölçüde ele almış bulunmaktayız. Ve şimdi hemen bunların varlığı kabul edilirse şayet, sakin[38] ve mutlu bir biçimde yaşamanın mümkün olup olmadığını sorgulayalım. Şimdi dogmatik filozoflar durumun gerçekten bu olduğunu ve başka bir şey olmadığını iddia etmektedirler; çünkü onlara göre iyiyi edinen ve kötüden kaçınan bir kimse mutludur. Bu bakımdan da bu kimseler bilgeliğin bir hayat bilimi olduğunu iddia etmektedirler. Bilgelik kötü ve iyi şeyleri ayırt edebilme[39] ve mutluluğu (111) koruyabilme kabiliyetindedir. Fakat Kuşkucular herhangi bir şeyi kabaca ne kabul ederek ne de reddederek fakat her şeyi eleştiri konusu yaparak doğal olarak iyi ve kötünün varlığını varsayanların sonuçta mutsuz bir hayata sahip olacaklarını ileri sürmektedirler, buna karşılık belirleme yapmayı reddedip yargıyı askıya alanlar için şunu söylemektedirler:

> Tasadan gayet uzak bir hayattır onların sürdüğü.[40]
> Ve bunu önce biraz geri gidersek öğrenebiliriz.

(112) Şimdi her mutsuz durum bazı rahatsızlıklar sonucunda ortaya çıkar. Fakat insanlardaki her rahatsızlık ya belli bir şeye ilişkin hevesli takip ya da belli (113) şeylere ilişkin hevesli kaçınmaya bağlı bir sonuçtur. Ve tüm insanlar iyi olduğuna inandıkları şeyi hevesle izlerler ve kötü olduğunu varsaydıkları şeyden hevesle kaçınırlar. Bu durumda her mutsuzluk durumu iyi gibi olan iyi şeyleri izlemekten ve kötü gibi olan kötü şeylerden kaçınmaktan kaynaklanır. Şimdi, Dogmatik güçlü bir biçimde bu şeyin doğal olarak iyi ve şu şeyin doğal olarak kötü olduğuna inandığından, her zaman bir

38. Burada Stoacı mutluluk tanımı ima edilmektedir: "Hayatın yumuşak akışı".
39. A.H., III, 240 vd.
40. Homeros, *Odysseia*, IV, 565.

şeyi izleyip başka şeyden kaçınacak ve bunun sonucunda rahatsız olacak ve bu bakımından asla (114) mutlu olmayacaktır; çünkü ya birinin izlediği her şey birdenbire ve doğal olarak iyidir ve birinin kaçınılan bir şey olarak kaçındığı her şey gerçekten kaçınılır bir şeydir ya da izlenen şeylerden her biri değil fakat herhangi biri istek uyandıran bir şeydir ve kaçınılan şeylerin her biri değil fakat herhangi biri kaçınılan şeydir; ya da bu şeyler göreli sınıfına aittir ve bu kimseye göre bu şey arzulanır ya da kaçınılır bir şeydir, buna karşılık bu şeylerin gerçek doğalarına göre bu şey ne arzulanır ne de kaçınılır bir şeydir. Bu şey bir zaman arzulanır (115) bir başka zaman kaçınılır olmaktadır. –Bu durumda eğer bir kimse herhangi bir şekilde herhangi biri tarafından izlenen her şeyin doğal olarak iyi olduğunu ve kaçınılan her şeyin doğal olarak kaçınılır olduğunu varsaymak durumundaysa, o zaman bu kimse çekilmez bir hayata sahip olacaktır, aynı şeyi aynı anda hem izlemek hem de ondan kaçınmak gibi bir duruma sürükleneceği için –bir şeyi bazıları tarafından arzulanır olarak tasavvur edilmesi ölçüsünde izleyecek fakat diğerleri tarafından kaçınılır olarak kabul edilmesi ölçüsünde (116) ondan kaçınacaktır –Fakat eğer bu kimse izlenen ya da kaçınılan her şeyin arzulanır ve kaçınılır olduğunu söylemeyip onlardan bazılarının arzulanır ve bazılarının kaçınılır olduğunu söyleseydi, o zaman o gerçekten bir hayata sahip olurdu, ancak rahatsızlıktan uzak bir hayata değil; çünkü doğal olarak iyi olduğuna inandığı şeyi sürekli takip ederek ve kötü olduğunu varsaydığı şeyden sürekli uzak durarak rahatsızlıktan asla arınamayacaktır; fakat iyiyi kavramada başarısız olduğu zamanda da onu edinme arzusu nedeniyle oldukça rahatsız olacak ve onu edindiğinde de aşırı sevinç nedeniyle ya da gözünü (117) edinimi üzerinden ayırmaması bakımından asla sakin olmayacaktır. Ve aynı argüman kötü için de geçerlidir; çünkü bu kimse ne hem ondan kaçınmanın hem de ona karşı önlem almanın neden olduğu rahatsızlıkla hiç de az azap çekmeyecek olması bakımından, onun yokluğunda tasasız olacaktır ne de kötü bir durumun içinde olduğunda azaplarında bir kesilme olacaktır. Bu sert yıkımdan nasıl kaçılacağını[41] düşünüp duracaktır.

(118) Fakat eğer bir insan hiçbir şeyin doğal olarak ne kaçınma nesnesi olmaktan daha fazla bir arzu nesnesi ne de arzu nesnesi olmaktan fazla kaçınma nesnesi olduğunu, ortaya çıkan her bir şeyin göreli olduğunu ve zaman ve koşul farklılıklarına bağlı olduğunu,

41. Homeros, *İlyada*, XIX, 507.

bir zaman arzulanır olurken başka bir zaman kaçınılır olduğunu söylemek durumundaysa, o zaman, o mutlu bir biçimde ve rahatsız olmadan yaşayacaktır; o ne iyi ile iyi olması bakımından yücelecek ne de kötüyle kötü olması bakımından keyifsiz olacaktır; cesur bir biçimde zorunlulukla başına gelen şeyi kabullenecek ve iyi ya da kötü bir şeyin görünen şey olduğuna dair inançla endişeden kurtulmuş olacaktır. Bu aslında ona hiçbir şeyin doğal olarak iyi ya da kötü olmadığına dair inancın yararıdır. O halde, eğer bir kimse herhangi bir şeyin doğal olarak iyi ya da kötü olduğunu varsaymaktaysa, [o zaman onun için] mutlu bir şekilde yaşamak mümkün değildir demektir.

(119) Dahası, herhangi bir kötüyü üreten şey kesindir ki, tıpkı kötü gibi kaçınılmak durumunda olan şeydir. Örneğin eğer acı bir kötüyse, kesindir ki acıyı üreten şey de kaçınılır şey olarak acıyla aynı taraftadır ve eğer ölüm kötülerden biriyse, ölüme yol açan şey de aynı zamanda hem kötü hem de kaçınılması gereken bir şeydir. Buradan genel olarak, eğer kötü kaçınılır şeyse, (120) kötüyü üreten şey zorunlu olarak kaçınılır bir şey ve kötü olacaktır. Fakat göstereceğimiz gibi kimileri tarafından iyi olduğu söylenen şeyler aynı zamanda kötüleri üreten şeyler de olmaktadır. O halde bazıları tarafından iyi olduğu söylenen şeyler potansiyel olarak kötü ve buna bağlı olarak mutsuzluğun nedenleri olan şeylerdir; çünkü aslında bu tür iyilere bağlı olarak tüm bu kötüler var olmaktadır –para aşkı ve şöhret aşkı ve çatışma aşkı ve haz (121) aşkı ve bunlara benzer diğer tüm şeyler; çünkü iyi ve arzu edilir olduğuna inandığı şeyi ciddi bir biçimde ve aşırı inatla izleyerek her insan farkında olmadan yanı başındaki kötülüğün içine düşer. Böylece örneğin (çünkü demek istediğimiz şey eğer bize tanıdık gelen örneklere yer verirsek açık hale (122) gelecektir) servetin bir iyi olduğunu halihazırda farz eden bir insanın servetin edinilmesi yönünde her türlü gayreti göstermesi gerekecektir.

.....

Fakat servet kazanımı için her türlü gayreti göstermek bir para sevici olmaktan başka bir şey değildir. Bu bakımdan, servetin en yüksek iyi olduğunu hayal (123) eden kimse bunun coşkusuyla bir para sevici haline gelir. Yine, şöhretin arzulanır olduğunu varsayan insan ciddi olarak şöhret için uğraşır ve şöhret için ciddi uğraş bir şöhret aşkıdır; böylece, şöhretin arzulanır olduğu ve doğal olarak iyi olduğu varsayımı bir büyük kötünün ortaya çıkmasına

hizmet eder, (124) yani şöhret aşkına. Ve haz konusunda da aynı şeyi buluruz; çünkü hazzı elde etmek için hevesli olan kimseler için belli bir yoldan çıkmış olma durumu zorunlu sonuç olarak çıkar, yani haz aşkı. Böylece, eğer kötüleri üreten şey kötüyse ve bazı filozoflar tarafından iyi olduklarına inanılan şeylerin tüm kötüleri ürettiği gösterilmişse, bir kimsenin bazıları tarafından iyi olduklarına inanılan şeylerin potansiyel olarak kötü olduklarını beyan etmesi gerekir.

(125) Dahası, rakiplerimizin şunu ileri sürmesi mümkün değildir; "her ne kadar, bu kimselerin bu şeyleri takip etmeleri ve onlara yönelik itkileri bağlamında, itki ve takip konularında birtakım kötüler ortaya çıkmaktaysa da (örneğin para aşkı servetin peşinden giden insanda çıkar ve şöhret aşkı şöhret peşinde koşan kimsede çıkar ve başka bazı rahatsızlıklar başka bazı şeyleri izleyen kimsede çıkar), yine de onların edinimlerinin bir sonucu olarak bu rahatsızlıklara dair ortalama bir iç rahatlığı ortaya çıkar ve önceki endişede (126) bir kesilme olur; çünkü serveti edinmiş biri artık ciddi olarak servet arayışında olmaz ve hazzı edinmiş biri hazza dair şevkinin yoğunluğunu azaltır; çünkü tıpkı sarp kayalıklarda yaşayan hayvanların su içmek uğruna acıdan hazza sürüklenmeleri ve ihtiyaçlarını giderir gidermez önceki endişelerinden kurtulmaları gibi, aynı şekilde insan da zorunlu olarak iyiye ilişkin gayretleri süresince endişelidir fakat istediği şeyi edindiğinde endişesinden de (127) kurtulur." –Fakat biz bunu ileri sürmenin mümkün olmadığını, bunun hakikat konusu da olmadığını öne sürmekteyiz; çünkü insanlar iyi kabul ettikleri şeyleri edinseler bile bu şeyleri edinmede yalnız olmadıklarında daha da bunalmış ve sinirli olacaklardır; çünkü böyle olduğunda –onlara sahip olmada yalnız olmadıklarında– iyileri çok değerli ve oldukça istenilen şey olarak kabul ederler ve böylece yakınlarına karşı kıskançlığa, kötü niyete ve gıptaya kapılırlar. Böylece, iyi olduğu söylenen şeyleri izlemek perişanlıktan kurtulmak demek olmamakla birlikte, onları edinmek daha çok (128) kötünün bir araya gelmesi demektir. –Ve yine, aynı açıklama kötülerin kendilerine ilişkili iyiyi de kapsamaktadır; çünkü bir insan belli şeylerin doğal olarak kötü olduğuna dair bir ön kavrayışa sahip olduğunda (genel olarak hastalıklı şöhret, yoksulluk, sakatlık, acı, hastalık, delilik gibi), bu kimse yalnızca bunlar nedeniyle endişelenmez fakat aynı zamanda onlarla (129) ilişkili başka kötülerin katkısıyla da endişelenir; çünkü bunlar

ortaya çıktığında bu kimse yalnızca bunlar yüzünden değil, aynı zamanda onlar hakkındaki inancı yüzünden de gerilir, o bu inancın dolayımıyla kötünün önünde durduğuna ikna olmuştur. Ve böyle bir ön kavrayışla bu kimse sanki daha büyük bir kötü tarafından perişan ediliyormuş gibi perişan olur. Ve bu kimse bu şeyler ortalıkta olmasa da eşit ölçüde rahatlıktan yoksun olur ve ya geleceğe (130) dair önlem alarak ya da korkarak kaygıyla adeta ev arkadaşı olur. Fakat bu şeylerin hiçbirinin doğal olarak iyi ya da kötü olmadığına dair düşünce tesis edildiğinde rahatsızlıktan muaf ve sakin bir hayat bizi bekliyor olur.

Halihazırda söylenenden bir kötüler yığınının bazıları tarafından iyi olduğuna inanılan şeylerin bir sonucu olarak ortaya çıktığı ve kötü olduğuna inanılan şeylerin bir sonucu olarak başka kötülerin meydana geldiği, böylece (131) bunlara bağlı olarak mutluluğun ulaşılmaz olduğu açıktır. Ve bir sonraki yerde, bizim dogmatik filozofların yolunu seçerek de yardım alamayacağımızı göstermemiz gerekir; çünkü eğer doğal olarak iyi olan ya da doğal olarak kötü olan herhangi bir şeyin var olduğu farz edilmekteyse, insanın iyi olarak iyiyi gayretli izleyişi ya da kötü olarak kötüden aşırı derecede kaçışı nedeniyle rahatsız olan insanı teselli eden bir kimse bu rahatsızlığı ya ne iyi olanı izlemenin ne de kötüden kaçınmanın bir görev olduğunu beyan ederek ya da (132) bu kimsenin izlediği nesnenin küçük bir değere sahip olduğunu ve onu izlemenin uygun olmadığını, buna karşılık diğer nesnenin daha büyük değere sahip olduğunu ve onu izlemenin uygun olduğunu (örneğin servet daha az değere ve erdem daha fazla değere sahiptir ve bir kimse birinciyi değil fakat ikinciyi izlemelidir) göstererek ya da bu nesnenin az bir kullanıma sahip olduğunu ve birçok sıkıntıyı gerektirdiğini oysa şu nesnenin daha fazla kullanıma sahip olduğunu ve daha az sıkıntıyı gerektirdiğini göstererek kontrol (133) edecektir. Fakat ne gayretle iyiyi izlemenin ne de gayretle kötüden kaçınmanın uygun olmadığını beyan etmek Dogmatiklerin görüşüne karşıttır; onlar her zaman bu şeylere ilişkin olarak seçme ve reddetmeden, arzulama ve (134) kaçınmadan bahsedip dururlar. Ve birinin bu nesneyi temel olması bakımından izlememesi gerektiğini ve daha itibarlı olması bakımından şu nesneyi ciddi olarak izlemesi gerektiğini söylemek sıkıntıdan kurtulmayan fakat onun konumunda bir değişiklik yapan bir insanın davranışıdır; çünkü tıpkı ilk nesneyi izleyen insanın endişeli olması gibi, ikinciyi izleyen kimse de (135) endişeli olacaktır,

böylece, filozofun dili eskinin yerine yeni bir hastalık yaratmaktadır; servetin ya da şöhretin ya da sağlığın iyi olması bakımından izleme gayretinde olan birini bu şeyleri izlemeye değil de "dürüst" olanı (söyleyeceği) ve erdemi izlemeye yönelterek filozof onu izlemeden kurtarmamakta fakat bir başka izlemeye doğru çevirmektedir (yöneltmektedir) (136) –tıpkı tıpçının bir zatürreyi ortadan kaldırıp fakat ciğerlerde iltihaplanma yarattığında ya da beyin humması ortadan kaldırıp onun yerine letarjiyi koyduğunda tehlikeyi ortadan kaldırmayıp fakat yönünü değiştirmiş olacak olması gibi, bir rahatsızlık yerine bir başka rahatsızlık koyan filozof rahatsız (137) durumda olan kimseye hiçbir katkıda bulunmamış olmaktadır; çünkü ortaya çıkan bu rahatsızlığın bir ortalama rahatsızlık olduğunu, buna karşılık birincinin daha şiddetli olmuş olduğunu ileri sürmek mümkün değildir; çünkü rahatsız olan kimse ikinci izlenme nesnesi hakkında da aynı tarzda inanca sahip olur, daha önceki rahatsızlıkla ilgili olarak sahip olduğu inanç gibi; fakat bu kimse ilk nesnenin iyi olduğuna inanmıştır ve bu nedenle hevesle onun (138) peşinden gitmiştir; benzer şekilde ikinci nesnenin de iyi olduğuna inanması ve eşit derecede hevesle peşinden gitmekte olması bakımından eşit ölçüde rahatsız olacaktır ya da belki şu anki izleme nesnesinin daha fazla değerli olduğuna dair inanca yöneltildiği için daha bile şiddetli bir biçimde rahatsız olacaktır. Bu durumda filozof endişeli kimseyi bir diğerinin yerine geçen şeyi izlemeye yöneltmekteyse, onu endişesinden kurtarmış (139) olmayacaktır. Ve o yalnızca bu nesnenin az bir kullanımı olduğunu fakat birçok sıkıntıyı gerektirdiğini –buna karşılık şu nesnenin daha fazla kullanımı olduğunu ve daha az sıkıntı gerektirdiğini– öğretirse, o zaman o bir arzu ve kaçınma ile diğer arzu ve kaçınma arasında karşılaştırma yapıyor olacaktır ve rahatsızlığı ortadan kaldırıyor olmayacaktır. Fakat bu saçmadır, çünkü endişe içindeki bir kimse hangi şeyin daha fazla endişe yaratıcı ve hangi şeyin daha az endişe yaratıcı olduğunu öğrenmek istemez fakat endişesinden (140) kurtulmayı şiddetle arzular. O zaman, bundan kaçınmanın tek yolu onun kötüden kaçınmasına ya da iyinin peşinden gidişine bağlı olarak endişe içinde olan insana şunu açık hale getirmektir: Doğal olarak ne iyi olan ne de kötü olan herhangi bir şey vardır.

.....

Ve bunu öğretmek aslında Kuşkucuların özel görevidir. Bu bakımdan bu görev mutlu bir hayat elde etmekle ilgilidir.

## KISIM V
## İYİ VE KÖTÜ ŞEYLERİN DOĞASI HAKKINDA YARGIYI ASKIYA ALAN KİMSE HER BAKIMDAN MUTLU MUDUR?

(141) Bu durumda hayatının sonuna kadar endişesiz ve Timon'un dediği gibi rahat ve sakin durumda olan bir kimse mutlu olacaktır.

Çünkü her tarafa sakinlik hâkim idi,
ve
onu rahatsız etmeden, sakin bir biçimde açıkladığımda.

Ve var olduğu söylenen iyilerden ve kötülerden bazıları inançla ve diğerleri (142) zorunlulukla ortaya çıkmaktadır. İnanç bağlamında (akılsal olarak) ortaya çıkanların tümü ki, insanlar bunları kendi yargılarına göre izlemekte ya da kaçınmaktadır –örneğin dışsal şeyler arasında, servet, şöhret, soylu doğum, dostluk ve buna benzer her şey– arzulanır ve iyi olarak adlandırılmaktadır ve bedenin nitelikleri arasında, genel olarak güzellik, güç ve sağlamlık; ruhun nitelikleri arasında yiğitlik, adalet, bilgelik ve erdem arzulanır ve iyi olarak adlandırılmaktadır. Ve bunların karşıtı olan şeyler kaçınılır şeyler olarak (143) adlandırılmaktadır. Fakat zorunlulukla ortaya çıkan tüm şeyler duyumun akıldışı etkisi nedeniyle başımıza gelen şeylerdir ve hepsi bir bakıma doğal zorunlulukla ortaya çıkmaktadır, "fakat hiç kimse bunları seçmek için istekli (144) olmaz"[42] ya da onlardan kaçınır –acı ve haz gibi. Dolayısıyla, bu tür şeyler arasında bir farklılık olduğuna göre, gerçek şu ki inanç bağlantılı iyiler ve kötülerle ilgili olarak hayatının sonuna kadar rahatsız olmadan yaşayacak tek insan tüm şeyler hakkında yargıyı askıya kimsedir. Bunu halihazırda hem Kuşkucu "amaç" hakkındaki önceki tartışmamızda[43] hem de burada, eğer bir kimse herhangi bir doğal olarak iyinin ve kötünün varlığını farz ediyorsa, onun için mutluluğun mümkün olmayacağını gösterdiğimiz yerde saptamış (145) bulunmaktayız; çünkü bunu yapan kimse sonsuza kadar sağa sola savrulacaktır, bunlardan kaçınarak ve şunları izleyerek; kendi üstüne birçok kötüyü de bu iyiler nedeniyle çekecek ve kötüyle ilgili inancı nedeniyle, birçok (146) kere, daha fazla kötüyle başı derde girecektir. Servetin bir iyi olduğunu ve yoksulluğun bir kötü

42. Homeros, *İlyada*, III, 66.
43. A.H., I, 25 vd.

olduğunu söyleyen biri iki yönden endişeli olacaktır, eğer servete sahip değilse –hem iyiye sahip olmadığından hem de onu ıkına sıkıla edinmeye çalışması nedeniyle. Ve o iyiyi elde ettiğinde üç şekilde cezalandırılır –çünkü aşırı derecede sevinir ve ıkına sıkıla onu elinde tutmaya çalışır ve acı veren bir biçimde onu kaybetme korkusu ve kaygısı yaşar. (147) Fakat serveti ne doğal iyiler ne de doğal kötüler arasında konumlayan, fakat "daha fazla değil"[44] reçetesini dile getiren biri onun ne yokluğunda rahatsızlık duyar ne de varlığında aşırı sevinir, her iki durumda da rahatsız olmadan kalır. Bundan ötürü, bu kimse, inançla bağlantılı olarak iyi ve kötü oldukları kabul edilen şeyler ve [bunlara ilişkin] arzular ve kaçınmalar (148) açısından gayet mutludur, buna karşılık duyulur ve akıldışı etkilenmeler açısından ılımlıdır; çünkü bir akıl saptırması ve aptalca bir inançla ortaya çıkmayan fakat duyumun irade dışı etkisiyle ortaya çıkan şeylerden Kuşkucu (149) argüman yardımıyla kurtulmak mümkün değildir; çünkü açlık ve susuzluktan endişelenmiş bir insana Kuşkucu argüman[45] yoluyla onun endişeli olmadığı düşüncesini aşılamak olur iş değildir. Ve Kuşkucu argümanın bu sıkıntılardan kurtulmaktan sevinç duyan birine onun sevinçli olmadığı inancını (150) aşılama gücü yoktur. –(Dogmatikler sormaktadır:) Eğer birisi herhangi bir durumda rahatsız olmak zorundaysa ve bu nedenle mutlu değilse, bu durumda yargıyı askıya almanın mutluluk yönünde bize ne gibi bir katkısı olur? Biz yanıt olarak büyük katkısı olur diyoruz; çünkü tüm şeyler hakkında yargıyı askıya almış biri acıya neden olan şeylerden rahatsız olsa bile, yine de (151) Dogmatiğe nazaran daha az kaygı duyacaktır; çünkü birincisi, sayıca sonsuz iyileri izlemek ve kötülerden uzak durmak ve böylece bu izleme ve kaçınmaların nedeniyle bu rahatsızlıklarla tedirgin olmak (sanki gazap gibi), bunlara katlanmayıp fakat yalnızca kötünün yalıtılmış bir biçimine karşı (152) kaçınma ve korunmayla meşgul olmaktan daha kötüdür. İkincisi, Ephektiklerin[46] kötü olarak kaçındığı şey aşırı rahatsız edici şey değildir de; çünkü bu ıstırap her gün başımıza gelen şeyler olarak ya küçüktür –açlık ya da (153) susuzluk ya da soğuk ya da sıcak ya da benzer şeyler gibi– ya da aksine, hekimlerin hastaya bir parça rahatlaması için sürekli güçlü ağrı kesiciler verdikleri amansız eziyetlerle ıstırap veren durumlarda

44. Kuşkucu formül için A.H., I, 187 vd.
45. A.H., I, 30 vd; III, 237 vd.
46. Kuşkucular (yargıyı askıya alan kimseler olarak). A.H., I, 196 vd.

olduğu gibi, şiddetli ve (154) keskindir yahut da bazı hastalıklarda olduğu gibi orta derecededir. Ve bunlardan her gün karşımıza çıkanı bizi onun giderilmesinin kolay olması bakımından en az derecede kaygılandırır (yiyecek, içecek ve barınma); en şiddetli ve en yüksek derecede rahatsız edeni bizi dehşete de düşürür fakat bir (155) an için, şimşek çakması gibi ve bizi harap eder ve yok olur gider. Ve orta derecede ve uzun süreli türden olanı doğası bakımından ne hayat boyu kalıcı ne de süreklidir, birçok rahatlama aralıklarına ve gevşeme dönemlerine sahiptir; sürekliymiş gibi (kesintisiz) uzayıp gitmez. Bu durumda Kuşkucunun başına bela olan rahatsızlık orta derecededir ve çok fazla ürkütücü (156) değildir. Yine de, rahatsızlık büyük ölçekte olsa bile, bizim irade dışı bir biçimde ve doğadan zorunlulukla ıstırap çekenleri suçlamamamız gerekir ve inançları bakımından ve kendi yargılarıyla hareket eden biri kendini kötüye doğru sürükler, çünkü tıpkı ateşli bir kimsenin ateşli olması bakımından suçlanamayacağı (çünkü o ateşe irade dışı bir biçimde sahip olmaktadır) fakat uygunsuz şeylerden uzak durmayan birinin suçlanmak durumunda olması gibi (çünkü uygunsuz şeylerden uzak durmak onun kendi gücüne bağlıdır), ortada olan acı verici şeylerden rahatsızlık duyan biri suçlanmak durumunda (157) değildir; çünkü acının neden olduğu rahatsızlık bu kişinin kendisiyle değil, o istesin ya da istemesin zorunlulukla ilişkilidir; fakat kendi tasarımları ile kendisini arzulanır ve kaçınılır olan şeylere yönlendiren biri suçlanmayı hak eder, çünkü bu kimse kendini bir kötülük seline teşvik etmektedir. Ve bir kimse aynı şeyi kendileri bakımından "kötü" denilen şeylerle ilgili olarak da (158) görebilir. Acının kötü olduğuna dair ek bir inancı olmayan biri yalnızca acının zorunlu hareketinden etkileniyor olacaktır. Fakat ek olarak acının (kötü olması bakımından) yalnızca reddedilebilir şey olduğunu tasarlayan biri bu inançla onun varlığından kaynaklanan endişeyi ikiye katlamış olur; (159) çünkü biz, kesilen insanlarla ilgili olarak, kesilen hastanın nasıl cesurca kesilme ıstırabına dayandığını –çünkü o yalnızca kesilme hareketinden etkilenmektedir–

. . . . . .

buna karşılık onun yanında duran kimsenin küçük bir kan akışı görür görmez nasıl birden soluğunun arttığını, titrediğini, ter içinde kaldığını ve kendinden geçtiğini, sonunda da yere sessizce yığıldığını –acı nedeniyle değil (çünkü acı o anda onda var değildir) fakat acının kötü bir şey olduğuna dair bir inanca (160) sahip olması

nedeniyle– sık sık gözlemlemiyor muyuz? Bunun için bir kötünün kötü olduğu inancına dayalı rahatsızlık zaman zaman kendisi bakımından kötü denen şeyden kaynaklanan rahatsızlıktan daha fazladır. Bu durumda inanca dayalı tüm şeyler hakkında yargıyı askıya alan kimse mutluluğu en eksiksiz bir biçimde edinir; her ne kadar irade dışı ve akıldışı (161) etkilenmeler süresince bunlardan rahatsızlık duyuyor olsa da

.....

(162) yine de onun duygu durumu ılımlıdır. Bundan ötürü de bu kimsenin onun eylemsizliğe ya da tutarsızlığa hapsolduğunu zanneden kimseleri (163) küçümsemesi gerekir –eylemsizlik için [şunlar söylenmektedir]: Tüm hayatın arzular ve kaçınmalar içermekte oluşu bakımından, herhangi bir şeyi ne arzulayan ne de kaçınan biri neredeyse tüm hayatı reddetmiş olur ve onun (164) için geriye kalan bir ot gibi yaşamaktır; tutarsızlık için de [şunlar söylenmektedir], bu kimse her zaman bir tirana tâbi olmak durumunda olur ve ağza alınamayacak şeyler yapmaya sürüklenir, o ya ona verilen emirlere razı olmayacak fakat iradi bir ölümü seçecektir ya da verilen emri eziyetten kaçınmak için yerine getirecek ve böylece o artık (Timon'un sözleriyle) "seçme ve kaçınma dolayımıyla hareketsiz kalmamış olacaktır"; fakat birini seçerken diğerini reddetme arzulanır ve kaçınılır bir şeyin olduğunu (165) güvenle savunan kimselerin [Dogmatiklerin] eylemidir.[47] –Şimdi bu kimseler, böyle tartışmaları bakımından, Kuşkucunun kendi hayatını felsefi teoriye[48] göre sürdürmeyip hayatın felsefi olmayan işleyişini kabul ederek sürdürmesini kavramamaktadırlar (çünkü Kuşkucu felsefi teoriyi kabul ettiği ölçüde eylemsiz kalmak durumunda kalır); o bazı şeyleri arzulama ve (166) diğer şeylerden kaçınma gücüne sahiptir. Ve bir tiran tarafından herhangi bir gizli eylemi yerine getirmeye zorlandığında Kuşkucu bir yönü seçme ile diğer yönden kaçınma arasında kendisinin geçmiş yasalara ve geleneklere ilişkin ön kavrayışa bağlı olarak seçim yapma şansına sahiptir ve Dogmatikle karşılaştırılırsa Kuşkucu kesindir ki sertlikle (zorlukla) daha kolay baş edecektir, çünkü o diğerleri gibi günlük katlanmaların ötesinde herhangi bir ek (167) inançlara sahip değildir. –Fakat biz bu konuları daha tam olarak "Kuşkucu Amaç

47. Bu bakımdan, Dogmatiklerin iddiasına göre, Kuşkucu da eninde sonunda onlardan daha farklı bir şey yapmış olmamaktadır. (ç.n.)
48. A.H., I, 23 vd.

Üzerine"[49] adlı tartışmamızda ele almış bulunmaktayız ve en açık bir biçimde ifade edilmiş bir açıklamayı bir kere daha tekrarlamanın gereği yoktur.[50] Buraya kadar, iyi ve kötü şeylere ve hemen hemen Etiğin tüm alanını kaplayan güçlüklere ilişkin açıklamamızı tamamladığımıza göre, şimdi gelin bir sonraki adımda herhangi bir yaşam sanatının var olup olmadığı üzerine düşünelim.[51]

## KISIM VI
## HERHANGİ BİR YAŞAM SANATI VAR MIDIR?

(168) Biz tüm şeyler hakkında yargıyı askıya almayı kabul ederek tatmin edici bir hayatı yaşamanın mümkün olduğunu yeterince ispatlamış bulunmaktayız; fakat Dogmatiklerin görüşünü benzer biçimde sorgulamaktan da hiçbir şey alı koyamaz, her ne kadar bu kısmen halihazırda incelenmiş bulunuyor olsa da; çünkü onlar bize bir "yaşam sanatı" sunma (169) iddiasındadırlar ve bu nedenle Epikuros "felsefe argümanlarla ve tartışmalarla mutlu hayata kaynaklık eden bir etkinliktir" demiştir; buna (170) karşılık Stoacılar açık bir biçimde iyi, kötü ve farksız şeylere ilişkin bilim olan bilgeliğin bir yaşam sanatı olduğunu ve yalnızca buna sahip olanların adil (dürüst) olacağını ve yalnızca bu kimselerin, onların bilge olmaları bakımından, zengin olacaklarını iddia etmektedirler; çünkü büyük değere sahip şeyleri edinen kimse zengindir ve erdem büyük değere sahiptir ve ona yalnızca Bilge İnsan[52] sahiptir; bu bakımdan yalnızca bilge insan zengindir. Ve değerli olanı seven kimse dürüsttür fakat değerli olanı seven yalnızca bilge (171) insandır. Bu bakımdan yalnızca bilge insan dürüsttür. Şimdi bu tarz vaatler gençleri verimsiz beklentilerle ele geçirir fakat bu vaatler doğru değildir de. Bu nedenle Timon da bir yerde bizi bu şeylerle donatacaklarını vaat eden kimselerle alay etmektedir,

.....

(172) ve başka yerde onlara dikkat yöneltip kendilerini beyhude bir çabanın içine sokmuş olmaktan pişmanlık duyan kimselere işaret etmektedir.

.....

49. A.H., I, 25-30 vd.
50. Homeros, *Odysseia*, XII, 453.
51. "Yaşama Sanatı" için bkz. A.H., III, 239 vd.
52. Stoacı "Bilge İnsan" (*Wise Man*) ya da "Sage" için bkz. A.H., "Giriş", s. xxviii, "Dürüst" (*Fair*) burada "Soylu" (*Noble*) ya da "Şerefli" (*Honourable*) anlamına gelmektedir –"kutsal güzellik"le ödüllendirilmiş kimse.

(173) Ve bunun nedenini eğer aşağıdaki hususa dikkat yöneltirsek anlayabiliriz.[53] Var olduğu ve onların varsayımına göre onun dolayımıyla insanların mutlu olduğu iddia edilen yaşam sanatı tek bir sanat değil fakat birçok benzer sanat olmaktadır –örneğin Epikuros'un ve Stoacıların ve Peripatetiklerin iddia ettikleri yaşam sanatları. Bu durumda, bir kimse ya hepsini eşit ölçüde takip etmek durumundadır ya tek birini takip etmek (174) durumundadır ya da hiçbirini takip etmemek durumundadır. Fakat onların hepsini takip etmek uygulanabilir bir şey değildir; çünkü bunlar çelişik karakterlidir. Biri arzulanır şey olarak bir başkasının kaçınılır bir şey olarak yasakladığı şeyi telkin etmektedir ve aynı şeyi aynı anda hem takip etmek hem (175) de kaçınmak olacak şey değildir. Ve eğer birisi tek bir sanatı yakından takip etmek durumundaysa, bu da gelişigüzel bir tanesi olacaktır ki bu mümkün değildir; çünkü o zaman birini takip etmek hepsini takip etmek istemekle eşit olacaktır; çünkü eğer biz şunu dikkate olmak durumundaysak, neden diğerinden çok bunu dikkate almak durumunda oluyoruz? Ve bunun tersi de geçerlidir. O zaman, geriye kalan tek şey en iyi olduğuna karar verilen (176) sanatı takip etmemiz gerektiğini söylemektir. Bu durumda ya bir başka sanat dolayımıyla en iyi olduğuna karar verilen sanatı takip edeceğiz ya da kendisi bakımından en iyi olduğuna karar verilen sanatı. Ve eğer bu sanat kendisi bakımından en iyi olduğuna karar verilen sanat ise, o zaman o güvenilir olmayacaktır ya da onların tümünü güvenilir kabul etmemiz gerekecektir; çünkü bu sanat kendisi bakımından en iyi olarak kabul edilmesi ölçüsünde güvenilir oluyorsa, o zaman, geriye kalanlar da güvenilir olacaktır, çünkü onların her biri de kendisi bakımından en iyi sanat olarak kabul edilmektedir. (177) Fakat eğer bu sanat bir başka sanat dolayımıyla değerlendirilmekte ise, bu durumda bile o yine güvenilir olmamak zorundadır; çünkü onun geriye kalanlardan farklı olması ölçüsünde yargı verilmeye ihtiyacı olacaktır, bundan ötürü onun hakkında yargı veren sanat da, diğer öğretilerden farklı olması bakımından, onun hakkında yargı verecek bir başka sanata ihtiyaç duyacaktır. Ve bu duruma bağlı olarak bu sanat diğerleri için güvenilir bir ölçüt olmayacaktır. Şimdi, eğer ne tüm yaşam sanatlarını ne de tek birini izlemek (178) mümkün değilse, geriye kalan tek şey hiçbirini izlememek olmaktadır. –Ve yine, yukarıda söylediğim gibi, birçok yaşam sanatı bulunduğundan, bunlardan

53. A.H., III, 239 vd.

birine riayet eden birinin zorunlu olarak mutsuz olması gerekir, yalnızca daha önce açıklanan nedenler yüzünden değil fakat aynı zamanda argümanımızın ilerisinde açıklanacak neden yüzünden; çünkü her tekil insan belli bir etkilenmenin öznesidir; o ya bir servet âşığıdır ya haz âşığıdır ya da bir (179) şöhret âşığıdır ve böyle olmakla o herhangi bir dogmatik öğreti dolayımıyla sakinleşemez; servet ve şöhretin iyiler arasında sayıldığı Peripatetik felsefeyle servet aşkı ve şöhret aşkı onun arzusunu canlandırır; Epikuros'un öğretisiyle haz aşkı alevlenir (çünkü onun sunumuna göre hazzın kusursuz mutluluk olduğu kanıtlanmaktadır). Ve şöhret aşkı da Stoacı argüman dolayımıyla pervasızca bu aşırı etkilemenin içine dalmaktadır; bu argümana göre erdem (180) tek başına iyidir ve şöhret bu erdemden kaynaklanmaktadır. O zaman her durumda Dogmatik filozoflarca "yaşam bilimi" olarak adlandırılan şey insanlığa dair kötülerin savunulmasında bir kalkan olmaktadır, onlara karşı bir destek olmaktan ziyade.

Ve biz tek bir yaşam sanatının olduğuna ve bunun üzerinde uzlaşılan şey olduğuna rıza göstersek bile[54] –örneğin Stoacılar– yine de onu kabul etmek durumunda olmayız, çünkü o kendisiyle birlikte birçok ve çeşit çeşit (181) dertleri de getirecektir; çünkü eğer yaşam sanatı, bilgelikle ortaya çıkması bakımından, bir erdem ise ve yalnızca *Sage* erdeme sahip olmaktaysa, *Sage* olmayan Stoacılar ne bilgeliğe ne de herhangi bir yaşam sanatına sahip olmayacaklar ve buna sahip olayınca başkalarına da öğretmeyecekler demektir. Yine eğer onların düşüncesine dayanarak hiçbir sanat inşa edilemiyorsa, yaşam sanatı da inşa edilemez demektir. Fakat aslında birincisi doğrudur, bu durumda (182) ikincisi de doğrudur; çünkü bir sanat "kavrayışlara dayalı olarak kurulmuş bir sistemedir" ve kavrayış "kavrayıcı bir izlenime onay vermektir" Fakat kavrayıcı olan hiçbir izlenim yoktur;[55] çünkü ne her izlenim kavrayıcıdır (onların çelişik karakterli olmaları nedeniyle) ne de onlardan biri öyledir (onların yargılanmayan şeyler olması bakımından). Ve eğer bir kavrayıcı izlenim var değilse, onu onaylamak diye bir şey de yoktur. Bu durumda herhangi bir kavrayış da yoktur. Ve eğer kavrayış diye bir şey yoksa, kavrayışlarla ilişkili bir sistem de yok demektir, bu da demektir ki bir sanat (183) yoktur. Buradan da yaşam sanatı diye bir şeyin olmadığı çıkar. –Biraz daha ilerlersek,

54. A.H., III, 240-2 vd.
55. M.K., I, 388 vd.

Stoacılara göre kavrayıcı bir izlenimin kavrayıcı olduğuna onun var olan bir şeyden kaynaklanmasına ve bu şekilde var olan şeyin damgasını ve izini taşımasına dayanılarak karar verilmektedir.[56] Ve var olan şey kavrayıcı bir izlenim yarattığı için var olan şey olarak onaylanmaktadır. Fakat var olan şeyin kavrayıcı izlenimin yargı verilebilir olmasına bağlı olarak saptanması gerekiyorsa ve eğer kavrayıcı izlenimin var olan şeyin kavranabilirliğine bağlı olarak tesis edilmesi gerekiyorsa, bunlardan her biri diğerine göre güvenilir değilse, bu durumda kavrayıcı izlenimin bilinebilir olmaması bakımından, sanat da ortadan kalkacaktır, sanat [onlara düşüncesinde] bir kavrayış sistemi olduğuna göre.

(184) Yine, eğer yaşam bilimi –yani bilgelik– iyi ve kötü ve farksız şeylere ilişkin olarak kavrayıcıysa, ya o bilim olduğu söylenen şeyden kaynaklanan iyilerden başka bir şey olacak ya da kendisi iyi olacaktır, Stoacıların bazıları hatta bunu kendi tanımlamalarında öne sürmektedirler: "İyi (185) erdemdir ya da erdemi andıran şeydir." Ve eğer bilgelik bilim olduğu söylenen şeyden kaynaklanan iyilerden başka bir şeyse, o zaman o bir bilim olmayacaktır; çünkü her bilim var olan belli şeylere ilişkin bilgidir. Fakat daha önce gösterdik ki iyiler ve kötüler var olan şeyler değildir. Bundan ötürü de (186) iyilere ve kötülere ilişkin herhangi bir bilim var değildir. Fakat eğer onun kendisi iyiyse ve iyilere ilişkin bilim olduğunu iddia etmekteyse, o zaman o kendinin bilimi olacak demektir ki, bu da saçmadır; çünkü bir bilim nesnesi oluşturan şeyler bilimden önce tasavvur edilen şeylerdir. Bu açıdan tıbbın sağlıklı ve hastalıklı ve farksız (ne sağlıklı ne hastalıklı) şeylere ilişkin bilim olduğu söylenmektedir. Fakat sağlıklı ve hastalıklı şeyler var oluş bakımından tıptan önce gelirler ve onu öncelerler. Ve yine Müzik sözlü ya da sözsüz, ritimli ve ritimsiz şeylere ilişkin bilimdir; Fakat bunlar olmadan Müzik var olmaz. (187) Stoacılar da Diyalektiğin[57] "hakiki ve sahte ve her ikisi olmayan şeylere ilişkin bilim" olduğunu söylemektedirler. Bu durumda Diyalektik de hakiki ve sahte ve her ikisi olmayan şeylerden önce var olmaz demektir. Şimdi, eğer bilgelik kendinin bilimiyse, o zaman onun kendinden önce var olması gerekir, fakat hiçbir şey kendinden önce varlığa gelemez. Bu bakımdan, bu şekilde herhangi bir yaşam sanatının var olduğu ileri sürülemez.

56. M.K., I, 248, 409; II, 86 vd.
57. A.H., II, 94, 217 vd.

(188) Ve yine her var olan sanat ve bilim onun ürettiği sanatsal ve bilimsel etkiler dolayımıyla kavranır[58] –örneğin tıp onun tıbbi sonuçlarıyla ve harp çalma onu çalanın etkileriyle ve ressamlık ve heykelcilik ve bunlara benzer tüm sanatlar da öyle. Fakat hayatla haşır neşir olduğu varsayılan sanat (189) göstereceğimiz gibi görünür hiçbir etkiye sahip değildir. Böylece, Stoacılar tarafından hem çocukların eğitimi hem ebeveynlerin onurlandırılması ve de ölüye saygı hakkında çokça şey söylenmiş olduğundan, biz bu başlıkların her birinin altına giren hususlardan birkaçını örnek olarak seçeceğiz ve onları eleştirimize destek olarak öne çıkaracağız.

(190) Şimdi, çocukların eğitimiyle ilgili olarak Stoa Okulunun kurucusu Zenon söylevlerinde şu açıklamaları[59] yapmaktadır: "Cinsel ilişki, ister sevgili (gözde) olsun ya da olmasın bir çocukla, ister bir erkekle ya da bir dişiyle, ister sevgili ya da değil erkekler ya da dişiler arasında olsun, hiçbir farklı davranışa (yönelime) sahip değildir, aksine hepsi için aynıdır; bu cinsel ilişki tarzlarının hepsi uygundur." Ve yine şöyle demektedir: "Sevgilinizle cinsel ilişki yaşadınız mı? Yaşamadım. Onunla (*him*) cinsel ilişki kurmayı arzu etmediniz mi? Kesinlikle. Fakat kendiniz için onu (*him*) kazanmayı arzularken onu (*him*) çağırmaktan çekindiniz mi? Tam olarak değil. Fakat onu (*him*) (191) çağırmadınız? Kesinlikle. Bu durumda o (*he*) kendini size vermedi? Hayır vermedi." Ve birinin ebeveyninin onurlandırılması konusunda birisi onların üzerinde durdukları ensest konusunu öne sürebilir. Nitekim, Zenon, Jokastra ve Oidipus hakkındaki olan biteni ifade ettikten sonra onun annesini ovmasında dehşet verici bir şeyin olmadığını öne sürmektedir. "Eğer Jokastra hasta olmuş ve Oidipus onun bedenini elleriyle ovarak iyileştirmiş olsaydı, bu utanç verici bir şey olmayacaktı; o zaman, eğer Oidipus onun acısını dindirip ve ona başka uzvuyla zevk vermişse ve annesinden soylu çocuklara sahip (192) olmuşsa, bunda utanç verici olan nedir?" Ve Khrysippos *Devlet* adlı eserinde açık olarak şunu söylemektedir: "Ben bu tür davranışların gerçekleşmesini benimsiyorum –şu da gayet açıktır ki, bu günümüzde birçok insan arasında alışılmış bir durumdur– anne oğlundan ve baba kızından; oğlan kardeş öz kız kardeşinden çocuk sahibi olmaktadır." Ve onların yamyamlık hakkındaki tavsiyeleri

58. A.H., III, 213 vd.
59. A.H., III, 245-9 vd. Stoacılar bu iğrenç ilkeleri Kiniklerden devşirmiş görünmektedir.

onların ölüye saygılarına dair bir örnek olarak hizmet edebilir; çünkü onlar yalnızca ölünün değil, aynı zamanda onların kendi etlerinin bile yenmesinin doğru olduğunu düşünmektedirler, eğer bedenlerinin herhangi bir parçası kesilmek durumunda olursa. Khrysippos'un *Adalet Üzerine* (193) adlı eserinde söylediği şudur: "Ve uzuvlardan yemeğe değer herhangi bir parçası kesilirse, onu ne gömmemiz ne de onu bir şekilde yok etmemiz gerekmez; fakat onu tüketebiliriz (yiyebiliriz), böylece bizim parçalarımızdan (194) yeni bir parça meydana gelebilir." Ve o *Görev Üstüne* adlı eserinde ebeveynlerin defnedilmesi hakkında tartışırken açık olarak şunu söylemektedir: "Ebeveynlerimiz öldüğünde bizim en basit defin tarzlarını kullanmamız gerekir, sanki onlar cisimmiş (bedenmiş) gibi –tırnaklar ya da saç örneğin– bize göre bizim onlara bu türden dikkat ve özen göstermemizi gerektiren hiçbir şey yoktur. Bundan ötürü de onların etleri yemek için iyi (uygun) olduğunda, insanlar bundan faydalanacaktır, tıpkı kendi parçalarından faydalanmaları gibi. Örneğin, bir ayak ve ona benzer şeyler kesildiğinde insanlar için ondan faydalanmak uygundur; fakat et iyi (uygun) değilse, ya onu gömecekler ve üzerine bir tümsek yapacaklar ya da onu yakacaklar ve küllerini uzağa savuracaklar ya da serpeceklerdir; ona tırnak ya da saçtan daha fazla bir ilgi bahşetmeyeceklerdir."

(195) Stoacıların öğretisi böyle bir şeydir. Fakat onlara karşı biz eleştirimizde bir sonraki hususu ortaya koymamız gerekir. Bu kimseler bu eylemleri ya gençlerin bunları yerine getirecekleri düşüncesiyle ya da getirmeyecekleri düşüncesiyle telkin etmektedirler. Fakat kesin olarak gençlerin bu eylemleri yapacakları düşüncesiyle telkin etmemektedirler; çünkü bu türden eylemlerin hoş görülebileceği canavarların arasında bir hayatı paylaşmak söz konusu olmadıkça, yasalar onlara engel olacaktır.

.....

(196) Ve eğer onlar bu eylemleri gençlerin onları yerine getirmeyeceği düşüncesiyle telkin etmekteyseler, yaşam sanatı gereksiz hale gelir, onun uygulanmasının mümkün olmaması bakımından; çünkü tıpkı ressamlığın körler ülkesinde yararsız olması gibi (çünkü bu sanat, görme yeteneği olan insanlar içindir) ve tıpkı harp çalmanın bir sağırlar devletinde değersiz olması gibi (çünkü bu sanat onu duyup haz alan insanlar içindir), yaşam sanatı da onu kullanabilir durumda olmayan insanlar için yararsız olur.

(197) Dahası, her sanat[60] ister geometri, astronomi gibi teorik, ister ressamlık, heykelcilik gibi yaratıcı, ister askerlik sanatı gibi uygulamalı olsun, kendine özgü özel bir işleve sahiptir ki, o bu haliyle diğer zihin durumlarından ayrılır oysaki göstereceğimiz gibi, bilgeliğe ait hiçbir özel işlev yoktur. (198) Bu bakımdan, bilgelik bir yaşam sanatı değildir; çünkü tıpkı müzisyenlere ve müzisyen olmayanlara ortak işlevin müzik olmaması ve edebiyata ve edebiyat olmayana ortak olan işlevin edebiyat olmaması gibi, genel olarak, sanatsal ve sanatsal olmayana ortak olan işlev sanat değildir. Bu bakımdan da bilge insana ve bilge olmayan insana ortak olan işlev özel bir bilgelik işlevi olmayacaktır. (199) Fakat aslında bilge insan tarafından yapılıyor görünen her işin aynı zamanda bilge olmayanlara ortak olan bir iş olduğu da görülmektedir. Örneğin, eğer ebeveynleri onurlandırmayı ya da bir emaneti onu emanet eden kimselere geri vermeyi ya da bu türden şeyleri bilge insanın bir işlevi olarak kabul edersek, bu şeylerden herhangi birini yapan kimselerin erdemli olmadıklarını da kavrarız. Bundan ötürü bilge insana özgü hiçbir işlev var değildir, meğerki onu bilge olmayan insandan farklı kılsın. Ve eğer böyleyse, kendine özgü hiçbir işleve sahip olmaması bakımından, bilgelik bir yaşam sanatı da değildir.

(200) Fakat buna yanıt olarak Stoacılar tüm bu işler (işlevler) tüm insanlara ortak olsa da, yine de onların ya sanatsal olan ya da sanatsal olmayan bir mizaca dayalı olan davranışlar olmaları bakımından ayrıştırılır olduklarını söylemektedirler; çünkü erdemli insanın işlevi ebeveynlerine sevgi göstermekle ve genel olarak ebeveynlerini onurlandırmakla ilgili değildir, (201) fakat bunu bilgelik nedeniyle yapmak erdemli insanın eylemidir ve tıpkı sağlığı kazanmanın hem tıpçıda hem de tıpçı olmayan birinde ortak olmasına karşılık sağlığı tıbbi olarak kazanmanın sanat adamına özgü olması gibi; bunun için de birinin ebeveynini onurlandırmak, hem erdemli kimsede hem de erdemli olmayan kimsede ortaktır, fakat ebeveynlerini bilgelik nedeniyle onurlandırmak bilge insana özgüdür, bu bakımdan o bir yaşam sanatına da sahiptir ki, bu sanatın özel işlevi bilge insanın en iyi mizaca dayalı eylemlerinin (202) her birini icra etmektir. –Fakat bu yanıtı verenler kasten sağır olmakta görünmektedirler ve önlerinde duran soruya yanıt vermekten çok herhangi bir şey yapmakla meşguldürler; çünkü biz bilge insanı bilge olmayan insandan farklı kılacak bilge insa-

60. A.H., III, 243 vd.

na özgü hiçbir işlevin olmadığını, fakat onun tarafından yapılan her şeyin aynı zamanda erdemli olmayan insanlar tarafından da yapıldığını belirgin bir biçimde kanıtlamaktayken Stoacılar bunu çürütmekten uzaktırlar. Fakat onlar alakasız bir biçimde her ikisine ortak olan işlevin hem bir bilge mizaca dayanan durumdan hem de bir aptal mizaca dayanan (203) durumdan kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Fakat bu hem bilge olan kimselere hem de böyle olmayanlara ortak olan hiçbir işlevin olmadığının bir kanıtı değildir, aksine bunun kendisinin kanıta ihtiyacı vardır; çünkü bir kimse bu işlevlerin bir bilge mizaçtan kaynaklandığı zaman ile kaynaklanmadığı zamanı nasıl ayırt etmekte olduğumuzu sorgulayabilir; çünkü bu ortak işlevlerin kendileri, ortak olmaları bakımından, bu ayrımı (204) berraklaştırmamaktadır. Bundan ötürü de tıp sanatından verilen örnek özellikle onlara karşı olarak oluşturuldu; çünkü Stoacılar hem tıpçı hem de tıpçı olmayan kimseye ortak bir şey olarak sağlık kazanımının tıbbi olarak gerçekleştiği durumda özellikle sanat insanına ait olduğunu ileri sürdüklerinde, onlar ya hekim tarafından yapılan şeyde (hekim olmayan kimse tarafından yapılan şeyle karşılaştırıldığında) bazı farklılıkların olduğunu bilmektedirler –örneğin bu işlem hızlı, acısız ve sistematik olarak ve belli bir plana dayalı olarak yapılmaktadır– ya da aksine bunu bilmemekte fakat tüm bu şeylerin (205) hekim olmayan kimselerde de ortak olduğunu tasavvur etmektedirler. Ve eğer onlar bunu bilmekteyseler, o zaman onlar hekime özgü görünür bir işlemin var olduğunu doğrudan itiraf etmek durumundadırlar ve bunu yaptıktan sonra yapmaları gereken diğer şey bilge insana da özgü bir işlemin var olduğunu göstermektir, meğerki onun dolayımıyla bilge insan bilge olmayan insandan farklı olsun. Fakat onlar bunu bilmiyorlarsa ve hekim tarafından yapılan her şeyin aynı zamanda hekim olmayanlar tarafında da yapıldığını beyan ediyorlarsa, o zaman onlar hekimi onun kendine özgü işlevinden soyuyorlar demektir ve –açık bir biçimde uygulanan işlemlerde tam benzerlik var olduğundan– onlar uzman olanla olmayan arasında ayrım yapmamakta, böylece bir sanatçı mizaçla icra edilen şeyle sanatçı olmayan mizaçla icra edilen şey arasında da ayrım yapmamış olmaktadırlar; çünkü kişisel mizaç kendisiyle idrak edilemez, onun görünür bir şey olmaması bakımından. Bu (206) durumda, bu işlemlerin bir bilge mizaç dolayımıyla yapılmaları ve böyle olmayan bir mizaç dolayımıyla yapılmaları bakımından farklı olduklarını

iddia ederken, hem bilge insan tarafından icra edilen işlemlerin hem de bilge olmayan insan tarafından icra edilen işlemlerin her ikisinde ortak olduğunu kabul etmek de onlara bir yarar sağlamamaktadır.

Fakat bu işlemlerin değişmeyen nitelik ve düzenin varlığı ya da (207) yokluğuna göre ayrıştırıldığını düşünen başkaları vardır; çünkü tıpkı ara sanatlarda[61] olduğu gibi; burada sanatçının özelliği düzenli bir biçimde bir şey üretmesi ve ürününde değişmenin olmamasıdır (çünkü meslek dışı biri de bazen sanatsal bir iş yapabilir fakat her zaman değil, ara sıra; tutarlı bir biçimde ve aynı tarzda da yapmaz) –buradan da bu kimseler bilge insanın işlevinin onun doğru eylemlerinde değişmenin olmaması olduğunu ve bunun bilge olmayan kimsenin tam karşıtı bir durum olduğunu söylemektedirler. (208) Fakat bu insanlar da açık olarak olguların gerçek durumuna bağlantılı mevcut sorunla ilgilenmemektedirler. Bundan ötürü sanatsal bir akılla belli bir biçimde formüle edilen bazı hayat düzenlerinin var olması daha çok yanıltıcı bir beklenti gibi görünmektedir; çünkü hiçbir insan kendini farklı ve değişken olaylarla karşılaşmaya hazırlanmada aynı düzeni[62] korumaya muktedir olamaz ve en azından hem kaderin durağan olmayışı hem de olayların güvenilir (209) olmayışı konusunda uyanık olan bilge insan böyledir. Ve yanı sıra eğer bilge insan tek bir belli hayat düzenine sahip olsaydı, o zaman bu sayede bilge insan da bilge olmayan insanlar tarafından açık bir biçimde fark edilirdi. Fakat aslında bilge insan onlar tarafından fark edilmemektedir. Öyleyse, bilge insan işlevlerinin düzenliliğiyle ayırt edilemiyor demektir. Bundan dolayı, her sanat eğer kendi özel işlevleriyle görünür olmaktaysa, buna karşılık bilgeliğe ilişkin hiçbir görünür olan özel işlev var değilse, bu durumda bilgelik bir yaşam sanatı değildir demektir.

(210) Dahası, eğer bilgelik bir yaşam sanatıysa,[63] o hiç kimseye onu kötüye yönelik eğilimleri ve iyiye yönelik kaçınmaları bakımından öz kontrolle donatarak bilgeliğe sahip olan bilge insana sağladığından daha fazla yarar sağlamaz. Fakat bilgelik aslında, göstereceğimiz gibi, bilge insana yarar (211) sağlamamaktadır. Bu bakımdan, o bir yaşam sanatı değildir; çünkü "öz kontrollü" denilen bilge insan ya onun kötüye yönelik hiçbir eğilimi olmaması ya da iyiye yönelik hiçbir kaçınması olmaması ya da aptalca eğilimlere

61. A.H., III, 243-4 vd. "Orta sanat" ile kastedilen "genel" "kaba" sanatlar olmaktadır.
62. Yaşam kuralı.
63. A.H., III, 273-7 vd.

sahip olsa da onları aklıyla kontrol altında tutması bakımından öz kontrollü olarak adlandırılmaktadır. Fakat o aptalca yargılar oluşturmaması bakımından öz kontrollü olarak adlandırılmayacaktır, çünkü o sahip olmadığı şeyi kontrol (212) etmek durumunda değildir. Ve tıpkı hadım olmuş birinin cinsel ilişki yönünden ve kötü bir mideye sahip birinin yeme zevki konusunda öz kontrollü olduğu söylenemeyecek olması gibi (çünkü bu tür kimseler şeyler için herhangi bir iştaha sahip değildir, bu bakımdan öz kontrolle iştaha üstün gelmeleri söz konusu değildir) –aynı şekilde, bir kimse de bilge insanı öz kontrollü olarak adlandırmamalıdır, çünkü bilge insanın kontrol altında tuttuğu şey onda ortaya (213) çıkan bir şey değildir. Eğer onlar bilge insanın onun aptalca yargılar oluşturması fakat aklıyla bunları kontrol altında tutması bakımından öz kontrollü olduğunu savunmaktaysalar, bu durumda bu kimseler, birincisi, onun bilgeliğinin ona yarar sağlamadığını da kabul ediyorlar demektir, çünkü o halihazırda rahatsızlık ve yardıma ihtiyaç bakımından en iyi durumdadır ve ikincisi, bu kimseler bilge insanın bir aptaldan daha da fazla mutsuz olduğunu da (214) kabul etmiş olmaktadırlar; çünkü bilge insan bir şey için eğilime sahip olduğundan kesindir ki rahatsız durumdadır ve o bu şeyi aklıyla kontrol altında tuttuğundan kötüyü kendinde tutmaktadır ve bu açıklamaya göre o artık bu tarzda etkilenmeyen aptaldan daha çok rahatsız durumdadır; çünkü aptal eğilimini hissetmesi bakımından rahatsız durumdadır, fakat arzu edilen şeyleri (215) edindiğinden rahatsızlığını büyük ölçüde azaltmıştır. Bu durumda, bilge insan onun bilgeliğinin erdemi bakımından öz kontrollü olmamaktadır; eğer böyleyse, o zaman bilge insan insanlar arasında en mutsuz kimsedir demektir. Fakat her sanat özellikle onun sahip olduğu şeyi ona sağlamaktaysa ve onların savunusuna göre yaşam sanatı olan şeyin, sahibine bile yarar sağlamadığı gösterilmiş bulunmaktaysa, bir kimsenin yaşam sanatı diye bir şeyin var olmadığını beyan etmesi gerekir.

## KISIM VII
## YAŞAM SANATI ÖĞRETİLEBİLİR Mİ?

(216) Şimdi, yaşam sanatı diye bir şeyin olmadığının kanıtlanmasında aslında onun öğretilir bir şey olmadığı kapsanmaktadır; çünkü var olmayan şeylere ilişkin hiçbir öğrenme mevcut değildir. Bununla birlikte, karşılıksız olarak onun varlığını kabul etmiş ola-

lım ve onun öğretilemeyeceğini (217) öğretelim. Şimdi filozoflar arasında öğrenmeyle ilgi argümanlar çoktur ve çeşitlidir, fakat biz kendi payımıza en önemli hususları seçeceğiz ve açıklayacağız. Bunlardan bazıları öğrenmenin var olmadığını göstermeye yönelen Kuşkucuların daha genel eleştirileri ve diğerleri de bilgeliğin kendisiyle ilgili daha özel tartışmalar olmaktadır. Ve ilk adımda daha genel eleştirileri ele alalım.

(218) Şimdi, öğrenmeyle ilgili her örnekte öğretilen konu üzerinde uzlaşımın olması gerekir ve öğretmen ve öğrenen ve öğrenme tarzı; fakat göstereceğimiz gibi bunların hiçbiri uzlaşılır değildir. Bu bakımdan, öğrenme diye bir şey yoktur. Ve biz önce öğretilen konu üzerine dikkat çektiğimize göre, (219) ilk önce onun hakkında sorular ortaya koymalıyız. Şimdi, eğer herhangi bir konu öğretilmekteyse, ya var olan şey öğretilmektedir ya da var olmayan şey öğretilmektedir.[64] Fakat ileri süreceğimiz gibi, ne var olan şey öğretilir ne de var olmayan şey öğretilmektedir; bu bakımdan öğretilen hiçbir konu yoktur. Şimdi var olmayan şey öğretilmez; çünkü o hiçbir özelliğe sahip değildir. Bu (220) bakımdan o öğretilir bir şeye sahip değildir. Ve yanı sıra eğer var olmayan şey öğretilmekteyse, var olmayan şey hakikat olacaktır; çünkü öğrenme hakikat olan şeylere ilişkindir. Ve eğer var olmayan şey hakikat olmak durumundaysa, o doğrudan doğruya gerçek de olacaktır; çünkü Stoacılar kesin bir biçimde şunu söylemektedirler: "Hakiki olan gerçek olandır ve o bir şeyin karşıtı konumundadır."[65] Fakat var olmayan şeyin gerçek olması saçmadır. Bu bakımdan var olmayan şey öğretilir değildir. Ve kesin olarak öğretilen şey öğretildiği anda bir izlenim uyandıran şeydir. Fakat var olmayan şey bir izlenim uyandırmaz. Bu bakımdan var olmayan şey öğretilebilir olan bir şey (221) değildir. Dahası, eğer var olmayan şey öğretilmekteyse, hakiki olan bir şey öğretilmiyor demektir; çünkü hakiki olan var olan ve gerçek olan şeyler sınıfına girer. Ve hakiki olan öğretilmiyorsa, öğretilen her şey sahtedir demektir. Fakat aslında öğretilen her şeyin sahte olması durumu saçmadır; bu bakımdan, var olmayan şey öğretilir bir şey değildir; çünkü gayet tabii eğer var olmayan şey öğretilir bir şeyse, o ya var olmaması bakımından ya da başka bir şey olması bakımından öğretiliyordur. Şimdi o var olmayışı bakımından öğretilmez, çünkü eğer var olmayan şey var olmaması bakımından öğretilmekteyse,

64. A.H., III, 256-8 vd.
65. M.K., II, 10 vd.

var olmayan şey öğretiliyor demektir. Bu da saçmadır. Yine, başka bir şey olması bakımından da öğretilemez; çünkü "başka şey" var olmakta fakat var olmayan şey var olmamaktadır. Buradan, var olmayan şey (222) öğretilir bir şey olmayacaktır. –Geriye var olan şeyin öğretildiğini söylemek kalıyor ve bu da göstereceğimiz gibi mümkün olan bir şey değildir; çünkü var olan şey öğretiliyorsa, o ya var olması bakımından öğretiliyordur ya da başka bir şey olması bakımından. Fakat eğer o var olması bakımından öğretilmekteyse, öğretilmemiş hiçbir şey olmayacak demektir.[66] Ve eğer var olan şeylerin hiçbiri öğretilmemiş değilse, öğretilen herhangi bir şey de var değildir demektir; çünkü öğretilmemiş bir şey kendisinden öğrenmenin ortaya çıkabildiği tarzda var olan bir şey olmalıdır. Bundan ötürü, var olan şey var (223) olması bakımından öğretilen bir şey değildir. Yine, o başka bir şey olması bakımından da öğretilir olan bir şey değildir; çünkü ona ait olan diğer özellik, bu her neyse, var olmaktadır. Eğer ne var olan şey ne de var olmayan şey öğretilmiyorsa ve bunların yanı sıra başka bir seçenek yoksa, öğretilen hiçbir şey var değildir demektir.

(224) Ve yine,[67] "Bir şeyler"in bazıları cisim bazıları cisim olmayan şeyler olduğundan, eğer bir şey öğretilmekteyse, o ya öğretilen bir cisim ya da cisim olmayan bir şeydir. Fakat ne cisim ne de cisim olmayan öğretilir bir şeydir. Bu bakımdan, öğretilen hiçbir şey yoktur. Şimdi cisim, özellikle Stoacılara göre, öğretilen bir şey olmaz; çünkü öğretilen şeyler "ifadeler" (225) olmaktadır ve ifadeler cisim değildir.[68] Ve yanı sıra eğer cisim ne duyulur ne düşünülür bir şey değilse, cisim öğretilir bir şey değildir demektir; çünkü öğretilen şey ya duyulur ya da düşünülür (kavranır) bir şey olmalıdır ve eğer o bu ikisi de değilse, o zaman öğretilir bir şey de değildir demektir. Ve cismin ne duyulur ne de düşünülür olmadığını kendi *Fizikçilere Karşı*[69] adlı (226) çalışmamızda tesis etmiş bulunmaktayız; çünkü cisim ister Epikuros'un iddia ettiği gibi boyut, biçim, katılık birleşimi olsun ya da ister üç boyuta ve artı katılığa sahip olan bir şey olsun –onun akıldışı duyunun parçası olmayıp, birkaç unsurun toplamına (birliğine) bağlı olarak algılanan her şeyi algılamaya yönelik bazı akılsal yetilerle ilişkili olması bakımından– duyuma

66. Bir şey var olan bir şeyse, o zaten biliniyor olan şeydir. Onun öğretilmeye ihtiyacı yoktur. (ç.n.)
67. A.H., III, 255 vd. "Bir şey" Stoacıların en yüksek kategorisiydi. A.H., "Giriş", s. xxvi.
68. "İfadeler"in (*lekta*) cisimsizliği için bkz. A.H., II, 81 vd.
69. F.K., I, 437-9 vd, 361; A.H., II, 47 vd.

ilişkin bir şey (227) olmayacaktır. Ve o duyulur bir şey olsa bile bir kere daha öğretilebilir bir şey olmayacaktır;[70] çünkü hiçbir duyulur şey öğretilir bir şey değildir. –Örneğin, hiç kimse beyazı görmeyi ya da tatlı olanı tatmayı ya da bir şeyden tatlı bir koku edinmeyi ya da soğuğu ve sıcağı hissetmeyi öğrenmiyor olması fakat bu öğrenilmeyen şeyleri algılıyor olması gibi. Buradan, cisim, onun ne duyulur olan ne de duyulur olmak durumunda olan bir şey olması bakımından, (228) bu açıklama çerçevesinde, öğretilebilir bir şey değildir. Dahası, onun düşünülür olduğunu varsaysak bile o öğretilir bir şey olamaz; çünkü ne uzunluk, ne en ne de derinlik kendisi bakımından cisim değilse ve cisim bunların birleşimi olan bir şeyse, bunları hepsinin cisim olmaması bakımından, bunların birleşimini cisimli olmayan ve cisim olmayan şey olarak tasavvur etmemiz gerekir. Ve bu nedenle cisim de öğretilebilir bir şey değildir. (229) Yine bazı cisimler duyulur olan ve diğerleri düşünülür olan şeylerdir. Bu durumda eğer cisim öğretilir bir şeyse, ya duyulur olan öğretilir bir şeydir ya da düşünülür bir şeydir. Fakat ne duyulur olan öğretilir bir şeydir (çünkü o görünür olan ve kendisi bakımından gayet de açık olan bir şeydir) ne de düşünülür olan öğretilir bir şeydir (çünkü onun bulanık oluşu ve onun hakkında şu âna kadar sonuç vermeyen tartışmalar nedeniyle. [Örneğin] bazıları onun bölünemez olduğunu, diğerleri bölünebilir olduğunu ve bazıları da onun parçalarının olmadığını ve minimal olduğunu; bazıları da onun parçalara sahip olduğunu ve sonsuza kadar bölünebilir olduğunu söylemektedir).[71] Bu durumda cisim öğretilir olma özelliğinde bir şey değildir. –Aslında cisim (230) olmayan bir şey de öğretilir bir şey değildir; çünkü o ya Platoncu İdea ya da Stoacı "ifade" ya da boşluk ya da yer ya da zaman ya da bu tarz bir şey olmaktadır.[72] Fakat bunlardan hangisi olursa olsun, onun gerçek varlığı hâlâ (231) kuşku ve sonuçlanmamış tartışmanın konusu durumundadır. Fakat hâlâ tartışma konusu olan şeylerin öğretildiğini söylemek bunların karşıt şeyler olmaları bakımından gayet saçmadır. Fakat eğer var olan şeylerden bazıları cisim ve diğerleri düşünülür şeylerse ve bunların hiçbirinin öğretilir olmadığı gösterilmişse, bu durumda öğretilen hiçbir şey yoktur demektir.

70. A.H., III, 254 vd.
71. Bu sonuncusu Stoacı görüştür. Oysa Epikurosçular cismin sonsuza kadar bölünebilir olmadığını (atom) düşünmektedir.
72. F.K., II, 258 vd; M.K., II, 12 vd.

(232) Yine: Eğer herhangi bir şey öğretilmekteyse, bu şey ya hakiki ya da sahtedir.[73] Fakat o, birden görünür olması bakımından, sahte değildir. Ve eğer hakikiyse, o "Ölçüt Üzerine" adlı kısımda gösterdiğimiz gibi kuşku götürür bir şey olacaktır ve kuşku götürür şeylerle ilgili olarak öğrenme diye bir şey de (233) var olmaz. Bu durumda, öğretilen şey var olan bir şey değildir. –Üstelik öğretilen şey ya teknik ya da teknik olmayan şeydir. Fakat o teknik olmayan bir şey olmaz, çünkü bu durumda onu öğrenmeye gerek kalmaz. Ve eğer o teknik bir şeyse, o ya açık olan ya da açık olmayan şey olacaktır. Fakat o kendinden açık bir şeyse, o hem teknik olmayan hem de öğrenilmeye uygun olmayan bir şeydir demektir. Buna karşılık, eğer o açık olmayan bir şeyse, tam da açık olmayan bir şey olması nedeniyle öğretilmeye uygun olmayacaktır.

(234) Bu argümanlarla öğretilen şeyin kuşkuya açık olduğu tesis edilmiş bulunmaktadır.[74] Ve bununla birlikte hem öğreteceği bir şey olmadığından öğretmen hem de öğreneceği bir şey olmadığından öğrenen ortadan kalkmış olmaktadır. Her şeye rağmen onların durumunda da ortaya benzer güçlüklerin (235) çıkması mümkündür; çünkü eğer bir öğreten ve bir öğrenen varsa, ya uzman olan uzman olana öğretecek ya da uzman olmayan uzman olmayana ya da uzman olan uzman olmayana ya da uzman olmayan uzman olana öğretecektir. Fakat ne uzman olmayan uzman olmayana öğretir (tıpkı kör birinin kör birine kılavuzluk yapamaz olması gibi)[75] ne de uzman olan uzman olana öğretir, çünkü açıktır ki onun ona öğreteceği bir şey yoktur. Ve yine uzman olmayan uzman olana öğretemez, tıpkı kör birinin gören birine kılavuzluk yapamaz olması gibi, çünkü meslekten olmayan kimse bu sanatın teorilerini anlama gücünde değildir ve buna dayalı olarak öğretmeye (236) uygun değildir. –Bu durumda geriye uzman olanın meslekten olmayan kimseye öğrettiğini söylemek kalıyor ki, bu yine uygulanabilir bir şey değildir; çünkü bu sanatın teorileriyle birlikte uzman olan bizim tarafımızdan (237) kuşkuyla karşılanmak durumundadır ve uzman olmayan da, eğer o öğretilmiş ve uzman haline gelmişse, ya uzman olmadığı zamanda ya da uzman olduğu zamanda uzman haline gelmiştir. Fakat o uzman olmadığı zamanda uzman haline gelemez ve uzman olduğu zamanda da o artık bir uzman (238)

73. A.H., III, 253 vd.
74. A.H., III, 259-60 vd.
75. M.K., I, 55 vd.

haline gelmez, çünkü zaten uzman durumundadır. Ve makul olarak böyledir, çünkü uzman olmayan kör bir insana benzer ya da doğuştan sağır bir kimseye ve tıpkı doğuştan kör birinin renklerle ilgili ve doğuştan sağır birinin seslere dair bir kavrayış edinememesi gibi uzman olmayan da uzman olmaması ölçüsünde teknik teorileri kavrama yeterliğinde olmaması bakımından onlar hakkında bilgi edinemeyecektir. Ve uzman olan da artık öğretilir biri durumunda değildir, çünkü o zaten eğitilmiş durumdadır.

(239) Dahası, tıpkı bu şeylerin kuşku duyulur olması gibi öğrenme yöntemi de kuşku duyulur durumdadır;[76] çünkü öğrenme ya duyuların açıklığıyla (tanıklığıyla)[77] ya da konuşmayla yerini alır (ortaya çıkar). Fakat göstereceğimiz gibi o ne açıklıkla ne de konuşmayla yerini almaktadır. Bu (240) bakımdan öğrenme yöntemi de kuşkudan muaf değildir. Şimdi öğrenme açıklıkla yerini almamaktadır, çünkü açıklık gösterilen (işaret edilen) şeylerle ilgilidir. Fakat işaret edilebilen şey görünür bir şeydir. Ve görünür olan şey onun görünür olması ölçüsünde herkes tarafından benzer şekilde algılanabilir olan şeydir. Ve herkes tarafından benzer şekilde algılanabilir olan şey öğretilmeye uygun olan bir şey değildir. Bu bakımdan açıklıkla işaret edilen şey öğretilir olan bir şey değildir. Yine konuşmayla da herhangi bir şey (241) öğretilmez; çünkü ya konuşma bir şeyi göstermektedir ya da hiçbir şeyi. Fakat o hiçbir şeyi göstermemekteyse o zaman o herhangi bir şeyin öğreticisi değildir. Ve eğer bir şeyi göstermekteyse, o zaman o ya doğal olarak ya da uzlaşımla göstermektedir. Fakat o doğal olarak gösteren bir şey değildir,[78] çünkü tüm insanlar tüm insanları duymazlar. Örneğin Yunanlar barbarları ve barbarlar Yunanları duymazlar. Ve eğer o uzlaşımla bir şeyi göstermekteyse, (242) açıktır ki adlandırdıkları nesneleri önceden gören insanlar bu terimleri anlarlar, ancak haklarında bilgisiz oldukları şeylerin bu terimlerle onlara öğretilmiş olmaları nedeniyle değil, fakat daha önce tanık oldukları şeylerin [konuşmayla] hatırlanması ve çağrıştırılması nedeniyle; buna karşılık, bilinmeyen şeyleri öğrenme ihtiyacında olan ve adlandırılan şeylere dair bilgisiz olan kimseler herhangi bir şey hakkında bir kavrayışa sahip olmazlar. (243) Bu nedenle, eğer ne öğretilen bir şey, ne öğreten, ne öğrenen ne de öğrenme yöntemi varsa, bu durumda öğrenme diye bir şey var değildir demektir.

76. A.H., III, 266-8 vd.
77. Ya da görerek. (ç.n.)
78. A.H., II, 214 vd.

Şimdi, Kuşkucuların öğrenme diye bir şeyin var olmadığını göstermek için ortaya koyduğu genel bir karaktere sahip itirazlar bunlar olmaktadır.[79] Ve bu güçlükleri yaşam sanatı denilen şeye uygulamak da mümkündür; çünkü ya bilge insan bunu bilge insana öğretecektir ya da bilge olmayan insan bilge olmayan insana, yahut da bilge olmayan insan bilge olan insana ya da bilge insan (244) bilge olmayan insana öğretecektir. Fakat ne bilge insanın bunu bilge insana öğrettiği (çünkü her ikisi de erdem bakımından mükemmeldir ve onlardan hiçbirinin öğrenmeye ihtiyacı yoktur) ne de bilge olmayan insanın bilge olmayan insana bunu öğrettiği (çünkü onların her ikisi de öğrenmeye ihtiyaç duymaktadır ve onlardan hiçbiri bir diğerine öğretecek ölçüde bilge (245) değildir). Yine bilge olmayan bilge olana da öğretemez, çünkü kör insan renkleri gören insana talimat verme yeterliğinde değildir. Bu durumda geriye bilge insanın bilge olmayan insana öğretme yeterliğinde olduğunu söylemek (246) kalıyor. Ve bu da kuşku konusudur; çünkü eğer bilgelik "iyi ve kötü ve her ikisi olmayan şeylere ilişkin bilim" ise, bilge olmayan insan, bilge olan insan ona iyi ve kötü ve her ikisi de olmayan şeyleri öğrettiği zaman, o yalnızca konuşulan şeyleri duyacak ve bu şeylerin kendilerini bilmeyecektir; çünkü o herhangi bir bilgeliğe sahip değildir, o tüm bu şeyler hakkında bilgisizdir; çünkü eğer o bilgelik dışı bir konumda olmakla birlikte onları kavramak durumundaysa, bilgelik dışılık iyi, kötü ve her ikisi de olmayan şeyleri bilme yeterliğinde olacaktır demektir. Fakat onlara göre, bilge dışılık bu şeyleri algılama yeterliğinde değildir. Bu bakımdan bilge olmayan kimse bilge insan tarafından onun bilgeliğine ilişkili kurallara bağlı olarak söylenen ve yapılan (247) şeyleri idrak etmeyecektir. Ve tıpkı doğuştan kör birinin[80] kör olması ölçüsünde renklere dair hiçbir kavrayışa sahip olmaması ve doğuştan sağır birinin sağır olması ölçüsünde sesleri idrak etmemesi gibi, bilge olmayan kimse de bilge olmaması ölçüsünde bilgece söylenen ve yapılan şeyleri idrak etmeyecektir. Bu bakımdan da bilge insan yaşam sanatı konusunda bilge (248) olmayan kimseye kılavuzluk edemez. –Dahası eğer bilge insan bilge olmayan kimseye öğretmekteyse, bilgeliğin, bilge dışılığın sanattan yoksun olan sanat olduğunun idrakinde olması da gerekir. Fakat bilgelik bilge dışılığın idrakinde olamaz. Bu bakımdan, bilge insan bilge olmayan kimseye

79. A.H., III, 270-2.
80. F.K., II, 175 vd; A.H., III, 264 vd.

öğretmeye muktedir değildir; çünkü birtakım alıştırmalarla ve uygulamayla[81] (çünkü hiç kimse doğal olarak böyle değildir) bilge olan kimse ya bilgeliği onun bilge dışılığının halen onda mevcutken ek olarak edinmektedir ya da ikinciden (249) kurtulup birinciyi edinme yoluyla bilge insana dönüşmektedir. Fakat eğer o bilgeliği onun bilge dışılığı halen onda mevcutken ek olarak edinmekteyse, bu durumda aynı insan aynı anda hem bilge hem de bilge dışı insan olmuş olacaktır ki bu mümkün değildir. Ve eğer o birinciyi ikinciden kurtularak edinmekteyse, o zaman o şu anda var olmayan kendi önceki –var olan durumunu daha sonra ortaya çıkan bir koşul bağlamında bilmeye muktedir (250) olmayacaktır. Ve doğal olarak böyledir;[82] çünkü kesindir ki, ister duyulur ister düşünülür olsun, her nesneye ilişkin kavrayış ya duyuların tanıklığıyla deneysel olarak ya da deneysel olarak görülen şeylerden analojik çıkarım yoluyla gerçekleşir, bu ikincisi (düşünülür olan) ya benzerlik dolayımıyla (Sokrates'in, o burada olmadığı halde, ona ilişkin benzerlikle fark edilmesi (251) gibi) ya da düzenleme yoluyla (bir insandan ve bir attan onları birleştirerek var olmayan yarı insan yarı at olan bir şeyin kavramını oluşturmamız gibi) ya da benzetme yoluyla (sıradan insandan hareketle büyütme yoluyla bir dev ve küçültme yoluyla bir cüce tasavvur etmemiz gibi)[83] gerçekleşir.

.....

(252) Buradan, eğer bilge dışılık bilgelik dolayımıyla ve bilge olmayan kimse bilge insan dolayımıyla algılanmaktaysa, bu algılama ya deneyim bağlamında ya da deneyimden çıkarım yapma bağlamında gerçekleşmek durumundadır. Fakat bu algılama deneyimle gerçekleşemez (çünkü hiç kimse bilgeliği beyazı, siyahı, tatlıyı ve acıyı bilmeye vakıf oldu tarzda bilmeye vakıf olamaz) ve deneyimden çıkarım yapma yoluyla da bunu yapamaz (çünkü var olmayan şeyler bilge dışılığa benzemezler (onu andırmazlar). [Fakat eğer bilge insan bundan çıkarım yapmaktaysa, o zaman bu çıkarım ya benzerlik dolayımıyla ya da düzenleme ya da benzeşim (analoji) yoluyla yapılmak durumundadır]; bu bakımdan, (253) bilgelik asla bilge dışılığı algılayamaz. –Evet, fakat muhtemelen bir kimse bilge insanın bir başkasının bilge dışılığını kendindeki bilgelik dolayımıyla ayırt edebileceğini söyleyecektir, fakat bu ço-

81. Bazı kısımların deneyimi ya da eğitimi, M.K., I, 146 vd, eşzamanlı yetilerin
82. M.K., II, 58-60 vd; F.K., I, 393-5 vd.
83. F.K., I, 45 vd.

cukça olur; (254) çünkü bilgelik dışılık belli işlemleri üreten bir durumdur. Bu durumda, eğer bilge insan bunu bir başkasında görüp kavramaktaysa ya o bu koşulu (durumu) doğrudan onun kendisiyle idrak etmektedir ya da bu koşula uygun işlemlere dikkat yönelterek bu koşulun kendisini bilmeye vakıf (255) olmaktadır, tıpkı bir kimsenin tıpçının koşulunu tıp sanatına uygun işlemlerden hareketle ve bir ressamın koşulunu resim sanatına uygun işlemlerden hareketle bilmeye vakıf olması gibi. Fakat o bu koşulu onun kendisinden hareketle algılayamaz; çünkü bu koşul bulanık ve izlenebilir olmayan bir şeydir ve onu cismin biçiminden hareketle yakından gözlemlemek mümkün değildir ve yine ondan kaynaklanan işlemlerin dolayımıyla da gözlemlenemez; çünkü tüm görünür işlemler yukarıda gösterdiğimiz gibi (256) bilgeliğe ve bilgelik dışılığa ortaktır. Fakat eğer bilge insanın, yaşam sanatını bilge olmayan kimseye öğretebilmesi bakımından kendisi olarak bilge dışılığı algılama gücünde olması zorunluysa –sanatçının sanattan yoksun olmasına rağmen– ve bilge dışılığın onun için algılanamaz olduğu gösterilmiş olmaktaysa, bu durumda bilge insan bilge olmayan insana yaşam sanatını öğretmeye muktedir değildir demektir.

(257) Böylece, şimdi, biz eleştirel olarak Etik bölüme ait en köklü sorunları tartıştıktan sonra, bu vesileyle Kuşkucu Tarz[84] ile ilgili açıklamamızın tümünü sona erdirmiş oluyoruz.

84. A.H., I, 4 vd.

Uzmanlara Karşı

# Önsöz

Bu cilt "Matematikçilere Karşı"nın ilk altı kitabını içermektedir: Gramercilere Karşı, Retorikçilere Karşı, Geometricilere Karşı, Aritmetikçilere Karşı, Astrologlara Karşı, Müzisyenlere Karşı. Önceki ciltlerde olduğu gibi metin Bekker'e dayanmaktadır ve ana sapmalar yine dipnotlarda gösterilmektedir. "Matematikçilere Karşı"nın geriye kalan beş kitabı II. ve III. Ciltlerde bulunmaktadır. II. Ciltteki VII ve VIII. Kitaplar ve III. Ciltte geriye kalan kitaplar yer almaktadır.

# Uzmanlara Karşı
# 1. Kitap

Sanat ve Bilim uzmanlarına karşı mesele, göründüğü kadarıyla, her ne kadar benimsedikleri bakış açıları farklı olsa da, hem Epikuros hem de Pyrrhon'un okulu tarafından genel bir tarzda ortaya konmaktadır. Epikuros öğretilen şeylerin bilgeliği mükemmelleştirmeye yardımcı olmadığı düşüncesinden hareket etmekteydi ve bunu, muhtemelen, bu düşüncede kendi kültür eksikliğinin üstünü örtmenin bir yolunu görmüş olması nedeniyle yapıyordu (çünkü birçok konuda Epikuros bilgisizliğe mahkûm durumdadır ve hatta günlük konuşma bakımından söylemi doğru değildir). (2) Bir başka neden onun Platon'a ve Aristoteles'e ve onlar gibi geniş bilgili kimselere karşı düşmanlığı olabilir. Gençlerin çoğunu elinde tutan ve kendini ciddi olarak Sanat ve Bilime ve özellikle de Retoriğe adamış Pyrrhon'un öğrencisi Nausiphanes'e karşı (3) düşmanlığı da ihtimal dışı değildir. Bu açıdan, Epikuros, her ne kadar bu adamın öğrencilerinden biri olsa da, kendini yetiştirmiş ve özgün bir filozof olduğunun düşünülmesi için elinden gelen en iyi şey bu olguyu reddetmek ve Nausiphanes'in çürütmelerini lekelemek ve Nausiphanes'in kendisiyle gurur duyduğu Sanat ve (4) Bilimlerin şiddetli bir karşıtı olmak için aşırı gayret içinde olmaktı. Bundan ötürü, onun "Mytilene'deki Filozoflara Mektup"[1] adlı çalışmasında Epikuros söyle demektedir: "Gayet varsaymaktayım ki, 'feryat edenler' hatta benim kimi ayyaş gençlerin kampanyasında 'Kurutulmuş Balık'ın hükmü altına girmiş bir mürit olduğumu hayal etmektedirler." Burada Epikuros anlamsız bir biçimde Nausiphanes'e "Kurutulmuş Balık" demektedir. Ve yine daha ileriye gittikten ve bu

1. Diogenes Laertius, X. 8.

kimseyi uzun uzadıya taciz ettikten sonra, onun sanat ve bilimdeki yeterliğine dair imalarda bulunmaktadır: "Aslında, kendini bilgeliğe götüremeyecek konuları izlemekten ve bunlar üzerine çalışmaktan pişmandı"; burada Epikuros Sanat ve Bilimi ima (5)etmektedir. Aslında –tahminimize göre– Epikuros'u Sanata ve Bilime karşı savaş açmaya yönelten dürtüler bu türden şeylerdi. Öte yandan, Pyrrhon'un okulu (bu okulun mensupları) ne bu konuların bilgelik kazanmada yararsız olduğu görüşünden (çünkü bir dogmatik iddia olur) ne de bu konulara ilişkin onlara atfedilen herhangi bir kültür eksikliğinden hareket etmektedirler; çünkü bu okulun mensupları diğer tüm filozoflara karşı kültürleri ve deneyim zenginliği bakımından üstünlüklerinin yanı sıra (6) çoğunluğun kanaatine ilgisiz durumdadırlar. Herhangi bir şeye karşı kötü niyetli olmak için hiçbir neden de yoktur (çünkü böyle bir şey onların kibar karakterine tümüyle yabancıdır); fakat aslında Pyrrhoncular Sanat ve Bilim konusunda felsefe konusunda yaşadıkları deneyime bütünüyle benzer olan bir deneyimle karşı karşıya kalmışlardır; çünkü tıpkı onların felsefeye hakikate ulaşma arzusuyla yaklaşmış oldukları[2] fakat şeylerle ilgili eşit güçte itilaf ve anlaşmazlıklarla karşılaştıklarında yargı vermekten kaçınmış olmaları gibi, Sanat ve Bilim konusunda da, bu konuda hakikati öğrenme düşüncesiyle bu sanat ve bilimleri öğrenmeye giriştiklerinde gizlemeye yönelmedikleri hatırı sayılır ciddiyette güçlüklerin varlığını keşfetmişlerdir. (7) Buna bağlı olarak, biz de onların yaptığı gibi hiçbir karşıt tavır içinde olmadan kültür uzmanlarına karşı özel argümanları seçmek ve ortaya koymak için aynı yöntemi izleyeceğiz.

Şimdi, açıklamalarımızı bu konularda halihazırda yeterli eğitim almış kimselere yöneltirken, "döngüsel çalışmalar"ın[3] neden böyle adlandırıldıklarını ve (8) onların sayısının ne olduğunu izah etmeyi gereksiz bulmaktayım. Fakat şu anki amacımız bakımından bu konuyu ortaya koymak zorunludur. Sanat ve Bilime karşı ortaya konmuş argümanlardan bazıları tüm bu konulara karşı yöneltilmiş genel karakterli argümanlardır. Buna karşılık, diğerleri ayrı olarak ele alınan konulara karşı yöneltilmiş özel karakterli argümanlardır. Bu bakımdan, hiçbir Sanat ve Bilimin olmadığına dair argüman daha genel bir karaktere sahipken, daha özel olan argümanlar,

2. A.H., I, 12 vd.

3. Genel konular, ön uzmanlık, eğitim. Bunlar, astronomi, geometri, müzik, gramer ve retorik vb kapsamaktadır.

diyelim ki, konuşmanın unsurlarıyla ilgili olan Gramercilere karşı argüman ve Geometricilere karşı ilkeleri varsayma hakkını yadsıyan argüman ve Müzisyenlere karşı ton ve zamanın varlığını sorgulayan argümandır. Bu durumda, belli bir sıra düzeni içinde, ilk olarak daha genel çürütmelere yönelelim.

## KISIM I
## BİR ÖĞRENME NESNESİ VAR MIDIR?

(9) Bizim şu anki işimiz filozoflarca üstlenilmiş olan öğrenmeyle ilgili uzun ve muhtelif tartışmaları dile getirmek değildir. Şunu sergilemek yeterli olacaktır: Eğer herhangi bir öğrenme nesnesi varsa ve o insan tarafından ulaşılabilir şeyse, önce dört şeyin üzerinde uzlaşılmış olması gerekir[4] –öğretilen konu, öğreten kimse, öğrenen kimse ve öğrenme yöntemi. Fakat göstereceğimiz gibi, ne öğretilecek konu, ne öğreten ne de öğrenen kimse ne de öğrenme yöntemi vardır. O halde, öğrenme konusu olan hiçbir şey var değildir.

## KISIM II
## ÖĞRETİLEN KONU ÜZERİNE

(10) Şimdi, ilk konuyla ilgili olarak, biz eğer eğer herhangi bir şey öğretiliyorsa, ya var olan bir şeyin öğretildiğini ya da var olmayan bir şeyin öğretildiğini ileri süreceğiz.[5] Fakat göstereceğimiz gibi, ne var olan şey ne de var olmayan şey öğretilmektedir. O halde, hiçbir şey öğretilmemektedir. Şimdi, var olmayan şey öğretilmez, çünkü eğer o öğretilebiliyorsa, o zaman, o öğretilebilir bir şey olur. Ve öğretilir bir şey var olan bir (11) şey olur ve bu nedenle, o hem var olan hem de var olmayan bir şey olmuş olacaktır. Fakat aynı şeyin hem var olan hem de var olmayan olması mümkün değildir. O halde, var olmayan şey öğretilmez. Yine, var olmayan şey hiçbir özelliğe sahip olmaz ve hiçbir özelliğe sahip olmayan şey öğretilecek bir özelliğe sahip olmayan şey olacaktır; çünkü öğretilir olmak "özellikler"e ait bir şeydir. Bu temelden hareketle, var (12) olmayan şey öğretilme kapasitesi olmayan şeydir. –Dahası, öğretilen şey bir görünüm yaratarak bizim tarafımızdan öğrenilir hale gelir, fakat var olmayan şey bir görünüm yaratma kapasitesinde olan bir şey olmadığından, öğretilme kapasitesinde

4. A.H., III, 252 vd.
5. A.H., III, 256 vd.

bir şey de değildir. –İlerlersek, var olmayan şey hakiki bir şey olarak öğretilemez; çünkü ne hakiki olan var olmayan bir şeydir ne de öğretilir olan herhangi bir hakiki olan şey var olmayan bir şeydir. Fakat eğer hiçbir hakiki olan var olmayan bir şey olarak öğretilemiyor ise, (çünkü hakiki olan var olan bir şeydir), o zaman, var olmayan şey (13) öğretilme kapasitesinde olmayan bir şeydir demektir. Ve eğer hakiki olmayan şey öğretilmekteyse, öğretilen her şey sahtedir demektir ki, bu en akıldışı şeydir. O halde, var olmayan şey öğretilmemektedir; çünkü öğretilen şey ya sahte ya da hakiki olacaktır. Fakat onun sahte olduğunu söylemek en akıldışı şeydir ve hakiki olan şey var olan şeydir. O halde, var olmayan şey öğretilme kapasitesinde olmayan şeydir.– (14) Aslında, var olan şey de öğretilebilir olan bir şey değildir; çünkü var olan şeyler eşit derecede herkese açık olan şeyler olduğundan, onların tümü öğretilmeye uygun şeyler değildir.[6] Buradan şu çıkar ki, öğretilir olan hiçbir şey var değildir; çünkü öğretilmemiş olan şey, ona ilişkin öğrenmenin onun ne olduğunun bilinmesinden devşirilebilir olması bakımından farz edilmek durumundadır [bu durumda o zaten biliniyor olacaktır]. O zaman, var olan şey de öğretilen bir şey değildir demektir.

(15) Aynı kuşkucu yöntem, ya "hiçbir şey" (*nothing*) öğretiliyordur ya da "bir şey" (*something*) öğretiliyordur" diyenlere karşı da kullanılır; çünkü "hiçbir şey" öğretilmekteyse, bu durumda, o, onun öğretilen şey olması ölçüsünde, "bir şey" (*something*) olacaktır ve bu nedenle aynı şey iki karşıt şey olacaktır, "hiçbir şey" ve "bir şey"; bu da saçmadır. –Yanı sıra, "hiçbir şey" hiçbir özelliğe sahip değildir ve bu bakımdan, o öğretilir bir şeye sahip değildir; çünkü aslında bu şey [öğretilir olma] (16) özeliklere ait olan bir şeydir. Bu bakımdan da "hiçbir şey" öğretilir bir şey değildir. –Ve aynı akıl yürütmeyle, "bir şey" de öğretilebilir olmayan şeylere ait olur; çünkü eğer o "bir şey" olması nedeniyle öğretilir olma kapasitesinde oluyorsa, buradan (17) çıkacak sonuç, öğretilir hiçbir şeyin var olmadığıdır.[7] –Dahası, eğer bir şey öğretiliyorsa, o ya "hiçbir şeyler"

6. Açık olan (*prodelon*) şeyin öğretilmeye ihtiyacı yoktur, çünkü o zaten apaçık görünmektedir. (ç.n.)

7. Öğretilir olan bir şey, var olan bir şeydir. Fakat var olan şeyin öğretilmeye ihtiyacı yoktur; çünkü o herkese zaten görünmekte olan şeydir. Bu durumda, "bir şey" öğretilir bir şeyse, o zaman, birincisi, o var olan bir şeydir demektir ve ikincisi, böyle olduğundan, onun öğretilmeye ihtiyacı yoktur; çünkü o var olan bir şey olarak herkese apaçık görünen bir şey konumundadır. O halde, öğretilen hiçbir şey var değildir. (ç.n.)

(*nothings*) dolayımıyla ya da "bir şeyler" (*somethings*) dolayımıyla öğretiliyordur. Fakat onun "hiçbir şeyler" dolayımıyla öğretilmesi mümkün değildir; çünkü bunlar Stoacılara göre zihin için gerçekliği olmayan şeylerdir. Bu durumda, geriye kalan, öğrenmenin "bir şeyler" dolayımıyla (18) gerçekleştiği olmaktadır ki bu da kuşkuludur; çünkü tıpkı öğretilen şeyin kendisinin "bir şey" olarak öğretiliyor olması gibi, benzer şekilde, kendisinden öğrenmenin türetildiği bu şeyler de "bir şeyler" olmuş olacağından, onlar da öğretiliyor [öğretilen şeyler] olacaklardır.[8] Ve bu bakımdan hiçbir şey öğretilmiyor olacağından, öğrenme de ortadan kalkıyor demektir.

## KISIM III
## CİSİMLİ OLAN HAKKINDA

(19) İlerlersek, "bir şeyler" den bazıları cisimli (*somaton*) diğerleri cisimli olmayan (*asomaton*) şeyler olduklarından, öğretilen şeyler ya cisimli ya da cisimli olmayan şeyler olacaklardır;[9] Fakat ortaya koyacağımız gibi, öğretilen şeyler ne cisimli ne de (20) cisimli olmayan olur. O halde, öğretilen hiçbir şey var değildir. Şimdi, cisimli olan –özellikle Stoacılara göre öğretilme durumunda olmayan bir şeydir; çünkü öğretilen şeylerin "anlamlar" (*lekta*) olmaları gerekir.[10] Fakat cisimli şeyler anlamlar değildir ve sonuç olarak onlar öğretilmeyen şeylerdir. Ve eğer cisimli şeyler ne duyulabilir ne de anlaşılır şeylerse, açıktır ki, bu şeyler öğretilmeye uygun şeyler değildir. Şimdi, onlarla ilgili kavrayışımızdan açıktır ki, bu şeyler duyulabilir şeyler (21) değildir, çünkü eğer cisimli olan, Epikuros'un söylediği gibi, büyüklük, biçim ve kütleli katılığın birleşimiyse ya da Matematikçilerin iddia ettiği gibi üç boyutlu, yani uzunluk, genişlik ve derinlik birleşimiyse ya da üç boyutlu ve artı katılık birleşimiyse (22) (bu Epikuros'un diğer tanımıdır, cisimli olanı boşluktan ayırmak için) ya da diğerlerinin söylediği gibi katı bir kütleyse ve böyle olabiliyorsa, cisimli olan birkaç ayrı etkenin birleşimi olmasından ve birçok şeyin birleşiminin yalın ve akıldışı duyumun bir işlevi olmayıp zekânın (aklın) işlevi olması bakımından, cisimli olan bir (23) şey duyulur şeylere ait bir şey

8. Onlar da öğreten değil, öğretilen konumundadır. Bu durumda ortada öğrenme diye bir şey yoktur. (ç.n.)
9. A.H., III, 255 vd; Sextus'a göre, cisimli olan, "duyuma açık olan" ve cisimli olmayan, "duyuma açık olmayan" şeydir. (ç.n.)
10. Stoacı "lekta", A.H., II, 81 vd.

değildir.[11] Ve biz onun duyulur olduğunu varsaysak bile, böyle bile olsa, o yine de öğretilmeye uygun bir şey olmayacaktır; çünkü duyulur olan duyulur olması bakımından öğretilir bir şey olamaz; çünkü hiç kimse beyaz olanı görmeyi öğrenmez ya da tatlı olanı tatmayı ya da sıcağı duyumsamayı ya da kolayca koklamayı öğrenmez, bu duyumlar öğretilmeyen ve doğal olarak bize ait olan (24) şeylerdir. Bu durumda geriye şunu söylemek kalıyor: "Cisimli olan anlaşılabilir olan ve böylece de öğretilmeye uygun olan bir şeydir." Fakat bunun doğruluğunun ne olduğunu düşünelim. Eğer cisimli olan ne kendisi bakımından uzunluk, ne genişlik ne de derinlikse, fakat bunların tümünün birleşimi olarak tasavvur edilen bir şeyse, bu durumda, bunların tümü cisimli olmayan şeyler olduklarından, bir kimse zorunlu olarak bunların birleşimini cisimli olarak değil, cisimli olmayan bir şey olarak ve bu (25) nedenle de öğretilmeye uygun olmayan bir şey olarak tasavvur etmelidir. Bunun yanı sıra, bu boyutların birleşimi olan bedeni (cismi) tasavvur eden birinin önce bu boyutların kendilerini tasavvur etmesi gerekir, öyle ki böylece bedeni de tasavvur edebilsin. Fakat bunlar onun tasavvur edemeyeceği şeylerdir, çünkü bu kişi bu boyutları ya duyu deneyimi yoluyla ya da duyu deneyiminden dönüştürme yaparak tasavvur edecektir. O halde, o duyu deneyimi ile tasavvur etmeyecektir, çünkü bu boyutlar cisimli şeyler değildir ve cisimli olmayan şeyler deneyimde kavranamazlar; duyusal kavrayış her zaman temas ile ortaya çıkar. Ve yine hiçbir duyu nesnesine boyut kavramını oluşturabileceğimiz dönüştürme işlemi ile de sahip olamayız. Bu açıdan, cisimli olan şeyi meydana getiren unsurları tasavvur edemediğimiz için kesinlikle cisimli olan şeyi öğretemeyiz.

(26) Fakat biz kuşkuculuğumuz[12] bakımından, cisimli olanın gerçekliğini ve kavramını daha tam olarak ele alacağız; bu açıdan

11. Sextus deneyimde bir nesne ya da üç boyutlu nesne algısının doğrudan bağımsız duyumlar dolayımıyla değil, aklın birleştirici işleviyle gerçekleşiyor olabileceğine dair kuşkusunu dile getirir görünmektedir. Bu hususta Sextus, Kant'ı anımsatmaktadır. Kant nesne algısını duyusallığın iki *a priori* formuyla ilişkilendirir, zaman ve uzay. Böylece, Kant nesne algısını doğrudan ve dolaysız olarak bağımsız duyulara değil, zihnin *a priori* yapısına (duyusallık ve anlama yetisi) atfetmekteydi. Bu noktada Kant, Sextus'un düşüncesine yakın durmaktadır. Sextus'a göre duyular birbirlerinden bağımsız olarak iş görürler; onların birleşim yapma gibi bir işlevleri yoktur, çünkü onlar akıldışıdırlar. Birleştirme işlevi ancak aklın işi olabilir. Bununla birlikte, Sextus nesne algısını, Kant'ın yaptığı gibi, zaman ve uzay gibi duyusallık formlarını nesne algısının arka planı olarak konumluyor da değildir. (ç.n.)
12. F.K., I, 359 vd; A.H., III, 38 vd.

şimdi bu eleştirileri bir kenara bırakıyor ve cisimli olan şeyler arasındaki en genel ayrımın iki yönlü olduğunu açıklamaya yöneliyoruz. Onlardan bazıları duyulur, bazılarıysa zihinle anlaşılabilir şeylerdir. Ve eğer öğretilen şey cisimli bir şeyse, bu şey kesin olarak ya zihinle (27) anlaşılabilir olan ya da duyulur olan bir şey olmalıdır. Fakat bu şey duyulur bir şey olamaz, çünkü bu durumda, bu şey tüm insanlara eşit ölçüde görünen ve önceden apaçık bir şey olmak durumundadır. Bu şey yine zihinle anlaşılır bir şey de olamaz, çünkü bu durumda o apaçık olmayan bir şey durumunda olur ve tam bu nedenle de bu şey hakkında filozoflar arasında çözümlenmemiş anlaşmazlıklar vardır. Filozoflardan bazıları onun bölünebilir olduğunu, bazıları da bölünemez olduğunu söylemektedirler. Bununla birlikte, bölünebilir olduğunu iddia edenlerden bazıları onun sonsuza dek bölünebilir olduğunu ve diğerleriyse en küçük parçada bölünmenin durduğunu iddia etmektedir. O halde, cisimli olan şey öğretilmeye uygun bir şey değildir.

(28) Aslında, cisimli olmayan şeyler de öğretilemez; çünkü her durumda, gerçekliğini herhangi bir düşüncesizce iddiada bulunmaksızın ya da her birinin gerçekdışılığını kanıtlamak için araştırmadan araştırmaya iz süren birinin öğretildiğini beyan ettiği cisimli olmayan şeyler, bunlar her ne ise –bu şeyler örneğin, ister Platoncu idealar olsun, ister Stoacıların "anlam"ı (*lekton*) olsun isterse boşluk ya da zaman ya da bu tür başka bir şey olsun –biz bu şeylerin gerçeklikleriyle ilgili problemin Dogmatikler arasında tartışma konusu olduğunu ve bunun da çok uzun bir tartışma olduğunun apaçık olduğunu söyleyebiliriz;[13] çünkü Dogmatiklerden bazıları kuvvetle bu şeylerin var olduğunu iddia ederken, diğerleri yargı vermekten kaçınmaktadır. Bu açıdan, üzerlerinde karara varılamayan ve çözümlenmemiş anlaşmazlıkların konusu olan şeylerin –sanki onlar üzerinde bir uzlaşma varmış ve bu bakımdan da tartışma konusu olmayan şeylermiş gibi– öğretilebilir şeyler olduklarını söylemek tuhaf olacaktır.

(29) Bu durumda, eğer var olan şeylerden bazıları cisimli olan ve diğerleri cisimli olmayan şeylerse ve bunların hiçbirinin öğretilmediği gösterilmiş olmaktaysa, öğretilen hiçbir şey yoktur demektir.

Şunu da ileri sürebiliriz: Eğer bir şey öğretilmekteyse, bu şey ya hakiki ya da sahte bir şeydir.[14] Fakat ne sahte olan ne de hakiki olan

13. A.H., II, 37 vd.
14. A.H., III, 253 vd.

öğretilir bir şeydir (birçok kavramın bizi kabul etmeye zorladığı gibi); çünkü hakiki olan kuşkulu durumdadır, bunu "Kuşkuculuk Üzerine Deneme"de göstermiştik. Ve kuşku verici şeylerle ilgili (30) öğrenme var olmaz. O halde, öğretilen hiçbir şey var değildir. Yine, genel olarak, eğer böyle bir şey öğretilmekteyse, o ya bir sanat konusudur ya da değildir. Ve eğer o bir sanat konusu değilse, öğretilemez; buna karşılık, o bir sanat konusu olan bir şeyse, ya kendinden apaçık olan ve bu nedenle sanat konusu olmayan ve bu bakımdan da öğretilmeye uygun olmayan bir şeydir ya da kendinden apaçık olmayan ve apaçık olmadığı için de öğretilmeye uygun olmayan bir şeydir.

Bu durum öğreticinin bir kenara bırakılmasını da kapsar, çünkü öğretici öğretecek hiçbir şeye sahip değildir demektir. Ve öğreneni de bir kenara bırakmayı kapsar, çünkü öğrenilecek hiçbir şey var değildir. Şimdi, bunlardan her biri hakkında ayrı ayrı güçlükleri ortaya koymaya yöneliyoruz.

## KISIM IV
## ÖĞRETEN VE ÖĞRENEN HAKKINDA

(31) Çünkü bunlardan herhangi biri var olan bir şeyse, ya uzman olmayan onun gibi uzman olmayana öğretmektedir ya da uzman olan onun gibi uzman olana öğretmektedir ya da uzman olmayan uzman olana ya da uzman olan uzman olmayana öğretmektedir.[15] Fakat uzman olmayan uzman olmayana öğretemez (tıpkı bir körün bir köre kılavuzluk edemez olması gibi) ve yine uzman olan uzman olana da öğretemez, çünkü onların ikisi de öğrenmeyi gerektirmez ve biri diğerinden daha fazla öğrenmeye ihtiyaç duymaz ve diğeri de diğerinden; her ikisi de eşit bilgiye (32) sahiptir. Uzman olmayan uzman olana da öğretemez; çünkü bu görme yeteneğine sahip birine görme yeteneği olmayan biri tarafından kılavuzluk edildiğini söylemeye benzer; çünkü aslında uzman olmayan teknik ilkeler bakımından kör biridir. Bu bakımdan o haklarında hiçbir şey bilmediği şeyleri öğretmeye muktedir değildir. Buna karşılık, uzman olan teknik, ilkeler konusunda açık görüşe sahip ve onlar hakkında (33) bilgi edinmiş bir kimse olarak, bir öğreticiyi gerektirmeyecektir. –Bu durumda, geriye uzman olanın uzman olmayana öğrettiğini söylemek kalıyor. Fakat bu önceki söylenen

15. A.H., III, 259 vd.

şeyden daha saçma bir şeydir; çünkü uzmanın kendisinin kendi sanatının ilkeleriyle birlikte var oluşunun kuşku konusu olduğu ve uzman olmayanın uzman değilken uzman olmaya dönüşemeyeceği ve bir uzman olduğu zamanda da onun artık bir uzmana dönüşmesinin söz konusu olmayacağı, çünkü onun aynı kalacağı (34) "Kuşkuculuk" adlı denememizde gösterilmiş bulunmaktadır; çünkü eğer uzman olmayan biri doğuştan kör ya da sağır biri gibiyse, bu durumda, o, tıpkı bu tür bir insanın renk ya da seslere ilişkin kavramlar oluşturamaz olması gibi, uzman olmadığı konunun teknik ilkeleri hakkında kör ve sağır olacak ve bu bakımdan da bu ilkeler hakkında herhangi bir şey görmeye ve duymaya muktedir olmayacaktır. Ve eğer o bir uzman haline gelmiş durumdaysa, o artık öğretilen biri olmayacak fakat [zaten] öğretilmiş biri olacaktır.

(35) Biz halihazırda değişme, etki, varlığa gelme (ortaya çıkma) ve yok olmayla ilgi olarak Fizikçilere karşı ortaya koymuş olduğumuz argümanlarımızdaki eleştirilerden ödünç de alabiliriz;[16] çünkü şimdi öğretilen bir şeyin (konunun) var olduğu ve öğreticinin var olduğu ve benzer şekilde öğrenenin var olduğu konusunda uzmanları kabul edeceğiz ve sonra öğrenme yöntemini araştıracağız. (36) Şimdi, öğretme ya duyu-tanıklığı dolayımıyla ya da konuşmayla gerçekleşmek durumundadır. Fakat bunlardan duyu-tanıklığı görünür şeylerle ilişkilidir ve görünür şey görünen (duyuma-açık) bir şeydir. Görünen şey görünmesi ölçüsünde herkes tarafından benzer şekilde algılanabilir olan şeydir. Ve herkes tarafından aynı şekilde algılanabilen şey öğretilme kapasitesinde olmayan şeydir. O halde, duyu-tanıklığıyla (37) gösterilen şey öğretilme kapasitesinde bir şey değildir. –Ve konuşma ya bir şeyi göstermektedir ya da göstermemektedir. Şimdi, eğer o hiçbir şey göstermemekteyse, o zaman, o herhangi bir şey de öğretmiyordur. Buna karşılık, eğer bir şey göstermekteyse, o zaman, o bu şeyi ya doğal olarak ya da uzlaşımla göstermektedir. Fakat o doğal olarak göstermemektedir, çünkü tüm insanlar tüm konuşmaları anlamamaktadır. –Yunanlar barbarların konuşmasını, barbarlar da Yunanların konuşmasını yahut da Yunanlar Yunanların konuşmasını ya da (38) barbarlar barbarların konuşmasını anlamamaktadır.[17] Ve eğer o uzlaşımla bir şeyi göstermekteyse, açıktır ki, uzlaşımla kullanılan terimlerin atfettiği nesneleri daha önce kavramış (görmüş) olan kimseler bu

16. A.H., III, 102 vd; F.K., II, 39 vd.
17. A.H., II, 214 vd.

terimleri de anlayacaklardır, bilmedikleri şeylerin terimlerle onlara öğretiliyor olması bakımından değil, zaten bildikleri şeylerin terimlerle (zihinlerinde) yeniden canlandırılıyor olması bakımından. Fakat bilinmeyen şeyler hakkında öğrenme eksikliği olan kimseler bunu yapmayı başaramayacaklardır.

Şimdi, eğer öğretilen konu var olmayan bir şeyse, yine öğreten, öğrenen ve öğrenme yöntemi var olmayan şeylerse, açıktır ki, ne öğretilen konu ne ona önderlik eden (39) biri vardır. Fakat biz yalnızca tüm Uzmanlara karşı genel bir argüman oluşturmayı üstlenmemiş olmayıp aynı zamanda onların her birine karşı özel bir argüman oluşturmayı da üstenmiş olduğumuzdan, bir öğrenme konusunun var olduğunu ve öğrenmenin mümkün olduğunu varsayalım ve her konuyla ilgili ortaya atılmış iddiaların mümkün olup olmadığını da ele alalım. Ve çürüteceğimiz kimseler tarafından yapılan açıklamaların tümünü çürütmemizin konusu olarak ele almayacağız (çünkü böyle bir şey aşırı ve düzensiz ve muhtemelen de mümkün olmayan şey olması bakımından sistematik de olmaz) ve yine onlardan gelişigüzel seçim de yapmayacağız (40) (çünkü bu muhtemelen onların hepsine ulaşmayı başarısız kılar) fakat tümünü bertaraf etmeyi içeren yapıdaki açıklamaları ele alacağız. Ve tıpkı bir şehri almaya çalışan kimselerin, her şeyden çok kendilerini, ele geçirildiklerinde şehrin işgalini garanti edecek hususlarda uzman haline getirmeye istekli olmaları gibi –örneğin, şehrin duvarlarının yıkılması ya da şehrin araç gereçlerine yönelik yangınlar çıkarılması ya da şehirdekilerin yiyecek sağlama yollarının engellenmesi–, benzer şekilde Uzmanlarla olan savaşımızda onların tüm güvenliğinin dayandığı çok önemli noktalara saldıracağız, örneğin onların ilkelerine ya da bu ilkelerden türetilmiş genel argümanlarına ya da çıkardıkları sonuçlara; çünkü her sanat ya da bilim bunlarla ya da bunlara dayalı olarak oluşturulmaktadır.

# Gramercilere Karşı

## KISIM I
## GRAMERCİLERE KARŞI

(41) Şimdi hemen Harf Uzmanlarına (ya da Gramercilere) karşı eleştirimize başlıyoruz; çünkü bebekliğimizden ve ilk kundağa sarılışımızdan itibaren harf eğitimine verilmekteyiz. Ve bu sanat tüm diğer şeyleri öğrenmemizin sözde ilk başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Dahası, bu sanat kendini tüm bilimlerin üstüne çıkarmaktadır, hemen hemen Sirens'in vaadini vaat etmektedir; çünkü (42) Gramerciler insanın doğuştan öğrenmeye meraklı olduğunun ve onun ruhunda hakikate yönelik büyük bir eğilimin olduğunun farkında olarak yalnızca mükemmel bir müzikle yelken açanları büyülemeyi değil, aynı zamanda gerçekten olan bitenleri insanlara öğretmeyi vaat etmektedirler.

.....

(43) Böylece Harf Sanatı mitlerin ve tarihlerin içeriklerinin mantıksal yönden ele alınışları ölçüsünde anlatım ve üslûp kuralları ve diyalektler ile sistematik olarak ilgileniyor olmasıyla övünerek dinleyicide kendisi için büyük bir istek uyandırmaktadır. Fakat bu kapıdan geçip gidiyor gibi görünmemek için Harf Sanatlarının kaç tane olduğunu ve hangilerini araştırmak amacında olduğumuzu ortaya koymak zorundayız.

## KISIM II
## "HARF SANATLARI" İFADESİNİN ÇEŞİTLİ ANLAMLARI

(44) "Harf Sanatları" ifadesi hem genel hem de özel anlamlarda kullanılmaktadır. Genel anlamda bu ifade herhangi bir ve her türden, Yunanca ya da barbar dilinde, harf bilgisi anlamına gelir.

Biz buna geleneksel olarak "gramastik" diyoruz. Özel anlamında bu ifade Aristophanes, Aristarkhos ve Krates tarafından (45) özenle ele alındığı şekliyle mükemmel bir sanata atfedilir.[1] Her iki durumda da anlam açık bir biçimde "harfler" teriminden türetilmiştir; çünkü ilk anlamı birbirine eklemli sesleri yansıtmakta kullandığımız harflerden gelmektedir. Ve ikinci anlamı, belki de, bazılarının savunduğu gibi, birinci anlamının genişletilmesinden geliyor; (46) çünkü birinci anlamı ikinci anlamında olan şeyin bir bölümü durumundadır –ve tıpkı "tıp sanatı" (*iatrike*) teriminin eski dönemlerde "zehirler" (*ioi*) teriminin kökünden gelmesi fakat şimdi tüm diğer hastalıkların tedavi edilişine atfediliyor olması gibi; ki tedavi edici çalışma daha üst bir sanat durumundadır. Ve yine yerin (*ge*) ölçümünden orijinal olarak ismini almış olması ve günümüzde daha temel varlıklarla ilgili öğretiye atfedilir olan geometri gibi –mükemmel harf Sanatı da adını harf bilgisinden aldıktan sonra bu şeyler hakkında (harfler ve sesler) daha karmaşık ve (47) teknik öğretilerle tanışmayı kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Fakat belki de Asklepiades'in söylediği gibi bu sanat da, her ne kadar gramatistik olarak aynı harflerden olmasa bile, adını harflerden almıştır; çünkü söylediğim gibi gramastik olan adını bu elementlerden (unsurlardan), "mükemmel sanat" konumundaki de adını ilgili olduğu kompozisyondan almıştır; çünkü bunlar da "harfler" olarak adlandırılmaktaydılar, tıpkı bizim halk harflerinden ve bir insanın birçok harf konusunda ustalaşmış olmasından bahsetmemiz gibi, bu ifadeler elementleri (harfleri) (48) değil, düzenlemeleri (kompozisyonları) ifade etmektedir. Kallimakhos da şiiri bir yana, düz yazıyı (nesir) başka bir yana koymaktadır.

.....

(49) Bununla birlikte, Harf Sanatının iki yönlü olması gibi –bir yönü bu elementleri (unsurları) ve onların birleşimlerini öğretmeyi vaat eder. Ve genel olarak okuma ve yazma sanatı durumundadır. Diğer yönü nispeten daha esaslı bir yetidir ve yalnızca harf bilgisini içermez, aynı zamanda bunların doğasının keşfedilmesini ve buna ek olarak harflerden oluşan konuşmaların bölümlerini ve buna benzer konuları da içerir. Şu anda amacımız birincisini tartışmak değildir; çünkü onun yararlı olduğu herkesçe kabul edilmektedir.

1. Aristarkhos İskenderiye'de Gramer Okulu açmıştır (İÖ 150). Bu kişi Bizanslı Aristophanes'in öğrencisiydi. Krates, Kilikya'da İskenderiyelilere karşı Pergamene Okulu'nu kurmuştur.

Ve bu kimseler arasına Epikuros'u da koyabiliriz, her ne kadar Sanat ve Bilim sahiplerinden nefret ediyor gibi görünse de. *Hediyeler ve Şükran Borcu* adlı kitabında okuma-yazma öğrenmenin bilge insan için zorunlu (50) olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Söylememiz gerekir ki, yalnızca bilge insanlar için değil herkes için gereklidir bu; çünkü açıktır ki, her sanatta amaçlanan (51) hedef hayat için yararlı olandır. Bazı sanatlar esas olarak zararlı şeylere engel olan şeyle ilgilidir. Diğerleri de yararlı şeylerin keşfedilmesiyle ilgilidir. Tıp birinci türe örnektir, tedavi edici ve acı dindirici sanattır. Ve ikincinin örneği de denizciliktir, (52) çünkü tüm insanlar diğer ulusların yardımına ihtiyaç duyarlar. Bu durumda "gramatistik" harflerin kavranmasıyla en aktif olmayan hastalığı, unutkanlığı giderir ve en zorunlu etkinliği, hafızayı ve buna bağlı olan hemen her şeyi kapsar ve onsuz diğerleri için zorunlu olan herhangi bir şeyi öğretmek ve yararlı bir şeyi öğrenmek (53) mümkün değildir. Bu açıdan, "gramastik" en yararlı sanatlardan biridir. Ve herhangi bir durumda istesek bile kendimizi ortadan kaldırmadan onu bir kenara atamayız; çünkü "gramastiğin" yararsız olduğunu gösteren argümanların kendileri yararlı şeylerse, fakat onsuz ne hatırlıyor, ne hatırlanabiliyor ne de öteki kuşaklara aktarılabiliyorsa, bu durumda, "gramastik" yararlıdır demektir. Yine de bazıları tarafından Pyrrhon'un görüşlerinin yorumlayıcısı Timon'un, aşağıdaki ifadesi bakımından, karşıt bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir:

> Gramer bir insanın ne önemsemeye ne de üstünde düşünmeye ihtiyaç duyacağı bir sanattır,
> Kadmus'un Punik sembolleri hâlâ ona öğretilmekteyken.

(54) Bununla birlikte, durum böyle görünmemektedir; çünkü Timon'un kullandığı ifade, "insan ne dikkate alma ne düşünme ihtiyacındadır." Punik sembollerin öğretildiği "gramastik olan" şeye karşı değildir; çünkü eğer bir insan bu şeyi öğrenmekte ise, bu kişi bu konuya nasıl dikkat yöneltmeyebilir? Timon'un burada söylemek istediği daha çok şudur: "İnsan Kadmus'un Punik sembolleri öğretildiğinde harflerle ilgili daha ileri bir sanata dikkat yöneltme ihtiyacı duymaz." Timon bu harflerle ve onların okuma-yazmada kullanılmasıyla ilgili olan bu sanatın yararsızlığına dair imada bulunmamaktadır; fakat o kibirli ve gereksiz bir biçimde sorgulayıcı olan sanata (55) karşıdır; çünkü bu elementlere sahip olmanın

hayatın devamına katkıda bulunmasına karşılık, bu elementlerin gözlemlenmesiyle verilen şeyle ve dahası bunlardan bazılarının doğal olarak ünsüz ve diğerlerininse ünlü sesler olduğunu, ünsüzlerden bazılarının doğal olarak kısa, diğerlerinin uzun ve diğerlerinin su götürür durumda ve ne uzun ne kısa olduğunu ve genel olarak kendini beğenmiş Gramerciler tarafından öğretilmiş tüm kuralları göstermekle uğraşmak gereksizdir (bunlar yarar (56) sağlamayan işlemlerdir). Böylece, biz "Gramastik"i yalnızca hatalı bulmamakla kalmıyoruz, fakat aynı zamanda ona en sıcak teşekkürlerimizi de sunmaktayız. Biz eleştirel silahlarımızı bu sanatın geriye kalanı üzerine yöneltiyoruz. Doğru yapıp yapmadığımızı bu sanatın karakterini daha ileri boyutta ortaya koyduğumuzda öğreneceğiz.

## KISIM III
## GRAMER SANATIYLA İLGİLİ BİR BETİMLEME

(57) Bilge Epikuros'a göre bir ön kavrama (*prolepsis*) olmaksızın ne araştırmak ne de kuşku duymak mümkün olduğundan, "Gramatik" olanın (ya da Gramer sanatının) ne olduğunu ele almak ve sistematik ve gerçek bir sanat ya da bilimin Gramerciler tarafından ortaya konan kavrayış çizgilerine bağlı olarak tasavvur edilebilir olup olmadığını tartışmak iyi olacaktır. Şimdi, Trakyalı Dionysos[2] *Direktifler* adlı kitabında şöyle demektedir: "Gramer esas olarak şairlerin ve bestecilerin dili konusunda uzmanlıktır" (şairlerle karşıtlığı (58) bakımından). Burada "besteciler" ifadesinin anlamı nesir yazarlarıdır; çünkü Gramerci örneğin Homeros, Hesiodos, Pindaros, Euripides ve Menander gibi ozanların yazdıklarını yorumlar görünüyor. Ve Gramerci aynı zamanda nesir yazarlarının yazdıklarını da yorumlamaktadır, örneğin Herodotos, Thukydides ve Platon gibilerin; bu onun uygun görevi (59) olmaktadır. Buna bağlı olarak, bunların (Gramercilerden) bazı dikkate değer figürleri düzyazı (nesir) yazarlarıyla, bunlar ister tarihçiler ister belagatçiler ve hatta ister filozoflar olsun, ilgilenmekte ve onların yazdıklarından hangilerinin doğru bir biçimde ve deyimsel olarak ifade edildiğini, hangilerinin hatalı ifadeler olduğunu keşfetme gayreti içindedirler; örneğin Thukydides'in "orak" ve "sonunu getirmek" ifadelerinin ya da Demosthenes'in "bir yük arabasındaymış gibi bağırdı" ifadesinin ne anlama geldiği ya da Platon'un "idea" sözcüğünün nasıl

2. Roma'da (İÖ 80) eğitim veren ünlü Trakyalı gramerci.

okunması gerektiği –ilk hece soluklu ya da soluksuz mu okunmalı ya da ilk hece soluksuz ve ikinci hece soluklu mu okunmalı ya da her ikisi birlikte soluklu ya da her ikisi de soluksuz mu (60) okunmalı vb. –Bu türden araştırmaların nedeni Gramerin "bestecilerin ve ozanların dilleri hakkında uzmanlık" olarak adlandırılmasıdır.

Şimdi, Dionysos'un görüşü bunlar olmaktadır. Fakat Peripatetik Ptolemaios bu görüşe itiraz etmekte ve kendisinin Grameri uzmanlık olarak adlandırmak zorunda olmadığını (61) belirtmektedir (çünkü ona göre yalnızca gözlem ve alıştırma içeren uzmanlık uygulamayla ve işlemle ilgili bir şeydir, sanat ve akıl yürütmeden yoksundur, buna karşılık Gramer bir sanattır). Fakat Ptolemaios bu terimin aynı zamanda sanata da gönderme yaptığını fark edememektedir (biz bunu "Empirik Deneme" adlı çalışmamızda göstermiş bulunmaktayız);[3] çünkü sıradan insanlar aynı insanları ayrım yapmaksızın "uzmanlar" ve "sanatçılar" olarak adlandırmaktadır ve bu anlayışladır ki Metrodus,[4] "tek sanat" anlamında "Felsefe kendi (62) hedefini algılaması bakımından tek uzmanlıktır" demiştir. Ve bu terim özellikle birçok ve çeşitli meselelerle ilgili bilgi için de kullanılmaktadır. Örneğin, hayat deneyiminde çok şey görmüş ve duymuş yaşlı insanlardan bu şekilde bahsetmekteyiz.

.....

(63) Ve Trakyalı (Dionysos) gramerin şairlerin ve bestecilerin dili üzerine uzmanlık olduğunu söylerken muhtemelen bu terimin bu anlamını Gramercinin geniş bilgili ve öğrenimli bir kimse olması arzusuyla kabul etmeye yönelmişti ki, bu oldukça küçük (zayıf) bir nokta durumundadır. Fakat burada ona karşı ortaya konabilecek ciddi bir sorgulama için daha uygun (64) olan bir argüman var: Gramere ait olan ya yalnızca nesir yazarları ve şairlerin dili hakkında uzman olmak ya da aynı zamanda ne şairlerde ne de nesir yazarlarında bulunan konuşma uzmanlığıdır. Fakat bu kişiler gramerin yalnızca şairler ve nesir yazarlarının dili konusunda uzmanlık olduğunu söylemiyorlar; çünkü gramer zaman zaman sıradan eğitimsiz insanların konuşmalarını kontrol eder görünmektedir ve yine gramer neyin barbarlara ait neyin Helenlere ait olduğunu; neyin gramere ait olduğunu ya da olmadığını inceler ve açıklar (65) gibi görünmektedir. Ve eğer gramer yalnızca şairlerin ve nesir yazarlarının konuşmaları konusunda uzmanlık değilse, o zaman,

3. Bu çalışma bugün mevcut değildir.
4. Epikurosçu bir filozof.

o yalnızca bu kimselerin grameri onun içeriklerinin bir parçasıyla özdeşleştirmemeleri gerekir.

Fakat bu tür konularda kılı kırk yararak ilerlemeksizin, yapmaya çalıştığımız gibi, eğer bu önerilmiş tanımlamayla ilerlemek durumundaysak, bu tanım bakımından Gramer Sanatının (66) sonuçta var olup olamayacağını araştıralım. Şimdi bu kimseler grameri "şairlerin ve nesir yazarlarının konuşmaları hakkında uzmanlık" olarak betimlediklerinde onların kastettiği ya gramerin tümü ya da onun bir bölümüdür. Ve eğer onların kastettiği gramerin "bütün"üyse, birincisi, gramer bu kişilerin konuşmalarının çoğu hakkında değil, tümü hakkında olacaktır ve eğer tümü hakkındaysa, o zaman, gramer sonsuz olacaktır; çünkü bu kimselerin konuşmaları sonsuzdur. Fakat sonsuz deneyim diye bir şey yoktur. Bu açıdan Gramer Sanatı da var değildir demektir. Fakat bu kimselerin kastettiği şey "bazıları"ysa, bu durumda sıradan halk şair ve nesir yazarlarının konuşmalarından bazılarını gramer hakkında uzman olmadıkları halde anlamakta olduklarından, Gramer Sanatının var olduğu hiçbir şekilde söylenemez. (67) Bu kimseler "çoğu ile ilgili" sözlerinin açık olarak şair ve nesir yazarlarının sıradan insanlardan farkları ve dilleri hakkında kendilerinin bütünsel olmayan fakat eksik olan uzmanlıklarını önermek maksadıyla kullanılmış olduğunu söylemedikleri sürece durum bu olacaktır; çünkü [bu durumda] gramerciler sıradan insanlardan, diğerleri gibi, şair ve nesir yazarlarının dilinin bir bölümüyle değil fakat çoğuyla ilgili olmaları ölçüsünde farklı olmak durumunda olur. Ve Gramerci muhtemel olarak mümkün olmayan şeye, yani bu konudaki tüm bilgiye bağlı olmak durumunda olmayacaktır; çünkü gramerci konunun tümünü bildiğini değil, (68) çoğu bölümünü bildiğini iddia etmek durumunda olacaktır. Fakat bu [da], savunmasını yapan bir insana ait bir davranış değil, kendi üstüne kötülük üstüne kötülük yığan ve ortalama düzeyde değil de tam tamına güçlükleri çeken bir kimseye ait bir davranıştır. Şimdi, ilk planda tıpkı "birçok"un belirsiz olması ve "yığın" sorununu yaratması gibi "çoğu" da sorun yaratmaktadır.[5] Bu durumda, bizim için "çoğu"nun betimlenmesini isteyelim onlardan; bize şairlerin ve nesir yazarlarının konuşmalarının bilgisinin nereye kadar genişlediğini [ne boyutta olduğunu] göstersinler. Ya da kendi belirsiz iddialarını sürdürürlerse ve "çoğu"nu bildiklerini (69) söylerlerse, bu durumda onlara "azdan aza"yı sorgulamalarını önerelim; çünkü

5. A.H., II, 253 vd.

"çok büyük" bir sayı sabit olduğunda bu sayı bir ile azaltıldığında hâlâ "çok büyük" bir sayıdır; çünkü bir sayıyı bir birim eklemeyle "çok büyük" bir sayı olarak betimlerken, diğerini "çok büyük" sayı olarak betimlememek tuhaftır. Bu açıdan, eğer "çok büyük" dedikleri sayı her zaman bir ile artırılmak durumundaysa, bu durumda o, kesindir ki, artık "çok büyük" bir sayı olmak durumunda değildir; o zaman, Gramer de var olmayan bir şey olacaktır. Ve "çoğu" ile (70) ilgili sorunun çözümü bu olmaktadır. Ve kesin olarak bu sonuç, sonsuz bir sayıyla ilgili olarak "birçok" demekteki gramatik dar kafalılığın bir parçasıdır; çünkü "az"ın göreli bir kavram olması ve "çok büyük" koşuluna göre tasavvur ediliyor olma gibi, "çok büyük" kavramı da "az" koşuluna göre tasavvur edilir. Bu durumda, eğer gramerciler şairlerin ve nesir yazarlarının konuşmalarının birçoğu hakkında uzman iseler, geriye kalan şair ve nesir (71) yazarlarının konuşmaları hakkında uzman değildirler demektir. Ve eğer kapsanan şey "birçok" ise ve dışta kalan şey "daha az" ise, bütün artık sonsuz bir miktar meydana getirmiyor demektir. Fakat herhangi bir durumda bu noktaları çok yakından tartışmadan Gramercilerin şair ve nesir yazarlarının konuşmalarının birçoğunun uzmanı olduklarını söylemek sahte bir ifadedir; çünkü gerçekte o "çok az"dır; çünkü birçok kere gramercinin bilmediği daha fazla (72) şey kalır, araştırmamızda kanıtlayacağımız gibi. Fakat şu anda bu meseleyle ilgili bir başka açıklamayı ele almalıyız.

Asklepiades Trakyalı Dionysos'u "Gramer Sanatı"nı "uzmanlık" olarak adlandırdığı için ve Ptolemi'nin açıkladığı nedenle kınamaktadır ve Dionysos'un "çoğu bölüm için uzmanlık" betimlemesini hatalı bulmaktadır; çünkü bu, sanatların, örneğin denizcilik ve tıp gibi, tahmine ve rastlantılara maruz bir yönünü ifade eden bir açıklamadır. Fakat Gramer (73) tahmini (zannı) bir sanat değil, müzik ve felsefeye benzer bir sanattır. Şöyle demektedir: "Yaşam süresinin her şeyi kavramak için yetersizliği konusunda bir kaygı duymadıkça, bu saçmadır; çünkü bu durumda belirlenen Gramer Sanatı değil, Gramercinin durumu olmaktadır; çünkü kısa ömürlü biri yaratık olarak muhtemelen şairlerin ve nesir yazarlarının konuşmalarının azıyla tanışık olacaktır. Oysa Gramer Sanatı onun tüm (74) bilgisidir." Bu açıdan, bu belirlemenin bir kısmını değiştirerek ve diğer kısmını iptal ederek şöyle bir Gramer kavramı ortaya koymaktadır: "Gramer şairlerin ve nesir yazarlarının konuşmalarıyla ilgili bir sanattır." Fakat bizim eleştirimiz bu güçlüklerin

ortadan kaldırılmak yerine onları daha da artırmak yönündedir. Onun Grameri yüceltmeye çalıştığı yerde azalttığına dair birçok şey vardır; çünkü diyelim ki Gramer şairlerin ve nesir yazarlarının tüm konuşmalarının bilgisidir, bu durumda bilgi bilen kimseden başka bir şey olmayacağı için, Gramer de Gramerciden başka bir şey değildir. Tıpkı yürümenin yürüyenden ya da durmanın (75) duran kimseden ya da uzanmanın uzanan kimseden başka bir şey olmaması gibi. Fakat kabul edilen şudur ki, Gramerci tüm bilgiye sahip değildir. O halde, şairlerin ve nesir yazarlarının konuşmalarının tüm bilgisi artık var olan bir şey değildir demektir. Yine, eğer Gramer bir sanatsa, şair ve nesir yazarlarının tüm konuşmalarının bilgisi olmak ve sanat olmak "kavrayışların düzenli bir sistemi" olmaktır.[6] Bu durumda, hiç kimse şair ve nesir yazarlarının konuşmalarının tümünün bir kavrayışına sahip olmadığı için, Gramer zorunlu olarak var olmayan bir şeydir demektir.

(76) Kares Gramer Sanatı üzerine denemesinin birinci kitabında şunu söylemektedir: "Mükemmel bir Gramer Yunan dili ve düşüncesini, bunların başka sanatlarca bir dereceye kadar ele alınmalarının dışında, çok kesin olarak ayıran bir sanattan türemiş bir yetenektir." [Bu ifade Yunan dili ve düşüncesiyle ilgili olan diğer sanatları hariç tutamaktadır], –onun son yaptığı ekleme gereksiz değildir; çünkü Kares Yunan dili ve düşüncesinin bir bölümünün (77) başka sanatlarla ilişkili olması fakat bir bölümünün bu sanatlarla ilişkili olmaması bakımından, Gramerin bir sanat olmadığını ve sanatlar tarafından ele alınan şeylerle ilgili yetenek olduğunu savunmaktadır –örneğin, Müzikteki "Dördüncü" uyum ve "sistem" değişimi ve Matematikteki kürelerin konumu ve eğimi gibi. Ve bir kimsenin aynı şeyin sanatların geriye kalanına da uygulanabilir olduğunu tahmin etmesi gerekir: Gramer diğer sanatların ilgili olduğu konuların herhangi biri hakkındaki bilgi değildir. Gramer diğer (78) sanatlarla ilgili olmayan anlamların ve dilin yöntemsel ele alınışını ifade eder –anlamlarla ilgi olarak, örneğin, "pisures" terimi "tessares" anlamına, "beassai" ve "ankea" ifadeleri "erişilir yer" anlamına gelmektedir; dille ilgili olarak örneğin, diyalektlerle ilgilidir (örneğin, bir deyiş Dor ve bir başkası deyiş Akha diyalektiğiyle söylenmektedir) vb. Fakat burada (Stoacılar gibi) ifadenin anlamı ile değil, aksine yansıtılan (gösterilen) deyişin kendisiyle (79) ilgilenir; çünkü anlam yalnızca yansıtılan şeyin kendisinden

6. Bu bir Stoa belirlemesidir. A.H., III, 188 vd.

türetilmektedir. –Fakat Kares, Krates'in bir argümanını tartışır görünmektedir; çünkü Kares şöyle demektedir: "Eleştirmen Gramerciden farklıdır. Eleştirmen, dilbiliminin tüm alanı içinde uzman olmalıdır. Fakat Gramerci yalnızca diyalektleri açıklamak ve ölçüyü tespit etmekle yetkilidir. Ve buna bağlı olarak eleştirmen baş usta ve Gramerci onun astı durumundadır."

(80) Şimdi, bu belirlemenin özellikleri bunlardır; bu özellikler bazı yönlerden Dionysos'un tuhaflıklarından daha makuldür fakat bazı yönlerden daha kötüdür; çünkü baştan açıktır ki, Kares Grameri çokluk sorunundan kurtarmakta ve müzik ve matematik gibi yabancı disiplinlerden ayırmaktadır. Bu disiplinlerin Gramer ile hiçbir bağlantısı yoktur. Fakat Kares Grameri hiçbir suretle var olmama ithamından kurtarmamaktadır. Aksine onun var olmadığını (81) onaylamaya daha çok katkıda bulunmuş olmaktadır; çünkü Dionysos belli ölçülerde Gramerin alanını sınırlamaktayken (bunu, onu yalnızca şairlerin ve nesir yazarlarının konuşmalarına sınırlayarak yapıyordu), Kares Grameri tüm Yunan diline ve her anlama doğru genişletmeyi önermektedir. Şu da söylenebilir ki, Gramer tanrılara yönelik olarak da uygun hale gelmektedir; çünkü daha önce söylediğimiz gibi hiçbir bilim sınırsız bir şeyle ilgili değildir (ya da hiçbir bilimsel araştırma); çünkü bu tür bir araştırmanın kendisi sınırlamanın (82) ajanı durumundadır, Bilim sınırsız olanı sınırlayan şeydir. Fakat gösteren şeylerle gösterilen şeyler sınırsızdır. Bu nedenle Gramer Sanatı gösteren ve gösterilen şeylerle ilgili değildir. Dahası, sözcükler konusuna gelince, sözcükler her türden değişmektedir; geçmişte değişmiştir ve gelecekte de değişecektir; çünkü zaman değişimi sever ve yalnızca hayvanlar (83) ve bitkilerle ilgili olarak değil, sözcüklerle ilgili olarak da. Fakat değişen bir şeyle ilgili konuşmayıp sabit bir sonsuzlukla ilgili konuşan hiçbir insan bulunamaz. Bu durumda, bu şekilde Gramer var olan bir şey değildir. Dahası, Kares ya bu yeteneğin sanatla ya da sanat olmadan var olan bir şey olduğunu varsaymaktadır. Ve eğer bu yetenek sanatla varsa, o zaman, Kares neden bu yeteneği, türetildiği şeyin yerine koyup "sanat" olarak adlandırmamaktadır? Fakat eğer o sanatla ilgili değilse, bu durumda, sanatsal olan sanatsal olmayan dolayımıyla algılanamayacağı için, Yunanların konuşmalarında işaret edilen (gösterilen) ile işaret eden (gösteren) şeyleri sanatla ayrımlaştıran "gramatik yetenek" diye bir şey ortaya çıkmayacaktır.

(84) Soyadı Kholorus olan Demetrius ve belli başka Gramerciler şu betimlemeyi yapmaktadır: "Gramer Sanatı şairlerdeki ve genel kullanımdaki konuşmaların biçimleri hakkında bilgilidir." Fakat bunlarla ilgili olarak da sorunlar vardır. Gramer Sanatı şairlerdeki (85) konuşma biçimlerinin tümüyle ya da bazılarıyla ilgili olamaz. Gramerin bunlarla ilgili olması mümkün değildir; çünkü şairlerde tanrılarla, erdemle ve ruhla ilgili konuşmalar vardır. Bu şeylerle ilgili olarak Gramerciler hiçbir uzman bilgisine sahip değildir; çünkü bu tür bir konu yalnızca Gramercilerin alanına girmez, aynı zamanda filozoflar, müzisyenler, fizikçiler gibi, başkalarının da alanına girer; çünkü bunlar da şairlerin diksiyonlarından (86) bazılarını araştırmaktadır. Yine, Gramerin genel kullanımındaki konuşma biçimlerinin bilgisi olduğuna dair açıklamalarında eğer Grameri "konuşma biçimleri genel kullanım içindedir ve Gramer Sanatı bunlar hakkında bilgidir" gibi bir tümel önerme olarak kabul etmekteyseler, bu durumda, onlar hata yapıyorlar demektir; çünkü (genel kullanımdaki) (87) konuşma biçimleri sınırsızdır. Ve sınırsız olanla ilgili hiçbir bilgi yoktur. Fakat onlar eğer Grameri "genel kullanımda Gramerin bilgi olduğu belli konuşma biçimleri vardır "gibi bir tikel önerme olarak ifade etme eğilimindeyseler, bu durumda bile Grameri herhangi bir gerçek şey olarak kabul etmiş olmazlar; çünkü Atinalılar genel olarak Attika'da kullanılan konuşma biçimlerinin bilgisine sahiptirler ve Dor ülkesinde olanlar Dorcanın konuşma biçimlerinin; yine, belagatçi retorikteki konuşma biçimlerinin ve fizikçi (tıpçı) de tıptaki konuşma (88)biçimlerinin bilgisine sahiptir. Ve onlar eğer "genel kullanımdaki konuşma biçimlerinin tümünün bilgisi" ifadesiyle bireysel ve bağımsız olarak kabul edilen biçimlerin tümünün bilgisini kastetmeyip (çünkü bu gerçekten mümkün olmayan bir şeydir), evrensel olarak ve en geniş ölçüde kullanılan diyalektlerdeki konuşmaların tümünün bilgisini kastetmekteyseler, örneğin, Dorların bir ses perdesi türü kullanmaları ve İonların bir başka tip kullanmaları gibi, bu durumda onların söyledikleri bir dereceye kadar makul gelebilir, fakat yine isabetli (89) olmayacaktır; çünkü her diyalekt için tek bir uygulama yoktur. Yine, her konuşma biçimine kadar genişletebileceklerini umacakları kurallar da yoktur, fakat ancak belli bir sayıda ve benzer eğilimde olanlara yöneltebilecekleri kurallar vardır; örneğin, baritonlar ve oksitonlar gibi, belli ses perdelerine uygulayabilecekleri kurallar. Ve bunlar konuşmaların tümünü kapsamaya muktedir değildir.

(90) Şimdi, Gramercilerin verdiği betimlemeden hareketle yapılan değerlendirmenin bir sonucu olarak, Gramer Sanatının temelsiz olduğunu göstermek amacıyla, örnekleme yöntemi de kullanılarak, epeyce şey söylendi. Bir sonraki adım olarak, Gramerin en önemli öğretilerini ve temel olarak onun yapısını oluşturan unsurları araştıralım ve sorgulayalım.

## KISIM IV
## GRAMERİN KISIMLARI

(91) Gramerciler arasında Gramer Sanatının kısımları hakkında bitmek tükenmek bilmeyen anlaşmazlıklar olduğundan, asıl meseleyi gizleyecek yan meselelere izin vermemek ve şu anki amacımız için uygun olmayan ve yararsız konunun içine batarak çürütmenin daha gerekli tarzından uzaklaşmamak için, saçmalığa meydan vermeksizin Gramerin bir kısmının "tarihsel" ve bir kısmının "teknik" ve bir kısmının nesir yazarlarının ve şairlerin (92) yazılarıyla ilgili olarak "özel" (yorumsal) olduğunu açıklamak yeterli olacaktır. Bu kısımların teknik olanı Gramercilerin konuşmanın bölümlerini ve unsurlarını ilgilendiren kuralların formüle edildiği ve yine imla (*orthography*) ve Yunan deyimlerinin (*idiom*) ve müteakip meselelerin kurallarının saptadığı kısımdır. Ve tarihsel kısım kişilerle ilgili eğitimin verildiği kısımdır –kutsal kişiler, örneğin insan ve kahraman olanlar– ya da yine dağlar ya da nehirler gibi yerler hakkında açıklamaların yapıldığı ya da masalların ya da efsanelerin ya da bu betimlemeye giren başka herhangi bir şey hakkında açıklamaların yer aldığı kısımdır. (93) Özel kısımsa, nesir yazarlarının ve şairlerin dilinin incelendiği ve bu kimselerin dilindeki karanlık noktaların açıklandığı ve ifadelerinin hangilerinin sağlam, hangilerinin çürük olduğunun yargılandığı ve asıl çalışmalarla sahtelerinin ayrıştırıldığı kısımdır. Şimdi, genel (94) çerçevede, Gramer Sanatının kısımları bunlar olmaktadır. Fakat bu kısımlar "kısımlar" teriminin kesin anlamında tasavvur edilmemelidir. Ve yine bu "kısımlar" terimi insanın kısımları olarak beden ve ruh hakkında konuşulduğu gibi anlaşılmamalıdır; çünkü bu sonuncular birbirlerinden ayrı olmalarıyla anlaşılır oysa Gramerin kısımlarının her biri (95) diğerleriyle yakından (içsel olarak) bağlantılıdır ve karışmış durumdadır; çünkü şairlikle ilgili araştırma teknik ve tarihsel kısımdan apayrı değildir. Ve yine bu kısımlardan her biri diğer iki kısımla karşılıklı bağlantısı olmayan bir kısım değildir. Tıpkı diyet, cerrahi, eczacılık

vb tıbbın kısımları olarak betimleyenlerin bu şekilde, bunların kuralları bakımından birbirleriyle çok yakından ilişki olduklarını ima ediyor olmaları gibi (çünkü diyet eczacılıktan apayrı olarak iş görmez ve eczacılık diğer kısımların işlevlerinde kapsanmaktadır); benzer şekilde, Gramerin şu an sözü edilen kısımlarının her biri için diğer kısımlarının bir kopukluk (96) ya da ayrıklık olması söz konusu değildir. Bizim daha baştan vermiş olduğumuz bu detaylı açıklamanın amacı, bu bölümlerden birinin tutarsızlığı kanıtlanırsa diğerlerinin de önemli ölçüde ortadan kalkacağını anlayabilmemizdir; çünkü bu kısımların hiçbiri ortadan kaldırılmış olan bir kısımdan apayrı olarak var olamaz. Bununla birlikte, bu yöntemi, kısa (özlü) olsa bile, kullanmayacağız, fakat her bir kısmı diğer kısımların varlığına ihtiyacı yokmuş gibi çürütmeye çalışacağız. Ve sırasıyla önce Gramerin birinci kısmıyla başlamamız gerekiyor.

## KISIM V
## GRAMERİN TEKNİK KISMI ÜZERİNE

(97) Birçok başka neden yüzünden Gramer tekniğini dikkatle incelemenin doğru olmasına karşılık, bu özellikle Gramercilerin kendilerini yüceltmeleri ve kendilerine bir hava vermeleri nedeniyle böyledir. Gramerciler başka bilimlerde büyük ün sahibi olmuş kimseleri Yunan dilinin genel kullanımını dahi kavramamış insanlar olarak her zaman kötülemektedirler. Ve yine (bu araştırmanın yapılmasını gerektiren) daha ileri boyutta bir neden Gramercilerin bir tartışmada zorlandıklarında genellikle karşıtlarını şaşırtmak için onların söylediği şeyin bir dil yanlışlığı (*barbarism*) ya da gramer hatası (*solecism*) olduğunu (98) iddia etmekten başka bir çare bulamıyor olmalarıdır. Ve Thukydides, Platon ve Demosthenes gibi doğru dilin ve Yunan deyimlerinin üst uzmanları olan antiklerin (eskilerin) her birinin barbarlıklarını kanıtlama isteğinde olan, iki cümleyi doğru dürüst bir araya getirmekte zorlanabilen Gramercileri gözlemlememizde bizi zorlayacak bir şey yoktur. Onların saldırılarına karşı tek savunma, yani kanıt, onların "tekniği"nin teknik (99) olmadığıdır. Ve önce Gramercilerin tüm sistemlerini kurmada kullandıkları ve ortadan kalktıklarında zorunlu olarak Gramercilerin gramatik olmadıklarının ortaya çıkacağı "elementleri" (στοιχείο)[7] tartışmamız gerekmektedir.

7. Yunanca harfler (küçük, büyük) ve Türkçe okunuşları: α, A (alfa): A; β, B (beta): B; γ, Γ (gamma): G; δ, Δ (delta): D; ε, E (epsilon): E; ζ, Z (zeta): Z; η, H (eta): Uzun

"Element" terimi üç anlamda kullanılmaktadır –yazılmış olanın karakteri ya da biçimi, işlevi (ya da ses) ve adla ilgili olarak. Şimdi araştırmamıza temel olarak işlevle ilgilenerek devam edelim; çünkü bu Gramerciler tarafından "uygun element" olarak açıklanmaktadır. O (100) zaman, yazılı biçimde sesle ilgili yirmi dört unsur olduğuna göre, Gramerciler bunların doğasının iki yönlü olduğunu ifade etmek durumundadırlar. Birinci yöne Gramerciler ünlüler, diğer yöne ünsüzler olarak adlandırmaktadırlar. Ve yedisi ünlü (α, ε, ή, ί, ο, ώ, υ), diğerleri ünsüzdür. Ve ünlülerle ilgili üç ayrı tip vardır; çünkü Gramerciler bunlardan ikisini (ή, ώ) uzun ve ikisini kısa (ε, ο) ve üçünü (α, ί, υ) ne uzun ne kısa olarak sınıflamaktadırlar. (101) Sonuncular iki niteliklidir ve akıcı, belirsiz ve değişebilir unsurlardır; çünkü onlardan her biri doğal olarak bir durumda uzun bir durumda kısa olabilmektedirler. Şu örnekte olduğu gibi: "Ἄρες Ἄρες" teki α gibi ve "ὕεν ὕδώρ" daki υ gibi.

.....

(102) Gramercilere göre, ünsüzlerden bazıları "yarı sesli" diğerleri tamamen sessizdir; yarı sesliler kendileri doğal olarak sözel dile getirilişlerinde ρ sesini μ sesini σ sesini ya da benzer sesleri üretirler, örneğin, ζ, θ, λ, μ, ν, ξ, ρ, σ, ϕ, X, ψ ya da bazılarının dediğine göre θ, ϕ ve χ çıkartıldıktan sonra geriye kalan sekiz tanesi böyledir. Sesli olmayanlar ise kendi başlarına kendilerine ait sesleri ya da heceleri meydana getirmeye uygun değildir. Bunlar yalnızca başkaları ile birlikte dile getirilirler, şunlar gibi: β, γ, δ, κ, π, τ ya da bazılarının dediği gibi θ, (103) ϕ, χ de bunlara eklenebilir. Dahası, sessizlerle ilgili olarak onların söylediği, genel olarak, ünsüzlerden bazılarının doğal olarak kaba bazılarının yumuşak olduğudur. Bu kimseler kabalar olarak θ, ϕ, χ ve yumuşak olarak κ, π, τ saymakta ve ρ'nin yalnızca "kaba" ve "yumuşak" olma durumunda olduğunu söylemektedirler. Gramerciler ünsüzlerden bazılarının iki yönlü olduğunu da söylemektedirler, örneğin ζ, ξ, ψ gibi; çünkü onlara göre ζ, σ ve δ'nin; ξ, κ ve σ'nin; ψ, π ve σ'nin birleşimidir.

(104) Şimdi, birinci planda elementler olarak ortaya konan şeyler bunlardır. Ben ilk olarak elementlerden bazılarının iki yönlü olduğunu ifade etmenin tuhaf olduğunu ileri süreceğim; çünkü iki

---

E; θ, Θ (Theta): Peltek T; ι, I (iota): İ; κ, K (kappa): K; λ, Λ (lambda): L; μ, M (mü): M; ν, N (nü): N; ξ, Ξ (ksi): Ks; ο, O (omikron): Kısa O; π, Π (pi): P; ρ, P (rho): R; σ (ς), Σ (sigma): S; τ, T (tau):T; υ, Υ (üpsilon): Ü; φ, Φ (phi): F; x, X (khi): Nefesli K; ψ, Ψ (psi): PS; ω, Ω (omega): Uzun O.

yönlü olan iki şeyin birleşimi olan şeydir. Fakat element denen şey herhangi bir şeylerin birleşimi olan şey değildir (o zaman element olmazdı). Element yalın ve birleşik olmayan şey olmalıdır. Bu nedenle iki yönlü element var değildir. Yine eğer iki yönlü elementin bileşenleri element durumundaysalar, bu elementlerin birleşimi olan iki yönlü şey bir element değildir. Fakat aslında iki yönlü elementin bileşenleri element olan şeylerdir. O halde, iki yönlü şey (birleşik olan şey) bir element değildir.

(105) Dahası, bu iki yönlü elementlerin atılması gibi, iddiaya göre, uzunluk ve kısalık bakımından doğal olarak "ortak" elementler olan "çift zamanlı" (diekronik) elementler de bir kenara atılmak durumundadır; çünkü eğer onlar böyleyse, ya harfin (*gramma*) kendisi bakımından kendisi ve diyelim ki ε, ι ve υ'nun yalın karakterleri kendi çift zamanlı doğalarının (106) yansıtıcısıdır ve kısaltılıp uzatılabilir ya da bir gerilim eklenmek zorundadır. Fakat karakter, doğal olarak ortak olan bir elementin yansıtıcısı olmayı kendi başına başaramaz; çünkü karakter, kısalığını ya da uzunluğunu ya da aynı anda hem kısa hem uzun oluşunu açıkça göstermemektedir. Fakat tıpkı onun tarafından meydana getirilen hecenin eklenen gerilimden ayrı olarak uzunluğunun ya da kısalığının bilinmemesi gibi, benzer şekilde kendileri bakımından kabul edilen α, ι, ν harfleri de "ortak" olmazlar, ne nicelik ne de (107) başka yönden. Bu durumda, geriye şunu söylemek kalıyor: Harf bir gerilimle birleştiğinde "ortak" bir şey olur. Fakat bu yine mümkün değildir; çünkü harf gerilim aldığında bu harf gerilim uzunsa uzun, kısa ise kısa olacaktır; fakat harfin "ortak" olması söz (108) konusu değildir. Bu açıdan, "doğal olarak eş zamanlı element" diye bir şey yoktur. –Ve eğer Gramerciler bu elementlerin doğal olarak "ortak" olma özelliğine miktar (uzunluk ya da kısalık) olarak hassas olmaları nedeniyle sahip olduğunu söylerlerse, bu durumda istemeden aynı güçlüğün içine gireceklerdir; çünkü hassas bir şey hassas oluşunun bağlı olduğu şey değildir; çünkü tıpkı bronzun heykel haline gelişinde hassas olması gibi ve tıpkı kerestenin bir gemiye dönüşmek için uygun bir doğaya sahip olması fakat bir gemi olmaması gibi, bu tür elementler de hem uzunluk hem kısalık konusunda hassas olsalar da gerilim tarafından (109) nitlendirilmeden önce ne uzun ne kısa ne de her ikisidirler. –Dahası, bu söylediklerimize ek olarak, uzunluk ve kısalık karşıt şeylerdir ve bir arada olmazlar; çünkü uzunluk, kısalık ortadan kalkınca meydana gelir ve uzunluk ortadan kalkın-

ca kısalık meydana gelir. Ve bu nedenle uzatma işaretli bir harfin kısa olması mümkün değildir; çünkü uzatma zorunlu (110) olarak uzatma işaretiyle eş zamanlıdır. Sonuç olarak, eğer bir element doğal olarak eş zamanlıysa hem uzunluk hem kısalık nitelikleri o harfle aynı anda birlikte var olacaktır. Fakat her iki niteliğin birlikte var olması mümkün değildir; çünkü birbirini dışlayan nitelikler zaman bakımından aynı ifadede var olmazlar. Bu durumda, geriye onların tek zamanda "tek" var olduklarını söylemek kalıyor. Fakat bu da sağlam değildir; çünkü element kısa olduğunda ya da uzun olduğunda bu element aynı zaman içinde uzunluk ve kısalık bakımından "ortak" olan bir şey olmayacak fakat yalnızca kısa ya da yalnızca uzun olacaktır.

(111) Şimdi aynı saldırı yöntemi nefes alma bakımından "yumuşak" ya da "kaba" ya da "ortak" olan elementlerle ilgi olarak da kullanılır. Biz burada yalnızca bu tarz bir saldırı sergileyeceğiz.

Ve şimdi, "ortak" elementler ortadan kaldırılmış ve bunların yalnızca kısa ya da yalnızca uzun olacakları kanıtlamış bulunmaktadır. Buradan çıkan sonuç onların her birinin iki yönlü olduğu bir yönüyle doğal olarak uzun diğer yönüyle doğal olarak kısa olduğudur. A, (112) ι, υ'nin her birinin iki yönlü olması gibi, artık yalnızca yedi "sesli" element (ya da sesli harf) olmayacaktır, yani ikisi uzun, η ve ω ve ikisi kısa, ε ve ο ve üçü "eş zamanlı", α, ι ve υ gibi, fakat toplam on tane olacaktır. Ve bunlardan beşi uzun yani η ve ω ve uzun α ve ι (113) ve (113) υ; kısa olan eşit sayıda olacaktır yani ο ve ε ve kısa α ve ι ve υ. Fakat Gramer Okulu yalnızca uzun ve kısa olarak iki gerilimin[8] olmadığını fakat dar, keskin, kalın, ince, kaba, yumuşak vb gerilimlerin de olduğunu, sesli harflerin her birinin bu gerilimlerin herhangi birinde yansıtıldığında kendilerine özgü bir elemente dönüştüklerini varsaydıklarından ve tıpkı bir elementin uzunluk kısalık bakımından asla "ortak" olmadığını fakat ya uzun gerilim eklendiğinde yalnızca uzun ya da kısa gerilim eklendiğinde yalnızca kısa olduğunu bulmuş olmamız gibi, benzer şekilde, aynı akıl yürütmeyle, bir element asla keskinlik ve kalınlık

8. Πρσωδία, "bu sözcük aksan, nefes ve miktar içermektedir –eski yazım tarzında okur tarafından sağlanmak üzere bırakılan sözlü sözcükteki tüm elementler. Semboller yabancılara yardım amacıyla icat edilmişlerdi. Aksan dediğimiz Τόνος Demetrius tarafından keskin olarak adlandırdığımız bir müzik beşincisi ile ilgili bir müzik perdesi olarak ifade edilmekteydi. Geriye kalanların tümü kalın aksan dediğimiz şey olmaktadır. İnceltme keskin (ince) bir sesli harfin aksansız bir sesli harfe dönüştüğü bir çekmedir.

bakımından "ortak" olamaz fakat eklenen keskinliği edindiğinde yalnızca keskin ya da kalınlığı edindiğinde yalnızca kalın olur.[9] Diğerleri için de durum böyledir. Şimdi iki adet olan kısa elementler beş gerilim –kısa, keskin, kalın, kaba, yumuşak– aldığına göre, bu (114) durumda on tane olacaklardır. Yine, uzun olan iki element fazladan incelme aldığında –çünkü bu elementler, uzun, keskin, kalın, kaba, yumuşak vb aldıkları ölçüsünde, doğal olarak kendi özel gerilimleri olması bakımından inceliği de edinebilirler– on iki adet olacaklardır. Ve eğer üç adet olan "ortak" element, her biri yedi gerilim aldığında, yirmi bir adet olacaktır. Bu bakımdan, onların toplamı kırk üç olacaktır. Ve bunlara on yedi sabit eklendiğinde elementler yirmi dört değil altmış taneye çıkacaktır.

(115) Öte yandan, kendisinden hareketle sesli harflerin sayıca Gramercilerin çokça söz ettiği yedi sesli harften daha az sesli harf olduğu sonucuna vardıran farklı bir argüman vardır; çünkü eğer α uzun ya da kısa olduğunda, onlara göre, farklı bir element olmamakta fakat tek bir "ortak" element olmakta ise ve benzer şekilde ι ve υ da öyle ise, bu durumda, bundan çıkacak sonuç ε ve η'nin, aynı potansiyele sahip olmaları bakımından, tek bir "ortak" element olduğudur; çünkü her ikisiyle ilgili olarak aynı potansiyel söz konusudur. Ve η kısa olduğunda ε haline gelecek buna karşılık ε uzun olduğunda η haline gelecektir. Aynı yol ile ο ve ω tek bir "ortak" element olacaktır, kısalık ve uzunlukta farlı olsalar da; çünkü ω uzun ο ve ο da (116) kısa ω olmaktadır. Bu durumda, Gramerciler yedi seslinin olduğunu ileri sürdüklerinde kör ve sonucu algılamakta başarısızdırlar oysa gerçekte yalnızca beş adet seli vardır.

Bazı filozoflar, ters bir akılla, genelde kabul edilenlerden farklı bir potansiyele sahip biraz daha fazla elementin olduğunu beyan etmektedirler –örneğin αι ve ου gibi her biri benzer doğaya sahip olan elementler; çünkü "element"in bir element olduğuna temelde birleşim olmayan bir sese ve tek niteliğe sahip olması ölçüsünde karar verilmelidir. Örneğin α, ε, ο ve (117) geriye kalanlar gibi. Şimdi αι sesi ve ει sesi yalın ve yalnızca tek tip olduğundan, bunlar da element olacaklardır. Ve onların sesinin yalınlığına ve yalnızca tek tip olduklarına dair bir kanıt şu açıklamadan çıkartılabilir: birleşik ses doğal olarak nitelik yönünden duyu organlarına ilk çarptığı andaki gibi aynı kalmaz, "uzatım"ı boyunca değişime uğrar. Oysa yalın ses, yani gerçekten element karakterine sahip ses baştan

9. Kalın bu durumda konuşmacının genel tekdüze sesidir.

sona değişmeden kalır. Böylece ρα sesi dile getirildiğinde uzatmaya uğradığında açıktır ki duyu bu sesi baştaki izlenim ve sondaki izlenim arasındaki benzerlikle algılamayacaktır, baştaki ρ'nin dile getirilmesiyle uyarılacak ve ardından bu ses kaybolduğunda α sesini kendi saflığı içinde algılayacaktır. Böylece ρα ve tüm (118) benzer sesler element durumunda değildirler. Fakat eğer Gramerciler αι sesini ifade etmek zorunda olursa, sonuç tümüyle aynı olmayacaktır fakat bunun özel tonu başlangıçta duyulduğu haliyle tıpkı sondaki gibi aynı olacaktır; bu açıdan αι bir element olma durumundadır. Buna benzer olarak ει ve οι sesleri baştan sona tek bir nitelik ve birleşik olmayan ve değişmeyen bir ses gibi algılandığından bu sesler de element durumundadırlar.

(119) Fakat araştırmanın bu yönünü bırakarak Gramercileri daha güçlü sıkıştıracak bir başka şeyi açıklayalım. Eğer α, ι, υ elementleri uzunluk ve kısalık bakımından algılanır oldukları için "ortak" olarak nitelendirilirse, bu durumda, şu sonuçlar çıkar: Biz her elementin "ortak" olduğunu söylemeliyiz, çünkü dört gerilim, çekim, yumuşaklık, sertlik, şiddet bakımından algılanır durumdadır. Ya da eğer her elementin "ortak" olduğunu kabul etmezlerse, bu üç elementin uzunluk ve kısalık bakımından algılanır olduklarına bağlı olarak "ortak" olduklarını söylemelerine itiraz ederiz.

(120) Bu hususta araştırmamıza bir son vermek yerinde olacaktır. Şu anda, Gramer Sanatının "elementler"inin kuşkulu olduğu gösterilmiş bulunuyor; çünkü Gramerciler bu ilkelere sahip olmadıklarında, onlar için geriye ne söylemek kalıyor? Bununla birlikte, daha derine inmek ve örneğin bu ilkelerden ortaya çıkan şeyin ne olduğunu test etmek alakasız da olmayacaktır. Ve "heceler" "elementler"den oluştuğuna göre, şimdi bunlarla ilgi bir tartışmaya girelim

## KISIM VI
## HECE HAKKINDA

(121) Her hece uzun ya da kısa olmaktadır. Demektedirler ki, "hece doğal olarak ve konum olarak iki şekilde uzun olur. Doğal olarak da üç durumda uzun olur, ya doğal olarak uzun bir elemente sahip olduğunda örneğin ἠώς sözcüğündeki gibi, çünkü hecelerin her biri doğal olarak uzun olan η ve ω içerdiğinde uzun olur; ya da iki sesliden meydana geldiğinde, örneğin αἰεί gibi, çünkü bu iki hece, her biri iki sesliden oluşmakta olduğundan, uzun olur ya da onun

elementleri "ortak" ve uzun bir gerilimle dile getirilen elementler olduğunda, örneğin Αρης gibi; çünkü "çift zamanlı" α şu anda uzun bir gerilimle dile getirilmektedir. Bu (122) bakımdan, hece doğal olarak üç tarzda uzun olmaktadır, fakat konum olarak beş tarzda uzun olur; ya hece iki yalın sessiz ile bitmektedir ya da ikinci hece iki yalın sessizle başlamaktadır ya da bir sessiz ile bitmektedir ve ikincisi bir sessiz ile başlamaktadır ya da bir (123) çift elementle bitmektedir ya da bir çift element onun ardından sokulmaktadır. Eğer her hece Gramercilerin tekniğinde ifade edilmiş olduğu tarzlarda uzun ya da kısa olmaktaysa ve biz bu tür hecelerin var olmadığını ortaya koyarsak, buradan Gramercilerin bir "sözcük"e sahip olmadıkları sonucu çıkar; tıpkı element ortadan kalktığında hecelerin de ortadan kalkmış olması gibi, benzer şekilde, heceler var değilse, ne sözcükler ne genel olarak konuşmanın bölümleri ne de sonuç olarak konuşmanın kendisi var olur.

(124) Kısa bir hecenin var olabilmesi için bu hece ortaya çıkmadan önce hecenin ortaya çıktığı kısa bir zamanın var olması gerekir. Fakat en küçük zaman diye bir şey yoktur; çünkü her zaman aralığı sonsuza dek bölünmek durumundadır.[10] Ve eğer zaman sonsuza dek bölünmek durumundaysa, en küçük zaman diye bir şey de var olmaz. Böylece, kısa bir zamanı kapsayan kısa bir hece diye bir şey de yoktur. Ve eğer bu kimseler şunu söylemek durumundaysalar: "Kısa ve en küçük hece denilen şey doğal olarak değil de duyu açısından en (125) küçük olan şeydir", bunu söylemek sorunu daha da arttıracaktır; çünkü şunu buluruz ki Gramerciler tarafından kısa heceler olarak nitelendirilen şeyler duyu bakımından bölünebilir şeylerdir. Örneğin ερ gibi, çünkü ερ ile ilgili durumda biz duyu yardımı ile ε sesini ρ sesinden önce ifade etmekteyiz. Ve tersine eğer biz ρε demiş olsaydık yine ρ sesi önce ve ε sesi ikincil (126) olarak gelmiş olurdu. Bu durumda duyu açısından birinci ve ikinci kısımlara sahip olan her şey duyu açısından en küçük olmayacağı için en küçük ve kısa bir hece duyu açısından var olan bir şey değildir. Ve Müzisyenler bize belli akıldışı zamanlar ve ton genişlemeleri bırakmaya muktedir olabilirler fakat sonsuzluk derinliği gibi şeyler için hiçbir yere sahip olmayan ve yalnızca heceleri kısa ve uzun olarak sınıflara ayırmakla yetinenlere yönelik olarak mazeret sunmak doğru değildir. Bu açıdan, kısa hece diye bir şey var değildir.

10. Müz. K., 62 vd.

(127) Dahası, uzun hece diye bir şey de var değildir; çünkü Gramerciler uzun hecenin çift zamanlı olduğunu söylemekteler, fakat çift (iki) zamanlar birbirleri ile eş zamanlı olarak var olmaz; çünkü eğer bunlar iki zaman iseler, o zaman, bunlar birinin şimdi var olması diğerinin daha sonra var olması bakımından iki tane oluşlarıyla birbirinden ayrıştırılmaları gerekir. Fakat eğer biri şimdi var diğeri şimdi var değil ise, o zaman, bunlar karşılıklı olarak (128) var değildir demektir. Sonuç olarak, eğer uzun hece çift zamanlı ise, bu zamanlar biri varken diğeri yok ve biri yokken diğeri var olacaktır demektir. Ve kısımları var olmadığından tüm hece var olmayacak fakat yalnızca onun bir kısmı var olacaktır. Fakat onun bu kısmı kendisi olmayacaktır; çünkü aksi halde uzun hece kısadan farksız olur. O halde uzun (129) hece var olan bir şey değildir. Ve eğer bu kimseler uzun hecenin "hafızaya kazınma"[11] ile algılandığını söylemek durumundaysalar (yani biz önceden dile getirilmiş sesin hatırlanması ve şu anda da dile getirilmekte olan sesin duyumsanmasının bileşimiyle uzun bir heceyi algılamış olmaktayız), eğer söyledikleri bu ise, o zaman, bu kimseler bu tip bir hecenin (130) var olmadığını yalın bir biçimde itiraf ediyorlar demektir; çünkü eğer o varsa, o zaman, o dile getirilen ilk hecede var olacaktır ya da daha sonra dile getirilen hecede; fakat o ne ilk söylenen hecede ne de sonraki söylenende var olur; çünkü bunlar kendi başlarına da var olmadıklarından, bu bir hece de olmayacaktır. Buradan da, uzun hece diye bir şeyin var olmadığı çıkar. Fakat eğer o varsa, o zaman, o kısa bir hece olacak fakat uzun bir hece olmayacaktır. Yine o her iki seste de var olmayacaktır; çünkü onlardan biri var olduğunda diğeri var olmayacaktır ve biri var olan ve biri var olmayan iki şeyden meydana gelen herhangi bir birleşik şeyin –bu birleşimin kısımları bakımından– algılanması mümkün değildir. O halde uzun hece var olan bir şey değildir.

(131) "Sözcük" ve "konuşmanın kısımları" ile ilgili olarak ortaya konmak durumunda olan güçlükler bunlara benzer şeyler olmaktadır; çünkü başta, az önce göstermiş olduğumuz gibi, eğer "hece" var değilse "sözcük" de var olamaz; çünkü sözcükler kendi özlerini hecelerden alır. Ve sonra aynı saldırıyı sürdürürsek aynı itirazları "sözcük"ün kendisi için de kullanmak mümkündür; çünkü sözcük ya bir hecedir ya da hecelerin birleşimi olan şeydir. (132) Fakat her iki durum da heceye karşı ileri sürdüğümüz itirazlara açık

11. Ya da "eşzamanlı hatırlama", bu Stoacı bir terimdir. A.H., III, 108 vd.

haldedir. Bununla birlikte, az da olsa yeni argümanlara ihtiyacımız var görünmektedir. Bu hususta da Gramercilere söyleyecek bir şeylerimiz olmalıdır.

Gramerciler belli şeyleri konuşmanın kısımları olarak nitelendirdiklerinde –isim, fiil, başlık vb– bu açıklamayı hangi nedenle yapmaktadırlar? Çünkü Gramerciler bunları ne konuşma bir bütün olarak ne de bunlar konuşmanın kısımları olarak tasavvur edilmediği zaman, ya bu kısımları konuşmanın bütünü olarak ya da onun kısımları olarak ifade etmek (133) durumundadırlar. Gramercilerin varsayımına dayalı örnekleri kabul ettiğimizi düşünelim ve Gramercilerin öğretilerine bağlı kalalım ve şunu varsayalım: Şu dizenin bütünü bir konuşma olsun (ya da cümle):

μήνιν ἄειδε θεά Πηληιάδεω Ἀχιλῆος
(Ey Tanrıça söyle Peleus'un oğlu Akhilleus'un öfkesini)[12]

Ve bu konuşmanın kısımları olarak μήνεν isim ἄειδε emir kipi fiil θεά yine bir isim (134) Πηληιάδεω bir künye isim Ἀχιλῆος özel isim durumundadır. Bu durumda, ya bu cümle kısımlarından başka bir şey ve kısımlar bu cümleden başka şeylerdir ya da bu kısımların birleşiminin bu cümle olduğu varsayılmaktadır. Ve eğer bu cümle kısımlarından başka bir şeyse, bu durumda bu cümlenin kısımları ortadan kaldırıldığında cümle kalacaktır. Fakat yukarıda verdiğimiz dize tüm kısımları ortadan kaldırıldığında, hatta μηνιν ya da ἄειδε gibi herhangi bir tek kısmı kaldırılsa bile, geriye kalmaktan uzaktır, bu durumda bu dize var (135) olmayacaktır. Fakat eğer cümlenin kısımlarının birleşimi bir cümle olarak tasavvur edilmekteyse, bu durumda, bu birleşim bir araya gelmiş kısımlardan bağımsız bir şey olacağından, tıpkı uzaklığın birbirinden uzak olan nesnelerden bağımsız bir şey olması gibi, onun herhangi bir kısmı tasavvur edilen bu cümlede herhangi bir şey olma konumunda değildir. Ve tüm cümle hiçbir şey ise, bu cümlenin kısımları da var olan şeyler değildir demektir. Bu açıdan, tıpkı sol el olmadığında sağ elin de olmayacak olması gibi, bir (136) cümle bir bütün olarak var değilse, onun kısımları da var olmaz. –Bu durumda, eğer Gramerciler cümlenin kısımlarının birleşimini tüm bir cümle olarak kabul etmekteyseler, onlar için genel sonuç cümlenin kısımlarının birbirinin kısımları olduğunu söylemek olacaktır; çünkü bütün

12. F.K., I, 350 vd.

kısımlarının kendilerinden başka bir şey değilse, bu kısımlar birbirlerinin kısımlarıdır demektir. Fakat bunun ne kadar uç (137) noktada akıldışı olduğunu düşünelim; çünkü bu kısımlar kesin bir biçimde kısmı oldukları söylenen şeyin içinde kapsanmaktadır ve her biri kendi yerindedir ve kendi gerçekliğine sahiptir. Fakat birbirinin içinde kapsanmak durumunda değildirler. Örneğin eller insanın kısımlarıdır, parmaklar da ellerin kısımlarıdır ve tırnaklar da parmakların kısımlarıdır. Bu açıdan eller insanda kapsanan şeylerdir, parmaklar da ellerde ve tırnaklar da parmaklarda. Fakat sağ el sol eli doldurmaya yardımcı olmaz ve işaret parmağı da başparmağı tamamlamaz, kafa ayaklarla birleşmez, ayaklar da (138) göğüsle birleşmez. Böylece, şunu söyleyemeyiz: "Cümlenin kısımları birbirlerinin kısımlarıdır"; çünkü eğer böyle ise, bu kısımlar birbirlerinin içinde kapsanmak durumundadır ve kısacası her şey her şeyin içindedir demektir –örneğin "μήνιν", "ἄειδε"nin ve "ἄειδε", "θεά"nın içinde– ki bu da mümkün olmayan bir şeydir. Bu durumda, cümlenin kısımları birbirlerinin kısımları olamıyorlarsa –çünkü bu tasavvur edilemez bir şeydir– ve tüm cümle kendi kısımlarından başka bir şey değil ise ve kısımların kendilerinden başka bir şey de yoksa, bu durumda şunu söylemek kalır: Cümlenin kısımları diye bir şey var değildir. Sonuç olarak da cümle diye bir şey var değildir.

(139) Aşağıdaki saldırıyı da yapabiliriz. Eğer μήνιν bu dizenin bir kısmı ise, o ya bütün dizenin bir kısmıdır ya da "ἄειδε θεά Πηληιάδεω Ἀχῆλος"un bir kısmıdır. Fakat eğer o tüm dizenin bir kısmı ise, o zaman, onun kendisinin kapsanmasıyla dizenin bir bütün olarak tasavvur ediliyor olduğundan, μήνιν kendisinin bütünleyici kısmı haline gelecektir. Ve bu bakımdan hem kendisinden hem daha fazla hem daha az olacaktır. O kendisinden kendisiyle bütünlenmesi bakımından daha fazla olacaktır (çünkü herhangi bir şey tarafından bütünlenen şey onu bütünleyen şeyden daha fazla bir şey olur) ve o kendisinden kendisi tarafından bütünlendiği için de daha küçük (daha az) olacaktır (çünkü bir şeyi bütünleyen şey bütünlenen şeyden daha küçüktür). Fakat (140) bu sonuçlar hiçbir şekilde güvenilir değildir. Aslında, o bütünün geriye kalanının da bir kısmı değildir –yani "ἄειδε θεά Πηληιάδεω Ἀχῆλος"un; çünkü birincisi, bu kısım kısmı olduğu şeyde kapsanma durumundadır; fakat μήνιν, "ἄειδε θεά Πηληιάδεω Ἀχῆλος"da kapsanmamaktadır, bu bakımda o bir kısım da değildir. Ve sonra, "ἄειδε θεά Πηληιάδεω

Ἀχήλος" ifadesinin bütünlenmeye ihtiyacı yoktur; çünkü kendisi bakımından tam bir cümle konumundadır. Fakat bütün cümle –yani tüm dize– "ἀειδε θεά Πηληιάδεω Ἀχήλος" durumunda değildir. Bu bakımdan, μήνιν geriye kalanların bir kısmı da değildir. Fakat μήνιν ne tüm dizenin ne de geriye kalanların bir kısmıysa ve başka hiçbir şey de var değilse, o zaman, μήνιν herhangi bir cümlenin bir kısmı da değildir demektir.

(141) Bunlar genel olarak konuşmanın (ya da cümlenin) kısımlarına karşı ifade edilen itirazlardır. Ve biz Gramercilerin bunlarla ilgili özel teknik öğretilerine doğru yol aldığımızda epeyce boş söz keşfedeceğiz. Bunu yalnızca tüm alanı gezerek değil (çünkü bu alan Gramercilerin boş sözleri ve gevezelikleriyle doludur) fakat daha çok şarap tüccarlarının yaptığı gibi yaparak öğrenebiliriz; çünkü tıpkı küçük bir tadımla tüm kargonun hakkında yargıda bulunmaları gibi, biz konuşmanın önce tek bir kısmı ile ilgilendiğimizde, örneğin isim kısmıyla, Gramercilerin bununla ilgili tekniklerinden onların diğer kısımları ele almadaki yeteneklerine dair bir görüş edinmiş olacağız.

## KISIM VII
## İSİM HAKKINDA

(142) Örneğin Gramerciler bazı isimlerin doğal olarak eril bazılarının, bazılarının ne eril ne de dişil, bazılarının tekil, bazılarının ikili ve bazılarının çoğul olduğunu söyledikleri ve bunların tümünü isimlerin diğer ayrımlarına bağladıkları zaman bizim "doğal olarak" ifadesinin tam olarak ne anlama geldiğini araştırmamız (143) gerekecektir. Bu ifadeden Gramerciler ya isimlerin kendi doğal anlamlarını ürettiklerini (taşıdıklarını) kastetmektedirler –tıpkı acı durumunda ağlamanın ve zevk ya da hayranlık durumunda bağırmanın doğal olması gibi– ve bazı isimlerin bu türden olduğunu ve diğerlerinin başka türden olduğu söylemiş olmaktadırlar ya da bu ifadeyle isimlerden her birinin şu anda ismin eril olduğunu düşünmüyor olsak da bizi eril olarak etkilediği ya da yine doğal olarak biz istemesek de dişil olduğunu ortaya koyduğunu (144) kastetmektedirler. Fakat Gramerciler birinci seçeneği ifade etmiyor olacaklardır; çünkü Gramercilerin budala akılları isimlerin doğaya mı, yoksa uzlaşıma mı, yoksa bazılarının doğaya bazılarının uzlaşıma mı atfedilir olduğunu nasıl bile bilirdi? Çünkü doğa biliminin zirvesine ulaşan kimseler için bile her iki yöndeki argümanların

eşit (145) güçte olması bakımından meseleyi çözüme kavuşturmak kolay değildir. Dahası, bu görüş Gramercilerin herhangi bir uygun yanıt bulamadıkları bir argümanla karşılanmaktadır: Eğer isim doğal olarak var olmakta ise ve uzlaşıma bağlı olarak ortaya çıkmış her durumda anlam taşımamaktaysa, o zaman, bütün insanların her konuşmayı anlaması gerekirdi. Yunanlar barbarları ve barbarlar da Yunanları anlıyor olmalıydılar. Fakat durum böyle değildir. O halde isimler doğal olarak anlama (146) sahip değildir. Bu durumda bu kimseler bunu savunamazlar. –Fakat bu kimseler isimlerin her birinin kendinin doğal olarak eril ya da dişil olduğunu ya da ikisi de olmayan olduğunu yansıtıyor olması nedeniyle onlardan bazılarının şu tip bazılarının bu tip olduğunu iddia etmekteyseler, o zaman, onların yakalarını daha yumuşak (147) ovduklarını bilmelerini sağlayalım; çünkü Gramercilere yine bizi doğal olarak etkileyen şeyin bütün insanları etkileyeceğini ve bazıların bir biçimde bazılarını bir başka biçimde etkilemeyeceğini söylemek durumundayız.[13] Örneğin ateş doğal olarak barbarları ve Yunanları ısıtır, ister yetenekli olsun ister yetenekli olmasın ve Yunanları ısıtıp barbaları üşütmez; kar doğal olarak üşütür ve bazılarını üşütürken bazılarını ısıtmaz. Bu açıdan, doğal olarak bizi etkileyen şey, aynı şekilde (148) bozulmamış duyularına sahip kimseleri de etkiler. Fakat aynı isimler insanlar için aynı değildir, bazıları için eril ve bazıları için dişil ve bazıları için de her ikisi de olmamaktadır. Örneğin Atinalılar için ἡ στάμνος (kavanoz) dişil, fakat Peloponnesoslular için erildir ὁ στάμνος. Ve bazıları için ἡ θάλος (kubbeli yapı) dişil, bazıları için erildir ὁ θάλος; bazıları için ἡ βῶλος (yumru) dişil, bazıları için (149) erildir ὁ βάλος. Ne biri ne de öteki kullanım hatalıdır. Nedeni de şudur: Her biri bu sözcüğü gelenekte ifade edildiği gibi kullanmaktadır. Ve üstelik aynı insanlar aynı ismi farklı biçimlerde ifade ederler, bir zaman eril, bir zaman dişil olarak. Örneğin, ὁ λιμος (açlık) eril ve ἡ λιμος dişil. Bu açıdan, bazı isimlerin eril bazılarının dişil olması doğal bir durum değildir. İsimlerin bazılarının şu tip bazılarının bu tip (150) oluşu uzlaşıma dayalı kullanıma bağlıdır. Dahası, eğer bazı isimler doğal olarak eril bazı isimler doğal olarak dişil olmuş olsaydı, eril nesneler her zaman eril isimlerle ve dişil nesneler her zaman dişil isimlerle ve nesneler ne eril ne de dişil isimlerle (151) adlandırılırlardı. Bununla birlikte, durum böyle değildir. Biz erkek

13. A.H., III, 179 vd.

nesneleri dişil isimlerle ve dişi nesneleri eril isimlerle ve ne dişi ne de erkek olan nesneleri ya eril ya da dişil isimlerle ifade ediyoruz, fakat ikisi de olmayan isimlerle ifade etmiyoruz. Bu bakımdan, dişi ile ilgili durumda bile eril isim verilmektedir: κόρας (kuzgun), ἀετος (kartal), αώνωψ (tatarcık), κάνθαρος (böcek), σκόρπιος (akrep), μύς (fare) ve tersine erkek cinsiyetine ait olsalar da dişil isimler verilmektedir: χελιδών (kırlangıç), χελώνη (kaplumbağa), κρώνή (karga), ἀκρις (çekirge), μυγαλή (kır faresi), ἐμπίς (sivrisinek). (152) Benzer şekilde κλίνη (kanepe) dişildir oysa nesnenin kendisi ne dişil ne de erildir. Ve στύλος (sütun) erildir oysa nesnenin kendisi ne dişil ne de erildir. Şimdi, eğer hiçbir isim doğal olarak dişil ya da eril değil ise, bu durumda, Gramerciye, ters bir biçimde, ὁ χελιδών ve ἡ ἀετάς ifadelerini dile getiren insanı nasıl kınadığını sorarız. O böyle yapmaktaysa, o bunu ya bu kimse χελιδών ismi doğal olarak dişil olduğu halde onu ön ekle eril olmaya zorladığı için yapmaktadır ya da ortak (genel) kullanım bu ismi dişil olarak belirmekte fakat o eril olarak belirlememekte olduğu için yapmaktadır. (153) Fakat eğer bu kınamayı bu ismin doğal olarak dişil isim olduğu gerekçesi ile yapıyorsa, hiçbir isim, göstermiş olduğumuz gibi, doğal olarak dişil olmadığından, böyle olması ölçüsünde, ismin şu ya da bu şekilde ifade edilip edilmemesi fark etmeyecektir. Öte yandan, eğer Gramerci kınamasını ikinci durumu dikkate alarak yapmaktaysa, bu durumda, doğru ya da hatalı konuşmanın ölçütü herhangi bir teknik ve gramatik bir öğreti olmayacak fakat teknik olmayan ve günlük kullanıma yalın bağlılık olacaktır.

(154) Aynı argümanları tekil ve çoğul isimlere karşı da kullanabiliriz. Bu bakımdan, Ἀθῆναι çoğul ad olarak bir şehre verilmiştir, Πλαταιαί gibi ve tersine olarak θήβη tekil ad olarak θῆβαι şeklimde çoğul olarak kullanılmaktadır; Μυκήνη ve Μυκήναι da öyle. Fakat bu anormalliklerle araştırmamızda ilerledikçe daha ayrıntılı ilgileneceğiz.

Şu an için, örnekler yardımıyla, Gramercilerin bu konularla ilgili doğruluklarına dair bir bakış açısı edindikten sonra, devam edelim ve önce bir başka (155) konuya yönelelim, şu noktayı da araştıralım –demek istediğim, Gramercilere göre konuşmanın ve konuşmanın kısımlarının ne olduğudur. Onlar ya konuşmanın maddesel (cisimli) ses ya da maddesel olmayan (cisimli olmayan) anlam (*lekton*), yani sesten farklı olarak anlam olduğunu söyleyeceklerdir. Fakat Gramerciler konuşmanın ses olduğunu söylemeyeceklerdir;

çünkü konuşma dile getirildiğinde onu herkes duyacaktır. Yunanlar, barbarlar, sıradan insanlar, kültürlü insanlar; fakat konuşma ve konuşmanın kısımları yalnızca Yunanlar ve o konuda usta kimseler tarafından (156) duyulmakta ve anlaşılmaktadır. Bu durumda, konuşma ve konuşmanın kısımları ses değildir. Aslında bunlar cisimli olmayan anlamlar da değildir; çünkü boşluk[14] ve cisimden başka bir tipten herhangi bir cisimli olmayan şey nasıl var olabilir, eğer bu konuda filozoflar arasında büyük ve sonu gelmez bir tartışma varsa? Çünkü eğer anlam hareket etmekteyse, o zaman, o bir cisimdir; çünkü hareket eden şey cisimlidir. Ve eğer anlam durgun bir şey ise, bu durumda, o, içinde hiçbir direnç olmaksızın hareket eden cisimlerin olduğu boşluk olur (direncin olmaması boşluğun özelliğidir). Fakat eğer o içindeki cisimlerin hareketine engel olan bir şey ise, bu durumda, o cisimli (157) bir şeydir demektir; çünkü direnç cisimli olanın bir özelliğidir. –Dahası, cisimli olmayan anlamın var olduğunu söyleyen bir kimse böylece ya yalnızca iddiaya dayanmaktadır ya da bir kanıt ortaya koymaktadır. Fakat o bir iddiaya dayanmakta ise, karşıt bir iddia ile çürütülecektir. Ve eğer bir kanıt ortaya koymaktaysa, bu durumda, kanıtlamanın kendisi sorgulanmamış öncüllerle ilerlemek zorunda olduğundan ve bu öncüller de cisimli olmayan anlamlar olacağından ve o sanki sorun çözülmüş gibi (158) sorgulamadan kaçınmakta olacağından, bu kimse güvenilir olmayacaktır. Ve bu nedenle, eğer konuşma ses değilse ve üstelik sesle ifade edilen cisimli olmayan anlamda konuşma değilse ve bu tasarlananlardan başka alternatif de yok ise, o zaman konuşma hiçbir şeydir demektir.

## KISIM VIII
## KONUŞMANIN KISIMLARA AYRILMASI HAKKINDA

(159) Ölçülere bölme işlemi temel olarak en zorunlu iki kısımda, yani tarama –ayaklara ayırma (ya da ölçme)– ve cümlenin kısımlarını ayrıştırmada bulunduğundan, buradan Gramercileri tamamen çürütecek kimselerin bunların her birine saldırmak durumunda olacağı sonucu çıkar –hem bu kimselerin tarama yöntemine, bu kimselerin taramada başvurdukları ölçütlerin var olmayan şeyler olduklarını ortaya koyarak ve aynı zamanda cümleyi kısımlara ayrıştırma yöntemlerine, onların yaptığı (160) ayrıştırmanın mümkün

14. Epikurosçular yalnızca iki gerçeklik kabul etmektedir: Boşluk ve atomlar (cisim ya da madde).

bir şey olmadığını göstererek. Fakat *Müzisyenlere Karşı* adlı çalışmamızda özellikle "ölçü" konusunu tartıştığımızı dikkate alarak, onlara karşı şimdi söylenmesi gerekene engel olmaktan kaçınmak ya da aynı şeyi iki kez söylemiş olmamak için, bu sorunu uygun bir zamana bırakıp şu an için cümlenin kısımlara ayrıştırılması sorununu ele alacağız.

(161) Şimdi, bir dizeyi (ifadeyi) bölen kimse bazı sözcükleri çıkarmakta ve bazılarını eklemektedir; diyelim ki μήνιν sözcüğünü ve benzer şekilde ἄειδε sözcüğünü ve geriye kalan kısımları tüm dizeden çıkarmakta, buna karşılık dile getirilmiş sözcükleri seçerek eklemektedir –örneğin α, αἱμ ἐμέων (kan kusmak) ifadesine, çünkü tam ifade αἷμα ἐμέων şeklindedir; ve benzer şekilde ε, βή δ ἀκέων ifadesine (o sessizce gitti), çünkü sözcük tam ifade edildiğinde βή δε ἀκέων şeklinde olmaktadır. Bununla birlikte, hiçbir şey gerçekte hiçbir şeyden çıkartılıp ve hiçbir şeye eklenemediğinden gramatik bölümleme mümkün olmayan bir şeye (162) dönüşmektedir. Ve biz hiçbir şeyin herhangi bir şeyden çıkartılmadığını şu şekilde öğrenebiliriz: Eğer herhangi bir şey herhangi bir şeyden çıkartılmaktaysa ya bir bütün bir bütünden çıkartılmaktadır ya da bir bölüm bir bölümden ya da bir bütün bir bölümden ya da bir bölüm bir bütünden çıkartılmaktadır. Fakat bir bütün bir bütünden çıkartılmaz, çünkü tek bir dize ortaya konduğunda eğer o çıkartılan bütün olmaktaysa bu durumda biz tüm dizeyi çıkartmış olacağız demektir. Ve buradan, eğer çıkarmanın yapıldığı dize hâlâ geriye kalmaktaysa, o zaman, ondan bir çıkarma yapılmamış demektir; çünkü bir bütün bir bütün olarak kendinden çıkartıldığında hâlâ yine nasıl geriye kalıyor olabilir? Ve eğer dize geriye kalmamaktaysa, var olmayan şeyden hiçbir (163) çıkarmanın gerçekleşmeyeceği açıktır. Sonuç olarak, bir bütün bir bütünden çıkartılamaz. Yine bir bütün bir kısımdan çıkartılamaz; çünkü bütün bir kısımda kapsanmamaktadır –örneğin μήνιν ἄειδε θεά Πηληιάδεω Ἀχιλῆος dizesi μήνιν sözcüğünde kapsanmamaktadır– fakat çıkartılan şeyin çıkarma işleminin yapıldığı şeyde kapsanması gerekir. Bu durumda, geriye şunu söylemek kalıyor: Ya bir kısım bir bütünden çıkartılmaktadır ya da bir kısım bir kısımdan çıkartılmaktadır. Fakat bu da sorgulanmaya açıktır; çünkü eğer μήνιν sözcüğü tüm dizeden çıkartılmaktaysa, o zaman, o kendinden de çıkartılıyor olacaktır; çünkü tüm dize onu da kapsar şekilde tasavvur edilmekteydi. Yanı sıra, eğer o bütünden çıkartılmaktaysa ve bütün μήνιν ἄειδε

θεά Πηληειάδεω Ἀχιλῆος şeklinde ise, bu durumda, ἀειδε θεά Πηληειάδεω Ἀχιλῆος ifadesi azalmak zorunda olacak ve değişmemiş olarak kalmayacaktır; çünkü (164) çıkarma işlemine maruz kalan hiçbir şey değişmeden kalmaz. Ve μήνιν sözcüğünün kendisi de tüm dizeden çıkartıldığında bütünün kısımlarının her birinden bir şey eksiltmiş olmak durumundadır. Bu da yine doğru değildir. Bu durumda, eğer tüm dizeyi tüm dizeden bölmek (ayırmak) mümkün değilse ya da dizenin bir kısmını dizenin bir kısmından çıkarmak mümkün değilse ya da bir kısımdan tüm dizeyi çıkarmak ya da tüm dizeden bir kısmı çıkarmak mümkün değilse ve bunların yanı sıra başka bir işlem de mümkün değilse, bu durumda dizede bölümleme yapmak Gramerciler için mümkün olan bir şey değildir demektir.

(165) Dahası, hatta seçim işlemini içeren ifadelerde bile, herhangi bir harf eklenmesi söz konusu olmayacaktır. Ve bu durum eğer dil elementler ve hecelerle ilgili bir konu olarak kabul edilmeyip –ve Gramerciilerin kendi bölümleme işlemlerinde eklemeler olarak kullandıkları şeyler ağırlıklı olarak bunlar olmaktadır– tüm ifadelerle ilgili bir konu olarak kabul edildiğinde açık hale gelecektir. Bu bakımdan, eğer yarı-dize ἀειδε θεά Πηληειάδεω Ἀχιλῆος ortaya konursa (şu an için bu bir yarı-dize kabul edilsin ve μήνιν ona ekleniyor ve böylece bu birleşim bir altıgen meydana getiriyor olsun), bu durumda soracağımız şey bunun bir ekleme işlemi mi olduğudur; çünkü (166) μήνιν sözcüğü ya kendine ya da halihazırda ortaya konmuş olan yarı-dizeye ya da bu ikisinin oluşturduğu altıgene ekleniyor olacaktır. Fakat o kendine eklenmek durumunda değildir; çünkü onun kendisinden başka bir şey olmaması ve kendisiyle çift olamaması nedeniyle onun kendisine yüklendiği söylenemez. Ve o halihazırda ortaya konmuş yarı-dizeye nasıl eklenebilmektedir? Çünkü bu ifadenin (yarı-dizenin) bütününe ekleniyor olması bakımından, o da bu yarı-dizeye eşit hale getirilmiş (167) (gelmiş) olacak ve bu bakımdan o da bir yarı-dizge olacaktır. Ve böylece, sonuç olarak, bizim büyük yarı-dizenin kısa olduğunu –çünkü büyük yarı-dize kısa olan μήνιν sözcüğüne eşitlenmiş olmaktadır– ve kısa olanın büyük yarı-dize olduğunu –çünkü kısa olan μήνιν büyük yarı-dizeye eşitlenmiş de olmaktadır, söylememiz gerekecektir; eğer gerçekten bu sözcük tüm yarı-dizeye örneğin ἀειδε sözcüğü gibi eklenmekteyse. Fakat eğer bu sözcük yalnızca ἀειδε sözcüğünü arttırmaktaysa, bu durumda da bütün dize bir dize olmayacaktır. Bu durumda, geriye μήνιν sözcüğünün

bu ikisinin birleşimine eklendiğini söylemek kalıyor –bu sözcüğün kendisi ve önceden (168) ifade edilmiş olan yarı-dize– ki bunlar altıgeni tamamlamakta ve destansı bir dize meydana getirmektedir. Fakat bu tümüyle güvenilir olmayan bir şeydir; çünkü ekleme edinen şey eklemeden önce var olan şeydir fakat eklemeden sonra ortaya çıkan (var olan) şey kesindir ki eklemeden önce var olan şey değildir. Bu bakımdan bu sözcük onun eklenmesinin sonucunda ortaya çıkan altılı dizeye ekleniyor değildir; çünkü ekleme yapıldığı anda o henüz altılı dize değildir ve o altılı olduğu anda da artık ekleme yapılıyor değildir. Nasıl olsa üstlendiğimiz görev şu anda sonuçlanmış durumdadır: Ne ekleme ne de çıkarma var değildir. Yukarıda ifade edilen bölümleme yöntemi ortadan kaldırılmıştır.

Gramercilerin bu (yukarıdaki) konularla ilgili sağlamlığına dair yine bir fikir edinmiş olduktan sonra, şimdi devam edelim ve yazma ile ilgili konularda onların gücünü yoklayalım.

## KISIM IX
## YAZIM HAKKINDA

(169) Onlar yazımın iki tarzda bulunduğunu söylemektedirler –nicelik, nitelik, bölümleme. Nicelik, biz eğer ι ismin ..e haline eklenmek durumunda olursa ve örneğin εὐχάλινον ve εὐώδινας sözcüklerinin yalnızca ι ile mi yoksa ει ile mi yazılması gerektiğini sorgulamamızla ve nitelik, örneğin σμλίον ve Σμύρναν sözcüklerinin bir ζ ile ya da bir σ ile yazılıp yazılmayacağını düşünmemizle ve bölümleme örneğin ὄβριμος sözcüğüyle ilgili olarak, 'ὀ'nin ikinci hecenin başlangıcında mı yoksa ilk hecenin sonunda mı olacağını ve örneğin Ἀριστίων ismiyle ilgili olarak, 'σ'nin nereye (170) yerleştirilmesi gerektiğini sorgulamamızla ilgilidir. Fakat burada, yine daha kötü itirazlara gerek kalmadan, bu türden bir tekniğin yararsızlığı görülmektedir; birincisi, bu teknik hakkında anlaşmazlıkların varlığı nedeniyle ve ikincisi bu tekniğin aktüel sonuçlarının kendileri bakımından. Bu anlaşmazlıkların nedeni bu işin teknikçilerinden bazılarının aynı sözcüğü bir şekilde ve bazılarının başka şekilde yazılması konusunda, birbirleriyle savaşacak ve hatta bu savaşı sonsuza kadar (171) sürdürecek ölçüde, ısrarcı olmalarıdır. Bundan ötürü, biz onları bu yönde sorgulayacağız: Eğer yazımla ilgili teknik, hayat için yararlı bir şey olsaydı, bu konuda tartışan hem bizlerin hem de Gramercilerin her birinin, neyi nasıl yazmamız gerektiği konusunda, bu konuda henüz çözümlenmemiş

birçok tartışmanın var olduğuna da (172) tanık olarak, bir karışıklığın içine girmiş olmamız gerekirdi. Fakat ne bizden herhangi biri ne onlardan herhangi biri bir karışıklık içinde bulunmamaktadır. Biz hepimiz tartışmaksızın amacımıza ulaşmaktayız; bu teknikten hareketle değil fakat daha genel ve tartışılmayan pratikten hareketle; bu pratikte biz hepimiz –Gramerciler ve gramerci olmayanlar gibi– ismin gösterilmesi için kullanılması gereken elementleri birbirimizden farksız olmamızın (ya da aynı olmamızın) zorunlu olmadığı tarzlarda kullanmaktayız. Bu bakımdan, yazım ile ilgili olarak Gramercilerin sunduğu kurgulama hayat için yarar sağlayan bir şey değildir.

(173) Şimdi, Gramercilerin anlaşmazlıklarına dayanan çürütme bu tarz bir şeydir ve güncel sonuçlarına dayanan çürütme de gayet açıktır; çünkü ismin e halini ι ile mi ya da onsuz mu yazıp yazmayacağımız konusunda ve σμιλίον ve Σμύρναν sözcüklerini bir σ ile mi ya da bir ζ ile mi yazacağımız konusunda ve Ἀριστίων adıyla ilgili olarak, 'σ' birinci heceye mi ya da sonraki gelen heceye mi ekleyeceğimiz (174)konusunda bir sıkıntı yaşamamaktayız; çünkü eğer σμιλίον bir σ ile yazılıp bir ζ ile yazılmamış olduğunda artık σμιλίον (bir neşter) olmuyor fakat δρέπανον (orak) oluyorsa ve eğer Ἀριστίων ismindeki σ şu değil fakat bu heceye eklendiği için Ἀριστίων (kahvaltıcı) –şakacı dostlardan birinin dediği gibi– Δειπνίων (lokanta) oluyorsa, bu durumda, kayıtsız kalmamak uygun olur. Fakat eğer yazma şekli her ne olursa olsun, örneğin σμιλίον ister σ ile ister ζ ile başlasın yine σμιλίον ise ve Ἀριστίων ister 'σ'yi 'ι'ya ister 'τ'ye ekleyelim, her zaman Ἀριστίων oluyorsa, Gramerciler tarafından bu hususlar hakkında sürdürülen bu uzun, boş ve aptalca tartışmanın yararı nedir?

(175) Ve şimdi, yazım konusunu daha çok özet biçimde tartıştıktan sonra, Gramercilerin teknik bölümüne ilişkin çürütmemizi tamamlamak için, artık onların "Yunan Deyimleri" ile ilgili olarak herhangi bir sistematik yönteme sahip olup olmadıklarına bakalım.

## KISIM X
## YUNAN DEYİMLERİ HAKKINDA

(176) Konuşmanın saflığının dikkatle korunması gerektiği açıktır; çünkü sürekli olarak yanlış dil ve yanlış gramer kullanan kimse kültürsüz biri olarak alay edilen bir kimse olur oysa iyi Yunanca konuşan biri düşüncelerini açık ve net bir biçimde ifade edebilen

kişidir. Fakat şimdi, iki ayrı Helence tipi vardır; bir tipi ortak (genel) kullanımdan uzaktır ve gramatik benzeşime (analoji) göre ilerler görünmektedir; diğer tipi ise, her Yunan'ın ortak kullanımına uygundur ve günlük konuşmadaki (177) gözlemlerden ve kelime oluşumlarından türetilmiştir. Örneğin normatif "Ζεος"tan Ζεος, Ζεί, Ζεα gibi dolaylı durumları oluşturan kimse Helencenin ilk tipine bağlı olarak isim çekimi oluşturmaktadır; yalnızca Ζηνος, Ζηνί, Ζηνα diyen bir kimse ikinci duruma göre (günlük konuşmaya göre) isim çekimi oluşturmaktadır. Bu ikincisi bizimle daha uyumludur. Helencenin iki tipi olduğundan biz yalnızca açıklanan nedenlerden ötürü ikinci tipin daha geniş kullanıma sahip olduğunu fakat birinci tipin kullanışsız olduğunu söylemek durumundayız. Nedenlerini şimdi (178) açıklıyoruz: Tıpkı belli bir şehirde belli bir paranın geçerli olması ve bu parayı kullanan kimsenin bu şehirdeki işlerini engelsiz yürütebilmesi fakat bu parayı kabul etmeyen ve kendisi için bazı yeni paralar basan ve bunlara sahip olmayı isteyen birinin bir budala olması gibi, benzer şekilde günlük konuşmada ikinci türü (sıradan kullanımı) kabul etmeyen ve kendine yeni bir tarz oluşturan biri hemen hemen (179) delidir. Bu yüzden, eğer Gramerciler bizi birinci tür Helenceye göre tartışmaya zorlayarak benzeşim (analoji) denilen bir sanatla bizi tanıştırmayı önermekteyseler böyle bir sanatın hiçbir temelinin olmadığı söylenmelidir. Ve doğru bir biçimde tartışmak isteyenlerin teknik olmayan, yalın ve günlük tipi izlemesi ve çoğunluğun kullanımına göre uyarlanmış kuralları gözlemlemeye yönelmesi gerekir.

(180) Eğer Helenceyle ilgili herhangi bir sanat varsa bu sanat ya üzerine oturtulduğu ilkelere sahiptir ya da böyle ilkeleri yoktur. Gramerciler onun ilkelere sahip olmadığını kabul etmezler; çünkü her sanat bazı ilkelere üzerine oturtulur. Fakat bu sanat bazı ilkelere sahip ise, bu ilkeler ya teknik ya da teknik olmayan ilkeler olacaktır. Eğer bu ilkeler teknik nitelikteyse, o zaman, bunlar kesindir ki ya kendilerinden hareketle ya da başka bir sanattan hareketle ve yine bu da bir üçüncü sanattan hareketle ve bu üçüncü de dördüncü bir sanattan hareketle ve bu şekilde sonsuza kadar giden bir sanat zinciri ile yapılandırılmışlardır. Bu durumda, Helence ile ilgili bir sanat bir başlangıca sahip olamaz ve bu nedenle de bir sanat olamaz. (181) Ve eğer onun ilkeleri teknik değilse, bu durumda ortak kullanımdan başka bir şey bulunmaz demektir. Bu bakımdan ortak kullanım, Helence olan ile olmayanın ne (182) olduğunun

ölçütü haline gelmektedir. Yine, bazı sanatlar, örneğin heykelcilik ve resim gibi, gerçekten sanat olmakla birlikte, sanat oldukları iddia edilen –astroloji ve falcılık gibi– şeyler bütünüyle ve gerçekten sanat olmadıklarından, Helence sanatı olarak adlandırılan şeyin yalnızca bir meslek mi yoksa özsel bir güç mü olduğunu öğrenebilmemiz için bize gerekli olan şey onu test etmemize yarayacak bir ölçüte sahip (183) olmaktır. O zaman, bu ölçüt de ya teknik ve Helence ile ilgili olacaktır –çünkü bu ölçüt Helenceyi değerlendiren bu sanatın sağlam biçimde değerlendirme yapıp yapmadığını test edecektir– ya da teknik olmayan bir ölçüt olacaktır. Fakat bu ölçüt Helence ile ilgili teknik bir ölçüt olmamalıdır; çünkü açıklamış olduğumuz gibi sonsuza doğru bir zincir oluşur; eğer bu ölçüt teknik olmayan bir şey olarak kabul ediliyorsa, bu durumda, ortak kullanımdan başka bir ölçüt bulamayız. Ortak kullanım, bu durumda, Helence Sanatının kendisini yargılaması bakımından sanata ihtiyaç duymaz.

(184) Fakat eğer Gramer Sanatından yararlanarak iyi Yunanca öğrenmeden Yunanca konuşmak mümkün değilse, bu ya apaçık ya da kendisi gibi görünen bir şeydir ya da belirsiz bir şeydir. Fakat bu apaçık bir şey olmaz, çünkü bu durumda, tüm insanlar bu konuda uzlaşmış olurlardı. Tıpkı diğer apaçık şeylerle ilgili olduğu gibi. (185) Ve bunun yan sıra bir şeyin apaçık olduğunu kavramak için herhangi bir sanata ihtiyaç yoktur. Örneğin beyazı kavramak için onun görülmesinden başka bir şey gerekmez ya da tatlı tadını almak için ya da sıcağı hissetmek için. Fakat Gramercilere göre iyi Yunanca konuşmak için bir yönteme ve sanata ihtiyaç vardır ve bu bakımdan, (186) iyi Yunanca konuşmak apaçık bir şey olmamaktadır. –Fakat eğer bu bulanık bir şey ise, bu durumda, yine, bulanık olan bir şey başka bir şeyle gösterilmek durumunda olduğundan, ya kendilerinden hareketle neyin iyi Yunanca olduğunu ya da neyin olmadığını belirleyebileceğimiz bazı doğal ölçütlerce yönlendirilmemiz gerekecektir ya da bunu kavramamız için ya bir kimsenin konuşma alışkanlığını Yunancada üstün bir örnek olarak kabul etmemiz gerekecektir ya da bunu tüm insanların (187) konuşmalarına yapmamız gerekecektir. Fakat bu konuda hiçbir ölçüte sahip değiliz. Bu konudaki ölçütler Attikalılara göre ve Peloponnesoslulara göre değişmek durumundadır. Gramerciler bir kimsenin şu ya da bu şekilde konuşması gerektiğini kararlaştırmada kullanılacak hiçbir ölçüte sahip değildir. Aslında bu ölçüt

her insanın (188) pratiği olan şeydir ve ne tekniktir ne doğal olan bir şeydir. Ve eğer Gramerciler belli bir insanın alışılmış pratiğini izlememiz gerektiğini ifade ederlerse, onlar bunu ya yalnızca iddia bazında ya da yöntemli kanıtlamalar kullanarak ifade ediyorlardır. Fakat onların iddialarına biz de bir karşı iddia ile yanıt veririz. O da şudur: "Bir kimse bir kişiden ziyade birçok kimseyi izlemek zorundadır." Ve eğer Gramerciler yöntemli olarak bir kişinin iyi Yunanca konuştuğunu kanıtlamaya çalışırlarsa, o zaman, şunu söylemeye zorlanacaklardır: "Bir kimsenin iyi Yunanca konuştuğunu kanıtlamak (189) için kullanılan ölçüt yöntemdir ve bu insanın kendisi ölçüt değildir." Bu durumda geriye herkesin ortak kullanımına sarılmak kalıyor. Ve eğer öyleyse, benzeşime ihtiyaç yoktur. Ancak şuna ihtiyaç vardır: Çoğu insanın nasıl konuştuğuna bakmak ve iyi Yunanca olarak neyi kabul ettiklerini ya da kötü Yunanca olarak neyden kaçındıklarını gözlemek. Buna karşılık iyi Yunanca ya doğal olarak ya da uzlaşımla var olmaktadır. Fakat iyi Yunanca doğal olarak var olmaz; çünkü bu durumda (190) aynı ifade bazılarına iyi bazılarına kötü gibi görünmezdi. Ve eğer iyi Yunanca uzlaşımla ve insani kabul ile ortaya çıkıyorsa, iyi Yunanca konuşan biri en fazla ortak kullanım uygulayan ve kullanan insandır. Ve bu kişi benzeşimi kabul etmeyen (ya da anlamayan) biridir. Bununla birlikte, bir başka argümanla da iyi Yunanca konuşmamız için Gramer Sanatına gereksinmemizin olmadığını ortaya koymak mümkündür. (191) Bildik konuşmada sıradan insanlar ya belli ifadeler hakkında bize karşı çıkarlar ya da karşı çıkmazlar. Ve eğer biz karşı çıkarlarsa, bizi aynı zamanda düzeltmiş de olurlar. Böylece sıradan insanlara dayalı olarak iyi Yunancaya sahip oluruz, kötü (192) Yunancaya değil. Ve eğer bize bu ifadede karşı çıkmaz fakat açık ve doğru olarak kullandığımız ifadeleri kabul ederlerse, biz de onların diline bağlı kalırız. Dahası, ya tüm insanlar ya da çoğunluğu ya da birçoğu Gramercilerin benzeşimlerine göre konuşmak durumundadır; fakat ne tümü ne çoğunluğu ne de birçoğu böyle (193) yapmamaktadır. Aslında, böyle yapan birkaçını bile bulmak zordur. Hatta çoğunlukla insanlar onun hakkında bir şey bilmemektedir. Bu durumda birkaç kişinin değil de çoğunluğun ortak kullanımını izlememiz zorunlu olduğundan ortak kullanımı gözlemlemek iyi Yunanca konuşmak için yararlıdır ve benzeşimi kullanmak yararlı değildir. Kesin olarak bir insanın birinin ihtiyacını karşılamasında engel olunmaması (194) yeterli bir ölçüttür. Bu

nedenle eğer Helence iki ana neden yüzünden kabul görmekteyse, yani açıklığı ve betimlenmiş şeylerin uzlaşılabilir ifade edilişi nedeniyle –bu niteliklere müteakip olarak ve dışsal olarak bunlara eklenen şey metaforların ve (195) vurguların ve diğer konuşma figürlerinin kullanımıdır– biz bu iki niteliğin ortak kullanımla mı yoksa benzeşimle mi sağlandığını araştıracağız. Ve görürüz ki, bu nitelikler benzeşimle değil, ortak kullanımla sağlanmaktadır. Bu nedenle, o zaman, ortak kullanıma başvurulmalıdır. Şimdi, yalın halde (nominatif) Ζεύς olduğunda dolaylı biçimler olarak Ζηνός Ζηνί, Ζηνα –κυνός, κυνί, κύνα yalın haldeki κύων (köpek) sözcüğünden gelmedir– açık haldedir ve sıradan insanlara tartışılmaz olarak görünürler; bunlar ortak kullanımdaki oluşumlardır. Fakat yalın haldeki Ζεύς'tan Ζεός, Ζεί, Ζέα türetilmesi ve yalın haldeki κύων'dan κύωνος, κύωνι, κύωνα türetilmesi ya da yalın haldeki κυνός'tan yalın halin κύς olduğunu ileri sürmek ve fiil biçimleriyle ilgili olarak Φερήσω ve βλεπήσω fiillerini ποιήσω ve θελήσω gibi telaffuz edilmesi, yalnızca bulanık değil fakat aynı zamanda alay edilmeye ve itiraza açık (196) görünmektedir. Ve bunlar benzeşime dayalı oluşumlardır. Bu bakımdan söylemiş olduğum gibi biz bunları değil fakat ortak kullanımı benimsemekteyiz.

Bir ihtimal bu kimseler temellerini (hareket noktalarını) değiştirebilirler; fakat onlar bunu istesin ya da istemesin alışılmış kullanıma başvurmaya ve benzeşimi bir kenara koymaya zorlanacaklardır. Şimdi, bu kimselerin söylediği şeyi onların kendi (197) argümanlarını yine onların kendilerine karşı kullanarak inceleyelim. Bir kimsenin χρήσθαι mı yoksa χράσθαι mı demesi gerektiği sorulduğunda bu kimseler χράσθαι yanıtını vermektedirler ve bunun bir kanıtı istendiğinde bu kimseler χρήσις ve κτήσις ifadelerinin benzeşen şeyler olduğunu ileri sürmektedirler; biz κτάσθαι ifadesini kullanıp κτήσθαι ifadesini kullanmadığımızdaki gibi, benzer şekilde χράσθαι ifadesini dile gerip χρήσθαι ifadesini dile getirmeyi asla kabul etmemekteyiz. (198) Fakat birisi onları daha fazla zorlar ve onlara χράσθαι sözcüğünden çıkarsadığımız κτάσθαι sözcüğünün kendisinin doğru bir biçim olduğunu nasıl bileceğimizi sorarsa, bu kimselerin yanıtı onun ortak olarak kullanılan biçim olduğu şeklinde olacaktır. Ve böyle söylemekle de bu kimseler bir kimsenin ölçüt olarak benzeşimi değil fakat ortak kullanımı kabul etmesi gerektiğini onaylamış (199) olacaklardır; çünkü eğer bir kimsenin χράσθαι sözcüğünü κτάσθαι sözcüğünün geleneksel biçim olması

nedeniyle kullanması gerekmekteyse, bu durumda, bizim benzeşim sanatını terk etmemiz ve birincinin dayandığı ortak kullanıma geri dönmemiz gerekir.

Şimdi, benzeşim aslında birçok benzer ismin karşılaştırılmasıdır ve bu isimler ortak kullanımdan alınan şeylerdir. Bundan ötürü, benzeşimin özü geleneksel (200)kullanımdan türetilmiştir. Böyle olduğundan Gramerciler şöyle sorgulanmalıdır: Siz Helenceyi belirlemede ya makul olması bakımından geleneksel kullanımı kabul etmektesiniz ya da ona karşı çıkmaktasınız. Eğer onu kabul ediyorsanız, bu sorun kendiliğinden çözülmüş olur ve benzeşime gerek kalmaz; fakat onu reddetmekteyseniz, o zaman, benzeşimi de reddediyorsunuz demektir; çünkü benzeşim özünü geleneksel kullanımdan almaktadır. –Yine, bir [aynı] şeyi güvenilir (201) olarak kabul etmek ve güvenilmez olduğu gerekçesiyle reddetmek tuhaftır. Fakat Gramerciler ortak kullanımı [bir yandan] güvenilmez olduğu gerekçesiyle reddederken [öte yandan] tam tersine güvenilir olduğu gerekçesiyle kabul ettiklerinde, aynı şeyi aynı anda güvenilir ve güvenilmez olarak kabul etmiş olmaktadırlar; çünkü onlar bizim ortak kullanıma bağlı olarak konuşmamamız gerektiğini kanıtlamak için benzeşimi ortaya koymaktadırlar, fakat benzeşim onu güçlendirecek ortak kullanıma (202) sahip olmaksızın sağlam hale gelemez. Bu açıdan, ortak kullanımın yardımı ile ortak kullanımı yadsıyarak Gramerciler aynı şeyi aynı anda güvenilir ve güvenilmez kabul etmiş olmaktadırlar. Aslında Gramerciler ola ki eş zamanlı olarak aynı geleneksel kullanımı kabul etmelerinin ve etmemelerinin söz konusu olmadığını fakat onun bir türünü kabul edip diğer türünü kabul etmediklerini beyan etsinler. Ve bu Pindarcı okulun söylediği şeydir. Onlar benzeşimin ortak kullanımdan ortaya (203) çıktığını söylemektedirler, "çünkü benzeşim benzer olan ve benzemez olan hakkında düşünmedir ve her ikisi de kabul görmüş ortak kullanımdan türetilmiştir; Homeros'un şiiri kabul görmüş ve en eski olan şiirdir; çünkü onun şiirinden daha eski hiçbir şiir günümüze kadar gelmemiştir." Bundan ötürü, Homeros'un kullanımını takip (204) ederek konuşacağız. Fakat ilk planda söylenmeli ki, Homeros'un en eski şair olduğu herkesçe kabul edilmemektedir; çünkü bazıları Hesiodos'un, Linos'un, Orpheus'un, Musaeus'un ve başka bir dizi şairin ondan önce geldiğini söylemektedir. Ve aslında Homeros'tan önce gelen şairlerin olması muhtemeldir.

.....

(205) Ve Homeros'un en eski şair olduğunu kabul etmek durumunda olsak bile, Pindarion'un iddiası inandırıcı değildir; çünkü tıpkı bizim önce bir kimsenin ortak kullanımı mı yoksa benzeşimi mi kullanması gerektiğini sorgulamamız gibi, benzer şekilde şimdi de benzeşimi mi yoksa ortak kullanımı mı kullanmamız gerektiği konusunda kuşkuluyuz, ortak kullanım Homeros'a mı yoksa diğer başka şairlere mi işaret etmektedir; Pindarosçular bu konuda bir şey söylememektedir. İlerlersek, (206) her şeyden önce kabul ettiğimizde alay konusu olmayacağımız kullanımı kabul etmek durumunda olduğumuz sonucuna varıyoruz. Fakat eğer Homeros'un şiirini izlersek, bizim Yunanca konuşmamız alay konusu olmaktan kaçamayacaktır, örneğin μάρτυραι ifadesini μάρτυρες[15] için kullandığımızda ve σπάρτα λέλυνται[16] ifadesini σπάρτα λέλυται için kullandığımızda ve yine daha tuhaf ifadeleri kullandığımızda. Şimdi bizim iddiamızın, yani benzeşimin kullanılmaması gerektiğine dair görüşümüzün kabul edilir olmasının yanı sıra bu argüman da sağlam değildir; (207) çünkü birçok insanın kullanımına geri dönme ya da Homeros'un kullanımına başvurma ihtimali nedir? Çünkü tıpkı birçok insanın kullanımı ile ilgili olarak, gözleme ihtiyaç olması fakat teknik benzeşime ihtiyaç olmaması gibi, Homeros ile ilgili olarak da durum aynıdır; çünkü onun nasıl bir konuşma alışkanlığında olduğunu (208) gözlemlediğimizde, biz kendimiz de aynı tarzda konuşacağız. Sonuç olarak, tıpkı Homeros'un kendisinin benzeşimi değil fakat döneminin insanlarını izlemiş olması gibi, aynı şekilde biz de Homeros'un otoritesine sahip bir benzeşime hiçbir şekilde sadık kalmayacağız fakat konuşmamızı kendi dönemimizin insanlarının kullanımına uyumlu hale getireceğiz.

(209) Gramercilere karşı onların argümanlarını zorlama yönteminden çıkan tam sonuç benzeşimin Yunanca deyimlerde gereksiz olduğu, buna karşılık ortak kullanımın gözlenmesinin işe yarar olduğudur. Ve bu kuşkusuz onların kendi (210) iddialarından açıktır. Dil yanlışının ve gramer hatasının tanımlanmasında bu kimseler "dil yanlışı tek sözcükte ortak kullanıma karşıt bir gaftır" ve "gramer (211) hatası" tüm yapı ve tutarsızlık bakımından ortak kullanıma karşıt bir gaftır" demektedirler. Buna yanıt olarak hemen şunu söyleyebiliriz: Eğer dil yanlışı tek sözcükte ve gramer hatası sözcüklerin birleşiminde var oluyorsa ve yukarıda ne yalın sözcüğün

15. Homeros, *İlyada*, II, 302.
16. Homeros, *İlyada*, II, 135.

ne de bir sözcük birleşiminin var olduğu yukarıda gösterilmişse, bu (212) durumda, ne dil yanlışı ne de gramer hatası var olan bir şeydir. Ve yine dil yanlışı bir sözcükte ve gramer hatası bir sözcük birleşiminde algılanmakta fakat alttaki nesnede algılanmamaktaysa, o zaman, ben bir kadını işaret ederken οὑτος ya da genç bir adama işaret ederken αὑτη dediğimde nasıl hatalı oluyorum? Ben bir gramer hatasına katılmış olmuyorum, çünkü birçok uyumsuz sözcüğün bir birleşimini değil (213), yalnızca tek οὑτος sözcüğünü ya da tek αὑτη sözcüğünü dile getirmekteyim ve bir dil yanlışına da katılmış olmuyorum; çünkü οὑτος sözcüğü ortak kullanıma karşıt hiçbir şey içermemektedir, örneğin İskenderiyelilerin ἐλήλυθαν ve ἀπελήλυθαν sözcüklerini kullanmaları gibi.[17]

Bununla birlikte, Gramercilere karşı bu türden birçok argüman ortaya (214) koyabiliriz. Fakat her şey hakkında kuşkucu görünmemek için asıl konuya dönerek şunu ileri süreceğiz: "Eğer dil yanlışı ortak kullanıma karşıt olan bir gaf ise ve tek bir sözcükte gözlenmekteyse ve benzer şekilde gramer hatası bir dizi sözcükte var olmaktaysa ve τράπσα sözcüğü (τράπεζα: Masa için) ortak kullanıma karşıt olduğundan bir dil yanlışı olmaktaysa ve πολλά περιατήσας κοπιά μου τά σκέλη[18] ifadesi ortak kullanımda kullanılmayan bir yapı olduğundan gramer hatası olmaktaysa –eğer böyleyse, benzeşim sanatının boş bir isim olduğu ve gramer hatasından ya da dil yanlışından kaçınmada yararsız olduğu ve bir kimsenin ortak konuşmanın kurallarını gözlemesi ve buna göre konuşması gerektiği kabul edilmek (215) durumundadır; çünkü eğer onlar kendi hareket noktalarını değiştirir ve yalnızca dil yanlışının ortak kullanımı eklemeksizin sözcükteki bir gaf olduğunu ve gramer hatasının ortak kullanıma karşıtlığı eklenmeden tüm yapı ve tutarsızlık bakımından bir gaf olduğunu söylerlerse, bu durumda, kendileri için daha kötü bir sonuca yol açmış olacaklardır; çünkü "tüm yapı bakımından" bu kimseler şu türden tutarsızlığa sahip olacaklardır –Ἀκαλή πόλις Ὀρέστης καλή τραώδία ἡ βουλή οἱ ἑξακόσιοι[19] bu kimseler bu ifadeyi gramer hatası olarak adlandırmak zorundadırlar oysaki bu sözcükler gramer hatası değildir çünkü

17. 3. tekil şahıs yerine çoğul: θασι.

18. Bu genel yapılandırma yalın haldeki περιπατήσαντος ifadesini içermektedir ve bu μου ile uyumludur ("Ayaklarım çok yürümekten ağrıdı").

19. "Gramer hataları" olarak adlandırılmaktadır; çünkü (1) Ἀθήναι sözcüğü çoğuldur ve καλή πάλις tekil ifadesiyle uyumludur; (2) Ὀρεστης erildir, dişil καλή τραγωδία ile birliktedir; 3. ἡ βουλή dişil tekildir, eril çoğul οἱἑξακόσιοι ile birlikte olmaktadır.

ortak kullanımda kullanılmaktadırlar. (216) Böylece, gramer hatası tek başına gramatik uyum bakımından değil fakat ortak kullanım bakımından değerlendirilmek durumundadır.

Gramercilerin argümanları ve kuralları üzerine baskı yapma yöntemine dayalı itirazımızdan sonra onları benzeşime dayalı geçiş yönünden de utandırmak iyi (217) olacaktır; çünkü eğer onlar benzerliğin gözlemcileriyseler, εἰς τήν ρίνα τύπτεσθαι (burnuna vurulmak) ve εἰς τήν γαστέρα (karnında) ifadelerinin εἰς ἀντικνήμιον τύπτεσθαι (inciğe vurulmak) ifadesine benzemesi ve bunun ἀντικημιάζειν ifadesi ile ifade ediliyor olması ölçüsünde, bizim de benzeşimle γαστρίζειν ya da μυκτηρίζειν dememiz gerekir. Benzer kuralla ilgili diğer örnekler ἱππάζεσθαι (sürülmek) ve κατακρημνίζεσθαι (baş aşağı atılmak) ve ἡλιάζεσθαι (güneşlenmek) şeklinde verilebilir. Fakat biz bu sözcükleri kullanmıyoruz; çünkü bunlar ortak kullanıma aykırı şeylerdir. Bu bakımdan da biz κυήσω ya da φερήσω biçimlerini ya da benzeşimle kullanılmak durumunda olan diğer biçimlerden herhangi bir biçimi (218) kullanmamaktayız, çünkü bunlar ortak kullanıma uygun olmayan şeylerdir. Bununla birlikte, biz eğer en iyi Trakyalı gibi konuşan kimsenin Trakyalıların alışıla gelmiş konuşmasına uygun olarak konuşan kimse olduğunu ve en iyi Latin gibi konuşan kimsenin Romalıların alışıla gelmiş konuşmasına uygun konuşan kimse olduğunu beyan etmekteysek, o zaman, buradan Yunanların alışıla gelmiş konuşmasına uygun konuşan birinin de en iyi Yunanca konuşan kimse olduğu sonucu çıkar, eğer biz geleneksel kullanımı kullanmakta fakat yapma (yapay) bir sistemi (219) kullanmamak durumundaysak. Bu bakımdan, biz iyi Yunancayı benzeşimi değil fakat ortak kullanımı izleyerek konuşacağız. –Ve genel olarak, benzeşim ya ortak kullanımla uyuşmaktadır ya da uyuşmamaktadır. Eğer uyuşmaktaysa, o zaman, birincisi, diğeri bir sanat konusu olmadığından benzer şekilde de beriki de sanat konusu olmayacaktır; çünkü sanat dışı olanla uyumlu olan şey kesinlikle kendisi bakımından sanat dışı olan şeydir. –İlerlersek, ortak kullanıma uyumlu olan Yunanca aynı zamanda ortak kullanımla uyumlu olan benzeşimle de uyumlu olan Yunanca (220) olacaktır ve ortak olarak kullanılan Yunanca bu tip bir Yunanca olacaktır. Böylece, iyi Yunancayı ayrıştırmak için benzeşime ihtiyacımız olmayacaktır, çünkü biz bu amaçla ortak kullanıma sahip olmaktayız. Öte yandan, eğer benzeşim ortak kullanımla uyuşmamaktaysa, bu durumda, o, ortak olanın

yanında başka bir kullanım oluşturmakta olduğundan –sanki barbarların kullanımıymış gibi– kabul görmeyecek ve kusurlu olması bakımından tamamen yararsız olacaktır.

(221) Bir kimse Gramercilerin Sanatının yapısından hareketle iddiada bulunabilir. Belki evrensel kurallar oluşturulduktan sonra bu kurallarla tüm özel sözcükleri değerlendirmek isteyebilirler. Bu sözcükler iyi Yunanca mıdır yoksa değil midir? Fakat Gramerciler bunu yapabilecek durumda değildirler; çünkü Gramercilerin evrenselinin evrensel olduğu onaylanabilir bir şey değildir. Onların evrenseli ayrıntıya (222) uygulandığında evrensel dedikleri şey doğasının evrenselliğini koruyamaz. Bunu netleştirmek için Gramercilerin kendilerinden bir örnek alalım. Bir araştırma özel sözcüklerden birine dair yapıldığında örneğin εύμενής gibi bir sözcüğün ..in halinin σ olmaksızın yapılıp εύμενού denip denmemesi gerektiği ya da σ ile yapılıp εύμενούς denip denmemesi gerektiği sorgulandığında Gramerciler öne çıkacak ve bir evrensel kural önereceklerdir ve bundan hareketle sorgulama konusu bir husus yaratmış olacaklardır; çünkü onlar sonu ης ve sert sesle biten her yalın sözcüğün zorunlu olarak σ ile azaltılması gerektiğini ileri sürmektedirler, örneğin εύφυής, εύφυύς, εύσεβής, εύσεβούς, εύλεής, εύκλεούς gibi. Buradan, εύμενής bunlar gibi keskin ses olarak ifade edildiğine göre, bizim onu σ ile ..in haline (genetif) indirmemiz ve εύμενούς dememiz (223) gerekecektir. Fakat bizim saygı değer arkadaşlarımız baştan söylenmeli ki εύμενού demeyi kabul eden kimsenin onlar için onların kuralının evrensel olduğunu garanti etmediğini fark etmemektedirler: O asıl sözcük olarak tekil ve sert sesli εύμενής sözcüğünün σ ile azaltılmamakta olduğunu iddia edecektir; fakat onlar kuşkulu bir (224) noktayı halledilmiş kabul ederek soruna geri dönmüş olmaktadır. –Dahası, eğer bu kural evrenselse, onların bu kuralı ya tüm özel sözcükleri tarayarak ve onlardaki benzerliği fark ederek ya da hepsini taramadan oluşturuyor olacaklardır. Fakat onlar bunların hepsini tarayacak durumda olmazlar; çünkü bunlar sonsuz sayıdadır ve sonsuz olanlara ilişkin hiçbir bilgi var olmaz. Ve eğer bunu bazı sözcükleri tarayarak yapmaktalarsa her sözcüğün benzer bir tipte olduğunu nasıl bilmektedirler? Çünkü (225) bazı sözcüklere ait bir özellik tüm sözcüklere ait bir özellik olmayacaktır. Buna karşılık, evrenselin çoğunluk teşkil eden şeylerle temellendirildiğine dair tuhaf bir iddia ortaya atılmaktadır. Bu kimseler birincisi evrensel olanın bir şey, çoğunluk olanın başka bir

şey olduğunu anlamamaktadırlar. Ve yine evrensel olarak hakiki olanı (226) asla sahte bulmayız, fakat çoğunlukla evrensel olan ara sıra sahte olur. İkincisi, bu kimseler evrensel olan birçoğun birleşimi olsa bile, birçok sözcüğe ait özellik her zaman zorunlu olarak benzer biçimdeki tüm sözcüklerin özelliği olma durumunda değildir. Fakat tıpkı, birçok başka şeylerle ilgili olarak, doğanın bazı şeyleri bir biçimde üretmesi gibi, aynı şekilde benzer isim çekimine sahip birçok sözcük arasında bunlara benzeme eğiliminde olmayan belli bir sözcüğün bulunması mümkündür –örneğin sayısız yılanlar arasında boynuzlu yılan (*cerastes*) ile dört ayaklılar arasında, hortumlu filler ile balıklar arasında köpek balığı ile taşlar arasında demir çeken (227) mıknatıs. Buradan, şimdi sözcüğün birçok şeyle benzeşimi konusunu bırakalım ve onun ortak kullanımla nasıl ele alındığı ya da birçok şeye mi benzediği yoksa özel bir tip mi olduğu ve hangi tarzda ele alındığı ve buna bağlı olarak onu nasıl dile getireceğimiz üzerine düşünelim.

Şimdi Gramerciler çeşitli yollar takip ederek kuşkucu argümanları altüst (228) etmeyi istemektedirler. Demektedirler ki, konuşmanın kullanımları çok çeşitlidir, örneğin Atinalılarda ve başkalarında ve yine Atinalıların kullanımında da; eski konuşma biçimi bir tür, günümüzdeki konuşma biçimi başka bir türdür ve taşra halkının konuşma biçimi kent insanının konuşma biçimiyle aynı değildir.

.....

(229) Bu durumda, kullanımların birçok olması bakımından, hangilerini kabul edeceğiz? Bu kullanımların tümünü izlemek olanaksızdır; çünkü bu kullanımlar genellikle birbirleriyle uyuşmazlar; üstelik biri bile, ola ki bunu sanat temeli üzerinde tercih edelim. Fakat biz bunu birincisi şöyle yanıtlamak durumundayız: Hangi kullanımın kabul edilmesi gerektiğini araştırmak Helence Sanatının varlığını ileri sürmekle aynı şey değildir, yani benzeşimi kastediyorum. Bu sanat benzerlikleri ve benzemez olma durumlarını ele almakla ilgilidir. Ve yine siz bunları ortak kullanımdan edinmek durumundasınız. Eğer şu anki kullanımda var olan neyse onu kullanmak (230) durumundasınız, yoksa kullanmak durumunda değilsiniz. Bunun gibi biz de sizin hangi kullanımdan benzerlikleri ve benzer olmayan şeyleri edindiğinizi sorgulamaktayız; çünkü kullanımlar çoktur ve genellikle birbiriyle uyumsuzdur. Ve (231) sizin verdiğiniz yanıt bizden duyacağınız yanıt olacaktır. Ve yine siz "dil yanlışı" ortak kullanıma karşıt olan tek sözcükteki gaftır

dediğinizde, biz ânında şu soruyu sorarız: "Siz hangi birçok kullanımdan bahsediyorsunuz?" ve ima ettiğiniz her neyse (232) biz de onu izleyelim. Şimdi, bu konudaki kuşku bizim de paylaştığımız bir şeydir. Bizim önerdiğimiz çözümse, kuşkuya yer vermemektedir. Konuşma kullanımlarından bazıları bilimlerde bulunur ve bazıları sıradan konuşmalarda. Böylece, felsefede ve hekimlikte özellikle bazı terimler gözdedir; geometri ve müzikte de öyle. Ve sıradan kültürün yalın ve teknik olmayan kullanımı mevcuttur. Ve de bu (233) kullanım devletten devlete ve halktan halka farklılık gösterir. Bu açıdan, felsefede filozofların dil kullanımına gireriz ve hekimlikte bu bilime uygun kullanıma gireriz ve günlük konuşmada da daha ortak olan kullanıma gireriz, bu kullanım (234) etkilenmelerden uzak ve bölgeye göre doğal olan şeydir. Sonuç itibariyle, aynı nesne iki isimle ifade edildiğinde, biz nesnenin doğal ismi her ne olabilirse, insanların gülmeyeceği ismi kullanan kimselere kendimizi uyarlamaya gayret ederiz. Örneğin aynı nesne ἀρτοφάριον (ekmek sepeti) ve πανάριον ya da yine σταμνίον ve ἀμίδιον (çömlek) ya da ἴγδις ve θυία (ölümlü) olarak ifade edilmektedir. Fakat biz sıradan halk ve genç hizmetçilerin alay konusu olmaktan kaçınmak için ve uygunluk ve açıklık amacıyla πανάριον (kaba bile olsa) sözcüğünü kullanacağız fakat ἀρτοφορές sözcüğünü değil ve σταμνίον sözcüğünü kullanıp αμίς sözcüğünü kullanmayacağız ve (235) θυία sözcüğünü ἴγδις sözcüğüne tercih edeceğiz. Ve yine ciddi bir tartışmada şu anki topluluğu dikkate alarak alışılmış ifadeleri bir kenara bırakırız ve daha rafine ve kültürlü bir konuşma tarzını izleriz; çünkü tıpkı kültürlü konuşma tarzının sıradan kültür tarafından alay konuş yapılması gibi sıradan konuşma tarzı da kültürlü insanlar tarafından alay konusu yapılır. Böylece, kendi konuşma üslûbumuzu ihtiyatlı bir biçimde her duruma göre ayarlayarak hatasız Yunanca konuşmayı sürdürebiliriz.

(236) Dahası, Gramerciler ortak kullanımı tutarsızlık ve çok çeşitlilikle suçlarken biz de onları aynı şekilde suçlamak durumundayız; çünkü eğer benzeşim benzerliğin yan yana konumlanması ise ve bu da ortak kullanımdan elde edilen bir şeyse buna karşılık ortak kullanım tutarsız ve değişken ise, buradan şu çıkar ki (237) benzeşim de değişmez kurallara sahip değildir. Bunun böyle olduğu isimler, fiiller ve diğer tüm biçimlerle ilgili durumlarda istisnasız gösterilebilir. Örneğin isimlerle ilgili olarak, ..in (nominitif) halde benzer olan isimlerin dolaylı durumda benzemez olarak

ve benzeşime dayalı olmadan biçimlendirilmektedir, –örneğin, Ἄρης Χάρης χάρτης – Ἄρεως Χάρητος χάρτου ve Μέμνων Θέων λέων – Μέμνονος Θέωνος (238) ve Σκόπας μέλας Ἄβας – Σκόπα (238) μέλανος Ἄβαντος. Ve fiillerle ilgili olarak şimdiki zamanda benzer biçimlere sahip birçok fiil başka fiil zamanlarda (tenslerde) benzeşimle oluşturulmamaktadır ve bazılarının çekimleri hatalıdır. –Örneğin αὐλεί ἁρέσκει – ηὔλκεν ἀρήρεκεν. Ve κτείνεται biçimi kullanılmakta fakat εκτανκε kullanılmamaktadır ve bir kimse ἁλήλεπται diyebilir. Ortaçlarla ilgili durumda, şunları buluyoruz: βοών σαρών νοών – ἄβακος βοώντος αρούν τος νοαύντος; adlarla ilgili olarak, ἄναξ ἄβαξ – ἄνακτος ἄβακος, γραύς νηύς. Benzer durumlar için de (239) böyledir. Böylece, ἄρχων hem bir uygun isim olarak hem de makam sahibi anlamında kullanılmaktadır. Fakat uygun isim ..in halinde Ἄρχωνος biçimine dönüşmektedir oysa ortaç olan ἄρχοντος biçimini almaktadır. Ve aynı tarzda ortaç ve uygun isimler olan μένων, θέων, νέων farklı çekimler almaktadır; çünkü uygun isim Μένωνος haline gelmekte fakat ortaç olan μένοντος olmaktadır ve uygun isim θέωνος (240) fakat ortaç θέοντος olmaktadır. Kısacası, tüm bunlardan açıktır ki ortak kullanımın tutarsız oluşu gibi benzeşim kuralları da değişmez değildir. Fakat biz zorunlu olarak bu kurallardan uzak durmak ve ortak kullanımda kullanılan biçimlere bağlı kalmak durumundayız; benzeşimi terk etmemiz gerekmektedir.

## KISIM XI
## ETİMOLOJİ HAKKINDA

(241) Gramercilere karşı Helenceyi etimoloji ile yargılamak istediklerinde de aynı argümanları kullanmalıyız. Bir kere daha, etimoloji ortak dil kullanımı ile ya uzlaşmaktadır ya da uzlaşmamaktadır. Eğer uzlaşım içindeyse etimoloji gereksizdir. Buna karşılık, eğer uzlaşım içinde değilse, etimolojinin kullanılmaması gerekir. Bunu yapmak gramer hatalarından ve dil yanlışından daha rahatsız edici olacaktır. Ve genel olarak dil yanlışı ve gramer hataları ile ilgili benzeşim hakkında kullanılan (242) argümanların benzerleri bu konuda uygulanabilir. Fakat bu özel itiraz söyle ifade edilmelidir: Etimoloji yoluyla, Helence olarak kabul edilen sözcük ya her durumda bu sözcüğün kökleri olarak onu önceleyen sözcüklere sahiptir (yani hakiki kökleri anlamında etyma) ya da bu sözcüğün doğal olarak beyan edilen bazı sözcüklere doğru geriye

izi sürülmek durumundadır. Ve eğer bu sözcük her durumda hakiki köklerinden devşirilmek durumundaysa, bu bağlamda geriye doğru sonsuz bir zincir oluşacağı için etimolojinin bir başlangıcı olamayacak demektir. Ve bu halde nihai sözcüğün iyi Yunanca sözcük oluğunu ya da olmadığını bilmeyeceğiz; çünkü bu sözcüğün ilk (243) devşirildiği sözcüğün doğasını bilemiyor olacağız. Bundan ötürü, eğer λύχνος (lamba) λύειν τό νύχος (karanlığı çözülmesi) ifadesinden gelmekteyse, bu durumda νύχος sözcüğünün Yunanca bir sözcükten gelip gelmediğini bulmamız gerekir ve bu sözcüğün bir başka Yunanca sözcükten gelmediğini. Bu geriye doğru sonsuza kadar gider ve ilk dile getirilen sözcük keşfedilemez olduğundan bu sözcüğün iyi bir (244) Yunanca sözcük olup olmadığını belirlemek mümkün değildir. Eğer öte yandan etimolojinin aradığı sözcük geriye doğru köklere sahip olmayan bazı sözcüklere doğru izi sürülmek durumundaysa, tıpkı bizim ortak kullanımda sözcüklerin kök olmaları bakımından değil fakat yürürlükte olmaları bakımından kendilerinden türetildiği sözcükleri kabul ediyor olmamız gibi, benzer şekilde etimoloji tarafından Yunanca olduğuna hükmedilmiş sözcüğü onun kökü bakımından değil fakat ortak olarak kullanılmakta olması bakımından benimsemek durumundayız. Örneğin προσκεφάλαιον (yastık) sözcüğü κεφαλή (baş) konduğu için böyle adlandırılmış olmakla birlikte κεφαλή ve önce gelen πρός (..de..da) sözcüğü köksüz (245) sözcüklerdir. Bu durumda bu sözcüklerin etimolojiden ayrı olarak iyi Yunanca sözcükler olduklarına inanıldığına göre, çünkü bunlar ortak konuşmada kullanılmaktadır, bu durumda da προσκεφάλαιον ifadesi de etimolojiden ayrı olarak iyi Yunanca ifade olarak kabul edilmek durumundadır. –Yine aynı nesne bazen iki adla dile getirilmektedir, biri etimoloji ile ve diğeri etimolojinin yokluğunda; fakat ne etimolojiyle ilgili olan sözcüğün böyle olduğu için iyi Yunanca bir sözcük olduğu söylenmelidir ne de etimoloji dışında olan sözcüğün barbarca bir sözcük olduğu. (246) Bunların hem birincisi hem ikincisi iyi Yunanca sözcüktür. Örneğin bizim ὑποπόδιον (tabure) olarak seslendirdiğimiz şey Atinalılar ve Koanlar tarafından χελωνίς olarak seslendirilir fakat ὑποπόδιον bir etimolojik sözcüktür oysa χελωνίς etimolojik değildir. Yine de Atinalıların bu duruma bakılarak dil yanlışı (barbarlık) yaptıkları söylenmemelidir ve biz iyi Yunanca konuşmaktayız; fakat her iki taraf da (247) iyi Yunanca konuşmaktadır. Şimdi onlar iyi Yunancayı kullandıkları sözcüğün etimolojik olması nedeniyle değil fakat o

sözcüğün ortak kullanımda olması nedeniyle konuştuklarına göre, bizde aynı şekilde iyi Yunancayı kullandığımız sözcüğün kendi alışılmış konuşma biçimimizde yürürlükte olması nedeniyle konuşmaktayız, etimolojiye güvenmemiz nedeniyle değil.

Gramer Sanatının teknik bölümünün temelsiz oluşu şu anda söylemiş olduğumuz şeyle yeterince gösterilmiş bulunmaktadır. Şimdi "tarihsel bölüm" ile ilgi yere ilerleyelim.

## KISIM XII
## TARİHSEL KISIM TUTARLI MIDIR?

(248) Şimdi, açıktır ki "tarih" Gramer Sanatının bir kısmı olarak kabul edilmektedir. En azından Krates'in öğrencisi Tauriscus, diğer eleştirmenler gibi, Grameri eleştirirken bu eleştirel Sanatın bir kısmının yazınsal, diğer kısmının pratik ve (249) diğer kısmının tarihsel olduğunu söylemektedir. Dil ve gramer konularıyla ilgili olan kısım yazınsal, diyalektik ve biçimsel farklılıklar ve karakterlerle ilgili olan kısım pratik ve eldeki düzensiz materyallerin hazırlanma işlemiyle ilgili olan kısım (250) tarihseldir. Ve gramerin altı kısımlı olduğunu iddia eden Trakyalı Dionysos –yukarıda üç bölüm olarak belirtmiştik– onların arasına tarihsel olan kısmı dahil etmektedir; çünkü demektedir, "gramerin kısımları taramaya bağlı okumalarda, şiirlerdeki konularla ilgili açıklama yapmada, deyimlerin ve tarihlerin sergilenmesinde, etimolojilerin keşfedilmesinde, benzeşim oluşturmada, kompozisyonların (nesir yazılarının) değerlendirilmesinde yetkindir." –Böylece, tuhaf bir bölümleme yapmakta ve belki de yalnızca gramerin küçük (alt) kısımları ve belli (251) sonuçları olan şeyleri onun kısımları haline getirmektedir. Ve açık bir biçimde kendi ortaya koyduğu tarih ve deyimlerin sergilenmesini içeren tarihsel kısma karşıt bir biçimde şairleri ve nesir yazarlarını ele alan sanattan yetkin okumayı ve kompozisyonların değerlendirilmesini ve açıklanmasını; teknik bölümden etimolojiyi (252) ve benzeşimi çıkarmaktadır. Ve Asklepiades gramer üzerine çalışmasında gramerin öncelikli birincil bölümlerinin teknik, tarihsel ve gramatik olmak üzere üç tane olduğunu (bu her ikisiyle bağlantılıdır; demek istediğim, tarihsel ve teknik bölümleriyle) söyledikten sonra tarihsel bölümü üçe ayırmaktadır; çünkü şöyle demektedir: "Tarih bölümü bir kısmı hakiki bir kısmı sahte ve bir kısmı hakiki gibi olan bir şeydir: Olgusal olan hakiki; kurgusal ve söylenti olan sahte; komedi ve

mimik (253) biçiminde olan hakikiymiş gibidir." Ve yine hakiki tarih üç kısımdır: Birinci kısmı, tanrı kişiler ve kahramanlar ve itibarlı kimselerle ilgilidir; diğer kısmı yerler ve zamanlarla ilgilidir; üçüncü kısmı eylemlerle ilgilidir. Ve sahte olan tarih (yani söylenti olan) tek kısımdır, soyla ilgilidir. Ve o da, Dionysos gibi, "eski sözcükler"in (*glosses*) genel olarak tarihsel bölüm başlığı altına girdiğini söylemektedir; çünkü bu sözcük κρήγυον[20] sözcüğünün anlamının "hakiki" ya da "iyi" olduğunu bildirmektedir. Ve atasözleri ve tanımlarla ilgili bölüm de böyledir.

Tüm bunlardan açıktır ki, bu kimseler "tarihsel" olanın Gramer Sanatının bir (254) kısmı olmasını istemektedirler. Dahası, onların çoğunluğu onun teknik olmayan ve yöntem dışı konuları içerdiği konusunda hemfikir olduğundan, bu kimseler bizi onlara karşı ileri boyutta tartışmak zorunda bırakmamaktadırlar. Buna rağmen konunun üstünden atlamamak ve ilgisiz bırakmamak için biz onlarla şu tarz tartışacağız: Gramer ya bir sanattır ya da değildir. Ve eğer bir sanat değilse, önümüzdeki sorun kendiliğinden çözülür; fakat o bir sanatsa, bir sanatın kısımlarının kesin olarak teknik olması gerektiğinden ve tarihsel kısmın yöntemden yoksun olduğunda uzlaşıldığından tarihsel kısım Gramer Sanatının bir kısmı değildir (255) demektir. Ve bu neredeyse kendinden açıktır bir şeydir; çünkü genel bir yöntem ve teknik yetenekten hareketle tartışarak tıpçılar bu özel şey sağlıklıdır ve bu hastalıklıdır demektedirler ve müzisyenler bunun ahenk içinde ve şunun ahenk dışı olduğu söylemektedirler –bu nota nedeniyle ahenkli ve şu nota nedeniyle ahenksiz– bu Gramerci ile ilgili olarak böyle değildir: O genel bir düşünmeden ve herhangi bir bilimsel temelden hareket edemez, Pelops'un omzu Ares ve Demeter tarafından yutulduktan sonra fildişi rengiydi ve Hesiona[21] saldıran deniz canavarı tarafından (256) yutulduğunda Herakles'in başı kele dönüştü sanki saçları dökülmüş gibi; fakat Gramercinin bu olayları kaydedebilmesi için bu olayların özel tarihçilerinin tümüyle tanışmış olması gerekir. Fakat özel tarihçilerin karşılaştığı tüm özel olayları tekrarlamak teknik bir yöntem değildir. Bu bakımdan Gramerin tarihsel bir kısmı yöntem bakımından Gramerciler tarafından herhangi bir sanata dayalı olarak ortaya (257) konmuş değildir. Dahası, tarihin

20. Homeros, *İlyada*, I, 106.
21. Hikâyeye göre, Herakles Hesione'yi kurtarırken canavarın karnında üç gün geçirir ve onu parçalarına ayırır.

bir türü yerlerle bir türü zamanla bir diğeri insanlarla ve bir diğer türü eylemlerle ilgilidir. Bu nedenle açıktır ki, eğer yerlerin ve zamanların açıklanması teknik değilse, yine insanlar ve eylemlerle ilgili türü de teknik değildir demektir; çünkü bizi şunu değil de bunu tercih etmeye yönelten şeyin farkı nedir? Fakat aslında bir yerin tarihini yeniden anlatmak için hiçbir teknik yöntem mevut değildir. Diyelim ki Brilesus ve Arakinthus'un Attika'da birer dağ olduğunu iddia etmekteyiz. Ve Akamas'ın Kıbrıs'ta deniz burnu olduğunu iddia ediyoruz ya da bir zaman açıklaması hakkında Koloptonlu Ksenophon kırkıncı olimpiyatlarda doğmuştur diyoruz; çünkü gramerci olmayıp başka bir işle meşgul olan bir kimse bile (258) bunu yapabilir. Yine insanlar ve eylemler hakkında açıklamalar yapmak da teknik olmayan bir iştir. Örneğin filozof Platon önce Aristokles olarak adlandırıldı ve bir genç olduğu zaman bir kulak küpesi edindi ve taktı; Aristoteles'in kızı Pythias üç adamla evlendi. Birincisi Stageiralı Nikonor idi ve Aristoteles'in yakınıydı; ikincisi Lakedaemonialıların kralı Damaratus'un soyundan gelen Prokleus idi (o kadından iki oğlu oldu, Prokleus ve Damaratus birlikte Theophrastos ile felsefe çalıştılar), üçüncüsü tıpçı Metrodorus idi, Knidoslu Khrysippos'un öğrencisi[22] ve Erasistratus'un hocası, (259) oğlu Aristoteles[23] idi; çünkü bu hikâyeler ve benzerleri gayet yararsız olmaları bir yana teknik bir yeteneği de yansıtmamaktadır. Öyle ki tarih beyanları da boş bir sanattır. –Dahası, yukarıda göstermiş olduğumuz gibi, sınırsız ve saat başı değişen (260) şeylerle ilgili olarak da teknik hiçbir bilgi yoktur. Fakat tekil tarihler hem sonsuzdur; çünkü sayıca çokturlar ve hem de durağan değildir, çünkü aynı olgular tüm yönlerden aynı insanlar tarafından kayıt edilmezler. Örneğin (çünkü tanıdık ve uygun olgu örnekleri kullanmak yersiz değildir) sahte bir varsayımı benimseyen tarihçiler bizim bilimin kurucusu olan Asklepius'a yıldırım çarptığını söylemektedirler ve bu uydurmayla yetinmeyip bu kimseler bu hikâyeyle ilgili birçok çeşit söylenti icat (261) etmişlerdir. –Stesikhorus "Eriphile"de bunun nedeninin onun Thebes'te düşen bazı kimseleri ayağa kaldırması olduğunu anlatmaktadır. Çalışmasının konusu Asklepiades'in kökeni olan Kireneli Polyanthus, bunun nedeninin onun Hera'nın gazabından çıldırmış olan Proetus'un kızlarını tedavi etmiş olması olduğunu söylemektedir. –Panyasis

22. Bir tıpçı (İÖ 350); ünlü Stoacı filozof olan değil.
23. Küçük Aristoteles, büyük babasından sonra bu adı almıştır.

bunun nedeni olarak Tyndareos'un ölü bedenini diriltmesi olduğunu söylemektedir –Staphylus Arkadyalılar hakkındaki kitabında, tragedyalardaki elde kalan onun hakkındaki kayıtlara göre, bunun nedeninin Hippolytus'u Troezen'den kaçarken iyileştirmesi olduğunu söylemektedir. (262) Phylarkhus dokuzuncu kitabında bunun nedeni olarak Phineus'un kör oğlanlarının yeniden görmesini sağlaması olduğunu söylemektedir ve o bunu da anneleri ve Erekhteus'un kızı Kleopatra'ya iyilik olsun diye yapmıştır –Telesarkus Argolikum adlı eserinde bunun nedeninin onun kendini Orion'u yükseltmek için ayarlaması olduğunu söylemektedir. Böylece, bir uydurma ile başlayan ve kontrol edilemeyecek kadar çok çeşitli ve her insanın kuruntusuna göre şekil değiştiren bir varsayımla ilgili hiçbir teknik işlem mevcut değildir.

(263) Dahası, tarihin konularından bir kısmı tarih, diğeri efsane ve diğeri hayal olduğundan –ve bunlardan tarih, hakiki ve olmuş belli şeylerin kayıt edilmesi ile ilgilidir, örneğin İskender Babil'de entrikacılar tarafından zehirlenerek öldürülmüştür ve hayal, hakiki olaylara benzeyen fakat hakiki olmayan şeylerin anlatımıyla ilgilidir, (264) örneğin komedilerde ve mimlerde varsayıma dayalı durumlarla ve efsane, asla olmamış ve sahte şeyler ile ilgilidir, örneğin zehirli örümcek ve yılanların Titanların kanından hayata gelmeleri ve Pegasus'un Gorrgon'un boğazı kesildiğinde onun başından fırlaması ve Diomede'nin yandaşlarının deniz kuşlarına ve Odysseus'un bir (265) ata ve Hekuba'nın bir köpeğe dönüşmesi vb –ve ilgili tarihlerde bu türden değişimlerin olması yüzünden ve hakiki olmayan ve uydurma şeylerle ilgili hiçbir sanat var olmadığından ve Gramerin ilgilendiği tarihsel kısmının ana konularını meydana getiren efsane ve hayallerin sahte ve gerçekdışı olması yüzünden şu sonuç (266) çıkmaktadır ki, Gramerin tarih kısmıyla ilgili hiçbir sanat mevcut değildir. Bundan ötürü, bu tarihin konuları yöntemden yoksun olsa bile, onun yargılamalarının bize neyin sahte neyin hakiki olduğunu belirleme olanağı sağlayan bir sanat olduğunu (267) iddia eden kimseler gülünmeyi hak etmektedirler; çünkü birincisi Gramerciler bize hakiki tarihle ilgili hiçbir ölçüt sunmamaktadırlar, öyle ki biz bu ölçütle tarihin ne zaman hakiki ve ne zaman sahte olduğunu belirlemiş olabilelim. Bunun yanı sıra, hakiki bir tarihe sahip olamamaları gibi, hakikatin ölçütü de var olan bir şey değildir; çünkü birisi Odysseus'un oğlu Telegonus tarafından bilgisizce öldürüldüğünü söylediğinde ve diğeri bir martının onun

başına bir hamam böceği tohumu bıraktığında son nefesini verdiğini söylediğinde ve bir diğeri bir ata dönüştüğünü söylediğinde hiç kuşku yoktur ki bu birbirini tutmayan açıklamalarda hakikati bulmaya çalışmak zor bir görevdir; çünkü bizim önce bu aynı görüşte olmayan anlatıların hangisinin hakikati (268) anlattığını keşfetmemiz ve sonra olguları sorgulamamız gerekir, fakat tümü muhtemel olmayan ve sahte olan şeylere ilişkili olduğunda teknik bir ölçüte açılan hiçbir yol bulunmamaktadır.

Üstelik gramerciler tarihin doğru bir biçimde nasıl yazılması gerektiğini de bize tanıtmış değillerdir. Öyle ki bu tür kurallara başvuruda bulunarak onların yardımı ile Gramerin tarihsel kısmının teknik özellikte olduğunu söyleyebilelim; çünkü bu (269) retorikçilerin işidir. Öyle ki eğer retorikçilerin kendileri tarihin yöntemsiz olarak zamansal olduğunu itiraf etseler ve dahası biz mantıksal olarak bu açıklamayı kabul etsek bile eğer Gramerciler hiçbir kural sağlayamamaktaysalar (tarihi anlamamız ya da yapılandırmamız için) şunu ifade etmemiz gerekir ki Gramerin tarihsel kısmı ile ilgili olarak da Gramer Sanatı temelsizdir.

## KISIM XIII
## YAZARLARLA İLGİLİ BÖLÜM

(270) Gramerin şairler ve nesir yazarlarıyla ilgili kısmının, halihazırda tarihsel ve teknik bölümün mümkün olmadığını göstererek, bertaraf etmiş bulunmaktayız; çünkü bunlar olmaksızın kompozisyona ilişkin hiçbir açıklama doğru bir biçimde iş göremez. Bununla birlikte, bu kısım hakkında genel olarak ne söylenebileceğini araştırmaya gayret edeceğiz, özellikle de Gramercilerin bu kısım hakkında kendilerinden çok emin olmaları ve bundan hareketle Gramerin pratik yararını ve mutluluk için gerekliliğini kanıtlamaya cesaret etmeleri nedeniyle. Gramerciler en azından şiirin bilgeliğe ve mutlu bir hayata katkıda bulunduğunu söylemekteler. Onlara göre, Gramerin ışığı olmaksızın şairin söylediklerinin ne anlama geldiğini (271) açıkça kavramak mümkün değildir. O halde gramer yararlı bir şeydir. Yine onlara göre, şiirin mutluluğa birçok katkı sağladığı felsefenin orijinal köklerini şairlerin bilgisel deyişlerinden ediniyor olması ve bu bağlamda filozofların tavsiyelerde bulunduklarında güya uyarılarını şairlerden alıntılanan deyişlerle ortaya koymalarıdır.

.....

(272) Filozofların bunu yapmaları çelişkili değildir, fakat biz Grameri suçlayan Pyrrhon ve Epikuros'u bile şiirin yararını kabul eder bulabiliriz. Bu filozoflardan Pyrrhon'un mütemadiyen Homeros'un şiirlerini okuduğu, bunu şiirin yararlı olduğunu bilmeksizin yapmış olamayacağı ve bu nedenle gramerin yararlı olduğu (273) söylenmektedir. Ve Epikuros en iyi dogmalarını şairlerden aşırmakla suçlanmaktadır; çünkü Epikuros'un hazların yoğunluğu saptamasını böyle bir dizeden aldığı gösterilmektedir.

.....

Dahası, şairler tarafından mutlu bir biçimde ifade edilen bu şeyler değil yalnızca fakat (274) tanrılar hakkındaki mefhumlar da şairlerden alınmadır.

.....

Fakat bunlar ve buna benzer şeyler yararlı ise ve Gramer Sanatı olmaksızın (275) kavranamıyorlarsa, bu durumda Gramer de hayat için yararlı olan bir şeydir. Ve demektedir Gramerciler Gramer onu öğrenen kimselerin memleketleri için gerekli şeyleri de içerir.

.....

Yine, ona katılanları sosyal hale getirmekle Gramer açık bir biçimde birçok durumda (276) bu kimselerin yakınlarına da yardımcı hale gelmektedir. Bu açıklamanın doğruluğunu bir kimse aktüel sonuçlardan hareketle kavrayabilir.

.....

(277) Gramerin şair ve nesir yazarlarıyla ilgili bu kısmının en yararlı şey olduğunu kanıtlamak için kullanılan bu türden epeyce argümanı gördükten sonra ortaya koyduğumuz örneklerle yetinelim ve bunların her birini yanıtlayalım. Böylece, şairlerin bilgisel deyişlerinin hayat ve felsefenin ortaya çıkması için yararlı olduğu ve Gramerin şiirlerin açıklayıcısı olduğu açıklaması gerçekte Gramercilere ait değerdir; (278) çünkü ilk önce –şiire karşı bir suçlamada bulunmamakta gramercilerle hemfikir olarak– açıktır ki şairlerdeki hayat için yararlı ve zorunlu bulunan tüm deyişler –bilgisel ve teşvik edici karakterde olanlar– şairler tarafından açık bir biçimde ifade edilmektedir ve Gramere ihtiyaç yoktur. Buna karşılık, Gramere ihtiyaç gösteren deyişler –tıpkı yabancı hikâyeler içerenler ya da muammalı söylenenler gibi– yararsızdır. Öyle ki Gramerin yararı hem birinci deyişlerin yararını açıklamada (279) başarısızdır ve ikinci deyişlerle ilgili olarak boş konuşmalarla sözü uzatmaktadır. İkincisi, bilgi verici cümle yalnızca bir sav durumundadır.

.....

Fakat akıl bir sava güven duymak durumunda değildir; çünkü ister doğru bir biçimde ifade edilsin ister edilmesin kanıtlamalara ihtiyaç vardır. Ve doğru açıklamalarla ya da doğru olmayan açıklamalarla ilgili kanıtlamalar felsefenin konusudur, Gramerin değil. Öyle ki ortaya çıkan şey bu bağlamda Gramerin gereksiz ve boş olduğudur. –Dahası, eğer şairlerin yararlı ve iyi birçok deyişleri nedeniyle Gramer, yani onların yorumu yararlı oluyorsa, pratik hayat için yıkıcı ve ters fikirler dile getirdiklerinde ki, birinci tür açıklamalardan daha kabarıktır bunlar, yararlı olmayacaktır.

.....

(280) Bununla birlikte, bu açıklamalar karşıt oldukları ölçüde, kanıtlama olmaksızın da ortaya koyulduklarından insanlar daha kötü olanı seçmeye daha eğilimli olacaklardır ve bu nedenle şiir açık bir biçimde zararlı görünmektedir. Ve eğer bunlar ayrıştırılma durumundaysa ve bir dize bir tarafa ve tercih edilen dize diğer tarafa konma durumundaysa yararlı olan şey Gramer değil fakat ayrım yapma yeterliğinde olan şeydir, yani felsefedir. Dahası, şairlerden gelen ifadeleri kullananlar asıl filozoflar değildir –çünkü onlarla birlikte olan argüman kendini kabul ettirmek için yeterlidir– (281) fakat sıradan kalabalığa kazık atan kimselerdir; çünkü başı çeken filozoflar birçok tutarsız açıklamalar yaptıkları zaman bile, şairlerin tuhaflıklarını ve hangi davranıştan hoşlanıyorlarsa onu ortaya koymakta olduklarını göstermekte güçlük yoktur. Gramercileri suçlayanlardan Pyrrhon Homeros'un şiirlerini tek tek açımlar ve bunu belirtilen nedenle değil fakat sanki bir komedi dinler gibi bu şiirlerden haz duyması nedeniyle ve belki de Homeros'un şiirsel mecazlarına ve karakterine bir (282) göz atma amacıyla yapmaktadır; çünkü Pyrrhon'un kendisinin Mekadonyalı İskender için bir şiir yazdığı ve ödüllendirildiği söylenir. Ve başka nedenlerin varlığı (283) da ihtimal dışı değildir. Ve Epikuros kendi haz yoğunluğu tanımlamasını Homerosçu şiirlerden almamıştır, çünkü belli insanların yemekten, içmekten ve iştahlarını doyurmaktan vaz geçtiğini söylemekle haz yoğunluğu tanımlamasının acının ortadan kaldırılması olduğunu söylemek arasında büyük bir fark vardır.

.....

Çünkü bu etin ve şarabın doğal etkisi değildir yalnızca fakat aynı zamanda basit (284) yiyeceklerin etkisidir. Dahası, şair yalnızca etler hakkında açıklama yapmaktadır fakat Epikuros tüm zevk

alınabilir şeyler hakkında konuşmaktadır, bunlar arasına cinsel ilişki de girmektedir ve Homeros'u bu konuda ne kanaatte olduğu herkesçe (285) bilinmektedir. Dahası, Epikuros "bizim için ölüm hiçbir şeydir" ifadesini canlı olmak ya da olmamak fark etmiyor anlamında söylememektedir; çünkü iyi olan duyusal olana ait olduğundan canlı olmak tercih edilir şeydir; onun söylemek istediği duyunun olmadığı yerde iyi ya da kötü diye bir şeyin olmadığıdır. Ve ölü bedenler duyumdan yoksun olması yalnızca şair tarafından değil fakat tüm insanlarca bilinen bir olgudur. Bundan ötürü bir anne oğlu için sık sık ağıt yakmaktadır: "Fakat sen bunları algılamıyorsun ben buna üzülüyorum" ve gözlerini onun üstüne dikerek (286) haykırmaktadır: "Bu şeylerden artık nasıl yararlanacaksın?" Bununla birlikte, eğer birisi araştırırsa karşıt bir kanaate sahip bir şair de bulabilir.

.....

(287) Dahası, Euripides'in tanrılar hakkında söylediklerine ilişkin olarak sıradan halk da benzer kanaate sahiptir.

.....

(288) Eğer araştırırsak görürüz ki, şairlerin uyarıları sıradan kültürün mefhumlarından daha kötüdür. Bu şekilde şiirin değişken doğasının gösterilmesiyle Gramer yararsız hale gelmektedir, çünkü Gramer şiirin hangi bölümlerini hakiki olarak kabul edeceğimizi ve hangi bölümlerini mitolojik uydurmalar olarak kabul edeceğimizi bize söylememektedir.

(289) .....

(290) .....

(291) .....

(292) Şiirin değişken doğası açıklandığı gibidir, o bize hangi kısmının hakiki hangi kısmının mitsel uydurmalar nedeniyle sahte olduğuna inanacağımızı bize göstermediği sürece yararsız olacaktır.

(293) Bununla birlikte, Gramerciler hatta Lebedieliler için zaferin tanıklığı olarak şiiri göstererek Gramer Sanatının devlet için yararlı olduğunu söylemektedirler. Fakat biz yanıt olarak aynı nedenle dans sanatının da gerekli olduğunu söyleyeceğiz; çünkü Antiokhos'un dansörü Sostratos –kral onun vatanı olan Pirene'ye boyun eğdirdiğinde ve onun ziyafette "özgürlük dansı" yapmaya zorlandığı zamanda– onun kendi halkı köleleştirilirken özgürlük dansının kralın hakkı olmadığını beyan etmiş ve (294) bu nedenle halkı öz bırakılmıştır. Dahası devlet için yararlı olan ile kendimiz

için yararlı olan şeyler birbirinden ayrı şeylerdir. Böylece, tamircilik, bakırcılık sanatları devlet için geçerlidir fakat bunlar mutluluğumuz için zorunlu şeyler değildir. Bu açıdan, Gramer Sanatı devlete yararlı olduğu için zorunlu olarak yararlı olan bir şey değildir; çünkü konuşma sanatı genellikle Gramer Sanatı sayesinde değil fakat zihin (295) çabukluğu ile edinilen bir şeydir, –aslında konuşmacı Demades bir Gramerci idi ve bu insan (Khaeronea'da yenilgiden sonra Atinalılarla birlikte esir alındığında) onu şölene zorlayan Philip'e şunları söylemiştir:

> Yüreğinde adalet duygusu olan biri var mıdır ki
> Yeme ve içmeye katılsın
> Bir de yoldaşlarını bırakmış ve onları önünde dururken gören

(296) Şimdi, Gramercilerin argümanlarına karşıt olarak epeyce şey söylendi fakat her şeyden önce şunun ifade edilmesi gerekir: Eğer şiirler hayat için yararlı olmuş olsaydı bu durumda belki Gramer şiirlerle ilgilendiği için hayat için yararlı bir şey olmuş olurdu. Fakat bu konuda şiirin kullanışsız ya da çok az kullanışlı olduğunu görüyoruz; oysa filozoflar ve diğer nesir yazarları yararlı konularda kendilerini (297) eğitmekte fakat Gramere ihtiyaç duymamaktadırlar. Ve şairlerden ziyade nesir yazarlarının yararlı olanı göstermekte olduğu kolayla tanıtlanabilir; çünkü nesir yazarları hakikati amaçlar fakat şairler her türlü yolla ruhu cezbetmeye çalışırlar ve hakiki olandan ziyade sahte olan şeyler ruhu cezbetmektedir. O halde, açıkça sahte (298) olanın peşinden gidenler nesir yazarlarından çok şairleri dinlemelidir. Dahası, Gramer şiiri dikkate aldığı ölçüde hayat için yalnızca yararsız değil zararlıdır da; çünkü şiir insan duygulanımını güçlendirmektedir, şöyle:

> Eski insanlar için bir eski kimsenin dili en tatlı dildir.

Böylece de aşk delisi ve şarap düşkünü Aleaesus ve Anakreon'un şiirlerini okuyarak daha da öfkelenir, buna karşılık bir kimse huysuz eğitimciler Hipponaks ve (299) Arkhilokhos yüzünden öfkelenebilir. Bu durumda, bu başlıkla ilgili olarak özellikle Epikurosçular ve diğerleri tarafından söylenen şeyler bunlar olmaktadır. Şimdi, fakat şiiri de aşağılamadan Gramer Sanatının şairlerin ve nesir yazarlarının açıklamalarında ayrımlar yapma yeterliğinde olduğu-

nu iddia edenlere karşı kendi karşı (300) argümanlarımızı ortaya koyalım. Şimdi, her kompozisyon ve her şiir gösteren sözcüklerle gösterilenleri içermekte olduğundan, eğer Gramerci şairlerin ve nesir yazarlarının söylediği şeyler arasında saptamalar yapma yeterliğinde bir sanata sahipse, onun yapmak zorunda olduğu şey ya yalnızca sözcükleri kavramak ya da sözcüklerin arkasındaki nesneleri kavramak ya da hem sözcükleri hem de nesneleri kavramaktır. Fakat Gramercilerin nesneleri kavramadığı biz söylemesek de açıktır, çünkü bunlardan bazıları fiziksel bazıları matematiksel bazıları hekimliğe ait bazıları müzikle ilgilidir ve fiziksel şeylerle ilgilenen kimsenin gayet tabii bir fizikçi, müzikle ilgilenenin müzisyen, matematikle ilgilenenin matematikçi ve bunun gibi başka bilimlerle ilgilenenlerin bu bilimlerin insanı olması gerekir. Bununla birlikte, Gramercilerin aynı zamanda her şeyi bilen olmadıkları ve her bilimde usta olmadıkları (301) deneyim sonuçlarıyla kanıtlanmaktadır. Kaldı ki bu kendiliğinden açık bir olgudur; çünkü ciddi Gramercilerden herhangi biri Herakleitos'u ya da Platon'un "bu kimse, bölünemez ve her zaman aynı kalan Varlık ile cisimlerde bölünebilir olan Varlık arasında, ikisinden oluşan üçüncü bir Varlık biçimi harmanlamaktadır, yani aynı kalan ile diğerleri arasında bir varlık türü" dediği ve Platon yorumcularının bu konuyla ilgili metnin geri kalan bölümü hakkında sessiz kaldığı yerde anlayabilir mi? Ya da bu kimse Khrysippos'un diyalektik araştırmalarıyla ya da Matematikçi Archimedes (302) ve Eudoksos ile nasıl ilgilenebilir? Dahası, bu şeylerle ilgili olarak kör olan biri gibi, benzer şekilde, o da onlar hakkında yazılmış şiirlerle ilgili olarak kör olacaktır. Empedokles'in söylediği gibi,

> Tamam fakat ben ölümsüz bir Tanrı gibi artık ölümlü olmayan biriyim
> Benimle sizin ortanızda yürüyorum herkes tarafından onurlandırılmış olarak
> Ve yine
> Bunları neden isteyeyim sanki önemli bir şeymiş gibi
> Eğer yok olmaya mahkûm tüm ölümlüleri çoktan aştıysam?

(303) Çünkü Gramerciler ve sıradan insan filozofların bunları övünme ve sıradan insanı hor görme amacıyla dile getirdiğini düşüneceklerdir –bu makul olarak felsefede bilgin olan birine yabancıdır;

bu böyle bir üne sahip bir kimseye ait bir konuşma değildir. Fakat fiziksel araştırmalara dayalı olarak bunları ortaya koyan kimse açıkça bilir ki "benzer benzer olanla bilinir" dogması Pythagoras'tan sahip olduğu düşünülen eski bir dogmadan başka bir şey değildir. Ve yine Platon'un *Timaeus*'unda bulunan bir dogmadır bu.

.....

Bu tür bir kimse Empedokles'in kendini Tanrı olarak adlandırmasını anlayacaktır, çünkü o yalnız olarak zihnini kötüden uzak ve lekesiz tutmakta ve içindeki Tanrı (304) dolayımıyla Tanrı'yı onsuz kavramaktadır.

.....

Gramercinin görevi gözümüzden ufka kadar uzanan düz çizginin uzunluğu alındığında bu uzunluğun altı katının burçlar kuşağının çevresini kesip ayıracağını, öyle ki onu iki burcun ikisini kesebileceğini kavramak değildir. Bu daha çok geometri yolu ile Zodyak çemberinin altı parçasını gün doğumuna doğru uzayan düz çizgiyle oluştuğunu (305) kanıtlayan matematikçilerin işidir. Yine Philuslu Timon Pyrrhon'u güneşle karşılaştırdığında söyle demektedir:

Sen, sen yalnız, insanın kılavuzu sanat, Güneş tanrısına en çok benzer olan
O rotasında dönerken tüm dünyanın gözlediği
Düzenli dönen küresini gösterir, ateşli ve alevli bir daire gibi

Timon bu dizelerde Gramercilere filozofun görkemine dair bir açıklama yapıyor ve övgü dile getiriyor gibi görünecektir. Fakat bir başkası Phliuslu birinin Pyrrhon hakkında yaptığı bu açıklamanın Kuşkucu öğretiyle uyuşup uyuşmadığına kafa yoracaktır, çünkü güneş daha önce görünür olmayan şeyleri ışığı ile aydınlatarak açığa çıkarır oysa Pyrrhon halihazırda açık olarak gördüğümüz şeyleri bulanıklaşmaya (306) zorlamaktadır. Yine, onun hakkında daha felsefi olarak düşünen kimse için durumun bu olmadığı açık olacaktır; onun söylediği şey Pyrrhon'un yargısını güneş gibi askıya aldığıdır, güneş onu dikkatle gözleyen kimselerin görüşünü bulanıklaştırır ve Kuşkucuların argümanı, benzer şekilde, ona dikkatle bakan kimselerdeki zekânın gözlerini bozmaktadır, öyle ki bu kimseler aceleci Dogmatikler tarafından hükmedilen (307) şeyleri kavramada başarısız olmaktadırlar. Eğer birinin tıp öğretisini tartışması gerekiyorsa, bu kimse bir şair tarafından dışta bırakılan bir

sıfatın nasıl derin ve bilimsel bir anlama sahip olduğunu gösterebilir, örneğin Homeros'un βαθύσχοινον λεχεποίην (hasır otları içinde derin, çim yatağı ile) ifadesi gibi; çünkü bu ifade Gramercilerin kavramaya muktedir olamayacağı şeyi belirtmektedir –yani hasır otu tohumunun (σχοίνος) venery hastalığını bulaştırır, şairin cinsel ilişkiye "yatak" (308) (*lekhos*) adını vermesi gibi. Bir başka örnek Euripides'teki Lykomedes'in kızı Deidameia hakkında söylenendir,

> Kızın hasta ve durumu tehlikeli
> Fakat neden? Ne tür bir bela onu yakaladı?
> Ona irin ile böyle azap çektiren bir soğuk mu?

Çünkü o bu kızın zatürreden mustarip olup olmadığı araştırmaktadır; çünkü bundan mustarip olanlar öksürdüklerinde balgam çıkarmaktadır. Fakat bunların hiçbiri Gramerciler tarafından bilinir şeyler değildir.

(309) Bununla birlikte, Gramerciler herhangi bir taşlamayı anlayamayacak durumda olduklarında modası geçmiş ya da bilimsel üslûp yönünden onları utandırmak gereksiz olabilir; tıpkı Kallimakhus tarafından Diodorus Kronus'a atıfla yapılan düzenleme gibi,

> Bak ve gör damdaki kargalar gaklayarak bize nasıl anlatıyorlar
> Birbirine geçen şeyleri ve hayatımızı nasıl devam ettireceğimizi

(310) Çünkü Kronos büyük bir diyalektikçiydi ve koşullu tasımın mantıksal sağlamlığının nasıl kavranması gerektiğini öğretiyordu. Öyle ki öğretisinin etkisi nedeniyle evlerin üstündeki kargalar bile onu duyup sürekli tekrarlayarak onun sağlam tasım (koşullu ya da) ölçütüne gaklıyorlardı –Gramerci ilişkili olabileceği tüm şey bu (311) kadardır ve onun anlayacağı şey çocuklar için bile genel bilgi olan şeydir. Fakat o "hayatımızı nasıl sürdüreceğiz" ifadesine geldiğinde gösterilenin ne olduğunu anlamaması bakımından şaşkına dönecektir; çünkü hareket eden bir şey olmadığına dair düşüncenin Diodorus'a ait bir ilke olduğunu açıklamak filozofa ait bir iştir; çünkü hareket eden şey ya olduğu yerde (mekânda) hareket etmektedir ya da olmadığı yerde, fakat ne birincisine de ikincisi doğrudur, o halde hiçbir şey hareket etmemektedir. (312) Ve hiçbir şeyin yok olmadığı hiçbir şeyin hareket etmiyor olmasından çıkmaktadır; çünkü tıpkı bir şeyin ya olduğu yerde ya da olmadığı

yerde hareket etmek durumunda olması gibi, benzer şekilde, yaşayan varlık ne içinde yaşadığı zaman içinde ne de içinde yaşamadığı zaman içinde ölür ve sonuç olarak, o asla ölmemektedir. Ve eğer böyleyse, biz ona göre her zaman yaşayacağımızda, "yaşamayı sürdüreceğiz" demektir.

(313) Bu durumda Gramerciler sözcüklerin ardındaki nesneleri anlayamamaktadırlar. Bu durumda, geriye söylenecek şey olarak Gramercilerin sözcükleri kavradıkları kalıyor. Ve yine bu anlamsızdır; çünkü birincisi, Gramerciler terimlerin bilgisini edinmede kullanacakları hiçbir teknik yola sahip değillerdir. Bu herhangi bir sanatla değil fakat başkalarından duyarak edinilen bir şeydir. Bu kimseler Sphokles'te çobanlar "ἰώ βαλλήνίώ" dediklerinde söyledikleri şeyin Frigyalıların dilindeki "ἰώ βασιλεύ" (O Kral) olduğunu öğrenmektedir. Ve bir barbarca sözcük ile bize eşit derecede tuhaf gelen bir sözcük arasında hiçbir tercüme farkı yoktur. Ve (314) ikincisi, hatta bu mümkün değildir; çünkü sözcükler sınışız saydadır ve farklı insanlar tarafından farklı biçimde oluşturulurlar ya da haklarında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız şeyler için kullanılırlar. Örneğin, εβαρβάριζε τό όλον, έλκη έχον έν τή χειρί, ifadesinde έβαρβάριζέ Suriyeliler için εσύριζε (borulu) anlamına geldiği yerde barbarlar anlamına gelmektedir ve ολον sözcüğü πάν (hepsi) anlamına gelmektedir ve πάν ile όλον anlamdaş olmakta ve έλκος (yara) sözcüğü σύριγξ (boru ya da çıban) anlamına gelmektedir; çünkü bir çıban bir tür yaradır. Bu bakımdan tüm ifade şu anlama gelmektedir: έσύριζεν ό Πάν, σύριγγας έχων έν τή χειρί ("Pan flüt çaldı, (315) boruları elinde tutarak"). Dahası, Gramerciler bazı Aristoteles'in εντελέχεια (enerji) terimi gibi bazı bilimsel terimleri nasıl bilmektedirler? Ya da Kuşkucuların ούδέν μάλλον (daha fazla değil) sloganının anlamının sorgulayıcı mı ya da beyan edici (316) mi olduğunu ve neye atıf yaptığını nasıl kavramaktadırlar? Ya da bir şiir belli bulanık ifadelerden oluşmaktaysa ne diyeceklerdir? [Şiirlerde adı geçen şeyler (317) örneğin] έρασταί (âşıklar) ve όρη (dağlar), άσπιδόεν άρθρον (yılan benzeri eklem), τροχαντήρες (kalça eklemi) ve yine όλμος (vücudun gövdesi) άλώπεκες (tilkiler) ve δοχαίη (depo), αίώ (yaş, gelecek kuşak) ve νάρμονία (ahenk) asıl anlamlarının dışında mecazi anlamlarda kullanılmaktadır.

(318) O zaman Gramerciler eğer ne sözcükleri ne de nesneleri kavrayamamaktaysalar ve şiir ve nesir bunların ötesinde değilse, bu durumda Gramerciler şairlerin ve nesir yazarlarının söylediği

şeyi açıklama yeterliğine sahip bir sanata sahip değillerdir demektir. –Ve ilerlersek, eğer bizim Gramer Sanatına ihtiyacımız varsa bizim kötü değil fakat en iyi şiirlerle ilgilenmeye ihtiyacımız vardır. (319) Fakat onlara göre açık (anlaşılır) şiir en iyi şiirdir; çünkü şiirin mükemmelliği onun açıklığıdır. Ve Gramer Sanatı için açıklık talep etmek kötüdür. Bu bakımdan, gramer, ne en iyi şiire, çünkü şiir açık olduğunda açıklamaya ihtiyaç olmaz, ne de kötü (320) şiire, çünkü kötü olduğu besbelli olduğundan, ihtiyaç duymaz. Ve yine bir karara varmaksızın tartışılan bir şey kavranan bir şey değildir. Fakat Gramerciler yazarların anlamları ile yaptıkları açıklamalarda henüz bir karara varmaksızın tartışmaktalar. Bu açıdan yazarın kastettiği kavranabilir bir şey değildir demektir ve buna bağlı olarak da Gramer yararsız bir şeydir.

Şimdi, çalışmaları öğrenme dalına dayandırılmış kimselere yanıt olarak epeyce şey söylendikten sonra yeni bir başlangıç yaparak Retorikçilere karşı yanıt olarak ne söylememiz gerektiği üzerine düşünelim.

# II. Kitap
# Retorikçilere Karşı

(1) Gramer sanatı ile ilgili tartışmamızdan sonra Retorik sanatı hakkında konuşacağız. Bu sanat kendisi bakımından daha erkeksi bir sanattır ve genelde Mecliste ve Adli duruşmalarda kullanılmaktadır. Fakat bir şeyin kavramının, bu şey ister var olan ister var olmayan bir şey olsun, eşit ölçüde bu şeyi ifade ediyor olması ve araştırılan şey daha önce kavranmış olmaksızın bu durumların her ikisinin de araştırılmasının mümkün olmaması nedeniyle, önce Retoriğin ne olduğunu, onun hakkında filozoflarca ortaya konan en dikkate değer açıklamaları mukayese ederek, ele alacağız.

(2) Şimdi, Platon, *Gorgias*'ta,[1] kendi tanımlama yöntemini kullanarak, şunun gibi karmaşık bir Retorik tanımı ortaya koyar görünmektedir: "Retorik, sözcükler aracılığı ile ikna yaratan, etkisini sözcüklerin kendisinden sağlayan ve ikna edici olup öğretici olmayan bir şeydir." Ve Platon "sözcükler aracılığıyla" ifadesini muhtemelen konuşma olmaksızın insanlarda ikna yaratacak birçok şeyin olmasıdır. Örneğin, servet, (3) şeref, haz ve güzellik vb. Bundan ötürü, halkın yaşlıları (Homeros'un şiirinde),[2] her ne kadar sıkıntıları savaştan yorgun düşmek ve Helen'den tamamen soğumak olsa da, yine de onun güzelliği ve yaklaşımına ikna olmuşlar, birbirlerine şunu söylemişlerdir.

Truvalıların ve Akhalıların birçok yıl çok güzel bir kadın için üzüntülere maruz kalmaları öfke nedeni değil.

1. Platon, *Gorgias*, 453A.
2. Homeros, *İlyada*, III, 156.

(4) Söylediklerine göre, Phryne de suçlama yerinde olduğu ve Hipereides'in onun için yalvardığı sırada, üstündeki giysilerini yırtmış ve çıplak göğüsleriyle kendini yargıçların ayaklarına atmış ve güzelliği nedeniyle yargıçları ikna etmede avukatının retoriğinden daha fazla güç edinmiştir. Aynı şey para, haz ve şeref için de geçerlidir; çünkü bunların her birinin genelde insanları bazı ahlaki görevlerden uzaklaşmaları yönünde oldukça ikna edici olduğunu göreceğiz. Bu bakımdan, Platon'un retoriğin herhangi bir yolla değil de sözcüklerle ikna yaratan bir şey olduğunu söylemesi (5) sebepsiz değildir. Bununla birlikte, sözcüklerle iknanın ortaya çıktığı her durumda retorik mevcut değildir (tıp sanatı da ve ona benzeyen sanatlar da konuşmayla ikna yaratır). Fakat bir sanat eğer etkisi temel olarak yalnızca sözcüklere dayanmaktaysa ve geriye kalan sanatlardan farklı olarak –çünkü geometri, aritmetik ve teorik her sanat etkisi bakımından ağırlıklı olarak sözcüklere dayanır– iknayı her zaman "öğretmek" için değil de "inanca yöneltmek" için kullanmaktaysa, o zaman, onun Retorik olduğu söylenebilir; çünkü bu retoriğin belirleyici özelliğidir.

(6) Fakat Platon'un öğrencisi Ksenokrates ve Stoacı filozoflar retoriğin "güzel konuşma bilimi" olduğunu iddia etmişlerdir. Her ne kadar Ksenokrates "bilim" sözcüğünü tek bir anlamda –eski tarzda "sanat" sözcüğüyle eşanlamda– kabul ederken, Stoacılar onu başka bir anlamda "sağlam kavrayışlara sahip olma" anlamında kabul etmekteyse de. Stoacılara göre sağlam kavrayış yalnızca bilge insanda (*Sage*) doğal olarak var olan şeydir. Fakat her iki kesim de "konuşma"yı diyalektik tartışmadan farklı anlamda kabul etmektedir; çünkü özlü ve bir açıklama alıp (7) vermeyi içeren konuşma diyalektiğin alanına girer. Fakat verilen bir konuda uzun ve ayrıntılı açıklamalarla yapılan konuşma retoriğin özel karakteristiği olan şeydir. Böylece, Kitiumlu Zenon, diyalektik ve retorik arasındaki farkın ne olduğu sorulduğunda yumruğunu önce sıkıp ve sonra açarak şöyle demiştir: "Budur." Zenon, burada diyalektiğin sert ve kısa karakterini yumruğa benzeterek ve retorik tarzın ruhunu parmaklarını açıp uzatarak ortaya koymaktadır.

(8) Aristoteles "Retorik Sanatı"nın I. Kitabında retoriği, daha basit bir biçimde, "konuşma sanatı" olarak betimlemektedir. Tıp sanatının da tıbba ait konuşma sanatı olduğu itirazı yapıldığında bazılarının yaptığı savunma bu sanatın konuşmayı başka bir amaca yöneltmekte olduğunu, örneğin sağlık gibi oysa retoriğin tam

olarak (9) yalnızca sözcüklerle ilgili bir sanat olduğu yönündedir. Ve Aristoteles başka retorik tanımları da ortaya koymuştur. Fakat bunlara değinmemiz zorunlu değildir; çünkü biz şu anda öncelikli olarak retoriğin tanımı ile ilgileniyor değiliz; biz retorik tanımıyla yalnızca bu tanımın retoriğin çürütülmesi yönünde retoriğin özel karakterini kavramamıza olanak sağlaması bakımından ilgileniyoruz. Ve bunun için önce halihazırda ortaya konmuş kavramlardan yola çıkılabilir; çünkü retoriğin bir konuşma sanatı ya da bilimi ya da konuşma ve ikna üreten bir şey olduğu iddia edildiğinden, bu betimlemeleri çabucak elden geçirerek retoriğin gerçekdışılığını göstermeye çalışacağız.

(10) Şimdi her sanat hayat için yararlı bir amaca yönelik olan karşılıklı denenmiş kavrayışlarından oluşmuş bir sistemdir.[3] Fakat ortaya koyacağımız gibi retorik bir kavrayışlar sistemi değildir. Bu bakımdan, retorik var olan bir şey değildir; (11) çünkü sahte şeylere ilişkin hiçbir kavrayış yoktur. Fakat retoriğin kuralları olduğu söylenen şeyler sahte şeylerdir. Şunlar gibi: "Yargıçlar şu şekilde ikna edilerek yanıltılmalıdır" ya da "bir kimse öfke ya da acıma uyandırmalıdır" ya da "bir kimse zina yapan kişi ya da bir tapınak hırsızı için ceza talebinde bulunmalıdır". –Bunlara benzer, yargıçları yanıltma ve acıma ya da öfke uyandırma görevini ifade eden kurallar. Fakat bunlar ne hakiki ne de sonuç olarak kavranır olan şeylerdir. Bu (12) bakımdan, onlarla ilgili kavrayış söz konusu değildir. Buradan da retoriğin var olmadığı sonucu çıkar. Bu durumda, ev hırsızlığının bir kimsenin bir evi soymasının yolunu öneren bir sanat olduğunu ya da hırsızlığın para keselerini çalmanın ve yürütmenin en doğru yolunu öğreten bir sanat olduğunu söyleyemeyeceğimize göre, (çünkü bunlar sahte şeylerdir ve yine görevler ve kurallar da öyle) bunun gibi retoriğin bu tür tuhaf uyarılara dayandırıldığında herhangi bir teknik temele sahip olacağını ummamalıyız. Ve aslında Peripatetik Kritolaus ve ondan önce Platon bu konu ile ilgili tartışmada retoriği bir sanat olmaktan çok temel bir hüner olarak yermektedirler. (13) Dahası, her sanat ya felsefe ve gramer gibi sabit ve katı bir amaca ya da ekseriya hekimlik ve kaptanlık gibi iyiyi savunan bir amaca sahip olduğundan retorik de eğer (14) bir sanat ise bu amaçlardan birine ya da diğerine sahip olmak zorundadır. Fakat retorik her zaman kalıcı bir amaca sahip değildir (çünkü retorik her zaman karşıtları

3. A.H., III, 188 vd.

tarafından yenilgiye uğramaktan kaçınamamakta ve bazen retorikçi bir şeyi (15)amaçlamakta fakat sonuçta farklı bir sonuca varabilmektedir) Retorik ekseriya amacına varamamaktadır; her retorikçi onun kendi deneyimleri karşılaştırıldığında galip olmaktan ziyade yenilmiş duruma düşmektedir; çünkü karşıtları mütemadiyen (16) onun argümanlarını çürütmektedir. O halde retorik bir sanat değildir. –Yine eğer retorik sanatını bilmeden bir belagatçi olmak mümkünse, retorik sanatı diye bir şey yok demektir. Fakat retorik üzerine bir çalışma yapmaksızın gayet başarılı bir konuşma yapmak mümkündür. Tıpkı bahsetmiş olduğumuz Demades[4] olayında olduğu gibi; çünkü Demades bir gemici olsa bile onun çok iyi bir konuşmacı olduğu kabul edilmektedir. Onun gibi sayısız örnek vardır. Bu bakımdan, retorik bir sanat olma (17) durumunda değildir. –Dahası, bu kimselerin bizim betimlediğimiz gibi insan olduklarına ve belagate deneyim ve pratikle ulaştıklarına inanmıyorsak, her şeye rağmen günlük yaşantımızda, adli duruşmalarda ve mecliste retoriğin teknik kuralları hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadıkları halde hayran olunacak tarzda konuşan birçok (18) insan görebiliriz. Ve aksine retorik konuşmanın tekniği konusunda yakından ve sıkı çalışmış kimseler eğer adli duruşmalarda ve mecliste konuşma yeterliğinde değillerse, retoriğin teknik bir yöntem olduğuna itiraz edilmelidir. Fakat aslında, tüm dünyanın bildiği gibi, konferansçılarımız her ne kadar retorik tekniği konusunda en üst noktada çalışma yapmış olsalar da avludaki balıklardan daha sessiz (19) görünmektedirler. Bundan ötürü, hiç kimse sanat nedeniyle belagatçi olmamaktadır. Bu nedenle, dogmatiklerin bu çürütmeye karşı kendilerini savunmalarında, tıpkı bileme taşının kesmek için yapılmış olmayıp bıçağın keskinleştirilip kesmesini sağlamak için yapılmış olması gibi, kendilerinin de konuşma yapmaya yetersiz olmalarına karşılık, başkalarını bu sanatın araçları ile donatarak onlara konuşma yeterliği kazandırdıklarını ileri sürmelerine gülünebilir de; çünkü bizim bu iyi bey efendilerimiz burada yapılan karşılaştırmadaki benzerlikte bulunan bir eksikliği görmemektedirler. Bileme taşı kendi niteliğini bu demir nesneye mâl edecek bir doğaya sahip değildir. Oysa bu kişiler kendilerinin birincil görevi olarak yakınlarına sahip oldukları sanatı aktarmak iddiasındadırlar.

4. A.G., 295 vd.

(20) Ve Kritolaus ve Akademinin mensupları ki, bunlara Kleitomakos ve Karmidas[5] dahildir, şöyle bir iddiada bulunmaya alışmışlardır: "Kentler, sanatları, onların hayat için son derece yararlı olduğunu bilerek, bir kenara atmazlar, tıpkı bizim yetenekli hizmetçileri evimizden kovmamamız ya da çobanları sürümüzden uzaklaştırmamamız gibi"; fakat her kesimden insanlar en büyük düşmanmış gibi retoriğin peşine düşüp onu kovalamaktadır. Örneğin, Kretanlı yasa koyucu belagatleri (21) ile övünen kimselerin adasına ayak basmasını yasaklamıştır. Ve Spartalı Lykurgos Kretanlı Thales'in bir hayranı olarak aynı yasayı Spartalılar için uygulamıştır ve bu nedenle çok yıllar sonra Ephors yurtdışında retorik çalışmış bir genci cezalandırmıştır. Bu gencin ceza almasını nedeni Sparta'yı bozacak aldatıcı konuşma yöntemini kullanmasıdır. Ve Spartalıların retorikten nefret etmeyi sürdürmüşler ve yalın (22) kısa konuşmayı kullanmışlardır; bu bakımdan, Atinalıların karşısına geçmesi için Tissaphernes'e oylamayla elçi olarak seçtikleri kimse, Atinalılar uzun ve karmaşık konuşmalar yaparken, yere yanındaki danışmanıyla birlikte biri düz ve kısa fakat diğeri uzun ve bükük iki çizgi çizmiş ve "Ey kral bu ikisinden hangisini istersen seç" demiştir; burada uzun ve bükük olan çizgi retoriğin uydurmalarına; düz ve kısa çizgi (23) özlü ve yalın düz konuşmaya karşılık gelmektedir ve buradaki ima Atinalıların yalnızca kendi halkları arasında değil fakat aynı zamanda yabancılar arasında da boş ve uzun konuşmayı amaçlar olduklarıdır. Ve Spartalılar Khianlı elçi tahıl ihracatı talebinde bulunurken sözü fazla uzatması nedeniyle kendi meclislerinden eli boş olarak dışarı atmışlardır. Fakat daha özlü konuşan başka biri yollandığında (çünkü Khianlılar zorunlu baskı altındaydı) Spartalılar onun talebini kabul etmişlerdir; çünkü o onların önünde boş bir çuvalı kaldırıp "bunun arpa ununa ihtiyacı var" demiştir. Yine Spartalılar bu elçiyi de bir sohbet kutusu olarak yorumlamış ve eleştirmişlerdir; çünkü (24) boş çuvalı göstermek Khianlıların talebini yansıtmak için yeterliydi. Bu bakımdan trajik İonlu şair onlar hakkında şöyle demeye kalkışmıştır:

Spartanın siperleri sözler değildir;
Fakat Savaş tanrısı onun ordusuna vurduğunda yeniden
Kafa plan yapar ve kural koyar, el çalışır.

5. Her ikisi de Karneades'in ardılıdır. A.H., "Giriş", s. xxxiii.

Burada şair Spartalıların planlamada kusursuz oldukları ve retorikten nefret ettikleridir. Sonuç olarak, kentlerde sanatlar bir kenara atılmıyor fakat retorik bir (25) kenara atılıyorsa, retorik bu sanatlardan bir değildir demektir; çünkü bu argümanı reddetmek ve bazı Yunan kentlerinde filozofların da dışlandığını kabul etmek aptallıktır; çünkü birincisi, bu kimselerin, bu konuda, retorikle ilgili karşıt sonuçlara varan kimselerin durumunda olduğu gibi, bir kanıt getirme olanakları yoktur. Ve ikincisi, eğer gerçekte bazı kentler felsefeyi dışlıyorsa, bu kentler felsefeyi istisnasız olarak dışlamamakta fakat belli türleri, örneğin Epikurosçuluk gibi hazzı öğreten ve dindarlıkla alay eden Sokrates felsefesi gibi felsefeleri dışlamaktadır. Fakat kentler retoriğin bir türünü reddediyor diğer türünü ise kabul ediyor değildir; istisnasız ondan tümüyle kaçınmaktadır.

(26) Söylenenlere ek olarak, eğer retorik bir sanatsa onun diğer sanatlar gibi ona sahip olanlara ya da bu kentlere yararlı bir şey olması gerekir. Fakat retorik ne ona sahip olanlara ne de bu kentlere, göstermiş olduğumuz gibi, yaralı olmaktadır. O halde (27) retorik bir sanat değildir. Şimdi, retorik ona sahip olan kimselere yararlı olmamaktadır, çünkü bir kere ona sahip olan kimse –istese de istemese de– zamanını meclislerde ve kayıt bürolarında harcamaya zorlanır ve yine dolandırıcılarla ve ikiyüzlü iftiracılarla; onlarla aynı yerlere dalarak, onlarla düşüp kalkmaya zorlanır. Ve ikincisi, aşağılık ve vicdansız bir kimse olarak görünmemek için ılımlılık konusunda (28) çok tedbirli olmak zorunda kalır. Yine bu kimse karşıtının karşısında zıpkın gibi cüretine güvenmek ve küstahça konuşmak zorundadır, öyle ki rakibinin gözünde korkunç, dolandırıcı, madrabaz ve en kötü davranışları –zina, hırsızlık, büyüklere karşı nankörlük gibi– sergileyen biri olarak görünmeli ve gerektiğinde bu davranışları (29) sergilemeyi ya da gizlemeyi bilmelidir. O aynı zamanda birçok düşmana sahip olmak ve onlardan nefret etmek durumundadır da. Bazıları intikama maruz kaldıkları, diğerleri de yüksek fiyatla kandırıldıklarında, bu kişinin başkalarına davrandığı tarzda kendilerine davranışının para karşılığı çalışan bir kimsenin alışkanlığı olduğunun (30) farkına vardıkları için. Tüm bunların yanı sıra bu kişi sürekli olarak itirazlarla meşgul olmak zorundadır ve bir korsan gibi şimdi kaçmalı ve şimdi kovalamalıdır. Öyle ki gece ve gündüz yorgun ve ürkmüş durumdadır. Ve gözyaşları ve feryatlarla dolu bir hayatı vardır, bazı insanların hapse, diğerlerinin

kamçı direğine yollanması bakımından. Bu nedenle retorik sahibi için zararlıdır.

(31) Dahası, retorik kentler için de yararlı değildir; çünkü yasalar kentleri birbirine yakınlaştırır ve beden öldüğünde ruhun da ölmesi gibi kentler de yasalar bir kenara atıldığında yok olurlar. Bu açıdan, teolog Orpheus[6] yasaların zorunluluğuna vurgu yapmaktadır.

.....

(32) Çünkü yasanın yokluğunda her insan hakkını güç kullanarak savunmak durumundaydı.

.....

Tanrı onların sefaletine acıyarak, onlara yasa taşıyıcı tanrıçalar gönderinceye ve insanlar yasaları dünyanın nimetleri ile hayatı uygarlaştırmaktan ziyade yasasız (33) barbarlığı durdurmak için kabul edene kadar, bu sefalet bitmeyecektir. Bu açıdan da zeki Persler kralları öldüğü zaman beş gün boyunca yasasız yaşamak zorunda olduklarına dair bir yasaya sahiptirler. Bu yasa onların haris durumda olmaları için değil, fakat yasasızlığın ne kadar büyük bir kötülük olduğunu öğrenmeleri, yasanın cinayetleri ve yağmacılığı ve mümkün olduğunca kötü şeyleri cezalandırdığını anlamaları için vardır. Öyle ki insanlar bunu anlasınlar ve krallarının bekçilerine daha (34) fazla güven duyabilsinler. Fakat retorik yasalara karşı çıkartılmıştır. Bunun böyle olduğunun en güçlü kanıtı retoriğin olmadığı ya da çok az olduğu barbarlar arasında yasaların değişmeden kalmasıdır. Oysaki retoriği geliştiren kimseler arasında, "Eski (35) Komedi"nin şairi Platon'a göre, Atinalılarda olduğu gibi, yasalar günlük olarak değiştirilmektedir; çünkü o şunları söylemektedir: "Eğer bir insan üç ay boyunca şehir dışında bulunursa, bu şehri artık kavrayamaz, fakat dönünce (gece yürüyen bir kimse gibi) yabancı habercilerin yapabileceği tarzda şehrin duvarlarının yanından geçip (36) gider, çünkü artık bu şehir yasaları bakımından aynı şehir değildir." Ve retoriğin yasalara karşı olduğu onların kötü hileli sanatlarında yaptıkları açıklamalarından halihazırda bellidir; çünkü bu kimseler bir zaman, sanki sarih ve açıklamaya ihtiyacı olmayan bir şeymiş gibi, yasa koyucunun emirlerini ve sözlerini dikkate almamızı söylerken başka bir zamanda tersine hareket etmekte ve ne emirleri ne yasaları dikkate (37) almamızı öğütlemektedirler; çünkü herhangi birinin üstüne doğru bir demir alet tutan kimsenin cezalandırılmasını öneren retorikçi, herhangi

6. F.K., I, 15 vd.

bir şekilde ya da herhangi bir tarzda bu kimsenin üzerine doğru demir bir alet tutan [diğer] kimseye ceza verilmesini önermemektedir (örneğin, biri bir yüzük tutuyor olabilir ya da bir iğne). Fakat eğer biz bu [diğer] kimsenin niyetini yakından soruşturursak, onun niyetinin cinayet işlemeye niyet etmiş [onun üstüne demir alet tutan] kimseden [öfkeyle] (38) intikam almak olduğunu görürüz. Ve bazen bu kimseler bize yasaları okuduğumuz hali ile dikkate almayı bırakmamızı buyururlar ve var olandan farklı bir anlam oluşturmamızı isterler. Genellikle de bu kimseler belirsiz ifadelerde ayrımlar yaparlar ve kendilerine uygun anlamı desteklerler. Ve bu kimseler yasaların ortadan kaldırılmasına yol açacak başka binlerce şey yapmaktadırlar. Bu açıdan da Bizanslı belagatçi "Bizans'ın yasaları nasıldır?" diye sorulduğunda "Benim seçtiğim gibi" (39) yanıtını vermektedir; çünkü tıpkı hokkabazların el çabukluğu ile seyircinin gözlerini saptırması gibi, belagatçiler aşağılık bir kurnazlıkla yargıçların zihinlerini (40) yasalara karşı körleştirmekte ve oylamadan kaçmaktadırlar. Dahası, retorikçiler istisnasız yasalara karşı hükümleri yayınlamak cesaretini göstermektedir. Üstelik Demosthenes yüksek sesle bağırarak ve mucizelerden bahsederek Ktesiphon'un suçlandığı yasayı gözden kaçırtır. Bu nedenle Aeschines şöyle der: "Kötü bir gelenek duruşma salonuna girdi, çünkü suçlanan suçlayıcı gibi davranırken suçlayan kendini savunmak durumunda kalıyor ve jüri üyeleri oylarını yargıcı olmadıkları meselelere (41) ilişkin olarak kullanmak zorunda kalıyorlar." Fakat eğer retorik yasalara karşı ise, retorik yararsız olmakla kalmaz, aynı zamanda zararlı da olur. –Dahası, hatta demagog belagatçiler şehirlerin iyiliği için öne çıkmazlar (gönüllü olmazlar), demogog devlet (42) adamıyla ilişki içinde olur, eczacının fizikçi ile ilişkisi gibi; çünkü bu kişi öğretisi ile pohpohlayıcı sözler kullanarak kalabalığı kışkırtmakta ve iftiralarıyla onları en iyi sınıfa karşı ayartmaktadır. O, sözle ve görüntü olarak, halkın yararı için her şeyi yapmaya söz verir, fakat aslında hiç de sağlıklı olmayan kaynaktan beslenmektedir, tıpkı bebeklere lapadan bir lokma verip ve sonra hepsini kendilerinin yuttuğu hemşireler gibi.

(43) Şimdi, retorik ile ilgili Akademililerin kullandığı argümanlar böyledir. Akademililer retoriği kötülemek, onun ne uzmanına ne de uzmanın yakınlarına yararlı olmadığını ve bu nedenle retoriğin bir sanat olmadığını göstermek için bu argümanları kullanmaktadırlar. Fakat tüm bunlara yanıt olarak bazı kimseler iki tür retoriğin

olduğunu, birinin rafine edilmiş ve bilge insanlar arasında kullanıldığını, diğerinin ise basit insanlar tarafından kullanıldığını, bu nedenle de bu suçlamanın birinci türe değil (44) fakat ikinci türe karşı yapıldığını iddia etmektedir. Onlardan bazıları örnekler de kullanmaktadır; tıpkı babasını döven pankreasçının kendi pankreas sanatı nedeniyle değil fakat kötü ahlakı nedeniyle bir baba dövücü olması gibi, retorik pratiğine sahip olan ve sonra bunu kendi kentine ve yasalara karşı kullanan biri de bunu retorik (45) nedeniyle değil de kendi zayıflığı (zaafı) nedeniyle yapmaktadır. Fakat bu savunuculardan birinci kesimin kavrayamadığı şey, niyetlerinin aksine, bu kimselerin retoriğin geçersizliğini de kabul ediyor olmalarıdır; çünkü bilge insan asla bulunmaz ya da en azından nadir olarak bulunur olduğundan buradan çıkacak sonuç bilge insanlar arasında kullanılan retoriğin ya var olmayan ya da nadir bir şeye benzer (46) olduğudur. Ve ikinci kesimdekilere yanıt olarak da şu söylenmelidir: Verdikleri örnek şu anda söz konusu olan şeyle eşdeğer olan bir örnek değildir; çünkü atletizm retoriğin kötü niyetle kullanımını öngörmez, örneğin babaya vurmak gibi oysa retorik bunu kendine görev edinmiştir. Örneğin biz küçüğü büyük, büyüğü de küçük olarak nasıl gösteririz ya da adil şeyler nasıl adil şeyler değilmiş gibi gösterilir ya da adil (47) olmayan şeyler adilmiş gibi gösterilir vb. Ve genel olarak retoriğin karşıt açıklamalar içermesi bakımından rafine konuşmacının bir belagatçi olduğu fakat rafine olmayan birinin artık bir belagatçi olmayacağı söylenemez; çünkü belagatçi hangi türden olursa olsun kendini kesin olarak karşıt konuşmalar içinde eylemek zorundadır ve adaletsiz olan karşıtlıklar içinde doğal olarak vardır. O halde belagatçi adaletsizliğin bir destekçisi olarak adaletsiz biridir.

(48) Tüm bunlardan açıktır ki biz retoriği bir sanat olarak adlandırmamalıyız. Ve bundan sonra retoriğin ilgili olduğu konudan hareketle onun gerçek olmadığını ortaya koyalım. Argümanımızın tamamı aslında "Gramercilere Karşı" adlı çalışmamızda halihazırda ortaya konmuş bulunmaktadır.[7] Retorik eğer konuşma ile iş görmekteyse ve göstermiş olduğumuz gibi ne sözcük herhangi bir şey ne de konuşma sözlerin birleşimi değilse, o zaman, parçaları olmayan bir şeyin var olmayan (49) bir şey olması bakımından, retorik de var olmayan bir şeydir. Buna rağmen, birincisi, kabul etmeliyiz ki, eğer retorik konuşma ile ilgiliyse, retorik zorunlu

7. G.K., 131 vd.

olarak teknik bir şey değildir demektir. Fakat eğer konuşma yararlı ise, teknik olan bir şey olur; çünkü tıpkı ilaçlar meselesinde olduğu gibi, bu ilaçlar nitelik olarak farklıdırlar, kimisi öldürücüdür kimisi sağlığa yararlıdır. Öldürücü şeylerle meşgul olan usta ne hekimlik sanatı ile ne de sanat ile alakalı olacak biridir. Oysa sağlık verici ilaçlarla ilgili olan bir şey hem bir sanat hem de hayat için yararlı olan bir şeydir. Ve bunun gibi, konuşmalarla ilgili meselelerde bazı konuşmalar yararlı diğerleri zararlıdır. Eğer retorik yararlı olanla ilgili bir şey değilse, bir sanat olmamasının yanı sıra aynı zamanda da zararlı bir şey olacaktır. Ve aslında biz halihazırda retoriğin zararlı konuşmalarda güçlendiğini ve bu nedenle onun bir sanat olmadığını göstermiş (50) bulunuyoruz. –Dahası, dalkavukluk ve kur yapma konuşmayı kullanmakta fakat bir sanat olmamaktaysa, retoriğin, incelendiği zaman, yalnızca pratik yaparak konuşma yeteneği kazanılması nedeniyle bir sanat olmayacağı görülecektir. Fakat aslında dalkavukluk ve kur yapma retoriği kullanır ve bunlar sanat değildir. (51) Söylenenlere ek olarak konuşma retoriğe özgü bir özellik değil fakat sözcükleri kullanan her tür öğrenmeye ortak olan bir şeydir; çünkü hekimlik sanatı da kendi ilkeleriyle ilgili olarak konuşmaktadır. Ve müzik de sanatının ilkeleri ile ilgili olarak konuşur. Bu nedenle, bunlardan hiçbirinin konuşmayı kullanması bakımından retorik olmaması gibi, araştırma konumuz (retorik) da bir sanat değildir.

(52) Ve kısacası, retorik iyi bir konuşma yaratmaz; çünkü retorik bize onunla ilgili kurallar önermemektedir. Örneğin, iyi konuşma kullanan biri, birincisi, ortak kullanım dilini bozmayan bir kimsedir ("Gramercilere Karşı"da göstermiş olduğumuz gibi).[8] Ve ikincisi, bu kişi zihindeki konu hakkında güvenilir bir biçimde uzman biridir; çünkü konular anlaşılmazlarsa dil hedefinden sapar ve bu görüşten hareketle, her insanın kendi amaçları doğrultusunda iyi bir konuşmacı olduğunu söylemekteyiz. (53) Bunun yanı sıra, sözcüklerin ortak kullanıma uygun kullanıldığı ve onların kaynağının kanaatler olduğu meselesini dikkatlice düşünen bir kimse, bu konunun bunların her birine bağlantısına atıfta bulunur. Böylece, "bir banyo" "andras"ı (insanları) yıkadığı için ortak kullanıma göre "andreion" olarak tabir edilir –fakat zengin insanın "kutsal" ve ölümün "kötülük" olduğunu söylediğimizde, bu betimlemelerin kaynağı kanaatlerdir; çünkü ölümün kötülüklerden biri olduğu

8. G.K., 189 vd.

ve servetin iyilerden biri olduğu açık olmayan bir şeydir ve bir kanaat meselesidir. Bir (54) kimse bizim bir sözcük yerine bir başka sözcüğü koymamızın nedenini, bu ister dürüst ve açık sözün suça neden olması durumunda dürüst ve açık sözden kaçınmak için olsun, ister bizim "neden" yerine "ajan" sözcüğünü ya da "gösterge" yerine "yansıtıcı" sözcüğünü kullanmamız gibi bir şeyi açık hale getirmek için olsun, (55) kavradığında dilin iyi kullanımını gerçekleştirebilir. Şimdi söylediğimiz gibi, eğer bu konular üzerinde herhangi bir teknik kural belagatçiler tarafından gözlenmiş olsaydı, ihtimal olarak, bu kuralı (ya da kuralları) iyi konuşan retorikten ve rafine edilmiş cümle tertibinden devşirmiş olabilirlerdi. Fakat bu kişiler bu konuya değinmiyorlar ya da eğer değinmekteyseler, bu retorikle ilgili olan bir şey de değilse, (56) bu durumda, iyi konuşmanın retoriğe özgü olmadığı söylenmelidir. Yine dilin kendisi ne iyi ne de kötüdür. Böyle olduğunun bir kanıtı kültürlü ve ciddi bir tarafından kullanıldığında bizi rahatsız eden aynı dilin nükteli biri tarafından kullanıldığında bizi rahatsız etmemesidir. Böylece, belagatçi iyi bir konuşma oluşturmaya yeterli olduğunda bunun sebebi ya yararlı şeyler ortaya koyan konuşma yapması ya da konuşmanın iyi bir Yunanca ile yapılıyor olması ya da konuşmanın nesnelere açık bir (57) biçimde özlü ve ehil olarak işaret ediyor olmasıdır. Fakat bunun nedeni onun konuşmanın yarara ait şeyleri ifade ediyor olması değildir, çünkü konuşmacı bu şeyler hakkında bir şey bilmemektedir. Bunun nedeni konuşmanın iyi bir Yunanca ile yapılıyor olması da değildir; çünkü bu, aynı zamanda geleneksel kullanımı sürdüren kimseler ve bağımsız sanatlar tarafından da paylaşılan bir şeydir. Ve yine bunun nedeni konuşmacının konuşmasının nesneleri açık bir biçime, özlü ve ehil bir biçimde ifade etmesi de değildir, aksine, geniş kapsamlı cümleler ortaya koyma ve sonuç cümlelerine varma ve benzer cümle sonlarından kaçınma arzuları bakımından, bu kimseler kendilerini şeyleri bir kerede açık ve özlü olarak açıklamaktan alıkoymuş (58) olmaktadırlar. O halde, iyi ifadeler ve konuşmalar ortaya koymak retoriğe ait bir şey değildir. Ve böyle kabul edildiğinde hiç kimse retorikçilerin tarzı gibi bir tarz seçmez ve bunun nedeni, birincisi, bu tarz ortak uygulamaya uygun bir tarz değildir; çünkü hiçbirimiz retorikçinin adli duruşmalarda konuştuğu gibi konuşmayız. Retorikçi duruşma salonunda olay konusu olmaktadır. Ve retorikçiler kendileri işlerinden ve duruşmadan uzaklaştıkları zaman daima dostlarına karşı

başka bir ifade tarzı (59) kullanmaktadırlar. Ve ikincisi, yapmacık konuşma ve retorik tarz, belirtmiş olduğumuz gibi, rahatsızlık verir. Ve şu anda söylenenler benzeşime bel bağlayan Gramercilere[9] karşı da yöneltilebilir ve şu kabul edilebilir ki, eğer konuşmak istiyorsak herhangi bir gereksiz sanat yerine dilin ortak kullanımına dikkat yöneltmeliyiz.

(60) Şimdi, devam edelim ve retoriğin amacı konusunda itirazlarımızı ortaya koyalım.[10] Böylece bir kere daha şunu ifade etmeliyiz: eğer retoriğin bir amacı yok ise, retorik de yoktur; çünkü her teknik etkinlik bazı amaçlara gönderme yapar. Fakat (61) göstereceğimiz gibi, retoriğin bir amacı yoktur. Şimdi, en akıllı insanlar retoriğin nihai amacının ikna etmek olduğunu varsaymaktadır; çünkü Platon, bu amaçla, retoriğin söz yardımı ile ikna etme yeteneği olduğunu ve Ksenokrates retoriğin ikna yaratıcısı olduğunu[11] ve Aristoteles mümkün olan güvenilir şeyi sezinleme yeterliği olduğunu söylemiştir.[12] Kritolous'un arkadaşı Ariston retoriğin sözde amacının ikna etme olduğunu ve sonunun da iknayı sağlamlaştırmak olduğunu söylemektedir. Ve (62) Hermagoros iyi bir retorikçinin görevinin mümkün olduğunca ikna edici bir biçimde politik meseleler ortaya koymak olduğunu belirtir. Ve Athenakus retoriği dinleyiciyi ikna etmek amacında olan bir konuşma kapasitesi olarak nitelendirir. Ve Isocrates belagatçilerin ikna etme biliminden başka bir şeyi amaçlamadığını iddia eder. (63) Böylece, biz de onların adımlarını takip ederek "güvenilir" ya da "olası" teriminin üç anlamda kullanıldığını doğrudan doğruya iddia edeceğiz.[13] Bir anlamında, bu terim açıkça hakiki olanla ilişkili bir şeydir ve hakikat izlenimi yaratarak bizi onaylamaya sürüklemektedir. Diğer anlamındaysa, bu terim sahte olanla ilişkilidir fakat hakikat izlenimi yaratarak bizi onaya zorlamaktadır (ve bu belagatçilerin "ihtimal" olarak adlandırdığı şeydi; bunun nedeni bu şeyin hakikate benzer olmasıdır). Üçüncü anlamında bu terim, hem hakikat hem de sahteliğin ortak (64) olarak sahip olduğu bir şeyle ilişkilidir. Bu durumda, "güvenilir" tüm bu anlamalarda kullanılan bir terim olduğuna göre, retorikçilere bu "güvenilirler"den hangisine göre retoriğin amacının ikna etmek

9. G.K., 179 vd.
10. Burada "amaç" terimi "niyet" ya da "nihai neden" anlamında kullanılmaktadır.
11. Fakat bu tanımlama Quantilian tarafından Isokrates'e atfedilmektedir. Ve Ksenokrates'e atfedilen tanımlama fragman 6'da farklı bir tanımlamadır.
12. Aristoteles, *Retorik*, I, ii, 1.
13. M.K., I, 174 vd.

olduğunu varsaydıklarını ve hangisine göre retoriğin bir sanat olarak kendine gönderme yaptığını iddia ettiklerini sormak yerinde olur. Acaba bu terim [onlara göre] açık olarak hakiki olana benzeyen bir şeyle mi, yoksa sahte olup da hakiki olana benzeyen şeyle mi, yoksa her ikisini (65) içermekte olan şeyle mi ilişkilidir? Fakat bu terim açık olarak hakiki olanla ilişkili olamaz, çünkü açık olarak hakiki olan kendisi bakımından ikna eder ve bizi onay vermeye sürükler. Bu durumda, retorik tarafından böyle bir şeye dayalı olarak yapılan ikna yersiz bir şey olur (çünkü bu şey için bir başkasının gayretine ihtiyaç yoktur). Ve tıpkı bizim şimdi "gündüzdür" ya da "şimdi konuşmaktayım" ifadeleri için ikna olmaya ihtiyacımızın olmaması gibi, –bu türden şeyler açık ve kendinden apaçık olgulardır– eylem içindeki bir katilin bir katil olduğu olgusunu onaylamamız için (66) retoriğe ihtiyaç yoktur. Ve bunların yanı sıra eğer retorik nesnesi bakımından açıkça hakiki olan şeye sahipse, bu durumda, aynı zamanda "güvenilir olmayan" ile de kesinlikle ilişkilidir; çünkü bu ikisi birbirlerine göreli olarak tasarlanabilir şeylerdir ve aynı nedenle "sol"u kavrayan biri zorunlu olarak solla ilişkili olan şeyi de kavrar (yani "sağ"ı). Hakiki olan güvenilirliği fark eden biri aynı zamanda güvenilir olmayanın da bilgisine de sahiptir; çünkü güvenilir olmayanın karakteri diğeri ile (67) aynı karakterde değildir (farklılıkları kavrama). Bu durumda, hakiki olan her şey, her ne türden şey ise, ya güvenilir ya da güvenilir olmayan şey olacağı için buradan çıkacak sonuç, retoriğin hakiki olan her şeyle bağlantılı olduğu, fakat onun hakiki olan her şeyle bağlantılı olması bakımından, aynı zamanda sahte şeylerle de ilgili olduğudur. Bu nedenle güvenilir olanı fark edebilen insan zorunlu olarak güvenilir olmayanı da fark eder; hakiki olan her şeyi bilen biri zorunlu olarak karşıt tipten her şeyi, yani sahte olan her şeyi de algılar. Ve eğer böyle ise, retorik hakiki ve sahte şeylerin bilgisi olacaktır. Fakat bu kesinlikle böyle değildir. Retorik, konusu (68) bakımından kendinden apaçık olan hiçbir şeye sahip değildir. –Dahası, retorik karşıt nedenleri savunma eğilimindedir; fakat karşıtlar ikisi birden hakiki olan şeyler değildir. O halde, retorik hakiki olanı amaçlayan bir şey değildir. Ve yine retorik sahte olanı da amaçlamaz çünkü sahte olana ilişkin hiçbir sanat yoktur. Fakat retoriğin, eğer (69) bunu amaçlamaktaysa, ne bir sanat ne de kötü bir teknik olması zorunludur; çünkü retorik eğer güvenilir sahtelik ile ilişkili ise, o zaman, o aynı zamanda kesinlikle güvenilir olmayan

sahteliği de bilmektedir. Bu durumda, her sahtelik ya güvenilir ya da güvenilir olmayan olduğunda retorik sahte olan her şeyin ve bu nedenle de hakiki olan her şeyin bilgisi olacaktır. Bu durumda, retorik diyalektikten farklı olmayacaktır. (70) Ve bu da birçok açıdan tuhaftır. Bununla birlikte, retorik eğer karşıtları savunmakta ise ve karşıtlar her ikisi birden sahte olan şey değilse,[14] retorik nesnesi ile ilgili olarak sahte bir şeye sahip olmayacaktır. –Dahası, eğer "muhtemel olan" onun hakiki farz edilmesi için en fazla temeli sağlamakta ise ve onun karşıtı "muhtemel olmayan" onun hakiki olduğunu varsaymamız için fazla temel sağlamamaktaysa, bu durumda, retorik her iki yönde iddiada bulunduğundan, kesin olarak muhtemel olanın (71) karşıtından daha fazla muhtemel olanı amaçlamıyor demektir. Ve yine retorik hem sahte hem de hakiki olanda paylaşılan şeyin peşinden de gitmiyordur; çünkü bu durum sahteliğe imada bulunur ve bir sanatın sahteliğe yönelmesi tuhaftır. Yine, daha önceki tanımlamamıza bağlı olarak, retoriğin sonuçta hakiki ve sahte olanın bilimi haline gelmesi de saçmadır. Fakat eğer retorik konusu ile ilgili olarak ne hakiki ne de sahte olana sahip olamıyorsa ya da her ikisini birden içeren bir şeye sahip olamıyorsa ve yanı sıra başka bir güvenilir olan da yok ise, bu durumda, ikna etme retoriğe ait bir şey değildir demektir.

(72) Bunlar, şimdi, retorikçilere karşı kullanmayı uygun bulduğumuz argümanlardır. Fakat diğerleri[15] şimdi açıklayacağımız itirazların kullanılması eğilimindedir. Ve bu itirazları isteyen herkes kullanabilir. Bu kimselerin ileri sürdüğü argüman şudur: Retorik ya bir sanattır ya da değildir. Ve eğer bir sanat değil ise, onda bir amaç aranmamalıdır; fakat eğer bir sanat ise, retorik retorikçi olmayanlarca da paylaşılan bir şeye nasıl sahip olabilmektedir? Çünkü daha önce göstermiş olduğumuz gibi, servet ya da güzellik ya da şeref yolu ile ikna etme gibi birçok ikna etme yolu (73) vardır. Dahası, genellikle, konuşmalar yapılıp ve sonuçta yargıçlar olgularla ikna oldukları zaman, belagatçiler, buna rağmen, daha fazla şeyler elde etme umudu ile beklerler ve beklerken yalvarırlar. Retoriğin ereği, o halde, ikna etmek değildir; (74) fakat herhangi bir amaç ise, bu amaç iknanın ardından ortaya çıkan bir şeydir. Yine retorik konuşma ikna etmeye karşıt olan bir şeydir; çünkü birincisi retorik pek bol bulunan bir şey durumundadır ve onun bolluğu insanları

14. Karşıt şeylerden biri sahte olmak durumundadır.
15. Platon (*Gorgias*'ta) ve Epikuros.

rahatsız etmektedir. Ve (75) ikincisi açıklıktan yoksun konuşmalar ikna edici değildir, fakat belagatçilerin konuşmaları cümleleri ve entimemleri içermektedir ve bu açıklık bakımından kötü bir durumdur. Bu bakımdan, retorikten devşirilen konuşmalar ikna edici değildirler. (76) Dahası, yargıçlarda iyi niyet yaratan konuşmalar ikna edicidirler fakat iyi niyet yaratan şey retorik konuşma değil fakat dilin günlük kullanımını yansıtan ve yalın bir konuşmadır; çünkü üstünlük havasından nefret eden herkes belagatçinin tarzına karşıdır; çünkü belagatçi adil olanı savunuyor olsa bile, insanlar adil olmayan şeylerin adilmiş gibi göründüğü ve bunun nedeninin bu şeylerin gerçek doğası olmayıp (77) belagatçinin tuzağı olduğunu hayal edeceklerdir. Fakat sıradan insanın konuşmasına herkes sempati duyar, ondaki zayıflığı hisseder ve daha az adil olan şeye daha büyük adillik yükler, çünkü bu şey yalın ve sıradan bir insan tarafından savunulmaktadır. Ve bu nedenle Atinalılar eski günlerde Areopagus salonundaki duruşmalarda kendilerini savunacak savunucular tutma haklarına sahip değillerdi, fakat her insan yeteneği ölçüsünde sözel hokkabazlık ya da tuzaklar olmaksızın (78) kendi savunması için konuşma yapabilirdi. Dahası, eğer belagatçiler kendi açıklamalarının ikna gücüne sahip olduğunu savunuyorlardıysa, bu kişiler acıma ya da intikam vb duyguları kışkırtmamalıydılar –bu tür şeyler ikna etmez fakat yargıçların zihinlerini çarpıtır ve adil olanı gizler.

Böylece de retoriğin amacının ikna etmek olmadığı gösterilmiş olmaktadır. Ve (79) bazıları şunu söylemektedir: Retoriğin amacı bu değildir, fakat uygun sözcükler bulmaktır. Diğerleri şöyle demektedir: Retoriğin amacı konuşmacının istediği türden olgularla ilgili olarak yargıçları bir kanaat içine sokmaktır. Diğerleri ise, onun amacının kârlı olan olduğunu söylemektedir. Ve bazıları onun amacının zafer (80) kazanmak olduğunu iddia etmektedir. Bunlardan birincisine yanıt olarak, şunu söylemeliyiz: Eğer retorik varsayılanlara uygun sözcükleri bulmaksa, bu durumda, retorik ya hakiki ya da olası sözcükleri dile getirdiği iddiasındadır. Fakat bu sözcükler hakiki olanlar değildir, çünkü retorikçilerin hakiki olan ile sahte olanı ayırt etmek için bir kıstasa ve ölçüte sahip olmaları gerekir.[16] Ve bu tür ölçütler ve kıstaslar yoktur. Üstelik bu sözcükler söylenmesi mümkün olanlar da değildir, çünkü onlar hakiki (81) sözcükleri bilmedikleri için, söylenmesi mümkün olan şeyleri de

16. A.H., II, 14 vd; M.K., I, 29 vd.

bilmezler. O halde, uygun ve mümkün sözcükleri keşfetmek retoriğe ait bir iş değildir. –Yine retorik uygun sözcükleri bulmaktan başka bir şey değildir; buna bağlı olarak bu "amaç" olanı ifade eden kimse gerçekte retoriğin amacı olduğunu ifade ediyor (82) demektir. –Yine retorikçinin her şeyi yaptığını ifade etmesi onun amacı olma durumundadır, fakat retorikçi uygun argümanlar için her şeyi yapmamaktadır fakat bu argümanlardan sonra ortaya çıkan şey için her şeyi yapmaktadır. Bu durumda, birincisi (83) retoriğin amacı değildir. Dahası, retorikçinin ulaşmaya çalıştığı bu amaç retorikçiyi kiralayan özel kişinin de ihtiyaç duyduğu şeydir. Fakat özel kişi uygun sözcüklerin bulunması için can atan biri değildir. O başka bir şeyin peşindedir. Bu sonraki, o halde, retoriğin amacı olan şeydir fakat uygun sözcüklerin bulunması (84) değil. –Dahası, retoriğin hedefi konuşmacının arzusuna bağlı olarak yargıçları bir kanaate sokmak da değildir; çünkü bunun ikna etmekten farkı yoktur; çünkü ikna eden kişi yargıçları kendi arzusuna göre bir kanaat içine sokuyor demektir. Fakat ikna etmek gösterdiğimiz gibi retoriğin amacı değildir. Bu durumda retoriğin amacı bir (85) kanaat içine sokmak da değildir. –Yine "kârlı olan" da bazılarının sandığı gibi retoriğin amacı değildir; çünkü bir parçanın amacı olan şey bütünün amacı değildir. Fakat belagatçiler "kârlı olan"ın retoriğin didişen bölümlerinin amacı olduğunu söylemektedirler. O halde, bu şey bir bütün olarak retoriğin amacı olan bir şey değildir. –Yine bütün sanatların ortak amacı olan şey yalnızca retoriğin amacı olan şey olamaz. Fakat "kârlı olan" deneyimimize göre bütün sanatların amacı olan şeydir. O halde, (86) bu şey retoriğe özgü bir şey değildir. Bu durumda geriye şunu söylemek kalıyor: Retoriğin amacı zafer kazanmaktır. Fakat bu yine mümkün olan bir şey değildir; çünkü Gramer Sanatının amacına ulaşmakta genellikle başarısız olan kimse gramerci değildir. Müzik sanatının amacına ulaşmada başarısız olan kimse de müzisyen değildir. Bunun gibi retorik sanatının amacına ulaşmakta başarısız olan bir kimse de (87) retorikçi değildir. Fakat belagatçi genellikle kazanandan çok kaybeden kişidir. Ve retorikçi ne kadar çok kapasiteli ise, adaletsiz bir duruma sahip kişiler gibi o kadar çok insan onun tepesine üşüşür. O halde, belagatçi bir belagatçi değildir. –Ve yine retoriğin amacına ulaşmada başarısız olan bir kimse ödüllendirilmez. Fakat bazen biz bir belagatçiyi bozguna uğradığı zaman ödüllendiririz. Bu durumda, "zafer kazanma" retoriğin bir amacı değildir.

(88) Sonuç olarak, eğer retorik ne teknik olarak işleyeceği bir konuya ne de yöneleceği bir amaca sahip değilse, retorik de var olan bir şey değildir demektir. Fakat ortaya koymuş olduğumuz gibi retorik bir amaçla ilgili bir şey değildir. O halde, retorik var olan bir şey değildir.

(89) Bir kimse retoriğin bölümlerine temellendirilmiş olan şeylerle ilgili güçlükleri de ortaya koyabilir. Retoriğin bölümleri, onları söylediğine göre, "adli", "tartışmacı" ve "törensel" retoriklerdir. Bunlardan adli retoriğin amacı adil olandır; tartışmacı ve törensel retoriğin amacı soylu olandır. Fakat bu bir kere kuşkuya (90) açıktır; çünkü eğer adli amaç ile tartışmacı retoriğin amacı farklı şeylerse ve yine tören retoriğinin amacı bunlardan da farklı ise, adli retoriğin amacı kesinlikle tartışmacı retoriğin amacı da olmayacaktır. Ve tartışmacı retoriğin amacı da tören retoriğinin amacı olamaz. Bu durumda, tartışmacı retoriğin amacı kârlı olan olacağı için adli olanın amacı değildir. Fakat adli retoriğin amacı adil olandır. O halde, adli (91) olan kârlı olan değildir. –Ve yine tıpkı bu bölümlerin farklı olması gibi, amaçlar da farklıdır. Ve bu nedenle törensel retoriğin amacı soylu olan ve adli olanın amacı adil olan olduğundan soylu olanın adil olmaması mümkündür. Bu da saçmadır. (92) Dahası, eğer ikna etme bir bütün olarak retoriğin amacı ise fakat adli olanın amacı adil olan, tartışmacı retoriğin amacı kârlı olan ve tören retoriğinin amacı soylu olan ise, bu durumda, kesin bir biçimde adil olan ikna edici değildir ve yine kârlı olan ve soylu olan da. Ve bu durum retoriğin tümüyle ikna etmeyi içerdiği anlayışıyla çelişmektedir.

(93) Dahası, adli retorik ile ilgili olarak, adli retorik jüri üyelerini kendi amacı doğrultusunda ya yalnızca adil konuşmalarla ya da adil olan konuşmalar kadar adil olmayan konuşmalarla yönlendiriyordur. Fakat eğer yalnızca adil konuşmalarla bunu yapmaktaysa, o zaman, o erdemlidir. Fakat o bunu kalabalığı ikna etmek amacıyla yapmaktaysa, adli retorik erdemli bir şey değildir demektir; çünkü bu durumda adli retorik yanıltıcı ve saptırıcı olan birçok şeyi içeriyor demektir. Bu nedenle, onun amacı yalnızca adli konuşmalarla dinleyiciyi kendi amacına yöneltmekle ilgili değildir. (94) Dahası, eğer adli retorik her zaman adaleti amaçlıyorsa, hiçbir karşıt argüman ortaya çıkmayacaktır. Ve karşıt hiçbir argüman ortaya çıkmadığında retorik de ortaya çıkmaz. Bu durumda, adli retorik yalnızca adli konuşmaları kullanıyor değildir. Ve yine adli retorik

adil olmayan konuşmaları da kullanmak durumunda değildir; çünkü eğer böyle ise ve eğer karşıt konuşma var olmama durumunda ise, retorik var olmayan bir şey olacaktır. Geriye bu durumda geriye şu kalıyor: Adli retorik her iki yönde de ilerler (hem adil hem de adil olmayan konuşmalarla). Fakat bunu söylemek daha önceki söylenenden daha saçmadır; çünkü adli retorik, bir kere, erdemli ve erdemsiz bir şey olacaktır ki bu da mümkün olmayan bir şeydir. Bu durumda, bir kimse, amacı "adil" olan bir adli retorik türünün varlığını reddedebilir.

(95) Bu söylenenlere ek olarak, eğer belagatçi adli retorikle adil olanı açıklamayı önermekteyse, o zaman, belagatçinin açıkladığı adil olan ya kendiliğinden apaçık olan ya da üzerinde uzlaşılmış olan ya da üzerinde tartışma olan bir şeydir. Fakat bu kimseler bunun apaçık olduğunu söyleyemezler; çünkü bunun hakkında hiçbir retorik konuşma düzenlenmez. O tartışma konusu olan bir şey değildir. Bu (96) durumda geriye şunu söylemek kalıyor: Adil olan tartışılabilir bir şeydir. Fakat bu yine kuşkulu bir durumdur; çünkü karşıt yönlerde tartışanlar karşıtlıkları karşıt olmaları bakımından körükledikleri ve yargıçların zihinlerini bulandıran tartışmayı çözüme ulaştırmaktan çok uzaktırlar. Bu konuda Koraks[17] hakkında yaygın (97) olarak anlatılan öyküde bir tanıklık vardır. Retorik arzusu ile dolu genç bir adam Koraks'a gider ve ona eğer ilk duruşmasını (davasını) kazanırsa ücretini ödeyeceği sözünü verir ve sözleşme yapıldığında ve genç adam yeterli beceriyi göstermekte olduğunda, Koraks ücretini talep eder ve diğeri ise "hayır" der. Bu durumda, her ikisi de mahkemeye gidip dava açarlar ve sonra söylenene göre Koraks şöyle bir argüman kullanmıştır: "o ister davayı kazanmış olsun ister kaybetmiş olsun ücreti ödemesi gerekir; eğer kazandıysa kazandığı için ve eğer kaybettiyse, anlaşmadaki ifadeler nedeniyle"; çünkü rakibi ilk davasını kazanırsa ona ücret ödemeyi kabul etmiştir; bu bakımdan, eğer o ilk davasını kazandıysa, borcunu ödemekle mükellef olacaktır. (98) Ve yargıçlar dürüst konuşması nedeniyle Koraks'ı alkışladıktan sonra genç adam konuşmasına başlamış ve Koraks'ın argümanını değiştirmeksizin aynen kullanmıştır: "İster kazanayım ister kaybedeyim, Koraks'a ücret ödemekle yükümlü değilim; eğer kazanırsam kazandığım için ve eğer kaybedersem, anlaşmanın ifadeleri bakımından; çünkü ben

17. Sicilyalı retorikçi, İÖ 460. Aynı hikâye Diogenes Laertius tarafından Protagoras için anlatılmaktadır; IX, 56.

ücret ödeme sözünü ilk davamı kazanırsam diye verdim fakat (99) kaybedersem ödemek zorunda olmam."[18] Bu durumda, yargıçlar bu retorik argümanlardaki eşit güç nedeniyle kararsızlığa ve şaşkınlığa sürüklenmişler ve ikisini de mahkeme salonunun dışına atmışlar ve arkalarından bağırmışlardır: "Kötü bir kargadan kötü bir yumurta."[19]

(100) Uzun bir tartışmadan kaçınmak için tartışmacı retorik ile ilgili argümanın da adli retorikle ilgili argümana benzer olacağını söyleyebiliriz. Tören retoriği konusunda da aynı kuşkulara maruz kalmasının yanı sıra bu retorik yine yöntem (101) bakımından kusurludur; çünkü insanların hepsi övülmekten hoşlanmadığı için övgüde bulunacak kimse övülecek kişinin eğilimlerini bilmek zorundadır. Fakat insandaki her coşku başkası tarafından algılanabilen bir şey değildir. Dahası, belagatçi bizi ne zaman övgüde bulunacağımıza ya da bulunmayacağımıza dair herhangi bir yöntem de sunmamaktadır. O halde, retorik aracılığı ile uygun bir övgü yapmak (102) mümkün değildir. –Yine belagatçi iyi olmayıp da öyleymiş gibi görünen şeylere ilişkin övgüde bulunur ya da gerçekten iyi olan şeylere dair. Fakat belagatçi ne iyi olmayan şeyler hakkında –çünkü o zaman belagatçi övülen insanı bozmuş olacaktır– ne de iyi olan şeyler hakkında övgüde bulunur, çünkü bunlar hakkında bilgisizdir; çünkü bu şeyler filozoflar için bile kavranır olmayan şeylerdir. Bunlar hakkında çözümlenmemiş karşıtlıklar vardır. O halde belagatçi herhangi bir kimseyi övme (103) durumunda değildir. –Yine bir kimsenin neye göre övüleceğini bilmeyen kimseler övgü yapma yeterliğinde değildirler. Fakat belagatçiler de, göstereceğimiz gibi, bunu bilmemektedir. Bu bakımdan, bu kişiler övgüde bulunma durumunda değildirler; çünkü bu kişiler bir kimsenin doğuma, güzelliğe ve servete ve çocuk bolluğuna ve benzer şeylere göre övgüde bulunmaları gerektiğini söylemektedirler. (104) Aksine az doğum, çirkinlik ve yoksulluk kötülenmelidir. Fakat bu aptalca bir şeydir; çünkü biz bizde doğal olarak bulunan şeyler yüzünden

18. Buradaki tartışmada Koraks'ın argümanının giriş bölümü önemlidir. Koraks rakibi (genç adam) "ister ilk davasını kazanmış olsun ister kaybetmiş olsun" ona ücret ödemekle yükümlü olduğunu söylemektedir. Buna karşılık, rakibi de aynı argümanı fakat karşıt amaçla Koraks'a karşı kullanmaktadır: "İlk davamı ister kazanmış olayım ister kaybetmiş olayım, Koraks'a ücret ödemekle yükümlü değilim." Bu iki karşıt argüman güç bakımından eşit durumdadır. Yargıçların "Kötü kargadan kötü yumurta" ifadesinde "kötü karga" muhtemelen Koraks ve "kötü yumurta" yetiştirdiği genç adamdır. (ç.n.)

19. Yunanca "leş kargası" için kullanılan "Koraks" ismi üzerine bir oyun.

övgü alır ve suçlanırız, fakat soylu doğum, iyi talih ve güzellik ve bol çocuktan vb bizde doğal olarak var olan şeyler değildir. Bu açıdan bu tür şeyler yüzünden ödüllendirilmeyiz; çünkü eğer biz koşulsuz olarak soylu doğumu ve bunun gibi şeyleri ödüllendirmek durumundaysak misafir katillerini (Busiris),[20] ve Amyeus'u, Antaeus'u da övmemiz gerekir; çünkü bunlar Poseidon'un oğullarıydılar ve yine Nobe'yi çünkü o bol çocukluydu. (105) Tersine, eğer çirkinlik, yoksunluk kötülenmek durumunda ise, Odysseus "Düşman kentine girdiğinde" bir dilenci kılığına büründüğü için kötülenmek durumundadır.[21] Ve Zeus'un oğulu Perseus belinde para cüzdanıyla ve Herakles üstünde bir aslan postu ve bir sopayla susuz Libya boyunca yürüdükleri için suçlanmak durumundadır.

(106) Kısacası, bunlar retoriğin bölümleri olan şeylerdir. Fakat adil olanın adil, kârlı olanın kârlı, soylu olanın soylu olduğu kanıtlamayla ortaya konduğundan ve kanıtlama diye bir şey olmadığından, bu üçünün birleşimi olan retorik de herhangi bir şey değildir. Kanıtlamanın olmadığı bizim Kuşkuculuk üzerine notlarımızda kesin olarak gösterilmektedir.[22] Ve şimdi biz bu durumu bir not ya da hatırlatma yöntemi (107) ile daha fazla ortaya koyacağız. Eğer konuşma bir şey değilse, kanıtlama da yoktur; çünkü kanıtlama konuşmanın bir biçimidir. Fakat göstermiş olduğumuz gibi[23] konuşma herhangi bir şey olarak var değildir; çünkü konuşma ne ifade ne de cisim (108) olmayan (*lekton*) bir şeydir. Bu bakımdan, kanıtlama var değildir. –Dahası, eğer varsa, bu ya apaçık ya da apaçık olmayan bir şeydir.[24] Fakat kanıtlama apaçık bir şey değildir; çünkü kanıtlamanın apaçık olmayan bir şeyi içerir ve bu şey de tartışmaya (109) açık bir şeydir. Tartışmaya açık durumda olan bir şey apaçık değildir. Geriye şunu söylemek kalıyor: Kanıtlama apaçık olan bir şey değildir. Fakat eğer böyleyse, bu durumda kanıtlama ya kendisi olarak ya da bir kanıtlamadan sonra algılanabilen bir şeydir. Fakat kanıtlama kendisi ile algılanabilen bir şey olamaz (çünkü apaçık değildir ve apaçık olmayan eğer kendisiyle algılanıyorsa güvenilir bir şey olmaz) ve kanıtlamadan sonra da algılanamaz; bu sonsuza kadar geriye gidişe varır. O halde, (110) hiçbir kanıtlama var

20. Isokrates'in esrarengiz "Busiris"i.
21. Homeros, *Odysseia*, IV, 244.
22. A.H., II, 134 vd; M.K., II, 209 vd.
23. G.K., 135 vd.
24. A.H., II, 174, 182 vd.

değildir. –Dahası, kanıtlama var olmadığına göre,[25] hiçbir sarih kanıtlama da var değildir; tıpkı eğer hayvan diye bir şey var değilse, insan diye bir şeyin var olmayacağı gibi. Fakat göstereceğimiz gibi genel kanıtlama yoktur ve bir başka kanıtlama tarzı da yoktur; çünkü bu kanıtlama da apaçık bir şey olmayacağından daha önce iddia ettiğimiz gibi, bir şey tarafından doğrulanmak zorundadır. Fakat ne ile? Bu şey ya temel ya da özel kanıtlama olur. Genel kanıtlamanın varlığı (111) doğrulanmadığı için bu özel kanıtlama olamaz. Yine genel kanıtlama ile de doğrulanamaz; çünkü bu kanıtlama tarzı tartışma konusudur. Bu durumda da genel kanıtlama var olan bir şey değildir. Buradan çıkan sonuç, özel kanıtlamanın da olmadığıdır. Ve yanı sıra eğer genel kanıtlama öncüllere ve bir sonuca sahipse, bu kanıtlama genel karakterde değildir demektir. Ve eğer bunlara sahip değilse, hiçbir şeyi kanıtlamıyor demektir. Ve daha da kötüsü kendi varlığını da (112) kanıtlamamaktadır. – Yine kanıtlamayı kanıtlayan kanıtlama sorgulama altındadır ya da değildir. Fakat yukarıda açıklanan nedenler yüzünden sorgulama altında olmayan bir olmayacaktır. Ve eğer sorgulama altındaysa, başka bir kanıtlamayla kanıtlanmak zorundadır ve bu da bir başkası tarafından ve bu sonsuz kadar böyle gider. O halde, kanıtlama diye bir şey var değildir.

(113) Böylece, şu anda retoriğin temel öğretilerini çürütmüş bulunmaktayız. Buradan yeni bir başlangıç yaparak Geometricilere ve Aritmetikçilere karşı ortaya konmuş itirazlarla ilgilenelim.

25. A.H., II, 172 vd.

# III. Kitap
# Geometricilere Karşı

(1) Geometriciler, onları kuşatan birçok sorunun idrakinde olarak, geometrinin ilkelerini edinmek için daha güvenli ve tehlikesiz görünen bir yönteme, yani "hipotez" yöntemine başvurduklarına göre, onlara yönelik saldırımızı hipotez denilen şeye (2) ilişkin argümanla başlatmamız yerinde olacaktır; çünkü Timon *Fizikçilere Karşı* adlı kitabında her şeyden önce bu sorunun öne çıkarılması gerektiği düşüncesindedir –Demek isteğim, bir şeyin "hipotez" dolayımıyla kabul edilip edilememesi gerektiği (3) sorununun. Bu açıdan çalışmamızda bu Matematikçilere karşı Timon'un dediği gibi yapmak bizim için uygun olacaktır. [Şimdi], düzenli davranmak adına, [önce] "hipotez" sözcüğünün bir dizi farklı anlama geldiğinin belirtilmesi gerekiyor; ancak burada üç tanesini ele almak yeterli olacaktır. Bir anlamda bu sözcük, örneğin bir sahne oyununun trajik ya da komik bir hipotez içerdiğini söylediğimizdeki gibi, bir sahne oyununun (bir dramın) argümanı ya da teması (*peripeteia*) anlamına gelmektedir. Ve Dikaearkos'un,[1] Euripides ve Sophokles'in hikâyeleri hakkındaki belli hipotezlerinden (*hupotheseis*) söz ettiğimizde bu sözcük yine aynı anlamda (4) kullanılmış olmaktadır. Ve "hipotez" özel şeylerle (konularla) ilgili bir sorgulama olan söylev sanatında (retorik) daha farklı bir anlamda kullanılmaktadır; yani, sofistlerin söylemlerinde genellikle dile getirdikleri 'Birisi bir hipotez ortaya koymalıdır' ifadesinin ima ettiği anlamda. Ve üçüncü kullanımında bu terim "kanıtlamaların başlangıç (dayanak) noktası" ya da "bir şeyin kanıtlanmasında temel (5) (dayanak) kabul edilen şey" anlamındadır. Nitekim, biz Aselepiades'in[2] [bedende] ateşe

1. Verimli bir yazar, Aristoteles'in öğrencisi.
2. A.H., III, 32 vd; II, 140 vd.

yol açan içsel koşulu açıklamak için üç hipotezden yararlandığını söylemekteyiz –birincisi, bizim içimizde düşünülür olan [duyulur olmayıp akılla kavranan] ve boyut bakımından birbirlerinden farkı olan geçitler (kanallar) vardır; ikincisi, akılla algılanan nem ve hava parçacıkları cisimciklerin (kan yuvarlarının) her taraftan toplanmaktadır ve sürekli hareket halindedirler; üçüncüsü, belli kesintisiz akıntılar içimizden dışa doğru yayılmaktadır; bunlar o anki geçerli koşullara bağlı olarak bazen az bazen çok olmaktadır.

(6) Şimdi, "hipotezin bu üç tarzda tasavvur edilmesinden sonra, biz şu anda kesinlikte ne dramlardaki düzenleme hakkında ne de retorik sorunlar hakkında sorgulamaya niyetlenmeyeceğiz, ancak son olarak sözü edilen anlamdaki hipotez hakkında sorgulamaya yöneleceğiz, yani kanıtlamanın başlangıç noktası anlamındaki hipotez hakkında sorgulamaya; çünkü bu tür hipotez geometricilerin geometrik olarak bir şeyi kanıtlamak (*apodeiksai*) istediklerinde benimsedikleri şey olmaktadır. (7) Sonuçta, şunu belirtmeliyiz ki bir şeyi hipotez yoluyla varsayanlar, bu varsayımın doğrulanması için herhangi bir kanıt olmaksızın yalnızca iddiada bulunmuş olmakla yetindiklerinden, bir kimse onları şu tarz akıl yürütmelere başvurarak sorgulayacaktır: (8) Bir şeyi hipotezle varsaymak ya güçlü ve sağlam bir doğrulamadır (teyittir) ya da zayıf ve güvenilmez (çürük) bir doğrulamadır.[3] Fakat eğer bir şey hipotez yoluyla varsayıldığında güçlü oluyorsa, onun karşıtı da hipotezle varsayıldığında güvenilir ve sağlam olacaktır, bu bakımdan da çelişik şeyleri aynı anda kabul etmek durumunda kalırız. Fakat eğer bu hipotez kanıt olmaksızın hipotez yoluyla karşıt bir şeyi varsayan kimselerin konumundan (açısından) güvenilir durumda değilse, bu durumda, bu [karşıt] hipotez de diğer hipotezi savunan kimselerin konumundan güvenilir değildir demektir. Biz bu durumda bu şeylerin [hipotezlerin] her ikini de kabul etmeyiz. O (9) zaman hiçbir şeyin hipotez yoluyla varsayılmaması gerekir. Dahası, varsayılan şey ya doğru ve bizim onu varsaydığımız gibidir ya da yanlıştır. Eğer doğruysa, onu hipotez haline getirmeyiz fakat doğrudan kabul ederiz; çünkü hiç kimse "şimdi gündüzdür" ya da "konuşuyorum ve nefes alıyorum" ifadelerini hipotez yoluyla ortaya koymaz,[4] çünkü bu olguların tam açıklığı kendiliğinden bu ifadeyi sağlam ve tartışmasız bir ifade ve varsayım haline getirir [duyuma açık olmanın gücü]. Öyle ki

3. A.H., I, 173 vd.
4. M.K., I, 242 vd; II, 144 vd; R.K., 65 vd.

(10) eğer bu şey doğruysa, onu sanki doğru değilmiş gibi ortaya koyamayız. Fakat eğer doğru değil de yanlış ise, hipotezden hiçbir yardım söz konusu olmaz; çünkü onu çürük temeller üzerinde binlerce kez varsaymış olsak da var olmayan ilkelere dayalı (11) araştırmanın sonucu, ataların demiş olduğu gibi, ortaya çıkacaktır. Dahası, eğer bir kimse herhangi bir varsayımdan hareketle ortaya çıkan sonucu güvenilir kabul ederse, bu kimsenin tüm araştırmayı bozduğundan endişe edilmelidir. Örneğin, her birimiz üçün dört olduğunu varsayalım; bundan hareketle altının da sekiz olduğu sonucunu çıkaralım –çünkü eğer üç dört ise, altı da sekiz olacaktır: "üç dörttür; o (12) halde altı da sekizdir." Yine hareket eden şeyin hareketsiz olduğunu varsayalım ve bunda anlaşarak alevin sabit (hareketsiz) olduğu sonucunu çıkaralım; "eğer hareket eden şey hareketsiz ise, alev sabittir; fakat hareket eden şey hareketsizdir, o halde alev sabittir." Fakat tıpkı Geometricilerin bu hipotezin saçma olduğunu söyleyecek olması gibi (çünkü temellendirme çıkacak sonucun kabul edilir olması için sağlam olmalıdır), biz de bu kimselerin (geometricilerin) hipotetik varsayımlarının herhangi birini (13) kanıt olmaksızın kabul etmeyi reddetmek durumundayız. Dahası, eğer varsayım varsayılmış olması bakımından sağlam ve güvenilir ise, bu kimselerin bir şey kanıtlamak için dayandıkları şeyleri varsaymalarını kabul etmeyiz; ancak kendinden kanıtlanmış şeyleri dikkate almak durumundayız –yani kanıtlamanın öncüllerini değil, onun sonucu olan şeyi; çünkü ortaya çıkaran şeyler (sonuçlar) söz konusu olduğunda, onların hipotezinin sahip olduğu doğrulanma gücü, bir kanıtla ortaya çıkarılan şeyler (sonuçlar) söz konusu olduğunda hipotezlerinin sahip olacağı doğrulanma gücüyle aynıdır. Fakat eğer kanıt olmaksızın kanıtlamanın sonucu güvenilir olmuyorsa, onu kanıtlamak için varsayılan şey de, o birçok defa varsayılmış olsa bile, kanıtlama yoluyla öğretilmedikçe güvenilir bir durumda olmayacaktır [bir şeyi kanıtlamak için (14) kullanılan dayanakların da kanıtlanmış şeyler olması gerekir]. Fakat Cennet adına, demektedirler ki, eğer hipotezi izleyen şeyin [sonucun] doğru olduğu bulunursa, varsayılan şeyler –yani onun takip ettiği şeyler [öncüller]– kesin olarak doğru olacaktır. Fakat bu yine aptalcadır; çünkü biz bir kanıtlamada belli şeyleri [öncülleri] izleyen şeyin [sonucun] tüm durumlarda doğru olduğunu nereden biliyoruz? Çünkü onlar bunu bildiklerini ya bu şeyin kendinden hareketle ya da bu şeyin izlediği (15) şeylerden hareketle iddia ediyor olacaklardır.

Fakat onlar bunu o şeyin kendinden hareketle iddia etmeyeceklerdir, çünkü bu şey apaçık olmayan (*adelon*) bir şeydir ve apaçık olmayan şey de kendinden güvenilir bir şey değildir; onlar, ne olursa olsun, onu kanıtlamaya girişmek durumundadırlar, sanki o kendinden ikna edici bir şey değilmiş gibi. Yine onlar bu şeyi öncüllere dayalı [izlediği şeylere dayalı] olarak da iddia edemezler, çünkü bütün anlaşmazlık zaten onlar üzerinedir [bu konuda tartışma vardır] ve henüz öncüller teyit edilmemişken öncüller aracılığıyla kanıtlanan şey de (16) sağlam durmaz (kabul edilemez). Dahası, art bileşen (*consequent*)[5] doğru olsa bile, ön bileşen (*antecedent*)[6] kaçınılmaz [apaçık] olarak doğru olmak durumunda değildir; çünkü doğru olan doğal olarak doğru olanı ve yanlış olan da yanlış olanı izlediğine göre, burada doğru olanın yanlış olanın sonucu (art bileşeni) olduğu savunulmuş olmaktadır –örneğin doğru olan "dünya vardır" yanlış olan "dünya uçuyor" (17) öncülünü izlemektedir.[7] Buradan, eğer art bileşen doğruysa, ön bileşen her durumda doğru değildir; art bileşen doğru olduğu halde ön bileşenin yanlış olması olanaklıdır.

Şimdi, bu argümanlarla Matematikçilerin kanıtlamanın ve her teorinin ilkelerini, "hadi bunu doğru kabul edelim" formülünü tekrarlayarak, hipotez varsayımına dayandırmakla iyi yapmadıklarını yeterince göstermiş bulunuyoruz. (18) Bunu geçip bir sonraki adımda onların sanatının aslında sahte ve güvenilir olmadığını gösterelim. Şimdi açıklamamızın başında söylediğimiz gibi birçok argüman bunu ortaya koymak için kullanılabilir, fakat bizim kuşkumuz bu ilkeler üzerine yoğunlaşacak ki, bu ilkelerin yıkımı geriye kalanları da kapsamış olacaktır.[8] Bu açıdan, onların özel kanıtlamaları, ilkeler kuşku altında olduğunda, daha fazla ilerleyemeyeceğine göre, şimdi bu ilkelere karşı uygun argümanları açıklayalım.

(19) Onların bize birincil ve temel gerçek olarak dile getirdikleri şeyle, cismin üç boyuta[9] –uzunluk, genişlik, derinlik– sahip olan şey olduğu ve bunlardan birinci boyutun (yukarıdan aşağı) uzunluk, ikinci boyutun (sağdan sola) en (genişlik) ve üçüncü boyutun (önden arkaya) derinlik olduğuna dair açıklamayla başlayalım.

5. P → Q gibi bir koşullu öncü önermede Q. (ç.n.)
6. P → Q gibi bir koşullu öncü önermede P. (ç.n.)
7. Örneğin, "Dünya uçmakta ise Dünya vardır" gibi bir akıl yürütme.
8. Dogmatiklerin kanıtlama ilkeleri ya da herhangi bir teorinin ilkeleri dedikleri şeylerin geçersizliği gösterildi mi bunların (kanıtlama ya da herhangi bir teorinin) çürütülmesi için başka bir şey yapmaya ihtiyaç yoktur. (ç.n.)
9. A.H., III, 39 vd; F.K., I, 367 vd.

Böylece bu üçünün altı eklentisi var olmaktadır, her birinde iki tane olmak üzere. "Aşağı ve yukarı" birincinin, "sağ ve sol" ikincinin, "ön ve arka" üçüncünün. Bu kimseler çizginin nokta akışı ile ve yüzeyin çizgi ile ve katı cismin yüzey ile ortaya (20) çıktığını söylemektedirler. Bunların betimlenmesinde bu kimseler noktanın boyutsuz ya da parçasız bir gösterge (iz) olduğunu ya da bir çizginin sınırı olduğunu ve çizginin ensiz uzunluk olduğunu ya da bir yüzeyin sınırı olduğunu ve yüzeyin bir (21) cismin sınırı olduğu ya da derinliksiz genişlik olduğu söylemektedirler. Şimdi bunları sırayla ele alalım. İlk olarak nokta hakkında konuşalım, sonra çizgi ve sonra yüzey ve sonra cisim hakkında konuşalım; çünkü bunlar imha edildiğinde Geometri bir Sanat olmaktan çıkacaktır, o artık onun yapılanma (inşa) başarısının bağımlı göründüğü koşullara sahip olmamış olacaktır.

(22) Şimdi, onların "boyutsuz bir gösterge (*semeıon adiastaton*)" olduğunu söyledikleri nokta ya bir cisim (soma) ya da cisim olmayan (*asomaton*) bir şey olarak tasarlanmaktadır (*noeıtaı*).[10] Ve onlara bakarsak nokta bir cisim olmayacaktır, çünkü boyutsuz olan şeyler cisim değildir. Bu durumda, geriye noktanın cisim olmayan bir şey olduğunu söylemek kalıyor. Fakat bu yine güvenilir değildir; çünkü cisim olmayan şeyin dokununca hissedilmeyen (*athıgton*) şey olması bakımından [yani dokunulamayan şey olması bakımından] hiçbir şey ortaya çıkarmayan şey olarak tasarlanır, fakat nokta çizgiyi (*grammes*) oluşturan şey olarak tasarlanıyor, bu (23) bakımdan nokta boyutsuz bir gösterge değildir [olamaz]. –Dahası eğer görünür şeyler "apaçık olmayan şeylerin görünüşleri"yse, bu durumda, boyutsuz herhangi şeye ait bir sınır ya da bir nokta (iz/gösterge) algılamak mümkün olmadığından, bu tür bir şeyin [boyut vb] düşünülür şeylerde de algılanmadığı [algılanamayacağı] açıktır. Fakat aslında, göstereceğimiz gibi, duyulur şeylerde boyutsuz bir şeyin algılanması mümkün değildir, bundan ötürü bu düşünülür şeylerde de mümkün olan bir şey (24) değildir. Şimdi duyulabilir şeylerde bir şeyin sınırı ve noktası [göstergesi ya da izi] olarak algılanan her şey bu şeyin ucu [ya da sınırı] gibi bir şey olarak algılanır ve yine sınırı olduğu şeyin parçası olarak. Bu durumda, eğer onu alındığı şeyden uzaklaştırırsak ya da ayrı tutarsak o şey azalmış [eksilmiş] olacaktır. Ve bir şeyin parçası olan şey açıktır ki bu şeyin tamamlanmasına katkıda bulunan şeydir ve bir şeyin

10. F.K., I, 377 vd.

tamamlanmasına katkıda bulunan şey kesindir ki onun büyüklüğünü arttıran şeydir ve bir büyüklüğü tamamlamaya yarayan şey de zorunlu olarak büyüklüğe sahip (25) olan bir şey olmak durumundadır. Buradan, duyulur şeylerde herhangi bir şeyin ucu ya da noktası [gösterge/izi] büyüklüğe sahip olmaları bakımından boyutsuz olmamak durumundadır. Bu açıdan, eğer düşünülür olanı duyulur olandan hareketle tasarlamaktaysak, bu durumda düşünülür olanı çizginin sınırı ve noktası [göstergesi/izi] ve de onu tamamlayan şey olarak tasarlamak durumundayız. Buradan, bu şey bir boyut üretme özelliğine sahip olduğundan düşünülür olan şey de kesin (26) olarak bir boyuta sahiptir demektir. Dahası, bu kimseler merkezden çekilen düz çizginin döndüğünde düzlemde sınırlı bir çember (daire) oluşturduğunu söylemektedirler. Şimdi, düz çizginin ucu (sınırı) bir nokta (iz/gösterge) olduğuna ve bu nokta dönerek daireyi belirlediğine göre, bu durumda bu nokta dairenin tamamlanmasında katkıda bulunuyor demektir. Fakat daire bir boyuta sahiptir. O zaman onun tamamlanmasına katkıda bulunan nokta da bir boyuta sahip olmak (27) durumundadır. –Dahası, kürenin düzleme tek bir noktadan değdiği ve öne doğru yuvarlanarak bir çizgi oluşturduğu savunulmaktadır; burada, belli ki, yüzeye temas eden noktalar başarılı bir şekilde tüm çizgiyi oluşturmaktadır. Bu durumda, eğer nokta çizginin büyüklüğünü tamamlamaya katkıda bulunmaktaysa, o da büyüklüğe sahip olmak durumundadır. Fakat onun çizginin büyüklüğünün tamamlanmasında katkıda bulunduğu kabul edilmektedir, o halde o da büyüklüğe sahip olacak ve boyutsuz olmayacak demektir.

(28) Fakat bu itirazlara yanıt olarak Eratosthenes[11] şunu demeyi alışkanlık haline getirmiştir: "Nokta ne uzay (yer) kaplamakta ne de çizgi aralığını (mesafesini) ölçmektedir (ayırmaktadır) fakat yalnızca akarak çizgi oluşturmaktadır" [nokta sürekli akış hareketiyle çizgiyi oluşturmaktadır]. Fakat bu tasavvur edilir bir şey değildir; çünkü akma bir yerden bir yere su gibi uzanmadır [ya da genişlemedir]. Ve eğer noktanın bu tür bir şey olduğunu hayal edersek, bundan şu çıkar: Nokta parçasız bir şey gibi değil, aksine parçalardan oluşan bir şey gibidir.

(29) Nokta ile epeyce ilgilenildikten sonra, bir sonraki adımda çizgi ile ilgili söylenmesi gerekenleri görelim; çünkü bu noktadan

11. Kireneli, İskenderiye'de kütüphane başkanı, İÖ 220. Onun coğrafya ile ilgili yazıları özellikle dikkat çekmektedir.

sonra gelen hususdur. Şimdi, bir noktanın var olduğu kabul edilse bile, çizgi var olan bir şey olmayacaktır; çünkü eğer o "bir nokta akışı" ve "ensiz uzunluk" ise, o ya çizgi halinde genişleyen tek bir noktadır (30) ya da aralıksız yerleşmiş bir dizi noktadır. Fakat göstereceğimiz gibi, o ne biz çizgi olarak genişleyen tek bir noktadır ne de, yine göstereceğimiz gibi, aralıksız yerleşmiş bir dizi noktadır. Bu bakımdan çizgi var olan bir şey değildir; çünkü eğer o tek bir nokta ise, bu nokta ya yalnızca tek bir yer kaplayacaktır ya da bir yerden bir yere (31) hareket ediyor olacaktır ya da bir yerden bir yere genişliyor olacaktır. Fakat eğer nokta tek bir yer işgal etmekteyse, o bir çizgi değil fakat bir nokta olacaktır, çünkü çizgi bir akmanın sonucu olarak tasavvur edilmişti. Ve eğer bir yerden bir yere hareket etmekteyse, o ya –daha önce söylediğim gibi– bir yeri terk edip bir başka yeri kaplayarak ya da tek bir yeri tutup diğerine doğru genişleyerek hareket etmektedir. Fakat eğer o bir yeri terk edip diğerini kaplamaktaysa, yine o bir çizgi olmayacak fakat (32) bir nokta olacaktır; çünkü o ilk yeri kapladığında bir nokta olarak tasarlanmaktaydı, bir çizgi olarak değil; bu bakımdan, aynı akıl yürütmeyle, o ikinci yeri kapladığında da bir nokta olarak tasavvur edilecektir. Ve eğer o bir yeri koruyup diğerine doğru genişlemekteyse, o ya bölünür ya da bölünemez olan yere doğru (33) genişleyecektir. Fakat eğer o bölünemez yere doğu genişlemekteyse, bir kere daha, o bir çizgi olmayacak fakat bir nokta ya iz (gösterge) olacaktır; çünkü bölünemez bir yeri kaplayan şey bölünemez bir şeydir ve bölünemez olan şey bir nokta olacaktır, bir çizgi değil. Ve eğer o bölünebilir [parçaları olan] bir yere doğru genişlemekte ise, bu durumda, –bölünebilir olan şeye doğru genişleyen şey [de] parçalara sahip olmak durumunda olacağından– ve onun tüm bu [parçalı] yeri geçmesi gerekeceğinden ve parçaları olan şeyin parçaları olan bu yerin parçaları üzerinden [kendi parçalarıyla] geçmesi gerekeceğinden, nokta kesindir ki hem bölünebilir hem de cisim (*somaton*) olan bir şey olmak durumundadır ki, bu da saçmadır. Sonuç olarak, çizgi tek bir (34) nokta değildir. Yine noktaların aralıksız olarak yer aldığı bir nokta dizisi de değildir; çünkü bu noktalar ya birbirine temas halinde ya da aksi olarak tasavvur edilmektedir. Eğer bunlar birbirlerine temas halinde değilmiş gibi tasavvur edilmekteyse, bunlar belli yerlerle birbirlerinden ayrılmış durumdadırlar demektir. Ve birbirlerinden ayrı olduklarından [aralarında boşluk olacaktır] bu nokta dizisi artık (35) bir çiz-

gi oluşturamaz demektir. Ve eğer bunlar birbirlerine temas eder halde tasavvur ediliyorsa, o zaman onlar bütünden bütüne ya da parçadan parçaya temas etmektedir.[12] Fakat bunlar parçadan parçaya temas etmekteyse, bu durumda bunlar artık boyutsuz ve parçasız olamazlar demektir; çünkü tasarlanan noktanın iki nokta arasında orta unsur gibi olduğunu mu söyleyeceğiz: Bir noktanın ön parçası diğerinin arka parçasına ve bir noktanın ön parçasının düzlemi diğerinin arka parçasının düzlemiyle ve bir noktanın ön parçasının yeri diğer noktanın arka parçasının yeri ile temas etmektedir? Bu bakımdan çok doğrudur ki nokta artık parçasız olamaz fakat (36) birçok parçası olan şey olur. Ve eğer noktalar bütünler olarak bütünlere temas etmekte ise, açıktır ki noktalar noktalarda kapsanıyor olacaktır ve aynı yeri işgal ediyor olacaklardır. Ve bu bakımdan, onlar bir çizgi oluşturacak şekilde bir hizada [vektör gibi] yer almayacaklardır; fakat eğer onlar aynı yeri işgal etmekteyse, bir çizgi oluşturuyorlar demektir. Bu durumda, eğer çizginin tasavvur edilebilmesi için onun imgesinin (kavramının) türetildiği noktanın önce tasavvur edilmesi zorunlu ise ve çizginin ne bir nokta ne de noktaların birleşimi olmadığı gösterilmiş bulunmaktaysa, bu durumda çizgi var olan bir şey değildir demektir.

(37) Dahası, nokta kavramını bir kenara bırakarak çizgiyi doğrudan imha edebiliriz ve onun tasavvur edilemez bir şey olduğunu gösterebiliriz; çünkü çizgi birinin Geometricilerden öğrenebileceği gibi "ensiz uzunluktur"; fakat konuyu yakından ele aldığımızda ne düşünülür şeyler arasında ne de duyulur şeyler arasında ensiz uzunluk olarak algılanabilen herhangi bir şey buluyoruz. Duyulur şeyler (38) arasında böyle bir şey bulunmamaktadır; çünkü nerede bir duyulur uzunluk algılasak her durumda onu belli bir enle (genişlikle) birlikte algılamaktayız; düşünülür (39) şeylerle ilgili olarak da böyledir. Biz [zihnimizde] bir uzunluğu bir başka uzunluktan daha dar olarak tasarlayabiliriz. Fakat aynı uzunluğu alarak ve onu düşüncemizde eninden kesmeye (dilimlemeye) başlayarak ve bunu belli bir noktaya kadar sürdürerek, onu daha da küçülmüş olarak (daralmış olarak) tasavvur ederiz. Ancak uzunluğun enden mahrum olduğu [enin tamamen ortadan kalktığı] bir noktaya vardığımızda artık uzunluğu da tasavvur edemez hale geliriz, bu durumda uzunluk (40) imgesi de ortadan kalkmış olur. –Genel olarak da tasavvur edilen her şey iki ana yolla tasavvur edilir; ya açık izlenim

12. A.H., III, 45 vd.

yoluyla ya da açık (sarih) şeylerden geçiş [intikal] yoluyla ve bu [ikinci] yol üç yönlüdür –benzerlik dolayımıyla ya da düzenleme dolayımıyla ya da benzeşim (anoloji) dolayımıyla. Böylece, açık izlenim dolayımıyla beyazı, siyahı, tatlıyı ve acıyı tasavvur ederiz ve açık şeylerden geçiş dolayımıyla kavramlar benzerliğe bağlı olur –Sokrates'e benzerlikten Sokrates'in kendisini tasavvur etmek gibi; düzenleme dolayımıyla kavramlar –insan ve attan yarı insan yarı (41) at olan bir şeyi tasavvur etmek gibi– oluşturulur; çünkü burada atın ve insanın uzuvlarını birbirine karıştırarak ne insan ne de at olan fakat onların bileşimi olan bir (42) şey tasavvur ediyoruz. Ve bir şey benzeşim dolayımıyla da iki yolla yolla tasavvur edilir, bazen artırmayla bazen azaltmayla. Örneğin normal insandan hareketle büyütme (artırma yoluyla) bir dev tasavvur etmemiz ve normal insandan hareketle küçültme yoluyla bir cüce tasavvur etmemiz gibi;[13] ki bunlar [düzenleme ve benzeştirme dolayımıyla tasavvur edilenler] duyu izlenimleri dolayımıyla [deneyimde (43) doğrudan] algılamadığımız şeylerdir. Şimdi, kavram [oluşturma] tarzları çok çeşitlidir; eğer ensiz uzunluk tasavvur edilen bir şey ise, bu durumda o ya açık duyu izlenimi [duyu deneyimi: *enargian*] ile ya da açık şeylerden geçiş yoluyla tasavvur edilen bir şey olmalıdır. Fakat ensiz uzunluk doğrudan duyu izlenimiyle tasavvur edilen bir şey olamaz; çünkü biz herhangi bir ensiz uzunluk izlenimi edinebilmiş (44) değiliz. Bu durumda da söylenmesi gereken ensiz uzunluğun duyulur (açık) şeylerden geçiş yoluyla tasavvur edilir bir şey olacağı ancak bunun da mümkün olmadığıdır; çünkü ensiz uzunluk bu yolla tasavvur edilir olsaydı, o kesindir ki ya benzerlik ya da benzeşim ya da düzenleme yoluyla olabilirdi. Fakat bunlardan hiçbiri ile ensiz uzunluk doğal olarak tasavvur edilir bir şey olmamaktadır, görmüş (45) olduğumuz gibi. O halde ensiz uzunluk tasavvur edilir bir şey değildir. Açıktır ki ensiz uzunluk benzerlik yoluyla tasavvur edilemez çünkü bizim benzer bir ensiz uzunluk tasavvur etmek için yararlanabileceğimiz "ensiz uzunluk" diye bir şeye (46) görünür [duyma açık] şeyler arasında rastlamamaktayız; çünkü herhangi bir şeye benzer olan şey kesindir ki bilinmekte olan bir şeye benziyordur ve bilinmeyen bir şeye benzer olan bir şey bulmak mümkün değildir. Bu durumda ensiz uzunlukla ilgili

13. Bu açıklamalarıyla Sextus "kavram" denilen şeyin "tasavvur" olduğu görüşüne sahip görünmektedir. Bir kavram zihinde ortaya çıkan ya da oluşan bir tasavvurdur. (ç.n.)

herhangi bir açık izlenime sahip olmadığımızdan ona benzer bir şey tasavvur etmemiz (47) de mümkün değildir. –Ensiz uzunlukla ilgili kavrama [tasavvura] sahip olmak düzenleme yoluyla da mümkün değildir. Geometriciler bizim ensiz uzunluk tasavvur etmekte kullanacağımız [onları birleştirerek bunu yapabileceksek eğer] herhangi bir açık duyu izlenimi göstersinler bakalım [daha önce at ve insana ilişkin duyu izlenimlerinden yararlanarak birleştirme yoluyla yarı insan yarı at bir şeyi tasavvur (48) edebildiğimiz örneğinde olduğu gibi]. Bu durumda geriye üçüncü kavram tarzı kalıyor (*noesomen*): azaltma ve çoğaltma ile tasavvur etme. Ancak bu da söz konusu (49) değildir; çünkü benzeşim yoluyla tasavvur edilen şeyler (*nooumena*) tasavvur edilmekte kullanılan şeylere [benzeri olan şeylere] ortak olan bazı yanlara sahip olan şeylerdir [onlarla ortak yanları vardır] Örneğin insanın boyutlarıyla benzer ya da ortak yanları vardır ki biz bundan hareketle azaltma ya da çoğaltma yoluyla bir dev ya da bir cüce tasavvur edebiliriz. Böylece, benzeştirme yoluyla tasavvur edilmiş olan şeyler (50) benzeştirildikleri şeylere benzer ya da ortak yanlara sahip olurlar. Fakat ensiz uzunluk ve enli uzunluk arasında ortak herhangi bir yan bulamayız, meğerki enli uzunluktan hareketle [geçişle] ensiz uzunluk tasavvur edebilelim. Fakat eğer bu ikisi arasında ortak bir şey bulamamaktaysak, bu durumda benzeştirme dolayımıyla ensiz uzunluk kavramını oluşturmaya muktedir olamayız demektir. Bu bakımdan bu kavramlardan her biri betimlenen tiplere göre tasavvur ediliyorsa ve ensiz uzunluğun bunlardan hiçbirine göre tasavvur edilmediği gösterilmiş bulunuyorsa, bu durumda ensiz uzunluk tasavvur edilemez bir şey demektir.

(51) Bununla birlikte, bu kadar açık argümanlara bile Geometriciler ellerinden geldiğince cesurca yanıt vermeye çabalamaktadırlar. Bu kimseler ensiz uzunluğun (52) "yoğunlaştırma" yoluyla tasavvur edilebileceğini söylemektedirler.[14] Buna göre, belli bir ene sahip çizgi dikkate alındığında ve bu en [zihinde] yoğunlaştırma işlemi ile azaltıldığında, yani onun darlığı giderek artırıldığında, bir noktadan sonra bu yoğunlaştırma işleminin sonucu olarak tasavvur edilen şey ensiz uzunluk olmaktadır [sonunda ulaşılan şey ensiz uzunluk olmaktadır]; çünkü [onlara göre], eğer en zihinde yoğunlaştırma işlemi ile gitgide küçültülüp daraltılırsa bir an gelir enli uzunluk ensiz (53) uzunluğa dönüşür ve böylece ensiz uzunluk kavramı or-

14. F.K., I, 403 vd.

taya çıkmış olur. Fakat kuşkusuz birisi bizim enin tümüyle ortadan kalkmasının aynı zamanda uzunluğunda ortadan kalkması demek olduğunu kanıtlamış olduğumuzu söyleyecektir. Yine bir şeyin yoğunluk yoluyla tasavvur edilmesi önceden tasavvur edilmiş şeyden hareketle (54) tasavvur edilmesinden farklı değildir. Aksine tam da durum budur. Belli bir ene sahip şeyden hareketle bu şeyin darlığını yoğunlaştırarak bir şeyi tasavvur etmek istediğimizden tamamen ensiz olan uzunluk tasavvur etmeyiz (bu başka bir şeydir) fakat daha dar olan bir en tasavvur ederiz, öyle ki ortaya en düşük miktardaki ene ilişkin bir kavrayış (*katalepsin*) ortaya çıkar fakat halihazırda en [en olarak] tümüyle aynıdır. Ve bundan başka zihinde bu kavram [ensiz uzunluk] farklı bir doğaya ait bir (55) şeye dönüşmüş olur ki bu şey ne uzunluk ne de endir. Ve eğer eni ortadan kaldırarak ensiz uzunluğu kavramak mümkün ise, yani belli bir ene sahip belli bir uzunluk tasavvur ettiğimizde eni ortadan kaldırarak ensiz uzunluğu tasavvur etmek mümkün ise, bu yapılan işlem güçlü olan ve pasif olmayan [kesilmeye dirençli olan (56) örneğin] eti zayıflığı ortadan kaldırmak suretiyle tasavvur etmek için zayıf nitelikli [kesilebilir] bir et tasavvur etmemize benzer tarzda bir şey olacaktır; yine katı nitelikli cismi tasavvur ederek[15] ve bundan katılık niteliğini ortadan kaldırarak katı olmayan bir cisim (katılıksız bir cisim) algılamak mümkün olacaktır. Fakat bu gayet olanaksız bir şeydir ve insanların ortak kavrayışına da terstir; çünkü güçlü [kesilmeye dirençli] olarak tasavvur ettiğimiz şey artık et olmayan bir şey olur çünkü et zayıflık [kesilebilir olma] niteliğini içeren bir şeydir, eğer o et olarak tasavvur edilmekteyse. Ve katı olmayan cisim artık katı bir cisim olarak tasavvur edilmeyen bir şeydir; çünkü cisim katılık niteliğini içeren bir şey olarak tasavvur edilmektedir. Bu nedenle ensiz olarak tasavvur edilen uzunluk artık uzunluk değildir, çünkü uzunluk, bir uzunluk olması bakımından, belli bir ene sahip olma niteliğinde bir şey olarak tasavvur edilmektedir.

(57) Fakat her ne kadar bu şeyin tasavvur edilemez oluşu çeşitli yollarla gösterilmiş olsa da ve Geometriciler hiç de az olmayan kafa karışıklığı içinde olsalar da, yine de Aristoteles Geometricilerin sözünü ettiği ensiz uzunluğun tasavvur edilemez bir şey olmadığını, tam aksine onun zihnimize gelmesinin hiç de zor olmadığını ileri sürmektedir.[16] O argümanını açık ve net bir örneğe (58) dayan-

15. A.H., III, 40 vd.
16. F.K., I, 412 vd.

dırmaktadır. Şöyle demektedir: "Biz bir duvarın uzunluğunu onun eni ile birlikte (aynı anda) düşünerek tasarlamayız. Bu nedenle ensiz bir uzunluk tasavvur etmek mümkündür. Şu da var ki, apaçık şeyler apaçık olmayan şeylerin görünüşleridir." Fakat Aristoteles hatalıdır; çünkü ne zaman duvarın uzunluğunu ensiz tasavvur edersek onu tümüyle ensiz olarak tasavvur etmeyiz ancak bu duvara ait (59) olan bu en olmaksızın tasavvur ederiz. Ve bu açıdan bizim için duvarın uzunluğunu belli bir miktar (küçük miktarda) en ile birleştirmek suretiyle duvarın uzunluğuyla ilgili bir kavram oluşturmak mümkündür, öyle ki böyle bir durumda uzunluk herhangi bir enden yoksun olarak algılanmamış ancak özel eninden bağımsız olarak algılanmış olmaktadır. Fakat Aristoteles'in sorunu Geometricilerin dile getirdiği uzunluğun belli bir enden yoksun olduğunu kanıtlamak değildi fakat eni tümüyle ortadan kaldırmaktı ve o bunu kanıtlamış olmamaktadır.

(60) Şimdi, bu konularla epeyce ilgilendikten ve Geometricilerin "ensiz uzunluk" olan çizginin aynı zamanda düzlemin sınırı olduğuna dair açıklamalarını gördükten sonra hem çizgi hem de düzlem hakkında daha genel tarzda kuşkuları ortaya koyalım; çünkü böylece cisim hakkındaki açıklama kolay çürütülür hale (61) gelecektir. Şimdi, eğer ensiz uzunluk olan çizgi düzlemin sınırı ise, açıktır ki bir düzlem bir düzlemin yanına konduğunda ya iki çizgi paralel olacak ya da tek bir çizgiye dönüşecektir.[17] Ve eğer iki çizgi tek bir çizgiye dönüşmekteyse, çizgi düzlemin sınırı olduğuna ve düzlem de cismin sınırı olduğuna göre, iki çizgi tek bir çizgiye dönüştüğünde aynı anda iki düzlem de tek bir düzleme dönüşmüş olacaktır. Ve iki düzlem tek bir düzleme dönüştüğünde iki cisim de zorunlu olarak tek bir cisme dönüşmüş olacaktır. Ve iki cisim tek bir cisme dönüştüğünde yan yana olma artık yan (62) yana olma olmayacak fakat birleşim olacaktır.[18] Fakat bu mümkün olan bir şey değildir; çünkü yan yana olma bazı durumlarda birleşime dönüşürken, su ve ona benzer şeylerde olduğu gibi, bazı durumlarda böyle olmamaktadır; çünkü kaya kayanın yanına konduğunda ve demir demirin yanına konduğunda ve katı katının yanına konduğunda bunlar sahip oldukları çizgiler bakımından birleşim (birlik) olamazlar. Sonuç olarak, iki çizgi tek bir çizgiye dönüşemez. –Dahası, cisimlerin doğal bağlantı yerine ve tek çizgiye dönüşen iki çizginin

17. İki düzlem ya bitişik ya da aralarında "aralık" olacaktır. (ç.n.)
18. A.H., III, 42 vd; F.K., I, 260 vd.

birleşimi var olan bir şey ise, ayrışma [ya da ayırma] bunlar birbirlerinden sökülüp ayırıldıklarında ortaya çıkmak durumundadır, fakat aynı sınırlarda değil, iki ayrı sınır parçasında; böylece sonuç olarak bunlar ortadan kalkmak durumundadır. Bununla birlikte, bu ortaya çıkan bir durum değildir. Fakat cisimlerin sınırları hem yan yana olmadan önce hem de ayrışmadan sonra tam olarak aynı olmaktadır, yan yana olma süresince orijinal olarak nasıl görünüyorlarsa öyle olmaktadır. Demek ki bu iki çizgi tek bir çizgiye (63) dönüşmemektedir. –Eğer iki çizgi tek bir çizgiye dönüşmekteyse, yan yana konan cisimler uç (sınır) bakımından daha azına sahip olmak durumundadır; çünkü iki çizgi bir çizgi olmaktadır ve [bu durumda] cisim de bir sınırından ya da uçundan yoksun olmak zorundadır. Fakat yan yana konan cisimler sınır (ya da uç) bakımından daha (64) az olmamaktadır, demek ki bu iki çizgi tek bir çizgiye dönüşmemektedir. –Ve eğer bu iki çizgi iki cisim yan yana konduğunda paralel durumda oluyorsa, bu durumda bu iki çizgiden çıkan şey tek çizgiden daha fazla bir şey olmak durumundadır. Fakat eğer bu iki çizgiden çıkan şey tek çizgiden daha fazla bir şeyse, bu iki çizgiden biri ene sahip olmakta ve diğer çizgiyle birlikte boyutu daha büyük hale getirmekte demektir ve bundan ötürü çizgi ensiz uzunluk değildir. –Bu durumda şu ikisinden birini yapmak durumundayız, biz ya duyuların tanıklığını bir kenara bırakacağız ya da eğer sağlam kalırsa, Geometricilerin onları çizginin "ensiz uzunluk" olduğunu farz etmeye götüren düşüncesine izin vermeyeceğiz.

(65) Şimdi, Geometricilerin ilkelerine karşı birincil derecede söylememiz gereken şey budur; şimdi devam edelim ve onlara kendi varsayımlarından hareket ettiklerinde araştırmalarını ilerletmelerinin mümkün olmadığını gösterelim. Yukarıda söylediğimiz gibi bu kimseler dönen çizginin tüm parçalarıyla daire oluşturduğuna inanmaya bayılmaktadırlar. Fakat çizginin ensiz uzunluk olduğuna dair görüş bu en fazla ikna edici teoriyle [daire teorisi] çelişmektedir. Şimdi bu konuyu bu (66) noktadan [bu çelişki üzerinden] ele alalım. Onların söylediği gibi, çizginin her parçası bir noktaya sahipse ve bu nokta dönerek bir daire (çember) oluşturmaktaysa, sonra her ne zaman olursa olsun dönen ve tüm parçalarıyla bir çember oluşturan düz çizgi merkezden düzlemin en dış çevresine doğru uzaklığı belirlemekteyse, onlara bakılırsa, bu oluşan çemberlerin ya birbirleriyle bağlantılı ya da birbirleriyle ayrık (67) olmaları gerekir. Fakat eğer bu çemberler birbirlerinden ayrıksalar,

buradan düzlemin çerçevelenmemiş [çember olmayan] belli bir parçasının var olduğu ve [yine] düz çizginin bu aralığın [çember olmayan kısmın] üzerinden geçen ve bir çember oluşturmayan bir parçasının var olduğu sonucu çıkar. Fakat bu saçmadır; çünkü ya bu düz çizgi bu parçasında hiçbir noktaya sahip değildir ya da bir çember oluşturmayan bir noktası vardır; fakat bu seçeneklerin her biri geometrik öğretiye karşıttır; çünkü bu kimseler çizginin her parçasının bir noktaya sahip olduğunu ve her noktanın da (68) döndüğü zaman bir çember oluşturduğunu iddia etmektedirler. Ve eğer onlar bu çemberlerin birbirleriyle bitişik olduğunu varsaymaktaysalar, o zaman bunlar ya aynı yeri işgal etmek suretiyle bitişiktirler ya da araya hiçbir noktanın düşmediği tarzda yan yana dizilmiş biçimde bitişiktirler; çünkü araya girdiği tasavvur edilen her noktanın kendisi bakımından bir çember oluşturuyor olması gerekir. Fakat eğer onların hepsi aynı yeri işgal etmekteyse, ortada bir çember olmayacaktır ve bu bakımdan daha büyük ve en dışta ve onları tümüyle kapsayan çember merkezdeki en küçük çemberle eşit (69) olacaktır; çünkü eğer tam çevre üzerinde olan en dıştaki çember daha büyük uzaklığı işgal etmekteyse ve merkezdeki en iç çember küçük bir uzaklığı işgal etmekteyse ve tüm çemberler aynı yeri işgal etmekteyseler, bu durumda daha büyük uzaklığı işgal eden çember en küçük uzaklığı işgal eden çembere eşit olacaktır ki, bu da saçmadır. O halde bu çemberler aynı yeri işgal edecek şekilde bitişik değildirler. (70) Ve eğer bunlar hiçbir bölünemez noktanın araya girmeyeceği tarzda [bitişik şekilde] paralelseler, merkezden daire çevresine kadarki eni (genişliği) dolduruyorlar demektir. Fakat eğer bu genişliği doldurmaktaysalar, o zaman onlar bir ölçüde en (genişlik) işgal etmektedirler demektir. Yine, bu çemberler çizgiler olmaktadır. Bu durumda çizgiler belli bir ene sahip olup ensiz değildir demektir.

(71) Aynı teoriyle başlayarak halihazırda açıklamış olduğumuz şeye benzer bir çürütme inşa edeceğiz. Bu kimseler bir çember oluşturan doğru çizginin kendi çemberini oluşturduğunu ileri sürdüklerine göre, biz şu itirazla karşılık vereceğiz: Bir çember oluşturan düz çizgi doğal olarak kendi çemberini oluşturacak türden doğaya ait ise, bu durumda bu çizgi ensiz uzunluk değildir. Fakat aslında, onların iddiasına göre, bir çember oluşturan düz çizgi kendi çemberini oluşturmaktadır. O halde, bu çizgi ensiz uzunluk değildir. Bu, göstereceğimiz gibi, onların öğretilerinin sonucu

olan (72) şeydir; çünkü merkezden çizilen düz çizgi döndüğü ve kendi çemberini oluşturduğu zaman, bu düz çizgi ya çevre içindeki enin tüm parçaları üzerinde hareket etmektedir ya da hepsinin üzerinde değil fakat bazılarının üzerinde hareket etmektedir. Ve eğer o bazılarının üzerinde hareket etmekteyse, o zaman o bir çember oluşturmuyor demektir, çünkü o hepsinin üzerinde değil fakat bazılarının üzerinde hareket etmektedir. Ve eğer o hepsinin üzerinde hareket etmekteyse, çevrenin tüm enini (73) (genişliğini) belirliyor demektir. Tüm genişliği belirliyor olması bakımından da o ene sahiptir demektir; çünkü eni belirlemeye muktedir olan şey ene sahip olmalıdır ki bunu yapabilsin. O halde, eğer bir çember oluşturan düz çizgi tüm eni belirlemekteyse ve ene sahip bir şeyse, çizgi ensiz uzunluk değildir demektir.

(74) Aynı şey Geometriciler karenin aşağı kenarı çizildiğinde onun paralel çizgilerle sınırlanmış düzlemi belirlediğini söylediklerinde daha sarih hale gelecektir; çünkü eğer o bir ensiz uzunluksa, o zaman o, karenin alt kenarı çizildiğinde paralel çizgilerle sınırlandırılmış karenin yüzey düzlemini kendi başına belirlemiyor olacaktır; çünkü bir eni belirlemeye muktedir şey ene sahip bir şey olmalıdır. Ve eğer o bunu yapmaktaysa, o zaman, kesindir ki o ene sahip bir şeydir. O halde, bir kere daha, ya Geometricilerin öğretisi sahtedir ya da "ensiz uzunluk" diye bir şey var değildir.

(75) Yine silindirin düzleme düz bir çizgi boyunca temas ettiğini ve öne doğru yuvarlandığında düz çizgilerin sırayla art arda yerleşmesiyle düzlemin belirlendiğini söylemektedirler. Fakat silindir eğer düzleme düz bir çizgi boyunca temas etmekteyse ve döndüğünde düz çizgilerinin sırayla art arda yerleşmesi ile düzlem belirlemekteyse, düzlem kesindir ki düz çizgilerden oluşmuştur ve silindirin yüzeyi de düz çizgilerden (76) yapılmıştır. Bu bakımdan, düzlem ene sahip olduğuna ve silindirin yüzeyi benzer şekilde ensiz olmadığına ve en meydana getiren şeyin kendisi ene sahip olmak durumunda olduğuna göre, açıktır ki, düz çizgiler de, onların eni doldurmaları bakımından, zorunlu olarak ene sahiptir. Buradan "ensiz uzunluk" diye bir şeyin olmadığı ve sonuç olarak çizgi diye bir şeyin olmadığı çıkar.

(77) Ve biz çizginin ensiz uzunluk olduğunu kabul etsek bile bunun sonuçları açıklanmış olandan daha umutsuz olacaktır; çünkü nokta aktığında çizgiyi oluşturmakta,[19] böylece de çizgi aktığında,

19. F.K., I, 376 vd.

onların açıklamasına göre, cismin sınırı olduğunu söyledikleri iki boyutlu (uzunluk ve ene sahip) düzlemi oluşturmaktadır. Bu (78) durumda eğer düzlem cismin sınırı ise, o zaman kesindir ki cisim sınırlıdır. Eğer böyleyse, iki cisim yan yana konduğunda ya sınırlar sınırlarla temas edecektir ya da sınırlı şeyler sınırlı şeylerle temas edecektir ya da sınırlı şeyler sınırlı şeylerle temas edecektir ya da yine sınırlar sınırlarla temas edecektir, –yan yana dizilmiş kavanozlar misali, dış çanağı sınır olarak ve onun içindeki şarabı sınırlanmış şey olarak tasavvur (79) edelim.[20] Bu durumda iki kavanoz yan yana konduğunda ya çanak çanağa ya da şarap şaraba ya da çanak çanağa ve yine şarap şaraba temas edecektir. Fakat eğer sınırlar sınırlara temas ediyorsa sınırlı şeyler (yani cisimler) birbirlerine temas etmiyor olacaktır ki bu da saçmadır. Ve eğer sınırlı şeyler (yani cisimler) birbirlerine temas ediyorsa ve sınırlar birbirlerine temas etmiyorsa, cisimler kendi sınırlarının ötesinde (80) oluyorlar demektir. Ve eğer hem sınırlar sınırlara hem sınırlı şeyler sınırlı şeylere temas etmekteyse, bu durumda güçlükleri artırıyoruz demektir; çünkü sınırların birbirine temas ettiği yerde sınırlı şeyler birbirleriyle temas etmeyecek ve sınırlı şeylerin birbirine temas ettiği yerde cisimler kendi sınırlarının ötesinde olacaktır, yüzey sınır (81) ve cisim sınırlı şey olduğuna göre. –Yine sınırlar ya cisimdir ya da cisim olmayan şeylerdir. Fakat eğer bunlar cisim iseler Geometriciler yüzeyin derinliksiz olduğunun sahte olacağını keşfedeceklerdir; çünkü eğer o cisim ise, o zaman onun derinliğe sahip olması gerekir; çünkü her cisim derinliğe sahip olmak durumundadır. Bu durumda da o hiçbir şeye temas etmeyecek fakat miktar bakımından sınırsız olacaktır; çünkü eğer o cisim ise her cisim bir sınıra sahip olduğundan bu sınır da bir cisim olması bakımından bir sınıra sahip olacaktır ve bu sonuncuya benzer şekilde böyle devam (82) edip gidecektir. Ve eğer sınır cisim olmayan şeyse, cisim olmayan temas edemez ve temas edilemez şey olduğuna göre,[21] sınırlar birbirine temas etmeyecek ve onlar temas etmediklerinden sınırlı şeyler de birbirleriyle temas etmeyecektir. Böylece, biz çizginin "ensiz uzunluk" olduğunu kabul etsek bile, yüzey düzlemine ilişkin yapılan açıklama kuşkulu olacaktır. Ve kuşkulu olan bu şeyler, biz onu kabul etmiyor olsak da, cismin bunların birleşimi olduğu düşüncesi bağlamında, kendileriyle birlikte katı cisim üzerine kuşkuya neden olacaklardır.

20. F.K., I, 431 vd.
21. F.K., I, 255 vd.

(83) Şimdi konuyu şöyle de ele alalım: Geometricilerin iddia ettikleri gibi, cisim eğer üç boyuta sahip şeyse (uzunluk, en ve derinlik) ya cisim bunlardan ayrılabilir bir şeydir ki bu durumda cisim tek şeydir ve uzunluk, derinlik ve en cisimden farklı şeylerdir ya da bunların bir araya gelmiş hali cisim olmaktadır. Fakat cismin bunlardan ayrı olması durumu güvenilir değildir; çünkü uzunluğun, enin ve derinliğin olmadığı yerde (84) cisim tasavvur etmek mümkün değildir. Ve eğer bunların birleşimi cisim olarak tasavvur ediliyorsa ve bunlardan başka bir şey de yok ise, bu durumda, bunların her biri cisim olmayan şey olduğundan, bu cisim olmayan şeylerin birleşimi de zorunlu olarak cisim olmayan şey olacaktır; çünkü tıpkı noktaların birleşimi ve çizgilerin bileşimi gibi; bunlar doğal olarak cisim olmayan şeylerdir ve bundan ötürü katı ve dirençli bir cisim meydana getirmezler. Bunun gibi en, uzunluk ve derinlik birleşimi de, bunların cisim olmamaları bakımından, katı ve dirençli bir cisim meydana getirmezler. Fakat eğer cisim ne onlardan ayrık ne de onlara benzer bir şey değilse, cisim –Geometricilerin açıklamasına bakılırsa– tasavvur edilemez bir şeydir. (85) Dahası, eğer uzunluk, en ve derinliğin birliği cismi meydana getirmekteyse, ya bunlardan her biri bu birleşimden önce kendinde cisim olma özelliğini, yani bizim "cisimsel nedenler" diyebileceğimiz şeyi, barındırıyor olması bakımından tasavvur edilmektedir ya da cisim bunların bir araya gelmesinden sonra oluşmaktadır. Fakat eğer bunların her biri bu birleşimden önce cisim olma özelliğini barındırması bakımından tasavvur edilmekteyse, bunların her biri cisim olacak ve bunlar bu (86) birleşimden sonra cisim oluyor olmayacaktır. –Dahası, cisim tek başına uzunluk, tek başına derinlik ve tek başına en olmadığına fakat bu üçünün beraberliği (uzunluk, en ve derinlik) olduğuna ve bunlardan her biri cisim olma özelliği taşıdığına göre, bunlardan her biri bu üçüne sahip oluyor olacak ve uzunluk yalnızca uzunluk olmayacak fakat en ve derinlik de olacaktır ve en yalnızca en olmayacak fakat uzunluk ve derinlik de olacaktır ve benzer şekilde derinlik aynı zamanda uzunluk ve en (87) olacaktır. Fakat bu tam tamına mantık dışı bir şeydir. –Ve eğer cisim yapısı bunların bir araya gelmesinden sonra ortaya çıkmaktaysa, bu durumda, ya bir araya gelen bu şeylerin kendinde doğası varlığını devam ettirmektedir –uzunluk uzunluk olarak, en en olarak ve derinlik derinlik olarak kalmaktadır– ya da

cisim olmaya (88) dönüşmektedir.[22] Fakat onların kendinde doğası varlığını sürdürmekteyse, bunlar cisim olmadıklarından farklı bir cisim meydana getirmeyecekler, aksine bir araya geldikten sonra bile, doğal olarak cisim olmayan olmaları bakımından, cisim (89) olmamayı sürdüreceklerdir. Ve eğer bir araya geldikten sonra cisim olmaya dönüşmekteyseler, değişimi kabul eden şeyin aslında cisim olması gerektiğinden, bunlardan her biri onların bir araya gelmesinden önce de cisim olmak durumundadır ve bu durumda cisim olmayan şey de cisim olmak durumundadır. –Yine tıpkı cisim değiştiğinde bir özellikten diğerine değişim yapması fakat her şeye rağmen cisim olarak kalması gibi –örneğin beyaz siyaha dönüşür ve tatlı acıya ve şarap sirkeye ve kurşun beyaz kurşuna ve bronz pas rengine dönüşür, yine de bir özellikten bir (90) başkasına değişim cisim olmayı sona erdirmez; aksine siyah, beyaz olmaktan siyah olmaya ve acı, tatlı olmaktan acı olmaya ve sirke, şarap olmak sirke olmaya dönüşen şeyler olmakla birlikte, hepsi cisim olmayı sürdürmektedir. –Bu açıdan bu boyutlar da, eğer değişirlerse, cisim olmayan bir türden başka şeye değişecekler fakat yine de cisim olmamayı sürdüreceklerdir; çünkü onlar kendi doğalarının dışına çıkmayacaklardır –bu durumda eğer ne bu boyutların bir araya gelmesinden önce ne de bir araya gelmelerinden sonra cisim tasavvur etmek mümkün değilse ve bunların yanı sıra başka bir seçenek de tasavvur edilemiyorsa, bu durumda cisim var olan bir (91) şey değildir demektir. –Ve dahası, eğer ne uzunluk ne en ne de derinlik herhangi bir şey değilse, bunlardan pay alan şey olarak tasavvur edilen şey cisim olmayacaktır. Fakat halihazırda işaret etmiş olduğumuz gibi, ne uzunluk herhangi bir şeydir ne derinlik ne en herhangi bir şeydir, o halde bunlardan pay alan şey olarak tasavvur edilen şey cisim olmayacaktır.

(92) Buradan, geometrinin ilkeleriyle ilgili olarak, sonuç onların (bu ilkelerin) asılsız (boş) olduklarıdır; bunlar ortadan kalktığında başka hiçbir geometrik teori varlığını sürdüremez; çünkü teori her ne tipten olursa olsun bir şema ile kanıtlanmak durumundadır fakat daha önce gösterdiğimiz gibi genel (*generic*) çizgi var olan bir şey değildir ve bundan hiçbir özel çizginin var olmadığı sonucu çıkar, ister düz çizgi (93) ister eğik çizgi ya da başka bir tarzda çizgi varsayalım. Buraya kadar, hiç kuşkusuz bu noktada Geometricilere ilişkin çürütmemizi sonlandırmak uygun olurdu, ancak biz onla-

22. F.K.I, 371 vd.

ra karşı daha ileri boyutta tartışacağız ve geometrinin ilkelerini önemsemesek de Geometricilerin bir teori oluşturmaya ya da kanıtlamaya muktedir olmadıklarını (94) göstermeye çalışacağız. Bununla birlikte, bundan önce, onların asıl (temel) ilkelerine karşı epeyce söz edilebilir –örnek olarak, bu kimseler "bir düz çizgi eşit derecede parçalarıyla ortaya çıkan şeydir" dedikleri zaman; çünkü tüm diğer itirazlar bir yana bu açıktır. –Genel çizgi var olan bir şey olmadığından, düz çizgi de var olmayacaktır. Tıpkı eğer "hayvan" var değilse, "insan" diye bir şeyin var olmayacak olması ve "insan" var olmadığında "Sokrates" diye birinin var olmayacak olması gibi, aynı şekilde genel (*generic*) çizgi ortadan kalktığında düz çizgi de onunla birlikte (95) ortadan kalkar. –Dahası "eşit" terimi iki anlamda kullanılmaktadır, bir anlamı "miktar olarak eşit" dediğimiz zamanda olduğu gibidir ve burada ne onun eşit olduğu söylenen şeyi aşması ne de onun o şey tarafından aşılması söz konusudur (bir kubit uzunluk bir kubit uzunluğa eşittir dediğimizdeki gibi); diğer anlamı "o eşit derecede yer alan parçalara sahiptir" dediğimiz zamanda olduğu gibidir, yani "düz" anlamında. Bu bakımdan, örneğin, biz bir kaldırımın "düz" (ya da "engebesiz") yerine "eşit" (96) olduğunu söyleriz. Bu durumda "eşit" iki tarzda kullanılmaktadır. Geometriciler düz çizgiyi tanımlarken "bir düz çizgi parçalarıyla eşit olarak uzanan bir şeydir" demektedirler. Bu kimseler bu terimi ya ilk anlamında ya ikinci anlamında kullanmaktadır. Fakat ilk anlamında kullanıyorlarsa, o zaman gayet anlamsız bir şey söylemektedirler; çünkü düz çizginin parçalarıyla miktar olarak eşit olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur, yani ne o onları aşmakta ne de onlar onu aşmakta (97) olduğunu söylemenin. Ve eğer bu terim ikinci anlamında kullanılmaktaysa, o zaman onlar sorgulama konusu olan şeyi kendisiyle kanıtlıyor olacaklardır. [Çünkü] bu kimseler, görünen o ki, düz çizginin düz olduğunu, düz bir biçimde ve düz bir çizgi içinde uzanan parçalara sahip olmasından hareketle tesis etmektedirler oysaki bir şeyin düz çizgi içinde uzandığını düz çizgiyi algılamaksızın öğrenmemiz mümkün (98) değildir. Fakat bu kimseler şu tanımlamaları verdiklerinde çok daha tuhaf olmaktadırlar: "Bir düz çizgi parçalarıyla eşit bir biçimde dönen şeydir" ya da " düz çizgi, dairesel olarak dönerken sınırlarının tüm parçalarıyla düzleme temas ettiği şeydir"; çünkü birincisi, bu tanımlamalar halihazırda açıklamış olduğumuz gibi, kuşku konusudur; ikincisi, Epikurosçuların onayladığı gibi, boş-

luğa ilişkin düz çizgi aslında düzdür fakat dönüş yapmaz; çünkü boşluğun kendisi hareket barındırmaz, (99) ne tüm olarak ne de kısmen. Ve son betimleme aynı zamanda kötü bir döngüsel akıl yürütmenin[23] içine düşmektedir ki bu en sağlam olmayan şeydir; çünkü bu kimseler hem düzlemi düz çizgi dolayımıyla hem de düz çizgiyi düzlem dolayımıyla açıklamış olmaktadırlar; çünkü düz çizginin düzleme tüm parçalarıyla temas ettiğini ve düzlemin düz çizgi onun üzerinden sürüldüğünde düz çizginin tüm parçalarıyla temas eden şey olduğunu söylemektedirler, bu durumda düz çizgiyi bilmemiz için bizim önce düzlemi bilmemiz ve bunu yapmak için de zorunlu olarak önceden düz çizgiyi bilmemiz gerekmektedir. Ve kısacası, düz çizgiyi düzlem dolayımıyla açıklayan kimse (geometrici) düz çizgiyi düz çizgi dolayımıyla tesis etmekten başka bir şey yapmamış olmaktadır, çünkü onların düşüncesine bakılırsa düzlem birçok düz çizgi demektir.

(100) Açı ile ilgili argüman da düz çizgi ile ilgili argümana oldukça benzer olacaktır; çünkü yine bu kimseler açıyı betimlerken açının "paralel uzanmayan iki çizginin eğimi altındaki en küçük miktardır" demektedirler. Bu kimseler "en küçük" ifadesinden ya bölünemez cismi ya da nokta dedikleri şeyi kastetmektedirler. (101) Fakat onlar bölünemez cismi kastetmiyor olacaklardır; çünkü o zaman bu iki parçaya bölünemez bir şey olur oysa onlara bakılırsa, açı sonsuz kere bölünür olan bir şeydir. Ve yanı sıra, açıyla ilgili olarak bu kimseler biri diğerinden daha büyük diğeri daha küçük olur demektedirler. Fakat hiçbir şey en küçük cisimden daha küçük (102) değildir; çünkü eğer böyle olursa, bu cisim en küçük olmayacaktır. Bu durumda geriye bunun bu kimselerin nokta dedikleri şey olduğunu söylemek kalıyor. Fakat bunun kendisi kuşkuludur; çünkü eğer nokta her şekilde tümüyle boyutsuz olan bir şeyse, açı bölünür bir şey değildir demektir. Dahası, hiçbir açı daha büyük ya da daha küçük olmayacaktır; çünkü boyutu olmayan şeylerde miktar bakımından hiçbir (103) farklılık olmayacaktır. Bunun yanı sıra, eğer nokta düz çizgiler arasına düşmekteyse, o zaman o düz çizgileri bölecek ve onu bölmesi bakımından da boyutsuz (104) olmayacaktır. –Fakat bu kimselerden bazıları rahatlık içinde açının "eğim altındaki ilk aralık" olduğunu söylemeye alışmışlardır.

.....

23. A.H., I, 117 vd.

[Şimdi] bu aralık ya parçasız ya da parçalıdır. Fakat eğer o parçasız ise, bu kimseler kendilerini kaçınılmaz olarak halihazırda açıklamış olduğumuz güçlüklerle karşı karşıya bulacaklardır. Ve eğer parçalı ise, onlardan hiçbiri "ilk" olmayacaktır; çünkü diğerinin birinci olduğu varsayılan şeye önce geldiği anlaşılacaktır; çünkü onlar var (105) olan şeylerin sonsuza kadar bölünmesini kabul etmektedirler. Ben bu türden bir açı tasarımının onların tekniğinin diğer bölümü ile çelişmekte olduğunu ileri sürmekten çekiniyorum; çünkü bu kimseler açı sınıflamalarında bir açı sınıfının "dik" diğerinin "geniş" diğerinin "dar" olduğunu ve geniş açıya dahil olanlardan bazılarının diğerlerinden daha geniş olduğunu ve bunun dar açılarla ilgili olarak da geçerli (106) olduğunu söylemektedirler. Fakat eğer biz açının "eğim altında en küçük aralık" olduğunu onaylarsak, açılar arasında bu tür farklılıklar [dik, geniş, dar açı], onların hem birbirlerini aşmaları hem de birbirileri tarafından aşılmaları bakımından, korunmuyor olacaktır. Eğer bunlar korunmaktaysalar, o zaman açının ayrıştırılmasına yarayacak sabit bir ölçüte sahip olunmaması bakımından, açı denen şey de ortadan kalkmak durumundadır.

Şimdi, bizim düz çizgi ve açı konusunda bu kimselere karşı kullanmak durumunda olduğumuz argümanlar bu türdendir. Ve çember tanımlamalarında bu (107) kimseler "Çember bir çizgi ile çevrelenmiş ve onun üzerindeki merkezden gelen düz çizgilerin birbirine eşit olduğu bir düzlem şeklidir" gibi boş bir ifade kullanmaktadırlar; çünkü nokta ve çizgi, düz çizgi ve yüzey ve de açı ortadan kalktığında, çember de tasavvur edilemez.

(108) Fakat sofistik kimselere olarak görünmemek için ve geometrinin ilkeleri üzerine itirazımızdaki tüm akıl yürütmeleri geliştirmek için daha önce söz verdiğimiz gibi bunları geçelim ve bu kimselerin ilkelerini izleyen öğretileri araştıralım. (109) Şimdi bu kimseler "verili düz çizgiyi ikiye böler"[24] derken bundan kasıtları ya bunların satıh üzerinde verili bir şeyi bölmekte oldukları ya da bu şeyden geçiş yoluyla tasavvur edildikleridir. Fakat bu kimseler bunların satıh üzerinde verili olan şeyi böldüklerini kastediyor olmayacaklardır; çünkü bu duyulur uzunluğa ve genişliğe sahipmiş gibi görünmektedir. Oysa onlara bakılırsa düz çizgi "ensiz uzunluk" olmaktadır, bundan ötürü satıh üzerinde bu çizgi, onlara bakarsak, bir çizgi bile (110) değildir, bir çizgi gibi ikiye bölünemez. Aslında

24. F.K., I, 282 vd.

satıh üzerinde olan şeyden geçiş yoluyla tasavvur edilen çizgi de bölünemez; çünkü argüman hatırına farz edelim ki, o dokuz noktadan oluşuyor olsun, bir uçtan dört nokta ve diğer uçtan dört nokta ve bu dörtlü iki dizinin orta yerinde bir nokta. Bu durumda eğer tüm çizgi ikiye bölünürse, kesen ya bu beşinci nokta ve bu dörtlü dizinin birinin arasına gelecektir ya da beşinci (111) noktanın kendisine gelecek ve onu ikiye ayıracaktır. Kesenin beşinci nokta ile dörtlü iki nokta dizisinin biri arasına gelmesi, bununla birlikte, mantık dışıdır; çünkü bu durumda bölümler (kısımlar) eşit olmayacaktır, bir kısımda dört ve diğer kısımda beş nokta. Fakat noktanın kendinin ikiye bölünmesi birinci durumdan daha fazla mantık dışıdır; çünkü bu durumda bunlar artık boyutsuz nokta olarak kalamazlar, (112) nokta kesen tarafında ikiye ayrıldığına göre. –Ve bu argüman bu kimseler bunların çemberi eşit parçalara[25] ayırdıklarını söyledikleri zaman da geçerli olacaktır; çünkü eğer çember eşit parçalara ayrılmaktaysa, bu durumda çember tam ortada (kendisi bir nokta olan) merkeze sahip olduğuna göre, merkez kesindir ki ya bu kısma ya da diğer kısma ilhak olacak ya da kendisi ikiye bölünecektir. Fakat noktanın şu kısma ya bu kısma ilhak olması ikiye bölmeyi eşitsiz hale getirecektir. Ve onun kendisinin ikiye bölünmesi noktanın boyutsuz ve parçasız olması ile çelişmektedir. (113) –Yine çizgiyi kesen şey ya bir cisimdir ya da cisim olmayan bir şeydir. Fakat o bir cisim olamaz; çünkü olursa, bu durumda o parçası olmayan ve cisim olmayan bir şeyi kesemez ve onun üzerine gelemez. Yine o cisim olmayan bir şey de olamaz; çünkü yine bu eğer bir noktaysa, kendisinin ve üzerine geleceği şeyin parçasız olması bakımından kesmeyecektir. Ve eğer o bir çizgi ise, o yine kesmeyecektir; çünkü onun (114) sınırlarıyla kesmesi gerekir ve onun sınırları parçalı değildir. –Yanı sıra, kesen sınır çizgiyi ya iki nokta arasına düşerek ya da noktanın ortasına düşerek kesecektir. Fakat onun noktanın ortasına gelmesi mümkün olamayan bir şeydir; çünkü daha önce söylediğimiz gibi, onun üstüne geldiği şey parçalara sahip olmalıdır ve artık boyutsuz (115) olmamalıdır. Ve onun iki nokta arasına gelmesi çok daha fazla akıldışıdır; çünkü birincisi, hiçbir sınır bitişik (kesintisiz) şeyin ortasına düşemez; ikincisi, biz böyle bir şeyin mümkün olduğunu kabul etsek bile, onun arasına girdiği şeyleri ayırması gerekir, eğer bunlar bitişik durumdaysalar. Fakat bunlar hareketsiz (sabit) şeylerdir. Bu (116) durumda, kesen

25. F.K., I, 284 vd.

hakkındaki verili açıklama kuşkuludur. –Dahası, biz kesmelerin bu duyulur çizgilerde yapıldığını kabul etsek bile, yine de onlar işlem yapmaya muktedir olmayacaklardır; çünkü kesmeler ya tüm çizgiden ya da bir parçadan olacak ve kesilen parça ya eşit olandan eşit bir parça ya da eşit olmayandan eşit olmayan parça olacaktır. Fakat bunların hiçbiri, *Gramercilere Karşı*[26] ve *Fizikçilere Karşı* adlı çalışmalarımızda tesis etmiş olduğumuz gibi, mümkün değildir. O halde, Geometriciler için çizgiden herhangi bir şeyi kesmek ya da çıkarmak mümkün değildir.

26. G.K., 162 vd; F.K., I, 280 vd; A.H., III, 85 vd.

# IV. Kitap
# Aritmetikçilere Karşı

(1) Miktarın "büyüklük" olarak adlandırılan ve geometrinin ana ilgisini teşkil eden bir türü kesintisiz (aralıksız) cisimlerle ilgilidir. Sayı olarak adlandırılan diğer türü aritmetiğin konusudur ve kesintili (aralıklı) şeylerle ilgilidir. Şimdi, geometrinin ilkelerini ve öğretilerini geçerek, sayılarla ilgili şeyleri de inceleyelim; çünkü sayı ortadan kalktığında, iş görmek için inşa edilmiş bu sanat (aritmetik) ortadan kalkacaktır.

(2) Şimdi, genel bir ifadeyle, matematiksel Pythagorasçılar[1] sayılara büyük güç atfederler; buna göre, tüm şeylerin doğası bunlara uygun olarak yönetilmektedir. Bu açıdan, bu kimseler sürekli olarak

Tüm şeyler de sayıya benzemektedir [2]

ifadesini tekrarlamaktadırlar. Ve bu kimseler yalnızca sayıya değil fakat onlara sayıyı gösteren Pythagoras'a da güvenmektedirler. Pythagoras aritmetiğin gücünden dolayı sanki bir Tanrı'ymış gibi konuşmaktadır,

Hayır, ruhumuza Doğanın köklerini içinde barındıran
Tükenmeyen pınar Tetraktys'i miras bırakan insana güvenirim

(3) Ve "tetraktys" bu kimseler tarafından "10" sayısına verilen isimdir ve o ilk dört sayının birleşimidir; çünkü 1 ve 2 ve 3 ve 4 birlikte 10 yapar [1+2+3+4=10]. Ve bu en mükemmel sayıdır; çünkü biz ona ulaştığımızda tekrar 1'e döner ve sayılarımızı yeni baştan

1. Örneğin, Philolaus ve Arkitas.
2. M.K., I, 94 vd, 100.

oluştururuz. Ve bu kimseler ona "Doğanın köklerini barındıran tükenmeyen pınar" demektedirler; çünkü onlara göre, tüm şeylerin yapısal nedeni onda ikamet etmektedir, örneğin, beden ve ruhun yapısal nedeni.[3] Bunlardan örnek (4) vererek bahsetmek yeterli olacaktır. Şimdi "bir" (*monad*) tüm diğer sayıların yapısını oluşturan temel ilke durumundadır. "İki" (*dyad*) uzunluğu üretmektedir; çünkü açıklamış olduğumuz geometrik ilkelerde olduğu[4] gibi –birinci ilke, nokta ve sonraki, ondan sonra gelen ilke, ensiz uzunluk olan çizgi olmaktaydı–; benzer şekilde, önümüzde duran durumda da, "bir" noktanın karşılığı, "iki" çizginin ve uzunluğun karşılığı olmaktadır. Çünkü bu tasavvurda, düşünce bazı yerlerden bazı yerlere hareket (5) etmektedir ve bu uzunluktur. Ve "üç" (*triad*) en ve düzleme denk gelmektedir; çünkü düşünce buradan oraya hareket etmektedir (ve yine bir başka yere) ve endeki uzaklık uzunluktaki uzaklığa eklendiğinde düzlem tasavvur edilmektedir. Fakat eğer bir kimse üçe bir dördüncü bir, yani dördüncü bir nokta eklemeyi tasavvur ederse, bir katı cisim ve şekil olarak piramit ortaya çıkar; çünkü o uzunluğa, ene ve derinliğe sahip olmuş (6) olur. Bu bakımdan, cisim formülü dört sayısında içerilmektedir. Ve bu durum ruh ile ilgili olarak da böyledir; çünkü bu kimseler tüm Evrenin ahenk içinde yönetildiğini, böyle olduğu için de canlı yaratıkların ruha sahip olduklarını söylemektedirler. Ve mükemmel uyum üç senfonide içerilmektedir.[5] –"Dörtler ile" ve "Beşler ile" ve "Tümler ile". Şimdi, "Dörtler ile" senfoni "epitrit" (4:3 oranı) ve "Beşler ile" 3:2 (7) oranına sahiptir ve "Tümler ile" 2:1 oranına. "Epitrit" denen sayı "bir bütün artı bütünün üçüncü parçası" olarak kabul edilen belli bir sayıdan oluşur –ki bunun oranı 8'e 6 olmaktadır; çünkü sekizinci, altı artı onun [altının] üçüncü parçasını, yani 2'yi (*dyadı*) içermektedir. Ve sayı, bir sayı artı bu sayının yarısını içerdiğinde, bunun 3:2 oranında olduğu söylenmektedir. –Dokuzdan altıya ilişki gibi; dokuz, altı ve altının yarısından (yani üçten) oluşmaktadır [6 artı üç]. Ve "çift" denen sayı iki eşit sayıya eşit olan sayıdır –dörtten ikiye ilişki gibi, çünkü o iki benzer sayıyı içermektedir. (8) Şimdi olgular bunlar olmaktadır ve orijinal varsayıma göre dört sayısında –bir, iki, üç, dört–, söylediğimiz gibi, ahenk formülü bağlamında, ruhun biçimi (formu) yer almaktadır; dört, iki tane iki ya da iki tane

3. M.K., I, 99 vd.
4. G.K., 19 vd.
5. A.H., III, 155 vd; M.K., I, 95 vd.

çift bir olmaktadır; bunlar "Tümler ile" senfonisini içermektedir. Ve üç 3:2 oranında iki ile ilişkilidir (çünkü üç, ikinin (9)kendisini artı ikinin yarısını içerir ve böylece üç "Beşler ile" senfonisini sağlamaktadır). Ve dört "epitrite"te üçle ilişkilidir ya da 4:3 oranıyla. "Dörtler ile" senfonisi buna dayanmaktadır. Bu bakımdan, dört sayısı doğal olarak Pythagorasçılar tarafından "Doğanın köklerini barındıran tükenmez pınar" olarak yorumlanmaktadır.

(10) Kısa örneklemeyle söylediğimiz şeyden bu kimselerin sayılara epeyce güç atfettikleri açıktır; bu kimselerin sayılara ilişkin olarak ortaya koyduğu açıklama hacimli (geniş) fakat şu an için üzerinde durmayı engelleyici olduğundan, argümanımıza tüm sayıların ilkesi olan biri (*monad*ı) ve sayının varlığını ortadan kaldıracak yıkım işlemiyle başlayarak, çürütmemizi kısaltmış olalım.

(11) Şimdi Platon bir (*monad*) kavramını daha çok Pythagorasçı tarza benzer bir biçimde formüle ederek "Bir, o olmaksızın hiçbir şeyin bir olarak adlandırılamayacağı şeydir" ya da "ona iştirakle her bir şeyin bir (tek) ya da çok olarak adlandırıldığı şeydir" demektedir; çünkü diyelim ki, bitki ya da hayvan ya da taş bir (tek) olarak adlandırılır; bununla birlikte, o kendi özellik betimlemesine bağlı olarak değil fakat Bir'e iştirak etmesi bakımından bir olarak tasavvur edilir, bunlardan (12) hiçbiri aslında Bir değildir; çünkü ne bitki ne hayvan ne taş ne de herhangi bir sayılabilir şey (nesne) özsel olarak Bir değildir; çünkü eğer bir bitki ya da bir hayvan Bir ise, bir bitki olmayan ya da bir hayvan olmayan kesindir ki bir olarak adlandırılamaz[6] fakat bir bitki, bir hayvan ve sayısız başka şeyler gibi, bir olarak (13) adlandırılmaktadır. Bu bakımdan, sayılabilir şeylerin hiçbiri Bir değildir. Fakat kendisine iştirak edilerek her bir şeyin kendisi olarak her bir "bir" (tek) şey olduğu ve bir araya gelmeyle bir "çokluğun" oluştuğu şey, tekil şeylere ilişkin Bir ve Çok olmaktadır. Fakat bu Çokluk yine bu çok olan şeylerin hiçbiri değildir, örneğin bitkiler, hayvanlar, taşlar; çünkü ona iştirak edilme dolayımıyla bu şeyler "çok" olarak (14) adlandırılmaktadır. Fakat "Çokluk" kendisi olarak onlardan hiçbiri değildir. –Şimdi, Platon tarafından tasavvur edilen Bir İdeası bu tür bir şey olmaktadır. Bu durumda, kendi argümanımızı ilave edelim. Bir İdeası ya belli sayılabilir şeylerden farklıdır ya da ona iştirak eden bu şeylerle birlikte tasavvur edilmektedir. Fakat o kendi başına var olmaz; çünkü Bir kapsadığı tasavvur edilen belli sayılabilir şeylerden başka bir şey

6. A.H., III, 156 vd.

değildir. –Bu durumda geriye ondan pay alan bu şeylerde kapsandığını (15) söylemek kalıyor ki, bu da yine kuşkuludur; çünkü eğer sayılabilir kütük Bir'e iştirak ederek bir olmaktaysa, kütük olmayan bir şey "bir" olarak adlandırılmayacaktır. Fakat yukarıda gösterdiğimiz gibi, o böyle adlandırılmaktadır. O halde, özel (tekil) şeylerin her birinin ona iştirak ederek bir olarak adlandırıldığı Bir var olan bir şey (16) değildir. Dahası, içinde birçok iştirakin olduğu şey Bir değil, fakat Çok olur ve sayılabilir şeyler hem çok hem de sonsuzdur. Bu durumda, sayılabilir şeylerin her biri (17) Bir'e iştirak ederek bir olmak durumunda değildir demektir. Tıpkı genel (*generic*) İnsan'ın –bazılarının "bir ölümlü hayvan" dedikleri genel insanın– Sokrates ya da Platon olmaması (çünkü eğer böyle olursa, başka kimse insan olarak adlandırılamaz) ve ne kendisi bakımından ne de Platon ve Sokrates ile birlikte var olmuyor olması gibi (çünkü bu durumda o bir insan gibi gözlemleniyor olurdu); benzer şekilde, Bir ne kendisi ile ne de sayılabilir özel şeylerle var olmuyor olması bakımından, kaçınılmaz (18) olarak tasavvur edilemez bir şeydir demektir.[7] Aynı şey İki ve Üç ve genel olarak tüm sayılar için söylenmelidir –bununla ilgili uzun bir anlatıya gerek yoktur. –Bir kimse şu argümanı dile getirebilir: Bir şeyin ona iştirak etmesi bakımından bir olarak adlandırıldığı Bir İdeası ya tek İdeadır ya da birkaç tane Bir İdeası vardır.[8] Fakat eğer o bir (tek) ise, o zaman, çok ona iştirak etmeyecektir; çünkü (bu noktayı sarih olarak açıklamak için) eğer A, Bir (19) İdeasının tümüne sahipse, ona iştirak etmeyen B artık (19) bir olmayacaktır. –Yine o çok parçalı da olmayacaktır, ola ki ona iştirak eden şeyler çok olabilsin; çünkü birincisi, [bu durumda] her bir şey Bir İdeasına iştirak etmiyor fakat onun bir parçasına iştirak ediyor olacaktır. Ve ikincisi, Bir, onlara göre, bölünemez ve parçasız olarak tasavvur edilmektedir. Ve eğer birkaç tane Bir İdeası varsa, bütünlükler olarak kabul edilen sayılabilir şeylerin her biri (ister o bir tane bir ya da bir tane iki olsun, her biri tek olarak kabul edilir) ya belli bir genel İdeaya (20) iştirak ediyor olacaktır ya da iştirak etmiyor olacaktır. Fakat eğer bunlar belli bir İdeaya iştirak etmiyorsa, bir İdeaya iştirak etmekten uzak kalan tüm şeyler [tekil ve bağımsız] bütünlükler olarak kabul edilmek durumunda

7. Sextus burada bir genel kavramın (örneğin, At) tasavvur edilemeyeceği düşüncesinden hareket eder görünmektedir; çünkü biz deneyimde her zaman "tekil-at"ları görürüz fakat "genel-at"ı görmeyiz. (ç.n.)
8. A.H., III, 158 vd.

olacaktır –bu onların kabul etmeği bir sonuçtur. Ve eğer bunlar bir İdeaya iştirak etmekteyse, orijinal güçlük yeniden gösterecektir; çünkü çift (ikili) olanlar tek İdeaya nasıl iştirak ederler?

Şimdi, bir (*monad*) ile ilgili epeyce ilgilenildi ve eğer o ortadan kaldırılırsa, (21) tüm sayılar da ortadan kalkar; ikiye (*dyad*) yapacağımız saldırı tümüyle aynı olacaktır; çünkü o birlerin birleşimi dolayımıyla kuşkulu bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Hatta Platon önceden *Ruh Üzerine* adlı kitabında[9] onun hakkındaki kuşkuları ifade etmiştir; çünkü bir tane bir diğer birin yanına konduğunda ya bir şey bu yan yana getirme işlemiyle eklenmektedir ya da bir şey çıkartılmaktadır ya da ne (22) bir şey eklenmekte ne de çıkartılmaktadır. Fakat eğer hiçbir şey ne ekleniyor ne de çıkartılıyorsa, bu durumda iki, iki tane birin bir araya gelmesiyle oluşmuyor demektir. Ve eğer bir şey bu bir araya gelme ile çıkartılmaktaysa, o zaman, bir ve birde azalma oluyor demektir ki bu durumda iki ortaya çıkmayacaktır. Ve eğer bir şey [bu işlemle] eklenmekteyse, o zaman, iki, iki olmayacak fakat dört olacaktır; çünkü eklenen iki, artı bir ve ikinci bir, dört sayısını oluşturur. Bu bakımdan hiçbir şey bir iki olmamaktadır. Benzer güçlük her sayı ile ilgili olarak kendini gösterecektir. Öyleyse, bundan hareketle, sayı diye bir şey yoktur demektir.

(23) Bununla birlikte, sayı denilen şey bir (*monad*) eklemenin ya da çıkarmanın bir sonucu olarak tasavvur edildiğinden, eğer biz bu ikisinden her birinin iş görmesinin mümkün olmadığını tesis edersek, sayının gerçekliğinin de ortadan kalkacağı açıktır. Örneğin önce, örneklerle gösterme yöntemini kullanarak, çıkarma ile ilgilenelim. (24) Şimdi varsayılan 10'dan çıkartılan 1 ya tüm 10'dan ya da arta kalan 9'dan çıkartılmaktadır.[10] Fakat o, tesis edeceğimiz gibi, ne bütün 10'dan ve göstereceğimiz gibi, ne de arta kalan 9'dan çıkartılmaktadır; o halde, hiçbir şey varsayılan 10'dan çıkartılmamaktadır; çünkü eğer 1, bu şeyin (10'un) bütününden çıkartılmaktaysa, ya 10, özel (tekil) birlerden başka bir şeydir ya da bunların bir araya gelişi 10 olarak (25) adlandırılmaktadır. Fakat 10 özel (tekil) birlerden başka bir şey değildir; çünkü bunlar ortadan kalkarsa, 10 var olmaz ve benzer olarak, eğer 10 ortadan kalkarsa birler artık var olmaz. Ve eğer 10, birlerle aynı ise –yani, eğer özel birler 10 ise– açıktır ki eğer birin çıkartılma işlemi 10 ile ilgili yapı-

9. Platon, *Phaedon*, 96 EE; F.K., II, 302 vd.
10. A.H., III, 88 vd; F.K., I, 312 vd.

lıyorsa [1, 10'dan çıkartılıyorsa], o her bir (tekil) birden çıkartılıyor olacaktır (çünkü özel birler 10 olmaktadır) ve böylece o artık birin çıkartılması işlemi değil, fakat 10'un çıkartılma işlemi olacaktır.[11] Sonuç (26) olarak, bir, bütün 10'dan çıkartılmamaktadır. Aslında, o geriye kalan 9'dan çıkartıla bilir mi; çünkü varsayılan 9, bu çıkarma işleminden sonra varlığını hâlâ nasıl koruyabilecektir? Fakat eğer bir ne bütün 10'dan ne de geriye kalan 9'dan çıkartılmamaktaysa, o zaman, hiçbir sayı çıkarma işlemiyle varlığını sürdürmüyor (27) demektir. –Yanı sıra, eğer bir, 9'dan çıkartılmaktaysa, o zaman, o ya 9'un bütününden ya da 9'un son birinden çıkartılıyordur. Fakat eğer bir, 9'un bütününden çıkartılmaktaysa, o zaman, 9 ile ilişkili bir çıkarma işlemi var demektir; çünkü her bir birden çıkartılan şey 9 sayısını oluşturur, bu özel birlerin dokuz tane olması (28) bakımından. Ve eğer çıkarma işlemi son birden yapılmaktaysa, bu durumda, birincisi, bölünemez olan bu son bir bölünebilirmiş gibi görünecektir ki bu da saçmadır. İkincisi, eğer bir son birden çıkartılmaktaysa, dokuz artık tam (bütün) (29) olarak kalmayı sürdüremeyecektir. –Dahası, eğer bire ilişkin çıkarma işlemi 10 ile ilgili ise, o zaman, o, 10'dan ya onun var olması bakımından ya da var olmayan şey olması bakımından çıkartılıyor olacaktır. Fakat var olan şeyden çıkartılıyor olmayacaktır –çünkü onun 10 olarak kalması ölçüsünde, hiçbir şey, onun bir 10 olması bakımından, 10'dan çıkartılıyor olmayacaktır, çünkü eğer böyle olursa, o artık bir 10 olmaz –ve yine o var olmayan bir 10'dan da çıkartılıyor olmayacaktır; çünkü var (30) olmayan şeyden hiçbir şey çıkartılamaz. Ve gayet tabii var olan ve var olmayan şeyden daha başka herhangi bir şey tasavvur etmek mümkün değildir. O halde, 10'dan hiçbir şey çıkartılmamaktadır.

Şimdi bu argümanlarla çıkarma işlemi ile herhangi bir sayının tasavvur edilmesinin mümkün olmadığını göstermiş bulunuyoruz. Ve bir sayının toplama işlemi ile de tasavvur edilemeyeceğini göstermek benzer güçlükler ortaya konduğunda (31) kolay olacaktır; çünkü yine eğer bir, 10'a eklenmekteyse, bir kimsenin bu ekleme işleminin ya 10'un bütününe ya da 10'un son parçasına yapılıyor olacağını söylemesi gerekir. Fakat eğer bir 10'un bütününe eklenmekteyse, bu durumda, 10'un bütünü tüm özel birlerle birlikte tasavvur edildiğinden, birlere ilişkin yapılan ekleme işlemi onun

11. Bu durumda 10 ortadan kalkar; çünkü bu işlem bu haliyle 1'in 10'dan çıkartılma işlemi değil 10'un 10'dan çıkartılma işlemi olmaktadır. (ç.n.)

(32) tüm özel birlerine ilişkin olarak yapılmak durumundadır ki, bu da saçmadır; çünkü bu ekleme işlemiyle 10, 20 olacaktır ki bu da mümkün olmayan bir şeydir. Bu durumda, bizim birin 10'un bütününe eklenmemekte olduğunu söylememiz gerekir. Yine birin onun son parçasına da eklenmediğinin söylenmesi gerekir; çünkü 10, bir parçanın artmasının 10'un bütününün artması olmamasına bağlı olarak artmış (33) olmayacaktır. –Genel olarak ve de son olarak, bir, 10'a ya onun olduğu gibi kalması bakımından ya da olduğu gibi kalmaması bakımından eklenmek durumundadır. Fakat bir asla 10'a onun olduğu gibi kalması bakımından eklenmemektedir; çünkü bu durumda 10 artık bir 10 olarak kalmayacaktır; yine bir, 10'a onun olduğu gibi kalmaması bakımından da ekleniyor olmayacaktır, çünkü kesindir ki, eğer 10 olduğu gibi kalmayacaksa, o zaman ona bir eklemenin yapılması mümkün değildir.

(34) Fakat eğer sayı, söylediğim gibi, ekleme ve çıkarma dolayımıyla varlığını sürdüren şey olarak tasavvur ediliyorsa ve bunların hiçbirinin var olmadığını göstermiş bulunmaktaysak, bir kimsenin sayı diye bir şeyin var olmadığını beyan etmesi gerekir. Böylece, Geometricilere ve Aritmetikçilere karşı tüm bu kuşkucu argümanlarımızı uzunca bir şekilde açıklamış bulunmaktayız. Şimdi artık Astrologlara karşı saldırımızı başlatalım.

# V. Kitap
# Astrologlara Karşı

(1) Önümüzde duran görev astrolojiyi ya da "Matematiksel Sanat" denilen şeyi sorgulamaktır. –Bu aritmetik ve geometrinin birleşimi olması bakımından katıksız bir Sanat değildir (biz bu konularla ilgili uzmanları çürütmüş bulunmaktayız); yine bu sanat Eudoksus ve Hipparkus[1] ve bunlar gibi kimseler tarafından uygulanmış bir kehanet sanatı da değildir ve bazıları buna "astronomi" adını vermektedir (çünkü bu sanat Tarım ve Denizcilikte olduğu gibi fenomenleri gözlemlemeyi içermektedir ki bu (2) gözlemden hareketle fırtınaları, kuraklığı, vebayı ve depremleri ve benzer karakterdeki çevresel durumları tahmin etmek mümkün olmaktadır). Bu sanat (astroloji) daha çok Kaldelilerin kendilerini matematikçiler ve astrologlar olarak betimleyerek şaşalı başlıklarla süsledikleri, sıradan insanlara çeşitli biçimlerde küstahça davrandıkları, bize karşı büyük bir batıl inanç kalesi inşa eden ve bize doğru bir akla göre yapacak bir şey bırakmayan, daha çok doğum dökümleriyle ilgi bir (3) sanattır. Bunu, önce onların kurgulama yöntemine katkıda bulunan şeylerin bir parça geriye doğru izini sürdükten sonra anlayacağız. Fakat bizim yorumumuz bir parça sade ve kısa (özet) olacaktır; çünkü tam ayrıntılar bu dalda uzmanlaşmış kimselere bırakılabilir. Ve bizim için onlar olmaksızın Kaldelilere karşı saldırımızı gerçekleştirmenin mümkün olmayacağı noktalara dikkat çekmemiz yeterli olacaktır.

(4) Şimdi, öncelikli olarak, dünyadaki şeylerin göklerdeki[2] şeylerle yakınlığı olduğu ve birincilerin her zaman yeniden ve yeniden diğerlerinin çokluğundan etkilendikleri varsayılmaktadır:

1. Kaidolu Eudoksus, Bitinia'daki Nikealı Hipparkus gibi (İÖ 150) ünlü bir astronom ve Platon ve Arkitas'ın öğrencisi idi (İÖ 370).
2. F.K., I, 79 vd.

Tanrıların ve ölümlülerin Efendisi tarafından getirilen gün nasılsa
Kalplerimizin düşünceleri de öyledir,[3]

(5) Bu varsayımdan hareketle Kaldeliler, oldukça meraklı bir biçimde gök kubbenin içine bakarak, yedi yıldızın[4] hayatta ortaya çıkan her şeyin meydana gelmesindeki etkili nedenlerle bağlantı içinde olduğunu ve burçlar kuşağının (Zodyakın) parçalarının onlarla iş birliği içinde olduğunu beyan etmektedirler. Şimdi, bildiğimiz kadarıyla, bu kimseler burçlar kuşağının çevresini on iki "zodia"ya[5] ("Gösterge"ye) bölmektedirler ve her bir gösterge otuz dereceye ve her derece atmış "dakika" ya (*lepta*) bölünmektedir (şu an için bu onların öğretisine yeterince yakındır) –çünkü böylece bu kimseler en küçük ve parçasız olanı bu şekilde (6) adlandırmış olmaktadırlar. Ve bu kimseler göstergelerden bazılarını eril bazılarını dişil ve bazılarını cisimli ve bazılarını cisimsiz ve bazılarını dönenceli ve diğerleri sabit olarak (7) adlandırmaktadırlar. Eril ve dişil olanlar, erkek ve kadınların doğumuna katkıda bulunan bir doğaya sahiptir. Bu bakımdan, Koç bir eril Gösterge olmaktadır; fakat Boğa, demektedirler, dişildir; İkizler erildir ve geriye kalanların benzer bir oranda bazıları eril, diğerleri dişil (8) olmaktadır. Ve bunlarla, kanımca, Pythagorasçılar biri, erkek ve ikiyi, dişi ve üçü yine erkek ve geriye kalan çift ve tek sayıları aynı kurala göre adlandırırlardı. Bazıları da her bir (9) Göstergeyi on iki parçaya ayırmaktadır ve çoğunlukla aynı yöntemi kullanmaktadırlar. Örneğin, bu kimseler Koç ile ilgili durumda onun ilk on ikinci parçasını, Koç ve erkek olarak, ikincisini Boğa ve dişi olarak, üçüncüsünü İkizler ve erkek olarak betimlemektedirler; aynı (10) kural diğer bölümler için kullanılmaktadır. Ve bu kimseler İkizlerin ve Yayın, Koçun çap bakımından karşısında olduğunu; Başak (Bakire) ve Balığın bedensiz Gösterge olduğunu ve (11) geriye kalanların böyle olamadığını söylemektedirler. Ve dönenceli Göstergeler Güneş girdiğinde yönünü değiştiren ve gök kubbenin içinde dönenceleri meydana getiren şeyler olmaktadır. Bu tür bir Gösterge Koç olmaktadır ve onun tam karşısında Terazi ve Oğlak ve Yengeç olmaktadır; çünkü bahar dönencesi Koç'ta ve kış Oğlak'ta ve yaz Yengeç'te ve bahar

3. Homeros, *Odysseia*, XVIII, 136; A.H., III, 244 vd.
4. Güneş, Ay, Mars, Satürn, Merkür, Jüpiter, Venüs.
5. Burç: İşaret / Gösterge. (ç.n.)

Terazi'de meydana gelmektedir. Fakat bu kimseler Boğanın ve onun tam karşısındaki Göstergenin –yani Akrep, Aslan ve Kova– sabit olduğunu varsaymaktadırlar.

(12) Bununla birlikte, tüm bu göstergelerden etkili sonuçların ortaya çıkmasında her durumda baskın olan ve bu kimselerin ilkesel olarak tahminlerini çerçevelerken dayandıkları göstergeler, onların dediğine göre, dört tanedir. Ve bu kimseler bunlara "Merkezler" şeklinde genel bir ad ve daha özel olarak da "şema"[6] ya da "orta-gök" ya da "batış"[7] ya da "yeraltı" ya da "karşı-orta-gök" şeklinde adlar vermektedirler. Sonuncusu kendisi bakımından yine (13) "yarı-gök" olmaktadır. Şimdi, "şema" doğum tamamlandığı zamanda ortaya çıkan Göstergedir. "Orta-gök" dördüncü Göstergenin çıktığı şeydir, bu gösterge orada kapsanmaktadır. "Batış" Göstergesi "şema"ın karşısında yer almaktadır; "yer altı" ya da "karşı-orta-gök", "orta-gök" ün karşısında bulunmaktadır: Böylece (bir örnek durumu sarih hale getirecektir), Yengeç "şema" olduğunda Koç, "orta-gök" ve Oğlak, "batış" ve Terazi de (14) "yeraltı" olmaktadır. Dahası, "Merkezler"in her biri ile ilgili olarak, bu kimseler, önce gelen Göstergeyi "sapma" olarak ve sonra geleni "yükseliş" olarak adlandırmaktadırlar. (15) Yine bu kimseler şema Göstergesinden önce yükselen ve görüşte olan şeyin "kötü ruh" olduğunu ve sonra, "orta-gök" Göstergesini izleyen şeyin "iyi ruh" olduğunu; "orta-gök" göstergesini önceleyen şeyin "kalitesiz parça" ve "tek kısım" ve "tanrı"; "batış"a gelen şeyin (16) "etkisiz" Gösterge ve "ölüm ilkesi" ve "batış"tan sonra gelen ve görüş dışı olan şeyin "ceza" ve "ölüm ilkesi" –ve o "kötü ruh"un karşısında yer almaktadır– ve "yeraltına" gelen (17) şeyin "iyi talih" –ki bu "iyi ruh"un karşısında yer almaktadır– ve "karşı-orta-gök"ten sonra doğuya doğru gelenin "tanrıça" –ki bu "tanrı"nın karşısında yer almaktadır– ve şemaya gelenin (18) "etkisiz" olduğunu ve yine onun "etkişiz"in karşısında bulunduğunu, söylemektedirler. Ya da daha kısa ifade edilirse, şema Göstergesindeki sapma "kötü ruh" olarak adlandırılmaktadır (19) ve onun "yükseliş"i "etkisiz" olarak adlandırılmaktadır; benzer olarak, "yarı-gök"teki sapma "tanrı" ve onun yükselişi "iyi ruh" olarak ve aynı şekilde "karşı-orta-gök"ün sapması "tanrıça" olarak ve onun yükselişi "iyi talih" olarak adlan-

6. Doğum haritası ya da yıldız haritası. Daha genel olarak bir olay ortaya çıktığı anda gökteki yıldız ve gezegenlerin bulundukları konumu gösteren şema. Horoskop. (ç.n.)

7. Güneş ya da yıldızların batışı. (ç.n.)

dırılmaktadır; benzer olarak, "batış"ın (20) sapması "kötü talih" ve onun yükselişi "etkisiz" olarak adlandırılmaktadır. Ve bu kimseler bu şeyler hakkındaki araştırmalarının sadece oyundan ibaret olmadığını düşünmektedirler; çünkü onlar yıldızların, "merkezler"in durumuna ya da onlarının yükselişleri ve sapmalarına bağlı olarak, aynı zarar verme ya da vermeme gücüne sahip olmadığına, fakat onların gücünün bir konumda daha fazla etkili fakat başka bir konumda daha az etkili olduğuna (21) inanmaktadırlar. Ve bir etkileşmeyle, insan bedeninin her parçasını Göstergelerden birine izafe eden bazı Kaldeliler vardır; bu bakımdan bu kimseler başa Koç, boyuna Boğa, omuzlara (22) İkizler, göğüsse Yengeç, yanlara Aslan, kalçalara Başak, kanatlara Terazi, rahim ve edep yerine Akrep, uyluğa Yay, dizlere Oğlak, inciğe Kova, ayaklara Balık demektedirler. Ve bu yine rastgele yapılmamaktadır; fakat eğer doğum zamanı kötü niyetli olan herhangi bir yıldız bu Göstergelerden herhangi birinde olursa, o zaman onun, aynı adı taşıyan beden parçasında bir bozukluğa yol açacak olması nedeniyle yapılmaktadır.

Şimdi, bu, burçlar kuşağındaki şeylerin doğasıyla ilgili oldukça özet bir açıklama (23) olarak hizmet etmektedir. Ve ardından onların bölünmesini izah etmek yersiz olmayacaktır. Onların gözlemleri üzerinde durmak gerekmektedir; çünkü Göstergeler onların kendi uygun belirlemelerine göre göre değil fakat yedi dağınık yıldızın sürekli gözlemlenmesi dolayımıyla gözlemlendiklerinden, onların aklına gelen şey, tüm kuşağı [Zodyak] on iki (24) parçaya bölmek olmuştu; çünkü bu kimselerin kendi yaklaşım yöntemlerini açıklarken söylediğine göre, eskiler burçlar kuşağındaki bazı özel yıldızların yükselişini gözlemledikten sonra içinde deliklerin olduğu bir kavanoza su doldurmuşlar ve sonra suyun aynı yıldız tekrar yükselene kadar alta konan kaba akmasına izin vermişler ve kuşağın aynı Göstergeden aynı (25) göstergeye dönüşünü tahmin etmişlerdir. Sonra akan suyun on ikinci parçasını almışlar ve onun ne kadar zamanda aktığını hesaplamışlardır. Demektedirler ki, bu [hesaplanan zaman] kuşağın on ikinci parçasının kapsanmasındaki geçen zaman uzunluğudur ve bu kapsanan kuşak parçası tüm kuşağın üzerinde aynı oranda bulunmaktadır, akan suyun suyun (26) tümünde olması gibi. Bu orandan hareketle –yani on ikinci parçanın oranından hareketle– bu kimseler son sınırı bazı göze çarpan (dikkat çekici) yıldızların gözlemlendiği andan ya da daha kuzeyde ya da daha güneyde aynı anda yükselen yıldızların birin-

den hareketle belirlemekteydiler. Ve bu kimseler aynı şeyi diğer on ikinci parça ile ilgili olarak da yapmaktaydılar.

Şimdi, bu kimseleri burç kuşağını bu sayıda parçalara bölmeye iten yaklaşım yöntemi bu olmaktadır. Ve bu yöntem, bu kimselerin söylediğine göre, onlara her doğumun şemasını (27) gözlemleme olanağı veren yönteme benzer görünmektedir; çünkü demektedirler ki gece boyunca Kaldeli yıldızları gören bir tepeye oturur, buna karşılık diğer insan doğurmakta olan kadının yanında doğuruncaya kadar oturur ve kadın doğurduğu anda bu adam tepede oturan (28) adama derhal bir çanla işaret verir ve o adam çanı duyduğunda yükselen Göstergeyi şemanın göstergesi olarak işaretler. Fakat gün boyunca saati (ya da Güneş saatini) ve Güneşin hareketlerini inceler.

(29) Göstergeler hakkında epeyce söylendi: Yıldızlar konusunda bu kimseler onlardan bazılarının "iyiliksever" bazılarının "kötü niyetli" ve bazılarının "ortak/genel" olduğunu söylemektedirler. Bu bakımdan, Jüpiter ve Venüs hayırsever fakat Mars ve Satürn kötü niyetli ve Merkür "genel/ortak" olmaktadır; çünkü o hayırsever yıldızla hayırsever ve kötü (30) niyetli yıldızla kötü niyetli olmaktadır. Fakat başkaları aynı yıldızların konumlarındaki değişmeye bağlı olarak bir zamanda hayırsever bir başka zamanda kötü niyetli olduklarına inanmaktadır; çünkü ya Gösterge nedeniyle ya da diğer yıldızların kümeleşmesi nedeniyle, kötü niyetli yıldız tamamen kötü niyetli değildir, yine hayırsever yıldız bütünüyle hayırsever (31) değildir. Bununla birlikte, bu kimseler Güneş ve Ay'ın yedi yıldızın ilkesel yıldızları olduğunu ve diğer beş yıldızın "etkiler" bakımından daha az güce sahip olduğunu farz etmektedirler. Ve bu nedenle Mısırlılar Güneş'i krala ve sağ göze; Ay'ı kraliçeye ve sol göze ve beş yıldızı muhafızlara ve diğer sabit yıldızları insanların geriye kalanına (32) benzetmektedirler. Ve beş yıldızdan Satürn, Jüpiter ve Merkür, Güneş'le uyumlu ve ona yardımcıdır ve onlar bu üç yıldızı "gündüze ait" olarak adlandırırlar; çünkü onların iş birliği yaptığı Güneş günle doğan bu yıldızları yönetmektedir (Mars, Venüs ve Ay). Bu (33) kimseler aynı zamanda aynı yıldızların kendi uygun "evlerinde" olmalarına ya da "yükseltilerine" ya da "sınırlarına" ya da bazılarının diğerleri tarafından "korunmalarına" ya da "birbirlerine bakmalarına" ya da "merkezlerde" olmalarına bağlı olarak güçlerini (34) arttırdıklarını söylemektedirler. Ve bu kimselere göre, Aslan Güneş'in evi, Yengeç Ay'ın evi, Oğlak ve Kova Satürn'ün evi, Balık ve Yay Jüpiter'in (35) evi, Koç ve Akrep Mars'ın (35) evi, Boğa ve

Terazi Venüs'ün evi ve İkizler ve Başak (Bakire) Merkür'ün evidir. –Ve bu kimseler yıldızların mutlu olduğu ya da küçük bir güce sahip oldukları konumları ayrı ayrı "yükselmeler" ve "çökmeler" olarak adlandırmaktadırlar; çünkü bunlar (36) "yükselmelerinde" mutlu fakat "çökmelerinde" küçük bir güce sahip olurlar. Bu bakımdan, Koç, Güneş'in "yükselmesi"dir (ya da tam olarak onun 19'uncu parçası) ve onun "çöküşü" çap olarak Güneş'in karşısındadır. Ve yine Ay'ın "yükselmesi" Boğa ve "çökmesi" çap olarak Güneş'in karşısındadır. Ve Satürn'ün yükselmesi Terazi, Mars'ın yükselmesi Oğlak, Venüs'ünki Balık, Merkür'ünki Başak (Bakire) olmaktadır. Ve bunların çökmeleri, söylemiş (37) olduğum gibi, çap olarak yükselişin karşısındaki Göstergeler olmaktadır. Ve her bir Göstergedeki yıldızların "sınırlar"ı, onların söylediğine göre, belli bir bölümden belli bir bölüme, yıldızların en güçlü olduğu şeylerdir. Ve onlar arasında ve onların tabletleri (38) arasında en küçük uyumsuzluk yoktur. Ve bu kimseler yıldızların onlar diğer yıldızların ortasında ve Göstergelerle süreklilik içinde olduklarında "korunduklarını" söylemektedirler. Bu bakımdan, eğer aynı Göstergede tek yıldız ilk bölümü işgal etmekteyse ve diğeri sonuncu ve diğeri orta bölümü işgal etmekteyse, bu durumda ortadaki yıldız uç bölümdekiler (39) tarafından "korunuyor" demektir. Ve onların "birbirlerine doğru" baktıkları ve birbirleriyle uyumlu oldukları söylenmek durumundadır, bir üçgende ya da dörtgende görülen durum gibi. Şimdi üç Göstergenin orta bölümünü işgal eden yıldızlar bir üçgen şekli oluşturur ve birbirlerine bakarlar ve iki Gösterge arasında olanlar bir dörtgen şekli oluştururlar. Ve (40) burada düşünce şu olmaktadır: Kötü niyetli bir yıldız bir üçgen şeklin içindeki hayırsever bir yıldızla karşı karşıya olduğunda, o "iyi niyetli" olur ve çok daha fazla hayırsever olur ve bir hayırseverin karşısında olan şey tam "iyi kalpli" olur ve bu durum bir kötü niyetlinin bir kötü niyetlinin karşısında olduğu durum için de geçerlidir. Fakat tersi durum bu şekil dörtgen olduğunda ortaya çıkmaktadır. Ve bu kimseler bunların "merkezler"in birinde gözlendiği duruma "merkez üssü" demektedirler bu merkez ya "şema" ya "orta-gök" ya "batış" ya da "karşı-orta-gök" olabilir.

(41) Fakat şimdi bu konular bu şekilde tarafımızdan açıklandığına göre, önce Kaldelilerin "etkiler" hakkında tahminlerini oluşturmada bunlardan başladıklarının kavranması gerekmektedir. Ve bunlarda bir farklılık bulunmaktadır; çünkü bazıları daha basit

bazıları daha tam olmaktadır; daha basit olanlar Gösterge nedeniyle ya da bir yıldızın basit gücüyle ortaya çıkmaktadır. Örneğin, bu özel yıldız bu özel Göstergede olduğunda şu ve şu (42) tipte insanlar üretmektedir; daha tam olanlar, dediklerine göre, birkaç etkenin karışımı ve kesişme dolayımıyla ortaya çıkmaktadır. Örneğin, eğer bu yıldız şema içinde ve şu yıldız orta-gök içinde ve diğerleri karşı-orta-gök içinde ve geriye kalanlar belli başka konumlardaysa, bu durumda etkiler ona göre ortaya çıkacaktır.

(43) Şimdi, Kaldeci öğretinin ana çerçevesi bu gibi görünmektedir. Ve şimdi bu açıklanmış olduğuna göre, ortaya konan karşıt argümanları izlemek kolay olacaktır. Aslında bazı insanlar gayet açık olarak karasal (dünyevi) şeylerin göksel şeylerle tamamen paylaşım (44) içinde olmadıklarını ileri sürmektedirler; çünkü gök küre insan bedeni gibi aynı tarzda birleşim göstermemektedir, meğerki dünyadaki şeyler gökteki şeylerle bağlantı içinde olsun: Bedenin alt parçaları başla ve baş da alt parçalarla bağlantı içindedir fakat göklerdeki şeylerde bir farklılık vardır ve bağlantılı olma söz konusu değildir. Bunlar bir ve aynı birleşime (45) sahip değildirler. –Ve diğerleri kaderle ilgili argümanlar ortaya atmaktadırlar; çünkü tüm şeyler kadere göre ortaya çıkmadıkça bunu savunan astroloji var olmayacaktır. –Ve aşağıdaki (46) argümanı öne sürenler hiç de az değildir: Bazı olaylar zorunlulukla, bazıları şansla ve bazıları kendi eylemlerimizle ortaya çıktığından, eğer Kaldeliler mümkün bir kehaneti amaçlamaktaysalar, bu durumda onlar kesindir tahminlerini ya zorunlulukla ya da şansla ya da (47) eylemlerimizle ortaya çıkan olaylar hakkında yapacaklardır. Fakat onlar bunu zorunlu olaylar hakkında yaparlarsa, onların tahminleri uygulamada yararsız olacaktır; çünkü zorunlulukla ortaya çıkan şeyi önlemek mümkün değildir. Bu şey biz ondan ister hoşlanalım ister hoşlanmayalım etkisini göstermek durumundadır. Ve kehanet yalnızca eğer o bu şeyi engelleyici araçlara atıf yapmaktaysa yararlı olur. Ve eğer o şansla ortaya çıkan şeyler hakkında yapılmaktaysa, o zaman onlar mümkün olmayan şeyi ileri sürmektedirler; çünkü şansa bağlı olaylar düzensizdir ve düzensiz olan şeyler farklı zamanlarda farklı bir biçimde sonuçlanan şeyler olduklarından güvenilir bir tahmin (kehanet) oluşturmak mümkün (48) değildir. Bu durumda geriye bu kimselerin bizim eylemlerimiz sonucunda ortaya çıkan şeyler hakkında kehanette bulunduklarını söylemek kalıyor. Fakat bu yine mümkün değildir; çünkü ortaya çıkıp çıkmaması bana bağlı

olan ve hiçbir önceden belirlenmiş nedene sahip olmayan şeyi hiç kimse tahmin edemez. O halde, Kaldeliler mümkün olan bir kehaneti amaçlıyor değildirler.

(49) Şimdi, çoğunluk Astrologların öğretisini bu tipte uzun menzilli atışla ortadan kaldırmaya gayret etmektedir. Fakat biz kısa menzilli bir saldırı yöntemini benimsemekteyiz ve biz bu öğretinin ilkelerini ve unsurlarını çökerttiğimiz zaman, yani bu ilkeleri arayıp onlarla yol aldığımızda, bu kimselerin öğretilerinin geriye kalanının yapısının yıkıldığını da göreceğiz.

(50) Astrolojinin ilke ve temeli sanki "şema" düzenlemesiymiş gibi görünmektedir; çünkü "merkezler"in geriye kalanı bundan çıkartılmaktadır, yine sapmalar ve yükselmeler dörtgen şekiller ve yıldızların kümeleşme biçimleri ve tüm bunlardan türetilen kehanetler de (51) öyle. Bu durumda, eğer "şema" ortadan kaldırılırsa, kaçınılmaz olarak "orta-gök" de biliniyor olmaz, yine "batış", "karşı-orta-gök" de. Ve bunlar kavranabilir olmadığında sonuç (52) olarak tüm astroloji öğretisi de ortadan kalkar. Şema Göstergesinin onlar tarafından keşfedilemez olduğu birçok şekilde gösterilebilir; çünkü bunun idrak edilebilmesi için sırayla önce araştırma konusu olan doğum zamanının sağlam olarak idrak edilmesi ve sonra bunu işaretleyen (gösteren) saatin hatasız olması ve sonra da Göstergenin "yükselme"sinin doğru (53) bir şekilde gözlenmesi gerekmektedir; çünkü doğum anında göklerde ortaya çıkan Göstergenin yükselmesi gözlenmektedir –ki Kaldeliler bunu şema gözlemi için bir yardımcı olarak kullanmaktadırlar– ve yükselmeden sonra yıldızların geriye kalanlarının konumu –ki buna onlar "batış" demektedirler– gözlenmektedir ve batıştan sonra da tahminler (54) (kehanetler) gelmektedir. Fakat göstereceğimiz gibi, araştırmanın konusu olan doğum anının algılanması mümkün değildir; yine saatin hatasız olması ve yükselen Göstergenin doğru bir şekilde kavranması da mümkün değildir. Bu durumda, Kaldeci öğreti içeriksizdir. (55) Şimdi, önce ilk hususla ilgilenelim.

Bu kimseler araştırma konusu olan insanların doğum zamanını oldukça ilkel bir biçimde kabul etmektedirler; ya gebelik ve döllenme olarak ya da doğum olarak. Fakat bu kimseler bunun döllenme ve gebelikle ilgili olduğunu söylemeyeceklerdir, çünkü bunun tam (56) (kesin) zamanı belirlenebilir değildir. Ve bu doğal olarak böyledir; çünkü biz gebeliğin döllenme ile aynı zamanda gerçekleşip gerçekleşmediğini söylemenin bir yoluna sahip değiliz; çünkü bu

çabucak olabilir –çok sıcak fırına konan hamur gibi, çünkü hamur bir anda (57) yapışır– fakat o aynı zamanda bir süre içinde de ortaya çıkabilir. Örneğin, topraktaki tohumlar bir anda kök salmazlar ve alttaki toprakla karışmazlar (saçaklanmazlar). Ve rahim ağzı ve tabanı arasında (ki tıbbi yapı olarak burası gebeliğin gerçekleştiği yerdir) biraz mesafe var olduğundan, alınan tohum içeriği (özü) kesin olarak bu uzaklığın kapanmasında (58) (aşılmasında) biraz zaman harcamaktadır. Ve bu geçen zamanın uzunluğunu bilmediklerinden Kaldeliler gebeliğin gerçekleştiği ânı asla idrak etmeyeceklerdir; çünkü tohum, bir zamanda, fırlayıp rahmin doğal olarak gebeliğe uygun olan çok sayıda parçasının üstüne düşerken, başka bir zaman düşüşünde dağılsa bile rahmin kendi gücüyle tekbir yerde toplanabildiğinden, ilk ve ikinci sürecin gerçekleşme zamanını ya da birinci gebelik sürecinin ne kadar süre aldığını ve ikincinin ne kadar sürede gerçekleştiğini bilmek mümkün değildir. (59) Bunlar bilinmediğinden gebeliğin doğru kavranma şansı da ortadan kalkıyor demektir. –Yine eğer fizyologlardan bazılarının ileri sürdüğü gibi, tohum önce rahmin ön kısmında ısınıp ve değişip, sonra rahmin onu almak için açılan damarlarına girmekteyse, bu kimseler bu değişme işlemi için geçen zamanı bilmeyeceklerinden, gayet tabii, gebelik anını da (60) bilmeyeceklerdir. –Dahası, kadınlar, tüm diğer beden kısımları bakımından –bu kısımların aktiviteleri açısından– farklılık gösterdikleri gibi, benzer şekilde, rahimlerinin aktivitesi bakımından da farklılık göstermektedirler. Bazılarında gebelik daha hızlı bazılarında daha yavaş olmaktadır. Kadınların kendilerinin mukayese edilerek kolay gebe kalır oldukları (61) zamanla asla böyle olmadıkları zamanın görülebileceğine inanmak zordur. Ve bu böyle olduğundan, alınan tohumun gebeliğe yol açacağı zamanı tam olarak açıklamak mümkün değildir, meğerki bu zamandan hareketle (hesaplamayla) Kaldeliler doğum şeması (62) oluştursunlar. –Yine bir kimse gebe kalma zamanının doğal olarak belli göstergelerle kavranabileceğini de söyleyemez. –Örneğin, cinsel ilişkiden sonra rahim kıvrımlarının kurumasından ve eğer böyle olmaktaysa, rahim ağzının kapanmasından ve reglin (63) kesilmesinden ve gebe kalma arzusunun ortaya çıkmasından vb; çünkü ilk planda, bu göstergeler gebe olmayanlar tarafından da paylaşılan şeylerdir. İkinci planda, bu paylaşılmıyor bile olsa, bunlar gebeliğin, kabaca söylenirse, halihazırda geçen birkaç günde ortaya çıktığını gösterir ve onun gerçekleşme zamanı tam kesin

olarak göstermez, ancak yakın olarak ve (64) saat farkıyla gösterir. Fakat farklı hayatlara ilişkin belirlemelerinde Kaldelilerin ihtiyacı olan şey gebelik zamanına dair kaba ve gevşek tahmin değil, tam (kesin) bir tahmindir.

Şimdi, demek ki gebelik zamanından hareketle bir şema oluşturmak mümkün değildir. (65) Yine doğum zamanından hareketle de mümkün olmaz; çünkü birincisi, doğumun gerçekleşmesi gerektiği söylenen an kuşku konusudur. –Bu an çocuk soğuk havada çıkmaya başladığındaki an mı ya da bir parça çıktığındaki an mı ya da yere yatırıldığındaki an (66) mıdır? İkincisi, bu durumların her birinde bile doğum zamanını tam olarak belirlemek mümkün değildir; çünkü ruhun şu anki durumuna ve bedenin uygunluğuna ve parçaların yatkınlığına ve ebenin durumuna ve sayısızı başka nedene bağlı olarak, kabuğun patlamasından sonra çocuğun çıktığı an ya da yarı çıktığı an ya da yere yatırıldığı an aynı (67) olmayacak fakat farklı durumlarda farklı olacaktır. Ve Kaldeliler yine, bu zamanı kesin ve tam olarak ölçmeye muktedir olmamaları bakımından, doğum saatini doğru bir biçimde belirleyemeyeceklerdir.

Buradan açıktır ki, doğum zamanına bağlı olunduğu ölçüde, Kaldeliler şemayı (68) bildiklerini ileri sürseler de onlar [aslında] bunu bilmiyor olacaklardır. Ve bir kimse benzer tarzda onların "şema"sının hatasız olmadığını iddia edebilir; çünkü bu kimseler doğurmakta olan kadının yanına oturan adamın doğum zamanını bir çanla bir tepenin üstünde yıldızlara bakan Kaldeliye gösterdiğini ve gözünü gökyüzüne dikmiş adamın yükselen Göstergeyi işaretlediğini söyledikleri zaman, biz onlara önce, belirlenmemiş doğum anına dikkat çekeriz –az önce kanıtladığımız gibi bir çanla doğum anı kolayca belirlenemez. (69) –Sonra, doğum zamanının keşfedilebileceği kabul edilse bile, yine de onu tam zamanlı olarak aktarmak mümkün değildir; çünkü gerçek şu ki çanın sesinin tepeye ulaşması önemli miktarda zaman almaktadır –bu hissedilir bir biçimde parçalarına ayrılabilir bir zaman kesitidir. Ve bir dağ yamacında ağaçları kesen kimselerin durumunda gözlenen şey bunun bir kanıtıdır; çünkü (70) vurma sesi baltanın vuruşundan hatırı sayılır bir zaman sonra duyulmaktadır. Bu bakımdan, sesin dinleyiciye ulaşması bir miktar zaman almaktadır. Bundan ötürü, Kaldeliler için, kesinlik taşıyan birebir bir şema olarak, yükselen Göstergenin zamanını saptamak mümkün değildir. Dahası, sesin doğum sancısı çeken kadının yanında oturan adamdan yıldızları

seyreden adama kadar yol aldığı esnada yalnızca hatırı sayılır bir zaman geçmekle kalmamakta fakat aynı zamanda bu zaman içinde yıldızların konumu da değişmiş olmaktadır; çünkü Evren kendi hareketi içinde inanılmaz bir hızla ve sürekli dönmekte ve yıldızlar da onun bu hareketine katılmakta ve konumlarını sürekli değiştirmektedirler. Bu durumda, tepedeki adamın çan sesini duyduğu anda yaptığı gözlem çocuğun tam doğduğu andaki gökyüzünü (71) değil fakat sesin onun kulağına geldiği andaki gök yüzünü yansıtıyor olacaktır. –Dahası, Kaldelilerin geceleyin burç kuşağındaki nesneler göründüğünde ve yıldızların kümeleşmeleri görüşe açık olduğunda bu türden gözlemlerle bazı başarılar elde etmeleri muhtemeldir. Bununla birlikte, bazıları güneşin hareketleri hariç yukarıda bahsedilen nesnelerin hiçbirinin dikkat çekmediği gündüz vaktinde doğduğundan, bir kimsenin Kaldelilerin yönteminin bazı durumlarda mümkün olduğunu ve bazı durumlarda mümkün olmadığını beyan etmesi (72) gerekir. Fakat bazen gece bile olsa, bu kimseler gök cisimlerine ilişkin olarak tümüyle doğru gözlemler yapmaya muktedir olmazlar; çünkü geceler çoğu zaman bulutlu ve sisli olur; bir kimse eğer tüm bu türden durumlar bertaraf edilseydi tatmin olabilir ve bu bilimde özsel hakikatleri bulabilirdi; fakat göksel cisimlerin doğru algılanmasına engel olan bazı şeyler var olduğunda, durum bunun tam aksi olur.

(73) Ve şimdi biz Kaldelilerin "saat"ini yıktığımıza ve onun, doğum anıyla birlikte, onların kavrayışının ötesinde olduğunu kısaca gösterdiğimize göre, artık üstlendiğimiz şeyin geriye kalan kısmına doğru ilerleyelim. Geriye kalan, yukarıda açıkladığımız eleştirilere (74) değinmeksizin, Burçlar kuşağındaki yükselen şeyi (yükseleni) tartışmaktır. Şimdi, biz Göstergelerin bölümlerinin sınırlarını birbirlerinden hareketle belirlemenin zor oluğunu ya da daha doğrusu tam doğrulukla tespit etmenin mümkün olamayacağını iddia etmekteyiz; aslında büyük ihtimalle halihazırda yükselmiş bir Gösterge henüz yükselmiş gibi görünmemekte ve tam tersine henüz yükselmemiş bir Gösterge halihazırda yükselmiş gibi görünmektedir. (75) Çünkü yukarıda sözünü ettiğimiz su kaplarına ilişkin şema Kaldelileri kurtarmaya yaramamaktadır; çünkü suyun akışına ve havanın karışımına bağlı olarak akışın kendisi ve akışa paralel zamanlar uyuşmazlar; çünkü suyun hareketiyle ilgili olarak, muhtemeldir ki suyun hareketi başlangıçta –[yani] akan suyun temiz olduğu anda– ve daha sonrasında –[yani] (76) bulanıklaşıp

daha az kolay aktığı anda– aynı olmayacaktır; havanın karışımı ile ilgili olarak, o muhtemelen sisli ve oldukça yoğun olduğunda bir tür blok gibi davranarak dışarıya akmaya direnç gösterecek ve şeffaf ve iyi yapıda olduğunda akışa daha fazla destek olacaktır. (77) Kavanozun (kabın) kendisi de dolu olduğu ve yarı dolu ya da neredeyse boş olduğu zamanlarda eşit ölçüde sızdırmayacaktır fakat bir zaman hızlı başka zaman daha yavaşça ve başka bir zamanda da orta hızda sızdıracaktır. Oysa göksel hareket eşit bir hızda durmaksızın (78) devam etmektedir. Ve hepsinden önemlisi Göstergelerin her biri bitişik bir cisim değildir, [yani onlar] sanki biri önde, biri arkada ve aralıksız bir biçimde birbirlerine bağlıymışlar gibi bir ilişki içinde değildirler, fakat belli aralıklara ve boşluklara sahip –biri merkezde diğeri (79) sınırlarda– dağınık yıldızların kümeleşmesidir. Bundan ötürü, kuşaktaki Göstergeler sayılabilir bölümlerle sınırlandırılmış olduğundan, yeryüzünden gözlem yapan kimselerin hataya düşmesi kesin olarak zorunludur; çünkü bu kimseler gözlem altındaki aralığın önceki Göstergenin sınırı mı yoksa sonra gelen Göstergenin başlangıcı mı olduğunu (80) söyleyemezler. Ve üzerinde yıldızların seyredildiği tepeler her zaman aynı kalmazlar fakat –Evrenin sanki kader hükmüymüşçesine dönüşüp değişmesi gibi– ya yağmurun neden olduğu sellerle ya depremlerle ya da benzer türden bazı rastlantısal şeylerle bozulurlar; bu bakımdan onlardaki değişmeye bağlı olarak, yıldızlara ilişkin gözlemler aynı kalmazlar; yüksek bir tepede olanlar tarafından yapılan gözlem bir çeşit ve düzlükte olan kimselerce yapılan gözlem (81) başka bir çeşit olur. Ve birinci (düzlükte olan) kimseler tarafından görülen şey her durumda diğer kimselerce görülebilir olan şey olmaz. Ve burada birisi duyulardaki farklılıkları da dikkate alabilir; çünkü bazıları başkalarından daha fazla keskin görüşlüdür ve tıpkı çok uzakta oluşu nedeniyle bize henüz görünmeyen bir nesnenin kartallar ve şahinler tarafından, olağan üstü keskin bir görüşe sahip olmaları bakımından, çok büyük bir nesne gibi algılanmasına benzer bir şekilde, halihazırda yükselmiş ve şema olan Gösterge, çok uzakta oluşu nedeniyle, keskin bir görüşe sahip olmayan fakat kıyasla daha kısa bir görüşe sahip (82) olan Kaldeliye daha henüz yükselmemiş gibi görünebilir. Ve bizim bunlara, astrolojiye karşı en net çürütme olarak, ufuktaki hava farklılığını da eklememiz gerekir; çünkü havanın en yüksek mümkün yoğunluğu bakımından, muhtemeldir ki, görsel akıştaki refleks nedeniyle henüz yerin aşağısında olan Gösterge halihazırda

yerin yukarısında görünecektir –suyun üstünde yansıyan güneş ışınlarıyla ilgili durumda da ortaya çıkan olgu (fenomen) tipi; çünkü biz güneşin kendisini seyretmiyor olsak da genelde onu güneş olarak hayal ederiz. –Fakat (83) hepsinden en keskin argüman şudur: Eğer burçlar kuşağının her on ikinci parçası dünyada göksel cisimleri gözlemleyen herkese aynı zamanda ve aynı düz çizgide görünmekte idiyse, bu durumda muhtemelen Kaldeli birliği ufuktaki Gösterge yükselişini kesinlik (84) derecesinde algılamaya muktedir olabilirdi. Fakat o herkese aynı zamanda görünmediği fakat bazılarına daha hızlı bazılarına daha yavaş ve bazılarına biraz eğik fakat bazılarına dik olarak göründüğünden, buradan aynı Göstergenin şema oluşturmak için herkese görünmediği fakat bir gruba halihazırda yükselmiş görünen şeyin diğerlerine yeryüzünün gayet altındaymış gibi göründüğü ve bazılarına şemanın Göstergesinin sapması içindeymiş gibi (85) görünen şeyin başkalarına şemanın Göstergesiymiş gibi göründüğü sonucu çıkar. Ve durumun bu olduğu Arkturus ve Kanis gibi sabit yıldızların her bölgede oturanlara aynı zamanda görünmeyip farklı zamanlarda farklı insanlara görünüyor olmasından açıktır.

Böylece, şu an, biz kendileri bakımından tatmin edici kanıtlarla şema Göstergesini ve akabinde Kaldelilerin kehanetlerini türettikleri başka merkezlerden herhangi birini kesin bir (86) biçimde belirlemenin mümkün olmadığını tesis etmiş bulunuyoruz. Fakat buna ilaveten yukarıdaki argümana şu argümanı eklememiz gerekir: Bu Göstergelerin yükselişinin tam zamanı kavranır olsa da yine de Kaldelilere başvuran sıradan insanların hiçbiri başvurudan önce kendileri için doğru (tam) zamanı gözlemlemiş olmamaktaydı; çünkü bu görev, yukarıda göstermiş olduğumuz gibi, uzmanlığı çok gerektirmekte ve sıradan insanın gücünün ötesine (87) geçmektedir. Şimdi, Kaldeli, özel bir sıradan insanla ilgili olarak, doğumun tam zamanını gözlemlemiş olmayıp onu kişinin kendisinden duyduğu ve yine sıradan insan kısmen beceriye ihtiyaç duyduğundan ve kısmen konu hakkında çok fazla sıkıntı çekmek istemediğinden, tam zamanı bilmediği için, sonuçta insanlar astrolojiden hiçbir sağlam kehanet edinmemekte fakat eninde sonunda hata ve aldanma edinmektedir.

(88) Ve eğer bu kimseler arkalarını dönüp zamanın tam olarak belirlenmediğini fakat kabaca ve yaklaşık olarak belirlendiğini söylerlerse, sonuçların kendileri onları çürütmek için yeterli olacaktır;

çünkü kabaca aynı zamanda doğmuş olanlar aynı hayatı yaşamamakta fakat (89) örneğin bazıları kral olmakta diğerleri zincirler içinde yaşlanmaktadır. Bundan ötürü, birçokları dünya genelinde aynı zamanda doğmuş olsa bile, hiçbiri ne Makedonyalı İskender'e ve ne filozof Platon'a eşit olmamaktadır. Öyle ki, eğer Kaldeli [tam değil de] kabaca olan doğum zamanını dikkate almaktaysa, bu durumda, o bu zamanda doğan kimsenin iyi bir kadere sahip olacağını tam olarak söylemeye muktedir olmayacaktır; çünkü aynı zamanda doğmuş birçok insan kötü şansa sahip olmuştur; ya da tam tersine, bu özel (tekil) insan hasta (rahatsız) olacak ve [buna karşılık diğerleri belki de iyi] olacaktır; çünkü aynı "eğilim"i paylaşan insanların azımsanmayacak bir kısmı yaşlılık dönemlerinde fazlasıyla iyi (90) olmaktadır. –Dahası, sözü edilen saldırıyı karşılamak için dönüş yapan (bükülen) argüman Kaldelileri tamamen çürütür görünmektedir; çünkü eğer doğumda aynı "eğilim"lere sahip kimseler hayatları boyunca aynı sonuçlarla karşılaşıyorlarsa, o zaman kesindir ki doğumları (91) farklı kimseler farklı sonuçlarla karşılaşmaktadır. Fakat bu doğru değildir; çünkü biz yaş bakımından, beden bakımından ve sayısız başka özel etkenler bakımından farklı kimselerin benzer bir sonla karşılaştıklarını çok gördük –ya savaşta yok olma ya çöken evlerin altında ezilme ya da deniz kazası vb ve eğer bu kimseler yaşamışlarsa, bir kimsenin Kaldelinin (92) onların hayatlarının sonunun ne olacağını nasıl bildiği konusunda kafası karışabilir; çünkü eğer Arker'in ok ucunda doğan biri –astrolojik öğretiye göre– ölüme mahkûm ediliyorsa, nasıl olmuştur da Maraton'da Yunanlarla savaşan sayısız barbar tek bir zamanda tümüyle öldürülmüştür? Çünkü şema onların tümü için aynı değildi. Ve yine eğer Aquarius'un sürahisinde [onun hesabına göre] doğmuş olan biri gemi kazasına maruz kalmaya mahkûm olmuş ise, Troya'dan geri getirilen Yunanlar nasıl olmuştur da "Euboka Oyukları" (93) yakınlarında hep birlikte boğulmuştur? Çünkü büyük ölçüde birbirinden farklı olan tüm bu insanların Aquarius'un sürahisinde doğmuş olması mümkün değildir. Yine örneğin denizde yok olması mukadder olan biri nedeniyle gemideki herkesin onunla birlikte yok olmuş olması da mümkün değildir; çünkü kaderi kuru toprakta ölmek olan bir kimse nedeniyle tüm bu insanların kurtulmasından ziyade, [denizde ölmesi mukadder olan] kimsenin kaderinin diğer (94) tümünün kaderine üstün gelmesinde ne gibi bir sebep vardır? –Ve bazı başka kişiler akıllı olmayan hayvanlar

için de kuşkular ortaya koymaktadır; çünkü hayattaki etkiler doğal olarak yıldızların kümeleşmelerinin sonucu ise, o zaman, bir yük hayvanı ve bir insan Göstergenin aynı kısmında doğmakta ise, örneğin, bir tarafta devlet adamı ve yurttaşlar tarafından beğenilen biri olarak göze çarpan bir insan olmak, öte tarafta sürekli olarak yükle dolu ya da değirmenlere sürülen bir yük hayvanı olmak yerine, aynı tarz hayatın her iki durumda da (95) bir sonuç olarak ortaya çıkması gerekir. Bu bakımdan, hayatın yıldızların hareketlerine göre düzenleniyor olması makul değildir; ya da eğer o makul ise, kesindir ki o bizim kavrayışımızın ötesindedir.

Aynı bakış açısından başlayarak biz aynı zamanda onları insanların biçimlerini ve karakterlerini Göstergelerin biçimine ortak etmeyi önerdiklerinde utandıracağız –örneğin Aslan'da doğan insan cesur olur ve Başakta doğan insan düz saçlı, parlak gözlü, beyaz tenli (96) ve çocuksuz ve mütevazi olur dediklerinde; çünkü bu ve buna benzer kavramlar ciddi bir dikkat yerine alay edilmeyi hak eder; çünkü birinci planda, eğer bu kimseler Aslan'da doğan kimsenin cesur olacağını çünkü aslanın yiğit ve erkeksi canavar olduğunu iddia ediyorlarsa, (97) Aslan'la aynı seviyede kadınsı bir canavar olan Boğa'yı nasıl hesaba katacaklardır? Ve ikinci olarak, göklerde olan ve en güzel Gösterge olan Aslan'ın dünyadaki aslana herhangi bir benzerliğinin olduğunu varsaymak anlamsızdır; çünkü muhtemeldir ki eskiler onlara bu tür isimleri yalnızca onların biçimlerindeki benzerlikler nedeniyle vermişlerdir; belki de bu (98) nedenle de değil fakat yalnızca açıklamada berraklığı sağlamak için vermişlerdir; çünkü bu yedi yıldız birbirlerinden ayrık olduğuna göre, bunlar bir ayıya ne gibi bir benzerlik (99) taşımaktadır? Ya da beş yıldız bir canavarın başına nasıl benzemektedir?

.....

(99) Aslında, yukarıda söylediğimiz gibi, bu kimseler her Göstergenin ayrıldığı bölümlerin ve alt bölümlerinin tip olarak farklılıklar üretme gücünde olduğunu söylemedikleri sürece, aynı Göstergede doğanlar aynı biçimde ve benzer karakterde olmazlar. Fakat bu yine mümkün değildir; çünkü kanıtlamış bulunuyoruz ki, benzer doğum zamanları ve şema alınması (100) konusunda doğruluk (kesinlik) sahip olunan bir şey değildir. –Yine, İki şeyden biri: Ya doğan insan Aslan olarak adlandırılan Gösterge nedeniyle cesur olmaktadır ya da göksel Aslan altındaki hava değiştiğinde, bu tür eğilimler doğmakta olan insana gelmektedir. Fakat onun şemasının

Göstergesinin Aslan olarak adlandırılması nedeniyle bu kimsenin cesur olması gerekeceği güvenilir (inandırıcı) değildir; çünkü bu akıl yürütmeyle, dünyadaki aslanla birlikte doğmuş ve birlikte yetiştirilmiş olan kimselerin de, onların birlikte yetiştirildikleri (101) hayvanın aslan olarak adlandırılması ölçüsünde, cesur olmaları gerekecektir. Ve eğer bu havadaki değişme nedeniyle olmaktaysa, bunun hayattaki bir farklılıkla ne alakası vardır? Çünkü belli bir hava karışımı doğmuş yaratığın bedensel gücene ve canavar benzeri karakterine bir katkıda bulunabilirse de, yine de hava bu yaratığın böyle olmasına neden olma bakımından katkıda bulunur görünmemektedir –ya da bir kral olmasına ya da bir amaca (102) yönelmesine ya da çocuktan yoksun kalmasına ya da kardeşsiz kalmasına. –Ve yine şema için Başak'a sahip olan kimse düz saçlı, parlak gözlü ve beyaz tenli ise, buradan şu sonuç çıkar ki Etiyopyalıların hiçbiri şema için Bakire'ye sahip değildir, aksi halde bu kimseler Etiyopyalıların beyaz, parlak gözlü ve düz saçlı olduğunu kabul etmek durumunda kalacaklardır ki bu (103) hepsinden daha saçmadır. –Ve genel olarak bu kimseler insanların hayatlarındaki farklılıklar hakkında onları bilgilendirenlerin yıldızlar olmadığını fakat insanların kendilerinin yıldızların konumuna koşut olarak bunları gözlemlediklerini beyan ettiklerinden, eğer kehanet makul olmak durumundaysa, aynı konumdaki yıldızların bazı tekil insanların hayatına bağlantılı olarak yalnızca bir kere gözlemlenmek durumunda olmaması gerektiğini fakat ikinci defa ikinci hayatla ve üçüncü defa üçüncü hayatla bağlantılı olması gerektiğini ileri sürerim, öyle ki tüm durumlarda ortaya çıkan etkilerin eşitliğinden hareketle, biz yıldızlar belli bir küme (104) oluşturduğunda sonucun kesin olarak tek özel tipte olacağını öğrenebilelim. Ve tıpkı, tıpta bizim kalpteki bir deliğin ölüm nedeni olduğunu gözlemlememiz ve sonra onu yalnızca Dion'un ölümü ile değil fakat Theon'un ve Sokrates'in[8] ölümüyle ve daha birçoklarının ölümüyle birlikte gözlemlemiş olmamız gibi, astrolojide de eğer yıldızların bu özel kümeleşimi bu özel hayat tarzının belirticisi ise, o zaman kesindir ki, o yalnızca tek bir durumda bir kere gözlenmemekte fakat birçok kez birçok durumda gözlenmektedir. (105) Sonra, aynı yıldız kümeleşmesi, onların söylediğine göre, uzun aralıklarda görünmekte olduğundan, –9977 yıl sonra gerçekleşecek "Büyük Yıl"ın yeniden ortaya çıkışı– bu durumda, insan gözlemleri, birçok asrı boydan

8. Bunlar gelişigüzel kullanılan adlardır.

boya geçerken, bir doğum olayında bile başarılı olmayacaktır ve bu durum, yıldız kümeleşmesi, kimilerinin beyan ettiği gibi, ya Evrenin yıkımıyla ya da kesin olarak tarihsel geleneğin devamlılığını tümüyle ortadan kaldıran kısmi bir değişimle, bir değil fakat birçok kez kesintiye uğradığında da aynı olacaktır.

(106) Şimdi, Kaldelilere karşı ortaya konabilecek birçok sağlam itiraz bu türden olmaktadır. Daha sonra, yeni bir başlangıç yaparak, eleştirimizi –özet bir biçimde– Müzisyenlerle ilgili olarak ortaya koyacağız.

# VI. Kitap
# Müzisyenlere Karşı

(1) "Müzik" terimi üç anlamda kullanılmaktadır; bir anlamında müzik melodilerle ve notalarla ve ritim yapma ve benzer şeylerle ilgili bir bilimdir. Bu anlamda biz Spintharus'un oğlu Aristoksenus'un[1] bir müzisyen olduğunu söylüyoruz. Diğer anlamında bu terim, enstrümantal yeteneği ifade etmektedir, flüt ve harp kullananları ve kadın harp çalıcıları (2) müzisyenler olarak tanımladığımızdaki gibi. "Müzik" terimi genel olarak bu anlamlara uygun bir biçimde kullanılmaktadır. Fakat bazen aynı ismi bazı uğraşlarda gevşek anlamda kullanmak gibi alışkanlığımız vardır. Bu bakımdan, bir eserin müzikal olduğunu söyleriz, bu eser her ne kadar ressamlıkla ilgili olup bu alanda "müzikal" olarak tamlığa erişmiş ressama (3) ait de olsa. Şimdi, müzik tüm bu tarzlarda tasavvur edilmekte olsa bile, bizim şu anki amacımız ona ilişkin çürütmemizi kesinlikle sanki o birinci anlamından başka herhangi bir tarzda [anlamda] tasavvur edilmiş gibi düzenlemek değildir; çünkü bu [birinci] anlamda (4) Müzik diğer türlerle [anlamlarla] mukayese edilirse en kusursuz görünmektedir. Ve Gramer konusunda olduğu gibi, [müziğe karşı] çürütme iki türde olmaktadır. Bazıları, dogmatik bir biçimde, Müziğin zorunlu olarak mutluluk konusu olmadığını fakat daha çok zararlı bir şey olduğunu göstermeye ve bunu hem Müzisyenler tarafından yapılan açıklamalarda hatalar bularak hem de onların baş argümanlarını çürütmeyi iddia ederek kanıtlamaya gayret (5) etmektedirler. Oysa diğerleri bu tür çürütmelerden kaçınarak, daha kuşkucu düşünceyle, Müzisyenlerin ilkesel varsayımları yıkıldığında tüm Müziğin de aynı şekilde ortadan kalkacağı (6) düşüncesini benimsemiştir. Buna göre, açıklamamızın derinliğini

1. Tarentumlu Aristoksenus, İÖ 320, Aristoteles'in öğrencisi bir müzisyendi.

bozar görünmekten kaçınmak için biz bu dogma ve işlemlerin her birinin karakterini özet olarak tartışacağız; ne alakasız konularla ilgili uzun tartışmalara gireceğiz ne de alakalı olanlarla ilgili uzun açıklamalar sunmaya koyulacağız; fakat açıklamamızı makul ölçüde yapacağız.

(7) Önce, Müzik hakkında insanların çoğunluğu tarafından açıklanan ortak görüşleri ifade edelim. Demektedirler ki, "biz felsefeden insan hayatını düzenlemesi ve ruhun duygulanımlarını baskılaması bakımından memnunsak, Müzikten çok daha memnun oluruz; çünkü Müzik, Felsefe gibi aynı sonuçları doğurmaktadır, bizi sert bir biçimde [zorla] denetliyor olması bakımından değil fakat bir çekici inandırıcılığa sahip olması bakımından." (8) Bu bakımdan, Pythagoras, bir olayda sarhoşluktan deliler gibi çılgınlaşmış gençleri görüp, o anda onların eğlencesinde bulunan flüt çalıcıya gençlere ağır tonda parçalar çalmasını önermiştir. Ve flüt çalıcı söyleneni yaptığında gençler bir anda değişmişler ve sanki başından (9) beri ayıkmışlar gibi ayık hale gelmişlerdir. Hellas'ın liderleri, Spartalılar da savaşa giderken cesaretlerini yeniden kazanmak ve ordularına önderlik etmek için her zaman müziği kullanmışlardır. Ve Solon'un danışmanlarını izleyenler[2] sıralarını ve omuz altı hareketlerini (10) ritmik olarak flüt ve lir sesine göre oluşturmuşlardır.[3] Dahası, Müzik duygudan yoksun kimselere ağırlık duygusu verip, kalabalıkları cesaretlendirirken, aynı zamanda öfkeden kudurmuş kimseleri de sakinleştirmektedir. Bundan ötürü, biz Akilles'in kendi bölgesinde (onu betimleyen şaire göre) ona yollanan mesajcılar tarafından [ne halde] bulunduğunu görüyoruz:[4]

> Eton şehrini yağmaladığında ganimetlerden seçtiği
> Çok hoş ve güzel yapılmış, gümüş çapraz çubuklu
> Kanununun (zither) ahenkli melodileriyle keyif vererek
> Sakinleştiriyor şimdi ruhunu

Sanki o müzik pratiğinin onun zihin durumunun üstesinden gelebilecek en iyi şey olduğunu (11) tam olarak biliyordu. Dahası, diğer kahramanlar için her ne zaman evlerinden ayrılsalar ve uzun yolculuklara çıksalar, geride eşlerinin en güvenilir koruyucusu ve

2. Atinalılar.
3. Şavaş şarkısı ve dansının ritmi "Kretik" ve "Pakan".
4. Homeros, *İlyada*, IX, 186.

denetçileri olarak, geride müzisyenleri bırakmak alışılmış bir şeydi. Bundan ötürü Kytaemnestra'ya bir ozan eşlik etmişti ki Agamemnon karısının iffeti hakkında ona kesin emirler vermişti.[5] Fakat kurnaz ve (12) ahlaksız Aegisthus bu ozanı hemen almıştı

.....

Ve sonra şimdi koruyucusuz kalan Kytaemnestra'yı baştan çıkarıp Agamemnon'un iktidarını (13) ele geçirmek için kışkırtmıştı. Felsefedeki büyük yetenekli insanlar, Platon gibi, *sage*nin (bilge insanın) "ahenkli"[6] ruha sahip olması bakımından müzisyene benzediğini söylemişlerdir. Buna göre, Sokrates, çok yıllar öncesinde, Lampon'daki bir lir çalıcısından dersler almayı sürdürmekten sıkılmamıştır; bunun için onunla dalga geçen kimseye cevap verirken geç öğrenmekle suçlanmanın hiç öğrenmemekle suçlanmaktan daha iyi olduğunu (14) söylemiştir. –Aslında bu kimseler bizim eski müziğe geri koşmamız gerektiğini çünkü günümüz müziğinin basmakalıp ve kadınsı olduğunu söylemektedirler. Ölçülülüğe büyük dikkat yönelten Atinalılar, müziğin itibarına saygı göstererek, onu torunlarına, en zorunlu (15) öğrenim dalı olarak teslim etmişlerdir. Bunun bir tanığı "Eski Komedi"nin ozanıdır.[7]

> Şimdi ben yıldızlardan ölümlüler için sağladığım hayata ilişki kuracağım
> İlk kural, kimse bir haylaz çocuktan bir mırıltı sesi duymaması idi,
> Sonraki kural, onların kendi müzik uzmanlığına giden yolda düzgün yürümeleri idi.

Böylece, şimdi müzik kadınsı melodisi ve kadınsı ritmiyle zihni zayıflatıyor olsa bile, bu eski (16) ve erkeksi müziğe karşı bir argüman değildir –Ve eğer şiir hayat için faydalı ise[8] ve müzik melodileriyle hayatı süsler görünüyorsa ve hayatı şarkı söylemeye uygun duruma getiriyorsa, o zaman, müzik yararlı bir şeydir demektir. Ve gayet tabii şairler[9] "melodi-yapanlar" olarak adlandırılmaktadır ve Homeros'un eski dizeleri lir için söyleniyordu. (17) Aynı şekilde şarkılar ve trajik şairlerin koro kasideleri.

5. Homeros, *Odysseia*, III, 267.
6. Platon, *Devlet*, 410E, 443E, 554E.
7. Telekleides'ten dizeler.
8. G.K., 272.
9. Lirik şairler, Pindar gibi.

.....

(18) Çünkü sonuçta müzik yalnızca sevindirici bir ses değildir fakat aynı zamanda kutsal ilahilerde ve bayramlarda ve tanrılara kurban törenlerinde de dinlenir. Ve bu nedenle zihni iyi olana doğru özendirir. O aynı zamanda yasta olanları da teselli eder. Bu nedenle yas tutanların yasını hafifletmeye gayret eden kimseler bu insanlar için flüt çalarlar.

(19) Müziğin savunulmasındaki argümanlar bu türden şeyler olmaktadır. Fakat bunları yanıtlamada ilk olarak bazı melodilerin doğaları bakımından uyarıcı (coşturucu) bazılarının sakinleştirici (baskılayıcı) olduğu peşinen kabul edilir bir şey değildir; çünkü böyle bir şey bizim inancımıza ters düşer; çünkü tıpkı gök gürültüsünün –Epikurosçu birliğin beyanına göre–, her ne kadar cahil ve batıl inançlı halk tarafından böyle olduğu farz ediliyor olsa da, bir tanrının tezahürüne işaret etmiyor olması gibi; çünkü benzer bir gürültü benzer şekilde (20) birbirleriyle çarpışan cisimlerden de çıkmaktadır; örneğin, değirmen taşı dönerken ya da ellerimizi çırparken olduğu gibi; bu bakımdan, müzik melodileriyle ilgili durumda, bazılarının bu tip diğerlerinin şu tip olması doğal olarak böyle olan bir şey değildir, fakat bizim kendimizin onların böyle olduğunu farz ediyor olmamızla ilgilidir. Bundan ötürü, aynı melodiler atları coşturur fakat bunların hepsi bir alanda onu duyan insanları coşturmaz da. Ve (21) hatta atları bile, böyle bir ses onları coşturmayıp rahatsız da edebilir. –İkinci olarak, müzik melodileri açıklanan tipte olsa bile, bu açıklamaya dayanan müzik hayat için faydalı olmayacaktır; çünkü o ortalama (ılımlı) bir etkiye sahip olduğundan zihinsel (ruhsal) durumu baskılamamak durumundadır, fakat onun etkisi dikkat dağıtıcı olacaktır. Sonuç olarak, bu tür melodiler sesten kesildiğinde zihin, onlarla sanki tedavi olmamış gibi, eski haline (22) dönecektir. Bundan ötürü, tıpkı uyku ya da şarabın yası ortadan kaldırmaması fakat uyuşukluk yaratarak ve halsiz bırakarak ve ilgisizlik yaratarak erteliyor olması gibi, aynı şekilde belli tipte bir melodi yas halindeki bir ruhu ya da öfkeyle kudurmuş bir zihni (23) baskılamaz fakat onu ancak şaşırtır (dikkatini dağıtır). Ve Pythagoras'la ilgili olarak, ilk planda, o orayı terk etmek yerine sarhoşları yanlış bir zamanda ayık hale getirmek istemesi bakımından ahmaktı; ikincisi, onları bu tarzda ıslah etmeye gayret ederek o flüt çalıcıların (24) moralleri ıslah etmede filozoflardan daha etkili olduğunu itiraf etmiş oluyordu.

Yine, Spartalıların flüt ve lir sesi için savaşması kısa bir süre önce söylenen şeyin bir kanıtıdır fakat müzik hayatı için yararsızdır. Ve tıpkı yük taşıyan ya da bir botta kürek çeken ya da herhangi bir zahmetli bir iş yapan insanların zihinlerini işlerinin neden olduğu sıkıntıdan kurtarmak için ritmik sesler çıkarmaları gibi, aynı şekilde insanlar savaşta flüt ya da trampet kullandıklarında, bunun nedeni melodinin zihni heyecanlandırmak için ya da cesur bir ruh yaratmak için herhangi bir güce sahip olması değil –ki bunu kullanıyor olsunlar– fakat kendilerini mücadeleden ve kargaşadan uzaklaştırma kaygısıdır, bazı barbarların savaşırken deniz kabuklu trampet çaldıklarını ve davullara vurduklarını gördükten sonra. Fakat bu (25) uygulamaların hiçbiri insanları cesarete itmez. Ve öfke içindeki Akhilleus için de aynı şey söylenebilir, her ne kadar âşık ve kendini tutamayan biri (için müzikle uysallaşması (26) şaşırtıcı olmasa da. Üstelik (demektedirler) Agamemnon'un Klyteamnestra'ya yaptığı gibi, kahramanlar eşlerini ayık zihinli koruyucular oldukları düşüncesiyle ozanlara emanet etmektelerdi. Fakat bunlar gayet tabii bir dahaki sefere kendilerini çürüten öykü anlatıcılarının kurgularıdır; çünkü eğer müziğe duyguları düzeltmenin bir yolu olarak güvenilmekteyse, Klytaemnestra taş kalpli Agamemnon'u "ahırdaki bir öküze"[10] nasıl çeviriyor ve Penelope nasıl oluyor da, kocası için, uçarı gençlerden[11] oluşan bir kalabalığı Odysseus'un konaklarında kabul ediyor ve onları sürekli olarak ayartıyor ve onlarda sahte umutlar yaratarak Troya (27) savaşından daha acı ve daha külfetli olan İtaka'daki savaş için heveslendiriyor? Dahası eğer Platon müziği kabul etmekteyse, o zaman, biz müziğin mutluluğa katkıda bulunduğunu iddia etmeyeceğiz, çünkü güvenilirlik konusunda Platon'dan daha aşağı seviyede olmayan kimseler –Epikuros gibi– bu tartışmayı reddetmekte ve karşıt olarak müziğin kazanç getirmeyen şey olduğunu beyan etmektedirler:

Şarap sever, aylak, servete karşı umarsız.

(28) Müziğin yararını kanıtlamak için onu şiirden edinilmiş kazançla ilişkilendirenler de basit düşünceli kimselerdir; çünkü –*Gramercilere Karşı*[12] adlı kitabımızda açıkladığımız gibi– birisi şiirin yararsız olduğunu ileri sürebilir ve eşit ölçüde de müziğin, yalnızca melodi ile ilgili olması bakımından, doğal olarak haz vermek için

10. Homeros, *Odysseia*, XI, 411.
11. Antinous ve diğer "talipler".
12. G.K., 277, 297 vd.

hizmet ederken, düşüncelerle ilgili olan şiirin de kazanç sağlamaya ve sağduyuyu öğretmeye muktedir olduğunu kanıtlayabilir.

(29) Şimdi, savunma girişimlerine karşı akıl yürütme çizgisi bu tarz bir şey olmaktadır. Fakat müziğe karşı ilkesel argüman, "Eğer müzik yararlı bir şey ise, onun yararlı olduğu müzik pratiğine sahip bir kimsenin müzikal etkinliği duymaktan sıradan insana mukayeseyle daha çok haz alacağı temelinde iddia edilebilir" ya da "Müziğin insanlar için iyi olmasının onlar halihazırda müzisyenler tarafından eğitilmedikleri sürece mümkün olmadığı temelinde (30) iddia edilebilir" ya da "Müziğin yararlılığı müzik unsurlarının felsefenin konusu olan bilim unsurları ile aynı olması temelinde iddia edilebilir" (ki bu bizim daha önce gramer hakkında söylediğimiz şeye çok benzemektedir) ya da "Müziğin yararlılığı, Pythagorasçı birliğin beyan ettiği gibi, Evrenin ahenge göre düzenlenmiş olduğu[13] ve bizim Müzik öğretisine Tüm şeyleri kavramak için ihtiyacımız olduğu temelinde iddia edilebilir" ya da "Müziğin yararlılığı belli bir türden melodilerin ruhun karakterine etki etmesi temelinde (31) iddia edilebilir" şeklindedir. Fakat müziğin müzisyenlerin sıradan insana mukayese ile müzikal etkinlikten daha fazla haz alacağı söylenmeyecektir; çünkü birincisi sıradan insan tarafından hissedilen bu hazzın yemenin, içmenin, açlıktan sonra hararetin, susamanın ve (32) soğuğun neden olduğu hazlar gibi olması kaçınılmaz değildir. Ve ikincisi, onlar kaçınılmaz olsa bile, biz onlardan müzik yeteneğimiz olmasa da hoşlanabiliriz. Bebekler kesindir ki uyumak için ninni dinleyerek sakinleşirler ve akıldışı hayvanlar flüt ve kaval sesiyle büyülenirler, yunuslar, bize anlatıldığına göre, flütle çalınan melodilerden haz almaları nedeniyle teknelere doğru yüzüp sıra sıra olmaktadır; yine ne bebekler ne de hayvanlar (33) muhtemelen müzik yetisine sahip değildir ya da onu anlama yetisine. Ve bu nedenle tıpkı bizim her ne kadar yemek yapma ya da şarap tatma sanatı olmaksızın yiyecek ve şarap tatmaktan zevk almamız gibi, benzer şekilde müzik sanatı olmaksızın haz verici bir melodi duyduğumuzda haz alırız; çünkü uzman müzisyen melodinin sanatsal olarak sergilendiğini sıradan insandan daha iyi anlıyor olsa da, ondan daha fazla haz duygusu ediniyor değildir; (34) bu bakımdan, müzik onu anlayan kimselerin sonuçta daha fazla haz alıyor olması temelinde tercih edilir olan bir şey değildir. –Yine ruhu bilgeliğe hazırlaması ve yöneltmesi nedeniyle de

13. A.K., 3 vd.

böyle değildir; çünkü aksine o erdem peşinde koşmaya karşıdır ve direnmektedir, genç insanları kolayca kendine karşı kontrolsüzlüğe ve sefahate yönlendirdiğine bakılırsa.

(35) .....

(36) Aynı şekilde, müziğin yararsızlığı onun ve felsefenin aynı unsurlardan türetilmiş olduğu olgusundan çıkartılmamalıdır –bu durumda geriye bir tek onun mutluluk için yararlı olduğunu çünkü Evren'in ahenge göre düzenlenmiş olduğunu ya da çünkü müziğin karakter oluşturan melodileri kullanmakta olduğunu söylemek kalıyor. Fakat bu nedenlerden sonuncusu (37) doğru olmaması bakımından halihazırda kınanmış bulunmaktadır ve Evren'in ahenge göre düzenlenmiş olduğu düşüncesinin sahte olduğu çeşitli kanıtlarla gösterilmektedir; daha açık olarak, o doğru olsa bile, bu tür bir şey mutluluk yönünde yardımcı olamaz, tıpkı araçlardaki ahengin mutluluğa katkı sağlamıyor olması gibi.

(38) Şimdi, Müzisyenler hakkındaki birinci tip argüman bu tür bir şeydir. Müziğin ilkeleriyle ilgili olan ikinci argüman daha pratik karakterli bir sorgulamayı içermektedir. Buna göre, Müzik, "akortlu" ve "akortsuz", "ritimli" ve "ritimsiz" şeyle ilgili bir bilim olduğundan, eğer ne akortların ne de ritimlerin gerçeklikler olduğunu kanıtlarsak, o zaman, biz kesin olarak Müziğin var olmadığını kanıtlamış oluruz. Ve önce, birincil konularla başlayarak, akortları ve onların varlığını tartışalım.

(39) Şimdi, ses, bir kimsenin tartışmasız kabul edeceği gibi, duymaya özel duyu nesnesidir; çünkü görmenin görevi renleri algılamaktır yalnızca; koklamanın görevi iyi ve kötü kokuları algılamaktır; tatmanın görevi tatlı ve acı şeyleri algılamaktır, bundan ötürü (40) sesin bir türü "keskin" diğeri "ağır"dır. Bunların her biri ismini temas edilen duyu nesnesinden geçişle edinmiştir; çünkü tıpkı geleneğin "keskin" adını dokunma duyusunu delen ya da kesen şeylere vermesi ve "ağır" adını onda baskıya ve ezmeye neden olan şeylere (41) vermesi gibi, benzer şekilde, gelenek duymayı sanki kesiyormuş gibi olan sesi "keskin" olarak adlandırmıştır ve sanki duymayı eziyormuş gibi olan şeyi de "ağır" olarak adlandırmıştır. Eğer sesleri, görme nesnelerinden sonra adlandırarak, gri ya da siyah ya da beyaz olarak betimliyorsak, benzer şekilde, sesler için dokunma nesnelerinden geçişle türetilen isimleri de kullanıyor olmamız hiç de şaşırtıcı değildir. Şimdi, sesin tam olarak ve bir "gerilim"de (ya da bir "perde"de) ortadan kalktığı her durumda,

"ağır" ve "keskin"e doğru (42) hiçbir duyu sapması olmayacaktır, bu durumda bir ses "nota" olarak adlandırılmaktadır. Ve böylece Müzisyenler tanımlamalarında "Bir nota bir müzikal sesin bir tek gerilimi (perdesi) altında olan şeydir" demektedirler. Ve notalardan bazıları "homofonus" (uyumlu) değerleri ise böyle değildir; "homofonus" (uyumlu) olanlar "keskinlik" ve "ağırlık" bakımından birbirlerinden farklı olmayan notalar olmaktadır. Böyle olmayanlar bu karakterde olmayan (43) notalardır. Ve "homofonus" olanlardan bazıları –homofonus olmayanlarda olduğu gibi– "keskin" ve bazıları "ağır" olarak adlandırılmaktadır. Ve "homofonus" olmayanlardan bazıları yine "uyumsuz" ve diğerleri "sürekli" olarak adlandırılır; "uyumsuz" olanlar duyma duyumunu düzensiz ve aralıklı olarak etkileyenlerdir; "sürekli" olanlar duyma duyumunu (44) düzenli ve aralıksız etkileyenlerdir. Fakat her türün özel karakteri, tatma duyumuna ilişkin niteliklerle bir karşılaştırmaya başvurursak, daha açık hale gelecektir. Şimdi, bazı tat nesnelerinin duyumu tek düze ve yumuşak bir şekilde etkileyen bir karışım olması, örneğin, tatlı şarap, tatlı su gibi, buna karşılık diğerlerinin tat duyumunu çok farklı ve benzemez bir şekilde etkilemesi gibi, örneğin bal sirkesi (çünkü bu bileşenlerin her biri kendi niteliklerini tat duyumuna damgalarlar) gibi –benzer şekilde, notalarda, duyma duyumunu düzensiz ve aralıklı olarak etkileyenler, "uyumsuz" ve düzenli etkileyenler, "sürekli"dir. Bu durumda, (45) Müzisyenler tarafından belirlenen şeyler olarak "notalar" la ilgili ayrım bu tür bir şeydir. –Ve bunlar dolayımıyla içinde sesin hareket ettiği belli "aralıklar" belirlenmektedir, ya "keskin"e doğru yükselerek ya "ağır"a doğru alçalarak. Ve bu aralıklardan bazıları analojik (46) olarak "sürekli" şeklinde, diğerleri de "aralıklı" şeklinde adlandırılmaktadır. "Sürekli" olanlar sürekli olan notalarda içerilen şeylerdir. "Aralıklı" olanlar aralıklı notalarda içerilen şeylerdir. Sürekli notalardaki aralıklarda ilk ve en küçük olan Müzisyenler tarafından "Dörtler ile" (ya da Dördüncü) olarak, bundan sonra gelen daha büyük olanı "Beşler ile" (ya da Beşinci) olarak, Beşli ile'den daha büyük olan "Hepsi ile" (ya da Oktav)[14] olarak adlandırılmalıdır. Yine, süreksiz notalara ait aralıklarda yine birinci ve en küçük olan müzisyenler tarafından (47) "Diaz" olarak (ya da Çeyrek ton), "Diaz"ın iki katı olan ikincisi "Yarı ton"; "Yarı ton"un (48) iki katı olan üçüncüsü "Ton" olarak adlandırılmaktadır. –Dahası, tıpkı müzikteki her

14. A.H., III, 155 vd; A.K., 6-9 vd.

aralığın notalar içeriyor olması gibi, aynı şekilde her "Ethos" da (Karakter de) böyledir ve o "belli bir melodi Cinsi"dir; çünkü tıpkı insan karakterlerinden bazılarının, eskilerden karakterleri kayda alınmış kimselere benzer şekilde, kasvetli ve inatçı olması, buna karşılık diğerlerinin kolay şehvete, sefahate, ağıtlara, iniltilere kapılır olması gibi, aynı şekilde belli bir tipten melodi ruhta görkemli ve arınmış hareketler yaratır, diğer ruh hareketleri temel ve (49) aşağı derecedendir. Bu tip melodi genel olarak Müzisyenler tarafından onun "karakter" yaratması bakımından "Ethos" (karakter) olarak adlandırılmaktadır, tıpkı korkunun solgunluk yaratması bakımından "solgun"[15] olarak, Güney rüzgârlarının "sağır" ve "sisli" ve "baş ağrısı" ve "sıkıcı" ve "rahatlatıcı" olarak adlandırılması gibi; burada bu etkilerin (50) nedenlerini ifade etmek yerine etkilerin adları ifade edilmektedir. Ve bu genel tipte melodinin bir türü "Kroma" (Renk) olarak adlandırılmaktadır ve diğer bir türü "Ahenk" olarak, bir diğeri "diatonik"[16] olarak adlandırılmaktadır. Ve bunlardan Ahenk bir sert Karakter olmaktadır ve ciddiyet yaratır. Buna karşılık Renk tiz ve gizemlidir ve Diatonik bir (51) ölçüde kaba ve arıtılmamış olandır. İlerlersek, Ahenk melodi, söylenen şarkıdan ayrılabilir olmayan melodidir. Fakat Diatonik ve Renk alt türlerden kesin farklıdır, Diatonik iki –ki bu sözde "Gevşek Diatonik" ve "Gergin Diatonik" olarak adlandırılan şeydir– ve Renk üç sırasıyla "Vurgulu" ve "Yarı Vurgulu" ve "Gevşek" olarak adlandırılmaktadır.

(52) Şimdi, bundan hareketle Müzisyenlerin tümünün melodi öğretisi notalardan başka hiçbir şeye dayanmamaktadır. Ve bu nedenle eğer bunlar ortadan kalkarsa Müzik ortadan kalkacaktır. O zaman, bir kimse notaların var olmadığını nasıl iddia edebilir? Aslında, müzisyenler cins "ses"e bağımlı olmaktadırlar ve bu sesin var olmadığı bizim tarafımızdan, "Kuşkucu Yorumlar" adlı çalışmamızda, Dogmatiklerin tanıklığından hareketle kanıtlanmış (53) bulunuyor;[17] çünkü Kreneli filozoflar[18] yalnızca duyguların var olduğunu ve başka hiçbir şeyin var olmadığı söylemektedirler. Ve böylece, ses bir duygu olmayıp duygu yaratan şey olduğundan var olan bir şey olmayacaktır. Aslında Demokritos[19] ve Platon tüm duyu nesnelerini ortadan kaldırmakla onlarla birlikte sesi de ortadan

15. Homeros, *İlyada*, VII, 479.
16. İçinde yabancı sesler bulundurmayan gam. (ç.n.)
17. M.K., II, 131 vd (her ne kadar atıf yapılan kitap olmasa da)
18. A.H., "Giriş", XVII, A.H., I, 215 vd.
19. A.H., "Giriş", I, s. xi.

kaldırmış olmaktadırlar; çünkü (54) sesin bir duyu nesnesi olduğu savunulmaktadır. –Dahası, eğer ses var olmaktaysa, o ya cisimli ya da cisimsiz olacaktır; fakat o cisimli olmaz, Peripatetiklerin sayısız argümanla gösterdikleri gibi; ses cisimsiz de olmaz, Stoacıların kanıtlamasına bakılırsa,[20] bu durumda (55) ses var olan bir şey değildir. –Bazı başka kişiler şunu ileri sürmeye yelteneceklerdir: Eğer ruh var olan bir şey değilse, duyumlar var değildir demektir; çünkü onlar ruhun parçalarıdır. Ve eğer duyumlar var değilse, duyu nesneleri de var değildir demektir; çünkü onların varlığı duyumlarla ilişki olarak tasavvur edilmektedir. Ve eğer duyu nesneleri var değilse, ses de var olmaz; çünkü ses bir tür duyu nesnesidir. Fakat aslında ruh var değildir, onunla ilgili (56) çalışmamızda[21] göstermiş olduğumuz gibi; o halde ses var olan bir şey değildir. –Dahası, eğer ses ne uzun ne kısa ise, ses var değildir demektir. Fakat ses, "Gramercilere Karşı"[22] adlı çalışmamızda gramercilerin hece ve sözcük öğretilerini sorguladığımızda gösterdiğimiz gibi, (57) ne uzun ne de kısadır; o halde ses var değildir. –İlaveten, ses ne bir tam şey olarak ne de bir tözsel (özlü)[23] şey olarak tasavvur edilmektedir; fakat o zaman o içinde varlığa gelen ve gelişen bir şey olarak tasavvur edilmektedir. Fakat varlığa gelen bir şey olarak tasavvur edilen şey varlığa gelmekte olan fakat henüz varlığa gelmemiş bir şeydir. –Tıpkı varlığa gelen bir evin ya da bir geminin ya da başka birçok şeyin var olduğunun söylenmemesi gerektiği gibi, aynı (58) şekilde, bu durumda ses var olan bir şey değildir. Bu noktayı kanıtlamak için birinin kullanabileceği, benim dile getirdiğime benzer, birçok başka argüman vardır. Bunlarla Pyrrhonculuk adlı çalışmamızdaki yorumlarımızda ayrıntılı olarak ilgilenilmişti. –Şimdi, bu durumda, ses var olmadığı gibi, nota da var değildir; çünkü o "gerilimin altına denk gelen bir ses" olarak betimlenmektedir. Ve nota var olmadığında müzikal aralık da var olmaz, yine ne senfoni ne de melodi ne de bunlara dayalı Geneller var olur. O halde, Müzik de var olan bir şey değildir; çünkü müzik "akortlu ve akortsuz şeylere ilişkin bilim" olarak betimlenmektedir.

(59) Böylece, yeni bir başlangıçla, bizim, bunları tartışmayı bir kenara bıraksak bile, Müziğin var olmadığını şimdi öne çıkan ritim yapma ile ilgili kuşkuya bağlantılı olarak göstermemiz gerekiyor;

20. G.K., 155 vd.
21. Artık var olmayan kitap. Fakat bkz. A.H., II, 31; III, 186.
22. G.K., 124 vd.
23. M.K., II, 131 vd.

çünkü eğer ritim bir şey değilse, hiçbir ritim bilimi var olmayacaktır. Fakat aslında ritim, göstereceğimiz gibi, var olan bir şey değildir, o halde ritim bilimi var (60) değildir; çünkü sık sık ifade ettiğimiz gibi ritim "ayakların" birleşimidir ve bir "ayak" "yükselme" ve "alçalmayı" içerir.[24] Ve "yükselme" ve "alçalma" zaman miktarı içinde görülür, çünkü "alçalma" belli bir zaman kesitini kaplar ve "yükselme" de başka bir zaman kesitini. Tıpkı hecelerin elementler birleşimi ve sözcüğün hecelerin birleşimi olması gibi, (61) ayaklar zamanlar birleşimi ve ritimler ayakların bireşimidir. O zaman eğer zamanın var olmadığını gösterirsek, onuna birlikte ayaklarında var olmadığını göstermiş oluruz, yine sonuçta, ritimlerin de olmadığını; çünkü onlar varlıklarını ayaklardan edinmektedir. Ve bundan hareketle, hiçbir ritim biliminin var olmadığı sonucu çıkar. Peki, nasıl? Zamanın var olmadığını "Pyrrhonculuk"[25] adlı çalışmamızda göstermiş bulunuyoruz fakat yine de bunu şimdi (62) yine bir noktaya kadar tesis edeceğiz. –Çünkü zaman herhangi bir şeyse, o ya sınırlıdır ya da sınırsızdır. Fakat o sınırlı değildir; çünkü eğer böyleyse, bir zamanın olmadığı durumda bir zaman vardı demek durumunda kalırız. Ve yine bazen bir zamanın olacağı bir durumda bir zamanın olmayacağını söylemek durumunda kalırız. Yine zaman sınırsız olmayacaktır; çünkü onun bir parçası geçmiş bir parçası gelecektir ve eğer her ikisi de var değilse, o durumda zaman sınırlı olur ve eğer her ikisi de varsa, bu durumda hem geçmiş hem de gelecek şu an içinde (63) olacaktır. Bu da saçmadır. O halde zaman var değildir. –Yine var olmayan şeylerin birleşimi olan şey var olan bir şey değildir. Ve zaman, artık var olmayan geçmiş ve henüz var (64) olmamış olan geleceğin birleşimi olması bakımından, var olan bir şey değildir. –Yine eğer zaman bölünemez bir şeyse, bu durumda biz nasıl onun bir parçasını geçmiş, bir parçasını gelecek ve bir parçasını şu an olarak adlandırabiliyoruz? Ve eğer o bölünebilir bir şeyse, her bölünebilir şey kendisine ait bazı parçalarla ölçüldüğünden –kubitin avuçla, avuçun parmakla (65) ölçülüyor olması gibi– zaman da kendi parçalarından biriyle ölçülmek zorundadır. Fakat diğer zamanları şu an ile ölçmek mümkün değildir; çünkü onlara göre,[26] aynı an ve şu anki zaman

24. Bu terimler dansçıların yukarı ve aşağı hareketlerinden türetilmiştir, yükselmeler ve alçalmalar olarak.
25. A.H., III, 136 vd; M.F., 169 vd.
26. Dogmatiklerin tezi dikkate alınırsa... (ç.n.)

hem geçmiş hem de gelecek olmak durumunda olur. –Geçmiş olur çünkü geçmiş zamanı ölçüyor olacaktır ve gelecek olur çünkü gelecek zamanı ölçüyor olacaktır. Bu da saçmadır. Yine bir kimse şu anı geriye kalan iki zamandan biriyle de ölçemez. Ve bu nedenle birinin (66) zamanın var olmadığını da söylemesi gerekir. –Dahası, zaman üç yönlüdür[27] ve bir parçası geçmiş bir parçası şu an bir parçası gelecek olmaktadır. Bunlardan geçmiş artık var olan bir şey değildir, gelecek henüz var değildir ve şu an ya bölünebilir ya da bölünemez bir şeydir. Fakat o bölünemez olmayacaktır; çünkü Timon'un ileri sürdüğü gibi, bölünemez olan (67) şey, varlığa gelen ve yok olan gibi, bölünemez zaman içinde ortaya çıkabilir. –Yine zamanın şu anki parçası bölünemez bir şeyse, o ne varlığa gelen şeyden varlığa gelen bir şeydir ne onu sonlandıran şeyde sonlanan bir şeydir ne de sonuçta ortada olan bir şeydir, bu bakımdan da şu anki zaman var olan bir şey değildir. Ve eğer o bölünebilir bir şey ise, o zaman, eğer o var olmayan şeylere bölünüyorsa, zaman var olmayan bir şey demektir. Buna karşılık eğer o var olan şeylere bölünmekteyse, zaman bir bütün olarak var olmayacak fakat onun bazı parçaları var olacak ve diğer parçaları var olmayacaktır. Bu durumda da zaman var olmayacaktır. Ve sonuç olarak da ayaklar, ritimler ve ritim bilimi var olmayacaktır.

(68) Müzik ilkelerine karşı etkili argümanları kullanarak bu kadar çok şey söyledikten sonra, Bilim ve Sanatlara karşı tartışmamızı burada sona erdiriyoruz.

**Başvurulan Kaynak:** Sextus Empiricus, *Kuşkuculuk*, A.H., I-II-III; M.K., I-II; F.K., I-II; İng. Çev. M. Kaya Sütçüoğlu, Ayrıntı Yay., Birinci Basım, İstanbul, Eylül 2017.

27. A.H., III, 144 vd; F.K., II, 197 vd. Burada Timon'dan alıntı vardır.

Sextus Empiricus'un daha önce üç kitabını içeren *Kuşkuculuk* eserini yayımlamıştık. Şimdi de *Etikçilere Karşı* ve *Uzmanlara Karşı* başlıklı iki kitabı tek bir eserin çatısı altında toplanmak suretiyle tüm külliyatı çevrilmiş oldu.

Sextus'un yazıları yalnızca Kuşkuculuğun bir açıklamasını değil, aynı zamanda "Dogmatistler"in öğretilerinin bir eleştirisini de içerir. Etikçilere ve uzmanlara karşı yürüttüğü tartışma bu minvalde düşünülebilir. Antik Yunan düşünce tarihindeki hemen hemen her bilinen isme göndermeler mevcuttur ve bu tarihin ana hatları hakkında önceden bilgi sahibi olmadan da argümanların değerini tahmin etmek güç değildir. Burada eleştiri konusu edilenler, aynı zamanda Yunan felsefesi tarihinin de kısa bir özetidir.



KDV'den muaftır.

AYRINTI • FELSEFE
ISBN: 978-605-314-625-4

9 786053 146254