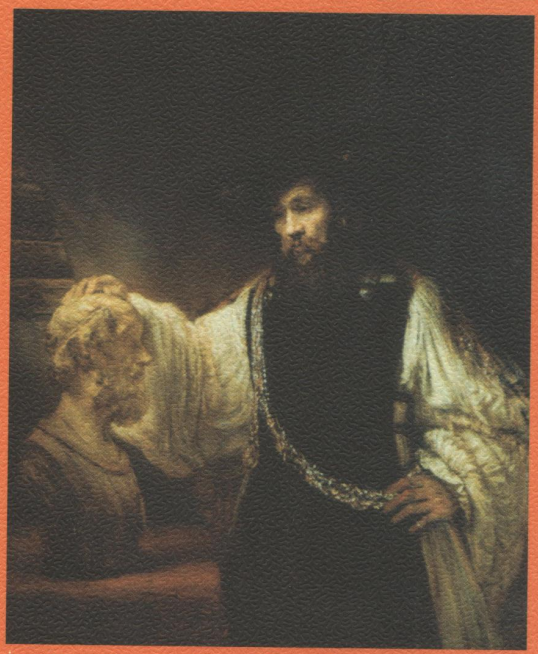
KUŞKUCULUK

Sextus Empiricus



İngilizceden Çeviren: Mustafa Kaya Sütçüoğlu

AYRINTI

FELSEFE

Ayrıntı: *1106*
Felsefe Dizisi: 13

Kuşkuculuk
- Phyrrhonculuğun Ana Hatları
- Mantıkçılara Karşı
- Fizikçilere Karşı
Sextus Empiricus

Kitabın Özgün Adı
- *Outlines of Phyrrhonism*
- *Against The Logicians*
- *Against The Physicists*

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

İngilizceden Çeviren
Mustafa Kaya Sütçüoğlu

Yayıma Hazırlayan
Güçlü Ateşoğlu

Son Okuma
Selin Aktuyun & Iraz Yaşar

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
Print Collector / Hulton Fine Art Collection / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *Eylül 2017*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-214-0
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – 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

- Phyrrhonculuğun Ana Hatları
- Mantıkçılara Karşı
- Fizikçilere Karşı

Sextus Empiricus

AYRINTI

Felsefe Dizisi

Felsefe Işığıyla Arayışlar
Prof. Dr. Nejat Bozkurt

Özgürlük Üzerine Bir Deneme
Herbert Marcuse

Felsefeye Davet 1
Veysel Atayman

Kaygı Kavramı
Yasemin Akış

Mitostan Felsefeye
H. Attilla Erdemli

Frankfurt Okulu
Eleştiri, Toplum ve Bilim
Kurtul Gülenç

Spinoza ile Karşılaşmalar
Der.: Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan

Hâlâ Hayalleri Olanlar İçin Felsefe
Wolfram Eilenberger

Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi
Roger Scruton

Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?
Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif
Çetin Balanuye

İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine
F.W.J. von Schelling

Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine
Heinrich Heine

İçindekiler

1
Phyrrhonculuğun Ana Hatları

Kısaltmalar 8
Sunuş 9
1. Kitap 41
2. Kitap 107
3. Kitap 196

2
Mantıkçıları Karşı

Kısaltmalar 290
I. Kitap 291
2. Kitap 393

3
Fizikçilere Karşı

Kısaltmalar 510
I. Kitap 511
2. Kitap 606

1
Phyrrhonculuğun Ana Hatları

Kısaltmalar

A.H.: Phyrrhonculuğun Ana Hatları (Outlines of Phyrrhonism)
M.K.: Mantıkçılara Karşı (Against The Logicians: MVII - MVIII)
F.K.: Fizikçilere Karşı (Against The Physicists: MIX - X)
E.K.: Etikçilere Karşı (Against The Ethicists: MXI)
G.K.: Gramercilere Karşı (Against The Grammarians: MI)
R.K.: Retorikçilere Karşı (Against The Retoricians: MII)
G.K.: Geometricilere Karşı (Against The Geometers: MIII)
A.K.: Aritmetikçilere Karşı (Against The Arithmeticians: MIV)
As.K.: Astrologlara Karşı (Against The Astrologers: MV)
A.M.: Müzikçilere Karşı (Against The Musicians: MVI)

Sunuş

1. ERKEN DÖNEM DOGMATİK FELSEFELER

Sextus'un yazıları yalnızca Kuşkuculuk (*Scepticism*) ile ilgili açıklamaları değil, aynı zamanda Dogmatiklerin öğretilerinin eleştirisini de kapsar. Kuşkucunun temel görevi, aslında, her türlü kesinlikçi (pozitif) öğretinin akılsızlığını ortaya koymaktır. Sonuç itibariyle, Sextus'un yazılarının ağırlıklı bir bölümü tartışmacı bir karaktere sahiptir. Sextus'un yazılarının çeşitli yerlerinde antik Yunan düşünce tarihindeki bilinen hemen her isme atıflar bulunulur ve bu tarihin ana hatlarıyla bir parça tanışıklık olmaksızın Sextus'un argümanlarının amacının anlaşılması ve bunlara değer biçilmesi oldukça zordur. Bu bakımdan, ben burada okura yardımcı olmak amacıyla Yunan felsefesi tarihinin kısa bir özetini sunuyorum.

1. İonyalı Fizikçiler: Milet Okulu'nun kurucusu Thales'tir (MÖ 600). Thales dünyanın oluşumundaki ana maddenin (*fundamental substance*) "su" olduğunu söylemiştir. Onun ardılı Anaksimandros (MÖ 570) ana maddeyi, ondan sayısız (*apeiroi*) dünyalar meydana gelmiş olduğu için, "sınırsız olan" (*to apeiron*) olarak betimlemiştir. O, bu ilk maddeyi (*primitive stuff*) kendinden belirsiz varlık ya da belirli hiçbir niteliğe sahip olmayan ve soğuktan sıcağa, yaştan kuruya geçiş süreciyle toprak, ateş vb biçimlere girebilen bir varlık olarak kabul ediyordu. Ona göre bu ilk madde aynı zamanda "Tanrısal" bir şeydi. Anaksimenes (MÖ 540), Thales gibi, belli bir elementi ilk madde olarak kabul etmiştir. Fakat o, ilk madde olarak su

yerine "hava"yı ya da "buhar"ı kabul ediyordu. Anaksimenes yoğunlaşma ve seyrelme süreçlerine bağlı olarak başka madde biçimlerine geçişten bahsediyordu.

2. Herakleitosçular ve Elealılar: Zaman bakımından Elea Okulu'nun ilk ismi olan Ksenofanes (MÖ 520) Herakleitos'tan önce gelir. Ksenofanes bir filozof olmaktan çok geleneksel mitolojiye şiddetle karşı çıkan ve "Tanrı" kavramını "Tek Evren" kavramı ile özdeşleştiren türden bir panteizmi savunan bir dinsel reformcu idi.

Çeşitliliği bir kenara bırakan "tekçi" Elea öğretisine karşı Efesli Herakleitos (MÖ 490) şeylerin asla "tek" ve "aynı" olmadıklarını, aksine sürekli olarak değişmekte olduklarını söylemiştir. Miletlilerin görüşlerine geri dönerek Herakleitos ilk maddeyi aramış ve onu *ateş* olarak saptamıştır. Herakleitos, aynı zamanda "zihin-madde" olan, bu ilk maddeyi Akıl (*Logos*) ve Tanrı olarak adlandırıyordu. Bir tür (aşağıya-yukarıya) döngüsel bir süreçle ilk [madde olarak]* "ateş" hava, su ve toprak biçimine girmekte ve sonra tekrar kendi doğal biçimine geri dönmektedir. Dünya "karşıtların birliği"dir: çünkü savaş her şeyin babası ve kralıdır ve çelişki şeylerin kabinde yatar. "Her şey akar" (*panta rei*) ve şeyler kalıcı bir özdeşliğe sahip olmadıklarından duyu kayıtlarımız aldatıcıdır ve bir şeye ilişkin karşıt açıklamalar eşit derecede doğru (*true*) ve eşit derecede yanlış (*false*) olabilirler. Aslında Tanrı'nın gözünde "hayat-ölüm", "iyi-kötü" vb tüm karşıtlıklar özdeştir –hiçbir ilahi çizgi yoktur ve bu şeyler her zaman birbirlerinin içine geçerler. Bu bakımdan, Kuşkucular, tüm dogmaları darmadağın eden bir dogmatik olarak, Herakleitos'u Kuşkucu geleneğin öncülerinden biri olarak kabul etmektedirler. (Bkz. A.H., I, 210).

Elealı Parmenides (MÖ 470) Herakleitos'un "akış" öğretisine karşı Ksenofanes'in "tekçi" öğretisini savunmuştur. Onun görüşüne göre, yalnızca Varlık (*Being*) vardır, buna karşılık, değişme, hareket ve Oluş birer yanılsamadır. Dünya bir tek kendini kapsamakta olan bir küredir; o yaratılmamıştır, yok da edilemez. Parmenides ünlü şiiri "Doğa Üstüne"de bu görüşünü "Doğruluğun Yolu" olarak adlandırmaktadır; fakat o

* Bu ve bundan sonraki köşeli parantezler çevirmene aittir. (ç.n.)

bu görüşünü "Kanaatin Yolu" olarak adlandırdığı döneminin fizik biliminin yöntemlerine (özellikle de Pythagorasçıların yöntemlerine) dayalı olan Dünya ve onun bileşenleri hakkında bir açıklamayla güçlendirirken, bu iki yolun birbirleriyle nasıl bağlantılı olabildiği konusunda hiçbir açıklama ortaya koymamaktadır.

Elealı Zenon (MÖ 450) çokluk ve hareket kavramlarına saldırarak "Varlık'ın Tekliği" öğretisini desteklemiştir. Ona göre çokluk ve hareket kendinden çelişik kavramlardır. Hareketin mümkün olduğu görüşüne karşı olarak Zenon'un "Akhilles ve Kaplumbağa" ve "Uçan Ok" olarak da bilinen argümanları ortaya attığı söylenmektedir. Onun akıl yürütme çizgisi şudur: Herhangi bir uzay ya da zaman quantumu (miktarı) ya bölünemez birimlerin çokluğu olarak ya da kendinde sonsuza kadar bölünebilir bir şey olarak kabul edilmek zorundadır. Fakat ikinci durumda, sonsuz sayıda parçaların toplamı nasıl olur da sonlu bir bütün meydana getirebilir? Ve birinci durumda, bu quantumun birimsel parçaları kendi başlarına birer quantum ya da büyüklük olmak durumundadır ve bu nedenle bunlar bölünemez şeylerdir.

Samialı amiral Melissus (MÖ 440), benzer bir şekilde, Varlık'ın tek, sonsuz, yaratılmamış, ezeli ve boşluk içermeyen bir şey olduğunu söylemiştir.

Böylece, kendi metafiziksel dogmatikliklerine rağmen, Elealılar duyumların apaçıklığına karşı çıkmaları ve görünüş dünyasındaki sıradan inancı eleştirmeleri bakımından Kuşkuculara benziyorlardı.

3. Beşinci Yüzyıl Çokçuları: Bu yüzyıla kadar kozmolojistler Dünyayı ya onun ilk maddesinin Bir olduğunu ya da onun durgun bir Bütünlük olarak Bir olduğunu (Elealılar) varsayarak açıklamaya çalışmışlardı ve doğrudan bir karşıtlık Herakleitos'un görüşü (Her şey hareket halindedir) ile Parmenides'in görüşü (Her şey durgundur) arasında ortaya çıkmıştı. Biz şimdi –diğer konularda farklı görüşlere sahip olsalar da– Dünya'yı ilk maddelerin ya da ilkelerin çokluğu görüşünden hareketle açıklamakta görüş birliği içinde olan bir dizi teorisyene geliyoruz.

Herakleitos'un ve Parmenides'in karşıt görüşlerine oranla bu teorisyenler orta bir konumda yer alırlar.

Agrigentumlu Empodokles (MÖ 450) tüm şeylerin, birincil bozunamaz maddeler olarak, dört kökünün olduğunu, yani dört temel elementi olduğunu varsaymıştır: "toprak", "hava", "ateş" ve "su." Empodokles oluş (meydana gelme) ve değişmeyi bu elementlerin karışmasına ve ayrışmasına bağlı olarak açıklamıştır. Empodokles aşk ve nefreti ya da uyum ve uyumsuzluğu bu karşıt süreçleri harekete geçiren itici güçler olarak kabul ediyordu. Bunlar dünyanın kontrolü için zorla birbirlerinin yerini almaya çalışmaktadır. Aşk kontrolü ele geçirdiğinde tüm kökler (dört element) bir küre oluşturan sağlam bir kütle içinde kaynaşırlar. Empodokles buna Kutsal Tanrı demektedir. Nefret hâkim olduğu zaman bu kökler birbirlerinden tamamen ayrışır ve her biri bir kütle oluşturur. Fakat dünyada, bilindiği gibi, her iki güç oyun içindedir; öyle ki, dünyanın bileşenleri (dört element) ne tamamen birlik halindedir ne de tamamen birbirlerinden ayrık haldedir. Tekil şeylerin doğası dört elementin bir araya gelme oranına bağlıdır. Bilgi sorununa gelince, Empodokles şunu söylemektedir: "Benzer olan benzer olanla bilinir. Örneğin, gözlerdeki ateş ve su dışarı akmalar sayesinde görme nesnelerindeki ateş ve suyu algılar." Empodokles kanı da zihnin yeri olarak kabul etmektedir: "Kan tüm elementlerin en iyi karışımının gerçekleştiği yerdir." Ve Empodokles Pythagorasçı "ruhların göçü" inancını da kabul ediyor ve kendisinin de geçmiş zamanlarda bir kuş, bir balık vb olarak var olmuş olduğunu söylüyordu.

Klazomenaeli Anaksagoras (MÖ 450) hayatının büyük bir kısmını, Tanrı tanımazlıkla suçlanıp Lampsakos'a kaçana kadar, Perikles ve Euripides ile yakın arkadaşlık yaptığı Atina'da geçirmiştir. Empodokles gibi Anaksagoras da oluş ve değişmenin, temel (birincil) bozunamaz maddelerin bir araya gelişi ve ayrışmasına bağlı olduğunu savunmuştur: "Hiçbir şey varlığa gelmez ve hiçbir şey yok olmaz." Fakat birincil maddeler (her şeyin tohumu olan şeyler) yalnızca dört tane değil, sayısızdır. Maddenin tüm var olan biçimleri (kemik, saç, altın vb) eşit derecede temel (asli) olan şeylerdir. Aslında, "tüm şeyler tüm

madde türlerini içeren karmaşık (kaotik) bir kütlenin içinde bir aradaydılar. Sonra Akıl (*Nous*) gelmiş ve onları düzene sokmuştur." Bu Anaksagoras'ın felsefeye en büyük katkısıdır –yani, evrendeki uyum, düzenleyici ilke ve hareket ettirici neden olarak Zihin'in ya da Akıl'ın işin içine sokulmuş olması. Anaksagoras Nous'u (Akıl'ı) kendisi karışık olmayan ve evrenin karmaşık kütlesini girdap hareketleriyle ayrıştırıp benzer madde tohumlarını bir araya getirerek düzene sokan bir şey olarak betimlemiştir.

Miletli Leukippos (?) ilk atomcudur ve muhtemelen Empodokles ve Anaksagoras'ın çağdaşıdır. Fakat onun hakkında bilinen çok az şey vardır. Onun görüşleri Abderalı Demokritos (MÖ 420) tarafından geliştirilmiştir. Leukippos Dünyanın "dolu olan" ve "boş olan"dan oluştuğunu savunmuştur; örneğin, katı, bölünemez madde molekülleri, atomlar ve boş uzay ya da boşluk vb. Atomlar yalnızca şekil ve boyut bakımından farklıdır ve gözle görülebilen şeylerin nitelikleri ve biçimleri onların atomsal yapısına bağlıdır. Atomlar boşlukta aşağı doğru akarlar ve hız bakımından farklı olmalarına bağlı olarak birbirlerine çarparlar. Atomların hızları boyutlarına bağlı olarak farklılık göstermektedir. Anaksagoras'ın Nous'una karşıt olarak Atomcular dünyanın yönlendirici gücü olarak "zorunluluk" kavramını dile getirmişlerdir. Bu zorunluluk yalnızca mekanik nedenselliğe izin vermektedir. Duyumlama, algılanan şeyin (nesnenin) atomlarının neden olduğu "imge (imaj) gözenekleri" ile açıklanıyordu. Fakat nesnelerin görünür nitelikleri yalnızca basmakalıp (atomsal olmayan) bir gerçekliğe sahipti. Asıl gerçeklik "atomlar" ve "boşluk" idi. Duyu ve düşünce arasında açık bir ayrım yapılmıyordu. Biz duyu nesnelerinin gerçekliği hakkında hiçbir iddia ortaya atamazdık; çünkü bunlar algılayanın durumuna ve atomlarının düzenlenme tarzına bağlı idi. Tanrılar'a olan inanç havada bulunan insan biçimli belli varlıkların yansıttığı imgelerden kaynaklanmaktadır. Bilgi iki türlüdür: Doğru ve Yanlış. Yanlış olan bilgi duyumdan türetilen bilgidir; doğru bilgi gerçek varlıkları ve boşluğu kavrayan anlama yetisinin ürünü olan şeydir. Demokritos da, göründüğü kadarıyla, etik amaç ya da iyi olarak refahı ve neşeyi anmaktadır. Demokritos'un

Kuşkucularla bağlantısı Sextus tarafından "Phyrrhonculuğun Ana Hatları, I, 213"te ele alınmaktadır.

Pythagorasçılar: Pythagoras (MÖ 530) Ksenofanes'in çağdaşıydı. Somos'ta doğmuştu. Fakat çoğunlukla Güney İtalya'da Krotona'da yaşamıştır. Orada dinsel bir düzen ve bir hayat tarzı keşfetmiştir. Bu çileciliği içermesi bakımından Orfiklerin hayat tarzına benzemekteydi. Bu hayat tarzı "yeniden doğuş" ve "ruhun ölümlü bedenden kurtarılması" görüşlerini içermekteydi. Fakat Pythtagoras'ın bilimciliği ya da filozofluğu hakkında hiçbir şey bilinmemektedir ve bir felsefe olarak Pythagorasçılık beşinci yüzyılda kök salmış görünmektedir. Pythagorasçılığın ana iştirakçisi Philolaos'tur (MÖ 440). Pythagorasçılık yukarıda sözü edilen diğer çokçu sistemlerle büyük oranda çağdaştı. Pythagorasçılar tarafından ele alınan ana konular matematik, müzik, tıp ve jimnastikti. Onların temel ilkesi "şeyler sayıdır" ya da "şeylerin ilkeleri sayıların ilkeleridir" idi ve tüm sayıların ya tek ya da çift olması gibi, Dünya da karşıtlardan meydana gelmiştir. Bu karşıtlar on sınıfta toplanabilir. Çift sayılar her zaman 2 ile bölünebilir ve sınırsızdır ve 1, birincil tek sayıdır ve sınır olarak adlandırılabilir. Geometrik olarak düşünürsek, 1, bir noktadır; 2, bir çizgidir; 3, bir düzlemdir; 4 ise katı olandır. Pythagorasçılar 10'u (*decad*) mükemmel sayı olarak kabul ediyorlardı. 10, ilk dört sayının (*tetraktys*) toplamı olan şeydir. Bu bakımdan, 10, tüm sayı elementlerini içermektedir. "Uyum" karşıtları bir araya getiren, müzikteki ve evrendeki uyumsuzlukları gideren ilkedir. Evren "merkezi ateş" ya da "evrensel kalp" etrafında dönen on cismi içermektedir (sabit yıldızlar dünyası, beş gezegen, ay, güneş, dünya ve öbür dünya); evrensel kalp havayla çevrilidir ve nefes alıp vermektedir. Onun hayatı on bin yıllıktır ve bu kadar yılın sonunda yeniden aynı yönde (baştan) başlayacak ve her dönüşte tarih kendini tekrarlayacaktır. Ruh bir uyum olarak tasarlanıyordu ve erdemler özel sayılarla özdeş şeyler olarak kabul ediliyordu.

4. Beşinci Yüzyıl Sofistleri: Şu ana kadar sözü edilen düşünürler ağırlıklı olarak "doğa" ile ilgilenmişlerken, Sofistler (MÖ 440) olarak tanınan bir grup düşünür "insanlık" ile ilgilenmekteydi. Yunanistan'da eski inançların ve geleneklerin yeni bir kuşkucu

ve araştırmacı bir ruhla sorgulandığı bu dönem "Aydınlanma Çağı" olarak adlandırılır. Demokrasinin kurulmasıyla birlikte her yurttaş bir potansiyel politikacı konumuna gelmişti ve günlük yaşantı için insanlara uygun eğitim genel bir ihtiyaç olmuştu. Bu talebi karşılamak üzere Sofistler kendilerini ortaya koymuşlardı. Sofistler profesyonel halk eğitimcileriydiler ve öğrettikleri şeyler, onların verdiği adla, erdem, sivil mükemmellik ve insanı hayatında başarılı kılacak olan sanatlardı. Politik kariyer ve mahkeme salonlarında başarı sağlamak için, tartışma gücü çok fazla bir öneme sahipti ve konuşma sanatı (retorik) erdeme yardımcı olacak en işe yarar şeydi. Biz Sofistleri özellikle konuşma sanatı ile ilgilenirken görüyoruz. En eski Sofist Abderalı Protagoras (MÖ 440) idi. Dinsizlikle suçlanıp kaçmak zorunda kalana kadar Atina'da bir süre yaşamıştı.[1] Onun ana özdeyişi şuydu: "İnsan her şeyin ölçüsüdür; bir şey ne ise, odur; bir şey ne değilse, o değildir" (A.H., I, 216). Bu şu anlama geliyordu: Tekil insan doğruluğun ölçüsüdür ve herhangi bir evrensel ölçüt ya da herhangi bir mutlak doğruluk yoktur. Her insanın öznel izlenimleri onun için doğrudur, fakat bir başkası için zorunlu değildir. Bu açıdan, tüm kanaatler eşit derecede doğrudur ve yanlışlık anlamsızdır; çelişik argümanlar eşit derecede güvenilirdir. Fakat nesnel doğruluğu reddetmek aynı zamanda bilgi olanağını da reddetmek demekti. Protagorasçılığın bu sonucu Leontinili Gorgias (MÖ 440) tarafından geliştirilmiştir. Gorgias'ın kitabı *Yokluk ya da Doğa Üstüne*, 1) hiçbir şeyin olmadığının; 2) eğer varsa bile kavranılamaz olduğunun; 3) hatta kavranılsa bile dile getirilemez olduğunun, kanıtlanması yönünde bir denemedir (A.H., I1, 59, 64). Bu denemede bilinemezci eğitimin en güçlü mümkün açıklamaları ve daha sonraki Kuşkucuların sahip olduğundan daha fazla bir dogmatik Kuşkuculuk görülür. Diğer önemli Sofist Elisli Hippias'tır. Hippias herhangi bir konuda etkileyici söylev vermekteki yeteneğiyle övünen çok yönlü bir isimdir. O da, diğer Sofistler gibi, yasalara karşı veya doğaya uyumlu ya da içgüdüsel dürtülere uygun söylevler vermiştir. Keos'un "Prodikos"unda bize Hippias'ın özel ilgi alanlarının

1. F.K., I, 56. Fakat burada anlatılan hikâye tartışmalıdır.

dilbilim, eşanlamlıların ustaca kullanımı ve etik tartışmalar olduğu söylenmektedir. Diğer tartışmacı tip Sofistler ki, bunlar dinsel inancı yıkmaya ve entellektüel anarşiyi yüceltmeye çalışmışlardır, Euthydemos ve Dionysodoros; Atinalı Kritias (Otuzlar'ın bir üyesidir) ve Meloslu Diagoras'tır.

5. Sokrates ve Küçük Sokratikler: Sokrates (MÖ 469-399) Sofistlerle çağdaştır ve insana uygun çalışma konusunun insan olduğunu savunmuş olması ve bir fizikçi (*physicist*) olmaktan çok, bir insancı (humanist) olması ile Sofistlere benzemektedir. Fakat onun amacı Sofistlerin amacının tam tersiydi –ahlak yasasının (*moral law*) yararsızlığını ilan etmek yerine ahlakı (*morality*) sağlam bir temele oturtmayı amaçlıyordu. Sokrates tümevarım yöntemi ve tanımlama (*definition*) yoluyla nesnel doğruluğu (*objective truth*) içeren bir kavramsal bilgi (*conceptual knowledge*) sistemi kurmaya çaba göstermiştir. Bu kavramsal bilgi duyu algısına (*sense-perception*) dayalı öznel kanaatlere (*subjective opinions*) karşıttır. Bir ahlak öğretmeni olarak Sokrates iyiliği ya da doğru yöntemi hayatın amacı olarak dile getirir ve kendini bilmeyi ve kendine hâkim olmayı herhangi bir dışsal iyiden daha değerli şeyler olarak önermiştir. Sokrates'in en ayırıcı öğretisi "bilgi-erdem" ve "bilgisizlik-kötülük" özdeşliğidir. Sokrates, "Hiç kimse" demektedir "isteyerek kötü olmaz." Fakat Sokrates'in öğretisinin ayrıntıları hakkında tam bir bilgi yoksunluğu söz konusudur; çünkü Platonik diyalogların yansıttığı Sokrates, hiç kuşku yok ki, her bakımdan tarihe mal olmuş bir Sokrates'tir ve Ksenofanes'in (bizim için bir diğer temel otorite konumundadır) açıklamaları tam olarak güvenilir görünmemektedir.

Dört "Küçük Sokratik" okul Sokrates'in öğrencileri tarafından kurulmuştur. Megaralı Euklides, Megara Okulu'nu kurmuştur. Bu okulda, göründüğü kadarıyla, Sokratesçi ilkeler Elea öğretileriyle birleştirilmiş ve dolaylı kanıtlama yöntemi geliştirilmiştir. Bu okulun yönelimi temel olarak mantık ve diyalektik idi ve Eubulides'e (Euklides'in tilmizi) birçok mantık probleminin keşfi atfedilmektedir (Kral Lear, Sokrates vb). Sextus sık sık Diodoros Kronos'a (MÖ 300) atıfta bulunuyorsa da erken dönem Megaralıları nadiren anmaktadır; her ne kadar

birçok Kuşkucu argüman onlardan ödünç alınmış olsa da. Eleacı Okul Elisli Phaedo tarafından kurulmuştur. Onun öğretisi Euklides'in öğretisine benzer görünmektedir.

Bu konuda da Sextus tarafından bir atıf yapılmamaktadır. Antisthenes Kinik Okul'unu kurmuştur. Bu okul mantık ve fiziği, etiğe bağlıyordu. "Erdem" demektedir Antisthenes, "tek iyidir, başka her şey önemsizdir ve değersizdir. Erdem bilgeliktir, kendine hâkim olmaktır ve kendi kendine yetmektir: Bilge insan kendini tüm dünyevi ilgilerden –haz, toplum, din vb– özgür kılar; kendini güçlü tutar; o tüm tutkuların üzerindedir." Ve etiklerinde olduğu gibi mantıklarında da Kinikler bireycilik ve bağımsızlık üzerinde çalışmışlardır. Onlar yalnızca özdeş yargıların mümkün olduğunu söylemişlerdir; anlaşmazlık mümkün değildir ve bu açıdan bilgi de eşit olarak böyledir. Böylece, Kinikler Protagoras'ın ve Gorgias'ın kuşkucu konumuna geri dönmüşlerdir. Diğer dikkate değer Kiniklerden biri Diogenes'tir (MÖ 340) –Diogenes kaba, patavatsız konuşmaları ve sivil gelenekleri küçümsemesiyle ün yapmıştır– ve diğeri de Krates'tir (A.H., I, 72, 153).

Kirene Okulu Kireneli Aristippos tarafından kurulmuştur. Onu izleyen kızı Arete olmuştur ve o da büyük oğlu Aristippos tarafından izlenmiştir. Bu okulun daha sonraki üyeleri Theodoros, Annikeris, Hegesias olmuştur. Kireneliler, Kinikler gibi, "etik teori" üzerine yoğunlaşmışlardır. Kireneliler "en yüksek iyi"nin ("summum bonum"un) "haz" olduğunu ve hazzın "yumuşak" hareketi, acının ise "kaba" hareketi içerdiğini ve yansız durumun "hareketsizlik" olduğunu söylüyorlardı. Bunlar duyumu içeren ve bilgiyi sınırlayan üç bilinç ya da ruhsal duygulanım durumudur. Bu iç (ruhsal) durumların nedenleri bilinmediğinden bilgi tamamen öznel bir şeydir ve her birey kendi kendisinin doğruluk ölçütüdür –yeniden Protagoras'a dönüş. Hayatın amacının haz alınabilir duyumları en yüksek derecede edinmek olması bakımından, Kirenelilerin Bilge İnsan'ı tüm mümkün kaynaklardan haz almayı, rahatsızlık ve acıdan kaçınmayı ise en iyi bilen kimsedir. Kinikler gibi, Kireneliler de, "teamül"e karşıt olarak, "doğa" üzerinde durmuşlardır; fakat onlar doğayı oldukça farklı bir biçimde yorumlamışlardır (A.H, I, 215; M.K., I, 11).

6. Platon ve Eski Akademi: Platon'un (MÖ 427-347) felsefesi kısa bir özete olanak vermez. Yalnızca birkaç nokta anılabilir. Sofistlere karşı Platon bilginin imkânını ve nesnel bir doğruluk ölçütünün varlığını savunmuştur ve "rasyonel olanı doğal olanla bir tutarak, yasa ya da teamülden uzaklaşma ve doğaya yönelmenin" Sofist tarzına saldırmıştır. Platon'un bilgi ve varlık teorisinin Herakleitos'un ve Parmenides'in öğretilerinin uzlaştırılması olduğu söylenebilir. Herakleitos duyu dünyasını sürekli bir akış hali olarak kabul ederken haklıydı; bu haliyle duyu dünyası bilginin konusu değildi. Fakat Herakleitos duyu dünyasını tek dünya olarak kabul ederken haksızdı. Parmenides de dünyanın değişimsiz ve kendine özdeş olması gerektiğini savunurken haklıydı; fakat o bu kavramı görünüş dünyasına yüklemeye çalışırken haksızdı. Aslında iki ayrı dünya ve onlara yönelik iki kavrama tarzı vardır. Duyu bize görünen hakkında bir şey anlatır ve bir "kanaat" edinmemizi sağlar; akıl ve düşünce duyular üstü olan şeylerle ilgilenir. Platon kendi "akılla kavranabilir" dünyasının içeriğini Sokrates'in kavram öğretisine borçludur. Genel (Aristotelesçi) görüş şudur: Platon bu kavramları "tözleştirerek" (*hypostatizing*) kendi "İdealar"ını kurgulamıştır. Platon bu kavramları "mutlak gerçeklikler" olarak sunuyordu; bunlar tam olarak bilginin konusu olan şeylerdi. "İdealar" ile ilgili mantıksal yöntem "diyalektik"tir. Bu yöntem hem tümevarımı hem de tümdengelimi içermektedir. En üst idea, İyi ideasıdır. Timaeus'ta yer alan fizik öğretisinde Demiurgos (Tanrı ya da Zihin) Evren'i İyi ideasına bakarak ve uyum-orantı bağlamında biçimlendirmektedir. Platon'un öğretisinde etik ile psikoloji iç içedir. Ruh üç yetinin ya da üç bileşenin (akıl, canlılık ve iştah) oluşturduğu bir bütündür. Ruh "kendinden hareketli" –tüm hareketlerin kaynağı olan– şey olarak betimlenmektedir. Erdem hem bir bütün olarak hem de ruhun her parçasında ruhun "iyiliği" olan şeydir. Böylece, erdem dört yönlü bir şeydir (bilgelik, ılımlılık, adalet ve cesaret). Devlet'in erdemi bireyin erdemi ile aynıdır; her sınıf muktedir ve sadık olmalı; tüm sınıflar uyum içinde olmalıdır. Platon'un idealizmi Akıl ilkesinden medet umar; Akıl ilkesi her üç alanda (Birey, Devlet ve Evren) "en iyi" için çalışır. Bu

öğretinin hangi ölçüde Kuşkucu bir yan taşıdığı A.H., I, 221'de tartışılmaktadır.

Platon'un yeğeni Speusippos Platon'un ardından Akademi'nin başkanı olmuştur (MÖ 347-339). Sonra Ksenokrates Akademi'ye başkanlık etmiştir (MÖ 339-314). Her ikisi de Pythagorasçı sayılar öğretisi ile Platon'un idealizmini birleştirir görünmektedir. Polemo (MÖ 314-270) bu okulun daha sonraki başkanıdır. Akademi'nin diğer dikkate değer üyeleri ya da takipçileri arasında Pontuslu Herakleides, Opuslu Philip, Knidoslu Eudoksos, astronom ve Pythagorasçı matematikçi Tarentumlu Arkhytas sayılabilir. Onların öğretilerinin genel karakteri, göründüğü kadarıyla, "Platon'un idealizminin düzeyinin düşürülmesi ve sıradan zihinlerin ilgisine uyarlanması" olarak betimlenebilir. Platon'un öğrencilerinden en ünlüsü kuşkusuz Aristoteles idi. Aristoteles kendi okulunu kurmak için Akademi'yi bırakmış ve yeniden gözden geçirilmiş bir Platonculuk öğretmiştir.

7. Aristoteles ve Peripatetikler: Stageiralı Aristoteles (MÖ 384-322) Akademi'ye MÖ 367'de katılmıştır. Platon'un ölümünden sonra MÖ 335'te Atina'da Lyseon'da kendi okulunu kurdu. Yürüyerek ders verdiğinden ona "Peripatetik" (dolaşan) adı verilmişti. Aristoteles bilim ve felsefenin tüm dallarında sistemleştirici çalışmalar yapmış büyük bir isimdi. Kendi "Mantık" çalışmasında (*Organon*) kategorileri ya da isnadı mümkün olan on başlık formüle etmiştir: Önermelerin çevrimi için kurallar; tasım öğretisi –ki bu öğreti çelişki yasalarını ve orta terimin dışta tutulması ilkesi vb içermektedir; tanıtlama ve kanıtlamanın anlamı– bunlar zorunlu nedensel ilişkileri içerir; ilk ilkelerin ya da aksiyomatik doğrulukların tanıtlanamazlığı; problemli ve mükemmel olmayan tasımlar; eristik argümanların çeşitli tipleri ya da safsatalar. *Metafizik* çalışmasında Aristoteles, Platon'a karşı, evrensellerin (tümellerin), bilgi nesnelerinin duyuya açık şeylerden ayrı olmayıp, onlara içsel olduklarını ileri sürmüştür. Varlık'ın ilk ilkeleri "aktüellik" ve "potansiyellik"tir (güç) ve "neden" dört tipe ayrılmaktadır: maddi, formel, etkin ve ereksel. Form şeylerin özüdür ve kavramanın nesnesidir. Form ve madde somut tözü oluşturur. Tanrı saf aktüelliktir. Tanrı "düşünce üstüne düşünen düşüncedir" ve ilk hareket

ettiricidir. Aristoteles'in Fizik ve Psikoloji çalışmalarında eter beşinci element olarak ve Dünya da Evren'in merkezinde sabit duran bir varlık olarak saptanır. Hayat kendi kendine hareket etme gücüdür. Hayatın ilkesi "ruh"tur. Ruh bedenin formu ya da entellekyasıdır.[2] Ruhun yetileri beş tanedir: Beslenme, duyum, iştah, harekete geçirme, akıl. Duyumda algı nesnesinin maddeden bağımsız formunu ediniriz; beş dışsal duyumun – bunların her biri kendi uygun nesnesi ile ilişkilidir– yanı sıra üç tane de içsel duyum vardır: Hafıza, imgelem ve merkezi ortak duyu –bu sonuncusu kalpte yer almaktadır; bu duyum sayesinde özel duyum kayıtlarını idrak eder ve karşılaştırmalar yaparız. Duyumlar somut ve bireysel oldukları için, zihin soyut ve evrensel olanla ilgilenir. Fakat zihin duyudan farklı olsa da veriler edinmek için ona bağımlıdır; aslında, zihin kendisi bakımından bir "tabula rasa"dır. Aristoteles zihni iki yönlü betimlemektedir: Etkin ve edilgin. Onun "Etik" çalışması, bu çalışmada yer alan erdem öğretisinde iki uç nokta arasındaki "orta" noktanın vurgulanması ve "zihinsel" erdemlerin "moral" erdemlere tercih edilmesi bakımından, dikkate değerdir; bununla birlikte, bu çalışmasında Aristoteles bedensel iyileri de (sağlık, servet, haz) etik amaçla (mutlulukla) bağlantılı olarak betimlediği erdem kadar dile getirmektedir. Politik öğretisinde Aristoteles Platon'un komünizmini ve özel mülkiyetin yok sayılmasını onaylamaz. O, devleti yurttaşların moral gelişiminin bir aracı ve adaletin koruyucusu olarak konumlamaktadır. Aristoteles biyoloji, estetik ve söylev sanatı (retorik) üzerine de çalışmalar kaleme almıştır.

Theophrastos Peripatetik okulun başkanlığını MÖ 322'den 287'e kadar yürütmüştür. Onu Strato ve daha sonra Lyko (MÖ 269-225) izlemiştir. Onlar ve diğer Peripatetikler –Tarihçi Dikaearkhos ve Müzikçi Aristoksenos gibi– Aristotelesçiliğin mantıksal ve metafiziksel yönlerinden ziyade özel bilimleri geliştirmişlerdir. Empirik ilgiler bu okulun sonraki döneminde teorik olma eğilimi göstermiştir.

2. "Potansiyellik"e karşıt olarak "gerçekleşme" ya da "hayata geçme".

2. GEÇ DÖNEM DOGMATİKLER

Platon ve Aristoteles'in bilgi tasnifine yönelik sistemleriyle doruğa ulaşan felsefe bu teorik ve yapısal yanı ile hiç beklenmedik bir sona varmıştır. Aristoteles sonrası dönemin felsefi mirasçıları daha dar bir görüş açısı ve cılız bir özgün fikirlilik sergileyebilmişlerdir. Bu özgünlüğün kaynağı da İsrail olmuştur. Hiç kuşkusuz, bu durumun milattan önce üçüncü ve bunu izleyen yüzyıllarda Yunanca konuşan coğrafyaya hâkim olan sarsıcı sosyal ve politik koşullarla bir ölçüde bağlantısı vardır. Bu koşullar, insanların kafalarını tamamen insani sorunlara yoğunlaştırmaya başlamasına –bireyin refahı, akıbeti, selameti vb– ve buna karşılık, bilimin ve felsefenin diğer bölümlerinin bir kenara bırakılmasına yol açmıştır. Ve bu koşulların etkisi ölçüsünde de felsefenin diğer bölümleri Etik bölümünün hizmetkârı olarak ele alınmaya başlamıştır; bunun sonucunda da Sofistlerin temel insancı (hümanist) tutumları bu dönemde yeniden canlanmıştır. Aslında, felsefe eskimiş ve çürümüş dinin yerini almaya ve dinin amaçlarını üstlenmeye başlamıştır; yani felsefenin amacı artık nesnel doğruluğu edinmek değil, hayatın türlü rahatsızlıkları karşısında bireyin (öznel) ruhsal selametini sağlanmaktır. Felsefenin görevi artık teorik değil "güçlükler denizi karşısında kederlenmiş insanlığa omuz verme, çirkin talihin sapanlarına ve oklarına karşı kalkan ve siper olma" şeklinde oldukça pratik ve acil olan bir şeydi. Doğruluk, şimdi, kafanın olmaktan ziyade yüreğin bir sorunuydu; felsefe, itikat gibi, işlevine göre değerlendirilmek durumundaydı; felsefe pragmatik olmakla sınırlandırılmıştı. Bu duruma karşılık iki büyük dogmatik sistem Epikurosçuluk ve Stoacılık ve bunlara karşıt olarak da Kuşkucuların sistemi ortaya çıkmıştı. Bu üç sistem çağdaştır ve bu çağdaşlık MÖ 4. yüzyılın sonundan itibaren geçen tüm dönemlerde korunmuştur.

1. Epikurosçular: Somoslu Epikuros (MÖ 341-270) okulunu Atina'da kendi bahçesinde MÖ 306'da kurmuştu (bu yüzden bu okula "Bahçe Okulu" da denir). Epikuros fizikte Demokritos'a ve etikte Aristippos'a dönüş yapar; o hem atomcu hem de hazcıdır. Epikuros fizik teorisinde Demokritos'u yakından izler, ancak onun "atomların aşağı doğru düz bir çizgiden keyfi

sapmalar gösterir" anlayışını küçümseyerek "atomların çarpışması" açıklamasını kabul etmez. "Ruh" demektedir Epikuros, "maddeseldir; daha ince atomların bileşimidir (Tanrılar'da olduğu gibi) ve ölümlüdür. Duyum, dolaysız açıklığı (*enargeia*) ile doğruluğun tek ölçütüdür; duyum duyu organlarına çarpan dış nesnelerden dışarı akan imgeler (*eidola, aporroai*) tarafından meydana getirilir. Birkaç duyumun düzenlenmesi nosyonu ya da kavramı (*prolepsis*) yaratır; nosyonlardan kanaat (*doksa*) ve inanç (*hupolepsis*) ortaya çıkar. Bu bilgi teorisi Epikurosçuların mantık disiplinini adlandırmak için kullandıkları "kanonik"i meydana getirmektedir. Fizik ve Mantık, Etik'in alt bölümü kabul ediliyordu. Etik öğretisinde Epikuros, Arisippos gibi, "iyi"nin "haz" olduğunu savunuyordu fakat hazzı farklı bir biçimde tanımlamaktaydı –tatmin edici yumuşak hareket olarak değil, bir durgunluk hali, acısızlık ya da tatmin edilmemiş tüm arzuların yokluğu ya da dinginlik (*ataraksia*) olarak. Epikuros aynı zamanda zihinsel sıkıntıdan, korkudan ve önyargıdan kurtulmayı, bedensel tatminden çok daha önemli kabul etmiştir. Bilge insanın (*fronimos*) görevi bir tür haz kalkülüsü yardımı ile haz verici farklı duygulanım türlerinin (*pathe*) oransal değerini kestirmek, yaşantısına katmak ve en üst derecede tatmini edinmektir. Erdem ve özel erdemler bu amaca katkıda bulundukları ölçüde değer taşır. Doğru ve yanlış sadece öznel duygulanımların konusu olan şey haline gelmiştir. Din hoş görülemez rahatsızlıkların nedeni olarak bir kenara bırakılmış ve Tanrılar ara bir konuma sürgün edilmiştir. Lukretius'un ünlü şiiri "De Rerum Natura" Epikurosçulukla ilgili elimizdeki en tam açıklamadır.

2. Stoacılar: Kitiumlu (Kıbrıs'ta) Zenon (MÖ 350-258) kendi okulunu MÖ 305'lerde Atina'da "Boyalı Sundurma" da (*Stoa Poikile*) –"Stoacı" adı da buradan gelmektedir– kurmuştur. Zenon'un izleyicisi ünlü "Hymn to Zeus'un yazarı olan Kleanthes idi. Kleanthes'i, sırasıyla, bu okulu sistemleştiren Kilikialı Khrysippos (MÖ 208-206), Rodoslu Panaktios (MÖ 180-111), Apamealı Poseidonios (MÖ 130-46) izlemiştir. Bu ve bundan sonra gelen Stoacılarla bu sistem daha eklektik hale gelmiştir. Bunda Peripatetik ve Akademi öğretilerinin bu okula sızmış

olmasının da payı vardır. Stoacılığın temel görüşleri kısaca şunlardır:

Fizikte Stoacılar Herakleitosçuluğa dönmüşler ve "maddeci" bir "tekçilik" (*monism*) ortaya koymuşlardır. Var olan her şey cisimseldir (*corporeal*): Cisim ancak cisim üzerinde etki yapabilir. Bu nedenle Tanrı dünya ne kadar cisimselse o kadar cisimseldir. Ruh da beden kadar cisimsel olan bir şeydir. Temel dünyevi madde "ateş"tir. Ateş kendini bir aşağı bir yukarı hareketlerle diğer elementlere dönüştürür ve "kosmos"u meydana getirir. Ateş "Büyük Dünya –Yılı' nın sonunda orijinal biçimine" Dünya– Yangını'na geri döner ve bu döngüsel evrim süreci bu şekilde tekrarlanır durur. Bu ilk madde etkin ve edilgin olarak iki yana sahiptir: İlk madde "Sanaatkârane Atılgan Buğu" olarak "Dünya Ruhu" Akıl (*Logos*), Düşünce, Kader ve Tanrı'dır. Bu bakımdan, Dünya, tümüyle cisimsel olsa da, akılsaldır; çünkü Logos tarafından (İlahi Söz) yönetildiğinden ve onunla kaplanmış olduğundan yaratıcı tasarımın sanaatkârane ürünleri olarak düzen, uyum ve güzellik sergiler. Fakat Logos aynı zamanda tüm şeyleri sıkı bir neden ve etki bağı ile birleştiren bir "Kozmik Yasa" ya da "Kader Bağı"dır. Bu yüzden de birey için istenç özgürlüğü olmaz. İlahi Logos tüm canlı yaratıklarda etkin üretken ilkeler olan tohum ilkeleri içerir. Dört elementten ateş ve hava etkin olarak toprakla ve edilgin olarak su ile karşıtlık oluşturur ve şeylerin formları ve nitelikleri havanın etkimesine ya da gazın gerilimine (*tonos*) bağlıdır. İnorganik nesnelerin birliği ortamla (*ekzis*), bitkilerin birliği doğayla (*fusis*) ve hayvanların birliği ruhla (*psukhe*) ilişkilidir. Canlı varlıkların ruhları "Kozmik Ruh"un parçalarıdır ve bunlar sıcak buğuyu ya da canlılığı (*pneuma*) içermektedir. İnsan ruhları (ya da en azından Bilge insanların ruhları) ölümden sonra Ekpyrosis'e[3] kadar varlığın sürdürür. Ruh sekiz parça ya da yetiden oluşur; örneğin, beş duyu, konuşma yetisi, üretme yetisi, egemenlik kurma ya da yönetme yetisi. Bu sonuncu "Yönetme Yetisi"ne diğer tüm parçalar bağlıdır; bu parça kalpte yer almakta ve pneumanın çeşitli lokal organlara yayılmış olması ölçüsünde tüm parçaların

3. Evrenin düzenli bozunum döngüsü.

hareket kaynağını teşkil etmektedir. Yine, bu yeti algılamanın (izlenimlerin ve itkilerin) gerçekleştiği yerdir (parçadır).

Mantıklarında Stoacılar temel olarak Aristoteles'e dayanırlar. Stoacılar mantığı, retorik ve diyalektik olarak ikiye ayırıyorlardı. Tüm bilgi duyular aracılığıyla edinilir; zihin duyu izlenimlerinin üzerine kazındığı boş bir levhadır. İzlenim (*fantasia*) ruhta ortaya çıkan bir duygulanım (*pathos*) ya da ruhun üzerinde oluşan bir izdir (*tuposis*) (*Zenon*) ya da ruhtaki bir değişmedir (*Khrysippos*). Bu izlenimlerden bazıları duyular aracılığıyla gelmektedir, bazıları da zihinseldir. Biz güvenilir ve güvenilir olmayan izlenimleri birbirlerinden nasıl ayırt edebiliriz? Doğruluğun ölçütü nedir? Bu noktada Stoacı öğretinin en ayırıcı yönüne gelmiş olmaktayız. Stoacılar bu ölçütün algılayanın öznel tepkisinde bulunacağını söylüyorlardı. Eğer izlenim doğru (*true*) ise, gerçek bir nesneden kaynaklanıyorsa, bu izlenim algılayanın onayını ya da takdirini (*sugkatathesis*) kazanır. Aranan ölçüt bu türden bir "kavratıcı izlenim"dir (*kataleptike fantasia*). Bilginin gelişiminde Stoacılar dört evre saptıyorlardı –duyu algısı (*aisthesis*), hafıza (*mneme*) ya da şu anda olmayan bir şeye ait olarak elde kalmış izlenim, benzer hatıraların çokluğuyla oluşmuş deneyim (*empeiria*) ve nosyonlar (*ennoiai*). "Nosyonlar" ya irade dışı –bunlara "genel nosyonlar" ya da "kavramlar" (*prolepsis*) deniyordu– ya da iradi, yani zihnin düşünüp taşınma eylemiyle bağlantılı, olabilirler. Kavram, "tümellerin doğal nosyonu" olarak tanımlanmaktadır. Akıl yürütme yetisi (*logos*) nosyonlara bağlantılıdır ve tüm nosyonlar tözler olarak cisimsel (*corporeal*) şeylerdir. Kavramlar dört başlık altında sınıflandırılmaktadır (Stoacı kategoriler): Töz (*hupokeimenon*), asli nitelik (*to poion*), ilineksel nitelik (*posekhon*) ve bağıntı (*pros ti posekhon*). Stoacılar bunları en yüksek tümeller olarak adlandırmaktaydılar ya da summara genera (*ta genikotata*) olarak. Stoacılar bunlardan ilkini aynı zamanda "Varlık" olarak adlandırılmaktaydı; öte yandan, "var olmayan"ı içine alacak şekilde, bir başka ve daha yüksek, kategori de ortaya koymuşlardı –"Bir şey" (*to ti*). Tüm nitelikler, gaz akımları (*pneumata*) olmaları bakımından, cisimseldir. Fakat asli ya da temel nitelikler ya da haller (*ekseis*) edinilmiş ya da ilineksel nitelikler ya da durumlardan (*skheseis*)

ayrıdır. Bağıntı altında sınıflandırılan özelliklerin tümü eşzamanlı nesneler arasındaki bağlantıya işaret etmektedir.

Stoacılar Etik'lerinde Kinikleri izlemişlerdir. Onlara göre de erdem yalnızca iyi olandır ve İdeal Bilge (*Sage*) erdemin cisimleşmesidir. Tüm Aristoteles sonrası okullar gibi Stoacılar da etiği felsefelerinin baş tacı olarak kabul ediyorlardı; fizik ve mantık ona uyarlanmak durumundaydı yalnızca; çünkü etik ihtiyaç duyulan şeyle –insanın mutluluğu ve onun elde edilmesi için kurallarla– ilgiliydi. Mutluluk –erek (*telos*) ya da iyi– onlara göre doğa ile uyumlu yaşamaktı (*omologoumenos te fusei*) ya da kozmik yasa ile sorunsuz yaşamak. Kozmik yasa doğru akıldır (*Logos*) ve doğru akıl Tanrı ya da zorunluluğa tabi olmak anlamına gelmektedir. Logos'un yasasında bu uyum tamamen kaçınılmaz bir şeydir, çünkü "kader onu kabul edene yol verir, kabul etmeyeni ezer geçer" (*volentem fata ducunt, nolentum trahunt*). Erdem doğaya uygun eylemdir; azalma ya da artma kabul etmez ve erdem bir hal (*ekseis*) değil, bir eğilimdir (*diathesis*). Dört erdem –bilgelik, ılımlılık, adalet ve cesaret– bilginin dört formu olarak tanımlanmaktadır. Erdemin ve kötülüğün uç noktaları arasında hiçbir orta nokta yoktur. Fakat üç davranış tarzı arasında –"mükemmel" moral eylemler (*katorthomata*), "uygun" eylemler ya da "yükümlülükler" (*kathekonta*), "sorumsuzca" ya da "utanılacak" eylemler (*para to kathekon*)– ayrım vardır. Birinci tarz, Stoacı anlamda Sage'ye özgüdür; ikinci tarz, bilgeliğe yönelik davranış içinde olanlara özgüdür (*prokoptontes*). Yalnızca "iyiler" erdemler olarak ve yalnızca "kötüler" erdemlerin karşıtı ahlaksızlıklar olarak kabul edilmekteyse de, bu başlıkların hiçbirinin altına girmeyen oldukça geniş bir başka "şeyler" sınıfı da vardır: bu "nötr" olan –örneğin, sağlık, servet, güzellik, hoş ve bunların karşıtı olan– şeyler, tam olarak söylemek gerekirse, "farksız" [ne iyi ne kötü] olan şeylerdir (*adiafora*). Fakat, böyle bile olsa, bunlar değer bakımından farklıdır ve iki sınıfa ayrılırlar: "Arzu edilir ve tercih edilir olanlar" (*proegmena*) ve "arzu edilemez ve tercih edilmez olanlar" (*apoproegmena*). Akıldışı etkilenimler "çoşkular" ya da "tutkular"dır (*pathe*); bunların dört türü vardır –bedene ait olan, örneğin, irade dışı duyusal tutkular ve ruha ait olan, örneğin, Sage'nin akılsal coşkusu ve

irade dışı zararlı durumlar ve ahlaksız ya da hastalıklı coşkular. Tüm bu tür zihinsel tutkularda hislere olduğu kadar zihne ve istence ait olan bir unsur vardır. Birincil tutkular dört tanedir: Arzu, korku, acı ve haz; tutku ile ilgili tek tanım, onun aşırı itki olduğu, şeklindedir. Böyle bir itkiye geçit vermek, onu onaylamak ya da bu itkiyi kasıtlı bir yargı etkinliğiyle kabul etmek demektir. Bu açıdan tutkular Khrysippos tarafından "yargılar" (*judgements*) olarak adlandırılmıştır. Kötü tutkuların temeli ölçüsüzlüktür, doğru bir akla dayalı zihinden yoksunluktur ve bunların meyveleri bizim kötülük ve ahlaksızlık dediğimiz ruh hastalıklarıdır. İdeal Bilge ya da Sage, yalnızca akılsal çoşkularla hareket eden bir kimse olarak, tutkusuzdur (*apathes*). Sage'de erdem ve bilgelik kişilikleşmiştir. Yalnızca o kendisiyle mutlu ve barışıktır. Savaştan uzak ya da korkulardan muaf olarak sakin ve dış şeylere karşı ilgisizdir (yansız). O kendine yeten ve kendini kontrol eden, nefretinin hâkimi ve ruhunun kaptanı olan kimsedir. Bu İdeal Sage portresi Stoacılığın, gerek bu okulu savunanlar gerekse de eleştirenler açısından olsun, dünya çapında dikkat çeken yönlerinden biridir.

Bilge ile ilgili olarak şu da söyleniyordu: Herkes herkesin kardeşidir ve onlar her şeye ortak olarak sahiptirler ve tüm dünya onların kenti ve evidir (burada kullanılan terim "kozmopolitan" idi). Stoacılar iki insan sınıfı belirliyorlardı –"iyi" (*spoudaioi*) ve "kötü" (*fauloi*), koyunlar ve keçiler. Yine burada Stoacı sistemin kökleşmiş etik ikiciliğine dikkat çekelim. "Kötü" erdem yönünden fakirdir, her zaman bizimle birlikte olan ve sayılamayacak kadar çok insanda bulunan bir şeydir; fakat Bilge İnsan'ı nerede bulmak lazım ve kim gerçekten bu niteliktedir? Stoacılar Sokrates'in, Antisthenes'in ve Diogenes'in bu ideale yaklaşmış kimseler olduğunu söylüyorlardı. Fakat kusursuz Sage'yi yeryüzünde hiçbir yerde bulmak mümkün değildir. Bu durumda, ya bu insan kendi varlığına artık çok uzaklarda kalmış "Altın Çağ"da vakıf olmuştur ya da o her zaman "ancak cennette var olabilecek bir model" olarak kalacaktır.

Ben Stoacı öğreti hakkında ayrıntıları genişlettim; çünkü Kuşkucuların en fazla ve en özenle eleştiri yönelttikleri dogmatizm tipi budur. Şimdi Kuşkuculara geçiyoruz.

3. KUŞKUCULUK VE KUŞKUCULAR

Bir "Kuşkucu" (*Skeptikos*), bu Yunanca terimin asıl anlamı bakımından, yalnızca sorgulayan ya da araştıran bir kimsedir. Fakat sorgulama genellikle çıkmaza girmekte ve inandırıcı olmayan ya da umutsuz bir sonuca varmaktadır; bu nedenle sorgulamacı bir "kuşkucu" (*doupter*) ya da bir inançsız (*disbeliever*) insan haline gelmektedir ve Kuşkuculuk bu terimin alışılmış çağrışımını kabul etmektedir. Baştan sona Yunan felsefesi tarihinde, duyu algısına yönelik sürekli güvensizlik ve kaba kanaatin aptallığına yapılan sürekli vurguda, kuşkucu düşüncenin izlerini buluruz. Fakat Protagoras ve Gorgias gibi sofistler hariç tüm filozoflar doğruluğun var olduğunu ve doğruluğa ilişkin bilginin mümkün olduğunu varsaymada hem fikirdiler. Kuşkuculuk Phyrrhonculuk adıyla yeniden canlanıp örgütlendiğinde, kuşkuculuğun temel görevi bu varsayıma karşı savaşmak ve bilginin, imkânsızlığını değilse bile, en azından "imkânını kesinlikçi bir biçimde kabul etmenin mümkün olmadığını" göstermekti. Kuşkuculuğun sloganı "yargıyı askıya almak" idi.

Kuşkuculuğun tarihi belirli bir gelenek ya da okul olarak uygun bir biçimde dört döneme ya da safhaya ayrılabilir. Şöyle:

1) Elisli Phyrrhon'un (MÖ 360-275) "pratik" kuşkuculuğu ve onun öğrencisi Phliuslu Timon'un (MÖ 315-225) kuşkuculuğu.
2) Yeni Akademi'nin eleştirel kuşkuculuğu ve muhtemelciliği (*probablism*) –Pitaneli Arkesilaos (MÖ 315-241) ve Kireneli Karneades (MÖ 213-129). Bu okul Philon ve Antiokhos'un (MÖ 69) eklektizmleriyle sona ermiştir.
3) Phyrrhonculuğun Aenesidemus (MÖ 100-40) ve Agrippa (MS I. yüzyıl) tarafından canlandırıldığı, sistemleştirildiği ve diyalektik olarak geliştirildiği dönem.
4) Sextus Empiricus'la (MS 160-210) "empirik" (deneyci) kuşkuculuğun gelişiminin son noktasına eriştiği dönem. Bu dönemlerin her biriyle ilgili özet bir açıklama yararlı olacaktır.

1. Elisli Phyrrhon: –Hakkında sonraki dönemlerde ortaya çıkmış [aksi yöndeki] kimi anlatılara rağmen– muhtemelen tam olarak gelişmiş bir kuşkucu olmaktan ziyade –Cicero'nun (*Academica*, Pr., II, 130; *De Finibus.*, IV, 43, 45) yansıttığı kadarıyla– dış şeylere karşı ilgisizliği ve çevreye karşı kendini büyüklenmeyi amaç edinmiş sert ve sofu tipte bir moralciydi. Phyrrhon duyu algısının [bilgi yönünden] değerine karşı derin kuşkuyu muhtemelen Demokritos'tan miras almıştı. Öte yandan, Phyrrhon, zihin bakımından değilse bile istenç bakımından, dogmatizme bulaşmış da görünmektedir. Şunu kuvvetle varsayabiliriz: Phyrrhon'u ve onun yakın takipçilerini kuşkuculuğa yönelten nedenler iki yönlüdür. Bu nedenler arasında, birinci yönüyle, karşıt öğretilerin ve rakip okulların çokluğundan kaynaklanan kafa karışıklığı; ikinci yönüyle, İskender'in ölümünden sonra Hellen dünyasında ortaya çıkan politik karışıklık ve toplumsal belirsizlik; buna koşut olarak, Doğu'ya açılmış olmanın neticesinde yabancı gelenek ve göreneklerle tanışılması sayılabilir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak MÖ 4. yüzyılın sonlarında gelenek ve göreneklere olan inanç sarsılmış, eski itikat ve bağlılıklar çözülmüş ve bu şekilde darmadağın olmuş bir dünyada [Helen Dünyasında] yeni bir kurtuluş yolu bulma ihtiyacı kendini göstermiştir. Phyrrhon, görünen o ki, bu tavrı paylaşıyordu ve gerçekleri görmenin öncüsü olarak öne çıkmıştı. Kelimenin yaygın anlamıyla, Phyrrhon mutluluğun peşinde değildi ya da mutluluk vaat etmiyordu. O, korku ve endişeden kurtulmanın negatif tatmini amacıyla hayatın ve düşüncenin sorunlarına karşı tarafsız ve çekimser bir tavır geliştirmişti ve bunun eğitimini veriyordu. Öz –korunma bakımından, Phyrrhon, öğrencilerinin "ataraksia" adı altında "insanın temel amacı" olduğunu coşkuyla ilan ettikleri, benmerkezci bir hissizliği (*apathi*) elde edeceği yeri kendi içinde aramıştır. Bu bakımdan, muhtemeldir ki, Phyrrhon'u, biricik olmasa bile, birincil olarak ilgilendiren şey, hayatın rahatsızlıklarına karşı en hızlı çare olarak, kuşkuculuğun etik ve pratik yanıydı.

Phliuslu Timon uzun hayatının son dönemini Atina'da geçirmiştir. Timon'un, hayatının daha önceki dönemlerinde, Stilpo'nun yanında, Phyrrhon'un yanında yaşadığı kadar,

yaşamış olduğu söylenmektedir. Timon'un Phyrrhon'a karşı hayranlığı, her ne kadar onun çileci hayat tarzını çok fazla benimsemiş görünmüyorsa da, sınırsızdı. Timon hem şiir hem de nesir olarak çok yazan biriydi –epikler, tragedyalar, hicivler vb– fakat yalnızca iki eserine ait birkaç fragman günümüze ulaşabilmiştir; örneğin, "Images" ya da "Illusions" (*Indalmoi*) ve "Silli" ya da "Lampoons" (*Silloi*). "Lampoons" hicivli yapısı nedeniyle oldukça popüler olmuştu. Bu eser hepsi felsefe uzmanlarına karşı alayları içeren üç kitaptan oluşuyordu ve Homerik tarzda, altılı dizeler şeklinde yazılmıştı. Şöyle başlıyordu:

"Gelin şimdi, dinleyin beni, siz çokbilmiş Sofistler [Bilgeler]."

İkinci ve üçüncü kitaplar Timon ile Ksenofanes arasındaki diyaloğu içeren bir yapıdadır. Bu diyalogda Ksenofanes neredeyse tüm rakip düşünce okullarına karşı nefretini dile getirmektedir. Bu durumda, öyle görünüyor ki, Timon'un bir ölçüde itibar ettiği filozoflar yalnızca Elealılar, Demokritos ve Protagoras idi –bunlar duyu algısına dayalı bilgiye ilişkin en keskin eleştirileri ortaya koymuş filozoflardır. Felsefe yapmanın beyhudeliğinin bu şekilde teşhir edilmesi Phyrrhon'un yansız tavrını güçlendirmeye hizmet ediyordu. Timon yazılarıyla en iyi hayat tarzının dogmalardan kurtuluş ve rahatlama olduğuna ilişkin kuşkucu görüşü yaygınlaştırıyordu. Muhtemeldir ki, Sextus'un (M.K., III, 2, VI, 66) "hipotezler" ve "zamanın bölünebilirliği" ile ilgili geleneksel (bilinen) akıl yürütmeleri, onun diyalektikle alay etmesine ve inatlaşmacı bir dil kullanmaktan kaçınmasına bakarak, Timon'a atfetmesi bir hatadır. Timon'un (ya da Phyrrhon'un) kuşkuculuğun teknik terimlerini (örneğin, "epokhe", "daha fazla değil" ve "eşit güç" vb) ki, bu terimler genellikle Timon'a ve onun hocasına atfedilmektedir, yaratıp yaratmadıkları ya da bu terimleri kullanıp kullanmadıkları son derece kuşkuludur.

2. Yeni Akademi Kuşkuculuğu (A.H., I, 220): Arkesilaos ile Kuşkuculuk yeni bir gelişme dönemine girmiştir. Kuşkuculuk saf pratik konumunu kaybetmiş ve ağırlıklı olarak teorikleşmiştir. Arkesilaos MÖ 270'de Akademi'nin başkanı olarak Krates'in yerini almıştı. Arkesilaos Phyrrhon'dan etkilendiği kadar Megara Okulu'ndan da etkilenmiş görünüyor. Arkesilaos bir di-

yalektikçi ve bir tartışmacı olarak ünlenmişti. Onun zevki bir argümana karşı eşit güçte karşıt bir argüman çıkarma tarzında tartışmaktı; bildiğimizi bilmenin mümkün olmadığını ve doğruluğu aramanın saçmalık olduğu görüşündeydi. Arkesilaos'un asıl polemiği Stoacı bilgi öğretisine ve bu öğretinin "kavratıcı izlenim"in (*kataleptike fantasia*) "ölçüt" olduğu tezine karşı idi. Şunu savunuyordu: Duyu deneyimine, inancın ve mutlak doğruluğun dayanağı olarak onay veremeyiz ve nesnel gerçeklikler, genellikle, idrak olunamaz şeylerdir. Ve bilimsel bilginin yerine yanılabilir kanaatle yetinmediğimiz sürece, onlar hakkında yargı vermekten kaçınabiliriz yalnızca. Fakat Stoacıların Sage'si ne bir kanaate sahip olabilir ne de bir şeyi bilebilir. Bu nedenle, o yargı vermekten kaçınmalı ve kuşkuculuğa dönmelidir. Yanlış ve doğru izlenimler birbirlerinden ayrıştırılamaz şeylerdir; hiçbir sağlam ölçüt yoktur; kanaatin dışında hiçbir kılavuza sahip değiliz ve yalnızca makul (*eulogon*) ya da muhtemel olarak doğru görünene göre düşünür, inanır ve eyleyebiliriz. Böylece, Phyrrhon ve Timon Dogmatikleri reddedip alay ederken, Arkesilaos onları bilimsel olarak ve sistematik bir biçimde çürütme pratiğini başlatıyor ve bu açıdan katışıksız Phyrrhonculuk'tan saptığı için Timon'un küfrünü hak ediyordu.

Kireneli Karneades, Arkesilaos ve Phyrrhon gibi, yazılı hiçbir şey bırakmamıştır. Fakat görüşleri öğrencisi Kleitomakhos (*Hasdrubal*) tarafından korunmuştur. Karneades parlak bir hoca ve iyi bir diyalektikçi ve belki de Aristoteles sonrası dönemin en yetenekli filozofu idi. Enerjisi ağırlıklı olarak Dogmatiklerin öğretilerine, özellikle de Stoacılara yönelik olumsuz eleştirilere tahsis edilmişti. Karneades Arkesilaos'un Stoacı bilgi öğretisine saldırmakta kullandığı argümanları devam ettirmiş ve bu argümanları, Khrysippos'un bunlara karşı çürütmelerini de dikkate alarak, geliştirmiştir. Ona göre ne duyumlar ne de akıl hatsız bir ölçüt sayılamazlar. Doğru izlenimlerle yanlış izlenimler arasında hiçbir belirgin fark yoktur: Herhangi bir doğru izlenimin yanına ondan farksız bir yanlış izlenim konabilir. Rüya gören, sarhoş, deli vb kimseler gördükleri hayallerin doğru olduklarına inanırlar. İki yumurta ya da iki kıl görürsünüz ve bunları birbirinden ayır edemezsiniz. Yanlış bir izlenimi doğrusundan

asla ayırt edemezsiniz ya da bunlardan birinin diğerine göre gerçek bir nesneden kaynaklandığını asla ileri süremezsiniz. Bu bakımdan, kesinlik için duyumlara bakmak beyhudedir ve yine, bunun için akla bakmak da beyhudedir; çünkü akıl (Stoacıları dikkate alırsak) tamamen duyumlara bağımlıdır ve deneyime dayalıdır. Mantık, akıl yetimizin bir ürünü olarak, aklın sorumlu olduğu çözümsüz tuhaflıklar nedeniyle güvenilir değildir –tıpkı "Lear" ("Kretan yalan söylüyorum demektedir: O yalancı mıdır?"), "Kornutos" ("Boynuzunuzu mu kırdınız? –Evet ya da Hayır?"), "Sorites" ya da "Zincir Argümanı" (Kaç buğday tanesi bir yığın oluşturur? 10, 20, 30 şeklinde sayalım. O yine de bir yığın mıdır?) problemlerinde olduğu gibi. Diyalektik bir tartışmada Sorites ile karşılaşan Khrysippos'un tereddüt ettiği ve yanıt vermeyi reddettiği ve böylece de yargısını askıya alarak kuşkucuya teslim olduğu söylenmektedir. Bu açıdan, akıl da duyum kadar yanılabilirdir ve kesinlik mümkün olmayan bir şeydir.

Karneades Stoacıların etik sistemlerine de saldırıyordu. Karneades Stoacıların bir yandan erdem denilen şeyin doğal arzunun birincil nesnelerini tercih etmeye yönelik bir şey olduğunu söylerken öte yandan bu nesnelerin iyinin adları olduğunu reddetmelerindeki tutarsızlığa işaret ediyordu. Karneades Stoacıların teolojilerine, İlahi Doğa, İnayet, Kader ve Fal öğretilerine de saldırıyordu. Stoacılar Tanrıların varlığına yönelik evrensel inanca ya da insanlar arası uzlaşıma (*consensus gentium*) karşı abartılıydılar. Karneades bunu alaya alıyordu: Biz bu inancın evrensel olduğunu nasıl biliyoruz? Stoacılar, bize ahmak olduğunu söyledikleri, halk yığınına nasıl yöneliyorlar? Cehalet neden yargıç olarak kabul edilmektedir? Fal ve kehanet hakkında Stoacılar hiçbir bilimsel ilkeye dayanmıyorlardı. Onlar yalnızca bu zanaatın şarlatanı, üç kâğıtçısı konumundaydılar. Stoacıların öngördüğü Tanrı, güvenilir bir varlık değildi; çünkü o karşıt özelliklerin birleşimi olan bir şeydi. Eğer Tanrı sonsuz, her şeyi bilen, tümüyle iyi ve ebedi olan bir şey ise, o zaman, o hem karışım hem cisim hem canlı hem akılsal hem de erdemli olamaz –bu tür nitelikler nesnelere aittir ve bu nesneler ortaya çıkma ve yok olma evrenine ait olan şeylerdir. Kader öğretilerini

güçlendirmek için Stoacılar doğadaki düzenle ilgili deliller ileri sürüyorlardı. Karneades bu delillere "yılan ısırıkları" ve "deniz kazaları" ile karşılık veriyordu. Stoacılar aklın Tanrı'nın insana bir armağanı olduğunu söylüyorlardı. "O zaman" diyordu Karneades, "Tanrı, 'doğru aklı' insanların çoğunluğuna değil de yalnızca vahşilik içinde olan vahşileri yenmeleri için bazı insanlara vermiştir? Yalnızca birkaç kimse doğru akla sahip olmaktadır; bu durumda, Stoacıların öngördüğü Tanrı armağan dağıtmada cimri olan bir varlıktır, demektir."

Tüm bunlardan hareketle, Karneades'in görüşü tam tamına bilinemezci bir görüştür. Karneades olumsuz onay istememekte fakat yalnızca Stoacı dogmaların savunulamazlığını göstermek ve bilginin tüm bölümleriyle ilgili olarak mutlaklığın mümkün olmadığını yeniden ileri sürmek istemektedir. Stoacıların gösterişli yapısı, bu şekilde, Karneades'in oklarıyla delindiğinde, onların İdeal Sage'si birçok insana uydurma bir şey olarak ve insan biçimli İlah'ı da güvenilmez bir karşıtlıklar yığını olarak görünmüş olmalı.

Fakat Karneades'in yıkıcı olduğu kadar yapıcı bir yanı da vardı. Karneades Arkesilaos'un nesnel bilginin mümkün olmamasına rağmen öznel olarak tatmin edici ya da makul olan (*eulogon*) şeylerde günlük hayatla ilgili tercihler yapmak ve eylemlerde bulunmak için yeterli zeminlerin bulunabileceğine dair öğretisini benimsemiş, değiştirmiş ve geliştirmiştir. Karneades Stoacıların bazı izlenimlerin ya da kanaatlerin alıcı kimseye diğer izlenimlere nazaran daha üstün göründüğü ve görünürdeki bu üstünlüğün tercih ve eylem için yeterli bir gerekçe sağladığı düşüncesini kabul ediyordu. Bu şekilde öznel olarak ayrıştırılabilir olan izlenimler sayesinde yargılar daha az ya da daha çok gibi derecelendirilerek "ikna edici" ya da "muhtemel" (*pithanoi*) olarak sınıflandırılabilirdi. Karneades bundan hareketle izlenimleri şöyle sınıflıyordu: 1. Görünüşe göre doğru; 2. Görünüşe göre yanlış; bunlar da üç türdü: a. Kendinden muhtemel; b. Muhtemel ve tutarlı (koşullara uygun olan: *aperispastos*); c. Muhtemel, tutarlı ve test edilmiş (*dieksodeumene*) ya da dikkatle irdelenmiş. Görünüşe göre doğru izlenimler çeşitli ikna kademelerini oluştururlar ve konuya

uygun türden "onayı" (*sugkatathesis*) gerektirirler –nesnel gerçekliğin ulaşılabilir olduğunu kabul etmeyen kuşkucu için tek mümkün onay türü budur. Muhtemellik öğretisi ile bağlantı içinde Karneades, onaylama açısından, insanın tercih yapma ve eyleme özgürlüğünü savunuyordu. Bu öğreti Stoacıların katı zorunluluk ve kader öğretisine bağlantılı belirlenimciliğini reddediyordu ve Karneades Stoacıların öğretisini bu öğretinin iç tutarsızlıklarını açığa çıkaran bir araştırmacı eleştiri bağlamında dikkate alıyordu. Karneades ile birlikte Yeni Akademi'nin diyalektik kuşkuculuğu sona ermiştir. Ondan sonra gelen Larisalı Philon (MÖ 80) ve Askalonlu Antiokhos (MÖ 69) onun bilinemezci öğretisini terk etmişler ve daha dogmatik bir konuma geri dönmüşlerdir. Her ikisi de eklektik idi –Antiokhos, pratik bakımdan bir özdeşlik söz konusu olmasa bile, Stoacıların ve Peripatetiklerin öğretileriyle Akademi'nin öğretisi arasında bir uyumun olduğunu iddia edecek ölçüde eklektikti ve onun öğretisi bunların tümünün tuhaf bir karışımıydı. Bu öğretisel ikilik eğilimi Yeni-Platonculuğun yükselmesine kadar, yalnızca Epikurosçu Okul'a bağlı olan filozoflar ve Son Dönem Kuşkucular hariç, sonraki dönem filozof kuşaklarının özelliği olmayı sürdürmüştür.

3. Orijinal Phyrrhonculuğun canlanmasında rol oynayan son dönem kuşkucuların ilki Aenesidemus'tur. Aenesidemus Antiokhos'un daha genç çağdaşıydı. Krete'deki Knossus onun doğum yeri olabilir ve İskenderiye onun eğitim gördüğü yerdi. Köken olarak Akademili olsa da Aenesidemus Arkesilaos ve Karneades'i gerçek kuşkucular olmaktan çok yolundan sapmış kuşkucular olarak kabul etmektedir; çünkü biz bilginin mümkün olmadığını bilemeyiz. "Phyrrhoncu Tartışmalar" adlı eseri sekiz kitaptan oluşmuştur. Bu kitaplarda Aenesidemus Yeni Akademi ile farklılığını ortaya koymaktadır ve yine bu kitaplarda Stoacıların fiziği, mantığı ve etiği ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Diğer çalışması "Phyrrhonculuğun Ana Hatlarının Tanıtılması"nda Aenesidemus tüm biçimleriyle dogmatikliğin çürütülmesine yönelik "On Dayanak"ını ya da "Modlar"ını ortaya koyar. Göründüğü kadarıyla, bu dayanakların sırası sabit değildir, çünkü Sextus'un yaptığı sıralama Diogenes Laertius'un

yaptığı sıralamadan farklıdır; yine, görünüşe göre, bunların sıralanışında belli bir mantıktan hareket edilmemektedir. Bu dayanaklar yalnızca bilginin göreceliğini güçlendirmek amacına yönelik olarak daha önceki Kuşkucu hocalardan –örneğin, Sofistler, Megaralılar, Akademililer gibi– devşirilmiş argümanları formüle etmektedir. On dayanak ya da kuşkunun mantıksal temelleri bize şunu anlatmaktadır: "Duyuların kendileri onları uyaran nesnenin asıl doğasını bize keşfettiremez."

Bu "On Dayanak"ın yanı sıra Aenesidemus (Phyrrhoncu Tartışmalar, V. kitaptaki) "Sekiz (*aetiological*) Dayanak"ında nedenselliğe ve o dönemin "neden" öğretilerine karşı argümanları özetlemektedir. Onun itirazı ağırlıklı olarak nedenin kendisi bakımından bir şey olduğu ve nedenselliğin kendisi bakımından gerçek bir nesnel nitelik olduğu varsayımına yöneliktir.

Aynı şekilde, Aenesidemus hiçbir görünüşün kuşku duyulmaksızın bir "gösterge" (*semeion*) olarak kabul edilemeyeceğini, çünkü hekimlerin hastalık belirtilerini yorumlamada farklılık gösterdiklerini ileri sürerek, şeylerin gerisindeki nedenlere işaret eden Stoacı ve Epikurosçu "göstergeler" (*semeia*) ya da "etkiler" öğretisine de saldırmaktadır.

Fakat Sextus'un bazı saptamalarına rağbet edilirse, Aenesidemus tutarlı bir kuşkucu değildi. Bize, Aenesidemus'un kuşkucu tarzı (*agoge*) Herakleitosçu felsefeye götüren bir yol olarak benimsemiş olduğu ve bunun temelinde de şu düşüncenin olduğu söylenmektedir: "Karşıt [niteliklerin ya da durumların] aynı nesneye aitmiş gibi göründüğü şeklindeki kuşkucu görüş, bu karşıtların gerçekten aynı nesneye ait olduğunu savunan Herakleitosçu öğretinin önsözü niteliğindedir." Bize şunlar da söylenmektedir: Aenesidemus birincil dünya –ilkesinin "hava" olduğunu ileri sürmekte ve havayı da zaman ve sayı ile özdeş kabul etmektedir; Aenesidemus, tüm değişimleriyle birlikte, dünyanın kökeninin bu bütünsel töze dayandığını ve bu tözün karşıt nitelikleri içermekte olduğunu ve bu bütünün (tözün) kendi parçalarının tümünde kendisiyle özdeş olduğunu kabul etmektedir; Aenesidemus Aristoteles'in saptadığı altı ve Platon'un saptadığı on hareket türünü ikiye indirgemiştir– örneğin, yer değiştirme ve değişme ya da dönüşüm olarak. Bunlardan

başka, ruh ya da akıl (*dianoia*) hakkında ilginç bir öğreti de Aenesidemus'a atfedilmektedir. Buna göre, akıl bedenin dışındadır ve her nasılsa dışarıdan vahyedilmektedir; bu bağlamda, bu akıl duyular aracılığıyla etkide bulunmaktadır. Bu –dışsal olan ve bu bakımdan bireysel olmayan, fakat Herakleitos'un Logos'u gibi ortak (*koine*) olan akıl– öğretisi ile birlikte bir başka öğreti de Aenesidemus'a atfedilmektedir. Buna göre, bazı görünüşler (*fainomenon*) tüm insanlara aynı görünmektedir; bazı görünüşler de farklı algılayıcılara farklı görünmektedir; birinciler doğru fakat ikinciler yanlıştır. Böylece, Aenesidemus için deneyimin tümelliği "doğruluk ölçütü"dür.

Bu melez dogmatikliği Aenesidemus'un su götürmez Phyrrhonculuğu ile nasıl uzlaştıracağımız güç bir sorudur. Bu soru felsefe tarihçileri tarafından sıkça ele alınmıştır; Sextus'un Aenesidemus'u yanlış anladığı ya da yanlış yansıttığı ya da Aenesidemus'un sonuçta kuşkucu konumdan dogmatik konuma geçmemiş olduğu ya da onun görünüş itibariyle dogmatikliğinin Kuşkuculuktan gerçek anlamda bir kopma olarak değil fakat entellektüel çevresinin eklektik etkilerine bilinçsizce bir yönelim olarak açıklanabileceği ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımların hiçbiri tatmim edici görünmüyor. Fakat belki de en az sorunlu olan varsayım şudur: Yukarıda anılan dogmaları "Aenesidemus ve onun ardılları"na (*oi peri ton Ainesidemon*) atfederken kullandığı dilin bulanıklığı dikkate alınırsa, Sextus Aenesidemus'u dikkatsizlik sonucu yanlış yansıtmaktadır. Eğer böyle ise, Aenesidemus'un Kuşkuculuk ve Herakleitosçuluk arasındaki benzerlikleri açımlarken ve Herakleitos'u bir öncü olarak tanıtırken, dogmatik bir eğilime kıvılcım olmuş olduğunu ve onun ardıllarından bazılarının bu eğilimi aşırı boyuta vardırmış ve Antiokhos'un girişiminden sonraki dönemlerde de Kuşkuculuğu Herakleitosçulukla ve Stoacılıkla harmanlayan dogmatik bir eklektizme kapılmış olduklarını varsayabiliriz.

Aenesidemus'un ardılları hakkında, yaklaşık bir yüzyıl sonra Agrippa'ya gelene kadar, isimlerden başka hiçbir şey bilmemekteyiz. Agrippa'ya Kuşkucu öğretiyi beş dayanak bağlamında ortaya koyma işlemi atfedilmektedir. Bu dayanaklar özet olarak şunlardır: 1. Kanaatler arasında çelişkilerin varlığı (*o apo*

tes diafonias); 2. Her kanıtlamanın sonsuz bir geri gidişle yeni bir kanıtlamayı gerekli kılması (*o eis apeiron ekballon*); 3. Algılamanın göreliliği (*o apo tou pros ti tropos*); 4. Kanıtlamada kanıtlanmamış öncüllerin ön görülemeyeceği (*o utothetikos*); 5. Akıl yürütmenin kısır bir döngüyü içermesi (*o diallelos tropos*). Bunlardan 1 ve 3 ilk on dayanağı özetler ve bir araya getirir –bu on dayanak duyumların aldatıcılığını ve algısal bilginin göreliliğini ortaya koymaktadır; 2, 4, 5 Aristoteles'in orta terim (*amera*) öğretisine ve mantıksal tanıtlamanın imkânına karşıdır.

Agrippa Zeuksippos, Zeuksis ve Antiokhos tarafından izlenmiştir. Bunlardan arta kalan yalnızca isimleridir; her ne kadar bu kimselerin diyalektik Kuşkuculuk geleneğini sürdürmüş olduklarını varsaysayabilirsek de.

4. Yunan Kuşkuculuğu tarihinin son dönemi bu düşünce akımının Tıp Deneyciliği ile ilişkisi bağlamında belirlenir (A.H., I, 236). Nikomedialı Menodotos ve Theodas tıpçı kuşkucuların ilkleri gibi görünmektedirler. Bu kimseler hakkında yaklaşık olarak MS 150 tarihi verilebilir. Galen her ikisinin tıp ve doğa bilimi hakkındaki görüşlerini incelemiştir. Tarsus'lu Herodotos Menodotos'un izleyicisidir; onun "deneyci" (empirik) tıp okulundan ziyade "ruhçu" (*pneumatik*) tıp okuluna dahil olduğu düşünülmektedir. Fakat her ne olursa olsun Herodotos Sextus Empiricus'un hocasıydı.

Söz konusu kuşkucuların biri ya da diğerine kuşkucu öğretinin iki aşamasını atfedebiliriz: on dayanak'ın (dolaysız ya da dolaylı kesinliğin imkânına karşı ortaya konan) iki dayanağa indirgenmesi ve çağrıştırıcı (*hupomnestika*) gösterge ile belirtici (*endeiktika*) gösterge arasında yeni bir ayrımlama (A.H., II, 99).

Sextus Empiricus (MS 200) Kuşkucu okulun öğretisi ve tarihi hakkında temel otoritemizdir. Onun bir Yunan tıpçısı (hekim) olduğunu ve okulun başkanı olarak Herodotos'tan sonra geldiğini biliyoruz. Fakat onun yaşantısının ayrıntıları hakkında çok az bir bilgiye sahibiz. Sextus Empiricus, zaman zaman Roma'da bulunmuş ve Atina'yı ve de İskenderiye'yi tanıyormuş gibi görünmektedir ve "Empiricus" olarak adlandırılmış olsa da, Empiricus tıptaki "empirik" (deneyci) gelenekten çok "metodik" (yöntemci) geleneği kabul ettiğini ima eder görünmektedir.

Günümüze kadar ulaşan çalışmaları üç tanedir: 1. Phyrrhonculuğun Ana Hatları; 2. Dogmatiklere Karşı: bu çalışması beş kitaptan oluşmaktadır[4] –1. ve 2. kitaplar: Mantıkçılara Karşı; 3. ve 4. kitaplar: Fizikçilere Karşı; 5. kitap: Etikçilere Karşı–; 3. Uzmanlara Karşı: bu çalışması altı kitaptan oluşmaktadır – Gramercilere Karşı, Retorikçilere Karşı, Geometricilere Karşı, Aritmetikçilere Karşı, Astrologlara Karşı ve Müzikçilere Karşı. Bunlardan başka Sextus Empiricus'a atfedilen çalışmalar şunlardır: "Ruh Üzerine" ve "Tıp Üzerine Notlar."

Elde kalan çalışmalardan "Hypotyposes" ya da "Ana Hatlar" Kuşkuculukla ilgili bir özettir. İlk kitap kuşkucu konumun açıklanmasını ve savunusunu içermektedir. Diğer iki kitap Dogmatik konuma saldırıyı içermektedir. Diğer iki çalışması genellikle "Matematikçilere Karşı" adı altında bir bütün olarak bir araya getirilir –bunu "Bütün Sanatların ve Bilimlerin Uzmanlarına Karşı" şeklinde de yorumlayabiliriz –ve bu kitaplar Ana Hatlar'ın 2. ve 3. kitaplarındaki eleştirel ve tartışmacı tarzdaki argümanları genişletmekte ve yeniden ele almaktadır.

Bu çalışmalarda muhtemelen orijinal olan çok az şey vardır. Sextus ağırlıklı olarak bir derleyiciydi. O özgür bir biçimde kendinden önce gelenlerin yazılarını, özellikle de Aenesidemus'un, Kleitomakhos'un ve Menodotos'un yazılarını, kaynak olarak kullanmaktadır. O açık olarak düşünce tarihi ile ilgiliydi ve bize daha önceki okullar hakkında tümüyle güvenilir olmasa bile dikkate değer bilgiler sunmaktadır. Genellikle, açık, kuru ve canlı bir tarzda fakat arasıra nükteli değinmelerle yazmaktadır. Bir tartışmacı olarak, Sextus karşıtlarının görüşlerini genelde çok uzun aktararak tarafsızlığını göstermektedir; fakat lafı uzatmak için argüman üstüne argüman yığmakla okuru da bezdirmektedir –iyi ve kötü argümanlar gelişigüzel bir biçimde bir arada bulunmaktadır. Onun kitaplarının bir sanat çalışması olarak tasarlanmadıkları açıktır. Bu kitaplar, daha ziyade, kuşkuculuğun örsünde eristik (tartışmacı) diyalektikçilerin çekiç darbeleriyle dövülmüş eski, yeni, ikna olunabilir her türden saldırı ve savunma silahlarıyla tıka basa doldurulmuş

4. Bu beş kitap zaman zaman *Matematikçilere Karşı* (*Adversus Mathematicos*) olarak da adlandırılmaktadır, VII-XI.

birer cephanelik olarak tasarlanmışlardır. Tartışmaya tutuşmuş kuşkucu bu cephaneliklerden ihtiyacına uygun silahı seçebilir; çünkü (Sextus'un saf olarak gözlemlediğine göre) Kuşkucu bir insan severdir; o rakibinin hayatını, ona vurmak için gerekli en küçük miktarda kuvvet kullanmak süretiyle, bağışlamaktadır. Öyle ki, en zayıf ve en çürük argümanlar en ağırları kadar işe yarar durumdadır. Ya da Sextus yazılarında çaktırmadan dalga geçmektedir?

4. METİN VE BASIMLAR

Sextus'un metinleri iki ana kaynaktan –Yunanca el yazmaları ve bunların Latince çevirisinden– edinilmektedir. "Hyptypo-ses" için en önemli kaynaklar –en son basımcı Mutschmann tarafından betimlendiği gibi– şunlardır:

M = Monac. gr. 439, ondördüncü yüzyılın sonları; bu kaynak "Phyrrhonculuğun Ana Hatları"nı içermektedir.

L = Laur. 81. 11. MS 1465; bu kaynak Sextus'un tüm çalış-malarını içermektedir.

E = Parisinus 1964, onbeşinci yüzyılın sonları; bu kaynak Sextus'un tüm çalışmalarını içermektedir (ek olarak, *dialekseis*).

A = Parisinus 1963, 1534 tarihli; Sextus'un tüm çalışmaları bu kaynakta içerilmektedir (ek olarak, *dialekseis*).

B = Berol. Phill. 1518, 1542 tarihli; bu hemen hemen A'nın kopyasıdır.

Bunlardan son üçü oldukça benzer görünmektedir; öyle ki, aynı İlkörnekten, yani M, L ve EAB'den, türetilmiş MS gelene-ğinin üç ana çizgisine sahip olmuş oluyoruz.

T (Mutschmann'nın notasyonu; bu notasyon burada takip edilmektedir) Latince çeviriye işaret etmektedir. Bu çeviri, Pa-risinus Lat. 14700 olarak bilinen MS'de korunmuştur (fol. 83-132). Bu çeviri, iki ihmalin dışında, yani s. 51, 11-26 ve s. 145, 3-160, 20 dışında, Sextus'un tüm çalışmalarını içermektedir. C. Jourdian tarafından 1888'de ilk kez açığa çıkartılırken, daha önceki basımcılar bu çevirinin varlığından habersizdiler ve bu çeviri yalnızca metinlerin kayıtlı olduğu Teubner basımında mevcuttu. Teubner basımcısı H. Mutschmann bu çeviriyi 13. yüzyıl olarak tarihlemekte ve Yunan MSS.'lerden herhangi biri

kadar önemli kabul etmektedir ve o bu çeviriyi bağımsız bir İlkörnekten devşirmiştir.

Sextus'un üç erken dönem basımı vardır: P. ve J. Chouet (Cenova, 1621); J.A. Fabricus (Leibzig, 1718); H. Stephens (Paris, 1562): ek notlarla birlikte, Yunanca –Latince birleştirilmiş baskı; I. Bekker (Berlin, 1842): metin ve içindekilerden ibaret baskı; Teubner baskısının ilk cildi (Phyrrhonculuğun Ana Hatları'nı içermektedir) 1912'de basılmıştır, ikinci cildi, 1914'de basılmıştır.

Phyrrhonculuğun Ana Hatları, giriş ve yararlı notlarla üç kitabının tamamının Almancası E. Pappenheim tarafından 1877'de (Leipzig) yayımlanmıştır ve Ana Hatlar'ın birinci kitabının İngilizcesi, M. Patrick'in "Sextus Empiricus and Greek Scepticism" (Cambridge, 1899) cildinde yer almaktadır. Sextus'la ilgili metin bağlamında eleştiye en son dikkate değer katkı W. Heintz'in "Studien zu Sextus Empiricus" adlı çalışmasıdır.

Şu anki dört cilt şunları içermektedir: Phyrrhonculuğun Ana Hatları (I. ciltte); Mantıkçılara Karşı (II. ciltte); Fizikçilere Karşı ve Etikçilere Karşı (III. ciltte); Uzmanlara Karşı (IV. ciltte). "Uzmanlara Karşı, VII-XI" , "Matematikçilere Karşı, VII-XI'e ve "Mantıkçılara Karşı, I-V", "Dogmatiklere Karşı, I-V'e alternatif başlıklardır.

Bu ciltlerdeki metin Bekker'in çalışmasına dayalıdır. Bekker MSS.'deki birkaç kitap için öne konan içerik sayfasını ve bu kitaplara karşılık gelen bölüm başlıklarını ihmal etmektedir – her ne kadar önceki basımcılar her ikisini de korumuş olsalar da. Şu an elimizdeki ciltlerde bölüm başlıkları okura kolaylık sağlamak amacıyla yeniden konulmuş bulunmaktadır. Buna karşılık, içerik sayfası, Bekker'in yaptığı gibi, gereksiz bir uzantı olarak, göz ardı edilmiş bulunuyor.

Yunan Kuşkuculuğu hakkında antik felsefenin belli tarihlerinde ortaya konmuş açıklamalara katkı olması bakımından, N. MacColl (1869) tarafından yazılan "The Geek Sceptics"teki konuyla ilgili incelemeye dikkat yöneltilebilir; V. Brochard tarafından yazılan "Les Sceptiques Grecs" (1887) uzun ve açıktır; A. Goedeckemeyer (1905) tarafından yazılan "Die Geschichte des Griechischen Skeptizismus" ayrıntılar için yararlıdır; R.D. Hicks

tarafından yazılan "Stoic and Epicurian" 8. ve 10. bölümler; E. Bevan'ın "Stoics and Sceptics" çalışmaları daha az ayrıntılıdır fakat akademik, ikna edici, ilgi çekici ve bu açıdan da muhtemelen genel okur için konuya en iyi giriş olma niteliğindedir. Bu eserlere dikkat yöneltilebilir.

1. Kitap

1. FELSEFE SİSTEMLERİ ARASINDAKİ TEMEL AYRIM

(1) Herhangi bir araştırmanın doğal sonucu araştırmacıların ya araştırma nesnesini keşfetmeleri ya da keşfedemediklerinde onun keşfedilemez ve kavranılamaz bir şey olduğu sonucuna varmaları ya da araştırmalarını sürdürmeleridir. Bunun gibi, (2) felsefenin araştırdığı şeylerle ilgili olarak da bazılarının doğruluğu (*alethes*) bulmuş olduklarını iddia etmesinin, diğerlerinin onun kavranılamayacağını ileri sürmesinin ve diğerlerinin de araştırmaya devam etmesinin nedeni muhtemelen budur. Doğruluğu (3) bulduklarını iddia edenler özellikle Dogmatikler olarak adlandırılan kimselerdir –örneğin, Aristoteles, Epikuros, Stoacılar ve diğerleri gibi. Kleitomakhos, Karneades ve diğer Akademililer doğruluğu kavranılamaz bir şey olarak kabul etmişlerdir. Kuşkucular (4) araştırmaya devam etmektedirler. Bu durumdan hareketle, üç temel felsefe tarzının olduğunu kabul etmek makul görünmektedir: Dogmatik, Akademik ve Kuşkucu. İlk iki sistem hakkında konuşmak için önce üçüncüsü hakkında bir şeyler söylemek yerinde olur. Şu anki işimiz Kuşkucu öğretiyi (kuşkucu agoge)[1] ana hatlarıyla betimlemektir. Baştan belirtelim ki, bu çalışmada söylediğimiz hiçbir şey bir kesinlik iddiası taşımamaktadır; biz ele aldığımız her olguyu,

1. "Öğreti", "okul", "sistem" ya da "tarz" bunlar "agoge"nin diğer mümkün karşılıklarıdır. Bu sözcüğün oldukça yakın çağrışımları olarak: Belli bir amaca yönelik "prosedür", "düşünce tarzı", "eğilim", "argüman çizgisi" ya da "yol gösterici" (*agon*) vb anılabilir.

tıpkı bir tarihçi gibi, bize o anda nasıl görünüyorsa o şekilde kaydetmekle yetiniyoruz.

2. KUŞKUCULUĞUN ARGÜMANLARI

(5) Kuşkucu felsefe biri "genel" ve diğeri "özel" olmak üzere iki argüman tipi içerir. Biz genel argümanda kuşkuculuğun karakterini onun anlamına, esaslarına, ölçütüne, amacına ya da ereğine, akıl yürütme yöntemlerine, yargıyı askıya almanın (*epokhe*) dayanaklarına (*Tropes*) ya da tarzlarına (*Modes*),[2] kuşkucu formülleri hangi anlamda kabul ettiğimize ve Kuşkuculuk ile ona karşı çıkan felsefeler arasındaki farka ilişkin (6) açıklamalarda bulunarak ortaya koyuyoruz. Özel argümanda ise, felsefe olarak adlandırılan şeyin bazı dallarına[3] ilişkin itirazlarımızı sergiliyoruz. O halde, şimdi önce genel argümanla ilgilenelim. Kuşkucu Okula verilen adları betimlemekle başlayalım.

3. KUŞKUCULUĞUN ADLARI

(7) Şimdi; Kuşkucu Okul araştırma (*zetein*) ve sorgulama (*skeptesthai*) etkinliği nedeniyle "araştırmacı" (*zetetike*); araştırmacının araştırmasının sonunda ortaya çıkan zihin durumu nedeniyle "kaçınıcı" (*efektike*); bir şeyi onaylama ve yadsımadaki kararsızlık (*amekhanein*) ya da bazılarının söylediği gibi kuşku duyma (*aporein*) ve araştırma eğilimi nedeniyle "kuşkucu" (*aporetike*) ve bize göründüğü kadarıyla, Phyrrhon'un[4] kendini kendi öncellerinden daha fazla ve daha açık bir biçimde kuşkuculuğa uyarlamış olması nedeniyle "Phyrrhoncu" olarak da nitelendirilmektedir.

4. KUŞKUCULUĞUN NE OLDUĞU

(8) Kuşkuculuk, görünüşleri (*fainomena*) ve yargıları (*noumena*) herhangi bir biçimde birbirlerine karşıt konuma getirme becerisidir (*dunamis*); öyle ki, biz böyle yaparak, sonuçta, birbirine karşıt şeyler ve argümanlardaki güç eşitliği nedeniyle, önce

2. Trope (Modlar). Bkz. A.H., Sunuş, s. 22.
3. A.H., II. ve III. Kitaplar bu konuyla ilgilidir.
4. Bkz. A.H., Sunuş, s. 17.

zihinsel bir duraksamaya (*epokhe*) uğruyor, bunun ardından da "ruh dinginliği"ne (9) (*ataraksia*) ulaşıyoruz. Biz burada "beceri" sözcüğünü herhangi bir özel anlamda kullanmıyoruz, yalnızca "muktedir olma" anlamında kullanıyoruz. Biz burada "görünüşler"i duyu algısının nesneleri (*ta aistheta*) anlamında kullanıyoruz ve bunları "düşünce nesneleri" ne (*noeta*) ya da "yargılar" a karşıt şeyler olarak konumluyoruz. "Herhangi bir tarzda" ifadesi hem bizim kabul ettiğimiz basit anlamıyla "muktedir olmak" ile hem de "görünüşleri yargılara karşıt şeyler olarak konumlamak" ile ilişkilendirilebilir; çünkü biz görünüşleri ve yargıları çeşitli biçimlerde, örneğin, "görünüşe karşı görünüş", "yargıya karşı yargı", "görünüşe karşı yargı" ya da "yargıya karşı görünüş" tarzında birbirlerine karşıt olarak konumlamakta olduğumuzdan, "herhangi bir tarzda" ifadesini tüm bu karşıtlıkları (*antitheses*) kapsayacak şekilde kullanıyoruz ve yine biz "herhangi bir tarzda" ifadesini görünüşlere ve yargılara yönelik olarak kullanırken, görünüşlerin nasıl görünür olduğunu ve düşünce nesnelerinin nasıl düşünüldüğünü sorgulamak zorunda olmadığımız fakat bu terimleri basit anlamlarıyla kabul edebileceğimiz düşüncesinden hareket ediyoruz. Yine, biz (10) "karşıt argümanlar" ifadesini birini doğrulamak, öbürünü yanlışlamak anlamında değil fakat sadece "birbirini tutmayan argümanlar"[5] anlamında kullanıyoruz ve biz "güç eşitliği" ile güvenilirlik ve güvenilmezlik açısından eşitliği kastediyoruz; çünkü çelişik argümanlardan herhangi birinin bir diğerinin üzerinde kendisinin daha güvenilir (*pistoteron*) olması temelinde öncelik taşıyabileceğini kabul edemeyiz. "Yargıyı askıya alma" (*epokhe*) bizim herhangi bir şeyi hem "onaylayamama" hem de "yadsıyamama" durumumuzdan kaynaklanan bir zihin durumudur. "Dinginlik" ruhun sakin ve bozulmamış halidir. Yargıdan kaçınmanın ardından dinginliğin ruha nasıl girdiğini "Amaç Hakkında" adlı bölümde (12. bölümde) ele alacağız.

5. Örneğin, "karşıtlar" Kuşkucular için "zıtlar"ı (örneğin, "Herkes akıllıdır" ve "Hiç kimse akıllı değildir") içerdiği ölçüde "çelişikler"i de içerir (örneğin, "Bazıları akıllıdır" ve "Hiç kimse akıllı değildir"). Oysa, Stoacılar için "karşıtlık" yalnızca "çelişiklik" anlamına geliyordu.

5. KUŞKUCU

(11) Kuşkucu sistemin (*skeptikes agoges*) tanımında, "Phyrrhoncu filozof" tanımı da gizli olarak içerilmektedir: Phyrrhoncu filozof, sözü edilen beceriyi paylaşan kimsedir.

6. KUŞKUCULUĞUN İLKELERİ

(12) Biz Kuşkuculuğun temel nedeninin "ruh dinginliği"ne varma umudu olduğunu söylüyoruz; çünkü şeylerdeki tutarsızlıklardan rahatsız olmuş, hangi şeyi benimsemeleri gerektiği konusunda kuşkuya kapılmış beceri sahibi insanlar, doğruluk (*alethes*) ve yanlışlık (*pseudos*) belirlendiği zaman dinginliğe erişecekleri umuduyla, şeyler hakkında neyin doğru ya da neyin yanlış olduğunu araştırmaya yönelmişlerdir. Kuşkucu sistemin temel ilkesi (*arkhe*) şudur: "Her argümanın karşısına eşit güçte bir argüman çıkarmak." Çünkü biz bu ilkeden hareketle şeyleri dogmalaştırmanın önünü kesecağimize ve amaçladığımız şeye ulaşacağımıza inanmaktayız.

7. KUŞKUCU DOGMALAŞTIRIR MI?

(13) Biz Kuşkucunun dogmalaştırmaktan kaçındığını söylerken, buradaki "dogma" terimini, bazılarının kullandığı gibi, "bir şeyi onaylamak" şeklindeki geniş anlamıyla kullanmıyoruz; –çünkü, Kuşkucu duyu izlenimlerinin (*fantasiai*) zorunlu sonuçları olan duygulanımları (*pathe*) onaylamaktadır. Örneğin, Kuşkucu sıcaklık ya da soğukluk hissettiğinde "ben sıcak ya da soğuk olmadığıma inanıyorum" demez. Fakat biz şunu söylüyoruz: "Kuşkucu dogmalaştırmaz" ifadesindeki kullanılan "dogma" bilimsel bir araştırmanın açık olmayan (*adelon*) nesnelerine ait bir şeye onay verilmesi anlamındadır –ki bazı kimseler bunu yapmaktadır; çünkü Phyrrhoncu filozof açık olmayan hiçbir (14) şeye onay vermez. Dahası, Kuşkucu açık olmayan şeylerle ilgili olarak, "daha fazla değil" ya da "hiçbir şey belirlemiyorum" vb kuşkucu formülleri dile getirirken bile bunları dogmalaştırmadan dile getirmektedir; çünkü bir dogmacı dogmalaştırdığı şeyi gerçekten var olan bir şey olarak konumlamaktadır, oysa Kuşkucu bu formüllere herhangi bir mutlak anlam yükleme-

mektedir. Kuşkucunun "her şey yanlıştır" gibi bir formülden anladığı şey, bu formülün her şeyin yanlış olduğunu ifade etmesi ölçüsünde, kendi yanlışlığını da ifade etmekte olduğudur. Keza, "hiçbir şey doğru değildir" formülü için de durum aynıdır. Bunlar gibi yine, "daha fazla değil" formülü de yalnızca başka şeylerle ilgili olarak değil, kendisi ile ilgili olarak da hiçbir şeyin bir başka şeyden daha fazla var olmadığını ifade etmektedir: Bu formül kendini de başka şeylerle birlikte silmektedir. Biz yine diğer kuşkucu formüllerle ilgili olarak da aynı şeyleri (15) söylemekteyiz. Şimdi, dogmacı dogmalaştırdığı şeyi tözsel bir doğruluk olarak konumlarken, Kuşkucu kendi formüllerini ortaya koyduğunda bunu bu formüllerin kendi kendilerini de ortadan kaldıracakları bir tarzda yapıyorsa, Kuşkucunun bunları dogmalaştırdığı söylenemez. Daha da önemlisi, Kuşkucu bu formülleri ifade ederken dogmatik olmayan bir tarzda yapmaktadır; yani dış gerçeklikler (*ekzothen hupokeimenon*)[6] hakkında herhangi bir onaylayıcı iddia ortaya koymaksızın, yalnızca ona görünmekte olanı (*fainomenon*) açıklamakta ve kendi izlenimini (*pathos*) dile getirmektedir.

8. KUŞKUCUNUN BİR ÖĞRETİ İLKESİ VAR MIDIR?

(16) Biz "Kuşkucunun bir öğreti ilkesi (*airesin*) var mıdır?" sorusunu yanıtlarken de aynı düşünceden hareket ediyoruz; çünkü eğer öğreti ilkesi "hem birbirlerine hem de görünüşlere dayandırılmış bir dizi dogmaya bağlılık" olarak ve "dogma" da "açık olmayan şeylere onay vermek" olarak betimlenirse, bu durumda biz bir öğreti ilkesine (17) sahip olmadığımızı söyleriz. Fakat eğer "öğreti ilkesi" görünüşün kılavuzluğunda doğru bir biçimde yaşamanın (burada "doğru bir biçimde" yalnızca erdeme atıfla değil daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır)[7] nasıl mümkün olduğunu gösteren ve yargıyı askıya almaya yöneltme eğiliminde olan belli bir akıl yürütme çizgisini izleyen bir işlem tarzı (*agoge*) olarak betimleniyorsa, bu durumda

6. "Alttaki şeyler": Örneğin, geride yatan ve duyumlara ya da "görünüşlere" neden olan "geride yatan tözler" ya da "varlıklar."
7. "Daha yumuşak" ya da "sade" anlamında; böylece, "daha az sınırlanmış" ve "daha esnek tarzda" yaşamak.

Kuşkucunun bir öğreti ilkesine sahip olduğunu söyleriz; çünkü biz görünüşlerin kılavuzluğunda ülkemizin geleneklerine (*ta patria*), yasalarına (*Tous nomous*), kurumlarına (*agogas*) ve kendi doğamızın duygulanımlarına (*ta oikeia pathe*) uyumlu bir hayatı gösteren bir akıl yürütme çizgisini izlemekteyiz.

9. KUŞKUCU FİZİK İLE İLGİLENİR Mİ?

(18) Biz "Kuşkucu fiziksel sorunlarla ilgilenir mi?" sorusuna da benzer bir yanıt vermekteyiz; çünkü bizim fizik (*fusiologoumen*) ile ilişkimiz, bu bilimde dogmatik bir biçimde tartışılan konular hakkında katı ve kesin yargılar verme yönünde bir ilişki değildir. Öte yandan, biz "her argüman için ona karşıt eşit güçte argüman" formülümüz ve "dinginlik" öğretimiz açısından fizik ile ilgilenmekteyiz. Biz "felsefe" denilen şeyin mantık ve etik ile ilgili bölümlerine de aynı şekilde yaklaşıyoruz.

10. KUŞKUCULAR GÖRÜNÜŞLERİ YADSIYORLAR MI?

(19) "Kuşkucular görünüşleri yadsımaktadır" diyenler okulumuzun söylediklerinden habersiz görünüyorlar; çünkü biz, daha önce de belirttiğimiz gibi, bizde irade dışı bir biçimde onaya yol açan, etki yaratıcı duyu izlenimlerini (*fantasiai*)[8] reddetmiyoruz; ve bunlar "görünüşler"dir (*fainomena*). Ve biz alttaki nesnenin (*hupokeimenon*) göründüğü gibi olup olmadığını sorguladığımızda, onun görünüşünü kabul ederiz. Bizim çekincemiz onun görünüşüyle ilgili değil, bu görünüş hakkında ortaya konan açıklamayla ilgilidir –bu da görünüşün kendisini sorgulamaktan farklı bir (20) şeydir. Örneğin, bal bize tatlı görünür (ve biz bunu kabul ederiz, çünkü biz duyularımızın aracılığıyla tatlılığı algılamaktayız), fakat onun özsel olarak da tatlı olup olmadığı bizim için kuşku vericidir; çünkü bunu söylemek bir görünüş değil fakat görünüşe ilişkin bir yargıdır. Ve hatta biz gerçekten görünüşlere karşı çıktığımız durumlarda da bunu görünüşleri bir kenara atmak amacıyla değil, Dogmatiklerin düşüncesizliklerini ortaya koymak için yapıyoruz; çünkü akıl eğer her şeyi

8. Örneğin, duygulanımlara (*pathe*) ya da etkilenimlere yol açan "izlenimler" ya da "görünüşler."

hatta görünüşleri bile gözümüzden kaçıracak ölçüde bir hilebaz gibi davranıyorsa, hiç şüphe yok ki, açık olmayan şeylerle ilgili durumlarda düşüncesizce onun yolundan gitmek yerine ondan kuşku duymamız gerekir.[9]

11. KUŞKUCULUĞUN ÖLÇÜTÜ

(21) Görünüşlerden hareket ettiğimiz "Kuşkucu Okulun Ölçütü" (*peri tou kriteriou tes skeptikes agoges*) hakkında söyleyeceklerimizden açık hale gelecektir. "Ölçüt" iki anlamda kullanılmaktadır: birinci anlamında ölçüt, "gerçek ya da gerçek olmayan bir şeye yönelik inancı düzenleyen kıstas" olmaktadır (ve biz bu anlamda ölçütü çürütmek için tartışacağız); ikincisinde ise, bizlerin hayatımızı idame ettirmek için bazı eylemlere girişmemizde ya da kaçınmamızda izlediğimiz eylem kıstası anlamındadır. Bizim şu anda üzerine konuşacağımız şey ölçütün bu ikinci anlamıdır. Şimdi; biz Kuşkucu (22) Okulun ölçütünün "görünüş" olduğunu söylüyoruz; biz "aslında bir duyu izlenimi" olan şeyi, "görünüş" olarak adlandırıyoruz; çünkü bu duyu izlenimi irade dışı (*abouleto*) duygulanıma ya da etkiye (*pathei*) yol açtığından sorgulama konusu olmayan bir şeydir. Bu nedenle sanırız hiç kimse alttaki nesnenin şu ya da bu şekilde bir görünüşe sahip olduğunu tartışmayacaktır. Bu noktada tartışma konusu olan şey, bu nesnenin gerçekten göründüğü gibi olup olmadığıdır.

(23) Şimdi; biz tamamen eylemsiz kalamayacağımız bir hayatı, onun normal kurallarına uyumlu bir biçimde, görünüşleri kılavuz edinerek dogmatik olmayan bir biçimde yaşamaktayız ve hayatın söz konusu normal kuralları ile uyumlu yaşamanın dört yönü vardır. Birincisi, doğanın kılavuzluğu; ikincisi, duygulanımların zorlaması (24) üçüncüsü, yasa ve ahlak geleneği; dördüncüsü, sanat eğitimi. Doğanın kılavuzluğu şu anlamdadır: Biz doğal olarak duyum ve düşünme kapasitelerine sahibiz (aisthetikoi kai noetikoi). Duygulanımların zorlaması şu an-

9. Örneğin, görünüşlerden kuşku duymaya hizmet eden akıl ya da mantık duyuma açık olmayan nesnelerden kuşku duymak için de kullanılabilir. "Görünüşleri bir kenara atmak yerine" o gerçekte kendini bir kenara atmaktadır (Kuşkucunun iddiasına göre).

lamdadır: Açlık bizi yemeye yöneltir, susuzluk da içmeye. Yasa ve ahlak geleneği şu anlamdadır: Biz yasa ve ahlak geleneği ile dindarlığı iyi, dindar olmamayı kötü kabul ederiz. Sanat eğitimi şu anlama gelmektedir: Biz uğraştığımız sanat kollarında eylemsiz kalmamaktayız. Fakat tüm bu açıklamaları dogmatik olmayan bir biçimde yapmaktayız.

12. KUŞKUCULUĞUN EREĞİ

(25) Bir sonraki konumuz Kuşkucu sistemin ereği (*tes skeptikes agoges tou teleus*) ile ilgilidir. Bir erek tüm eylem ya da akıl yürütmelerin kendisine yönlendirildiği fakat kendisi hiçbir şey için var olmayan şeydir; ya da başka bir deyişle, nihai arzunun nesnesi olan şeydir.[10] Biz Kuşkucunun ereğinin kanaatle bağlantılı meselelerde (*doksastois*) sükûnet (*ataraksia*) ve kaçınılmaz şeylere karşı duygulanımda ılımlılık (26) (*metriopatheia*) olduğunu ileri sürmekteyiz; çünkü, Kuşkucu sükûnete varmak için duyu-izlenimleri hakkında yargıda bulunmak, bunların hangilerinin yanlış hangilerinin doğru olduğunu belirlemek ve bu şekilde sükûnete ulaşmak amacıyla felsefi bir uğraşa giriştiğinde, kendini eşit güçte karşıtlıkların ortasında bulmuş ve onlar arasında bir şeçim yapamadığından yargısını askıya almış (*epokhe*) ve o tam bu durumdayken (27) birden kanaatle ilgili meselelere karşı bir sükûnet hissetmiştir; çünkü herhangi bir şeyin doğal olarak iyi ya da kötü olduğuna dair kanaat besleyen insan kendini her zaman rahatsız hisseder. Bu insan kendisine iyi görünen şeylerden yoksun olduğunda, doğaları bakımından kötü olduğuna inandığı şeylerin onu izlemekte olduğunu düşünür ve iyi olduğuna inandığı şeylerin peşine düşer. Ne var ki, bunlara kavuştuğu zaman kaygısı daha da artar; çünkü o bu kavuşmadan aşırı ve akıl almaz bir sevinç duyar ve kaderinin değişebileceği korkusuyla, sahip olduğu bu şeyleri kaybetmemek için elinden gelen tüm (28) çabayı gösterir. Öte yandan, neyin doğal olarak iyi neyin doğal olarak kötü olduğu konusunda hiçbir belirlemede bulunmayan bir insan, hiçbir şeyin peşinde koşmaz ya da uzaklaşmaya çalışmaz; sonuç olarak bu insan sükûnet içindedir.

10. Bkz. Cicero, *De Finibus*, I. 12, 42; Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, I, 1.1.

Kuşkucu, aslında, ressam Apelles'in[11] başına gelene şeye benzer bir deneyim geçirmiştir.* Anlattıklarına göre, Apelles bir at tablosu yaparken, tabloda atın ağzından çıkan köpüğü de yansıtmak ister. Fakat çabası o kadar başarısız olur ki tabloyu yapmayı bırakır ve fırçasını sildiği süngeri tabloya doğru fırlatır. Süngerin tabloya çarptığı yerde (29) atın ağzından çıkan köpüğü andıran bir görüntü ortaya çıkar. Bunun gibi, Kuşkucular da görünüşlerdeki ve düşüncelerdeki (*nooumenon*) tutarsızlıklarla ilgili bir karara vararak sükûnete kavuşacaklarını ümit etmişler ve bunu başaramayınca yargıyı askıya almışlar ve bunun hemen ardından, adeta nesnesini takip eden bir gölge gibi, kendiliğinden ortaya çıkan sükûneti hissetmişlerdir. Bununla birlikte, biz Kuşkucunun tümüyle sükûnet içinde olacağını öngörmüyoruz. Kuşkucunun kaçınılmaz şeylerce rahatsız edileceğini söylüyoruz: Kuşkucunun zaman zaman üşüyeceğini ve (30) susayacağını; bu tür etkilere maruz kalacağını kabul etmekteyiz. Fakat bu tür durumlarda diğer insanlar –hem etkilerin kendilerinden hem de, daha az ölçekte olmamak üzere, bu tür durumların kendileri bakımından kötü olduklarına dair inançları yüzünden– iki kat etkilenirken, Kuşkucu, bu tür durumların kendileri bakımından kötü olduklarına dair inancı reddediyor olması bakımından, daha az rahatsız olacaktır. Bu açıdan, Kuşkucu Ereğin "kanaat" ile ilgili meselelerde "ruh sükûneti" ve "kaçınılmaz şeyler" ile ilgili meselelerde "ılımlı etkilenme" olduğunu söylüyoruz; fakat bazı dikkate değer Kuşkucular daha ileri bir açıklama getirmişler, bu ereğin "araştırmalarda yargıyı askıya alma" olduğunu söylemişlerdir.[12]

13. YARGIYI ASKIYA ALMAYA YOL AÇAN GENEL NEDENLER

(31) Şimdi; Ruh sükûnetinin yargıyı askıya almayı takip ettiğini söylediğimize göre, bir sonraki işimiz bu duruma nasıl geldiğimizi açıklamaktır. Genel olarak ifade edersek askıya alma,

11. Büyük İskender'in saray ressamı (MÖ 350-300).

* Apelles Büyük İskender ve Phyrrhon ile çağdaştır. Bu sanatçı "Yıldırımı Tutan İskender" ve "Denizden Doğan Venüs" tablolarıyla ünlüdür. (ç.n.)

12. Örneğin, Timon ve Aenesidemus. Bkz. Diogenes Laertius, IX, 107.

şeyleri birbirlerine karşıt konuma getirmenin bir sonucudur. Biz ya görünüşleri görünüşlere ya da düşünce nesnelerini (*noumena*) düşünce nesnelerine ya (32) da çaprazlama olarak karşı karşıya getirmekteyiz. Örneğin, "aynı kule belli bir uzaklıkta yuvarlak fakat yakınına geldiğimizde kare şeklinde görünür" dediğimizde görünüşleri görünüşlere karşıt bir konuma getirmiş olmaktayız ve gök cisimlerinin düzeninden hareketle "Tanrı'nın İnayeti"nin varlığını ileri süren kimseye yanıt olarak, genellikle iyi yiyeceğin zararlı ve kötü yiyeceğin sağlıklı oluşunu ileri sürdükten sonra, (33) "Tanrı'ın İnayeti" diye bir şeyin olmadığını söylediğimizde, düşünce nesnelerini düşünce nesnelerine karşıt bir konuma getirmiş olmaktayız ve Anaksagoras'ın karın beyaz olduğuna dair kavrayışa karşı "kar donmuş sudur; su da karadır; o halde, kar da karadır" şeklinde bir akıl yürütmeyle karşı çıkmasına benzer bir biçimde düşünce nesnelerini görünüşlere karşıt konuma getirmekteyiz. Bunların dışında, bazen şu andaki şeyleri şu andaki şeylerle karşı karşıya getiririz, daha önceki örneklerde olduğu gibi; bazen de geçmişteki ya da gelecekteki şeylerle karşı karşıya getiririz. Örneğin, birisi bizim çürütemeyeceğimiz bir görüş ileri sürdüğünde, ona yanıt olarak şunu söyleriz: (34) "Nasıl ki sizin okulunuzun kurucuları dünyaya gelmezden önce okulunuzun savunduğu görüş, her ne kadar önceden gerçekten var olmuş olsa da, okulunuz için sağlam bir görüş olarak görünür hale gelmemişse, sizin şu anda ileri sürdüğünüz görüşe karşıt olan bir görüşün de halihazırda gerçekten var olması, her ne kadar bu görüş şu anda bize görünür durumda olmasa da, mümkündür. Bu açıdan, şu anda sağlammış gibi görünen bu görüşü henüz onaylama eğiliminde olmamamız gerekiyor."

(35) Fakat bu antitezlerin daha tam anlaşılması için yargıyı askıya almanın argümanlarını (*Tropes*) betimleyeceğim ve bunu bu argümanların sayıları hakkında herhangi bir olumlayıcı iddia ortaya koymaksızın yapacağım; çünkü bu argümanlar sağlam olmayabilir ya da benim sıraladıklarımdan daha fazlası mevcut olabilir.

14. ON ARGÜMAN HAKKINDA

(36) Önceki Kuşkucular yargıyı askıya almayı haklı çıkaran on tane neden (*trope*) açıklamışlar ve bunlara "argümanlar" (*logous*) ya da "konumlar" (*topous*) adını vermişlerdir. Bu argümanlar şunlardır: Birincisi, hayvanlar arasındaki farklılıklar; ikincisi, insanlar arasındaki farklılıklar; üçüncüsü, duyu organlarının farklı yapısı; (37) dördüncüsü, çevresel koşullardaki farlılıklar; altıncısı, karışımlar; yedincisi, alttaki nesnelerin (*hupokeimenon*) miktarı ve biçimi; sekizincisi, görecelik; dokuzuncusu, oluşumun sıklık ya da seyrekliği; onuncusu, gelenekler, yasalar ve ilkeler hakkında (38) yaygın inanç ve dogmatik kanaatler. Bununla birlikte, biz bu sıralamayı herhangi bir önyargımız olmaksızın kabul etmekteyiz.

Bu "on argüman"ın üst sınıflandırması olarak "üç tarz" mevcuttur –yargı nesnesi yönünden, yargı veren özne yönünden ve her ikisi yönünden. İlk dört argüman, özne yönündendir (çünkü yargı veren özne belli bir koşul altında olan ya bir hayvan ya bir insan ya bir duyu ya da bir varlıktır); yedinci ve onuncu argümanlar, yargı nesnesine gönderme yapmaktadır; beşinci, sekizinci ve dokuzuncu argümanlar, hem özne hem de (39) nesne yönündendir. Dahası, bu "üç tarz" aynı zamanda "bağıntı" tarzına gönderme yapmaktadır; çünkü "bağıntı" en tepedeki "cins" durumundadır; "üç tarz" onun türleri ve "on argüman" da alttürleridir. Biz bu argümanların sayısını muhtemel olarak vermekteyiz ve bunların sağlamlıkları hakkında söyleyeceklerimiz şunlardır:

(40) Söylediğimiz gibi, "birinci argüman" aynı nesnelerin hayvanlar arasındaki farklılıklar nedeniyle aynı izlenimlere (*fantasia*) yol açmayacağına işaret etmektedir. Biz bu çıkarımı hayvanlar arasındaki hem kökensel ve hem de beden yapılarındaki (41) farklılıklardan hareketle yapmaktayız. Köken bakımından, bazı hayvanlar cinsel birleşme olmaksızın, bazı hayvanlar da cinsel birleşme yoluyla üremektedir ve cinsel birleşme olmaksızın üreyen hayvanlardan bazıları, fırınlarda görünen çok küçük hayvancıklar (*zooufia*) gibi, ateşten; diğerleri, sivrisinekler gibi, çürümüş sudan; diğerleri, karıncalar gibi, ekşimiş şaraptan; diğerleri, çekirgeler gibi, topraktan; diğerleri,

kurbağalar gibi, bataklıktan; diğerleri, solucanlar gibi, çamurdan; diğerleri, pislik böcekleri gibi, pislikten; diğerleri, tırtıllar gibi, yeşilliklerden; diğerleri, yaban incirlerindeki safra-böcekleri gibi, meyvelerden; diğerleri, boğa leşlerinden arıların ya da at leşlerinden eşekarılarının türemesi gibi, çürüyen hayvanlardan türemektedir. (42) Cinsel birleşmeyle üreyen hayvanlardan bazıları –aslında çoğunluğu– aynı cins ebeveynlerden; diğerleri, katırlar gibi, ayrı cinsten ebeveynlerden türemektedir; yine, genel olarak, hayvanlardan bazıları, insanlar gibi, canlı; bazıları, kuşlar gibi, yumurta (43) olarak ve diğerleri, ayılar gibi, et yumrusu olarak doğmaktadır. O halde, canlıların doğumlarındaki bu farklılık ve değişkenliğin onlar üzerindeki duyu etkilerinde farklılıklara yol açıyor olması ve bu bağlamda duyu etkilerinin değişken, uyumsuz ve çelişik karakterli oluşunun nedeninin bu olması makuldür.

(44) Dahası, bedenin en önemli parçalarındaki, özellikle de yargı verme ve algılama (*aisthesis*) işlevini yerine getiren parçalarındaki, farlılıkların duyu izlenimlerinde önemli farklılıklara neden olma gücü vardır [hayvanlardaki farklılıklara bağlı olarak]. Sarılık olanlar bize beyaz görünen şeylerin sarı olduğunu ve gözleri kanlı olanlar bu şeylerin kan kırmızı olduğunu söylerler. Şimdi, bazı hayvanların sarı, diğerlerinin kırmızı ya da beyaz gözlü ve diğerlerinin de gözlerinin karışık renkli olması nedeniyle, bu hayvanların farklı renk algılarına sahip olmalarının muhtemel (45) olduğunu düşünüyorum. Dahası, eğer Güneşe uzun süre gözümü dikip bakar ve sonra da bir kitabın üzerine eğilir bakarsak, harfler bize altın renginde ve yuvarlak görünür. Bu bakımdan, bazı hayvanların gözlerinde doğal bir parlaklığa sahip olmaları ve bu gözlerle karanlıkta bile görebilecek ölçüde hassas ve hareketli bir ışık seli soğurmaları nedeniyle, biz bu hayvanların dış nesnelerden bizden daha farklı bir biçimde (46) etkilenmekte olduklarını sanıyoruz. Hokkabazlar da lamba fitillerini mürekkebe ya da bakır tozuna bulayarak seyirciye kırmızı siyah bir görüntü yaratırlar –ve bu bir parça ekstra maddeyle yapılmaktadır. Böyle olunca, hayvanların da görme organlarında birçok farklı sıvı bir arada olduğuna göre, onların nesnelere ilişkin izlenimlerinin farklı (47) olacağını

varsaymamız için daha çok nedenimiz var demektir. Yine, biz gözbebeğimize bir taraftan bastırdığımızda, nenelerin biçimleri, boyutları ve görünüşleri dar ve uzun (dikdörtgen) gibi görünür. Bunun gibi, çekik ve uzun gözbebeklerine sahip tüm hayvanların –keçiler, kediler ve benzerlerinin– nesnelere (*hupokeimena*) ilişkin izlenimlerinin ve nosyonlarının yuvarlak gözbebekleri olan hayvanların izlenim ve (48) nosyonlarından farklı olması da muhtemeldir. Bazı aynalar da yapılarındaki farklılığa bağlı olarak dış nesneleri[13] bazen çok küçük (eğer ayna iç bükeyse), bazen uzun ve dar olarak (eğer ayna dış bükeyse) gösterir. Bazı aynalar da başı aşağıda ve ayakları (49) yukarıda gösterir. Bu açıdan, bazı görme organları dış bükey olmaları nedeniyle öne doğru fırlak, buna karşılık bazıları oldukça iç bükey ve bazıları da düz olduğu için, bu organların izlenimlerinin farklı olması ve köpekler, balıklar, aslanlar, insanlar ve çekirgeler tarafından görülen aynı nesnelerin, ne büyüklük olarak eşit ne de biçim bakımından aynı olmaması, aksine izlenimi edinen her bir görme organının yarattığı her bir nesne imgesine (*fainomenon*) göre değişim gösteriyor olması muhtemeldir.

(50) Diğer duyu organları için de aynı açıklama geçerlidir. Örneğin, dokunmada kabuklu, çıplak derili, iğneli, tüylü, pullu yaratıkların tam tamına benzer bir biçimde etkilenmekte oldukları nasıl iddia edilebilir? Ve duyma duyumuna gelince, duyma duyumunun oldukça dar bir duyum kanalına sahip hayvanlarla oldukça geniş bir duyum kanalına sahip hayvanlarda ya da tüylü kulakları olan hayvanlarla tüysüz kulaklara sahip hayvanlarda benzer olduğu nasıl iddia edilebilir? Çünkü duyma konusunda, biz insanlar bile kulaklarımızı tıkadığımız zamanki duyuşumuzun tıkamadığımız zamanki (51) duyuşumuzla aynı bir olmadığını fark ediyoruz. Koklama duyumu da hayvanlardaki farklılıklar nedeniyle değişkenlik gösterecektir; çünkü eğer bizler soğuk alıp nezle olduğumuzda bir şekilde ve başımızda

13. *Ta hupokeimena* (Latince: *Sub-stantia*) Sextus'ta öznel duyu izlenimlerinin arkasında ya da altında yatan nesnel gerçeklikler için favori bir terimdir: Bunlar *ektos* (dıştaki) olarak adlandırılır ve algılayana bağımlı şeyler değildir. Ben bu terimi aynı anlama gelmek üzere "nesneler", "gerçek nesneler", "gerçeklikler" ve "alttaki nesneler" şeklinde karşılamaktayım.

kan miktarı arttığında başka bir şekilde etkileniyorsak, örneğin başkalarına hoş gelen kokulardan hoşlanmıyor, onları rahatsız edici buluyorsak, benzer şekilde hayvanların da, onlardan bazılarının doğuştan yumuşak yapılı ve sümüksü sıvılar yönünden zengin olmaları, diğerlerinin bol kanlı olmaları, diğerlerinin de aşırı ölçüde sarı ya da siyah safralı oluşları bakımından, koku nesnelerinden farklı tarzlarda etkilenmekte olduklarını varsaymamız makuldür. Aynı (52) şey tat nesneleri için de geçerlidir; çünkü bazı hayvanların dili kuru ve kabadır, diğerlerinin dili oldukça nemlidir. Bizler de ateşimiz çıkıp dilimiz kuruduğunda bize sunulan yiyeceklerin tatsız (toprak gibi) ve çirkin ya da acı olduğunu düşünürüz; bu bizde olduğu söylenen belli başlı sıvılardaki değişmenin bir etkisidir. Hayvanlar da farklı tat organlarına ve farklı miktarlarda sıvılara sahip olduklarına göre, onlar da tat (53) bakımından gerçek nesnelerden (*hupokeimenon*) farklı izlenimler edinecektir. Tıpkı, örneğin, aynı yiyeceğin sindirildikten sonra vücudun bir yerinde damara, bir yerinde atar damara, bir başka yerinde kemiğe, bir başka yerinde de sinüse dönüşmesi ya da vücudun başka bölümlerinde onu alan bölümün farklılığına bağlı olarak farklı oluşumlar (54) sergilemesi ya da saf suyun ağaçlar tarafından emildiğinde ağacın bir yerinde kabuğa, bir başka yerinde dala, bir başka yerinde de çiçeğe ve böylece sonuçta incire ve ayvaya ve diğer meyve türlerine dönüşmesi gibi; yine, örneğin, bir müzisyenin bir flütün içine üflediği aynı nefesin ya da elinin lirin üzerine yaptığı aynı vuruş burada tiz bir notaya bir başka yerde kalın bir notaya dönüşmesi gibi. Bunlardan hareketle, dış nesnelerin (*ta ektos hupokeimena*), onlardan duyu izlenimleri edinen hayvanlara, onların yapılarındaki farklılıklara bağlı olarak, farklı görünüyor olması muhtemeldir.

(55) Fakat bu durum hayvanların kaçınma ve tercihlerinden hareketle daha net anlaşılabilir. Tatlı yağ insanlara oldukça hoş gelebilir fakat eşek arılarına ve diğer arılara hiç de hoş gelmez; zeytin yağ insanlara yararlıdır fakat eşek arılarının ve diğer arıların üzerine döküldüğünde onları öldürür; deniz suyu insanlar için uygun değildir ya da zehirli şeyler insanlar için öldürücüdür fakat balıklar onları içmekten hoşlanırlar. (56) Domuzlar

da berrak ve temiz suda yaşamaktan ziyade en çamurlu suda debelenmeyi severler ve bazı hayvanlar ot, bazıları çalı çırpı yer; bazıları ormanda, bazıları tohumların içinde ve bazıları etin ya da sütün içinde yaşarlar; bazıları yiyeceğini yüksek yerlerde edinir, diğerleri de taze yiyecek sever; bazıları çiğ ve bazıları da pişmiş (57) yiyecekten hoşlanır. Bu açıdan, genel olarak, bazılarına hoş gelen şeyler diğerleri için hoş olmayan, tatsız ve ölümcül şeylerdir. Bıldırcınlar baldıran otuyla ya da domuzlar banotuyla beslenirler; ve domuzlar selemender yemekten de hoşlanırlar, tıpkı geyiklerin zehirli yaratıklardan hoşlanmaları ve sivrisinekleri yutmaları gibi. Bunun gibi, karıncalar ve tespih böcekleri insanlar tarafından yutulduklarında acı ve sancıya neden olurken, ayılar mideleri bozulduğunda bunları yutarak kendilerini iyileştirir. Meşe (58) filizine sadece dokunmak bile engerek yılanını felç ederken, çınar yaprağına dokunmak yarasayı felç eder ve fil keçiden, aslan horozdan ve deniz canavarı fasulyelerin çatırtısından ve kaplan davul sesinden ürker. Aslında daha başka birçok örnek verilebilir. Fakat lafı fazla uzatmadan söyleyelim: Eğer aynı şeyler duyu izlenimlerine bağlı olarak bazıları için rahatsız edici ama bazıları için hoş; bazıları için haz ama bazıları için acı verici oluyorsa, bu durumda, hayvanlar alttaki nesnelerden farklı izlenimler ediniyor demektir.

(59) Fakat eğer aynı şeyler hayvanlardaki farklılıklar nedeniyle farklı görünüyorlarsa, gerçek nesne hakkındaki kendi izlenimlerimizi ifade edebilirsek de, nesnenin özsel doğası hakkında (*pros ten fusin efeksomen*) yargıyı askıya almamız gerekir; çünkü biz kendimiz de bu tartışmanın konusu olmamız ve dolayısıyla kendi yargımızı onaylama yetkisinden ziyade bir yargıca ihtiyaç duyuyor olmamız nedeniyle, kendi izlenimlerimizle diğer hayvanların izlenimleri arasında bir yargıya (60) varamamaktayız. Bunun yanı sıra, biz ne kanıtlamayla ne de kanıtlamasız kendi izlenimlerimizi akıl yetisi olmayan hayvanların izlenimlerine tercih etmeye de muktedir değiliz; çünkü göstereceğimiz gibi,[14]

14. Bkz. A.H., II. 134. Burada mantıksal tanıtlamanın ya da kanıtın olmadığı belirtilmektedir. Argüman şudur: Kanıtın varlığını kabul etsek bile önümüzde duran tikel bir durumda hiçbir şeyi kanıtlayamayız –Sorun kendi izlenimlerimizin hayvanların izlenimlerinden üstünlüğü ile ilgilidir; çünkü, tüm kanıtlar

kanıtın (*apodeiksis*) olmama ihtimali bir yana, kanıt denen şeyin kendisi de ya bize görünen ya da görünmeyen (*ou fainomene*) bir şey olacaktır. Şimdi, kanıt eğer bize görünmeyen bir şey ise, onu güvenli bir biçimde kabul edemeyiz; buna karşılık, kanıt eğer bize görünen bir şey ise, sorgulama konusu olan şeyin hayvanlara görünen şey olduğu ve kanıt da hayvan olan bizlere görünmekte olan bir şey olduğu için, şu sonuca varılır ki, kanıtın kendisini, onun bize göründüğü gibi (61) olup olmaması bakımından, sorgulamamız gerekir. Aslında, sorgulama konusu olan bir şeyi sorgulama konusu olan bir şey dolayımı ile tesis etmek saçmadır; çünkü bu durumda, aynı şey aynı anda hem inanılan hem de inanılmayan bir şey olacaktır[15] –kanıtlamayı desteklediğine inanılan fakat aynı zamanda kendisi de kanıtlanma ihtiyacında olduğu için inanılmayan şey– ki bu da imkânsızdır. Sonuç olarak, biz, bizi akıldışı olarak adlandırılan hayvanların duyu izlenimlerine karşı kendi duyu izlenimlerimizi tercih etme yönünde muktedir kılan bir kanıta sahip değiliz. Şimdi, eğer hayvanlardaki farklılıklara bağlı olarak, hayvanların duyu izlenimleri farklılık göstermekteyse ve bu izlenimler arasında bir yargıya varmak imkânsız ise, bizim dış alt nesneler (*ektos hupokeimenon*) hakkında zorunlu olarak yargıyı askıya almamız gerekmektedir.

(62) Bunlara fazladan bir ilave olarak[16] da, insan ve akıl-dışı olarak adlandırılan hayvanlar arasında, onların duyu izlenimleri bakımından karşılaştırmalar yapacağız; çünkü, ciddi argümanlarımızın ardından bu argümanın kendini beğenmiş palavracılarla, yani Dogmatiklerle,[17] eğlenmek için gayet uygun bir argüman olduğunu düşünüyoruz. Bizim pratiğimiz, bir kural olarak, akıl-dışı hayvanları aynı grup içinde mukayese (63) eder; fakat

---

ya bize görünen ya da görünmeyen şeyler olacaktır: Görünmeyen kanıtı, onun mukayese kabul etmez bir şey olması bakımından, reddetmekteyiz; görünen kanıt ise kuşku vericidir. Onun görünümü, bir hayvan türü olan bizlere bağlıdır ve dolayısıyla tartışma konusu olan şeydir. Dahası, bize göreli olduğu için görünen kanıt mutlak bir şey değildir ve dolayısıyla doğruluğu zorunlu değildir.

15. Bu, "petito principi" hatası ya da "tartışmada kısır döngü" durumudur.

16. Örneğin, sorunun ciddi ele alınışını sona erdirmeye hizmet eden daha ileri, gereksiz ya da şaka türünden bir argüman A.H., I, 63, 78.

17. Bunlar özellikle Stoacılardır.

Dogmatikler bu mukayesenin uygunsuz olduğunu titizlikle ileri sürdükleri için, biz –daha da fazlasını yaparak– şakamızı daha ileri götürerek argümanımızı en değersiz olduğu söylenen bir hayvana, örneğin eğer kabul ederseniz, köpeğe dayandıracağız. Amacımız, tartışma konusu yaptığımız hayvanların, hatta köpeklerin bile, izlenimlerinin güvenilirliği bakımından bizlerden hiçbir şekilde daha aşağı yaratıklar olmadıklarını göstermektir.

(64) Şimdi, Dogmatikler tarafından [bir kere] bu hayvanın, yani köpeğin, duyum konusunda bizden [insanlardan] daha üstün olduğu kabul edilmektedir: Koku alma duyusunda köpek bizden daha duyarlıklıdır; köpek bu duyu sayesinde göremediği hayvanların izini sürebilmektedir; köpek gözleriyle hayvanları bizim görebildiğimizden (65) daha çabuk görebilmekte ve kulaklarıyla daha hassas duyabilmektedir. Şimdi akıl yürütme yetisine gelelim. Aklın (*logos*) bir türü "içsel"dir (*endiathetos*), yani ruha yapışıktır; diğeri ise "dışsal" olarak nitelendirilen akıldır (*proferikos*).[18] Önce birincisini, iç-aklı ele alalım. Şimdi, şu an için asıl muhatabımız olan Dogmatikler tarafından, ki ben burada Stoacıları kastediyorum, iç-aklın şunlarla meşgul olduğu varsayılmaktadır: Yararlı olan şeyleri şeçme ve zararlı olan şeylerden kaçınma; buna ek olarak, sanat bilgisi (*tekhne*); ve insanın uygun doğasıyla ilgili erdemlerle (*aretes*) duygulanıma (66) (*pathos*) bağlantılı erdemler arasındaki ayrımı idrak etme (*antilepsei*). Şimdi, köpek, argümanımızı dayandırmada kullanmaya karar verdiğimiz bir hayvan örneği olarak, zararlı olandan kaçınma ve yararlı olanı seçme davranışını uygulamaktadır. Köpek beslenmek için avlanır ve kamçıyı görünce kaçar. Dahası, yararlı olanı yani avlanmayı (67) mümkün kılan bir tekniğe de sahiptir ve o erdemsiz de değildir; çünkü eğer adalet borcunu ödemeyi de içeriyorsa,[19] dostlarına ve velinimetlerine iyi davranan ve onları koruyan fakat yabancılara ve kötü niyetlilere saldıran köpeğin adaletten yoksun olduğu (68) kesinlikle söylenemez. Fakat eğer köpek böyle bir erdeme sahipse ve erdemler birbirleri ile bağlantılı ise, bu durumda, bu

18. Stoacı akıl öğretisi aklın iki anlamı arasında ayrım yapar –iç akıl ya da kavrama ve düşüncenin sözcükle dışa vurumu.
19. Bkz. [Platon], *Republic*, 411 e.

hayvanın diğer tüm erdemlere de sahip olması söz konusudur; bu filozoflar[20] bu tür erdemlere çoğu insanın sahip olmadığını söylemektedirler. Şunu da söyleyelim ki, saldırıları püskürttüğüne tanık olduğumuz köpek yiğittir de ve yiğit olduğu kadar akıllıdır da. Homeros'un da anlattığı gibi, Odessa evden giderken onun gidişini kendi evinin ahalisi bile fark etmezken, köpek Argus fark etmiştir: Köpek Argus ne Odesa'nın görünüşündeki değişikliğe aldanmıştır ne de ona ilişkin önceden edinmiş olduğu orijinal kavratıcı izlenimi (*kataleptike fantasia*) kaybetmiştir; aksine bunu oradaki insanlardan çok daha iyi bir biçimde hafızasında (69) saklamıştır.[21] Akıl-dışı hayvanlara özel bir dikkat yönelten Khrysippos'a göre de, köpek "diyalektik"[22] denen şeyden bihaberdir. Bu kişi yine de köpeğin beşinci tür karmaşık bir tanıtlanamaz tasım[23] kullandığını söylemektedir: Köpek üçlü bir yol ayrımına geldiğinde, avın geçmediği iki yolu kokladıktan sonra, koklamaya devam ederek üçüncü yola bir çırpıda giriverir. Khrysippos köpeğin içgüdüsel olarak şöyle akıl yürüttüğünü söylemektedir: "Yaratık ya bu ya şu ya da o yoldan geçmiştir; fakat ne (70) bu ne de şu yoldan geçmiştir; o halde, o yoldan geçmiştir." Dahası, köpek kendi acılarını idrak etme ve dindirme yetisine de sahiptir; ayağına bir diken battığında dikeni ayağını yere sürüyerek ve dişlerini kullanarak çıkarmaya çalışır ve eğer bir yerinden yara almışsa, kirli yara zor fakat temiz yara daha çabuk iyileştiği için, biriken iltihabı (71) yumuşakça yalar. Köpek sanki Hippokrates'in[24] önerisini gayet iyi bir biçimde uygulamaktadır. Buna ek olarak ayak tedavisi de var. Köpek, ayağı ne zaman sakatlansa sakat ayağını yukarda tutar ve mümkün olduğunca üzerine basmamaya çalışır ve rahatsız edici ruh haliyle gerilime girdiğinde bu durumundan kurtulup eski haline (72) dönmesine yardımcı olacak otları yer.

20. Örneğin, Stoacılar.
21. Bkz. Homeros, *Odyssey*, XVII, 300.
22. Örneğin, Stoa Mantığı. Bkz. A.H., II, 94.
23. Stoacılar "anapodeiktik" ya da "tanıtlanamaz" olarak isimlendirdikleri beş adet tasım belirlemekteydiler: Bu tür tasımlar kendileri kanıt gerektirmeyen fakat başkalarını kanıtlamaya hizmet eden tasımlardır. Karmaşık tasım şöyle bir şeydi: Ya A ya B ya da C vardır; fakat ne A ne de B vardır; o halde, C vardır.
24. Koslu ünlü fizikçi (hekim), MS 460-400.

Şimdi, eğer bir örnek olarak argümanımızı dayandırdığımız bu hayvanın yalnızca yararlı şeyleri şeçip, zararlı şeylerden kaçınmadığı fakat aynı zamanda yararlı olanı elde etme yönünde bir beceriye (*tekhne*) de sahip olduğu ve erdem (*arete*) denen şeyden de uzak olmadığı –tüm bunlar iç-aklın (*endiathetou logou*) mükemmelliğinde mevcut olan şeylerdir– gösterilmiş oluyorsa, bu durumda köpek oldukça mükemmel bir varlıktır demektir ve ben belli başlı felsefe uzmanlarının kendilerini bu hayvanın adıyla taçlandırmalarının nedeninin bu olduğunu sanıyorum.[25]

(73) Dış-akıl (*tou proforikou*) ya da konuşma (*logou*) hakkında sorgulama yapmak şu an için gerekmiyor; hatta dış-akıl, bazı Dogmatikler tarafından erdemin kazanılmasında bir engel olduğu gerekçesiyle reddedilmektedir; bu nedenle bu kimseler eğitim süreçleri boyunca susma yoluna gitmişlerdir.[26] Bu bir yana, bir insanın dilsiz olduğunu varsayalım, hiç kimse onu bu nedenle akıldışı bir varlık olarak (74) nitelendirmeyecektir. Fakat bunları da bir yana bırakalım, biz –tartışmamızın konusu olan– hayvanların insan çığlıklarına oldukça benzer sesler çıkardıklarını açık olarak görmekteyiz. Örneğin, alakargalar ve diğerleri gibi ve bu noktayı da bir yana bırakalım, bizler her ne kadar akıldışı olarak nitelendirilen hayvanların çıkardıkları sesleri (*fones*) anlamıyor olsak da, yine de onların konuşuyor olmaları ihtimal dışı değildir; çünkü biz barbarların konuşmalarını dinlediğimiz zaman da onları (75) anlamamaktayız fakat bu konuşmalar bize bir tür sohbet gibi görünüyor. Dahası, köpeklerin insanları kovarken, ulurken, bitkin olduklarında ve yaltaklanırken gayet farklı sesler çıkardıklarını duyuyoruz ve köpeklerde olduğu ölçüde tüm diğer hayvanlarda da genelde durum budur; her kim bu konuyu dikkatlice gözlerse, farklı koşullar altında oldukça fazla bir dilsel dışa vurum çeşitliliğinin mevcut olduğunu anlayacaktır. Sonuç olarak, akıldışı alarak adlandırılan hayvanların dış-akla sahip (76) oldukları söylenebilir. Fakat eğer hayvanlar ne algılarının sağlamlığı ne iç-akıl ve dahası ne de dış-akıl konusunda insanların gerisin-

25. Kiniklere (Köpeksiler) acı bir kinaye; Bkz. Diogenes Laertius. VI. 13; A.H., Sunuş, s. 8.
26. Pythagorasçı susma kuralı (*ekhemuthia*); Bkz. Diogenes Laertius, VIII, 10.

de kalmıyorlarsa, bu demektir ki onların duyu izlenimlerinin güvenilirliği insanların duyu izlenimlerinin (77) güvenilirliğinden daha az değildir. Böyle bir sonuca, argümanımızı akıldışı hayvanlar sınıfının her bir üyesine dayandırarak da varmamız muhtemeldir. Örneğin, kuşların idrak hızında üstünlüğünü ya da onların dış-aklı kullandıklarını kim reddedebilir? Çünkü kuşlar yalnızca şu anki olayları değil, gelecekteki olayları da idrak ederler; onlar olacağını öngördükleri olayları, diğer belirtilerin yanı sıra, bir takım seslerden anlamlar çıkarma yoluyla da idrak etmeye muktedirdirler.

(78) Ben bu mukayeseyi, kendi duyu izlenimlerimizi akıldışı hayvanların duyu izlenimlerine tercih edemeyeceğimizi yeterince ortaya koymuş olduktan sonra, daha önce de yaptığım gibi, fazladan bir ek olarak ortaya koymaktayım. Bununla birlikte, eğer, duyu izlenimlerinin değeri ile ilgili meselede, akıldışı hayvanlar bizlerden daha az güvenene layık değilseler ve hayvanların izlenimleri hayvanlardaki çeşitliliğe bağlı olarak değişim göstermekteyse, bu durumda, ben alt nesnelerin asıl doğası hakkında yargıyı askıya almaya zorlanıyorum, her ne kadar onların doğalarının bana nasıl göründüğünü söyleyebilirsem de.

(79) Böylece, askıya almaya ilişkin "birinci argüman" budur. "İkinci argüman" söylediğimiz gibi, insanlar arasındaki farklılıklarla ilgilidir; çünkü insanların akıldışı hayvanlardan daha değerli olduklarını kabul etsek bile, insanlar arasındaki farklılıklar da yargıyı askıya almaya yol açmaktadır. Bildiğiniz gibi, insanın iki şeyin, ruh ve bedenin, birleşimi olduğu ve bizlerin her iki yönden de birbirlerimizden farklılık gösterdiğimiz söylenmektedir.

Biz beden bakımından, görünüm ve düzenleniş biçimimiz (*idiosugkrisiais*) (80) yönünden farklılıklar göstermekteyiz.[27] Bir Hintlinin bedeni biçim bakımından bir Skitilinin bedeninden farklılık gösterir ve söylendiğine göre, bu çeşitliliğe yol açan şey baskın karakterlerdeki farklılıklardır. Baskın karakterlerdeki

27. Düzenleniş biçimi "idiosugkrasia"dan gelmektedir. "Sugkrisis" (*Summizis*) Anaksagoras'ın "düzenleme işlemi" anlamında kullandığı bir terimdir; ki, Dünya bu işlem dolayımı ile varlığa gelmiştir. Bkz. A.H., Sunuş, s. 4.

bu farklılıklara bağlı olarak duyu izlenimleri de farklılık gösterecektir, birinci argümanda[28] göstermiş olduğumuz gibi. Bu yüzden de insanlar dış nesnelere ilişkin kaçınma ve tercih etme davranışlarında büyük farklılıklar sergilemektedirler: Hintliler falanca şeyden hoşlanırken bizim insanlarımız filanca şeyden hoşlanırlar. Bu farklı şeylerden hoşlanma durumu, bizlerin (81) alt nesnelerden farklı izlenimler edindiğimizin bir işaretidir. Düzenleniş biçimlerimizle bağlantılı farklılıklarımız şu türden şeylerdir: Bazılarımızın öküz etini kaya balığı etinden daha kolay hazmeder; bazılarımız beyaz Lesbos şarabından ishal olur. Anlatıldığına göre, yaşlı Atinalı bir kadın otuz dirhem baldıran otundan etkilenmezmiş. Lysis dört dirhem haşhaş suyunu rahatsız olmaksızın içermiş. (82) İskender'in kahyası Demophon sıcak banyoya girdiğinde ya da güneşe çıktığında titrermiş fakat gölgede bunalırmış; Argive Athenagoras akrep sokmasından, örümcek zehrinden etkilenmezmiş; Psylacanlar olarak adlandırılan insanlar[29] engereklerin ve (83) Mısırlı Tentyritaeler[30] timsahların ısırıklarından etkilenmezlermiş. Dahası Astapous nehrinin çöküntüleri üzerindeki Moreo Gölü[31] çevresinde yaşayan Etopyalılar akrepleri, yılanları ve buna benzer şeyleri bir zarar görmeden yerlermiş. Khalkis'li Rufinos çöpleme içtiğinde kusmaz ve müshilden de etkilenmezmiş, bunları sıradan bir içki gibi (84) içer ve yutarmış. Herophileli hekim Khrysermos ne zaman biber yese kalp çarpıntısına maruz kalırmış; ve cerrah Soterikos ne zaman kızarmış çaçabalığı kokusu alsa ishale yakalanırmış. Argiv Andron susuzluğa o kadar dayanıklıymış ki suyun olmadığı Libya'yı su içmeden bir uçtan bir uca katedermiş. Tiberius Caesar karanlıkta görebiliyormuş; Aristoteles[32] de sık sık önünde yürüyen bir adam imgesi (*eidelon*) gören bir Thasialıdan bahseder.

(85) Şimdi, insanlar beden bakımından bu kadar çok değişken olduklarına göre –Dogmatiklerin topladığı birçok örnekten

28. Bkz. A.H., I, 52.
29. Kuzey Afrika'da bir kabile. Bkz. Herodotos, IV. 173.
30. Yukarı Mısır'da bir kasabanın ahalisi. Bkz. Juvenal and Persius, XV. 35.
31. Güney Mısır'da. "Astapous", "Mavi Nil" demektir.
32. Bkz. Aristoteles, *Meteorologica*, III. 4.

ancak birkaçı ile yetinmiş olalım– insanların ruh yönünden de birbirlerinden farklı olmaları muhtemeldir; çünkü beden, Fizyonomi biliminin gösterdiğine göre, ruhun bir tür dışa vurum tarzıdır. Fakat düşünce (*dianoian*) yönünden insanlar arasında geniş ve sonsuz bir farklılaşmanın var olduğunun en büyük kanıtı Dogmatiklerin tercih ve kaçınmanın doğru nesnesine ilişkin açıklamalarında görünen tutarsızlıktır –ki bu tutarsızlık onların başka konularla ilgili açıklamalarında da (86) görünmektedir. Bunu ozanlar da münasip bir biçimde ifade etmektedir. Pindar[33] şöyle der:

"Fırtına –ayak küheylanlarının başlık ve süsleri
Haz verir birine; lakin başkaları bu hazzı
Altın süslü ihtişamlı odalarda yaşamakta bulur;
Bazıları da haz alır yolculuktan
Okyanus dalgalarının üzerinde hızla giden bir yelkenlide"

Ve şair[34] şöyle demektedir:

"Bir şey birine haz verir, bir başka şey de bir başkasına"

Tragedya da şöyle deyişlerle doludur:

"Aynı şey herkese uygun ve makul gelseydi
İnatçı mücadeleler olmazdı."[35]

Ve yine:

"Tuhaftır, bazılarının nefret ettiği aynı şeyin
Başkalarına haz veriyor olması."[36]

(87) Şimdi, tercih etme ve kaçınma haz ve acıya dayalı olduğuna ve buna karşılık haz ve acı duyuma (*aistheseis*) ve duyu izlenimine bağlı olduğuna ve bazıları başkalarının kaçındığı şeyleri tercih ettiğine göre, bu durumda bizim için akla uygun

33. Bkz. Fragman 242 (Boeckh), Sandys'nin Pindarı, Loeb Kütüphanesi, s. 610, Horace tarafından kopyalanmış, *Odyssey*, I. 1. 3.
34. Bkz. Homeros, *Odyssey*, X1V. 228.
35. Bkz. Euripides'ten, Phoen. 499.
36. Bkz. Fragm. Tragedia, adesp. 462 (Nauck): Muhtemelen Euripides'ten.

sonuç şu olmaktadır: İnsanlar aynı şeylerden farklı biçimlerde etkilenmektedirler; yoksa aynı şeyleri tercih ediyor ya da aynı şeylerden kaçınıyor olurlardı. Fakat eğer aynı nesneler insanlardaki farklılıklar nedeniyle onları farklı bir biçimde etkilemekteyse, bu durumdan hareketle biz, akla uygun davranarak, yargıyı askıya almaya yöneliyoruz; çünkü biz tereddütsüz alt nesnelerin nasıl göründüklerini söyleyebilirsek de, onların gerçekte ne olduklarını, söz konusu farklılıklar nedeniyle, açıklamaya muktedir değiliz. (88) Aksi halde, ya tüm insanlara ya da bazılarına inanmak zorunda oluruz. Eğer tümüne inanmamız gerekiyorsa, bu durumda imkânsız bir işe girişiyor ve tutarsızlıkları kabul ediyoruz demektir; ama eğer bazılarına inanacaksak, bu durumda da bize hangilerinin kanaatine inanacağımız sorulacaktır. Platoncu Platon'un, Epikurosçu Epikuros'un kanaatlerine ve diğerleri de başkalarının kanaatlerine inanmamızı söylemektedir ve bu kimselerin sonuçsuz tartışmaları bizi yeniden yargıyı askıya almaya yöneltmektedir. (89) Dahası, çoğunluğu onaylamamız gerektiğini söyleyen bir kimse çocukça bir teklifte bulunmuş olacaktır, çünkü hiç kimse insanların tümüyle görüşemez ve dolayısıyla çoğunluğun hoşuna giden şeyi belirleyemez; yine, bizim hiç bilmediğimiz insan türleri olabilir ve bu insanlar bizim için nadir fakat onlar için alışılmış olan koşullar içinde olabilirler ya da bizim için alışılmış fakat onlar için nadir olan koşullar içinde –örneğin, bu insanların çoğu örümcek sokmalarından acı duymuyor ama pek azı bundan acı duyuyor olabilir; benzer şeyler yukarıda bahsedilen düzenleme biçimleri için de geçerlidir. Bu bakımdan, insanlardaki bu tür farklılıklar zorunlu olarak yargıyı askıya almayla sonuçlanacak daha ileri bir akıl yürütmeyi dayatmaktadır.

(90) Kendini beğenmiş bir insan sınıfı olarak, Dogmatikler şeyler hakkında yargı vermede diğer insanlardan ziyade kendilerine itibar etmek zorunda olduklarını ileri sürdüklerinde, bu iddialarının saçmalık olduğunu idrak ediyoruz; çünkü onların kendileri karşıtlığa karşı bir küçük grup oluşturmaktadır ve eğer bu kimseler görünüşler üzerine yargı verirken kendilerine itibar etmekteyseler, bu durumda bu insanlar kendilerine yargı verme yetkisi tanımakla, yargı vermeyle ilgili ortaya çıkmış sorundan

(91) kaçmış olmaktadırlar. Bununla birlikte, biz yargıyı askıya almaya varmak için argümanımızı bir kişiye, örneğin, Dogmatiklerin "Sage"[37] olarak adlandırdıkları türden bir kişiye de dayandırabiliriz. Bunun için sıralamadaki "üçüncü argüman" üzerinde duracağız.

Biz "üçüncü argümanın" duyulardaki (*ton aistheseon*) farklılıklara dayalı olduğunu söylüyoruz. Duyuların birbirlerinden farklı olduğu açıktır. Resim tabloları (92) göze girintili çıkıntılıymış gibi görünür fakat dokunma duyusu için böyle değildir. Bal da bazılarına[38] dile tat veren bir şey olarak görünür fakat gözler için bal böyle değildir; bu bakımdan balın tat verici olup olmadığını kesin olarak söylemek mümkün (93) değildir. Aynı şey tatlı yağ için de geçerlidir; çünkü tatlı yağ koku duyusunu hoşlandırır fakat tat duyusu için durum böyle değildir. Aynı şey sütleğen bitkisi için de geçerlidir: Sütleğen gözlere acı verir fakat bedenin diğer bölümleri için acı verici değildir. Bu nedenle bu bitkinin kendi asıl doğası bakımından bedenler için acı verici olup olmadığı kesin olarak söylenemez. Yağmur suyu da gözler için yararlıdır fakat nefes borusu ve akciğerleri kabartır; tıpkı zeytinyağının yaptığı gibi; zeytinyağı deriyi yumuşatsa bile nefes borusu ve akciğerleri kabartır. Torpil balığı el ve ayaklar için kullanıldığında kasılmalara neden olur fakat bedenin diğer bölümleri için kullanıldığında zararsızdır. Sonuç olarak, bu şeylerin her birinin bize nasıl göründüğünü söylememiz mümkün olsa da, onların asıl doğalarının ne olduğunu söylemeye muktedir değiliz.

(94) Daha uzun bir örnek listesi ortaya konabilir fakat nakaratlardan kaçınmak için, çalışmamızın amacı doğrultusunda, bu kadarıyla yetiniyoruz. Duyular dolayımı ile edinilen görünüşlerin her biri bir karışım gibi görünmektedir: Örneğin, elma yumuşak, tatlı, sarı ve kokulu görünür. Fakat elmanın gerçekten bu niteliklerin üçüne de sahip olup olmadığı ya da sadece birine sahip olup da duyu organlarındaki yapısal farlılığa bağlı olarak diğer görünüşleri de sergileyip sergilemediği açık değildir; yine, görünen bu niteliklerden daha fazlasına sahip olup da bunların

37. Stoacılara göre ideal "Bilge İnsan"; bkz. A.H., Sunuş, s. 15.
38. İstisnalar için bkz. A.H., I, 101.

bizim algımızdan kaçıp (95) kaçmadığı da açık değildir. Elmanın tek bir niteliğe sahip olduğu yukarıda bedenlerin sindirdiği yiyecekler, ağaçların emdiği su, flüt ve borular içindeki hava ve diğer benzeri şeylerle ilgili söylediklerimizden hareketle tartışılabilir; çünkü elma da, benzer bir şekilde, yalnızca tek bir niteliğe sahip olup da algılamanın gerçekleştiği duyu (96) organlarındaki farklılıklar nedeniyle farklı görünüşler sergiliyor olabilir ve biz elmanın bize göründüğünden daha fazla niteliğe sahip olması konusunu da aynı şekilde tartışacağız. Şimdi doğuştan dokunma, tat ve koku duyusuna sahip olup da görme ve duyma duyularına sahip olmayan bir insan düşünelim. Bu durumda bu insan duyulabilir ve görülebilir hiçbir varlığın olmadığını fakat yalnızca kavrayabildiği niteliklere haiz (97) şeylerin var olduğunu zannedecektir. Şimdi, bizim de yalnızca beş duyuya sahip olmamız bakımından elmanın sadece kavramaya muktedir olduğumuz niteliklerini algılıyor olmamız mümkündür; yani elmanın başka duyu organlarını etkileyen alt niteliklere (*eterois aistheteriois*) –biz her ne kadar bu tür duyu organlarına sahip olmadığımız için onların dolayımı ile ortaya çıkacak olan bu duyu nesnelerini (bu nitelikleri) kavramada başarısız oluyorsak da– sahip olması mümkündür.

(98) Şöyle bir itiraz yapılabilir: "Fakat doğa duyuları duyu nesnelerine uygun olarak oluşturmuştur." Biz de "doğa" denilen şeyin ait olduğu "gerçeklik" ile ilgilenen Dogmatikler arasındaki çözüme kavuşmamış tutarsızlıklara bakarak şunu sorarız: Ne tür bir Doğa? Çünkü Doğanın varlığı ile ilgili meselede karara varan kimse eğer sıradan bir kişi ise, Dogmatikler tarafından itibar edilmeyecektir. Buna karşılık, eğer o bir filozof ise, bu durumda o da bu tutarsızlığın bir parçası olacak, dolayısıyla bir yargı verici (99) değil, aksine hakkında yargı verilecek bir konu olacaktır. Bununla birlikte, elmanın yalnızca algıladığımız bu niteliklere sahip olması ya da daha fazlasına sahip olması ya da hatta hiçbirine sahip olmaması da mümkündür. Bu durumda, elmanın doğasının gerçekte ne olduğu açık değildir ve aynı argüman diğer tüm duyu nesnelerine de uygulanabilir. Fakat eğer duyular dış nesneleri (*ta ektos*) kavramaya muktedir değilse, zihin de bunları kavramaya muktedir olamaz; böylece, bu

argümandan hareketle, görünen o ki, dış alt nesneler hakkında yargıyı askıya almaya sürüklenmekteyiz.

(100) Bu argümanımızı her bir duyuya uygulayarak ya da hatta duyuları bir kenara bırakarak yargıyı askıya almaya ulaşabildiğimize göre, şimdi "dördüncü argüman"a geçiyoruz. Bu argüman, söylediğimiz gibi, "durumlar" (*staseis*) ile ilgilidir. Burada "durumlar" şartlar ya da eğilimler (*diatheseis*)[39] anlamına gelmektedir ve biz diyoruz ki, bu argüman doğal ya da doğal olmayan durumlara, uyanıklık ya da uyku durumlarına, yaşla ilgili şartlara, hareket ya da durgunluğa, nefret ya da sevgiye, doluluk ya da boşluğa, sarhoşluk ya da ayıklığa, yatkınlığa, korku ya da güvene, haz ya da acıya bağlantılıdır. (101) Şimdi, nesneler doğal ya da doğal olmayan zihinsel duruma bağlantılı olarak farklı izlenimlere neden olurlar. Örneğin, çılgınlık ya da buhran halindeki insanlar Tanrıların sesini duyduklarına inanırlarken, biz inanmayız. Bunun gibi, bu kimseler genellikle, günlük ağacı ya da buhur kokusu ya da buna benzer kokuları ya da daha başka birçok şeyi algıladıklarını söylerler, oysa biz bu tür şeyleri algılamamaktayızdır. Yine, bize ılık gelen aynı su, yanık deriye aşırı sıcak gelir. Ve gözleri kanlanmış insanlara parlak sarı renkte görünen aynı post bana öyle görünmez (102) ve bana tatlı görünen aynı bal sarılık olan birine acı gelir. Şimdi, herhangi birisi, belli huyların birbirine karışmasının doğal olmayan koşullara maruz kalan kimselerde alt nesnelerden bozuk izlenimler edinilmesine yol açtığını söylerse, ona şu karşılığı vermek zorunda kalırız: Sağlıklı insanlar da karışık huylara sahiptir. Bu durumda bu karışık huyların dış nesnelerin sağlıklı insanlara şu anda görünmekte olduklarından daha başka şekillerde de görünmelerine yol açması gerekirdi –yani, dış nesnelerin doğal olmayan koşullara maruz kalan insanlara nasıl görünüyorlarsa sağlıklı insanlara da o (103) şekilde görünüyor olmaları gerekirdi; çünkü doğal olmayan durumlara maruz kalan insanlardaki karışık huylara alt nesneleri değiştirme gücü atfederken sağlıklı insanlardaki karışık huylara bu gücü atfetmemek tamtamına saçmalıktır; çünkü sağlıklı insanlar sağlıklı

39. Örneğin, öznenin algılama anındaki fiziksel ya da zihinsel durumu.

insana göre doğal olan bir durumdadırlar fakat hastalıklı bir insana göre doğal olan bir durumda değildirler; bunun gibi, hastalıklı insanlar da sağlıklı insanlara göre doğal olmayan fakat hastalıklı insana göre doğal olan bir durumdadırlar. O halde, bu sonunculara da, bunların da görece doğal olan bir durumda olmaları bakımından, itibar etmemiz gerekir.[40]

(104) Uyku ve uyanıklık da farklı izlenimlere yol açmaktadır; çünkü bizler uyanıkken uyku sırasında ve uyku sırasında da uyanıkken tasavvur ettiğimiz (*fantazometha*) şeyleri tasavvur etmiyoruz; bu açıdan, izlenimlerimizin var olup olmadığı kesin değildir, aksine uyku ya da uyanıklık durumumuza bağlantılı olarak görelidir. Şimdi, muhtemelen bizler uykudayken uyanık olma durumumuza göre gerçek olmayan şeyleri[41] görmekteyiz, bunlar her ne kadar tamamen gerçekdışı şeyler olmasa da; çünkü bu şeyler de, tıpkı uykularımızda var olmasalar da uyanıklık durumumuzda var olan gerçeklikler gibi, uykularımızda var olan şeylerdir.

(105) Yaş, farklılığın bir başka nedenidir;[42] çünkü aynı hava yaşlılara soğuk fakat gençlere ılık gelir ve aynı renk yaşlılara soluk, gençlere parlak görünür; bunun gibi, (106) aynı ses yaşlılara zayıf fakat gençlere gayet duyulabilir gelir. Dahası, yaş bakımından farklı olanlar kaçınma ve tercih etme davranışlarında da farklılık gösterirler; çünkü örneğin, çocuklar çemberlere ve toplara isteklidir, oysa gençler başka şeylere ve yaşlılar daha başka şeylere yönelirler ve bundan hareketle, biz yaş farklılıklarının da aynı alt nesnelerin farklı izlenimler yaratmasına yol açtığı sonucuna varıyoruz.

(107) Gerçek nesnelerin (*ta pragmata*) farklı görünmesinin bir başka nedeni hareket ve durgunlukta yatmaktadır; çünkü biz duruyorken hareketsiz görünen nesneler biz onların yanından geçerken hareket ediyormuş gibi görünürler.[43]

40. Bu açıklama Stoacı görüşü hedef almaktadır: Yalnızca sağlıklı ya da normal olan, doğal olandır.
41. "Anuparkta" (gelişi: *Huparkho*/varlık) Epikurosçu bir terimdir: "Var olmayan."
42. Çünkü, yaş karakteri etkileyen bir şeydir. Bkz. Aristoteles, *Rhetorica*, II, 12.
43. Bkz. Lucretius. IV, 388.

(108) Sevgi ve nefret de bir nedendir. Bazıları domuzdan aşırı nefret ederken bazıları onu yemekten büyük haz alır. Menander[44] de şöyle demektedir:

> "İyice bak şimdi onun yüzüne, yüzünün nasıl değiştiğine
> Bu karara varalı beri! Nasıl vahşi!
> Güzel davranışlardır en güzel yüzü yaratan."

Çirkin sevgilisi olan birçok âşık da sevgilisinin çok güzel olduğunu düşünür.[45]

(109) Açlık ve tokluk da bir nedendir; çünkü aynı yiyecek aç olan birine makbul fakat tok olan birine makbul görünmez.

Sarhoşluk ve ayıklık da bir nedendir; ayık olduğumuzda bize çirkin görünen davranışlar, sarhoş olduğumuzda çirkin görünmez.

(110) Eğilimler de bir nedendir; aynı şarap önceden hurma ve incir yemiş kimselere ekşi fakat fındık yemiş kimselere tatlı gelir; hamamın girişi dışarıdan gelenlere ılık fakat uzun süre hamamda kalıp da dışarı çıkmakta olanlara soğuk gelir.

(111) Korku ve cesaret de bir nedendir; çünkü korkak birine ürkütücü ve korkunç görünen bir şey cesur birine hiç de öyle görünmez.

Kaygı ve neşe de bir nedendir; aynı konular kaygılı kimseler için sıkıntı vericiyken, sevinçli kimseler için zevk vericidir.

(112) Eğilimlerin birçok anlaşmazlığın nedeni olması ve insanların farklı zamanlarda farklı eğilimler içinde olmaları bakımından, alt nesnelerin her birinin doğasının her bir insana nasıl göründüğünü söylemek zor olmasa da, onların asıl doğalarının ne olduğunu söylemeye, kuşkusuz, kalkışamayız. Bu anlaşmazlık, aslında, bir çözüm olanağı tanımamaktadır; çünkü, bu anlaşmazlığı çözmeye çalışan bir kimse ya söz konusu eğilimlere dahil olan ya da herhangi bir eğilime dahil olmayan bir kimse olacaktır. Fakat bu kimsenin hiçbir eğilime dahil olmadığını söylemek –örneğin ne hasta ne de sağlıklı,

44. Bu dizelerin Menander'in kötü yola düşmüş genç bakire sevgilisi tarafından dile getirildiği zannediliyor.
45. Bkz. Horace, *Satires, Epistles, Ars Poetica*, I. 3, 38.

ne hareket halinde ne de durgun, ne de herhangi bir yaş döneminde olmadığını ve tüm diğer eğilimlerin de dışında bir kimse olduğunu söylemek– saçmalığın hat safhasıdır ve eğer bu kimse belli bir eğilim içinden duyu izlenimleri hakkında bir yargı vermek durumunda ise, o zaman, o da bu anlaşmazlığın bir parçası (113) olacaktır;[46] dahası, bu kimse içinde bulunduğu eğilimler tarafından çarpıtılmakta olduğundan, dış alt nesneler hakkında yargı vermekte tarafsız da olmayacaktır. Örneğin uyanık bir kimse uyuyan bir kimsenin izlenimlerini uyanık bir kimsenin izlenimleriyle karşılaştıramaz; sağlıklı bir kimse de hasta bir kimsenin izlenimlerini sağlıklı bir kimsenin izlenimleriyle karşılaştıramaz; çünkü bizler şu anda bizi etkilemekte olan şeyleri onaylamaya şu anda bizi etkilemeyen şeylere göre daha yatkınızdır.

(114) İzlenimlerle ilgili bu anlaşmazlık diğer yönden de çözümlenebilir bir durumda değildir; çünkü bir izlenimi diğerine ya da bir durumu diğerine tercih eden bir kimse bunu ya düşüncesizce ve kanıt olmaksızın ya da düşünerek ve kanıtla yapıyordur. Fakat bu kimse böyle bir tercihi ne bunlarla (düşünerek ve kanıtla) ne de bunlar olmadan yapamaz (çünkü bu durumda ona itibar edilmez). Bu nedenle bu kimse izlenimler hakkında bir yargı vermek durumundaysa, bunu bir ölçüt (*kriterion*) dolayımı ile (115) yapılması zorunludur; bu durumda, bu kimse bu ölçütün doğru (*alethes*) ya da yanlış (*pseudes*) olduğunu beyan etmek durumundadır. Fakat eğer bu ölçüt yanlış ise, bu kimseye itibar edilmeyecektir; buna karşılık bu kimse bu ölçütün doğru olduğunu beyan etmekteyse, bu durumda o bu ölçütün kanıtla ya da kanıtsız olarak doğru olduğunu beyan etmek durumundadır. Eğer bu ölçüt kanıtsız ise, o zaman bu kimseye itibar edilmeyecektir ve eğer bu ölçütün kanıtı varsa o zaman da bu kanıtın doğru olması zorunludur, aksi halde bu kimse yine itibar edilmez duruma düşer. Bu durumda, bu kimse ölçütü tesis etmek için benimsediği bu kanıtın doğruluğunu bir yargılama (116) sonucunda mı, yoksa herhangi bir yargılama olmaksızın mı ileri sürmektedir? Yargılamaksızın ileri sürmek-

46. Bkz. A.H., I, 90.

teyse, bu durumda bu kimseye itibar edilmeyecektir; fakat eğer yargıladıktan sonra ileri sürmekteyse, çok açıktır ki bu kimse bu kanıtı bir ölçüt dolayımı ile yargıladığını söyleyecektir; bu durumda, biz bu ölçüt için de kanıt ve bu kanıt için de yine bir ölçüt isteriz; çünkü kanıtın her zaman kendisini doğrulatacak bir ölçüte ve ölçütün de her zaman kendisinin doğruluğunu tanıtlayacak bir kanıta ihtiyacı vardır; fakat ne bir kanıt doğru bir ölçütün önceden varlığı olmaksızın sağlam olabilir ne (117) de bir ölçüt bir kanıtın önceden doğrulaması olmaksızın doğru olabilir. Bu bakımdan, hem ölçüt hem de kanıt döngüsel bir akıl yürütme işleminin[47] unsuru durumundadır ve bu nedenle her ikisi de güvenilir durumda değildir; çünkü her biri diğerinin güvenilirliğine bağımlı olduğu için, her biri diğeri kadar güvenilirlik bakımından zayıftır. Sonuç olarak, eğer bir kimse bir izlenimi bir diğer izlenime ne kanıt ve ölçüt olmaksızın ne de kanıt ve ölçüte dayalı olarak tercih edebilme durumunda değilse, bu durumda, farklı koşullardan kaynaklanan farklı izlenimleri çözümlemenin hiçbir yolu yok demektir; bu bakımdan, bu argümanın bir sonucu olarak da biz dış gerçekliklerin doğası hakkında yargıyı askıya almaya yöneliyoruz.

(118) "Beşinci argüman" konum, uzaklık ve yerler ile ilgilidir; çünkü bunların her birine bağlantılı olarak, aynı nesneler (*ta pragmata*) farklı görünmektedir; örneğin, aynı taraça[48] bir köşesinden bakıldığında kısa fakat ortasından bakıldığında tüm kenarları simetrik görünür; aynı gemi uzaktan küçük ve durgun fakat yakından bakıldığında büyük ve hareketli görünür; aynı kule uzaktan yuvarlak fakat yakından kare şeklinde görünür.

(119) Bu etkiler uzaklıkla ilgilidir. Yerlerle ilgili etkiler arasında şunlar sayılabilir: Lamba ışığı aydınlıkta soluk, fakat karanlıkta parlak görünür; aynı kürek suda kırık suyun dışında düz görünür; yumurta kuşun içinde yumuşak dışarı çıktığında serttir; sümbül taşı (*lyngurion*)[49] vaşağın içinde sıvı, dışarı çıktığında katıdır; mercan denizin içinde yumuşak fakat dışında

47. Bkz. A.H., I, 60, 122; II. 34, 121.
48. Bkz. Lucretius, IV, 428.
49. Vaşağın donmuş ya da kristalize olmuş sidiğinden meydana geldiğine inanılan taş, *lyngurion*.

serttir; ses kavalda ya da flütte ya da çıplak olarak havada farklı niteliklerde görünür.

(120) Konuma göre etkiler olarak şunlar söylenebilir: Aynı tablo düz tutulduğunda pürüzsüz fakat biraz öne eğik tutulduğunda girintili çıkıntılı görünür; güvercinin boynu bakış açısına göre farklı renkte görünür.

(121) Şimdi, tüm görünür nesnelere (*fainomena*) belli bir yerden, belli bir uzaklıktan ya da belli bir konumdan bakıldığına ve bu durumların her biri duyu izlenimlerinde büyük farklılıklara yol açtığına göre, yukarıda yaptığımız gibi, biz bu argüman dolayımı ile de yargıyı askıya alma sonucuna varıyoruz; çünkü bu izlenimlerden herhangi birini tercih etme amacında olan bir kimse aslında gerçekleşmesi (122) mümkün olmayan bir işe girişmiş olmaktadır; çünkü bu kimse eğer yargısını basit bir biçimde ve bir kanıt olmaksızın ortaya koymakta ise, ona itibar edilmeyecektir; öte yandan, yargısına bir kanıt eklemek isterse, bu durumda bu kanıtın yanlış olduğunu söylerse kendini çürütmüş olacaktır; buna karşılık, kanıtın doğru olduğunu ileri sürerse, bu kez ondan bu kanıtın doğruluğunun kanıtı istenecektir ve sonra bu son kanıt için de kanıt istenecektir ve bu en sonuncu kanıtın da doğru olması gerektiğinden bu böyle sonsuza kadar gidecektir.[50] Fakat sonsuza kadar kanıt oluşturmak mümkün değildir; bu (123) açıdan, bu kimse kanıtlar ileri sürerek de bir izlenimi bir diğerine karşı tercih etmeye muktedir olamayacaktır. Şimdi, eğer bir kimse söz konusu izlenimler üzerine ister kanıtla ister kanıtsız bir yargıya varma umudunda olamıyorsa, bizim bundan çıkardığımız sonuç yargıyı askıya almak olmaktadır; çünkü hiç kuşku yok ki biz her bir nesnenin belli bir konumdan, belli bir uzaklıktan ya da belli bir yerden nasıl göründüğünü söyleyebilirsek de, onun asıl doğasının ne olduğunu, bu nedenlerden dolayı, söylemeye muktedir değiliz.

(124) "Altıncı argüman" karışımlarla ilgilidir. Her gerçek nesne (*hupokeimenon*) duyularımızı saf kendiliği ile değil fakat her zaman bir başka şeyle bağlantılı olarak etkilemekte oldu-

50. Bkz. A.H., II, 128.

ğundan, bu durumda biz dış nesne ve onun algılanması sürecinde ona koşut olan şeyin oluşturduğu karışımın[51] karakteri hakkında konuşabilirsek de bu dış gerçekliğin (*ektos hupokeimenon*) kendisi bakımından asıl doğası (*opoion*) hakkında bir şey söylemeye muktedir olmadığımız sonucuna varıyoruz. Dış nesnelerin (*ton ektos*) saf kendilikleri ile değil de her zaman bir başka şeyle bağlantılı olarak duyularımızı etkiliyor ve bunun sonucunda farklı görünüşler sergiliyor oldukları, bana göre, gayet (125) açıktır. Örneğin, derimizin rengi ılık havada başka soğuk havada başkadır ve biz derimizin gerçekte nasıl olduğunu söyleyemeyiz fakat yalnızca bu koşullara bağlantılı olarak nasıl göründüğünü söyleyebiliriz; aynı ses seyrek havada başka ve yoğun havada başka görünür; kokular sıcak banyoda ya da güneşte, soğuk havada olduğundan daha keskin görünür; bir beden suya girdiğinde hafif fakat suyun dışında ağırdır.

(126) Fakat dış karışımlar konusunu bir yana bırakalım, gözlerimiz kendisinde sıvılar ve tabakalar barındırır. Bu durumda, görme nesneleri bu sıvı ve tabakalardan bağımsız olarak algılanamazlar. Bu nedenle onların tam tamına algılanmaları söz konusu değildir; çünkü algıladığımız şey bir karışımın sonucu olan bir şeydir ve bu nedenle sarılık hastası bir kimse her şeyi sarı ve gözü kanlanmış birisi her şeyi kırmızımsı görür[52] ve aynı ses açık ya da kapalı yerlerde; rüzgârlı yerlerde; temiz ya da puslu havada farklı farklı görünür. Bu nedenle, sesi kendi saflığı ile kavramıyor olmamız mümkündür. Kulaklar dar ve kıvrımlı kanallara sahiptir. Bu kanallar baş (127) bölgelerinden yayıldığı söylenen buğulu gazla kaplanmıştır. Dahası, burun ve tat organında muhtelif maddeler bulunduğundan, tat ve koku nesnelerini saf kendilikleri bakımından değil fakat bu koşullar bağlamında algılarız. Bu bakımdan, bu karışımlar nedeniyle, bu duyular dış gerçek nesneleri tam tamına kavramak durumunda değildir.

51. Örneğin, algının asıl (dış) nesnesi (Bkz. A.H., s. 39, dipnot 17) artı fiziksel koşullar; bunlar algı etkinliğinin bileşenleridir. Fiziksel koşullar ya dış (örneğin, atmosfer koşulları) ya da iç (örneğin, algılayan kimsenin duyu organlarının özellikleri) olabilir.
52. Bkz. A.H., I, 44, 101.

(128) Bunu zihin de yapamaz; çünkü onun ilk plandaki kılavuzları olan duyular hata yapmaktadır ve zihnin kendisinin duyular aracılığıyla taşınan mesajlara kendi belli karışımlarını katıyor olması da muhtemeldir; çünkü biz Dogmatiklerin Kural Koyucu Bölüm[53] olarak kabul ettikleri bölgelerin her birinde belli durumların olduğunu gözlemlemekteyiz –bu bölüm yaratığın ister beyninde ister kalbinde isterse başka bir yerinde olsun. Böylece, biz bu argüman bağlamında da dış nesnelerin asıl doğası hakkkında herhangi bir açıklamada bulunmaya muktedir olamadığımız için yargıyı askıya almaya sürükleniyoruz.

(129) "Yedinci argüman" söylediğimiz gibi, alt nesnelerin miktarı ve yapısı ile ilgilidir. Burada "yapısı" sözcüğünden kastedilen "düzenlenme biçimi"dir ve bu argüman dolayımı ile de nesnelerin doğası hakkında yargıyı askıya almaya sürükleneceğimiz açıktır. Örneğin, keçiboynuzundan eğe taşları kendi başlarına ve birleşim olmadan bakıldıklarında beyaz görünürler fakat boynuz olarak bir araya geldiklerinde siyah görünürler; gümüş parçaları kendi başlarına siyah fakat çok (130) miktarda bir araya geldiklerinde beyaz görünürler. Taenarum[54] mermerinin parçaları düzleştirildiklerinde beyaz fakat bir blok halinde bir araya getirildiklerinde sarı görünürler; çakıl taşları seyrek olduklarında sertlik duygusu fakat bir yığın oluşturduklarında yumuşaklık duygusu yaratırlar. Çöpleme bitkisi ince ve toz halinde (131) kullanılırsa boğucu olur fakat kaba halde böyle olmaz; şarap az miktarda içildiğinde bize güç verir fakat çok içildiğinde bedeni felç eder. Bunun gibi, yiyecekler de alındıkları miktara göre farklı etkiler yaratırlar; örneğin fazla yenmeleri durumunda (132) genellikle bedende hazımsızlığa ve müshil tedavisine neden olurlar. Bu açıdan, bu tür konularda nesnelerin –boynuz talaşlarının ve birçok talaşın oluşturduğu bileşimin; gümüş parçalarının ve bunların oluşturduğu bileşimin; Taenarum mermerinin parçalarının ve bunların oluşturduğu birleşimin; çakıl taşlarının, yiyeceklerin ve çöpleme bitkisinin–

53. Stoacı "egemonikon" terimi için bkz. A.H., Sunuş, s. 14; bu bölümün yeri konusundaki tartışma için bkz. M.K., 1, 313.

54. Taenarum Laconya'nın en güneyinde yer alır; buranın mermeri sarıya çalan yeşil renktedir (yılantaşı gibi).

göreli niteliklerini betimleyebiliriz fakat bu nesnelerin bağımsız ve asıl doğası söz konusu olduğunda, nesne birleşimlerinin duyu izlenimlerinde farklılığa neden olması bakımından, bir betimleme ortaya koymaya muktedir değiliz.

(133) Genel olarak görünen o ki, sağlığa yararlı şeyler fazla miktarda alındıklarında zararlı olmakta ve fazla miktarda alındıklarında zararlı olan şeyler az miktarda alındıklarında hiçbir zarar vermemektedir. İlaçların etkileriyle ilgili gözlemlediğimiz şey açıklamamız için en iyi kanıttır; çünkü ilaçları belli miktarda karıştırmak sağlığa yararlı bir bileşim meydana getirmektedir fakat ölçümde yapılan küçük bir hata, ki bu bazen olmaktadır, bileşimi yalnızca sağlığa yararsız hale getirmekle kalmamakta hatta genellikle en zararlı ve yıkıcı bir hale getirmektedir. Bu (134) bakımdan, miktarlar ve bileşimlerle ilgili bu argüman dış tözlerin (*ektos hupokeimenon*) asıl doğası konusunu belirsiz hale getirmektedir. Böyle olduğu için, bu argüman da bizi, dış nesnelerin asıl doğasına ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmaya muktedir olmayışımız bakımından, yargımızı askıya almaya yöneltmektedir.

(135) "Sekizinci argüman" göreliliğe [bağıntılılığa] ilişkindir; biz her şey göreli olduğundan nelerin mutlak olarak var olduğu konusunda yargıyı askıya almamız gerektiği sonucuna varmaktayız. Fakat dikkat çekmemiz gereken nokta şudur: Burada kullandığımız "dır" (*esti*), başka yerlerde de kullandığımız gibi, "görünüyor" (*fainatai*) anlamındadır ve ifademizden kastettiğimiz şey "her şey göreliymiş gibi görünmektedir" şeklindedir.[55] Bu açıklama iki yöne sahiptir. Birincisi, bu açıklama yargı verene ilişkindir (çünkü hakkında yargı verilen dış nesne yargı verenle bağıntılıdır) ve ikincisi, bu açıklama aynı zamanda eş-zamanlı algılarla bağlantılıdır; örneğin sol tarafa göreli (136) olan sağ taraf gibi. Aslında, biz halihazırda her şeyin göreli olduğunu söylemekteyiz. Örneğin yargı veren şey

55. Burada vurgulanan asıl nokta hiçbir nesnenin kendi saflığı ile algılanamadığıdır. Nesne algılanırken her zaman 1) algılayan kimsenin fiziksel ve zihinsel koşulları dolayımı ile ve 2) uzay zaman evreninde ortaya çıkan eşzamanlı algılarla kuşatılmış durumdadır. Nesne kuşatılmış bir şey olarak artık "mutlak" değil fakat "göreli" bir şey durumundadır.

bakımından, yani her bir nesnenin göründüğü özel bir hayvan ya da insan ya da duyu ve içinde bulunulan koşullar [ortam] bakımından; eşzamanlı algılar bağlamında, örneğin her nesne özel bir karışım ya da tarz ya da birleşim ya da konum ya da miktar bakımından görünür.

(137) Tüm şeylerin göreli olduğunu gösteren özel argümanlar da vardır. Örneğin: Farklı bir biçimde[56] var olan şeyler göreli şeylerden farklı mıdır, yoksa değil midir? Eğer bu şeyler göreli şeylerden farklı değilse, bu durumda onlar da göreli şeylerdir; fakat bunlar göreli şeylerden faklı ise, bu durumda farklı olan her şey göreli bir şey olacağından (çünkü bu şey adını farklı olduğu şeye bağıntısı bakımından almaktadır), (138) farklı bir biçimde var olan şeyler de göreli şeylerdir. Yine, var olan şeylerden bazıları, Dogmatiklere[57] göre, "tam cins" bazıları "tam tür" bazıları da "hem cins hem de tür" konumundadır. Bunların tümü [aslında] göreli durumdadır. Bu açıdan her şey görelidir. Dahası, Dogmatiklerin söylediğine göre, bazı var olan şeyler "önceden açıktır" (*prodela*)[58] diğerleri ise "açık değildir" (*adela*); ve görünen şeyler anlam taşıyıcıdır [ifade edicidir] (*semainonta*), fakat açık olmayan şeyler görünen şeyler tarafından gösterilirler (*semaimena*); çünkü onlara göre, "görünen şey görünmeyen şeyin gösterenidir" (*semainon*). Fakat [aslında] gösteren de gösterilen de göreli şeylerdir. O (139) halde, her şey görelidir. Dahası, bazı var olan şeyler benzer şeylerdir, diğerleri ise benzer şeyler değildir ve bazı şeyler eşit, bazı şeyler eşit değildir ve [aslında] bu şeylerin tümü görelidir. O halde, tüm şeyler görelidir ve hatta hiçbir şeyin göreli olmadığını iddia eden bir kimse her şeyin göreli olduğunu doğruluyor demektir; çünkü bize karşı bu argümanıyla bu kimse, tam da "hiçbir şey göreli

56. Ya da yalnızca göreli olarak var olan bir şeye karşı "kendi ayırıcı varlığına sahip olmak." Bu, kendinde varlık, mutlak olan ya da bağımsız olan nesne sınıfı için teknik bir terimdir.

57. Bu ifade Stoacıları içerdiği ölçüde Peripatetikleri de içermektedir. Bir "summum genus" (örneğin, Varlık) cinslere (*genera*) bölünebilir. Örneğin, hayvanlar ya da mineraller vb ve bu alt bölümler türlere ayrıştırılabilir. Örneğin, insanlar ya da köpekler vb ve bu şekilde artık bölünemez noktaya kadar (örneğin, zenciler vb) gelinir. Ara türler (örneğin, İnsanlar) hem cins (alt türlere göre) hem de tür durumundadır (daha üst cinslere göre).

58. Örneğin, tümüyle ya da aleni, gündüz gibi ortada. Bkz. M.K., II, 141.

değildir" ifadesinin kendisinin, evrensel olmadığını ancak bize göreli olduğunu göstermiş olmaktadır.

(140) Yine, biz her şeyin göreli olduğunu bu şekilde tesis ettiğimizde, açık bir biçimde şu sonuçla karşı karşıya kalmaktayız: Biz nesnelerin her birinin kendi asıl doğasının ne olduğunu açıklamaya muktedir değiliz fakat yalnızca onların göreli karakterleri bakımından ne tür bir doğaya sahipmiş gibi göründüklerini söylemeye muktediriz. Bundan da nesnelerin asıl doğaları hakkında yargıyı askıya almamız gerektiği sonucu çıkmaktadır.

(141) Söylediğimiz gibi, sıralamadaki "dokuzuncu neden" oluşumun sürekliliği ya da seyrekliği ile ilgilidir. Biz bu argümanı şöyle açıklıyoruz: Güneş, doğaldır ki, bir kuyruklu yıldızdan daha hayranlık uyandırıcıdır; böyle olduğu halde, biz Güneşi sürekli fakat kuyruklu yıldızı nadiren gördüğümüzden kuyruklu yıldıza o kadar hayran kalırız ki onu ilahi bir alamet olarak kabul ederiz. Buna karşılık Güneş hiçbir hayranlık uyandırmaz. Bununla birlikte, eğer Güneşi seyrek olarak doğup batan, her şeyi bir anda aydınlatıp bir anda karanlıkta bırakan bir şey olarak kavrasaydık, görüntü olarak çok (142) hayranlık verici bir deneyim geçirmiş olurduk. Bir yer sarsıntısı da bu olayı ilk kez yaşayanlarda bu tür şeylere alışkın olarak yetişmiş olanlardaki uyarımın aynısına neden olmaz. Deniz de onu ilk kez gören bir kimse de nasıl bir hayranlık yaratır! Ve aslında, bir insan bedeninin güzelliği ilk ani görüşte bizi bu güzelliğin alışılmış bir şey haline geldiği zamankinden daha fazla etkiler. Biz nadir olan ya da nadir bulunan şeyleri de daha değerli sayarız, fakat bize alışılmış gelen ve kolay elde edilen şeyleri böyle (143) saymayız. Şimdi, suyun kıt olduğu bir durum varsayalım ve böyle bir durumda su bizim için daha önce değerli saydığımız tüm diğer şeylerden nasıl daha fazla bir değere sahip görünecektir bir düşünelim.[59] Ya da altının sıradan taşlar gibi yeryüzünün her tarafında kolayca elde edilir olduğunu farz edelim, bu durumda altının değerli bir şey olduğunu düşünür müyüz?

(144) Şimdi, aynı şeyler, oluşumlarının nadirliği ve sürekliliğine bağlı olarak, bir zaman değerli ya da öncelikli görünürken

59. Bkz. Platon, *Euthyphron*, 304 b.

bir başka zaman böyle görünmediğinden, biz şeylerin onlara aitmiş gibi görünen doğaları hakkında konuşabilirsek de, onların her birinin mutlak doğası hakkında bir şey söylemeye muktedir olmadığımız sonucuna varıyoruz. Böylece, biz bu argümandan hareketle de dış nesneler hakkında yargımızı askıya alıyoruz.

(145) Temel olarak Etik ile ilgili olan "onuncu argüman" âdetlere, yasalara, inanç geleneklerine, dogmatik anlayışlara, davranış kurallarına vb ilişkindir. Davranış kuralı bir kimse ya da birçok kimse tarafından benimsenmiş, örneğin Diogenes'in[60] ya da Lakonyalıların yaptığı gibi, bir yaşam tarzı ya da özel bir eylem tarzı tercihidir. Bir yasa (146) bir devletin mensuplarınca yazılmış, suçlunun cezalandırılmasının dayanağı olan, bir sözleşmedir. Bir âdet ya da gelenek (bu terimler eşdeğerdir) bir kısım insan tarafından benimsenmiş, suçlunun gerçekten cezalandırılmasına dayanak olmayan, belli bir davranış tarzıdır; örneğin yasa zinayı yasaklar ve gelenek bir kadınla herkesin gözü (147) önünde birleşmeye engel olur. Efsaneye inanç tarih dışı ve hayali olayları onaylamak anlamına gelir, örneğin Kronos hakkındaki söylentiler gibi; bu tür söylentiler itibar görmektedir. Dogmatik anlayış benzetme ya da tanıtlama tarzında tesis edilmiş görünen bir olguyu onaylamaktır. Örneğin: "Atomlar var olan şeylerin elemanları" ya da "en küçük parçaları" ya da "başka bir şeyleri"dir.[61]

(148) Ve biz bunların her birini önce kendileriyle, sonra da birbirleriyle [çaprazlama olarak] karşı karşıya getireceğiz. Örneğin, âdeti âdetle şöyle karşı karşıya getiriyoruz: Etopyalılar çocuklarına dövme yaparlar, biz ise yapmayız ve Persler ayaklara kadar uzanan parlak giysileri uygun görürler, biz ise uygun görmeyiz ve Hintliler herkesin içinde kadınlarıyla birleşirler, oysa biz bunu çok çirkin buluruz ve (149) yasaları yasalarla şöyle karşı karşıya getiriyoruz: Romalılar arasında, babasını reddeden biri babasının borçlarını ödemez; fakat Rodoslular arasında, babanın borcu ödenir. Skythili Tauriler[62] arasında,

60. Kinik filozof.

61. Demokritos ve Epikuros birinci görüşü, Anaksagoras ikinci görüşü ve D. Kronos üçüncü görüşü kabul etmiştir.

62. Örneğin, Krimea'ın sakinleri. Bkz. Herodotos, IV, 103 ve Euripides, *Iphigenia in Tauris*.

yabancıların Artemis'e kurban edilmesine dair bir (150) yasa vardı fakat bizde sunakta insan öldürülmesi engellenmiştir ve biz davranış kurallarına karşı davranış kuralını şöyle koyuyoruz: Diogenes'in kuralına karşı Aristippos'un kuralı ya da Lakonyalıların kuralına karşı İtalyanların kuralı ve efsane inançla efsane inancı şöyle karşı karşıya getiriyoruz: Bir öyküde insanların ve Tanrıların babasının Zeus olduğuna inanılmasına karşılık, bir başka öyküde bunun Okeanos olduğuna inanılması –"Okeanos Tanrıların babasıdır ve Tethys onları karnında taşıyan (151) anadır."[63] Ve dogmatik anlayışla karşı dogmatik anlayışı şöyle karşı karşıya getiriyoruz: Bazıları tek bir elementin olduğunu fakat başkaları birçok elementin olduğunu söylemektedir; bazıları ruhun ölümlü olduğunu, bazıları da ruhun ölümsüz olduğunu söylemektedir; bazıları insani olayların Tanrı tarafından yönlendirildiğini, bazıları ise böyle olmadığını söylemektedir.

(152) Ve âdeti diğerleriyle şöyle karşı karşıya getiriyoruz: Persler arasında erkeklerle birleşme düşkünlüğü âdettir fakat Romalılar arasında bu davranış yasaların yasakladığı bir şeydir; Knidoslu Eudoksos'un[64] "Geziler" adlı eserinin ilk kitabında değindiği gibi, Massagetaeler arasında zina alışılmış bir gelenek olarak kabul edilir fakat bu bizde yasaktır; bizim ülkemizde anne ile birleşmek yasaklanmışken, Perslerde bu tür evlilikler yaygın bir gelenektir; yine, Mısırlılar arasında erkeklerin kız kardeşleriyle evlenmesi bir gelenektir fakat bu bizde yasalarla engellenen bir şeydir. (153) Davranış kuralının âdet ile karşı karşıya getirilmesi de şöyledir: Çoğu erkek karılarıyla kimseye görünmeden birleşir, oysa Krates[65] Hipparkhia'da bunu herkesin içinde yapmıştır; ve Diogenes ortalıkta pelerinle dolaşırmış, oysa biz geleneksel tarzda (154) giyiniriz. Âdet, efsane inanışla da şöyle karşı karşıya getirilir: Efsaneler Kronos'un kendi çocuklarını yok ettiğini söylemektedir, buna karşılık bizde çocuklarımızı koruma âdeti vardır; bizde Tanrılara, onların kötülükten uzak ve iyi olmaları bakımından, saygı gösterme geleneği vardır, oysa Tanrılar şairler tarafından birbirlerine zarar vermeye ve (155)

63. Bkz. Homeros, *Iliada*, XIV. 201.
64. MÖ 360'ta yaşamıştır; ünlü astronom, geometrici, yasa koyucu ve fizikçidir.
65. Bir Kinik filozof, MÖ 320. Bkz. A.H., III. 24.

birbirlerini kıskanmaya eğilimli varlıklar olarak anlatılmaktadır ve âdet dogmatik anlayışla şöyle karşı karşıya getirilir: Tanrılara iyi şeyler için dua etmek bizim âdetimizdir, oysa Epikuros[66] Tanrısallığın bizim hiçbir ihtiyacımızı karşılamadığını söylemiştir; Aristippos[67] kadınsı giyinmenin vasat bir şey olduğunu söylerken, biz bunun sapkınlık olduğunu düşünürüz.

(156) Ve biz davranış kuralını yasayla şöyle karşı karşıya getiriyoruz: Soylu ve özgür birine vurmayı yasaklayan bir yasa varken pankrastçılar izledikleri hayat tarzına bağlı olarak birbirlerine vururlar; insan öldürmek yasak olsa bile gladyatörler yine aynı nedenle birbirlerini öldürmektedir ve biz efsane inancı davranış kuralıyla karşı karşıya (157) şöyle getirmekteyiz: Efsanelerin Herakles'in Omphale'nin evinde kölelik yaparken[68] yün eğirmekten yorulduğunu ve ortalama bir insanın bile yapmayı tercih etmeyeceği şeyler yaptığını anlatmasına karşılık, Herakles'in hayat tarzı soylu bir hayat tarzıydı ve (158) biz davranış kuralını dogmatik anlayışın karşısına şöyle getirmekteyiz: Atletler şöhretin iyi bir şey olduğunu düşünür ve bu nedenle zahmetli bir hayat tarzını benimserler, oysa birçok filozof şöhretin değersiz bir şey olduğunu dogmatik bir (159) biçimde ileri sürmektedirler ve yasayı efsane inancın karşısına şöyle koymaktayız: Şairler Tanrıları zinayı kabul eden ve erkeklerle birleşen varlıklar olarak yansıtırlar, oysa bizdeki yasa bu tür davranışları yasaklamaktadır ve biz yasayı dogmatik anlayışın (160) karşısına şöyle koymaktayız: Khrysippos[69] anneler ve kız kardeşlerle birleşmenin vasat bir şey olduğunu söylerken, yasa bu davranışı yasaklamaktadır ve biz efsane (161) inancı dogmatik anlayışın karşısına şöyle koymaktayız: Şairler Zeus'un gökten inip ölü kadınlarla birleştiğini anlatırlarken, Dogmatikler arasında bunun mümkün olmadığı (162) savunulmaktadır; yine, bir şair Zeus'un, Sarpedon için duyduğu üzüntü nedeniyle yeryüzüne büyük kan damlaları akıttığını anlatırken,[70]

66. Bkz. A.H., III. 219.
67. Bkz. A.H., III. 204.
68. Bkz. Homeros, *Odyssey*, X, 423.
69. Bkz. A.H., Sunuş, s. 13-16; A.H., III, 205.
70. Bkz. Homeros, *Iliada*, XVI, 459.

filozofların dogması Tanrı'nın duygusuz olduğu yönündedir; efsaneler hipposentaurslardan[71] bahsederken, aynı filozoflar bu yaratıklar hakkındaki efsaneleri kabul etmeyerek bunların gerçekdışı olduğunu söylemektedirler.

(163) Biz aslında yukarıda sözü edilen karşıtlıklar için birçok başka örnek gösterebiliriz fakat lafı uzatmamak için bu kadarı yeterlidir. Bu argümanla da nesneler (*ta pragmata*) açısından birçok farklılığın var olduğu gösterildiğine göre, bu durumda nesnenin asıl özü (*opoion hupokeimenon*) bakımından karakterinin ne olduğunu söyleyebilecek durumda değiliz; fakat yalnızca davranış kuralı, âdet, yasa vb açısından karakterinin ne olduğunu söyleyebilecek durumdayız. Böylece, biz bu argüman bağlamında da dış nesnelerin gerçek doğaları hakkında yargıyı askıya almaya sürükleniyoruz.

Böylece, bu "on argüman"ın tümünden hareketle, sonuçta olarak yargıyı askıya almaya varmış oluyoruz.

15. BEŞ ARGÜMAN HAKKINDA

(164) Daha sonraki kuşkucular[72] yargıyı askıya almaya yol açan "beş argüman" ortaya koymuşlardır. Birincisi, "karşıtlık" ile ilişkilidir. İkincisi, "sonsuz geri gidiş" ile ilişkilidir. Üçüncüsü, "görecelik" (bağıntılılık) ile ilişkilidir. Dördüncüsü, "varsayım" (*hupothetikon*) ile ilişkilidir. Beşincisi, "döngüsel akıl yürütme" (*diallelon*) ile ilişkilidir. (165) "Karşıtlık" argümanı şunu anlamamızı sağlamaktadır: Mevcut bir nesne hakkında hem sıradan insanlar hem de filozoflar arasında giderilemez bir anlaşmazlık ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle biz bir şeyi ne tercih etmeye ne de reddetmeye muktedir (166) olamıyoruz. O halde, biz yargıyı askıya almaya geri dönmek durumundayız. "Sonsuz geri gidiş argümanı" şudur: Ele alınan konuyla ilgili olarak ortaya konan bir kanıt daha ileri bir kanıtı gerektirir. Bu kanıt da bir başka kanıtı gerektirir ve bu sonsuza dek böyle sürer. Böyle olunca,

71. Bkz. bizim hayali olan şeyler için kullandığımız "chimera" (aslan, keçi ve canavar karışımı yaratık).
72. Örneğin, bunlar Aenesidemus'tan sonra gelenlerdir; fakat buradaki atıf özellikle Agrippa'ya yapılmaktadır (Bkz. A.H., Sunuş, s. 17, 24); Diogenes Laertius, IX, 88.

kendi argümanlarımız için herhangi bir başlangıç noktasına sahip olamayız. Bu durumda ortaya çıkan sonuç, tartışılan konu hakkında (167) yargının askıya alınmasıdır. Sözünü ettiğimiz[73] "görecelik argümanı" şudur: Nesne (*hupokeimenon*) hem yargı veren özne ve hem de eşzamanlı algılara bağlantılı olarak şu ya da bu şekilde göründüğünden, onun asıl doğası hakkında yargıyı askıya almaktayız. Dogmatikler, sonsuz geri gidişten sakınmak amacıyla, argümanla tesis edemedikleri ancak doğrudan ve bir kanıt olmaksızın kabul etmiş oldukları bir şeyi (168) kendilerine başlangıç noktası olarak aldıklarında "varsayım argümanı" ortaya çıkmaktadır ve eğer bir kanıtın sağlamlığı yine bu kanıtın kendisinin bizzat (169) kanıtlamakla yükümlü olduğu şeye dayandırılırsa, bu durumda "döngüsellik argümanı" ortaya çıkar; çünkü bu ikisinin birbirlerini kanıtladıkları varsayılamayacağı için, her ikisi hakkında da yargıyı askıya almak durumunda kalınır.

Araştırma konusu olan her şeyin bu "beş argüman" altına sokulabileceğini (170) kısaca şöyle ortaya koyacağız: Ele alınan şey ya bir duyu nesnesidir (*aistheton*) ya da bir düşünce nesnesidir (*noeton*); fakat hangisi olursa olsun, bu şey bir anlaşmazlık konusudur; çünkü bazıları yalnızca duyu nesnesi olan şeylerin (*aistheta*) doğru olduğunu (*alethe*), bazıları yalnızca düşünce nesnesi olan şeylerin (*noeta*) doğru olduğunu, diğerleri ise bazı düşünce nesnesi olan şeyler ile bazı duyu nesnesi olan şeylerin doğru olduğunu söylemektedir.[74] Şimdi, bu kimseler bu konudaki anlaşmazlığın çözümlenebileceğini ya da çözümlenemeyeceğini iddia edebilecek durumdalar mı? Eğer bu kimseler anlaşmazlığın çözümlenemeyeceğini söylüyorlarsa, yargıyı askıya almayı onaylamamız gerekmektedir; çünkü hiçbir sonuca olanak tanımayan tartışma konuları hakkında herhangi bir iddia ortaya koymak mümkün değildir. Eğer onlar anlaşmazlığın çözümlenebileceğini söylüyorlarsa, bu durumda (171) onlara anlaşmazlığın neye dayanarak çözümlenebileceğini

73. Bkz. A.H., I, 135.

74. Bu görüşlerden birincisi Protagoras ve Epikuros tarafından, ikincisi Platon ve Demokritos tarafından ve üçüncüsü de Aristotelesçiler ve Stoacılar tarafından dile getirilmiştir.

sormamız gerekir. Örneğin, duyu nesnesi ile ilgili bir konuda (çünkü argümanımızı önce buna dayandıracağız) bir duyu nesnesine dayanarak mı, yoksa bir düşünce nesnesine dayanarak mı karar verilecektir? Eğer bir duyu nesnesine dayanarak karar verileceğini söylerlerse, şu anda duyuya açık şeyleri araştırmakta olduğumuza göre, bu duyu nesnesinin kendisi de onu doğrulayacak bir başka şeyi gerektirecektir ve eğer bu şey de bir duyu nesnesi ise, o zaman, aynı şekilde, bu duyu nesnesi de kendisini doğrulayacak bir başka şeyi gerektirecektir ve bu böyle sonsuza dek sürecektir. Eğer bu duyu (172) nesnesi hakkında bir düşünce nesnesine dayanarak bir karar verilecekse, düşünce nesneleri de tartışma konusu olduğundan, bu düşünce nesnesinin de sorgulanması ve doğrulanması gerekecektir. Şimdi, bu düşünce nesnesi kendi doğruluğunu nereden edinecektir? Eğer bunu bir düşünce nesnesinden edinecekse, bu durumda bu düşünce nesnesi için "sonsuz geri gidiş argümanı" söz konusudur; yok eğer bunu duyuya açık bir şeyden edinecekse, o zaman burada "döngüsel akıl yürütme argümanı"[75] söz konusudur; çünkü bu şekilde, bir düşünce nesnesinin bir duyuya açık nesneyi ve bir duyuya açık nesnenin bir düşünce nesnesini tesis ettiği kabul edilmiş olmaktadır.

(173) Bununla birlikte, tartışmacımız böyle bir sonuçtan kaçma amacıyla argümanının ileriki aşamalarını tanıtlanmak için, tanıtlanmadan kabul edilmiş bazı öngörülerin (*postula*) var olduğunu ileri sürmeye kalkışırsa, bu durumda, kaçınılmaz olarak, "varsayım argümanı" söz konusu olur;[76] çünkü bu varsayımın (*hupothetikon*) sahibi güvenilir bir kimse ise, bu durumda biz de her ne zaman karşıt bir varsayım ortaya koyarsak daha az güvenilir bir konumda sayılmayız. Dahası, bu varsayımın sahibi (*hupothetikos*) doğru olan bir şey (alehes) üzerine varsayımda bulunmaktaysa, o bunu bir kanıta dayanarak değil de bir varsayıma dayanarak yapmakta olduğundan,

75. Akıl yürütmede "birbirinden hareketle" argümanı. Bu safsata "circulus in probando" olarak bilinir. İki önermeden her biri dönüşümlü olarak diğerinin doğruluğunu kanıtlamak için kullanılır.
76. "Çıkış yok" (ya da kaçış yolu yok); örneğin, bu karşıtı (rakibi) umutsuz bir duruma sokar.

bu (doğru olan) şey hakkında kuşkuya yol açmış olmaktadır; yok eğer üzerinde varsayımda bulunduğu şey doğru olan bir şey değilse, bu durumda da argümanı çürük bir temele (174) dayanıyor demektir. Dahası, bir varsayım kanıtlamanın bir aracı oluyorsa, bu durumda asıl tartışma konusu olan şeyi tesis etme aracı olan diğer başka şeyler değil de kendisi bizzat sorgulama konusu olan bir şey varsayılıyor demektir; fakat bizzat kendisi sorgulama konusu olan bir şeyin varsayılması saçma ise, sorgulanan bir konunun sorgulama konusu olan bir şeye dayandığının varsayılması da saçmadır.[77]

(175) Tüm duyu nesnelerinin göreli (bağıntılı) şeyler oldukları da gayet açıktır; çünkü bunlar duyulara sahip kimselere görelidir. Bu bakımdan, görünen o ki, ortaya çıkan duyuya açık her şey (*pragma aistheton*) kolayca bu "Beş Argüman'dan biri altına sokulabilir ve düşünce nesnesi (*noeton*) hakkında da aynı şeyi söylüyoruz. Şöyle ki: Eğer düşünce nesnesinin sonuçsuz bir tartışmanın konusu olduğu söylenirse, yargıyı (176) askıya alma zorunluluğu doğacaktır. Öte yandan, eğer bu sorun çözüme olanak veriyorsa ve bu çözüm bir düşünce nesnesine (*noeton*) dayanıyorsa, bu durumda "sonsuz geri gidiş"e sürükleniriz; yok eğer bu çözüm duyuya açık olan bir şeye dayanıyorsa, bu durumda da "döngüsel akıl yürütme" söz konusu olur; çünkü yine duyuya açık olan bu şey de tartışma konusu olacağından ve onun hakkında da yine kendisinden hareketle karar verilemeyeceğinden –çünkü bu durumda "sonsuz geri gidiş" söz konusu olur, bu durumda bu şey de tekrar bir düşünce nesnesini gerektirecektir, (177) tıpkı düşünce nesnesinin duyu nesnesini gerektireceği gibi. Yine, bunlardan hareketle, bir kimse bir varsayım ileri sürerse, bu durumda o mantık dışı davranıyor olacaktır. Dahası, düşünce nesneleri göreli şeylerdir; çünkü bunlar bir kimsenin düşünme etkinliğine (*noounta*) ilişkileri bakımından düşünce nesnesi olan şeylerdir; eğer bunlar sahip oldukları söylenen bir doğaya gerçekten sahip olmuş olsalardı, bu durumda bu şeyler hakkında hiçbir anlaşmazlık ortaya çıkmazdı. Bu açıdan, düşünce nesnesi de bu "beş argüman"

77. Örneğin, sıra dışı ya da daha tümel önermenin varsayılması.

altına sokulabilir. Sonuç olarak, biz, her koşulda, karşımızda duran nesne (ya da nesneler) hakkında yargıyı askıya almaya sürüklenmekteyiz.

Bu "beş argüman" daha sonraki kuşkucular tarafından miras bırakılmıştır fakat onlar bu argümanları diğer "on argüman"ı bir kenara bırakmak için değil fakat Dogmatiklerin düşüncesizliğini daha farklı bir yolla ve daha kesin bir biçimde ortaya koymak için "on argüman"la bağlantılı olarak kullanmışlardır.

16. İKİ NEDEN HAKKINDA

(178) Bu Kuşkucular yargıyı askıya olmaya yol açan başka "iki argüman" daha eklemişlerdir.[78] Görünüşe göre, her kavrama nesnesi (*katalambanomenon*) ya kendisi ya da başka bir şey aracılığıyla kavrandığından, kuşkucular hiçbir şeyin ne kendisi ne de başka bir şey aracılığıyla kavranmadığını göstermedikten sonra, bir varsayım olarak, her şeyden kuşku duymayı önermektedirler. Sanırım kuşkucular hiçbir şeyin kendisinden hareketle kavranmadığını, fizikçiler arasında hem duyu nesneleri hem de düşünce nesneleri hakkında ortaya çıkan anlaşmazlıktan hareketle söylemektedirler. Şöyle ki: Bu anlaşmazlık hiçbir çözüm yolu içermemektedir; çünkü biz ne duyuya ne de düşünceye açık hiçbir ölçüt ortaya koyamayız; benimseyeceğimiz her ölçüt tartışmalı olacak ve bu (179) bakımdan da güvenilir olmayacaktır. Kuşkucuların herhangi bir şeyin başka bir şey aracılığıyla kavranabilir olduğunu kabul etmeyişlerinin nedeni şudur: Eğer bir nesnenin kavranmasına aracı olan şeyin kendisi de her zaman bir başka şeyin aracılığıyla kavranmak durumundaysa, bu durumda ya "döngüsel akıl yürütme" ya da "sonsuz geri gidiş" sürecine girmek durumunda kalınır. Öte yandan, eğer bir başka şeyin kavranmasına aracı olan şeyin "kendinde kavranan bir şey olduğu" varsayımından hareket edilirse, bu varsayım, halihazırda açıklanmış olan nedenler yüzünden, "hiçbir şeyin kendisi ile kavranamayacağı" argümanından hareketle çürütülür. Fakat kendisi ile çelişkili olan bir

78. Nedenleri ikiye indirme işlemi için bkz. A.H., Sunuş, s. 24: (1) doğrudan ya da (2) dolaylı kesinlik olanağına karşı tartışma.

şeyin ya kendisi ya da bir başka şey aracılığıyla kavranmasının nasıl mümkün olabileceği konusundaki karasızlığımız, aynı zamanda doğruluk ya da kavrama ölçütünün görünür bir şey olmaması ve tanıtlama kabul etmeyen şeyler olan göstergelerin (*semeion*) reddiyle de bağlantılı bulunuyor –ki bu konular bir sonraki kitapta ele alınacaktır.[79]

O halde, "yargıyı askıya almaya yol açan argümanlar" hakkında bunların söylenmiş olması, şimdilik, yeterlidir.

17. NEDENSELLİK ÖĞRETİLERİNİN REDDİ İLE İLGİLİ ARGÜMANLAR

(180) Tıpkı bizim yargıdan kaçınmaya yol açan geleneksel argümanları ortaya koymamız gibi bazı kuşkucular da "nedensellik öğretileri" hakkında kuşkuyu dile getirmemize ve böylece bu öğretileriyle bilhassa böbürlenen Dogmatikleri bozmamıza olanak tanıyan argümanlar ortaya koymuşlardır. Bu bakımdan, Aenesidemus bize bu yönde "sekiz argüman" sunmaktadır. Aenesidemus bu "sekiz argüman"la tüm dogmatik nedensellik öğretilerinin test edilebileceğini ve çürüklüklerinin ortaya konabileceğini (181) düşünmektedir. Aenesidemus'un söylediğine göre, birinci argüman şudur: Nedensellik öğretilerinin tümü duyuya açık olmayan (*adelon*) şeylerle ilgilidir ve bu bağlamda görünüşlerden (*fainomenon*) türetilerek üzerinde uzlaşılmış herhangi bir kanıtla doğrulanan hiçbir neden öğretisi mevcut değildir. İkinci argüman şudur: Bazı Dogmatikler, araştırma nesnesini çeşitli nedenlere bağlama yönünde geniş bir hareket (182) alanı varken, kendilerini tek bir neden öğretisi ile sınırlamaktadırlar. Üçüncü argüman şudur: Dogmatikler düzenli bir biçimde meydana gelen olayların nedenleri olarak hiçbir şekilde düzenlilik arz etmeyen şeyleri göstermektedirler. Dördüncü argüman şudur: Dogmatikler görünüşlerin oluş tarzını kavradıklarında, görünmeyen şeylerin nasıl oluştuğunu da kavrayabileceklerini varsaymaktadırlar. Oysa görünmeyen şeylerin görünen şeylerin oluşmasına benzer bir biçimde oluşuyor olmaları mümkünse de, aynı zamanda böyle olmayıp farklı ya da

79. Bkz. A.H., II. 96.

kendilerine özgü bir biçimde oluşuyor (183) olmaları da mümkündür. Beşinci argüman şudur: tüm bu öğretilerin sahipleri, uygulamada, üzerinde uzlaşılmış ortak yöntemlere göre değil de elementler hakkında ortaya koydukları kendi özel varsayımlarına göre nedenler ileri sürmektedirler. Altıncı argüman şudur: Bu kimseler genellikle yalnızca kendi özel varsayımları ile açıklanabilecek türden şeyleri kabul etmekte fakat bunlara karşıt ve hatta eşit ihtimale (184) sahip şeyleri göz ardı etmektedirler. Yedinci argüman şudur: Bu kimseler yalnızca görünüşlerle değil aynı zamanda kendi varsayımlarıyla da uyuşmayan nedenler ileri sürmektedirler. Sekizinci argüman şudur: Hem görünen şeyler hem de daha derin bir araştırmanın konusu olan şeyler hakkında eşit derecede kuşkulu bir durum ortaya çıktığında, bu kimseler kuşku konusu olan şeyler hakkındaki öğretilerini yine eşit (185) derecede kuşku götürür şeylerle temellendirmektedirler. Bunlara ek olarak Aenesidemus, Dogmatiklerin nedensellik öğretilerinden bazılarının daha önce sözü edilen argümanlardan bazılarına başvurularak çürütülmelerinin de mümkün olduğunu söylemektedir.

Muhtemelen yargıyı askıya almanın "beş argüman"ı nedensellik öğretilerine karşı yeterli olacaktır; çünkü bir kimse bir neden ileri sürüyorsa, o zaman bu neden ya tüm felsefe öğretileriyle, Kuşkuculukla ve görünüşlerle tutarlı olacaktır ya da olmayacaktır. Bununla birlikte, muhtemelen tüm bunlarla tutarlı olan bir neden ileri sürmek uygulanabilir bir şey değildir; çünkü ister görünür olsun ister açık olmayan (186) olsun tüm şeyler tartışma konusudur. Öte yandan, eğer bu neden tüm bu sayılan şeylerle tutarlı değilse, o zaman bu kimseye yine bu nedenin nedeni sorulacaktır ve eğer bu kimse görünen bir şey (*fainomenes*) için görünen bir şeyi ya da açık olmayan (*adelon*) bir şey için açık olmayan bir şeyi neden olarak ileri sürerse, bu durumda o "sonsuz geri gidiş" sürecine girecektir. Eğer bu kimse görünür olan bir şey için açık olmayan bir şeyi ya da açık olmayan bir şey için görünür bir şeyi neden olarak ileri sürerse, bu durumda da "döngüsel akıl yürütme" ortaya çıkacaktır. Ama eğer bu kimse bir noktada durmak zorunda kalırsa, bu durumda tartışmanın o anki mevcut koşullarının olanak verdiği ölçüde şu

ya da bu nedenin tercih edilir olduğunu söyleyecek, bu durumda da "görelilik" söz konusu olacaktır; yani kesinlik talebi ortadan kalkmış olacaktır ya da bu kimse bazı kanıtlanmamış varsayımları kabul etmeye kalkışacak, o zaman buna da tarafımızdan itiraz edilecektir. Görüldüğü gibi, bu "beş argüman" yardımıyla da Dogmatiklerin kendi neden öğretilerindeki düşüncesizliklerini açığa çıkarmak mümkün olmaktadır.

18. KUŞKUCU İFADELER YA DA FORMÜLLER HAKKINDA

(187) Gerek yukarıdaki nedensellik öğretilerine karşı olan argümanları ve gerekse yargıyı askıya almaya yol açan argümanları kullandığımızda, kuşkucu tavrımızı ve zihin durumumuzu belirten belli ifadelere[80] –örneğin, "daha fazla değil", "hiçbir şeyin belirlenmemesi gerekir" vb– başvurduğumuza göre, bir sonraki işimiz bunları sırasıyla tartışmaktır. Öyleyse, şimdi, "daha fazla değil" ifadesiyle başlayalım.

19. "Daha fazla değil" HAKKINDA

(188) Şimdi. Biz bu ifadeyi bazen yukarıda belirtmiş olduğum tarzda bazen de şu tarzda dile getirilmekteyiz: "Asla daha fazla değil." Biz, kimilerinin sandığı gibi, "daha fazla değil"i özel araştırmalarda ve "asla daha fazla değil"i de genel araştırmalarda kullanıyor değiliz, aksine biz hem "daha fazla değil"i hem de "asla daha fazla değil"i birbirinden farksız bir biçimde kullanıyoruz ve şimdi bu iki ifadeyi özdeş ifadeler olarak tartışacağız. Şimdi, bu ifade kısaltılmış bir ifadedir; çünkü tıpkı "iki kat" dediğimizde bunu "iki katlı ev"[81] ifadesinin kısaltması olarak ve "geniş" dediğimizde bunu "geniş yol" ifadesinin kısaltması olarak kullanıyor olmamız gibi, "daha fazla değil" dediğimizde bu ifadeyi "bundan daha fazla şu değil, aşağıdan daha fazla yukarı (189) değil" ifadesinin kısaltması olarak kullanmaktayız. Bununla birlikte, bazı kuşkucular "değil" sözcüğünü "niçin

80. Bkz. A.H., I, 14,15.

81. Örneğin, (muhtemelen) iki katlı ev (*estia, oika* anlamında kabul ediliyor). Fabricus "esthes" ve "diple"yi önermektedir; bu durumda "diplois", "çift kat" anlamına ve "plateia" da "geniş yer", "bol ya da açık yer" anlamlarına gelmektedir.

bundan daha fazla şu" tarzında kabul ederler. Burada "niçin" nedeni belirten şey olarak kabul edilmektedir ki bu ifade şu anlama gelmektedir: "Hangi nedenle şundan daha fazla bu?"[82] Ve iddialar ileri sürmek yerine soru yöneltmek yaygın bir şeydir. Örneğin, "Zeus'un gelini, hangi ölümlü onu bilmez?" ifadesinde olduğu gibi ve sorular yöneltmek yerine iddialar ileri sürmek de yaygın bir yoldur. Örneğin, "Dion'un yaşadığı yeri araştırıyorum" ya da "size bir şaire hayran olunmasının nedenini soruyorum" gibi ve dahası, "hangi nedenle" yerine "niçin" sözcüğünün kullanılması Menander'de bulunabilir.[83] Örneğin, "niçin geride kaldım?" Ve "bundan daha fazla şu (190) değil" ifadesi karşıt şeylerin eşit gücü nedeniyle kararsız kaldığımız bir noktada içine düştüğümüz duygu durumuna da işaret eder ve "eşit güç" ifadesinden bize muhtemel görünen bir şey olarak eşitliği kastediyoruz; "karşıt olan" sözcüğünden de çoğu zaman uyuşmazlık durumunu ve "karasızlık" ifadesinden her türlü seçeneğin reddedilmesini kastediyoruz.[84]

(191) Şimdi, "asla daha fazla değil" formülü her ne kadar onaylama ya da reddetme karakteri yansıtıyor görünse de, biz bu formülü tam anlamında değil fakat daha çok gevşek ve geniş bir anlamda kullanıyoruz; yani, örneğin şu tarz bir sorunun ya da bir açıklamanın yerine kullanıyoruz: "bu şeylerden hangisini onaylamam ya da hangisini onaylamamam gerektiğini bilmiyorum;" çünkü bizim amacımız bize görünmekte olanı yansıtmaktır ve bu amaç yönünde kullandığımız "asla daha fazla değil" bizim için bu söylediğimizin dışında başka bir anlam ifade etmemektedir. Şu noktanın da belirtilmesi gerekiyor: Biz "asla daha fazla değil" formülünü bu formülün gerçekten kesin ve doğru olduğu iddiasıyla dile getirmiyoruz, biz burada da yalnızca şu anda bize görünmekte olan şeyi yansıtmaktayız.

82. Burada "ti" ya "ne" (ya da "neye göre") ya da "neden" ("hangi nedenle" ya da "hangi sebeble") anlamlarına gelebilir. Bu bakımdan "ti" bu formüle bir soru anlamı vermektedir, ki "ou"nun verdiği doğrulayıcı (*aksioma*) anlamdan uzaktır.
83. Bkz. Fragman, 900.
84. Bu tam tamına zihinsel tarafsızlığa ya da zihinsel denge durumuna ilişkin tipik bir kuşkucu tavırdır (*arrepsia*, Diogenes Laertius, IX, 74).

20. "Afasia" YA DA "İddiasızlık" HAKKINDA

(192) "İddiasızlık" (*afasia*) ile ilgili olarak şunları söylüyoruz: "İddia" iki anlama gelir, genel ve özel. Genel anlamda, iddia olumlama ya da olumsuzlama yansıtan bir ifadedir. Örneğin, "gündüzdür" ve "gündüz değildir" gibi. Özel anlamda, iddia yalnızca olumlamayı ifade eder ve bu anlamda olumsuzlayıcı ifadeler iddia olarak adlandırılmazlar. Bu durumda "iddiasızlık" hem olumlama hem de olumsuzlamanın kapsandığı söylenen genel anlamdaki iddiadan kaçınmak anlamına gelmektedir. Bu bakımdan, "iddiasızlık" bizim herhangi bir şeyi hem doğrulamayı hem de yalanlamayı reddetmemiz nedeniyle ortaya çıkan zihin durumumuza (*pathos*) karşılık gelmektedir. (193) Buradan da açıktır ki, biz iddiasızlığı "şeylerin doğası iddiasızlığı gerektirmektedir" tarzında bir düşünceden hareketle de benimsiyor değiliz. Aksine, bu ifade onu dile getirdiğimiz anda, önümüzde duran sorunlar karşısında içine düştüğümüz duruma işaret etmektedir. Şu hatırlanmalı: Söylemiş olduğumuz gibi, biz açık olmayan şeyler hakkında ortaya atılan dogmatik açıklamaları ne onaylamakta ne de reddetmekteyiz; çünkü biz yalnızca, bizi duygusal olarak harekete geçiren (*pathetikoos*) ve bizi zorla onay vermeye yönelten şeylere boyun eğmekteyiz.

21. "Muhtemel", "Mümkün" ve "Belki" HAKKINDA

(194) Şimdi, biz "muhtemeldir", "muhtemel değildir" ve "mümkündür", "mümkün değildir" ve "belki", "belki değildir" formüllerini "muhtemelen vardır ve muhtemelen yoktur" yerine ve "öyle olması mümkündür ve öyle olmaması mümkündür" yerine ve "belki durum budur ve belki durum bu değildir" yerine kullanıyoruz. Sonuç olarak, kısa olması için, "mümkün değildir" ifadesini "öyle olmaması mümkündür" yerine ve "olamaz" ifadesini "durum bu olmayabilir" yerine ve "muhtemel değildir" ifadesini "öyle (195) olmaması muhtemeldir" yerine kullanıyoruz. Burada biz, yine, ne bu ifadelere karşı savaşıyoruz ne de bu ifadelerin gerçekleri yansıtıp yansıtmadığını sorguluyoruz; söylediğim gibi, biz bu ifadeleri kesin olmayan bir anlamda kullanıyoruz. Buradan da, öyle sanıyorum, bu

ifadelerin "iddiasızlığı" yansıttığı açıktır. Tam olarak söylersek: "Onun öyle olması muhtemeldir" diyen bir kimse, "o öyledir" tarzında olumlayıcı bir iddia ileri sürmeyi reddetmiş olmakta ve bu bağlamda, bir öncekinin karşıtı gibi görünen "onun öyle olmaması muhtemeldir" ifadesini de ima etmiş olmaktadır* ve aynı şey diğer formüller için de geçerlidir.

22. "Ben yargıyı askıya alıyorum" HAKKINDA

(196) Biz bu formülü "ortaya çıkmış nesnelerden hangisine inanmam ve hangisine inanmamam gerektiğini söyleyemiyorum" ifadesinin yerine kullanıyoruz. Bu ifade bize görünen nesnelerin güvenilirlik ve güvenilmezlik açısından eşit durumda olduklarına işaret etmektedir ve biz onların bu yöndeki eşitliği hakkında hiçbir olumlayıcı iddia ortaya koymuyoruz fakat yalnızca onları gözlemlerken bize o anda onlara ilişkin olarak görünen şeyi ifade ediyoruz. Bizim bu süreci "askıya alma" (*epokhe*) olarak adlandırmamızın nedeni, araştırma nesnelerinin eşit gücünün düşüncemizi askıda bırakması ve bu bağlamda, bizim onlara ilişkin olarak herhangi bir şeyi ne doğrulayabilecek ne de yalanlayabilecek durumda olmamamızdır.

23. "Ben hiçbir şey belirlemiyorum" HAKKINDA

(197) "Ben hiçbir şey belirlemiyorum" ifadesiyle ilgili olarak şunları söylüyoruz: Biz "belirlemek" ifadesinin anlamının yalnızca "bir şeyi açıklamak" olmadığını fakat aynı zamanda "açık olmayan bir şeyi onaylayarak ortaya koymak" anlamına geldiğini savunuyoruz. Bundan hareketle, şüphesiz, Kuşkucunun hiçbir şey belirlemediği ve hatta "ben hiçbir şey belirlemiyorum" ifadesini bile belirlemediği anlaşılacaktır. Bu ifade dogmatik bir varsayım değildir; yani bu ifade açık olmayan bir

* Kuşkucu "...dir" ya da "...değildir" tarzında tüm ifadeleri reddeder; çünkü bu tür ifadeler kesinlik iddiasını dile getirmektedir; ister olumlayıcı ister olumsuzlayıcı tarzda olsun. Bu da şu anlama gelmektedir: Kuşkucu "öyle olması muhtemeldir" ya da "öyle olması muhtemel değildir" dediğinde her iki ifade de kesinlik iddiası içermez. Bu açıdan, biri dile getirildiğinde diğeri de üstü kapalı bir biçimde dile getirilmiş olur. Kuşkucu için "muhtemel olan" bir şey, aynı zamanda ve eşit güçte "muhtemel olmayan" bir şeydir. (ç.n.)

şeye onay vermek anlamına gelmemektedir; o yalnızca bizim zihin durumumuza işaret etmektedir. Kuşkucu her ne zaman "ben hiçbir şey belirlemiyorum" derse, onun bundan kastı şudur: "Benim şu anki zihin durumum halihazırda sorgulama konusu olan şeylerden herhangi birini dogmatik bir biçimde ne olumlamaya ne de olumsuzlamaya uygun değil" ve kuşkucu bunu söylediği zaman bundan anlaşılması gereken şey, onun tartışma konusu olan şeylerle ilgili olarak ona o anda görünen şeyi dogmatik olmayan bir biçimde [yani, ona o şey o anda nasıl görünüyorsa öyle] ifade etmekte olduğudur; kuşkucu herhangi bir iddialı beyan ortaya koymamakta fakat yalnızca kendi zihin durumunu yansıtmaktadır.

24. "Tüm şeyler belirsizdir" HAKKINDA

(198) "Belirleme yapmama" bizim dogmatik araştırmanın konusu olan şeylerden, yani açık olmayan şeylerden (adela) herhangi birini ne doğrulamaya ne de yalanlamaya uygun olmadığımız andaki zihin durumumuzu ifade etmektedir. Bundan hareketle, Kuşkucu her ne zaman "tüm şeyler belirsizdir" derse, o bu ifadedeki "...dir" [ya da "olmak"] ekini "bana...görünüyor" anlamında kullanmaktadır ve Kuşkucunun "tüm şeyler" ifadesinden kastettiği gerçekten var olan şeyler (*ta onta*) değil, Kuşkucunun sorgulamakta olduğu ve Dogmatikler tarafından araştırılmış olan açık olmayan şeylerdir ve Kuşkucunun "belirsiz" ifadesinden kastı, birbirlerine karşıt ya da bir şekilde birbirleriyle tutarsız olan şeylerin, birbirleri karşısında güvenilirlik ve (199) güvenilmezlik açısından daha üstün olmadıklarıdır ve tıpkı, "dolaşırım" diyen birinin aslında "ben dolaşırım" diyor olması gibi,* Kuşkucu "tüm şeyler belirsizdir" dediğinde aslında bu ifadeyi "bana göre..." ya da "bana göründüğü kadarıyla..." anlamında kullanmaktadır. Dolayısıyla bu ifade şunu anlatmaktadır: "Bana öyle görünüyor (geliyor) ki, benim sorguladığım dogmatik bir araştırmanın konusu olan konulardan hiçbiri, güvenilirlik (*pistin*) ya da güvenilmezlik (*apistin*) yönünden,

* Örneğin, Yunancada şahıs zamirleri, örneğin "Ben" yüklemin sonunda gizli olarak ifade edilir [Yunancada olduğu gibi Türkçede de şahıs zamirleri (ya da özne) yüklemde bir ekle ima edilir. Örneğin, "Yazıyorum: (Ben) yazıyorum." (ç.n.)]

kendisine çelişik olan bir diğerine oranla [daha] tercih edilebilir durumda değildir."

25. "Hiçbir şey kavranabilir değildir" HAKKINDA

(200) "Hiçbir şey kavranabilir değildir" derken de tutumumuz aynıdır; çünkü biz "hiçbir şey" ifadesini önceki gibi yorumlamakta ve buna "bana göre" ifadesini eklemekteyiz. Böylece, bu açıklamanın anlamı şu olmaktadır: "Bana öyle görünüyor ki, sorgulamış bulunduğum dogmatik bir araştırmanın konusu olan açık olmayan konulardan hiçbiri kavranabilir durumda değildir." Ve bu açıklama Dogmatiklerin araştırdığı konuların gerçekten kavranamaz bir doğaya sahip olduklarını olumlayıcı bir biçimde iddia etmek amacında değildir. Bu açıklama, yalnızca, bir kimsenin [Kuşkucunun] zihin durumunu dışa vuran bir beyandır. Bu kimse şunu söylemektedir: "Şu ana kadar, karşıt şeylerdeki eşit güç nedeniyle, hiçbir şeyi kavramamış olduğumu fark ediyorum ve bu bakımdan, bana öyle görünüyor ki, bizim konumumuzu bozmak için ortaya konan tüm şeyler [argümanlar] bizim ifade ettiğimiz şeyle alakasızdır."

26. "Ben kavrayışlı değilim" ve "Ben kavramıyorum" HAKKINDA

(201) Hem "ben kavrayışlı değilim" hem de "ben kavramıyorum" ifadesi, diğer formüllerle ilgili olarak yukarıda söylediğimiz şeylerden de anlaşılacağı gibi, Kuşkucunun, belli bir anda, içinde bulunduğu özel bir zihin durumunu yansıtmaktadır; öyle ki, Kuşkucu araştırma konusu olan herhangi bir açık olmayan şeyi doğrulamaktan ya da yalanlamaktan kaçınır durumdadır.

27. "Her argüman için eşit güçte karşıt bir argüman" HAKKINDA

(202) Biz, "her argüman için eşit güçte karşıt bir argüman" dediğimizde, "her argüman için" ifadesini "araştırdığımız her argüman için" anlamında kullanıyoruz ve "argüman" ifadesini de onun düz anlamından farklı bir anlamda kullanıyoruz. Bu ifade şuna karşılıktır: Bir konuyu dogmatik bir biçimde (yani,

açık olmayan bir şeye başvurarak) ve herhangi bir yöntemle ve de öncüllerle sonucun [mantıksal] bir zorunluluk içermediği bir tarzda tesis eden argüman.[85] Biz "eşitlik" sözcüğünü güvenilirliğe ya da güvenilmezliğe atıfla dile getiriyoruz ve "karşıt" sözcüğünü "tutarsızlık" sözcüğünün alışılmış anlamında kullanmaktayız ve bunlara "bana (203) göründüğü kadarıyla..." ifadesini eklemekteyiz. Bunlardan hareketle, ben her ne zaman "her argüman için eşit güçte karşıt bir argüman" diyorsam, benim bu ifademden tam olarak söylemek istediğim şey şu olmaktadır: "Bir konuyu dogmatik bir biçimde tesis eden ve benim sorgulamış olduğum her argüman için, bana öyle görünüyor ki, konuyu dogmatik bir biçimde tesis eden ve güvenilirlik ve güvenilmezlik bakımından diğeriyle eşit güçte olan bir başka karşıt bir argüman vardır." Bu ifadeyi dile getirişimiz dogmatik değildir;[86] bu ifade, onu deneyleyen kimseye görünmekte olan insani bir zihin durumunun ilanıdır [yalnızca].

(204) Fakat bazıları bu ifadeyi "her argüman için ona karşıt olan eşit güçte bir argüman olması gerekir"[87] şeklinde dile getirmektedir. Bu açıklama, her ne kadar burada "karşısına koyabiliriz" ifadesi yerine "olması gerekir" ifadesi kullanılıyorsa da, aslında şöyle bir uyarıyı amaçlamaktadır: "Biz bir konuyu dogmatik olarak tesis etmeye yönelik her argümanın karşısına, konuyu [tıpkı onun gibi] dogmatik olarak sorgulayan, güvenilirlik ve güvenilmezlik yönünden eşit güçte olan karşıt bir argüman koyabiliriz."* (205) Çünkü bu kimseler bu uyarıyı, Dogmatikler tarafından bir şekilde yanıltılması durumunda Kuşkucunun aceleci davranarak konuyu araştırmaktan vazgeçebileceği ve böylece Kuşkucular tarafından benimsenen ve bütünüyle yargıyı askıya alma tavrına bağlı olduğuna inanılan

85. Örneğin, tasımların kullanımı ile.

86. Bu ifadeyi ilk kez dile getiren Protagoras'tan farklı olarak.

87. Buradaki ifade bir emir kipi özelliği taşımaktadır: ...meli, ... malı.

* Diğer bir deyişle, Kuşkucu her zaman ya da çoğu zaman bir iddianın karşısına eşit güçte karşıt bir iddia koyma olanağına sahiptir. O bunu şu anda yapamıyor olsa da ileri de aradığı karşıt argümanı bulma olanağı her zaman için söz konusudur. Bu nedenle Kuşkucu rakibine karşı çaresiz kalıp konumunu bozmakta acele etmemelidir. Bu uyarı A.H., I, 34-5'teki açıklamayla koşuttur. (ç.n.)

"dinginliğe"e ulaşamayacağı kaygısıyla, Kuşkucuya yönelik olarak yapmaktadırlar.

28. KUŞKUCU İFADELER İÇİN EK NOTLAR

(206) Bir başlangıç özeti için şu ana kadar ortaya konan açıklamalar yeterlidir. Geriye kalanları daha önce söylenenlerden hareketle çıkarsamak mümkündür. Kuşkucu ifadeler (formüller) ile ilgili olarak ilk kavramamız gereken şey bizim bu formüllerin mutlak olarak doğru olduğunu iddia etmiyor olmamızdır. Biz bu formüllerin yine kendilerinden hareketle çürütülebileceklerini, çünkü bu formüllerin kendilerinin kuşku yönelttikleri şeylerde zaten içerildiklerini söylüyoruz. Tıpkı müshil ilacının bedenden yalnızca zararlı şeyleri atmakla kalmayıp bu şeylerle birlikte kendini de atması gibi ve (207) yine biz bu formülleri ortaya koyarken bu formüllerin ilgili olduğu şeylerin asıl doğalarını açığa vurduğumuzu da ileri sürmüyoruz. Aksine, biz bunları yansız ve esnek bir biçimde kullanıyoruz; çünkü sözcükler üzerine tartışmak Kuşkucular için uygun değildir. Üstelik bu formüllerin de mutlak bir anlama sahip olmadığını ancak göreli, yani Kuşkuculara göreli bir anlama sahip olduklarını söylemek Kuşkuculara bir (208) üstünlük de sağlamaktadır. Bunun yanı sıra şu da hatırlanmalıdır ki, biz bu formülleri tüm şeyler hakkında evrensel olarak ortaya koymuyoruz. Fakat dogmatiklerin tartışma konularını oluşturan açık olmayan şeyler (*adelon*) için ileri sürmekteyiz. Ve yine hatırlayalım ki, biz şeylerden bize göründükleri kadarıyla bahsediyoruz; dış nesnelerin (*ektos hupokeimenon*) asıl doğaları (*fuseos*) hakkında herhangi bir olumlayıcı açıklama ortaya koymuyoruz. İnanıyorum ki, bundan hareketle, kuşkucu formülere karşı ileri sürülen her yanıltmaca (*sofisma*) zararsız hale getirilebilir.[88]

(209) Ve şu anda, Kuşkuculuğun karakterini kavramına, ölçütüne, amacına ve kuşkucu formüllere göz atarak ortaya koymuş bulunmaktayız. Bundan sonraki işimiz Kuşkuculuk ile ona yakından bağlantılı felsefeler arasındaki ayrıma kısaca göz atmaktır. Bunu yargıyı askıya almanın daha iyi anlaşılma-

88. Burada söylenen şudur: Bu tür saldırılar ancak yanıltmaca şeyler olabilir.

sına yönelik bir arşiv oluşturmak amacıyla yapıyoruz. Şimdi Herakleitosçu felsefe ile başlayalım.

29. KUŞKUCU DÜŞÜNME TARZININ HERAKLEİTOSÇU FELSEFEDEN FARKI

(210) Şimdi, bu felsefenin bizim düşünme tarzımızdan farklı olduğu gayet açıktır; çünkü Herakleitos[89] birçok açık olmayan şey hakkında dogmatik açıklamalar ortaya koymaktadır. Söylediğimiz gibi biz bu tür açıklamalar ortaya koymuyoruz. Şu da bir gerçektir ki, Aenesidemus ve onu izleyenler Kuşkucu tarzın Herakleitosçu felsefeye giden bir yol olduğunu söylemişlerdir. Onlar şunu savunuyorlardı: Aynı şeyin karşıt görünüşlerin nesnesi olduğunu [yani karşıt görünüşlerin aynı nesneden kaynaklandığını] söylemek, her şeyden önce, aynı nesnenin karşıt gerçekliklerin nesnesi olduğunu [yani kendinde gerçekten bu tür güçler taşıdığını] söylemektir. [Başka bir deyişle] Kuşkucular aynı şeyin karşıt görünüşlerin nesnesi olduğunu söylemekle yetinirken, Herakleitosçular bundan hareketle [bir adım daha *atarak] bu görünüşlerin gerçekliğini ileri sürmektedirler.*[90] Fakar biz Herakleitosçulara yanıt olarak şunu söylüyoruz: Aynı nesnenin karşıt görünüşlere sahip olduğu anlayışı Kuşkuculara özgü bir dogma değildir. Bu yalnızca Kuşkucular tarafından değil aynı zamanda diğer filozoflar ve diğer tüm (211) insanlar tarafından deneylenen bir olgudur; çünkü hiç kimse balın sağlıklı bir insana tatlı ya da sarılık hastası bir insana acı gelmediğini söylemeye cüret etmeyecektir; zaten Herakleitosçular da, tıpkı bizim ve muhtemelen de tüm diğer felsefelerin yaptığı gibi, insanların bu ortak ön-kavrayışından (*prolepsis*) hareket

89. Herakleitos için bkz. A.H., Sunuş, s. 1-2; A.H., II, 59, 63. Aenesidemus için bkz. A.H., Sunuş, s. 22-4.

90. Örneğin, aynı şeyin karşıt özelliklere ya da niteliklere sahipmiş "gibi görünüyor" olduğuna dair kuşkucu görüş, bu şeylerin gerçekten bu tür niteliklere sahip olduklarına dair Herakleitosçu görüşe giden yolda bir adım olarak kabul edilmektedir. Fakat Sextus'un ilerleyen tartışmasına göre, "görünüş" bakımından karşıt niteliklerin bir şeye atfedilmesi yalnızca Kuşkuculara özgü olan bir şey değil aynı zamanda tüm insanlarda ortak olan bir yaklaşımdır. Bu durumda tüm diğerler insanlar da pratikte aynı şekilde Herakleitosçu olarak kabul edilebilirlerdi.

etmektedirler. Sonuç itibariyle, eğer Herakleitosçular aynı şeyin karşıt gerçekliklere sahip olduğuna dair öğretilerini kuşkucu formüllerden –örneğin "hiçbir şey kavranılır değildir" ya da "hiçbir şey belirlemiyorum" gibi– hareketle türetmiş olsalardı, bu durumda savundukları düşünceye [Kuşkuculuğun Herakleitosçuluğa giden bir yol olduğunu düşüncesine] ulaşmaları ihtimal dahilinde olurdu; fakat onların hareket noktaları yalnız bizim [Kuşkucular] tarafımızdan değil fakat aynı zamanda diğer tüm filozoflar ve sıradan insanlar tarafından da deneylenen şeyler olduğuna ve biz de bu ortak şeylerden[91] hareket etmekte olduğumuza göre, bizim düşünme tarzımızın diğer felsefelere ya da hatta sıradan [insanlar arasındaki ortak alışılmış] anlayışa değil de daha çok Herakleitosçu felsefeye giden bir yol olduğu nasıl söylenebilir?

(212) Kuşkucu düşünce Herakleitosçu felsefeye ilişkin bilgiye hiçbir katkı sağlamadığı gibi hatta aslında onun için bir engeldir de. Kuşkucu, her şey bir yana, Herakleitos'un tüm dogmatik açıklamalarını –örneğin "dünya-yanma"[92] ya da "aynı şey karşıt gerçekliklerin nesnesidir" gibi öğretilerini– bunların ihtiyatsızca ortaya konmuş şeyler olması bakımından yerin dibine geçirmektedir. Kuşkucu Herakleitos'un dogmatik ihtiyatsızlığına yalnızca gülüp geçmekte ve onun öğretilerine daha önce dile getirmiş olduğumuz "ben bir şey kavramıyorum" ve "ben hiçbir şey belirlemiyorum" formülleriyle karşılık vermektedir. Bu bakımdan, Kuşkucu düşünme tarzının (*agoge*) Herakleitosçu felsefeye giden bir yol olduğunu söylemek tuhaftır.

30. KUŞKUCULUĞUN DEMOKRİTOSÇU FELSEFEDEN AYRILDIĞI NOKTA

(213) Fakat Demokritosçu felsefenin[93] Kuşkuculuk ile ortak noktalara sahip olduğu çünkü bu felsefenin kullandığı materyalin Kuşkucuların kullandığı materyalin aynısı olduğu da söylenmektedir. Onlara göre, Demokritos balın bazı kimselere tatlı bazı kimselere acı gelmesi olgusundan hareketle balın ne

91. Duyu izlenimleri dolayımı ile ortak insani deneyim ve gözlemler.
92. "dünya-yanma" (*ekpirosis*): Her şeyin bununla ilk ateş içinde çözündüğü şey.
93. Bkz. A.H., Sunuş, s. 4-5.

tatlı ne de acı olduğu sonucuna varmış ve bu da onu Kuşkucu bir fomül olan "hiçbir şey daha fazla değil" formülünü ilan etmeye sevk etmiştir. Ne var ki, Demokritos ve Kuşkucular "daha fazla değil" formülünü farklı tarzlarda kullanmaktadırlar. Demokritosçular bu formülü her iki tercihin de [her iki nitelik algısının da] gerçekdışılığını ilan etmek için kullanırlarken, Kuşkucular bu formülü hem bu iki görünüşün [tatlılık ve acılık] hem de diğer görünüşlerin gerçek olup olmadığı konusunda bilgisiz olduklarını ilan etmek için (214) kullanmaktadırlar. Bu açıdan biz [Kuşkucular] Demokritosçulardan farklı konumdayız ve bizim farklılığımız özellikle Demokritos'un "fakat aslında atomlar ve boşluk vardır" deyişinde açık hale gelmektedir (çünkü Demokritos "aslında" ifadesini "doğrulukta" ifadesinin yerine kullanmaktadır). Sanırım, Demokritos'un atomların ve boşluğun aslında tözler olduğunu söylemesinin, her ne kadar o bu açıklamayı görünüşlerdeki tutarsızlıklardan hareketle yapmaktaysa da, onu bizden farklı bir konuma soktuğunu söylemeye de gerek yoktur.

31. KUŞKUCULUĞUN KİNİKLİKTEN AYRILDIĞI NOKTA

(215) Bazıları Kinik Öğretinin Kuşkuculuk ile aynı olduğunu, çünkü Kinik Öğretinin[94] de yalnızca zihinsel durumların (*ta pathe*) kavranabileceğini kabul ettiğini ileri sürmektedir. Fakat Kinik Öğreti Kuşkucu düşünceden farklıdır; çünkü Kinik Öğreti için "amaç" haz ve bedenin yumuşak hareketidir, oysa biz amacımızın "dinginlik" olduğunu söylüyoruz. Bu da onların söylediğine karşıt olan bir şeydir; çünkü haz mevcut olsun ya da olmasın, hazzın amaç olduğunu olumlayarak benimseyen bir kimse tedirginliklere boyun eğmek zorunda kalacaktır. Biz bu konuyu "Amaç Hakkında" bölümünde ele almıştık. Dahası, biz dış nesnelerin özü hakkında yargıyı askıya almaktayken, Kinikler bu nesnelerin kavranamayan (*akatalepton*) özsel doğalara sahip olduğunu beyan etmektedirler.

94. Bkz. A.H., Sunuş, s. 8; M.K., I, 191.

32. KUŞKUCULUĞUN PROTAGORASÇI ÖĞRETİDEN FARKI

(216) Protagoras[95] da şunu savunur: "İnsan her şeyin, var olan şeylerin varlığının ve yok olan şeylerin yokluğunun, ölçüsüdür." Protagoras'ın "ölçü" (*metron*) sözcüğünden anladığı "ölçüt" (*kriterion*) ve "şey" (*khrematon*) sözcüğünden anladığı "nesne" (*pragmaton*) olmaktadır. Bu bakımdan onun tam olarak iddiası şudur: "İnsan her şeyin, var olan şeylerin varlığının ve yok olan şeylerin yokluğunun ölçütüdür" ve bu şu anlama gelir ki, Protagoras yalnızca her bir bireye görünen şeye vurgu yapmakta ve (217) böylece de göreliliği işin içine sokmaktadır. Bu nedenle, Protagoras Phyrrhoncularla ortak bir yöne sahipmiş gibi görünmektedir. Ne var ki, Protagoras Phyrrhonculardan farklıdır. Biz Protagoras'ın görüşlerini uygun bir biçimde açıkladığımız zaman aradaki fark anlaşılacaktır.

Şimdi, Protagoras'ın açıklaması şudur: Madde sürekli akış halindedir. Madde akarken bu akışa durmadan yeni eklenmeler olur ve duyular birinin yaşına ve bedenin (218) diğer tüm durumlarına bağlı olarak dönüşür ve değişir. Protagoras, yine, görünüşlerin nedenlerinin maddede kapsandığını söylemektedir; yani maddenin gücü, onun herkese görünen şeylerin (*fainomena*) tümü olabilmesi ölçüsünde geniştir.[96] İnsanlar farklı zamanlarda şeyleri farklı biçimlerde algılarlar, çünkü onların içinde bulunduğu koşullar zaman içinde farklılaşmıştır. Protagoras'a göre, doğal durumda olan bir insan doğal durumda bulunan insanlara görünebilen maddi özleri ve doğal bir durumda olmayan bir insan doğal durumda olmayan insanlara görünen maddi özleri (219) kavrar ve aynı akıl yürütme yaşa, uyku ya da uyanıklık durumuna ve çeşitli koşullara bağlı olan değişimler için de kullanılabilir. O halde, Protagoras'ın öğretisi insanı gerçek varlıkların ölçütü haline getirmektedir; çünkü bu söylenenlere göre insanlara görünen tüm şeyler vardır ve insanlara görünmeyen şeyler de var değildir.

95. Bkz. A.H., Sunuş, s. 6; Protagoras fizik öğretisinde Herakleitos'u izler.

96. Kısaca, tüm görünüşler (duyumlar, kanaatler vb) öznenin maddesi ile nesnel dünyanın maddesi arasındaki iç etkileşime bağlantılıdır. Her iki de sürekli akış halindedir. "Madde" potansiyel olarak "görünüş"tür.

Bu durumda, biz şunu anlıyoruz ki Protagoras hem maddenin akışı hem de tüm görünüşlerin nedenleri olan madde tözü hakkında –ki bunlar bizim yargı vermekten kaçındığımız açık olmayan şeylerdir– dogmatik düşünmektedir.

33. KUŞKUCULUĞUN AKADEMİ FELSEFESİNDEN FARKI

(220) Aslında bazı kimseler Akademi Felsefesinin Kuşkuculuk ile aynı olduğunu söylemektedir. Bu durumda, bir sonraki işimiz bu açıklamayı tartışmaktır.

Birçok insana göre, üç farklı Akademi vardır. Birinci ya da Eski Akademi: Platon'un ve onun izleyicilerinin etkisindeki Akademi; İkinci ya da Orta Akademi: Polemon'un tilmizi Arkesilaos'un ve onun izleyicilerinin etkisindeki Akademi; Üçüncü ya da Yeni Akademi: Karneades ve Klitomakhos'un etkisindeki Akademi. Bununla birlikte, bazı yazarlar bir Dördüncü Akademi'den bahsederler: Philon ve Kharmidas'ın (221) etkisindeki Akademi ve hatta bazıları da Antiokhos'un etkisindeki Akademi'yi Beşinci Akademi olarak kabul etmektedir. O zaman Eski Akademi ile başlayarak bu felsefelerin bizim düşünme tarzımızdan farkını ortaya koyalım.

Bazıları Platon'u "dogmatik" bazıları "kuşkucu" ve bazıları da "kısmen dogmatik ve kısmen kuşkucu" bir kimse olarak nitelendirmektedir; çünkü onlara göre Platon kendi ön-hazırlık niteliğindeki tartışmalarında –ki bu tartışmalarda Sokrates diğer kimselerle şakalaşan ya da sofistlere karşı tartışan biri olarak gösterilir– hem eğitimci hem de kuşkucu bir karakter sergilerken, Sokrates ya da Timaeus'un ya da diğerlerinin ağzından tam bir ciddiyetle konuştuğunda dogmatik bir karakter sergilemektedir. Şimdi, (222) Platon'un dogmatik olduğunu ya da kısmen dogmatik ve kısmen kuşkucu olduğunu söyleyenler için bir şey söylememiz gerekmiyor, çünkü bu kimseler Platon'un bizden farklı olduğunu kabul etmektedirler. Biz Platon'un gerçek bir kuşkucu olup olmadığı konusunu daha yoğun olarak "Yorumlamalar"[97] bölümümüzde tartışacağız fakat

97. "Dogmatiklere Karşı": Bu çalışma beş kitaptan oluşmaktadır. Bkz. A.H., Sunuş, s. 25.

şimdi burada Menodotos ve Aenesidemus'a karşı (ki bu kimseler bu düşüncenin başta gelenleridir) kısaca şunu söyleyeceğiz: Platon her ne zaman İdeaların ve Tanrı'nın gerçekliğine ya da erdemli bir hayatın erdemsiz bir hayata tercih edilebilirliğine dair kanaatlerini ortaya koymuşsa şu iki şeyden birini yapmıştır: Platon düşüncelerinin ya kesin doğru olduğuna ya da doğru olma ihtimalinin çok yüksek olduğuna inanmaktadır. Platon her iki durumda da dogmatiktir; çünkü her iki durumda da Platon kendi düşüncelerinin güvenilirlik ya da güvenilmezlik bakımından başka düşüncelere kıyasla daha tercih edilebilir olduğunu ileri sürmüş olmaktadır. Bu açıdan, Platon'un tavrı Kuşkucu tavra yabancıdır. Durumun bu olduğu yukarıda söylenenlerden gayet açıktır.

(223) Ve eğer Platon, bu kimselerin söylediği gibi, diyaloglarında gerçekten kuşkucu tarzda bazı açıklamalar yapıyor olsa da bu onu bir Kuşkucu yapmaz; çünkü tek bir şey üzerine dogmalaştırma yapan ya da hatta tek bir izlenimi güvenilirlik ya da güvenilmezlik bakımından bir diğerine tercih eden ya da herhangi bir açık olmayan şey (224) hakkında herhangi bir iddia ortaya koyan bir kimse, Timon'un[98] Ksenofanes hakkında söylediği gibi, dogmatik bir karakter sergiliyordur. Timon Ksenofanes'i defalarca övdükten sonra, öyle ki kendi "Hicivler" eserini bile ona atfeder, onu aşağıdaki yakınmayı dile getiren biri olarak betimlemektedir:

> "Bilgece bir akla ulaşabilirdim ben de,
> Önümde açıktı bütün yollar; lakin kalleş patika aldattı beni,
> Yaşlıydım ve üstelik kuşkucu kuşkularda acemi.
> Onun kılavuzluğunda aklımı nereye çevirsem,
> Her şey Bir ve Aynı Şey içinde eriyor, her şey kendini her kılığa sokan
> Kendinde-aynı olan bir doğanın içinde var oluyordu (sanki)."

Bu açıklamanın devamında Timon Ksenofanes'i tam olarak kibirlilikten kurtulamamış "yarı-kibirli" biri olarak da nitelendirmektedir. Şöyle demektedir Timon:

"Yarı-kibirli, Homeros'un hilelerinin alaycısı,

98. Bkz. A.H., Sunuş, s. 18-9.

Onu İnsan olmanın ötesinde Tanrı olmaya kalkışmakla suçlayan, her konuda yarı-tarafsız, şaşırma ve irkilmeden uzak, zihninde aşkın düşünceler olan, Ksenofanes."

Timon Ksenofanes'i kibirden bir ölçüde kurtulmuş biri olması bakımından, "yarı-kibirli" ve Homeros'ta zikredilen aldatmacaları küçümsediği için "Homeros'un (225) alaycısı" olarak nitelendiriyor. Ksenofanes, tüm diğer insanların ön kavrayışlarına (*prolepseis*) karşı çıkan birisi olsa da, her şeyin Bir olduğunu ve Tanrı'nın tüm şeylerle özsel olarak aynı, küresel bir formda, duygusuz, değişmez ve akılsal bir varlık olduğunu dogmatik bir biçimde iddia etmektedir. Bunlardan hareketle, Ksenofanes'in bizden (Kuşkuculardan) farklı olduğunu göstermek kolaydır ve bu söylenenlerden hareketle şu da açık hale gelmektedir: Platon bazı şeylerden kuşku duyuyor olsa bile yine de bir Kuşkucu olamaz; çünkü kimi zaman Platon kendini açık olmayan şeylerin (*pramata adela*) gerçekliğine ya da açık olmayan bir şeyin güvenilirlik açısından bir diğerine tercih edilebilirliğine dair iddialar ortaya atan bir kimse olarak yansıtmaktadır.

(226) Yeni Akademi'nin mensupları, her ne kadar kavranılabilir bir şeyin olmadığını söylüyor olsalar da, yine de ve tam da bu açıklamaları nedeniyle Kuşkuculardan farklıdırlar; çünkü gördüğümüz kadarıyla bu kimseler bu düşünceyi olumlayıcı bir biçimde kabul etmekteyken, Kuşkucular bu düşünceyi bazı şeylerin kavranılabilme ihtimalini de dışlamadan dikkate almaktadırlar. Bununla birlikte, bu kimselerin bizden farklı oldukları onların neyin iyi ve neyin kötü olduğuna dair yargılarında daha açık hale gelmektedir; çünkü Akademililer bir şeyi kötü ya da iyi olarak betimlerken bizim yaptığımız gibi yapmamaktadırlar. Onlar bir şeyi iyi olarak nitelendirdiklerinde, bunu bu şeyin iyi olmasının bir başka şeye oranla daha muhtemel olduğuna inanarak yapmaktadırlar: Onların iyi olarak nitelendirdikleri şey, böyle olması karşıtına oranla daha fazla muhtemel olan bir şeydir (*pithanon*);[99] bu durum kötü olan şeylerle ilgili olarak da geçerlidir. Oysa biz bir şeyi iyi ya da kötü olarak betimlerken,

99. Karneades bu muhtemelciliğin başta gelen iştirakçisiydi. Bkz. A.H., Sunuş, s. 20-1.

bu betimlememizin doğru olmasının daha muhtemel olduğuna dair bir inançtan hareket etmiyoruz; biz bunu sadece hayata dogmatik olmayan bir biçimde (*adoksastoos*) ayak uydurmak için yapıyoruz. Böylece eylemsiz kalmaktan kaçınmış oluyoruz. Duyu (227) izlenimleri hakkında ise, onların güvenilirlikleri ve güvenilmezlikleri bakımından eşit güçte olduğunu söylüyoruz. Oysa Akademililer bazı izlenimlerin muhtemel (*pithanas*) bazılarının da muhtemel olmadığını (*apithanous*) ileri sürmektedirler.

Bununla birlikte Akademililer muhtemel olan şeyler arasında ayrım da yapmaktadırlar. Onlara göre, bunlardan bazıları yalnızca "muhtemel" bazıları "muhtemel ve test edilmiş" diğerleri de "muhtemel ve test edilmiş ve geri alınamaz" olur.[100] Örneğin, karanlık bir odada asılı duran belli bir uzunlukta bir halat bu odaya aniden giren bir kimsede onun (228) bir yılan olduğuna dair muhtemel bir izlenim (*pithane fantasia*) yaratır. Fakat aynı halat çevresine dikkatlice bakan ve koşulları –bu şeyin hareketsizliğini, rengini ve diğer özelliklerini– inceleyen bir kimseye bir ip olarak görünür; bu durum "muhtemel ve test edilmiş" (*pitanen kai periodeumenen*) bir izlenimle ilişkilidir ve geri alınamaz izlenim (*aperispastos fantasia*) şöyle bir şeydir: Alkestis öldüğünde Herakles onu Hades'ten geri alır götürür ve onu Alkestis'e ilişkin daha önceden muhtemel ve test edilmiş bir izlenim edinmiş olan Admetos'a gösterir. Ne var ki, Admetos Alkestis'in öldüğünü bildiği için, onun zihni (*dianoia*) bu duruma onay vermekten çekinir ve sonuçta Admetos gördüğü (229) şeye inanmaz.[101] Bu şekilde Yeni Akademili filozoflar muhtemel ve test edilmiş izlenimi, yalnızca muhtemel olan izlenime; muhtemel ve test edilmiş ve geri alınamaz izlenimi de her ikisine tercih etmektedirler.

Hem Akademililer hem de Kuşkucular bazı şeylere inanmakta olduklarını söyleseler bile, yine de burada her iki felsefe ara-

100. *Dieksodeumenas* ve *periodeumenas*: Bunların tam anlamı "her taraf" ya da "baştan aşağı"dır. Bu anlamda "baştan aşağı incelenmiş", "dikkatle araştırılmış"; aperıspastous ise "kenara atılamaz" ya da "sökülüp atılamaz", anlamına ve bu bağlamda da "kuşku duyulamaz" anlamına gelmektedir.

101. Bu geri dönülmez, reddedilemez izlenimle ilgili tuhaf bir örnektir. Eğer metin doğruysa, Sextus sanki burada başını sallar gibi görünüyor.

sında bir farklılığın olduğu gayet (230) açıktır; çünkü "inanmak" (*peithestai*) farklı anlamlara sahiptir. İnanmak, bazen direnç göstermeden herhangi bir güçlü itki ya da eğilim olmaksızın izleme anlamına gelir, örneğin bir çocuğun öğretmenine inanması gibi; bazen de tercihle ve o şeye duyulan kuvvetli bir ihtiyaçtan kaynaklanan yakınlık duygusuyla bir şeyi onaylamak anlamına gelir. Örneğin hovarda bir kimsenin insanların aşırı savurgan bir hayatı savunduklarına inanması gibi. Şimdi, Karneades ve Kleitomakhos bir şeye inanma ya da bir şeyin güvenilirliğini kabul etme davranışlarının temelinde onları böyle davranmaya sevk eden güçlü bir itkinin olduğunu söylerken, biz inançlarımızın temelinde herhangi bir itki söz konusu olmaksızın yalnızca bir kabullenmenin olduğunu söylüyorsak, bu durumda onlarla bizim aramızda bir farkın mevcut olması gerekir.

(231) Dahası, "amaç" (ya da hayatın amacı) ile ilgili olarak da biz Yeni Akademi'den farklıyız; çünkü bu okulun temsilcisi olduklarını söyleyenler muhtemel olanı sıradan hayatın konuları için bir kılavuz olarak kullanmaktadırlar. Buna karşılık, biz yasaları, gelenekleri ve doğanın zorlamalarını dogmatik olmayan (*adoksastoos*) bir biçimde izleyerek yaşamaktayız ve eğer burada özetleme amacında olmasaydık bu farklılık konusunda daha çok şey söyleyebilirdik.

(232) Bununla birlikte, bana öyle geliyor ki, Orta Akademi'nin kurucusu Arkesilaos Phyrrhon'un öğretilerini paylaşmaktadır; çünkü onun düşünme tarzı bizim düşünme tarzımızla nerdeyse aynıdır. Bir kere, biz Arkesilaos'un herhangi bir şeyin gerçekliği ya da gerçekdışılığı konusunda herhangi bir iddia ortaya atarken görmüyoruz ve yine, Arkesilaos bir şeyi muhtemellik bakımından bir başka şeye tercih etme eğilimi de göstermemektedir. Aksine, Arkesilaos bu şeyler hakkında yargıyı askıya almaktadır. O, aynı zamanda askıya almanın "amaç" olduğunu söylemektedir –ki (233) biz askıya almaya dinginliğin eşlik ettiğini söylemiştik ve yine, Arkesilaos tikel konularda askıya almanın iyi, onay vermenin kötü olduğunu söylemektedir. Arkesilaos'a tek karşı çıkış şu olabilir: Biz bu tür açıklamaları olumlayıcı bir tarzda değil de yalnızca bize görüneni yansıtıcı tarzda ortaya koyarken, Arkesilaos bu tür açıklamaları durumun gerçekliğine

ilişkin açıklamalar olarak ortaya koymaktadır. Şöyle ki: Arkesilaos askıya almanın kendisi bakımından iyi, onay vermenin kendisi (234) bakımından kötü olduğunu söylemektedir ve demektedirler ki, "Arkesilaos hakkında doğrusunu söylemek gerekirse, o ilk bakışta Phyrrhoncu gibi görünür fakat aslında o bir dogmatiktir. Arkesilaos öğrencilerini, onların Platon'un dogmalarını kabul etmeye uygun bir yapıda olup olmadıklarını anlamak için, kuşkucu bir yöntemle eğitiyordu ve bu nedenle onun kuşkucu bir filozof olduğu düşünülüyordu; fakat aslında onun yaptığı doğal olarak uygun yapıda olan öğrencileri Platon'un dogmalarına bağlamaktı." Arkesilaos aslında bir Platoncu olduğu halde, Diodorus'un diyalektiğini kullanıyordu. Bu nedenle Ariston[102] onu şöyle betimler: "Arkesilaos'un kafası Platon, kuyruğu Phyrrhon ve gövdesi Diodoros'tur."

(235) Philon[103] nesnelerin Stoacı ölçüt öğretisinin yani "kavratıcı izlenim" (*kataleptike fantasia*) öğretisinin ön gördüğü anlamda kavranabilir olmadıklarını fakat nesnelerin kendi gerçek doğalarının elverdiği ölçüde kavranabilir olduklarını söylemiştir. Buna ilaveten, Antiokhos da Stoa'yı Akademi'ye taşımıştır. Onun hakkında söylenen şudur: "Antiokhos Akademi'de Stoa felsefesini öğretmiştir." Çünkü Antiokhos'un tüm çabası Stoacı dogmaların Platon'da zaten var olduğunu göstermekti. Buradan da, Kuşkucu Tarz'ın Dördüncü ve Beşinci Akademi'den de farklı olduğu gayet açıktır.

34. KUŞKUCULUK DENEYCİ TIP İLE AYNI MIDIR?

(236) Bazıları Kuşkucu felsefenin deneyci tıp (*ten hiatriken empeiria*)[104] ile aynı olduğunu ileri sürmektedir. Şu bilinmelidir ki, bu deneycilik açık olmayan şeylerin (*adela*) kavranamazlığını kabul ettiği için Kuşkuculuk ile aynı değildir ve bir Kuşkucu

102. Khioslu Ariston, Stoacı ve Zenon'un öğrencisi.

103. Bkz. A.H., Sunuş, s. 22.

104. Geç dönemde üç tıp öğretisi vardı: Dogmatik ya da Mantıkçı Öğreti (ki bu öğreti hastalıklara ya da sağlığa yol açan açık olmayan nedenler hakkında teori ortaya atıyordu) ve Deneyci öğreti (ki bu öğreti açık olmayan nedenleri kavranamaz kabul etmekte ve açık olguların gözlenmesine yönelmekteydi) ve Metot öğretisi (ki bu öğreti ara bir tavır içindeydi. Açık olmayan nedenleri onaylamayı ve reddetmeyi kabul etmiyordu). Bkz. A.H., Sunuş, s. 25.

için bu öğretiyle bütünleşmek tutarlı bir davranış olmaz. Bana kalırsa, bir Kuşkucu (237) "metot" olarak adlandırılan anlayışı daha kolay benimseyebilir; çünkü tıp öğretileri arasında metot öğretisi açık olmayan şeylerle ilgili olarak bunların kavranabilirliği ya da kavranamazlığı hakkında bilgiç iddialar ortaya atmaktan kaçınan ve Kuşkucuların yaptığı gibi, görünüşleri izleyerek onlardan hareketle işe yarar görünen şey ya da şeyleri edinmeye çalışan tek öğretidir. Daha önce belirttiğimiz gibi, günlük hayat –ki Kuşkucu bu hayatı paylaşmaktadır– üç yönlüdür. Birinci yönü, doğanın yönlendirici gücüne bağlıdır. İkincisi, duyguların (*pathe*) zorlamasına bağlıdır. Üçüncüsü, yasa ve geleneklerin kılavuzluğuna bağlıdır. Dördüncüsü sanat eğitiminin kılavuzluğuna (238) bağlıdır. Şimdi, tıpkı Kuşkucunun duyguların zorlaması bakımından, örneğin susuzluk duygusu tarafından içmeye ve açlık duygusu tarafından yemeye ve bunun gibi diğer başka duygular tarafından da başka şeylere yönlendirilmesi gibi, Metotçu tıpçı (*ho methodikos hiatros*) da aynı şekilde hastanın (*patolojik*) duyguları (etkilenimleri) tarafından mukabil tedavilere yönlendirilirler. Kabızlıkta, tıpkı şiddetli soğuktaki büzülmenin insanı sıcak bir kulübeye sığınmaya yönlendirmesi gibi, rahatlatıcı çarelere başvurulur; ishalde, tıpkı sıcak bir banyodaki bir kimsenin kan ter içinde kalarak fenalaştığında bu durumdan kurtulmak için soğuk havanın ferahlığını araması gibi, bu durumu bastırıcı yollara başvurulur. Şu da açıktır ki, bize doğal olarak yabancı olan durumlar bizi kendilerinden kurtulmaya zorlarlar. Örneğin bir köpek bile ayağına diken (239) battığında onu çıkarmaya çalışır. Velhasıl –bu çalışmanın özet olma özelliğini sayısız ayrıntılarla bozmamak için– öyle sanıyorum ki, Metotçu Okul'un betimlediği tüm bu olgular, doğal olsun ya da olmasın duyguların zorlamasının örnekleri olarak kabul edilebilir.

Buna ilaveten, terimlerin dogmatik olmayan (*adoksastoos*) bir biçimde ve kesin (240) olmayan bir anlamda kullanımı bu iki öğretinin bir başka ortak yanıdır. Tıpkı Kuşkucunun "bir şey belirlemiyorum" ve "bir şey kavramıyorum" ifadelerini dogmatik olmayan bir biçimde kullanıyor olması gibi, Metotçu da "genellik" ve "istila etmek" ve buna benzer terimleri

herhangi bir kesin anlam içermeksizin kullanmaktadır. Bunun gibi, o, "belirti" terimini de, hastalık için uygun tedavi yolunun keşfine yönelik olarak, doğal olsun ya da olmasın gözle görünür duygulardan (*fainomenon pathon*) ya da emarelerden hareketle edinilen "kılavuz"u ifade etmek için ve dogmatik olmayan bir anlamda kullanmaktadır –daha önce açlık, susuzluk vb ilgili olarak söylediklerimize (241) benzer biçimde. Sonuç itibariyle, bunlardan hareketle, şunu söylememiz gerekiyor: Metotçu tıp öğretisi Kuşkuculuk ile bazı benzerliklere sahiptir; bu tıp okulu, salt kendisi bakımından değil fakat diğer tıp okullarına oranla Kuşkuculuğa daha fazla benzer yönler içermektedir.

Şimdi, Kuşkuculuğa çok yakın olduğu düşünülen bu okulla ilgili bu kadar şey söyledikten sonra, hem Kuşkuculuk ile ilgili genel açıklamamızın hem de "Ana Hatlar"ın I. Kitabının sonuna gelmiş bulunuyoruz.

2. Kitap

1. KUŞKUCU, DOGMATİKLERİN AÇIKLAMALARINI SORGULAYABİLİR Mİ?

(1) Sorgulamamız Dogmatiklere[1] yönelik olduğuna göre, şimdi felsefe olarak adlandırılan şeyin birkaç dalına kısaca bir göz atalım. Ama daha öncesinde, kendilerinin dogmalaştırdıkları şeyler hakkında sorular ortaya atan Kuşkucuların ne bu soruları ortaya atmaya ne de hatta bu şeyleri kavramaya muktedir olmadıklarını durmadan (2) tekrarlayıp duran, dogmatikleri yanıtlayalım; çünkü bu kimseler[2] şunu ileri sürüyorlar: Kuşkucu, Dogmatiklerin açıklamalarını ya kavramaktadır ya da kavramamaktadır. Şimdi, eğer Kuşkucu bu açıklamaları kavramaktaysa, o kavradığı bu şeyler hakkında nasıl oluyor da şaşkın (aporoie) bir duruma düşebiliyor? Fakat eğer Kuşkucu bunları kavramamaktaysa, bu durumda o kavramadığı bu şeyler hakkında nasıl (3) tartışacağını bile bilemez; çünkü tıpkı "...e göre edinilmiş"[3] ya da "iki varsayımdan hareketle..."[4] şeklinde bilinen argümanlar hakkında bilgisiz olan bir kimsenin bunlar hakkında herhangi bir şey söylemeyecek olması gibi, Dogma-

1. II. Kitap bu Kuşkucu denemenin "özel" açıklamalar bölümünü oluşturmaktadır. I. Kitaptaki açıklamalar "genel" açıklamaların yer aldığı bölüm olmaktadır.
2. Stocılar ve Epikurosçular.
3. Bu argüman başka yerde dile getirilmemektedir. Muhtemelen bu argüman "zincirleme tasım" a atıfta bulunmaktadır.
4. "İki hipotezden hareketle": Koşullu tasım. Bu tasım bileşik halde iki ana öncüle sahiptir: "A ise B'dir ve "A değil ise, B'dir; "ya A'dır ya da A değildir; o halde, B'dir."

tikler tarafından yapılan açıklamaları bilmeyen bir kimse de bu bilmediği şeyler hakkında eleştiriler ortaya koymaya muktedir olamaz. Bu bakımdan, Kuşkucu, hiçbir biçimde, Dogmatiklerin ortaya koyduğu açıklamaları sorgulamaya muktedir değildir.

(4) Şimdi, böyle söyleyenler "kavramak" terimini hangi anlamda kullandıklarını bize açıklasınlar. Onlar bu terimden basit kavramayı mı, yani tartışma konusu olan şeylerin gerçekliğini onaylamayı içermeyen bir kavramayı mı, yoksa bunların gerçekliğini onaylamayı içeren bir kavramayı mı anlamaktadırlar? Eğer bu kimseler "kavramak, kavratıcı bir izlenime (*kataleptike fantasia*)[5] onay vermektir; kavratıcı izlenim var olmayan bir şeyden kaynaklanmayan fakat ancak var olan bir nesneden kaynaklanan türden ve bu nesneye uygun olarak zihnin üstüne basılmış bir iz ya da damgadır" diyorlarsa, bu durumda muhtemelen bu kimselerin kendileri de, kendi kastettikleri anlamda, kavramadıkları şeyleri sorgulamaya muktedir olmadıklarını kabul (5) etmeye yanaşmayacaklardır. Örneğin, bir Stoacı bir Epikurosçunun "varlık bölümlüdür"[6] ya da "Tanrı evrendeki olayların bilgisine önceden sahip değildir" ya da "haz iyidir" tarzındaki açıklamalarını eleştirirken, o bu dogmaları kavramakta mıdır yoksa kavramamakta mıdır? Eğer Stoacı bu dogmaları kavramaktaysa, o zaman, o bunların doğruluğunu iddia etmiş olacağından Stoacılığı [kendi öğretisini] tamamen bir kenara atmış olacaktır. Fakat eğer o bunları kavramamaktaysa, o bunlara karşı herhangi bir şey söylemeye de muktedir değildir demektir.

(6) Ve bizim benzer bir argümanı başka herhangi bir felsefe sistemini kabul eden ve kendilerinden farklı sistemleri herhangi bir biçimde eleştirmeye kalkışan kimseler için de kullanmamız

5. Stoacı bilgi öğretisinin bu terimi için bkz. A.H., Sunuş, s. 13-5. Bu argüman, özet olarak, şudur: Bir Stoacı bir Epikurosçuyu onun dogmalarına ilişkin kendi kavratıcı izleniminin var olmayan bir şeye ilişkin bir izlenim olduğunu kabul etmeksizin tutarlı bir biçimde eleştiremez. Bu da Stoacı "kavratıcı izlenim" tanımlamasına karşıt bir durumdur.

6. Burada "bölünme"den neyin kastedildiği belirsizdir –Tanrı'nın Dünyadan ayrıklığı mı? (Fabricius), cismin boşluktan ayrıklığı mı? (*Zimmermann*), birbirinden faklı sayısız dünyalar mı? (Pappenheim), yoksa (en azından) cismin atomsal parçalara bölünmüşlüğü mü? "Tanrı" ve "haz" üzerine vurgu için bkz. A.H., III. 219.

gerekiyor. Sonuç itibariyle, onlar da [Stoacılar gibi] birbirlerini eleştirmeye muktedir değildirler. Ya da daha açık ifade edersek, yukarıda sözü edilen anlamda kavranmamakta olan bir nesne hakkında sorgulama yapmanın mümkün olmadığı bir kere kabul edildiğinde, bundan Kuşkucuların haklılığı ve buna karşılık tüm (7) dogmatiklerin tutarsızlığı ortaya çıkmış olacaktır; çünkü açık olmayan bir şey (*adelon*) hakkında bir iddia ortaya koyan bir kimse bunu ya hakkında konuştuğu şeyi kavrayarak yapmaktadır ya da kavramadan yapmaktadır. Fakat eğer bu kimse hakkında konuştuğu şeyi kavramamış ise, o itibar edilir biri olmayacaktır; buna karşılık, o bu şeyi kavramaktaysa, o bu şeyi ya doğrudan, aracısız bir biçimde ve nesnenin onun üzerinde yarattığı açık bir izlenime bağlı olarak kavradığını söyleyecektir ya da bir çeşit (8) araştırma ve sorgulama dolayımı ile kavradığını söyleyecektir.[7] Fakat bu kimse açık olmayan bu şeyin onu doğrudan etkilediğini ve bu şeyin onun tarafından kendisi olarak doğrudan ve açık bir biçimde kavrandığını söylerse, bu durumda, bu şeyin açık olmayan bir şey değil, aksine herkese eşit bir biçimde görünen, herkes tarafından bilinen ve üzerinde tartışılmayan bir şey olması gerekir. Fakat açık olmayan her tekil nesne hakkında Dogmatikler arasında sonu gelmez tartışmalar vardır. Bu demektir ki, açık olmayan bir şeyin gerçekliği hakkında olumlayıcı bir iddia ortaya atan bir Dogmatik bu şeyi bu şeyin onun üzerinde yarattığı doğrudan ve açık bir izlenime dayalı olarak (9) kavrayamamaktadır. Öte yandan, eğer Dogmatiğin bu şeyi kavraması bir araştırma sonucunda gerçekleşiyorsa, o nasıl oluyor da bu şeyi tam olarak kavramadan önce onu sorgulayacak bir konumda olabiliyor? Çünkü bir araştırma araştırılacak şeye ilişkin bir tam kavramayı (*katalepsis*) ön gerektirir. Buna karşılık, araştırma nesnesinin kavranması da, tersine olarak, bu nesneye ilişkin araştırmayı ön gerektirir. Bu da döngüsel bir akıl yürütmenin ortaya çıkması demektir. Bu nedenle, Dogmatikler için hem açık olmayan şeyler hakkında araştırma yapmak hem de bu konuyu dogmalaştırmak imkânsız hale gelmektedir. Eğer kimi Dogmatikler kavramayı

7. Bu ayrım için bkz. A.H., I, 178.

kendilerine bir başlangıç noktası yapmaya kalkışırlarsa, biz de onları bir nesneyi kavramadan önce o nesnenin araştırılmasının zorunlu olduğunu kabul etmeye zorlarız. Buna karşılık, eğer bu kimseler araştırmadan yola çıkmaya kalkışırlarsa, biz de onları araştırma nesnesinin araştırma başlamadan önce kavranmış olmasının gerekli olduğunu kabul etmeye zorlarız. Böylece, bunlardan hareketle, Dogmatikler açık olmayan herhangi bir şeyi ne kavramaya ne de bu tür şeyler hakkında olumlayıcı açıklamalar ortaya koymaya muktedir değildirler. Buradan da, bana öyle geliyor ki, otomatik olarak, dogmatik safsatanın reddi ve yargıyı askıya alan (*efektike*) felsefenin haklılığı ortaya çıkıyor.

(10) Yine de, eğer Dogmatikler araştırmayı yürürlükte tutan şeyin bu türden bir kavrama olmadığını fakat daha ziyade basit zihinsel kavrama (*noesin*) olduğunu söylerlerse, bu durumda, bu söylenen şeyin açık olmayan şeyler hakkında yargıyı askıya alan kimseler için imkânsız olmadığı söylenmelidir; çünkü öyle sanıyorum ki, Kuşkucu açık görünüşlerin (*enargeian fainomenon*) ve pasif izlenimlerin (*ton pathematikoos hupopiptontoon*) bir sonucu olarak zihnin kendisinde türeyen ve kavranan nesnenin gerçekliğine dair herhangi bir şey içermeyen zihinsel kavramayı (*ton noumenon*) kabul ettiği için eleştirilmeyecektir; çünkü biz, Dogmatiklerin söylediğine göre, yalnızca gerçek olan şeyleri değil, aynı zamanda gerçek olmayan şeyleri de kavramamaktayız. Böylece, yargıyı askıya alan biri hem araştırırken hem de kavramları oluştururken zihin olarak kuşkucu bir konumda kalmayı sürdürür; çünkü Kuşkucu, gösterilmiş olduğu üzere, kendisine özel olan bir izlenim, yani kendisinde oluşan [ve (11) ona ait olan] bir izlenim dolayımı ile deneylediği şeyi onaylamaktadır. Fakat şuna da dikkat edilmelidir: Böyle bir durumda bile, Dogmatikler araştırmadan men edilmek durumundalar; çünkü nesneler ve durumlar hakkında araştırma yapmak nesnelerin ve durumların kendileri bakımından nasıl olduklarını bilmediklerini kabul eden kimseler için tutarsız bir davranış değildir. Fakat bu şeyler hakkında doğru bir bilgiye sahip olduklarını düşünenler için tutarsız bir davranıştır; çünkü bu ikinciler için, onların varsayımına göre, araştırma halihazırda sonuçlanmıştır. Oysa birinciler için, tüm araştırmalara atfettikler

temel düşünce –yani kendilerinin doğruluğu henüz bulamamış olduklarına dair kanaatleri– hâlâ geçerlidir.

(12) Buna bağlı olarak, şimdi, felsefe denilen şeyin bazı bölümlerini özet olarak araştırmamız gerekmektedir. Dogmatikler arasında felsefenin bölümleri[8] konusunda büyük çapta bir anlaşmazlık olduğu için –bazıları felsefede bir, bazıları iki, bazıları da üç bölümün olduğunu söylemektedir– ve şu an konuyu daha ayrıntılı olarak ele almak uygun olmadığı için, biz açıklamamıza bu konuyla en çok ilgili görünenlerin görüşlerini kısaca açıklayacak ve tartışma konusu yapacağız.

2. DOGMATİKLERE YÖNELİK ELEŞTİRİNİN BAŞLANGIÇ NOKTASI

(13) Şimdi, Stoacılar ve diğer bazıları[9] felsefenin üç bölüm içerdiğini söylemektedir: Mantık, Fizik ve Etik ve bu kimseler, her ne kadar başlamak için en uygun bölümün ne olduğu konusunda çokça tartışma olsa da, öğretilerine Mantık ile başlamaktadırlar.[10] Biz bu kimseleri dogmatik olmayan bir biçimde takip edeceğiz ve tartışma konusu olan bu üç bölüm test edilmeyi ve bir ölçütü gerekli kıldığı için ve ölçüt öğretisi de Mantık bölümünde kapsanır göründüğü için, biz ölçüt öğretisiyle ve dolayısıyla da Mantık bölümüyle başlayacağız.

3. ÖLÇÜT HAKKINDA

(14) Fakat ilk dikkat çekmemiz gereken şudur: "Ölçüt" (*kriterion*), onların dediğine göre, hem gerçeklik ve gerçekdışılık ile ilgili yargı vermede kullandığımız bir şeydir hem de hayatımızı yönlendirmede kullandığımız bir şeydir ve bizim şu anki işimiz doğruluk ölçütü (*tou kriteriou tes aletheias*) olarak adlandırılan şeyi tartışmaktır, çünkü diğer anlamında ölçütü "Kuşkuculuk" adlı bölümde[11] halihazırda ele almış bulunuyoruz.

---

8. Bkz. M.K., I, I.
9. Burada sözü edilen başkaları M.K., I, 16'da ele alınan Platon, Ksenokrates, Peripatetikler ve Epikurosçular olmaktadır.
10. Bu kimselerin başında Khrysippos geliyor. Sextus, "Mantık"ı A.H., II'de, "Fizik"i A.H., III, 1-167'de ve "Etik"i A.H., III, 167-278'de ele almaktadır.
11. Bkz. A.H., I. Böl. XI.

(15) Şimdi, şu an ele aldığımız ölçüt üç değişik anlama sahiptir –genel, özel ve en özel. "Genel" anlamda ölçüt, kavramanın her türlü kıstası (*metron*) durumundadır ve bu anlamda biz fiziksel organları da, örneğin görme gibi, birer ölçüt olarak kabul edebiliriz. "Özel" anlamda ölçüt kavramanın her türlü teknik kıstası durumundadır. Örneğin, bir duvar ustasının cetveli ve terazisi gibi. "En özel" anlamda ölçüt ise açık olmayan bir nesnenin kavranmasının her türlü teknik kıstası durumundadır. Ölçütün bu "en özel" anlamı yönünden, günlük hayatın kıstasları ölçüt olarak nitelendirilmemekte fakat yalnızca mantıksal kıstaslar ve Dogmatiklerin doğruluk hakkında karar vermede (16) kullandıkları kıstaslar ölçüt olarak nitelendirilmektedir. Bu açıdan, biz ilk planda mantıksal ölçütü tartışmayı amaçlıyoruz. Fakat mantıksal ölçüt de üç farklı anlamda[12] kullanılabilir –ajan olarak ya da aygıt olarak ya da "bir şeye göre" olarak. Örneğin, ajan bir insan olabilir; aygıt duyu algısı (*aisthesis*) ya da zihin (*dianoia*) olabilir; "bir şeye göre" ise insanın yukarıda belirtilen aygıtlardan biri yardımıyla (duyu algısı ya da zihin) karar vermeye yönelirken izlenimlerin (*fantasias*) kullanılması olabilir.[13]

(17) Sanırım, bu ön gözlemleri yapmak tartışma konumuzun tam olarak ne olduğunu kavrayabilmemiz açısından uygun olurdu. Geriye vakit geçirmeden doğruluk ölçütünü idrak ettiklerini ihtiyatsızca iddia edenlere karşı hazırlanmış karşı açıklamalarımızı ortaya koymak kalıyor. Şimdi, bu konu hakkında ortaya çıkan tartışmayla başlıyoruz.

4. BİR DOĞRULUK ÖLÇÜTÜ GERÇEKTEN VAR MIDIR?

(18) Bu konu ile ilgilenenlerden bazıları, örneğin Stoacılar ve belli bazı diğerleri, bir ölçütün var olduğunu beyan etmektedir. Bazıları da ölçütün varlığını reddetmektedir. Örneğin, Korintli Kseniades ve "kanaat her şeye hâkimdir" diyen Kolophonlu Ksenofanes ve diğerleri gibi. Buna karşılık, biz böyle bir ölçütün var olup olmadığı konusunda yargıyı askıya almayı benimsiyoruz. Bu durumda, buradaki konu onların ya (19) bu konuda

12. Bkz. M.K., I, 261.
13. Bu üç ölçüt örnekleri olarak, marangoz, onun cetveli ve bu cetvelin kullanılması. Bkz. M.K., I, 35.

karar verebilecek durumda olduklarını ya da olmadıklarını beyan etmeleridir. Eğer onlar karar veremeyecek durumda iseler, yargıyı askıya almayı da kabul etmeleri gerekir. Fakat eğer karar verebilecek durumda iseler, bu durumda, onlardan buna nasıl karar verebildiklerini bize açıklamalarını isteriz; çünkü biz henüz üzerinde uzlaşılmış bir ölçüte sahip değiliz ve böyle bir ölçütün var olup olmadığını da (20) bilmiyoruz; fakat bu konudaki araştırmamızı hâlâ sürdürüyoruz. Bunun yanı sıra, ölçüt hakkında ortaya çıkan bu tartışmayı sonuçlandırmak için tartışmayı sonuçlandırmada kullanabileceğimiz üzerinde uzlaşılmış bir ölçüte sahip olmamız gerekmektedir ve üzerinde uzlaşılmış bir ölçüte sahip olmamız için de önce bu konudaki tartışmanın sonuçlandırılması gerekmektedir. Ve argüman, bu şekilde, bir döngüsel akıl yürütmeye dönüştüğünde, ölçütün keşfi de gerçekleşemez hale geliyor. Biz onların varsayım yoluyla bir ölçüt kabul etmelerine de itiraz ederiz. Buna karşılık, eğer bu kimseler ölçüt hakkında yine bir ölçütten hareketle karar vermeye yönelirlerse, bizim onlara sonsuz geri gidiş argümanını hatırlatmamız gerekir. Dahası, bir tanıtlama yine tanıtlanmış bir ölçütü ve bu ölçüt de yine belli bir tanıtlamayı gerektireceği için, bu kimseler döngüsel akıl yürütmeye de mecbur kalacaklardır.

(21) Şimdi, biz buraya kadar söylenenlerin Dogmatiklerin ölçüt öğretilerindeki ihtiyatsızlıklarını göstermek için yeterli olduğunu düşünüyoruz. Fakat onları daha ayrıntılı bir biçimde çürütebilmek için bu konu üzerinde daha uzun durmak yersiz de olmayacaktır. Bununla birlikte, onların ölçütle ilgili her düşüncesine tek tek itiraz etmek gibi bir arzumuz da yok –çünkü bu kimseler arasındaki tutarsızlıklar sayılamayacak kadar çoktur ve hepsiyle tek tek ilgilenmenin bizi karma karışık bir tartışmanın içine çekmesi kaçınılmazdır. Fakat söz konusu ölçüt üç yönlü olduğundan (ajan, aygıt ve "bir şeye göre") bunlardan her birini sırasıyla ele alıp ölçütün kavranılır bir şey olmadığını göstereceğiz. Bu şekilde, argümanımız hem sistematik hem de eksiksiz olacaktır. Şimdi, "ajan" ile başlayalım; çünkü buna bağlı tereddütler geriye kalanları da bir şekilde kapsar görünüyor.

5. "Ajan' YA DA "Biri dolayımı ile" ÖLÇÜTÜ HAKKINDA

(22) Şimdi, "İnsan" (eğer ajan bir insan ise), bana öyle geliyor ki, Dogmatiklerin açıklamalarına göre hareket edersek, yalnızca kavranamaz değil üstelik tasavvur (hayal) bile edilemez bir şeydir (*anapinoetos*). En azından, Platoncu Sokrates'i kendisinin bir insan mı yoksa başka bir şey mi olduğunu bilmediğini açıkça itiraf ederken duyuyoruz.[14] Ve Dogmatikler "insan" kavramını tesis etmeye kalkıştıklarında, bu kavram üzerinde hem uzlaşamıyorlar hem de anlaşılmaz bir biçimde konuşuyorlar.

(23) Örneğin, Demokritos[15] şunu söylemektedir: "İnsan hepimizin bildiği bir şeydir." Şimdi, Demokritos'un bu lafından hareket edersek, "insan" bizim bilmediğimiz bir şey olur; çünkü biz bir köpeği de biliriz; o halde, "köpek" de "insan"dır ve biz bazı insanları bilmeyiz; o halde, bunlar "insan" değildir. Ya da daha açık olarak, eğer bu kavram bağlamında yargıda bulunmak zorundaysak, hiç kimsenin insan olmaması gerekir; çünkü Demokritos "insan"ın herkes tarafından bilinmesi gerektiğini söylemektedir ve herkes tarafından bilinen hiçbir tekil insan yoktur; bu durumda, Demokritos'un açıklamasının bir sonucu olarak, hiç kimse bir insan olmak konumunda (24) değildir. Bu eleştiriden de açıktır ki, bizim şu anda yaptığımız bir safsata değildir; çünkü bu düşünür şunları söyleyerek devam ediyor: "Gerçekten var olan şeyler yalnızca atomlar ve boşluktur ve bunlar yalnızca hayvanların değil, aynı zamanda tüm bileşik tözlerin alt yapısını oluştururlar." Şimdi, bu söylenenlere bağlı kalınırsa, bizim "insan"ın özel niteliğine ilişkin bir kavram (*idioteta*) oluşturmamız mümkün olmaz; çünkü burada atomların ve boşluğun her şeyde ortak olarak var olduğu söylenmektedir. Bunun yanı sıra, bir alt yapının varlığı da söz konusu değildir. Bu açıdan, "insan"ı diğer hayvanlardan ayırmamızı ve onunla ilgili eksiksiz bir kavram oluşturmamızı sağlayacak hiçbir araca sahip değiliz.

(25) Yine, Epikuros şunu söylemektedir: İnsan, "canlılıkla birleşik şu tür bir biçimdir."[16] Bu durumda, Epikuros'a göre,

14. Bkz. Platon, *Phaedrus*, 229 e, *Theaitetus*, 174 b.

15. Bkz. M.K., I, 265.

16. Bkz. M.K., I, 267. Epikuros doğruluğun duyu algısı dolayımı ile verilen bir şey olduğunu düşünüyordu; bu algı "kendisi bakımından" gerçek olan şeydir. Bu

"insan" işaret edilerek gösterilen bir şey olduğundan, işaret edilmeyen bir kimse "insan" değildir demektir ve eğer birisi bir dişiyi işaret ederse, bu durumda [işaret edilmeyen] erkek "insan" olmak konumunda olmayacaktır. Buna karşılık, eğer bir erkek işaret edilirse, [işaret edilmeyen] dişinin "insan" olması söz konusu olmayacaktır ve biz benzer çıkarımları, koşullardaki farklılıklardan hareketle de yapmaktayız –ki askıya almanın dördüncü argümanında bunlardan bahsedilmişti.[17]

(26) Diğerleri,[18] şunu iddia etmişlerdir: "İnsan zekâ sahibi, bilgi edinebilen, akıllı ve ölümlü bir hayvandır." Şimdi, askıya almanın birinci argümanı[19] ile hiçbir hayvanın akıldışı olmadığı aksine tümünün zekâ ve bilgiyi edinebilir olduğu gösterildiğine göre, (27) Dogmatiklerin ne demek istediklerini anlayamıyoruz ve bu tanımlamada kapsanan nitelikler ya "gerçek" ya "eksiksiz" ya da "güç" anlamında kullanılıyordur.[20] Eğer bunlar "eksiksiz" anlamında kullanılıyorsa, insan halihazırda ne tüm bilgiye sahiptir ne de zekâ olarak mükemmeldir. Ve tam olarak ölme eylemi içinde olmaması bakımından –çünkü bu kelimenin eksiksiz anlamı ölü halde olmayı gerektirir– o bir insan da değildir ve eğer bunlar "güç" anlamında kullanılıyorsa, o zaman, insan mükemmellik ölçüsünde bir zekâya sahip bir insan olmayacaktır ya da zekâ ve bilgiyi edinmiş bir insan olmayacaktır. Fakat bu sonuç birincisinden daha da saçma bir sonuçtur.

Şimdi, bu şekilde, "insan" kavramının tasarlanmaya uygun bir şey olmadığı (28) gösterilmiş olmaktadır. Platon[21] bile "İnsan tüysüz, iki ayaklı, uzun tırnaklı ve politika bilimini edinebilen hayvandır" derken, bunu olumlayıcı bir biçimde söylememektedir; çünkü insan eğer, Platon'un ileri sürdüğü gibi,[22] varlığa gelen fakat mutlak bir var oluşa sahip olmayan şeyler sınıfına

---

açıdan, biz mantısal olarak tanımlanabilen genel kavramlara sahip olmayız, fakat yalnızca tekil görünüşlere sahip oluruz ki, bunlar da işaret edilir ya da gösterilir şeylerdir: "Bak işte böyle" ya da "şöyle" vb. Bkz. A.H., Sunuş, s. 12-3.

17. Bkz. A.H., I, 100.

18. Stoacılar ve Peripatetikler.

19. Bkz. A.H., I, 40.

20. Aristotelesçi bu bildik "gerçek" ile "güç" ayrımı burada Sextus tarafından Peripatetikleri çürütmek için kullanılmaktadır. Bkz. A.H., Sunuş, s. 10-1.

21. Bkz. M.K., I, 281; D. Laertius, VI, 40. [Platon] *Republic*, 415 a.

22. Bkz. *Theaitetus*, 152 d; *Timaios*, 27 d.

dahil ise ve gerçek bir var oluşa sahip olmayan şeyler hakkında olumlayıcı bir açıklama yapmak, yine Platon'a göre, mümkün değil ise, bu durumda Platon da bu tanımlamanın olumlayıcı bir anlamda kabul edilmesini önermemekte fakat daha çok, onun genel düşüncesi içinde değerlendirirsek, muhtemel bir açıklama olarak kabul edilmesini önermektedir.

(29) Fakat biz, bir istisna anlamında, "insan"ın tasarlanabilir bir şey olduğunu kabul etsek bile, yine de onun kavranabilir bir şey olmadığı (*akataleptos*) görülecektir; çünkü insan ruh (*psukhe*) ve bedenden (*somatos*) [ya da cisimden] meydana gelmiştir ve ne ruh ne de beden muhtemelen[23] kavranır şeyler değildir. Bu bakımdan, insan (30) kavranır bir şey değildir. Şimdi, bedenin (*soma*) kavranılır bir şey olmadığı kolayca şöyle gösterilebilir: Bir nesnenin [ya da cismin] özellikleri[24] ait oldukları nesneden farklıdır. Bu bakımdan, renk ya da herhangi bir benzer nitelik bizim tarafımızdan algılandığında, bizim algıladığımız şey, muhtemeldir ki, nesnenin kendisi değil fakat ona ilişkin özelliktir. Dogmatikler kesin bir biçimde şöyle söylüyorlar: "Nesne [ya da cisim] üç boyutlu olarak var olan bir şeydir." Bu durumda, nesneyi kavramamız için onun uzunluğunu, genişliğini ve derinliğini kavramamız gerekir. [Fakat] biz eğer derinliği[25] algılıyor olsaydık, bir altın kaplamanın altındaki gümüş parçalarını da ayırt ediyor olmamız gerekirdi. Nesne de kavranılır bir şey değildir.

(31) Fakat nesne ile ilgili sorun dikkate alınmasa da, insanın kavranabilir bir şey olmadığı ruhun kavranabilir bir şey olmadığından hareketle de ortaya konabilir. Ruhun kavranabilir bir şey olmadığı şundan bellidir: Ruh konusuyla ilgilenenlerden bazıları –bu şekilde, uzun ve sonuçsuz bir tartışmaya girmekten kaçınmış oluyoruz– Mesenli Diakaearkhos'un[26] yaptığı gibi,

23. "Muhtemel" Kuşkucu formüllerden biri. Bkz. A.H., I, 194.
24. Örneğin, Aristotelesçi anlamda "töz" kendi "özelliklerinden" ya da "niteliklerinden" ya da "ilineklerinden" farklıdır. Bkz. M.K., I, 293.
25. Metindeki bu ifadeden önce şu ifadeyi eklersek anlatım daha anlamlı hale gelir: "Fakat biz derinliği kavramıyoruz." Metin bu haliyle pek anlaşılır görünmemektedir.
26. Aristoteles'in öğrencisi. Bkz. M.K., I, 349; Cicero, *Tusculan Disputations*, I, 10, 22.

ruhun var olmadığını ve diğerleri ruhun var olduğunu ve daha başkaları da bu konuda yargıyı askıya aldıklarını söylemiştir. Şimdi, eğer (32) Dogmatikler bu tartışmanın sonuçlanabilir olmadığını söylüyorlarsa, bu durumda, ruhun idrak olunamazlığını kabul ediyor olacaklardır. Fakat eğer sonuçlanabilir olduğunu söylüyorlarsa, bu durumda da onlardan bunu neyin yardımı ile başarmış olduklarını bize açıklamalarını isteriz. Onlar bunu "duyu algısıyla" başardıklarını söyleyemezler; çünkü onlar ruhun zekâ sahibi (*noeten*) bir şey olduğunu söylemekteler ve eğer onlar bunun zihin (*dianoia*) yardımı ile başarıldığını söylerlerse, biz de onlara, zihnin ruhun en az açık olan bölümü olmasından hareketle (ruhun gerçek varlığı hakkında uzlaşım içinde olsalar da zihin hakkında farklı düşünen kimselerin işaret ettiği (33) gibi), eğer ruhu kavramayı amaçlıyor ve bu konudaki anlaşmazlığı zihin yardımı ile çözümlemeyi düşünüyorlarsa, böyle yapmakla daha az sorgulama konusu olan bir şeyi daha çok sorgulama konusu olan bir şeyle tesis etmeye çalışmış olacaklarını ve bunun da saçma olduğunu söyleriz. Bu bakımdan, ruh ile ilgili sorunun zihin yardımıyla çözümlenmesi söz konusu değildir. Böylece de bu anlaşmazlığın hiçbir çözüm yolu yoktur ve böyle olması bakımından da, ruh kavranabilir bir şey değildir ve sonuç olarak, "insan" da kavranabilir bir şey değildir.

(34) Fakat "insan"ın kavranır bir şey olduğunu bir an kabul etsek bile, insanın nesneler hakkında yargıda bulunabileceğini göstermek muhtemelen mümkün olmazdı; çünkü insanın nesneler hakkında yargıda bulunabileceğini savunan bir kimse, bu düşünceyi ya kanıt ile ya da kanıt olmaksızın ileri sürmektedir.[27] Bunu kanıt ile yapamaz, çünkü bir kanıt doğru [ya da sağlam] olmak ve test edilmiş olmak zorundadır. Bu bakımdan, bu kanıt bazı kıstaslara göre test edilmek zorundadır. Şimdi, biz bu kanıtın hangi kıstaslara göre test edileceği konusunda üzerinde uzlaşılmış bir açıklama ortaya koyamadığımıza göre (çünkü biz halihazırda "birinin dolayımı ile" ölçütünü sorgulamaktayız), biz bu kanıt hakkında bir yargı ortaya koymaya

27. Bkz. A.H., I, 115, 164. Şuna dikkat edelim ki, bu metinde "test etme", "yargı verme" ve "karar verme" "krıno" sözcüğünün çeşitli biçimlerde yerine kullanılması örnekleridir.

muktedir değiliz demektir; bu bağlamda tartışma konusu olan ölçütü de kanıtlamaya muktedir olamayız (35) ve eğer insanın nesneler hakkında yargıda bulunabileceği bir kanıt olmaksızın ileri sürülürse, bu iddia inandırıcı olmayacaktır. Bu bakımdan, "birinin dolayımı ile" (ya da ajan) ölçütünün "insan" olduğunu onaylamaya muktedir olmayız. Dahası, bu "ajan"ın "insan" olduğuna karar veren kimdir? Eğer Dogmatikler bunu bir yargı (ya da ölçüt) olmaksızın ileri sürmekteyseler, bu durumda, onlar, hiç kuşku yok ki, inanılır kimseler (36) olmayacaklardır. Fakat eğer onlar bu yargı verenin "insan" olduğunu söylerlerse, o zaman, burada tartışma konusu olan şeyin kendisi [yani yine "insan"][28] varsayılıyor demektir. Buna karşılık, eğer onlar başka bir hayvanı yargı verici olarak kabul ediyorlarsa, onlar insanın ölçüt olup olmadığına karar verecek bu hayvanı nasıl bir yolla seçmekteler? Eğer onlar bunu bir yargı verici olmaksızın yapıyorlarsa, bu yapılan inandırıcı olmayacaktır. Fakat eğer onlar bunu bir yargı verici ile yapıyorlarsa, bu durumda, bu yargı vericinin de bir başka şey tarafından yargı verilmeye ihtiyacı olacaktır. Bu durumda, eğer bu yargı verici kendisi için kendisi ile yargı verilmek durumundaysa, o zaman, aynı tuhaflık tekrar ortaya çıkacaktır (çünkü araştırma konusu olan şey hakkında yine araştırma konusu olan bir şeyle yargı veriliyor olacaktır) ve eğer bu şey hakkında "insan" ile yargı veriliyor ise, bu durumda, döngüsel akıl yürütme kendini göstermiş olacaktır ve eğer onun hakkında bu ikisinden başka şeylerle yargı verilmesi söz konusu ise, bu durumda da biz bir kere daha bu şeyle ilgili olarak "biri dolayımı ile" ölçütünü talep etmek durumunda kalırız ve bu da bu şekilde sonsuza dek sürer. Sonuç olarak, biz "insan"ın nesneler hakkında yargı verebileceğini ileri sürebilecek bir konumda değiliz.

(37) Fakat bir an için, insanın nesneler hakkında yargıya varabileceği kabul edilmiş ve böyle olduğu saptanmış olsun. Şimdi, insanlar arasında büyük farklılıklar olduğuna göre, varsayalım ki, Dogmatikler kendi aralarında nesneler hakkında yargı verecek olan ve bizim dikkate almamız gereken kimsenin özel bir

28. Bu durumda, "varsayım argümanı" geçerli olur.

insan olduğu konusunda uzlaşmış ve bizden, yalnızca bu duruma özgü olarak, bu insana onay (38) vermemizi istemiş olsunlar. Fakat eğer Dogmatikler "sular aktıkça ve uzun ağaçlar sürgün vermeye devam ettikçe" bu konuda tartışmayı sürdüreceklerse, bizden herhangi birine onay vermemizi nasıl isteyebilirler? Çünkü eğer onlar bizim "Sage"ye inanmamız gerektiğini söylüyorlarsa, bu durumda biz onlara "Hangi Sage?" diye sorarız. Bu "Sage" acaba Epikurosun ya da Stoacıların Sage'si mi, yoksa Kirenelilerin ya da Kiniklerin Sage'si mi? Dogmatikler bu soruya ortak bir yanıt veremeyeceklerdir.

(39) Ve eğer herhangi birisi bizden Sagė hakkındaki sorgulamamızdan vazgeçmemizi ve yalnızca tüm diğer insanlardan daha bilge olan bir insana güvenmemizi talep ederse, bu durumda, birincisi, Dogmatikler diğer insanlardan daha bilge olan bu insanın kim olduğunu tartışmak zorunda kalacaklardır; ikincisi, şimdiki ve geçmişteki insanlardan daha bilge olan bu insanın kim olduğu konusunda uzlaşsalar (40) bile, bu insan da güvene layık olamayacaktır; çünkü bilgelik, yoğunluk bakımından, çokluğu ya da azlığı ölçülemez bir şey olduğu için, biz geçmişteki ve şimdiki insanlardan daha bilge olduğu söylenen bu insandan daha fazla bilge olma mertebesine erişmenin başka insanlar için de mümkün olduğunu ileri sürüyoruz. Bu açıdan, geçmişteki ve şimdiki insanlardan bilgeliği nedeniyle daha akıllı olduğu söylenen bu insana inanmak yerine, gelecekte ondan daha bilge olacak bir sonraki insana güvenmek daha yerinde olacaktır. Ancak bir sonraki insan ortaya çıktığında, bu kez ondan sonra gelecek olan bir başka insanın bilgelikte daha yüksek bir mertebeye erişeceğini ummak (41) doğru olacaktır ve bu böyle sürüp gider. Dahası, tüm insanların birbirleriyle uzlaşıp uzlaşmayacağı ya da zıtlaşıp zıtlaşmayacağı da açık değildir. Sonuç olarak, biz, insanlardan biri geçmişteki ve şimdiki insanlardan daha bilge olarak kabul edildiği zaman bile, gelecekte hiç kimsenin bu kimseden daha zeki olamayacağını iddia etmeye muktedir olmadığımız için (çünkü bu açık olan bir şey değildir), her zaman geleceğin daha bilge insanının yargıları için bekler ve asla bu [halen üzerinde uzlaşılmış] üstün insana onayımızı vermeyiz.

(42) Ve biz, bir istisna olarak, şimdiki, geçmişteki ve gelecekteki hiç kimsenin bizim varsayımsal Sage'mizden daha bilge olamayacağını kabul etmiş olsak bile, yine de ona güvenmek uygun olmayacaktır; çünkü yukarıda sözü edilen, yapısal olarak sağlam görünmeyen, öğretilerin şampiyonluğunu yapmaktan hoşlanan ve bu öğretileri sağlam ve doğru şeylermiş gibi göstermeye çalışan herkesin [bir bakıma] birer bilge sayıldığı dikkate alınırsa, bu keskin zekâlı şahsiyet [Sage] her ne zaman bir açıklama ortaya koysa, bu şahsiyetin, kendisinin herkesten daha fazla bilge olduğu ve bu nedenle de bizim onu reddedemeyeceğimiz düşüncesinden hareketle, konuyu gerçekte olduğu gibi açıklayıp açıklamadığını ya da aslında gerçek olmayan bir şeyi gerçekmiş gibi savunup savunmadığını ve bu bağlamda, bizi gerçek olmayan bir şeye sanki gerçekmiş gibi ikna etmeye çalışıp çalışmadığını bilemeyiz. Bu açıdan, bu kişiyi, yine, konuları doğru bir biçimde yargılayan birisi olarak kabul edecek durumda olamayız; çünkü bize göre, bu kimsenin gerçeği (*alethe*) dile getiriyor olması ne derecede mümkünse, doğru olmayan önermeleri (*agksinoias*), üstün zekâsını kullanarak, doğru önermelermiş gibi savunmaya yönelik açıklamalar ortaya koyuyor olması da o derecede mümkündür. Sonuç olarak, önermelerin [doğruluk ve yanlışlık bakımından] değerlendirilmesinde, herkesten daha akıllı olduğu düşünülen bu kimseye de güvenmek gibi bir zorunluluğumuz yoktur.*

(43) Ve eğer herhangi birisi bize çoğunluğun uzlaşımını dikkate almamız gerektiğini söylerse, biz bunun boş bir laf olduğunu söyleriz;[29] çünkü birincisi, doğruluk nadir olan bir şeydir ve buna bağlı olarak, bir kimsenin herkesten daha akıllı olması mümkündür. İkincisi, herhangi bir ölçütün karşıtlarının

* Empiricus burada bir başka noktaya "ahlaki güvenilirlik" sorununa parmak basıyor. Eğer ölçüt Sage ise, bu noktada sorun yalnızca bu kimsenin gerçekliği kavrama kapasitelerine sahip olup olmaması ile değil, aynı zamanda bu kimsenin ahlaki güvenilirliği ile de ilgilidir; çünkü bu noktada gerçekliğin bilgisi nesnel ölçütlerden hareketle herkese açık olan bir şey değil öznel ölçütlerden hareketle ve dolayısıyla koşullu, yani Sage'nin güvenilirliğine bağlı, bir şey olmaktadır. Sage'nin bu tarz bir ahlaki güvene layık olduğunun ölçütü nedir? Buna kim nasıl ve ne şekilde teminat verebilir? Empiricus'a göre, Sage'ye böylesi bir güven bahşetmek dogmatikliğin ta kendisidir. (ç.n.)

29. Bkz. M.K., I, 327.

sayısı bu ölçüt üzerinde uzlaşan insanların sayısından daha fazladır; çünkü bazı kimselere genel olarak üzerinde uzlaşılmış bir ölçütmüş gibi görünen bir ölçütten daha farklı bir ölçütü savunanlar bu ölçüte karşı çıkacaklardır ve böylece, bunların sayısı diğerlerinin (44) sayısından daha fazla olacaktır. Tüm bunların yanı sıra, uzlaşım içinde olanlar ya farklı eğilimler içindedirler ya da aynı eğilim içindedirler.[30] Şimdi, uzlaşım içinde olanlar söz konusu konu hakkında farklı eğilimler içinde kesinlikle olamazlar. Aksi halde, ölçüt hakkında aynı açıklamaları nasıl ortaya koyabilirlerdi? Ve eğer bu kimseler aynı eğilim içindeyseler, hem farklı bir açıklama ortaya koyan tek bir kişinin tek bir eğilim içinde olması hem de uzlaşım içinde olanların tek bir eğilim içinde olması söz konusu olduğuna göre, içinde bulunduğumuz eğilimler bakımından da sayısal bir (45) farklılık söz konusu olmayacaktır. Sonuç olarak, biz [konuya eğilimler yönünden baktığımızda da] tek bir kimseyi değil de sayıca çok olan kimseleri dikkate almak zorunda değiliz. Dahası –Kuşkuculuğun dördüncü argümanında işaret ettiğimiz gibi[31]– kaç farklı yargının olduğu idrak olunur bir şey değildir; çünkü tekil insanlar sayıca çok fazladır ve biz onların tümünün yargılarını tek tek araştırmaya ve açıklamaya muktedir değiliz –yani, insanların çoğunluğunun neyi ve azınlığının neyi kabul etmekte olduğunu saptayamayız. Bunlardan hareketle, insanların yargılarına onların [bu yargılara katılan insanların] sayısına bakılarak itibar edilmesi saçmalıktır.

(46) Fakat eğer sayıları dikkate almak gibi bir zorunluluğumuz yoksa, ki bunu bir an kabul ettiğimizi varsaymıştık, bu durumda kendisi aracılığıyla nesneler hakkında yargıda bulunabileceğimiz herhangi birini bulmamız da söz konusu değildir. O halde, tüm bunlardan hareketle, nesneler hakkında yargıda bulunmak için dayanılacak "birisi dolayımı ile" ölçütünün kavranılamaz bir şey olduğu ortaya çıkmış oluyor.

(47) Ve diğer ölçütler bu ölçütte kapsanmakta olduğundan, çünkü onların her biri "insan"ın ya bir bölümü (*meros*) ya bir

30. Bkz. A.H., I, 100; M.K., I, 333.
31. Bkz. A.H., I, 100. Fakat bu gönderme A.H., I, 89 daki İkinci Argüman'a daha uygun görünüyor.

etkilenimi (*pathos*) ya da bir eylemi (*energema*) konumundadır, şimdiki işimiz tartışma konumuza dahil olan sıradaki diğer noktalara doğru ilerlemek olabilir. Bu ölçütler de kanaatimizce şu an ele almış olduğumuz konu ile ciddi bir biçimde ilişkilidir ve yine, değinilen her duruma ilişkili olan özel karşıt açıklamaları atlamış görünmemek için, bu karşıt açıklamaları da kısaca özetleyerek ele alacağız ve ilk önce "bir şeyin dolayımı ile" (ya da "aygıt") ölçütünü tartışacağız.

6. "Bir şeyin dolayımı ile" (AYGIT) ÖLÇÜTÜ HAKKINDA

(48) Bu ölçütle[32] ilgili olarak Dogmatikler arasında ortaya çıkan anlaşmazlık şiddetlidir ve bu anlaşmazlığın sonuçsuz olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, biz –sistematik bir yaklaşımla– şu görüşten hareket ediyoruz: Dogmatiklere göre şeyler hakkında yargı vermede dayanılacak ölçüt "insan" ise ve "insan"ın şeyler hakkında yargı vermek için duyu (*aisthesis*) ve zihnin (*dianoia*) dışında kullanabileceği başka herhangi bir aygıta sahip olması mümkün değil ise, o zaman, biz eğer "insan"ın şeyler hakkında ne yalnızca duyu aracılığıyla ne yalnızca zihnin aracılığıyla ne de her ikisinin aracılığıyla yargıda bulunmaya muktedir olmadığını gösterirsek, bu durumda tüm tekil kanaatlere (*meros doksas*) karşı özlü bir yanıt vermiş oluruz; çünkü bu kanaatlerin tümü, öyle görünüyor ki, bu üç duruma [yukarıdaki üç seçeneğe] atfedilebilir özellikteler. Şimdi, duyularla başlayalım.

(49) Şimdi, bazıları[33] duyuların (*tas aistheseis*) "boş" etkilenimlere (*kenopathein*) sahip olduğunu (bu kimseler hiçbir nesnenin gerçek bir var oluşa sahip olmadığını idrak etmiş görünüyorlar) ve diğerleri[34] duyuları harekete geçirdikleri farz edilen tüm nesnelerin (*hupokeisthai*) gerçekten var olduğunu ve yine diğerleri[35] bu nesnelerden bazılarının gerçek (*alethes*), bazılarının gerçekdışı (*kenopathei*) olduğunu söylediğine göre, biz kime onay vereceğimizi bilmiyoruz. Bu anlaşmazlığa duyu algısı (*aistheseis*) ile çözüm bulmak durumunda değiliz; çünkü

32. Bkz. M.K., I, 343.
33. Örneğin, Herakleitos, Parmenides ve Demokritos. Bkz. M.K., I, 126.
34. Epikuros ve Protagoras. Bkz. M.K., I, 204, 369.
35. Peripatetikler, Stoacılar ve Akademililer. Bkz. M.K., I, 369, 388.

bu anlaşmazlık duyu algısının bir "yanılsama" mı yoksa "doğru bir biçimde kavrama" mı olduğunu araştırmamızı gerektiren bir konudur; yine, biz bir başka şeyle de bu anlaşmazlığı çözümlemek durumunda değiliz, çünkü şu an ele aldığımız varsayım (hipotez) bağlamında, yargıda bulunmak için kullanılacak bir başka "bir şey dolayımı ile" ölçütü [ya da "aygıt"] söz konusu değildir. Şimdi, duyuların boş etkilenimlere sahip olup olmadıkları ya da bazı gerçek nesneleri kavrayıp kavramadıkları konusu ne karara varılabilir ne de kavranabilir bir şeydir. Buradan şu çıkıyor: Bizler duyumun herhangi bir şeyi kavradığını onaylayabilecek durumda olmadığımıza göre, şeyler hakkında yargıda bulunurken, bunu yalnızca duyumdan (*aisthesei*) hareketle yapmamamız gerekmektedir.

(51) Fakat bir an için, duyuların kavrayışlı olduğunu kabul etmiş olalım; böyle olduğunda bile, duyuların dış gerçek nesneler (*ton ektos hupokeimenon pragmaton*) hakkında yargıda bulunmada daha az güvenilmez olmadıkları görülecektir. Duyuların dış nesnelerden farklı biçimlerde etkilendiği çok açıktır –örneğin tat duyumu aynı balı şu anda acı başka bir zamanda tatlı olarak edinir; görme duyumu aynı rengi şu anda kan (52) kırmızı başka zamanda beyaz olarak bildirir.[36] Yine, koku duyumu da kendisi ile tutarlı değildir; çünkü başı ağrıyan bir kimse sarı kız çiçeğinin kötü koktuğunu söyler. Çılgınlık nöbetine girmiş insanlar birilerinin onlarla konuştuğunu söylerler, oysa biz bunları duymayız. Aynı su yüksek ateşi olanlara rahatsız edici fakat diğer insanlara ılık (53) gelir. Şimdi, tüm izlenimlerin (*fantasias*) gerçek ya da bazılarının gerçek bazılarının gerçekdışı ya da tümünün gerçekdışı olduğunu söylemek mümkün değildir; çünkü karara bağlamayı amaçladığımız sorunun çözümlenmesi için üzerinde uzlaşılmış hiçbir ölçüte sahip değiliz; yine, doğru olan ve onaylanan bir kanıta da sahip değiliz, çünkü zaten şu anda böyle bir doğru kanıtın test edilmesinde dayanılacak doğruluk ölçütünü (54) araştırmaktayız. Bu nedenlerle, bizden doğal halde bulunan kimselere güvenerek doğal halde olmayan eğilimlere sahip kimselere güvenmememizi isteyen bir kimse

36. Bkz. A.H., I, 100.

saçma sapan davranıyor olacaktır; çünkü bu kimse bunu bir kanıt olmaksızın söylemekteyse, bu durumda o güvene layık olmayacaktır; bu kimse, yukarıda belirtilen nedenlerle, doğru ve onaylanmış bir kanıta da sahip olmayacaktır.

(55) Ve doğal halde olan insanların duyu izlenimlerinin (*fantasia*) muteber ve doğal olmayan koşullarda olan insanların duyu izlenimlerinin muteber olmadığı kabul edilse bile, yalnızca duyular aracılığıyla dış nesneler hakkında (*ektos hupokeimenon*) yargıda bulunmanın mümkün olmadığı görülecektir; çünkü şu kesindir ki, görme duyusu doğal haldeyken bile aynı kuleyi[37] bir zamanda yuvarlak olarak başka bir zamanda kare şeklinde bildirir ve tat duyusu aynı yiyeceği karnı dolu kimselere lezzetsiz bir şey olarak fakat karnı aç olanlara lezzetli bir şey olarak bildirir ve duyma duyusu aynı sesi gece bir gürültü olarak fakat gündüz hafif bir ses olarak edinir. Koku (56) duyusu aynı nesneyi çoğu insanda kötü koku olarak edinir fakat tabakhanedeki insanlarda böyle edinmez. Aynı dokunma duyusu banyoya girilirken dış koridorda ılıklık hisseder fakat banyodan çıkılırken aynı koridorda soğukluk hisseder.[38] O halde, doğal haldeyken bile, duyular kendileriyle tutarsız olduklarına ve onların bu tutarsızlığı çözümsüz olduğuna göre, çünkü duyuları yargılamak için üzerinde uzlaşılmış hiçbir ölçüte sahip değiliz, bu durumda aynı sorun zorunlu olarak kendini göstermektedir. Dahası, bu sonucu saptamak için "askıya almanın argümanları" ile ilgili tartışmamızdan daha fazla argümanlar edinebiliriz.[39] Bu açıdan, muhtemelen duyu algısının (*ten aisthesin*) dış alt nesneleri (*ektos hupokeimenon*) hakkında yargıda bulunmaya muktedir olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.

(57) Şimdi, açıklamamızı zihne (*ten dianoian*) doğru ilerletelim. Şeyler hakkında yargıda bulunurken yalnızca zihne dikkat yöneltmemizi söyleyenler[40] bir kere, zihnin varlığının kavranır bir şey olduğunu göstermeye muktedir değildirler; çünkü Gorgias[41] herhangi bir şeyin varlığını yalanlarken zihnin varlığını

37. Bkz. A.H., I, 118.
38. Bkz. A.H., I, 110.
39. Bkz. A.H., I, 36.
40. Bkz. M.K., I, 89.
41. Bkz. A.H., Sunuş, s. 6; M.K., I, 65.

da yalanlamıştır. Buna karşılık bazıları zihnin gerçek bir varlığa sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu durumda, bu kimseler bu karşıtlığı nasıl çözümleyeceklerdir? Bunu zihne dayanarak yapamazlar, çünkü bunu yaparlarsa sorgulanmakta olan bir şeyi varsayıyor olacaklardır. Bunu başka bir şeyle de yapamazlar; çünkü bizim şu anki varsayımımız bağlamında –ki bu onların iddia ettiği şeydir– nesneleri yargılamakta kullanacağımız başka hiçbir şey mevcut değildir. Bu durumda, zihnin var olup olmadığına dair sorun kavramaya ya da bir karara varmaya uygun değildir. Buradan doğal olarak şu çıkar ki, nesneler hakkında yargıda bulunurken henüz kavranmamış olan bir zihne tek başına bel bağlamak zorunda değiliz.

(58) Fakat varsayalım ki zihnin kavrandığı kabul edildi ve varsayalım ki zihnin gerçekten var olduğu konusunda uzlaşıldı. Ben yine zihnin nesneler hakkında yargıda bulunamayacağını söylüyorum; çünkü zihin tam olarak kendini kavramamakla kalmayıp aynı zamanda kendi varlığı, kökeni ve bulunduğu konum hakkında kendisisiyle tutarlı değilse,[42] zihin başka herhangi bir şeyi tam olarak nasıl (59) kavrayabilir? Ve zihnin nesneleri yargılamaya uygun olduğu kabul edilse bile, biz zihne uygun olarak nasıl yargılama yapacağımızı keşfedebilir durumda değiliz; çünkü zihin konusunda oldukça geniş bir değişkenlik söz konusudur; örneğin Gorgias'ın zihni hiçbir şeyin olmadığına dair bir yargıya, Herakleitos'un zihni tüm şeylerin var olduğuna dair bir yargıya ve diğerlerinin zihni bazı şeylerin var olduğuna ve bazı şeylerin var olmadığına dair bir yargıya uygun zihinlerdir; bu durumda biz bu değişken zihinler arasında bir seçim yapmanın hiçbir aracına sahip bulunmuyoruz ve yine, şu insanın zihnini rehber kabul etmenin doğru, diğer insanın zihnini rehber kabul etmenin doğru (60) olmadığını iddia etmeye de muktedir değiliz; çünkü herhangi bir zihin hakkında yargıda bulunmaya cüret ediyorsak ve böyle yapmakla sorunun bir yönüne onay vermeyi kabul etmiş oluyorsak, bu durumda sorgulama konusu olan bir şeyi varsayıyoruz demektir. Buna karşılık, biz eğer başka bir şey yardımı ile bir zihne onay veriyorsak, bu durumda

42. Örneğin, zihnin kafada, göğüste ya da başka bir yerde olup olmadığı hakkında bkz. M.K., I, 313, 348.

da nesneler hakkında yalnızca zihin aracılığıyla yargı verilmesi gerektiğine dair iddiayı yalanlıyoruz demektir.

(61) Dahası, (isimlendirildiği şekliyle) "kimin dolayımı ile" ölçütüne ilişkin olarak ortaya konmuş argümanlardan hareketle, diğerlerinden daha zeki olan zihni keşfetmeye muktedir olmadığımızı ortaya koyabiliriz ve bu zihnin gelmiş geçmiş tüm zihinlerden (62) daha zeki olduğunu keşfetsek bile, yine de ona itibar etmememiz gerekir; çünkü bir başka zihnin bu zihinden daha ileri bir konuma yükselip yükselmeyeceği açık değildir. Dahası, hiçbir zihnin geçemeyeceği bir zihin varsaysak bile bu zihinden yararlanarak yargıda bulunan insana onay vermek durumunda değiliz; çünkü bu insan doğru olmayan bazı açıklamalar ortaya koyabilir ve kurnaz bir akla sahip olduğundan bu açıklamanın doğruluğuna bizi inandırabilir. Bu durumda, bizim yalnızca zihne (*dianoia*) dayanarak nesneler hakkında yargıda bulunmamamız gerekir.

(63) Geriye tek seçenek olarak hem duyular hem de zihin aracılığıyla yargıda bulunmak kalıyor.[43] Fakat bu yine mümkün olmayan bir şeydir; çünkü duyular zihne şeyleri kavraması için rehberlik etmemekle kalmayıp hatta ona engel teşkil etmektedir. Şu açıktır ki, balın bir şekilde bazılarına tatlı bazılarına acı gelmesinden hareketle Demokritos balın ne tatlı ne de acı olmadığını söylemiştir; buna karşılık Herakleitos balın hem tatlı hem de acı olduğunu söylemiştir ve benzer bir açıklama tüm diğer duyular ve duyulur şeyler için de yapılabilir. Bu açıdan, duyulardan hareket ettiğinde zihin değişken ve tutarsız açıklamalar yapmaya sürüklenmektedir. Bu "kavrama ölçütü" için uygun olmayan bir durumdur.

(64) Sonra, söylenecek bir de şu var: Bu kimseler ya tüm duyularla ve tüm insanların zihinleriyle ya da bazılarıyla nesneler hakkında yargı bulunacaklardır. Fakat eğer bir kimse "tüm" ile yargıda bulunduğunu söylerse, bu kimse duyular ve zihinler arasında açıkça var olan muazzam karşıtlık dikkate alınırsa, imkânsız bir şeyi ileri sürüyor demektir ve dahası, Gorgias'ın zihninin ne duyuya ne de zihne itibar etmememiz gerektiğine

43. Bkz. M.K., I, 354.

dair iddiası nedeniyle, bu kimsenin açıklaması yıkılmış olacaktır ve eğer onlar "bazıları" ile yargıda bulunduklarını söylüyorlarsa, elimizde farklı duyular ve zihinler hakkında yargıda bulunmak için kullanılabileceğimiz uzlaşmayla kabul edilmiş hiçbir ölçüt bulunmadığına göre, bu kimseler falanca duyu ve zihinlere itibar etmemiz ve diğerlerine itibar etmememiz gerektiğine nasıl karar (65) verebiliyorlar? Eğer bu kimseler duyular ve zihinler hakkında yine duyular ve zihinler aracılığıyla yargıda bulunmamızı söylerlerse, sorgulama konusu olan bir şeyi varsayıyor olacaklardır; çünkü şu anda sorguladığımız şey, duyular ve zihin dolayımı ile yargıda bulunmanın mümkün olup olmadığıdır.

(66) Ele almamız gereken bir diğer nokta şudur: Bir kimse ya hem duyular hem de zihin hakkında duyular aracılığıyla ya da hem duyular hem zihin hakkında zihinler aracılığıyla ya da duyular hakkında duyular aracılığıyla ve zihin hakkında zihinler aracılığıyla ya da zihinler hakkında duyular aracılığıyla ve duyular hakkında zihinler aracılığıyla yargıda bulunacaktır. Şimdi, eğer bu kimseler [Dogmatikler] hem duyular hem de zihinler hakkında duyular ya da zihin aracılığıyla yargıda bulunmayı amaçlıyorlarsa, bu durumda, onların duyu ve zihin aracılığıyla yargıda bulunmaları söz konusu olmayıp ancak bunlardan biri aracılığıyla yargıda bulunmaları söz konusudur. Bu durumda, bu kimseler daha önce sözü edilen karışıklık içinde şaşkına döneceklerdir. (67) Ve eğer bu kimseler duyular hakkında duyular aracılığıyla ve zihinler hakkında zihinler aracılığıyla yargıda bulunacaklarsa, bu durumda onlar, zihinlerin zihinlerle ve duyuların duyularla tutarsız olmaları bakımından, bu tutarsız duyulardan hangisini diğer duyular hakkında yargıda bulunmak için tercih etmiş olurlarsa olsunlar, kendisi zaten sorgulama konusu olan bir şeyi varsaymış olacaklardır; onlar böyle yapmakla söz konusu tartışma dizisinin bir bölümünü bununla eşit derecede sorgulama konusu olan (68) diğer şeyler hakkında yargıda bulunmak için benimsemiş olacaklardır ve aynı argüman zihin için de geçerlidir. Eğer bu kimseler zihinler hakkında duyular aracılığıyla ve duyular hakkında zihinler aracılığıyla yargıda bulunurlarsa, bu yapılan döngüsel akıl yürütmeyi içerir; çünkü duyular hakkında yargıda bulunmak için

önce zihinler hakkında bir kararın verilmiş olması ve zihinlerin test edilmeleri için de önce duyuların (69) sorgulanmış olması gerekir. Şimdi, tek bir türün ölçütleri hakkında aynı türün ölçütleri aracılığıyla ve her iki türün ölçütleri hakkında tek bir türün ölçütleri aracılığıyla ve tersi olarak da farklı türlerin ölçütleri aracılığıyla yargıda bulunulamadığına göre, bu durumda, zihni zihne ve duyuyu duyuya tercih etmeye muktedir değiliz ve bu nedenle yargıda bulunurken dayanacağımız hiçbir şeye sahip değiliz; çünkü biz tüm duyular ve zihinler aracılığıyla yargıda bulunmaya muktedir değiliz ve bunlardan hangisiyle yargıda bulunacağımızı bilmiyorsak, bu durumda, nesneler hakkında yargıda bulunmak için herhangi bir aracıya sahip olmamız da söz konusu değildir.

Sonuç olarak, bu nedenler bağlamında, "bir şeyin dolayımı ile" ölçütü gerçekten var olan bir şey değildir.

7. "Bir şeye göre" ÖLÇÜTÜ HAKKINDA

(70) Şimdi, Dogmatiklerin sözünü ettiği bir diğer ölçütü,[44] nesneler hakkında yargıda bulunmanın bir aracı olarak "bir şeye göre" ölçütünü ele alalım. Önce, bu ölçüt hakkında şunu söyleyebiliriz: "İzlenim" tasavvur edilemez bir şeydir. Dogmatikler "izlenim"in "yönetici bölüm" (*egemonikon*) üzerinde bir iz (*tuposis*) olduğunu söylemektedirler.[45] Şimdi ruh (*psukhe*) ve yönetici bölüm nefes[46] ya da nefesten* daha ince bir şey olduğuna göre, Dogmatikler böyle söylemektedirler, bu durumda, hiç kimse ruh üzerindeki bir izi, bu ister damga ya da mühür örneğinde gördüğümüz gibi girinti çıkıntıya benzer bir şey olsun, ister sihirsel bir "değişim"[47] gibi bir şey olsun, tasavvur etmeye muktedir olamaz; çünkü önceden varlığa gelmiş kavramlar (*proüpokeimenon*) sonraki "değişimler" (*epiginomenais*) tarafından bozulacağı için, ruh bir sanatı (*tekhne*) (71) oluşturan

44. Örneğin, Stoacılar. Bkz. A.H., II, 16; M.K., I, 35, 370. Stoacı "izlenim" ve "ölçüt" öğretisi için bkz. A.H., Sunuş, s. 14.
45. Ya da "kural koyma yetisi"; bkz. A.H., I, 128, M.K., I, 380; A.H., Sunuş, s. 14.
46. Bkz. A.H., II, 81; III, 188; Sunuş, s. 14-5.
* Burada kastedilen hava gibi bir şeydir muhtemelen. (ç.n.)
47. Bu görüşlerden birincisi Kleanthes'e aittir. İkincisi, Khrysippos'a aittir. Bkz. M.K., 1, 228, 372; A.H., Sunuş, s. 14.

kavramların tümünü hafızada saklamaya muktedir olamaz. Dahası, izlenim tasavvur edilebilir olsa bile, yine de o kavranır bir şey olmayacaktır (*akataleptos*); çünkü izlenim yönetici bölümdeki etkilenim (*pathos*) olduğuna ve yönetici bölüm kavranır bir şey olmadığına göre, ki biz bunu göstermiştik,[48] bu durumda bizim yönetici bölümdeki etkilenimi kavramamız da söz konusu değildir.

(72) Dahası, izlenimin kavrandığını kabul etsek bile, nesneler (*ta pragmata*) izlenime bağlı olarak kavranamazlar; çünkü zihin, onların iddiasına göre, dış nesnelerle kendisi aracılığıyla bağlantı kuramaz ve izlenimler edinemez, bunu ancak duyular aracılığıyla yapabilir ve duyular dış nesneleri kavramazlar fakat yalnızca, eğer böyle bir şey varsa, kendi etkilenimlerini[49] kavrarlar. Bu durumda, izlenim duyu etkilenimi ile ilişkili bir şeydir, ki bu dış nesneden farklı bir şeydir. Örneğin ne bal benim tatlılık duyumumla ne de mazı benim acılık duyumumla aynı şeyler değildir; bunlar farklı (73) (*diaferei*) şeylerdir ve eğer bu etkilenimler dış nesnelerden farklı şeyler ise, bu demektir ki, izlenimler dış nesnelere değil, bunlardan farklı şeylere ilişkilidir. O halde, zihin izlenime göre yargıda bulunuyorsa, bu durumda zihin hatalı (*faulos*) ve nesneye uygun olmayan bir biçimde yargıda bulunuyor demektir. Sonuç olarak, dış nesneler (*ta ektos*) hakkında izlenimlere göre yargıda bulunulduğunu söylemek saçmadır.

(74) Yine, ruhun (*psukhe*) dış nesneleri duyu etkilenimleri (*ton aisthetikon pathon*) aracılığıyla, bu etkilenimlerin dış nesnelere benzerlikleri bağlamında kavradığını ileri sürmek de mümkün değildir; çünkü eğer zihin kendisi olarak [doğrudan] dış nesnelerle temasa geçmiyorsa ve duyular zihne bu nesnelerin asıl doğası hakkında değil de ancak kendi etkilenimleri hakkında bildirimde bulunuyorsa, bu durumda, zihin, yargıyı askıya almanın nedenlerinden hareketle ileri sürdüğümüz gibi, duyu etkilenimlerinin duyu (75) nesnelerine benzer olup olmadığını nasıl bilebilir?[50] Çünkü tıpkı Sokrates'i tanımayan fakat resmini

48. Bkz. A.H., II, 57.
49. Örneğin, duyumlar ya da duygulanımları.
50. Bkz. A.H., I, 100.

görmüş birinin bu resmin Sokrates'e benzeyip benzemediğini bilemeyecek olması gibi, zihin de duyu etkilenimlerine dikkatini verdiği fakat dış nesneleri kavramakta başarılı olamadığı bir durumda bu etkilenimlerin dış nesnelere benzeyip benzemediğini bilemeyecektir. Bu açıdan, benzerlik temelinde bile, bu kimse dış nesneler hakkında izlenimden hareketle yargıda bulunmaya muktedir olamayacaktır.

(76) Fakat bir an için, tasavvur edilme ve kavranma konusuna ek olarak, izlenimin, onun dolayımı ile hakkında yargıda bulunulacak türden nesneler edindiğini varsayalım –her ne kadar bu argüman buna tamamen karşıt bir sonuca işaret ediyor olsa bile. Bu durumda, biz ya her izlenime güveneceğiz ve buna göre yargıda bulunacağız ya da bazı izlenimlere güveneceğiz. Fakat biz eğer her izlenime güvenirsek, açıktır ki, bu durumda Kseniades'in[51] hiçbir izlenimin güvenilir olmadığına (*apistous*) dair izlenimini de kabul etmek zorunda kalacağız.* Bu durumda da, kendi açıklamamızın yeniden gözden geçirilmesi ve hiçbir izlenimin kendisinden hareketle nesneler hakkında yargıda bulunulacak türden bir izlenim olmadığına dair bir açıklamaya dönüştürülmesi (77) gerekecektir ve eğer bazı izlenimlere güvenmemiz söz konusu ise, bu durumda, şu izlenimlere güvenmenin uygun fakat bu izlenimlere güvenmenin uygun olmadığına nasıl karar vereceğiz? Çünkü eğer Dogmatikler bunu izlenim olmaksızın yapmamız gerektiğini söylerlerse, bu durumda onlar izlenimleri, nesneler hakkında izlenimler olmaksızın yargıda bulunabileceğimizi açıklamış olmaları bakımından, yargı verme sürecinde gereksiz şeyler olarak görüyorlar demektir. Buna karşılık, eğer bu kimseler bunu "izlenim aracılığıyla" yapmamız gerektiğini söylerlerse, bu durumda da onlar tüm (78) diğer izlenimleri yargılamak için tercih ettikleri izlenimi nasıl belirleyebilmektedirler? Dogmatikler, bir kere daha, birinci izlenimi yargılamak için ikinci bir izlenime ihtiyaç duyacaklardır ve bu sonsuza dek böyle sürecektir. Fakat sonsuz bir izlenimler dizisini yargılamak

51. Bkz. A.H., II, 18.

* Sextus burada "izlenim" terimini "duyu verisi" anlamının dışında konumlandırır görünüyor. Bu terimin buradaki anlamı daha çok "kanaat"e yakın görünüyor. (ç.n.)

mümkün değildir. Bu açıdan, hangi türden izlenimleri ölçüt olarak tercih edeceğimizi ve hangilerini tercih etmeyeceğimizi keşfetmek mümkün değildir. Bu durumda, bir kimsenin nesneler hakkında izlenimlerden hareketle yargıda bulunması gerektiğini kabul etsek bile, ister tüm izlenimleri ölçüt olarak kabul etme seçeneğini ister bazı izlenimleri ölçüt olarak kabul etme ve bazılarını kabul etmeme seçeneğini tercih etmiş olalım, her durumda bu argüman yıkılmak durumundadır ve biz, böylece, nesneler hakkında yargıda bulunmak için izlenimleri ölçütler olarak kabul etmememiz gerektiği sonucuna zorlanıyoruz.

(79) Açıklamamızın bir özet olması bakımından, nesneler hakkında yargıda bulunmanın dayanağı olarak "bir şeye göre" ölçütü üzerine buraya kadar söylenenler yeterlidir. Fakat şuna dikkat edilmelidir ki, biz doğruluk ölçütünün gerçekdışı olduğunu kesin olarak iddia etmek amacında değiliz; çünkü bunu yapmak dogmatiklik olur. Biz, Dogmatikler gerçekten bir doğruluk ölçütünün var olduğunu makul bir biçimde saptar göründükleri için, eşit derecede makul görünen karşıt argümanlar ortaya koymuş bulunuyoruz. Biz bu [kuşkucu] argümanların ne doğru olduğunu ne de karşıt [dogmatik] argümanlardan daha makul olduğunu kesin bir biçimde iddia etmiyoruz,[52] aksine hem bu argümanların hem de Dogmatikler tarafından ortaya konan argümanların, görünüşe göre, eşit gücü nedeniyle yargıyı askıya alma sonucuna varıyoruz.

8. DOĞRU OLAN VE DOĞRULUK HAKKINDA

(80) Bununla birlikte, bir varsayım olarak, bir doğruluk ölçütünün (*tes aletheias kriterion*) var olduğunu kabul etmiş olsak bile, Dogmatiklerin söylediklerinden hareketle, doğruluğun gerçekdışı ve doğru olanın tözsel olmadığını aklımıza getirdiğimizde, bu ölçütün yararsız ve boş bir şey olduğu ortaya çıkar.[53] Aklımıza (81) getirdiğimiz pasaj şöyledir: "Doğru olan

52. Bkz. A.H., II, 103; M.K., I, 443.

53. Bkz. M.K., I, 38. Sextus burada şunu söylemektedir: Stoacıların açıklamalarından hareketle, ne "doğruluk" (ki bu "cisimsel" olan bir şey olmaktadır) ne de "doğru olan" (tikel "yargı" ki bu "cisimsel olmayan" bir şeydir) herhangi bir gerçek varoluşa sahip değildir: Sextus birinciyi "gerçekdışı" ya da "var olmayan"

üç yönden doğruluktan farklıdır –öz (*ousia*) bakımından, yapı bakımından (*sustasei*) ve güç (*dunamei*) bakımından. Öz bakımından, doğru olan cisimsel olmayan (*asomaton*) bir şeydir (çünkü o bir 'yargı' (*aksioma*) ve 'anlam' (*lekton*) olan şeydir).[54] Buna karşılık, doğruluk cisimsel (*soma*) olan bir şeydir (çünkü o tüm doğru şeylerin dışa vurumu olan 'bilgidir' (*episteme*) ve bilgi yönetici bölümün özel bir durumudur, tıpkı yumruğun elin özel bir durumu olması gibi ve (82) yönetici bölüm bir cisimdir; çünkü onlara göre bu bölüm 'nefestir' (*pneuma*). Yapı bakımından, doğru olan yalın bir şeydir. Örneğin, 'ben konuşuyorum'; buna karşılık doğruluk birçok doğru kavramanın (*pollon alethon ginoseon*) bir birleşimidir.[55] Ve (83) bunlar güç bakımından da farklıdır, çünkü doğruluk bilgiyi kapsar fakat doğru olan bilgiyi kapsamaz. Sonuçta, Dogmatikler doğruluğun bilge insanda ortaya çıktığını, buna karşılık doğru olanın sıradan bir insanda da ortaya çıktığını, çünkü sıradan bir insanın doğru olan bir şey söylemesinin mümkün olduğunu söylemektedirler."

(84) Bunlar Dogmatiklerin açıklamalarıdır. Fakat biz –burada çalışma planımıza uyarak– tartışmamızı, şu an için, doğru olan ile sınırlamaktayız; çünkü doğru olanın çürütülmesi, doğruluğun "doğru şeylerin sistematik bilgisi" olduğu söylendiğine göre, aynı zamanda doğruluğun çürütülmesi demek olacak. Yine, argümanlarımızdan bazıları, yani doğru olanın kesin varlığını sorguladığımız argümanlar, daha genel ve diğerleri, yani doğru olanın ne anlam ya da mana içinde ne de zihinde olmadığını ortaya koymak için kullandığımız argümanlar, daha özel nitelikte olduğundan, daha genel nitelikte olan argümanları ortaya koymanın yeterli olacağını düşünüyoruz; çünkü tıpkı bir duvarın temeli yıkıldığında onunla birlikte koca yapının

(*anuparktos*) olarak nitelendirir, ikincisini ise "tözsel olmayan" (*anupostatos*) olarak.

54. Tam olarak anlamı şudur: "ifade edilebilir şey" ya da "konuşmada içerilen düşünce" (*lekton*); örneğin bir sözcüğün ya da ismin anlamı ya da manası (bu sözcüğün zihinde çağrıştırdığı bir ide ya da zihisel resim). Bu şey hem bir ses olarak dile getirilen ismin kendisinden (*fone*) hem de zihnin dışında var olan ve ismin temsil ettiği asıl nesneden (*ektos*) ayrıdır. Bu son ikisi Stoacılar tarafından "cisimsel" olarak nitelendirilmektedir.

55. Bkz. M.K., I, 41.

da yıkılması gibi doğru olanın tözsel varlığı çürütüldüğünde Dogmatiklerin tüm özel mantıksal kurguları da bu çürütmenin içinde kapsanıyor olacaktır.

9. GERÇEKTEN DOĞRU OLAN BİR ŞEY VAR MIDIR?

(85) Şimdi, Dogmatikler arasında doğru olan ile ilgili bir anlaşmazlık vardır; çünkü onlardan bazıları doğru olan bir şeyin var olduğunu söylerken, diğerleri olmadığını söylemektedir. Fakat bu anlaşmazlığın giderilmesi mümkün değildir; çünkü doğru olanın varlığını dile getiren bir kimseye bir kanıt olmaksızın inanılmayacaktır. Eğer bu kimse bir kanıt ortaya koymak isterse ve sonra bu kanıtın yanlış olduğunu kabul ederse, o zaman, o güvenilir biri olmayacaktır. Fakat eğer bu kimse kanıtının doğru olduğunu söylerse, bu durumda, o döngüsel bir akıl yürütmenin içine düşecektir ve eğer kanıtının doğruluğunun kanıtı olarak bir şey ileri sürerse, bu durumda, bu şeyin kanıtını da ortaya koymak zorunda kalacak ve bu böyle sonsuza kadar sürecektir. Fakat sonsuz bir diziyi kanıtlamak mümkün değildir. Bu açıdan, doğru bir şeyin var olduğunu bilmemiz mümkün değildir.

(86) Dahası, Dogmatiklerin en yüksek cins[56] dedikleri "bir şey" ya doğru olan ya yanlış olan ya da ne yanlış olan ne de doğru olan ya da hem yanlış olan hem doğru olan bir şeydir. Şimdi, eğer Dogmatikler en yüksek cinsin yanlış bir şey olduğunu ileri sürüyorlarsa, bu durumda, onlar tüm şeylerin yanlış olduğunu kabul ediyorlar demektir; çünkü tıpkı "hayvan" yanlış olduğunda tüm tekil hayvanların da yanlış olacağı gibi, her şeyin en yüksek cinsi olan "bir şey" yanlış olduğunda tüm tekil şeyler de yanlış olur ve böylece hiçbir şey doğru olmaz. Bununla birlikte, bu durum "hiçbir şey yanlış değildir" sonucunu da kapsar; çünkü bu durumda, "tüm" ifadesinde kapsanmakta olan "tüm şeyler yanlışdır" ve "yanlış olan bir şey vardır" ifadeleri de yanlış olacaktır ve eğer "bir şey" doğru ise, tüm şeyler doğru olacaktır ve buradan da şu çıkar: Hiçbir şey doğru değildir; çünkü "bir şey" olması bakımından bu açıklamanın kendisi (yani "hiçbir şey doğru (87) değildir") doğrudur ve eğer "bir şey" hem yanlış

56. Bkz. M.K., II, 32; A.H., Sunuş, s. 13-5.

hem de doğru ise, bu durumda, onun tikellerinin her biri de hem yanlış hem doğru olur. Buradan da şu çıkar: Hiçbir şey gerçekten doğru değildir; çünkü onu doğru yapacak türden bir doğaya sahip olan bir şey hiçbir şekilde yanlış olamaz. Fakat bu "bir şey" ne yanlış ne de doğru ise, şu bilinmelidir ki, ne yanlış ne de doğru olmadıkları söylenen tüm tikel olanlar doğru olmayacaktır. Bu nedenlerden hareketle, doğru olan bir şeyin var olup olmadığı bizim için açık değildir.

(88) Buna ek olarak, doğru olan şeyler ya yalnızca görünen şeylerdir (*fainomena*) ya da yalnızca açık olmayan şeylerdir (*adela*) ya da bir kısmı görünen şeyler ve bir kısmı açık olmayan şeylerdir.[57] Fakat bu seçeneklerden hiçbiri, göstereceğimiz gibi, doğru değildir. O halde, hiçbir şey doğru değildir; çünkü doğru şeyler yalnızca görünen şeylerse, Dogmatikler ya tüm ya da bazı görünüşlerin doğru olduğunu söylüyor olacaklardır. Eğer onlar "tüm" görünüşlerin doğru olduğunu söylerlerse, bu durumda, bu argüman bir kenara atılacaktır; çünkü bazı kimselere hiçbir şey doğru değilmiş gibi görünmektedir. Yine, eğer Dogmatikler bazı görünüşlerin doğru olduğunu söylerlerse, bu durumda, hiç kimse bu görünüşlerin doğru şu görünüşlerin yanlış olduğunu test etmeden iddia edemeyecektir. Buna karşılık eğer bu kimseler bir test ya da bir ölçüt kullanırlarsa, bu durumda, onlar ya bu ölçütün görünen bir şey olduğunu ya da açık olmayan bir şey olduğunu söyleyeceklerdir. Fakat bu ölçüt kesinlikle açık olmayan bir şey olamaz; çünkü halihazırda varsayılan şey yalnızca görünen nesnelerin doğru (89) olduğudur.[58] Fakat bu ölçüt bir görünüş (*fainomenon*) ise, bu durumda, sorun hangi görünüşlerin doğru hangi görünüşlerin yanlış olduğu olacağından, bu görünüşlerin yargılanması için kabul edilen ölçütler de görünür olan başka ölçütleri gerektirecektir; bu ölçütler de görünür olan daha başka ölçütleri gerektirecek ve bu böyle sonsuza kadar sürecektir. Fakat sonsuz bir dizinin yargılanması mümkün değildir ve bu açıdan, doğru şeylerin yalnızca görünen şeyler olup olmadığını kavramak mümkün değildir.

57. Bkz. M.K., II, 17. "Doğru şeyler" ile kastedilen şey olguya uygun olan "yargılar" ya da "önermeler"dir.
58. Bu doğru değildir. Bu hipoteze göre, açık olmayan şeyler de doğru olabilirler.

(90) Benzer olarak, yalnızca açık olmayan şeylerin doğru olduğunu söyleyen birisi de bu şeylerin tümünün doğru olduğunu söyleyemeyecektir (çünkü bu kimse yıldızların sayısının[59] hem tek hem de çift olduğunu söyleyemeyecektir). Eğer bazıları doğru ise, bu durumda, bu açık olmayan şeylerin doğru şu açık olmayan şeylerin yanlış olduğuna neye dayanarak karar vereceğiz? Kesindir ki, bunu görünür bir ölçüte dayalı olarak yapamayız ve eğer açık olmayan bir şeye dayalı olarak bunu yapıyorsak, bu durumda, bizim sorunumuz açık olmayan şeylerin hangilerinin doğru hangilerinin yanlış olduğu ile ilgili olduğundan, bu açık olmayan ölçütün kendisi de kendisi hakkında yargıda bulunmamıza dayanak olacak başka bir ölçütü gerektirecektir ve bu ölçüt de bir başkasını gerektirecek ve bu böyle sonsuza kadar sürecektir. O halde, doğru şeyler yalnızca açık olmayan şeyler de değildir.

(91) Geriye şunu söylemek kalıyor: Doğru olanların bazları görünür şeylerdir (*fainomenon*) ve bazısı açık olmayan (*adelon*) şeylerdir. Fakat bu da saçmadır; çünkü ya tüm görünür şeyler ve tüm açık olmayan şeyler doğrudur ya da bazı görünür şeyler ve bazı açık olmayan şeyler doğrudur. Şimdi, eğer biz "tüm" ifadesini kullanıyorsak, bu durumda, bu argüman bir kenara atılır; çünkü bu durumda doğruluk olarak "hiçbir şey doğru değildir" açıklaması kabul edildiği gibi aynı zamanda hem "yıldızlar çift sayılıdır" açıklaması hem de "yıldızlar tek sayılıdır" açıklaması doğruluk olarak kabul edilmiş (92) olmaktadır. Fakat eğer görünür şeylerden bazıları ve açık olmayan şeylerden bazıları doğru ise, bu durumda, bu görünüşlerin doğru ve şu görünüşlerin yanlış olduğunu nasıl belirleyeceğiz? Eğer bunu bazı görünüşler yardımı ile yapacaksak, o zaman bu argüman sonsuza kadar geri gitme durumunda kalacaktır ve eğer bunu bazı açık olmayan şeyler yardımı ile yapacaksak, bu durumda, bu açık olmayan şeylerin de belirlenmeye ihtiyacı olacağı için, bu açık olmayan şeyler ne ile belirlenecektir? Eğer bunu bazı görünüşler aracılığıyla yapmak durumundaysak, o zaman da biz döngüsel bir akıl yürütmeye girmiş oluruz ve eğer bunu açık

59. "Açık olmayan şey" hakkında bilinen bir örnek için bkz. A.H., II, 97; M.K., II, 147.

olmayan bir şey aracılığıyla yapmak durumundaysak, bu (93) durumda da sonsuz geri gidişe maruz kalırız ve açık olmayan şeyler hakkında benzer bir açıklama yapmamız gerekmektedir; çünkü bunlar hakkında bazı açık olmayan şeyler aracılığıyla yargıda bulunmaya kalkışan bir kimse sonsuz geri gidişe maruz kalacaktır. Buna karşılık, bunu bir görünüş aracılığıyla yapmaya kalkışan ya da sürekli görünen bir şeyin yardımına ihtiyaç duyan bir kimse de sonsuz geri gidişe maruz kalacaktır ya da eğer açık olmayan bir şeye yönelmek durumunda kalırsa, bu kez döngüsel akıl yürütmeye düşecektir. Bu açıdan, doğru şeylerden bazılarının görünüşler ve bazılarının açık olmayan şeyler olduğunu söylemek doğru değildir.

(94) Şimdi, eğer ne yalnızca görünüşler ne yalnızca açık olmayan şeyler ne de görünüşlerden ve açık olmayan şeylerden bazıları doğru değil ise, o zaman, hiçbir şey doğru değildir. Fakat eğer hiçbir şey doğru değilse ve ölçüt denen şeyin, göründüğü kadarıyla, yargıda bulunulması için doğru olması gerekiyorsa, bu durumda, bir an için onun tözsel bir gerçekliğe sahip olduğunu kabul etmiş olsak bile, o yine de gereksiz ve yararsız bir şey olacaktır. Eğer biz herhangi bir doğru şeyin var olup olmadığı konusunda yargıyı askıya almak zorunda kalıyorsak, bundan şu sonuç çıkar: "Diyalektik yanlış ve doğru şeylerle ya da her iki de olmayan şeylerle ilgili bilimdir" diyenler kendi konumlarını aşmaktadır.[60]

(95) Dahası, Dogmatiklerin açıklamalarından hareketle, doğruluk ölçütü ulaşılamaz bir şeymiş gibi göründüğü için, ne açık görünen şeyler hakkında ne de açık olmayan şeyler hakkında olumlayıcı (pozitif) iddialar ortaya atmak artık mümkün değildir; çünkü Dogmatiklerin bu sonuncuları (açık olmayanları) açık şeylerden hareketle kavradıklarını farz ettiklerini gördükten sonra, biz yargıyı askıya almaya zorlanmaktaysak, açık olmayan şeyler hakkında herhangi bir iddia ortaya koymaya nasıl (96) cesaret edebiliriz? Bununla birlikte, ilave olarak,[61] açık olmayan şeyler hakkında bağımsız itirazlar da ortaya koyacağız ve

60. Bu Stoacı tanımlama için bkz. A.H., II, 229, 247; E.K., 187; Bu tanımlama Diogenes Laertius tarafından Poseidonius'a izafe edilmektedir. Bkz. VII, 62.
61. Bkz. A.H., I, 62-3.

bu şeyler gösterge (*semeion*) ve kanıt aracılığıyla kavranır ve doğrulanır göründükleri için, bunlar hakkında da yargıyı askıya almak gerektiğini kısaca göstereceğiz. Gösterge ile başlıyoruz; çünkü kanıt aslında bir gösterge türüymüş gibi görünmektedir.

10. GÖSTERGE HAKKINDA

(97) Dogmatiklere[62] göre, şeylerden (*ton pragmaton*) bazıları kendinden –açık (*ta prodela*) bazıları açık olmayan (*adela*) şeylerdir ve açık olmayan şeylerden bazıları tamamen açık olmayan (*ta kathapaz adela*), bazıları duruma göre açık olmayan (*ta kairon adela*) ve bazıları da doğal olarak açık olmayan (*ta fusei adela*) şeylerdir. Dogmatiklerin söylediğine göre, "kendinden açık" olan şeyler, bizim bilme sınırımız içine doğrudan kendileri olarak giren şeylerdir.[63] Örneğin, şu an gündüz olması gibi. Tamamen açık olmayan şeyler ise bizim kavrama sınırlarımıza girmeyecek türden bir doğaya sahip olan şeylerdir; örneğin yıldızların sayısının çift olup olmaması gibi.[64] Duruma göre açık olmayan şeyler ise doğaları bakımından açık olsalar bile duruma göre açık olmayan şeylerdir. Örneğin dış koşullar nedeniyle Atina'nın şu anda bana açık olmayan bir şey olarak görünmesi gibi.[65] Ve doğal olarak açık olmayanlar ise bizim açık algı alanımıza girmeyecek türden bir doğa sahip olan şeylerdir.[66] Örneğin düşünülür gözenekler (*noetoi poroi*) gibi; çünkü bunlar asla kendilerini görüşe sunmayan fakat başka şeylerin aracılığıyla kavrandıkları düşünülen şeylerdir; örneğin (99) terleme ya da buna benzer şeylerle. Dogmatikler kendinden açık şeylerin bir göstergeyi (*semeion*) gerektirmediğini, çünkü bunların kendileriyle kavrandığını söylemektedirler ve yine tamamen açık olmayan şeyler de bir göstergeyi gerektirmezler, çünkü bunlar asla kavranamazlar. Fakat duruma göre

62. Örneğin, Stoacılar. "Kendinden açık", "kendinden aşikâr": "önceden açık"; bkz. A.H., I, 138.
63. Bkz. M.K., II, 141, 144, 316.
64. Bkz. A.H., II, 90.
65. Örneğin, uzaklık. Bundan hareketle biz Sextus'un o anda Atina'da olmadığını anlıyoruz.
66. Bkz. A.H., II, 146, 318; "düşünülür" (*voetoi*) ya da duyuma karşıt olan "düşünce nesneleri" olarak "gözenekler" için bkz. A.H., II, 140; M.K., II, 306.

açık olmayan ya da doğaları bakımından açık olmayan şeyler göstergeler aracılığıyla kavranılır –bunlar aynı tür göstergeler aracılığıyla kavranmazlar. Duruma göre açık olmayanlar şeyler "çağrıştırıcı" (*hupomnestikon*) göstergelerle ve doğal olarak açık olmayan şeyler "bildirici" (*endeiktikon*) göstergelerle kavranılır.

(100) O halde, Dogmatiklere göre, göstergelerden bazıları "çağrıştırıcı" bazıları "bildirici" niteliktedir.[67] Dogmatiklerin "çağrıştırıcı" olarak adlandırdıkları gösterge, daha önceki gözlemimizde belli bir şeyle zihinsel olarak ilişkilendirilmiş ve ilişkilendirilmiş olduğu şey şu anda açık olmasa da kendisinin şu anki açıklığı ve aracılığıyla ilişkilendirilmiş olduğu şeyi çağrıştıran şeydir –örneğin ateş ve duman (101) olayında olduğu gibi ve Dogmatikler bildirici göstergenin bildirdiği nesne ile açık olarak [yani, önceden yaşanan açık deneyim bağlamında zihinde] birleştirilmemiş fakat bu nesneyi bildirecek türden kendine özgü bir doğaya sahip bir şey olduğunu söylemektedirler, tıpkı bedenin hareketlerinin ruhun göstergeleri olması gibi. Böylece, Dogmatikler bildirici göstergeyi şöyle ifade etmektedirler: "Bir bildirici gösterge sağlam bir koşullu tasımda art bileşen önermeyi (*ekkaluptikon*) sonuç olarak çıkarmaya yarayan ön bileşen önermedir (*prokathegoumenon*)."[68] Şimdi, bizim argümanlarımız (102) her türlü göstergeye değil fakat yalnızca bildirici tipteki göstergelere yöneliktir; çünkü bildirici gösterge dogmatiklerin uydurduğu bir şey gibi görünmektedir. Buna karşılık, çağrıştırıcı gösterge hayatın normal yönüne dayalıdır; çünkü bir insan duman gördüğünde ateşin olduğu sonucuna varır ve yine, bir insan bir (yara) izi gördüğünde daha önceden bir yaralanmanın yaşanmış olduğunu söyler. Bu açıdan, biz hayatın normal yönüne karşı savaşmamakla kalmıyoruz, aynı zamanda dogmatiklerin özel ürünlerine karşı çıkarak ve hayatın normal yönünün dayandığı türden göstergelere dogmatik olmayan bir biçimde onay vererek hayatın saflarında yer almış oluyoruz.

67. Stoacı öğreti. Bkz. M.K., II, 306.

68. Bkz. A.H., II, 104. Dumanın ateşi bildirmesinin koşullu bir tasım olarak ifadesi –"eğer duman varsa, ateş vardır; duman var; o halde, ateş vardır." Burada, eğer duman varsa" öncül önermesi "ateş vardır" sonuç önermesini "çıkarsatır" (yani, birinci önerme bir göstergedir: İkincinin göstergesidir).

(103) Söz konusu sorunu daha netleştirmek için, bu ön saptamaların dile getirilmiş olması umarız uygun olmuştur. Şimdi, bizim için geriye kalan, bildirici göstergelerin var olmadığını kesin bir biçimde göstermeyi amaçlamayan fakat yalnızca bunların lehinde ve aleyhinde ortaya konabilecek argümanların görünüş itibariyle eşit gücünü çağrıştıracak türden bir çürütmeye geçmektir.

11. BİR BİLDİRİCİ GÖSTERGE VAR MIDIR?

(104) Şimdi, gösterge, Dogmatiklerin bu konuda söylediklerine bakılırsa, tasavvur edilemez bir şeydir. Örneğin, göstergeyi kesin bir biçimde tanımlar görünen Stoacılar şöyle demektedir: "Gösterge sağlam bir koşullu tasımda art bileşen önermeyi sonuç olarak çıkarsamaya yarayan ön bileşen önermedir." Ve Stoacılar önermeyi "kendini beyan eden kendinde-tam anlam"[69] olarak tanımlamaktadırlar ve "sağlam bir koşullu tasım" onlara göre "doğru bir önermeyle başlayıp yanlış bir önermeyle bitmeyen" bir (105) tasımdır; çünkü koşullu bir tasım ya doğru bir önermeyle başlar ve doğru bir önermeyle biter ("eğer güzdür ise, aydınlıktır")[70] ya da yanlış bir önermeyle başlar ve yanlış bir önermeyle biter ("eğer Dünya uçuyorsa, Dünya kanatlıdır") ya da doğru bir önermeyle başlar ve yanlış bir önermeyle biter ("eğer Dünya varsa, Dünya uçmaktadır") ya da yanlış bir önermeyle başlar ve doğru bir önermeyle biter ("eğer Dünya uçuyorsa, Dünya vardır"). Stoacılar bunlardan yalnızca doğru bir önermeyle başlayıp yanlış bir önermeyle biten bir koşullu tasımın çürük, diğerlerinin ise sağlam olduğunu (106) söylemektedirler. Demektedirler ki, "ön bileşen, doğru bir önermeyle başlayan ve doğru bir önermeyle biten bir koşullu tasımda ön cümleciktir."[71] Ve bu ön bileşen, "eğer bu kadın sütlenmişse, bu kadın hamiledir" gibi bir koşullu önermede "eğer bu kadın sütlenmişse" cümleciği "bu kadın hamiledir" cümleciğinin da-

69. Bir ifade (ya da anlam) [*lekton*] (bkz. s. 203 not b.) ya eksik, öneğin, "yazar" ya da tam, örneğin, "o yazar" olabilir. Bkz. A.H., II, 81; M.K., II, 71.
70. Bununla ilgili örnek için bkz. M.K., II, 112, 245, 449.
71. Örneğin, "eğer hava bulutlu ise,..." ya da "p ise q" ifadesindeki "p."

yanağı ya da kanıtı gibi göründüğünden, art bileşeni bildirmeye [ya da sonuç olarak çıkarmaya] hizmet etmektedir.[72]

(107) Stoacı öğreti budur. Fakat biz, bir kere, "anlam" (*lekton*) diye bir şeyin var olup olmadığının açık olmadığını (*adelon*) ileri sürüyoruz; çünkü bazı Dogmatikler, Epikurosçular gibi, "anlam" diye bir şeyin var olmadığını, bazıları ise, Stoacılar gibi, "anlam" diye bir şeyin var olduğunu söylediğine göre, Stoacılar anlamın var olduğunu ileri sürdüklerinde ya yalnızca bir iddia ortaya atmakla yetinmektedirler ya da bir kanıt da göstermektedirler. Eğer bu kimseler yalnızca bir iddia ortaya atmakla yetiniyorlarsa, bu durumda, Epikurosçular anlam diye bir şeyin var olmadığını ileri sürerek bu iddiayı çürütmüş olacaklardır. Fakat Stoacılar bunu bir kanıtla birlikte yapmaktaysalar, o zaman, bu kanıt ifade edilmiş önermelerden oluşacağı ve bu nedenle "anlamlar"dan oluşmuş olacağı ve böylece anlamın varlığını doğrulamak amacıyla ortaya konmaya uygun olmayacağı için (çünkü anlamın varlığını kabul etmeyen bir kimse, anlamlardan (108) meydana gelen bir düzeneğin varlığını nasıl kabul edecektir?), buradan şu çıkar ki, anlamın varlığını bir anlam düzeneğinin varlığına dayanarak göstermeye çalışan bir kimse, sorgulama konusu olan bir şeyi sorgulama konusu olan bir şeyle doğrulamak gayretindedir. Şimdi, eğer anlamın var olduğunu bir kanıtla ya da doğrudan ortaya çıkarmak mümkün değil ise, bu durumda anlamın var olduğu açık olan bir şey değildir demektir.

Önermenin var olduğu konusunda da benzer bir durum vardır; çünkü önerme (109) (*aksioma*) de bir anlam (*lekton*) biçimidir ve çok muhtemeldir ki, önerme anlamın var olduğuna dair bir varsayıma dayalı olarak kabul edilmek durumunda olsa bile, onun eşzamanlı olmayan anlamların bir birleşimi olması bakımından, var olmayan bir şey olduğu görülecektir.[73] Örneğin, "eğer gündüz ise, aydınlıktır" koşullu önermesinde ben "gündüzdür" dediğimde "aydınlıktır" ifadesi henüz var değildir ve ben "aydınlıktır" dediğimde bu kez "gündüzdür" ifadesi var değildir. Bu durumda, eğer belli parçaların birleşimi

72. Bununla ilgili örnekler için bkz. Aristoteles, *Prior Analytics*, II, 27; *Rhetorica*, I, 2,18; Platon, *Menexenos*, 237 e.
73. Bkz. M.K., II, 80.

olan şeylerin gerçekten var olması, bu parçaların eşzamanlı olmamaları bakımından, mümkün değilse ve eğer önermenin oluşturulduğu parçalar eşzamanlı olarak var olamıyorsa, o zaman, önerme denen şey hiçbir biçimde gerçek bir varlığa sahip değildir demektir.

(110) Bu itiraz bir yana, sağlam bir koşullu tasımın anlaşılır (*akatalepton*) bir şey olmadığı ortaya konabilir; çünkü Philon[74] sağlam bir koşullu tasımın doğru bir önermeyle başlayıp yanlış bir önermeyle bitmeyen bir koşullu tasım olduğunu söylemektedir. Örneğin, gerçekten de gündüz olup ben konuşmakta olduğum zaman, "eğer gündüz ise, ben konuşuyorum" demiş olmam gibi. Fakat Diodoros[75] sağlam bir koşullu tasımı ne şimdi ne de geçmişte doğru bir önermeyle başlayıp yanlış bir önermeyle bitmeyen bir koşullu tasım olarak tanımlamaktadır. Diodorus'a göre, yukarıda sözü edilen koşullu tasım doğru değildir; çünkü aslında şu anda gündüz ise ve ben de şu anda konuşmuyorsam, bu durumda, bu tasım doğru bir önermeyle başlayıp (111) yanlış bir önermeyle bitmiş olacaktır. Buna karşılık, Diodorus'a göre, "eğer şeylerin atomik unsurları var değil ise, o halde, atomik unsurlar vardır" şeklindeki tasım doğru olmaktadır; çünkü bu tasım, ona göre, "atomik unsurlar var değildir" şeklindeki yanlış bir önermeyle ile başlamakta ve "atomik unsurlar vardır" şeklindeki bir doğru önermeyle bitmektedir ve "bağıntı" ya da "tutarlılık"ı işin içine sokanlar[76] şunu ileri sürmektedir: Sağlam bir koşullu tasım, her ne zaman, bu tasımın sonucunun karşıtı bu tasımın ön bileşeni ile çelişiyorsa, o zaman, bu tasım sağlamdır. Bundan hareketle, onlara göre, yukarıda sözü edilen tasımlar sağlam değildir. Buna karşılık, "eğer gündüz ise, (112) gündüzdür" sağlam bir tasımdır ve "ima"dan[77] hareketle yargı verenler şunu söylemektedir: "Bir koşullu tasımda, bu tasımın art bileşeni güç olarak bu tasımın ön bileşeninde kapsanıyorsa, bu tasım sağlamdır." Ve muhtemeldir ki, onlara göre, "eğer

74. Megaralı bir filozof (MÖ 300). Bkz. A.H., I, 235'te anıldığına göre Akademili değildir; bkz. A.H., Sunuş, s. 22; M.K., II, 113.

75. Bkz. A.H., I, 234; M.K., II, 115.

76. Karşıtı "diartesis"tir. Bkz. A.H., II, 146, 152, 238. M.K., II, 430.

77. "İma" tam açıklamadan daha fazla bildirme gücüdür. Bu "güç olarak kapsamak" ile ilgili bir örnek için: "Eğer bir insan varsa, o zaman bir hayvan vardır."

gündüz ise, gündüzdür" şeklinde bir tasım ve buna benzer her ikilemeli tasım yanlıştır; çünkü bir nesnenin kendisinin kendisinde kapsanmasının hiçbir yolu yoktur.

(113) Bu durumda, bu anlaşmazlığın çözümü yok gibi görünmektedir. Yukarıda sözü edilen görüşlerin herhangi birini, kanıtla ya da kanıt olmaksızın, tercih edip etmeme konusunda hiçbir şekilde ikna olmak durumunda değiliz; çünkü bu kanıtlama, eğer sonuç önermesi art bileşenin ön bileşenin bir sonucu olacak tarzda oluşturulmuş bir önerme bileşiminden elde ediliyor ise, sağlam kabul edilmek durumundadır. Örneğin şunun gibi:

(114) Eğer gündüz ise, aydınlıktır;
Fakat aslında gündüzdür;
O halde, aydınlıktır.

("eğer gündüz ise, aydınlıktır; gündüzdür; o halde, aydınlıktır.")[78]

Fakat art bileşenin ön bileşenle bağlantısındaki mantıksal dizgenin nasıl belirlenmekte olduğunu sorguladığımızda, döngüsel bir durumla karşılaşıyoruz. Yukarıda verdiğimiz örnekte görüleceği üzere, bir yargının koşullu bir tasım aracılığıyla kanıtlanması için, kanıtlamanın sonuç önermesinin mantıksal olarak kanıtlamanın öncüllerinin bir sonucu olması gerekmektedir. Fakat bunun tesis edilmesi için koşullu tasımın ve bu tasımın (115) mantıksal dizgesinin sırayla test edilmesi gerekir; bu da tuhaf bir durumdur. O halde, "sağlam koşullu tasım" anlaşılır bir şey değildir.

Fakat ön bileşen de (*prokathegoumenon*) anlaşılır bir şey değildir; çünkü ön bileşen önerme, onların söylediğine göre, doğru bir önermeyle başlayıp doğru bir önermeyle biten türden bir ko-

78. Tırnak içine alınmış sözcükler tasımın makul olmayan bir formunu sunmaktadır. Yunanca metin açıktır ki kopuktur. Muhtemelen şöyle okumamız gerekir: "Gündüzdür; gündüz ise, aydınlıktır; o halde, aydınlıktır." Bu şekilde yalnızca yukarıdaki tasımın öncüllerinin yerini değiştirmiş olmaktayız. Bkz. A.H., II, 137.

şullu tasımda yol gösterici (*egoumenon*) cümleciktir. (116) Fakat gösterge ard bileşen önermeyi açığa vurmaya hizmet ediyorsa, art bileşen ya kendinden açık (*prodelon*) ya da açık olmayan bir şeydir (*adelon*). Bu durumda, eğer art bileşen kendinden açık ise, onu açığa vuracak herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur; çünkü art bileşen onu açığa vuracak şeyle birlikte kavranmış olacaktır. Bu bakımdan, art bileşen [ön bileşen tarfından] bildirilen bir şey olmayacaktır. Bu nedenle de yukarıda sözü edilen yol gösterici [ön bileşen önerme] art bileşenin "göstergesi" olmayacaktır. Fakat eğer art bileşen önerme açık olmayan bir şey ise, bu durumda, açık olmayan şeylerin hangisinin gerçek hangisinin gerçekdışı olduğu ve genel olarak bunlardan herhangi birinin gerçek olup olmadığı konusunda giderilemez bir anlaşmazlık olduğuna göre, koşullu tasımın doğru bir sonuç önermesiyle bitip bitmediği açık bir şey olmayacaktır ve bunun sonucunda, yol gösterici cümleciğin [ön bileşen önermenin] (117) mantıksal bir öncül olup olmadığı açık bir şey olmayacaktır. Fakat bu itiraz bir yana, bildirilen şey göstergeye [onu bildiren şeye] göreli ise ve bu nedenle onunla birlikte kavranmak durumunda ise, bu durumda gösterge art bileşen önermeyi açığa vurmaya hizmet etmiyordur; çünkü göreli olan şeyler birbirleriyle eşzamanlı olarak kavranan şeylerdir ve tıpkı "sağ"ın "sol"dan önce "solun sağı" olarak (ya da tam tersi) kavranamaması gibi –ve aynı durum tüm göreli şeylerle ilgili olarak da geçerlidir; göstergenin bildirilen şeyin göstergesi olarak bildirilen şeyden önce kavranması (118) mümkün değildir.[79] Ve eğer gösterge bildirilen şeyden önce kavranmıyorsa, bu durumda gösterge onunla eşzamanlı olarak kavranılan şeyin açığa vurulmasına hizmet ediyor olamaz.

Ve yine, muhalif filozofların (Stoacıların) alışılmış açıklamalarından hareket edersek, gösterge tasavvur edilemez bir şeydir; çünkü onlar şunu ileri sürmektedirler: Gösterge hem göreli olan hem de göreli olduğu şeyi açığa vurmaya hizmet eden bir (119) şeydir. Bu durumda, eğer gösterge göreli olan ve göreli olduğu şeyi açığa vurmaya hizmet eden bir şey ise, şu kesindir ki, gösterge bildirilen şeyle eşzamanlı olarak kav-

79. M.K., II, 163.

ranmak durumundadır, solun sağ ile ve aşağının yukarı ile kavranması gibi. Bununla birlikte, gösterge eğer bildirilen şeyi açığa vurmaya hizmet etmekteyse, şu kesindir ki, göstergenin bizi ancak onun kavranması sayesinde bilinir hale gelebilecek bir şey hakkında bir kavrayışa (*ennoia*) götürebilmesi için, onun bu şeyden önce kavranmış (120) olması gerekir. Fakat göreli ve bağlantılı olduğu şeyin kavranmasından önce bilinir olamayan bir şeyin kavramını oluşturmak mümkün değildir ve bu bakımdan, bağlantılı olduğu şeye hem göreli hem de bu şeyi açığa vurmaya hizmet eden bir şeyi [yani göstergeyi] tasavvur etmek mümkün değildir. Fakat gösterge, onların iddiasına göre, hem göreli hem de bildirilen [daha doğrusu bildirildiği iddia edilen] şeyi açığa vurmaya hizmet eden bir şeydir. Bu durumda, göstergeyi tasavvur etmek mümkün değildir.

(121) Bunlara ek olarak şunların da söylenmesi gerekiyor: Bizim öncellerimiz arasında bir anlaşmazlık vardır. Bunlardan bazıları bildirici gösterge diye bir şeyin var olduğunu, diğerleri ise böyle bir şeyin var olmadığını savunmuştur.[80] Şimdi, bildirici göstergenin var olduğunu iddia eden bir kimse bu iddiasını ya doğrudan ve bir kanıt olmaksızın, yani çıplak bir biçimde ya da bir kanıta dayanarak ortaya koymaktadır. Fakat eğer bu kimse iddiasını çıplak bir biçimde ortaya koymaktaysa, bu durumda, o güvene layık birisi olmayacaktır. Buna karşılık, bu kimse eğer iddiasını kanıtlamak niyetindeyse, bu durumda o sorgulama konusu olan bir şeyi varsayıyor olacaktır; çünkü (122) kanıtlamanın "cins gösterge"[81] olduğu söylendiği ve bu anlamda bir göstergenin var olup olmadığı tartışma konusu olduğu için kanıtlamanın olup olmadığı da tartışma konusu olan bir şeydir; tıpkı, diyelim ki, "Hayvan var mıdır?"ı araştırmak istediğimizde "İnsan var mıdır?"ı da araştırmak durumunda olacağımız gibi. Fakat bir şeyi kendisiyle ya da bu şeyin kendisi kadar tartışma konusu olan bir şeyin aracılığıyla kanıtlamaya çalışmak tuhaftır. Bu bakımdan, hiç kimse göstergenin var olduğunu kanıtlama yoluyla (123) kesinlikçi bir tavırla iddia etmeye muktedir değildir

80. Bkz. A.H., II, 99: Buradaki "diğerleri" bazı Akademilileri ve deneyci hekimleri içermektedir (A.H., I, 236).
81. Bkz. A.H., II, 96; M.K., II, 178.

ve eğer çıplak bir biçimde ya da kanıtlama aracılığıyla gösterge hakkında kesinlikçi bir açıklama ortaya koymak mümkün değilse, bu durumda, gösterge hakkında "kavrayıcı bir onay"[82] ortaya koymak da mümkün değildir ve eğer gösterge kesin bir biçimde kavranan bir şey değilse ve gösterge hakkında bir uzlaşım da söz konusu değilse, bu durumda, bu konuda dikkate değer bir şey söylemek de mümkün değildir ve bu nedenle, bir göstergenin varlığı da söz konusu değildir ve böylece, bu akıl yürütme çizgisinden hareketle, gösterge gerçekdışı ve tasavvur edilemez bir şeydir.

(124) Fakat söylenmesi gereken bir de şu var: Göstergeler ya yalnızca görünen şeylerdir (*fainomena*) ya da yalnızca açık olmayan şeylerdir (*adela*) ya da bazıları görünen ve bazıları açık olmayan şeylerdir.[83] Fakat bu seçeneklerden hiçbiri sağlam değildir. O halde, gösterge diye bir şey yoktur.

Şimdi, tüm göstergelerin açık olmayan şeyler olmadığı şöyle bir argümanla gösterilebilir: Dogmatiklerin iddiasına göre, açık olmayan bir şey kendisi dolayımı ile görünür hale gelen bir şey olmayıp ancak bir başka şey aracılığıyla algılanabilen bir şeydir. O halde, gösterge eğer açık olmayan bir şey olsaydı, bu durumda, o bir başka açık olmayan göstergeyi gerektirirdi –çünkü bu seçeneğe göre, herhangi bir görünür göstergenin varlığı söz konusu değildir– ve bu gösterge de bir üçüncü görünür olmayan göstergeyi gerektirir ve bu böyle sonsuza dek sürerdi. Fakat sonsuz bir gösterge dizisini kavramak mümkün değildir. Bu bakımdan, gösterge açık olmayan bir şey olduğunda, onun kavranması olanaksız hale gelmektedir. Bu nedenle, gösterge de gerçekdışı bir şey olmaktadır; bu şeyin herhangi bir şeyi bildirmeye muktedir olması bir yana, kendisi kavranan bir şey olmadığı için, bir gösterge olma niteliği taşıması söz konusu değildir.

(125) Ve eğer tüm göstergeler görünür şeyler ise, bu durumda, gösterge göreli olan bir şey olduğu ve bildirdiği şey ile bağlantılı olduğu söylendiğine ve göreli olan şeylerin de

82. Bu yalnızca Sextus tarafından kullanılan gizemli bir ifadedir. Şöyle bir anlama gelir görünüyor: "Bir şeyi, sanki o kavranmış olan bir şeymiş gibi, dikkate almak."
83. Bkz. A.H., II, 88; M.K., II, 171.

eşzamanlı olarak kavranmaları söz konusu olduğuna göre, onların bildirmekte oldukları şeyler de görünür şeyler olmak durumundadır; çünkü tıpkı sağ ve solun birlikte algılandıklarında ne sağın soldan ne de solun sağdan daha fazla görünür olduğunun söylenemez olması gibi, gösterge ve bildirilen şey birlikte kavrandıklarında (126) göstergenin bildirilen şeyden daha fazla görünür olduğu da söylenemez ve eğer bildirilen şey görünen bir şey ise, o bildirilen bir şey konumunda değildir demektir; bu şeyin onu bildirecek ve açığa vuracak herhangi bir başka şeye ihtiyacı yoktur. Böylece, solun olmadığı durumda sağın da olmaması gibi, bildirilen şey ortadan kalktığında gösterge diye bir şeyin var olması da mümkün değildir. Buradan da, eğer göstergelerin yalnızca görünen şeyler olduğu söylenirse, gösterge denilen şeyin gerçekdışı bir şey olacağı ortaya çıkıyor.

(127) Geriye şunu söylemek kaldı: göstergelerden bazıları görünür olan bazıları açık olmayan şeylerdir. Fakat böyle de söylense sorun ortadan kalkmıyor; çünkü yukarıda söylendiği gibi, görünür olan göstergeler tarafından bildirildikleri söylenen şeyler görünür olan şeylerdir ve onları bildirecek herhangi bir başka şeyi gerektirmezler ve bildirilen şeyler olma konumunda değildirler. Bu bakımdan, herhangi bir şeyi bildirmekte olmadıklarından, gösterge denilen şeylerin gösterge olmaları söz konusu (128) değildir ve kendilerini açığa vuracak şeyleri gerektiren açık olmayan göstergeler hakkında konuşacak olursak, eğer bu açık olmayan göstergelerin açık olmayan şeyler tarafından bildirildiklerini söylersek, bu argüman sonsuza dek geri giden bir süreci içermek zorunda kalır ve sonuçta, yukarıda da söylendiği gibi, elde kalan kavranmayan ve bu nedenle gerçekdışı olan bir şey olur.[84] Buna karşılık, açık olmayan göstergeler görünür şeyler aracılığıyla bildirilen şeyler ise, bu durumda bu açık olmayan göstergeler de görünür olan şeyler konumuna gelirler, çünkü bunların artık görünür olan kendi göstergeleriyle birlikte kavranmaları söz konusudur. Bu durumda da açık olmayan göstergeler yine gerçekdışı şeyler haline gelmiş olurlar; çünkü doğaldır ki, bir şeyin hem açık olan hem de görünür olan bir

84. Bkz. A.H., II, 124.

şey olması gerçekte mümkün değildir. Böylece, şu an tartışma konumuz olan, açık olmadıkları varsayılan göstergelerin, söz konusu argümandan hareketle, görünür şeyler olmaları gerektiği ortaya çıkmış olmaktadır.[85]

(129) Şimdi, eğer göstergeler ne tümüyle görünür ne tümüyle açık olmayan şeyler değilse ve yine ne bunlardan bazılarının görünür bazılarının da açık olmayan şeyler olması söz konusu değilse ve kendilerinin ileri sürdüğü gibi bu seçeneklerden başka bir seçenek de mümkün değilse, bu durumda, Stoacıların gösterge dedikleri şeyler gerçekdışı şeylerdir.

(130) Bu argümanlar, şu an için bize bildirici gösterge diye bir şeyin var olmadığını telkin etmeleri bakımından, yeterlidir. Bundan sonraki adımda, karşıt argümanların eşit gücünü göstermek amacıyla, bize gösterge denilen şeyin var olduğunu telkin edecek türden argümanları sergilemeye yöneleceğiz.

Şimdi, gösterge öğretisi hakkındaki eleştirilerde yer alan açıklamalar ya bir şeyi bildirmektedir ya da hiçbir şeyi.[86] Fakat eğer bu açıklamalar bir anlam taşımıyorsa, bu durumda, bu açıklamalar göstergenin gerçekliğini nasıl etkileyebilir? Ama eğer bu açıklamalar bir şeyi bildiriyorsa, bu durumda, gösterge diye bir şey var demektir. (131) Dahası, göstergeye karşı olan bu argümanlar ya deneye bağlantılıdır ya da değildir. Fakat eğer bunlar deneye bağlantılı şeyler değil ise, gösterge diye bir şeyin olmadığını kanıtlamaya muktedir değildirler. Ama eğer bunlar deneye bağlantılı ise, bunların sonucun açığa vurulma-

85. Bkz. A.H., II, 185, 187.

86. Bkz. M.K., II, 279. Bu bölümün (A.H., II, 130-3) anlamı kısaca şudur: Dogmatikler (130-1) demektedirler ki, 1) göstergeye karşı kuşkucuların itirazı ya bir şeyi bildirmektedir ya da hiçbir şeyi. Eğer hiçbir şeyi bildirmiyorsa, bu durumda kuşkucuların göstergeye karşı hiçbir gücü yoktur. Ama eğer bu açıklamalar bir şeyi bildirmekteyse, bu durumda bu ifadelerin kendileri birer göstergedir. Böylece de göstergenin varlığı kanıtlanmış olur. 2) Göstergeye karşıt argümanlar ya bir şeyi kanıtlamaktadır ya da hiçbir şeyi. Eğer hiçbir şeyi kanıtlamıyorlarsa, bu durumda, bu argümanlar göstergenin var olmadığını kanıtlamakta başarısızdır. Ama eğer bir şeyi kanıtlamaktaysalar, bu durumda, bu argümanların kendileri birer kanıtlamadır; yani, bir gösterge türüdürler ve bu bakımdan göstergenin varlığını kanıtlamaktadırlar. Bu bakımdan, hangi görüşü kabul edersek edelim, ister "gösterge vardır" ister "gösterge var değildir" olsun, varılacak sonuç aynıdır: Gösterge vardır. 132'de kuşkucuların karşıt argümanını, yani dogmatiklerin argümanına karşıt olan argümanı görmekteyiz.

sına hizmet ediyor olmaları ve kanıtlamanın da bir gösterge türü olması bakımından, gösterge diye bir şey var demektir. Bundan hareketle, şu argüman da ileri sürülmektedir: "Eğer gösterge varsa, gösterge vardır ve gösterge yoksa, gösterge vardır; çünkü göstergenin var olmadığı kanıtlama yoluyla bildirilmiş olmaktadır; kanıtlama da bir tür göstergedir. Fakat gösterge ya vardır ya da var değildir; o halde, (132) gösterge vardır." Ve bu argüman şu argümanla dengededir: "eğer bir gösterge var değilse, gösterge var değildir ve eğer gösterge denilen şey Dogmatiklerin gösterge olduğunu söyledikleri şey ise, gösterge var değildir (çünkü tartışma konusu olan göstergenin, onunla ilgili anlayış ve onun hem bildirilen şeyi açığa vurmaya hizmet eden hem de göreli bir şey olduğuna dair açıklamalar dikkate alındığında, daha önce (133) göstermiş olduğumuz gibi, sonuçta gerçekdışı olduğu ortaya çıkmaktadır). Fakat gösterge ya vardır ya da var değildir; o halde, gösterge var değildir."

Bir an için gösterge diye bir şeyin var olduğuna dair argümanları kabul ettiğimizi ve bu şekilde Dogmatiklerin kendilerine, onların açıklamalarının bir şeyi bildirip bildirmediğine dair argümanımıza yanıt vermeleri için bir fırsat verdiğimizi düşünelim.[87] Şimdi, eğer bu açıklamalar hiçbir şey bildirmiyorsa, gösterge diye bir şeyin var olduğu doğrulanmış olmaz; fakat eğer bu açıklamalar bir şey bildirmekteyse, bu durumda bildirilen şey bu açıklamalardan çıkıyor demektir. Bu bildirilen şey de "bir göstergenin var oluşu" olmaktadır ve [eğer böyle ise] biz de aynı şekilde daha önce ortaya koymuş olduğumuz karşıt argümanlarımızla göstergenin var olmadığını bildirmiş olmaktayız.

Şimdi, kısacası, bu tarz makul argümanlar hem göstergenin var olduğu yönünde hem de var olmadığı yönünde ortaya konabildiğine göre, bizim bu durumda yapmamız gereken şey, gösterge denilen şeyin var olmasının onun var olmamasından daha fazla olmadığını itiraf etmektir.[88]

87. Kuşkucular Dogmatiklerin birinci argümanına (A.H., II, 130) yanıt vermektedirler; "göstergenin var oluşu aslında göstergenin var olmayışını kanıtlar" sonucu 132'deki dogmatiklerin argümanının karşıtı olan argümanlara dayalıdır.
88. Bu kuşkucu formül için bkz. A.H., I, 188.

12. KANITLAMA HAKKINDA

(134) Şimdi, bu söylenenlerden açıktır ki, kanıtlama da üzerinde uzlaşım sağlanmış bir konu değildir; çünkü eğer göstergeler hakkında yargıyı askıya almak durumundaysak ve kanıtlama (*apodeiksis*) da bir tür gösterge ise,[89] bu durumda, kanıtlama hakkında da yargıyı askıya almamız zorunludur ve gösterge öğretisine karşı ileri sürülen argümanların kanıtlama öğretisine karşı da kullanılabilir olduğunu göreceğiz; çünkü görünen o ki, kanıtlama hem göreli olan hem de sonuç önermesini açığa vurmaya hizmet eden bir şey konumundadır ve biz bu özelliklere bağlı olarak (135) [gösterge ile ilgili] ortaya çıkan sonuçları [sorunları] dile getirmiştik. Bununla birlikte, eğer kanıtlama hakkında bağımsız bir tartışmanın yapılması gerekli görülüyorsa, ben bu yönde de argümanlar ortaya koyacağım; fakat önce Dogmatiklerin kanıtlama hakkında ortaya koydukları tanıma kısaca değineceğim.

Dogmatiklere göre, "kanıtlama, üzerinde uzlaşılmış öncüllerden hareketle, açık olmayan bir şeyi (*adelon*) sonuç önermesinde açığa vurmaya yönelik tasım tarzında bir akıl yürütmedir." Dogmatiklerin bu açıklamasının ne anlama geldiği şu ifadelerden daha açık hale gelecektir: "Bir argüman öncül önermeler ve bir sonuç önermesinden oluşmuş (136) bir sistemdir. Bu sistemin öncülleri sonuç önermesinin tesis edilmesine hizmet edecek olan, üzerinde uzlaşılmış önermelerdir. Sonuç önermesi bu öncüllerden hareketle tesis edilmiş olan bir önermedir." Örneğin aşağıdaki gibi bir argümanda:

> Eğer gündüz ise, aydınlıktır.
> Fakat gerçekten gündüzdür.
> O halde, aydınlıktır.

"O halde, aydınlıktır" cümleciği bir sonuç, diğerleri ise öncüllerdir ve argümanlardan (137) bazıları sağlam (kesin) ve bazıları sağlam değildir –argümanın öncüllerinin oluşturduğu bir önerme bileşimi ile başlayıp, bu bileşimden edinilmiş bir

89. Bkz. A.H., II, 96, 122, 131; ve sonraki on kısım için bkz. M.K., II, 299.

sonuç önermesiyle biten bir koşullu tasım sağlamdır.[90] Örneğin şu argüman sağlamdır: "Gündüzdür; gündüz ise aydınlıktır; o halde, aydınlıktır." Çünkü "aydınlıktır" sonuç önermesi, "gündüzdür" ve "gündüz ise aydınlıktır" öncüllerinden oluşan önerme bileşiminden çıkmaktadır ve bu biçimde olmayan argümanlar sağlam değildir.

(138) Ve sağlam argümanlardan bazıları doğru bazıları ise doğru değildir. Bir argümanın bir önerme bileşimi ve bu bileşimden çıkartılan bir sonuç önermesinden meydana gelmiş sağlam bir tasım olması, bu argümanın doğru kabul edilmesi için yeterli koşul değildir.[91] Bu argümanın doğru olması için hem sonuç önermesinin hem de öncül bileşiminin –ki bu bileşim argümanın dayanağı olan şeydir– gerçekten doğru olmaları gerekir. Öncül bileşiminin –örneğin "gündüzdür ve gündüz ise aydınlıktır"– doğruluğu da onu meydana getiren öncüllerin her birinin doğru olmasına bağlıdır. Bu özellikleri taşımayan argümanlar doğru değildir. Örneğin, şu anda gündüz olduğunu (139) varsayarsak, şöyle bir argüman sağlam olacak fakat doğru olmayacaktır; "eğer gece ise, karanlıktır; fakat aslında gecedir; o halde, karanlıktır." Çünkü bu argümanın dayanağı olan "gecedir ve gece ise karanlıktır" öncül bileşimi doğru değildir. Bu bileşim "gecedir" gibi doğru olmayan bir öncül içermektedir ve doğru olmayan bir öncüle sahip öncül bileşimleri doğru değildir. Sonuç itibariyle, Dogmatikler doğru bir argümanı "doğru öncüllerden doğru bir sonuca varan argüman" olarak betimlemektedirler.

(140) Yine, bazı doğru argümanlardan bazıları "tanıtlayıcı" (*apodeiktikoi*)* bazıları ise değildir. Tanıtlayıcı argümanlar kendinden açık önermelerden (*podelon*) açık olmayan bir şeyin (*adelon*) sonuç olarak çıkarıldığı argümanlardır. Bu özelliği taşımayan argümanlar ise tanıtlayıcı değildir;[92] örneğin şunun gibi:

90. "To sunemmenon": "Bileşim." Bkz. A.H., s. 125, not 205.

91. "Sağlam" terimi yalnızca mantıksal biçime (akıl yürütmenin biçimine) gönderme yapar; "doğru" terimi ise içeriğe (akıl yürütmenin içeriğine) gönderme yapar. Bkz. A.H., II, 139; M.K., II, 413.

* Gizli olan bir şeyin varlığını açığa vuran ya da zihne kavratan türden. (ç.n.)

92. Bu ve bundan sonraki kısımlar için bkz. M.K., II, 305.

"Eğer gündüz ise, aydınlıktır;
Fakat, aslında, gündüzdür;
O halde, aydınlıktır."

Çünkü bu argümanın sonucu olan "aydınlıktır" kendinden açık bir önermedir. Fakat şöyle bir argüman:

"Eğer ter derinin üzerinden akıyorsa, derinin üzerinde zihinle kavranabilir olan gözenekler vardır;[93]

"Ter deri üzerinde akmaktadır;
O halde, deri üzerinde zihinle kavranabilir olan gözenekler vardır."

Tanıtlayıcı bir argümandır; çünkü bu argümanın sonucu olan "deri üzerinde zihinle kavranılabilir gözenekler vardır" kendinden açık bir önerme değildir.

(141) Ve açık olmayan bir şeyi sonuç olarak çıkaran argümanlardan bazıları bizi öncüller aracılığıyla gidimli bir tarzda (*efodeutikos*) sonuca götüren argümanlardır. Diğerleri ise bizi hem gidimli hem de [gizli olan bir şeyi] açığa vurucu bir tarzda (*ekkaluptikos*) sonuca götüren argümanlardır. Bizi gidimli bir tarzda sonuca götüren argümanlar, görünen o ki, güvene ve hafızaya dayanmaktadır. Şu argümanda olduğu gibi:

"Eğer Tanrı size bu adamın zengin olacağını söylüyorsa, o zaman bu adam zengin olacaktır; Tanrı bu adamın zengin olacağını söylüyor; O halde, bu adam zengin olacaktır."

Çünkü biz bu argümanda sonuç önermesini öncüllerin mantıksal zorlamasıyla değil fakat Tanrı'nın sözüne güvenmekte olduğumuz için onaylamış oluyoruz. Fakat (142) bazı argümanlar bizi hem gidimli hem de açığa vurucu bir tarzda sonuca götürür. Örneğin şu argümanda olduğu gibi:

"Eğer ter derinin üstünde kaymaktaysa, o zaman derinin üzerinde zihinle kavranılır gözenekler vardır; Ter derinin üzerinde kaymaktadır; O halde, derinin üzerinde zihinle kavranılır gözenekler vardır."

93. Bkz. A.H., II, 98.

Bu argümanda, terin deri üzerinde akması derinin üzerindeki [gözle görülemeyen] gözeneklerin varlığını açığa vurmaktadır; burada nemin aralıksız bir cisimden (*nastou somatos*) geçemeyeceğine dair bir ön varsayımdan hareket edilmektedir.

(143) Böylece, bir kanıtlamanın doğru olan (*alethes*) ve öncüllerinin gücü ile açığa vurulan açık olmayan (*adelon*) bir sonuç önermesine sahip olan bir tasım olması gerekmektedir; böyle olduğu için de kanıtlama şöyle tanımlanmaktadır: "Üzerinde uzlaşılmış öncül önermelerden tasımsal bir işlemle açık olmayan bir sonuç önermesinin açığa vurulduğu bir argüman." Sonuç olarak, Dogmatiklerin kanıtlama kavramını açıklama tarzı bu olmaktadır.

13. "Kanıtlama" DİYE BİR ŞEY VAR MIDIR?

(144) "Kanıtlama" denilen şeyin gerçek bir varlığa sahip olmadığı Dogmatiklerin kendi açıklamalarından, onun kavramında (ya da tanımında) (*ennoia*) kapsanan varsayımların her biri çürütülerek çıkartılabilir.[94] Örneğin, bir argüman bir önermeler (*aksiomata*) bileşimidir. Fakat bileşim olan şeyler bileşenlerinin eşzamanlı varlığı (*sunesteken*) olmaksızın var olamazlar; örneğin bir yatak ya da benzeri şeylerde olduğu gibi. Fakat bir argümanın unsurları eşzamanlı olarak var olamazlar; çünkü biz birinci öncülü dile getirdiğimizde ne ikinci öncül ne de sonuç önermesi henüz ortalıkta yoktur ve ikinci öncülü dile getirdiğimizde de bu kez birinci öncül artık var değildir ve sonuç önermesi de yine henüz ortaya çıkmamıştır. Nihayet, sonuç önermesini ortaya koyduğumuzda da argümanın öncülleri artık var değildir. Bu bakımdan, argümanın unsurları eşzamanlı olarak var olan şeyler değildir. Bu bağlamda, argüman denilen şey, görünen odur ki, var olan bir şey değildir.

(145) Fakat bunlar bir yana, sağlam (*sunaktikos*) argüman denilen şey kavranır bir şey değildir (*akataleptos*); çünkü böyle bir argümanın sağlamlığı, koşullu öncülün tutarlılığına dayanılarak belirlenmekteyse ve koşullu olan öncülün tutarlılığı çözümsüz

94. "Kanıtlama" tanımı için bkz. A.H., II, 135-6. Bahsedilen yerde Sextus "koşullu tasım"ı ele almaktadır. Tasımın (ya da argümanın) "bileşen unsurlar"ı "yargılar" (ya da önermeler) olmaktadır ve bunlar argümanın "öncülleri" konumunda olan şeylerdir.

bir tartışmanın konusuysa ve bu açıdan da muhtemelen kavranamaz bir şeyse, ki biz böyle olduğunu 11. kısım "Gösterge Hakkında"da ileri sürmüştük, bu durumda, sağlam (146) argüman denilen şey de kavranır bir şey değildir demektir. Şimdi, Diyalektikçiler[95] bir argümanın ya tutarsızlık ya eksiklik ya da kötü bir biçimde ortaya konma (gereksiz önermeler barındırma) nedeniyle sağlam olmayacağını ileri sürmektedirler. Örneğin öncülleri birbirleriyle ya da sonuç önermesiyle tutarlı olmayan aşağıdaki gibi bir argüman sağlam bir argüman değildir.

"Eğer gündüz ise, aydınlıktır;
Tahıl çarşıda satılır;
O halde, Dion yürümektedir."

(147) Ve yine, kendi mantıksal yapısı bakımından gereksiz bir öncül içeren aşağıdaki gibi bir argüman, bu fazlalık unsur nedeniyle, çürük bir argümandır.

"Eğer gündüz ise, aydınlıktır;
Gündüzdür;
Dion yürümektedir;
O halde, aydınlıktır."

Ve yine, biçim bakımından kötü oluşturulmuş bir argüman da sağlam bir argüman değildir; çünkü Dogmatikler gerçek tasım tarzı argümanlar olarak şunları görmektedir:

"Eğer gündüz ise, aydınlıktır;
Gündüzdür;
O halde, aydınlıktır."

Ve,
"Eğer gündüz ise, aydınlıktır;
Aydınlık değildir;
O halde, gündüz değildir."

Buna karşılık sağlam olmayan tasım tarzı argümana örnek şudur:

95. Örneğin, Stoacılar. Bkz. A.H., II, 166, 235.

"Eğer gündüz ise, aydınlıktır;
Aydınlıktır;
O halde, gündüzdür."

(148) Çünkü büyük öncül (koşullu öncül) eğer ön bileşen varsa bu durumda art bileşenin de var olacağını beyan etmektedir. Bu açıdan, ön bileşen onaylandığında doğal olarak art bileşenin de sonuç önermesi olarak tesis edilmesi gerekir ve art bileşen reddedildiğinde ön bileşen de reddedilmek durumundadır; çünkü ön bileşen var olsaydı, doğal olarak art bileşen de var olmuş olurdu. Fakat art bileşen onaylandığında ön bileşenin de onaylanması zorunlu değildir; çünkü büyük öncül ön bileşenin art bileşenden çıktını değil fakat yalnızca art bileşenin ön bileşenden çıktığını beyan etmektedir.

(149) Böylece, art bileşen önermeyi, büyük öncül ve ön bileşen önermeden hareketle, sonuç önermesi olarak tesis eden bir argümanın "tasım biçiminde" argüman olduğu söylenmektedir.[96] Ve yine söylendiğine göre, büyük öncül ve art bileşen önermenin olumsuzundan, ön bileşen önermenin olumsuzunu sonuç olarak tesis eden argüman da tasım tarzı bir argümandır. Fakat büyük öncül ve art bileşen önermeden ön bileşen önermeyi sonuç olarak çıkaran bir argüman, yukarıda gösterildiği gibi, çürük kabul edilmektedir; çünkü bu argümanda öncüller doğru olsa bile sonuç hatalıdır [sonuç mantıksal zorunluluk içermez]; bu sonuç, eğer bu tasım gece vakti bir lamba ışığının olduğu bir ortamda dile getiriliyorsa, doğru olmayacaktır: Büyük öncül "gündüz ise, aydınlıktır" doğru ve yine küçük öncül "aydınlıktır" doğru olduğu halde, "o halde, (150) gündüzdür" sonucu doğru değildir ve eğer bir argümanda sonuç önermesini tesis etmek için gerekli olan bir unsur gözden kaçırılmış ise, bu argüman bu "yetersizlik" nedeniyle yine çürük bir argüman olarak kabul edilir. Örneğin aşağıdaki argüman sağlamdır.

96. Örneğin, Stoacı terminolojide kesin olarak sağlam ve zorunlu olan tasım. Bkz. A.H., II,163. Şuna dikkat edelim: "sunemmnon" (bileşim) terimi çoğunlukla "koşullu bir tasımın koşullu öncülü ya da büyük öncülü" anlamına gelmektedir fakat bazen da "tüm tasım" anlamına gelmektedir.

"Sağlık ya iyidir ya kötüdür ya da yansızdır;
Sağlık ne kötü ne de yansızdır;
O halde, sağlık iyidir."[97]

Aşağıdaki argüman ise, "yetersizlik" nedeniyle çürük bir argümandır.

"Sağlık ya iyi ya da kötüdür;
Kötü değildir;
O halde, sağlık iyidir.'

(151) Şimdi, Ben eğer, Dogmatiklerin söylediklerinden hareket ederek, sağlam ve sağlam olmayan argümanlar arasında hiçbir farkın gözetilemeyeceğini gösterirsem, sağlam argümanların kavranabilir şeyler olmadığını ve bu bağlamda Dogmatiklerin "diyalektik" hakkında ortaya koydukları birçok çalışmanın yararsız şeyler olduğunu da göstermiş olurum[98] ve bunu da aşağıdaki gibi yapmaktayım.

(152) Tutarsızlık nedeniyle çürük olan bir argümanın bu argümanın öncüllerinin hem birbirleriyle hem de sonuç önermesiyle tutarlı olmamaları bakımından böyle olduğu söylenmiştir.[99] Şimdi, tutarlılığın idrak edilmesi koşullu tasım[100] hakkında bir yargıyı ön gerektireceği için ve bu tasım, ileri sürmüş olduğum gibi, böyle bir yargıya olanak tanımadığı için, tutarsızlık nedeniyle çürük olan tasım ayrıştırılabilir bir şey (153) değildir. Herhangi bir özel argümanın tutarsızlık nedeniyle çürük olduğunu söyleyen birisi, eğer bunu yalnızca bir iddia olarak ortaya koymaktaysa, kendi söylediği şeye karşıt olan bir açıklama ile karşı karşıya kalacaktır. Buna karşılık, bu kimse bu iddiasını bir argümanla kanıtlamak çabasına girmekteyse, o zaman, ona, tutarsızlık nedeniyle çürük kabul edilen argümanın öncüllerinin tutarsızlığını bu argümanla kanıtlamak için önce bu argümanın

97. Bkz. A.H., III,177.
98. Gramer ve mantık (diyalektik) üzerine 300 ciltten fazla çalışma Khrysippos'a atfedilmektedir.
99. Bkz. A.H., II, 152-6; M.K., II, 435.
100. Burada konu olan bir bütün olarak tasımdır: Öncül bileşeni ve sonuç önermesi içeren tasım. Bkz. A.H., II, 137; bu terimin diğer anlamı için bkz. 149 üzerine not.

kendisinin sağlam olması gerektiği, söylenecektir. Fakat biz bu argümanın tanıtlayıcı (*apodeiktikos*) olup olmadığını bilemeyiz; çünkü bir argümanda sonuç önermesinin öncüller arasındaki mantıksal bağıntıdan [önerme bileşiminden] çıkıp çıkmadığını belirlemekte kullanabileceğimiz [denetleyici] bir argüman hakkında üzerinde uzlaşılmış hiçbir teste sahip değiliz ve bu bakımdan da, tutarsızlık nedeniyle çürük argümanları sağlam argümanlardan ayrıştırmaya muktedir değiliz.

(154) Bir argümanın çürük bir tarzda ortaya konduğu için sağlam olmadığını söyleyen bir kimseye de vereceğimiz yanıt aynı olacaktır; çünkü bir tarzın çürük olduğunu kanıtlamaya çalışan bir kimse kendi iddiasını sonuç olarak çıkarmasına(155) yarayacak üzerinde uzlaşılmış sağlam bir argümana sahip olmayacaktır. Bu vesileyle, biz aynı zamanda "yetersizlik" nedeniyle çürük olan argümanların var olduğunu göstermeye çabalayan kimseleri de çürütmüş olmaktayız; çünkü eksiksiz ve tamamlanmış bir argümanın diğerlerinden ayrıştırılması mümkün değilse, o zaman, yetersiz argümanlar da açık olmayan argümanlardır ve dahası, bir argüman yardımı ile belli bir argümanın yetersiz olduğunu kanıtlamak isteyen bir kimse, incelediği argümanın tutarlılığı hakkında bir karara varmasında ona yardımcı olacak bir koşullu tasım için üzerinde uzlaşılmış bir teste sahip olamayacağı için, bu argümanın yetersizliğine dair test edilmiş ve doğru bir açıklama ortaya koymaya muktedir olmayacaktır.

(156) Dahası, fazlalık unsur nedeniyle çürük olan argümanlar tanıtlayıcı (*apodeiktikos*) tarzdaki argümanlardan ayrıştırılabilir şeyler değildir; çünkü "fazlalık" denilen şey dikkate alınırsa, Stoacıların sıkça dile getirdikleri "tanıtlanamaz" (*anapodeiktoi*) argümanların da çürük kabul edilmesi gerekecektir ve bu argümanlar bir kenara atıldığında, tüm diyalektik alt üst olacaktır; çünkü tanıtlanamaz olan argümanlar, Stoacıların söylediğine göre, onları tesis etmek için herhangi bir kanıtın gerekmediği argümanlardır ve bunlar diğer argümanların sağlamlığını kanıtlamaya hizmet ederler.[101] Fakat bu tür argümanların ge-

101. Bunların açık hale gelmesi için bir kanıta ya da kanıtlamaya gerek olmayan şeylerdir. Bunlar Aristoteles'in "mükemmel" dediği argümanlardır. Bkz. A.H., I, 69; M.K., II, 223.

reksizliği, açığa vurucu olmayan (*ekthemenon*) argümanları açıklayarak argümanımızı daha berrak hale getirdiğimizde daha iyi anlaşılacaktır.

(157) Şimdi, Stoacılar birçok tanıtlanamayan argümanın olduğunu düşünmektedirler. Fakat onların genellikle dile getirdikleri argüman tipi beş tanedir. Bu beş tip argüman diğer argümanların indirgenebilecekleri tanıtlanamaz argümanlardır. Birinci tipte, büyük öncül[102] ve ön bileşen önermeden art bileşen önerme sonuç önermesi olarak çıkartılır. Örneğin,

"Gündüz ise, aydınlıktır;
Gündüzdür;
O halde, aydınlıktır."

İkinci tipte, büyük öncül ve art bileşen önermenin karşıtından ön bileşen önermenin karşıtı sonuç önermesi olarak çıkartılır. Örneğin,

"Eğer gündüz ise, o zaman aydınlıktır;
Aydınlık değildir;
O halde, gündüz değildir."

(158) Üçüncü tipte, tümel evetleme önermesinin olumsuzu ve bunun bileşenlerinden birinin onaylanmasından diğer bileşenin karşıtı sonuç olarak çıkartılır.[103] Örneğin,

"Hem gündüz hem gece olmaz;*
Gündüzdür;
O halde, gece değildir."

Dördüncü tipte, bir tikel evetleme önermesi ve bunun bileşenlerinden birinin onaylanmasından diğer bileşenin karşıtı sonuç önermesi olarak çıkartılır. Örneğin,

102. Tam olarak, "bileşim" burada (A.H., II, 104' de olduğu gibi) "koşullu büyük öncül" anlamına gelmektedir. Bu öncülün "eğer" ile başlayan cümleciği "ön bileşen" ve sonraki ise "art bileşendir."

103. İki önerme içeren bir öncül önerme: Hem...hem de (tümel evetleme önermesi); ve seçenekli önerme: ya...ya da... (tikel evetleme önermesi).

* Aslında bu önerme $\sim (p \wedge q)$ olarak gösterilebilir. Eşdeğer olarak: $\sim p \vee \sim q$. (ç.n.)

"Gündüzdür veya gecedir;
Gündüzdür;
O halde, gece değildir."

Beşinci tipte, bir tikel evetleme önermesi ve bunun bileşenlerinden birinin olumsuzundan diğer bileşen sonuç olarak çıkartılır.[104] Örneğin,

"Gündüzdür veya gecedir;
Gece değildir;
O halde, gündüzdür."

(159) Şimdi, bunlar üzerinde çok konuşulan tanıtlanamaz argümanlardır. Fakat bana öyle geliyor ki, bunların tümü fazlalık bakımından çürük argümanlardır. Örnek olarak birincisinden başlayalım: "Eğer gündüz ise, aydınlıktır" büyük öncülündeki art bileşenin ön bileşenden çıkartılması ya üzerinde uzlaşılmış olan [açık olan] bir şeydir ya da açık olmayan [üzerinde uzlaşılmayan] bir şeydir. Fakat bu eğer açık olmayan bir argüman ise, koşullu tasımı üzerinde uzlaşılmış olan bir argüman olarak kabul edemeyiz. Buna karşılık, "gündüzdür" doğru olduğunda "aydınlıktır" önermesinin de zorunlu olarak doğru olduğu kendinden açık bir şey (*prodelon*) ise, o zaman, biz "gündüzdür" derken aynı zamanda "aydınlıktır"ı ima ediyoruz demektir. Böyle ise, o zaman şöyle demek yeterlidir:

"Gündüzdür;
O halde, aydınlıktır."

Bu durumda büyük öncül "eğer gündüz ise, aydınlıktır" bir fazlalık konumundadır.

(160) Ve biz ikinci tip tanıtlanamaz argümanla ilgili olarak da aynı itirazı yapmaktayız; çünkü büyük öncülde ön bileşen doğru olduğu halde art bileşenin doğru olmaması ya mümkün olan bir şeydir ya da değildir. Fakat eğer mümkün ise, büyük öncül sağlam olmayacaktır. Buna karşılık, eğer bu mümkün

104. Bkz. A.H., II, 69.

değilse, o zaman, biz art bileşeni olumsuzladığımızda aynı zamanda ön bileşeni de olumsuzlamış olmaktayız demektir. Bu durumda, bir kere daha, büyük öncül fazlalık konumunda olmaktadır. Argümanın şöyle olması yeterlidir:

"Aydınlık değildir;
O halde, gündüz değildir."

(161) Aynı akıl yürütme üçüncü tip tanıtlanamaz argümanla ilgili olarak da geçerlidir; çünkü tümel evetlemenin bileşenlerinin eşzamanlı olarak var olmalarının mümkün olmadığı ya kendinde açık bir şeydir ya da açık bir şey değildir ve eğer bu açık bir şey değilse, bu durumda, tümel evetleme önermesini olumsuzlamayı kabul etmiyoruz; fakat eğer bu kendinden açık bir şey ise, o zaman, bu, bir bileşeni onayladığımız anda diğerini reddettiğimiz, anlamına gelir ve bu bakımdan, olumsuzlanan tümel evetleme önermesi bir fazlalık konumundadır. Bu argümanın, o halde, şöyle olması yeterlidir:

"Gündüzdür;
O halde, gece değildir."

(162) Dördüncü ve beşinci tip tanıtlanamaz argümanlarla ilgili olarak da aynı şekilde düşünüyoruz; çünkü bir tikel evetleme önermesinde, bu önermenin bileşenleri arasında bir tam karşıtlık durumu söz konusu ise, bileşenlerden biri doğru olduğunda diğerinin doğru olmaması gerektiği ya kendinden açık bir şeydir ya da açık olmayan bir şeydir. Eğer durum kendinden açık değilse, tikel evetleme önermesini onaylamak zorunda değiliz demektir; fakat durum kendinden açık bir şeyse, bu durumda bir bileşen onaylandığında ikinci bileşenin onaylanamayacağı ve bir bileşen reddedildiğinde diğerinin onaylanacağı kendinden açık bir şeydir. Öyle ise, argümanın aşağıdaki gibi oluşturulması yeterlidir.

"Gündüzdür;
O halde, gece değildir."

Ve
"Gündüz değildir;
O halde, gecedir."

Bu durumda, tikel evetleme önermesi fazlalıktır.

(163) Benzer saptamalar Peripatetiklerin[105] sıkça dile getirdikleri "kategorik" tasımlar için de geçerlidir. Bu açıdan, örneğin şu argümanda,

"Adil olan şereflidir;
Şerefli olan iyidir;
O halde, adil olan iyidir."[106]

Şerefli olanın iyi olduğu ya uzlaşılmış ve kendinden açık olan bir şeydir ya da tartışılan ve açık olmayan bir şeydir. Fakat eğer durum açık değilse, bu argümanın kabul edilme zorunluluğu yoktur. Bu bakımdan, bu tasım sağlam olmaz. Buna karşılık, şerefli olanın istisnasız iyi olduğu kendinden açık bir şey ise, o zaman, bir şeyin şerefli olduğu (164) söylendiğinde buna eşzamanlı olarak bu şeyin iyi olduğu da söylenmiş olacaktır. Bu açıdan, bu argümanın şöyle oluşturulması yeterlidir:

"Adil olan şereflidir;
O halde, adil olan iyidir."

Bu durumda, diğer öncül yani şerefli olanın iyi olduğunun beyan edilmesi fazlalıktır. Bunun gibi, aşağıdaki argümana da bakalım.

"Sokrates bir insandır;
Her insan bir hayvandır;
O halde, Sokrates bir hayvandır."

Eğer insan olan herhangi bir şeyin aynı zamanda hayvan olduğu kendinden açık bir şey değilse, tümel önerme üzerin-

105. Aristoteles yalnızca bu tarz kanıtlama ile ilgilenmiştir; sonraki Peripatetikler koşullu ve seçenekli tasımla da ilgilenmişlerdir.
106. Bkz. Platon, *Alcibiades*, I, 116.

de uzlaşılmış bir önerme olmaz ve biz de bu önermeyi (165) onaylamak zorunda olmayız. Fakat bir şeyin hayvan olduğu onun insan olmasından çıkartılıyorsa ve bu nedenle "her insan bir hayvandır" doğru olarak kabul ediliyorsa, bu durumda Sokrates'in insan olduğu söylendiğinde aynı zamanda onun hayvan olduğu da ima edilmiş olacaktır. Bu açıdan, argümanın şöyle oluşturulması yeterlidir:

"Sokrates bir insandır;
O halde, Sokrates bir hayvandır."

Ve burada "her insan bir hayvandır" önermesi fazlalıktır. Bunun üzerinde daha fazla (166) durmak gerekmiyor. Diğer birinci tür kategorik argümanlar[107] hakkında da benzer yöntemleri kullanmak mümkündür.

Diyalektikçilerin[108] tasımlarını temellendirdikleri argümanların fazlalık unsurlar içeren argümanlar olması tüm Diyalektiği darmadağın etmektedir; çünkü biz sağlam oldukları söylenen tasımları, gereksiz ve sonuç olarak sağlam olmayan argümanlardan (167) ayırmaya muktedir değiliz. Eğer bazıları tek öncüllü argümanlardan hoşlanmıyorsa, bu kimseler bu tür argümanları reddetmeyen Antipater'den[109] daha güvenilir değildirler.

Bu nedenlerle, Diyalektikçilerin "sağlam argüman" olarak adlandırdıkları şey kabul edilebilir bir şey değildir. Dahası, "doğru" bir argüman[110] hem yukarıdaki nedenler[111] hem de bu argümanın her durumda doğru bir önermeyle sonuçlanması gerekmesi yüzünden keşfedilemez (*aneuretos*) bir şeydir; çünkü doğru olduğu söylenen sonuç önermesi ya görünür bir şeydir (*fainomenon*) ya da açık olmayan bir şeydir (168) (*adelon*) ve kesindir ki, sonuç önermesi görünür bir şey değildir; çünkü bu durumda öncüller aracılığıyla açığa vurulmaya ihtiyacı olmayan,

107. Birinci tarz: Önceki örnekler Barbara ve Darii ve diğerleri: Celarent ve Ferio. Fakat burada "diğerleri" diğer tarzlar anlamına da gelebilir.
108. Stoacılar ve Peripatetikler. Bkz. A.H., II, 146.
109. Tarsuslu, Stoacı Okulun MÖ 150-30 arası başkanı olan isim. Bkz. M.K., II, 443'de Khrysippos'un "kısaltılmış tasım"ı hakkında.
110. Bkz. A.H., II, 143.
111. Bkz. A.H., II, 85-94 ve 138.

kendinden açık ve öncüllerden daha az görünür olmayan bir şey olurdu. Fakat eğer sonuç önermesi açık olmayan bir şey ise, bu durumda, daha önce değinmiş olduğumuz gibi,[112] açık olmayan şeylerle ilgili olarak sonuçlanamamış bir tartışma olduğu ve bu açıdan açık olmayan şeyler kavranamaz şeyler konumunda olduğundan, doğru olduğu söylenen bu argümanın sonuç önermesi de kavranır bir şey olmayacaktır ve eğer sonuç önermesi kavranır bir şey değilse, sonuçta elde edilen şeyin doğru bir şey mi yoksa doğru olmayan bir şey mi olduğunu bilemeyiz. Bu bakımdan, bu argümanın doğru bir argüman olup olmadığı konusunda bilgisiz oluruz. Sonuç olarak, doğru olduğu söylenen argüman keşfedilebilir bir şey değildir.

(169) Fakat, bu itirazlar bir yana, kendinden açık şey öncüllerin aracılığıyla açık olmayan bir şeyi sonuç önermesinde açığa vuran bir argüman bulmak mümkün değildir; çünkü eğer sonuç önermesi önerme bileşiminden çıkartılıyorsa ve eğer çıkartılan şey ve art bileşen göreli şeyler konumunda ise, yani önerme bileşiminin ön bileşenine bağlı ise ve göreli olan şeyler, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi[113] birbirleriyle eşzamanlı olarak kavranmak durumundaysalar, sonuç önermesi açık bir şey olmadığında öncüller de açık şeyler olmayacaktır; fakat eğer öncüller kendinden açık şeylerse, bu durumda sonuç önermesi öncüllerle eşzamanlı olarak kavranılan bir şey olduğundan [çünkü o öncüllere göreli olan bir şeydir], o da kendinden açık bir şey (*prodelon*) olacaktır. Öyleyse, kendinden açık şeylerin aracılığıyla açığa vurulan bir şeyin var olması söz (170) konusu değildir. Bu nedenlerle, sonuç önermesi öncüller aracılığıyla açığa vurulan bir şey değildir: Sonuç önermesi açık olmayan bir şey olduğunda, kavranamaz bir şey ve kendinden açık bir şey olduğunda, onu açığa vuracak başka şeylere ihtiyacı olmayan bir şey olmaktadır. Şimdi, eğer kanıtlama, sağlam bir tasım yoluyla ve doğrulukları üzerine uzlaşılmış öncüllerden hareketle açık olmayan bir sonuç önermesini açığa vuran bir argüman olarak tanımlanıyorsa[114] ve biz kendinden açık şeyler

112. Bkz. A.H., II, 116.
113. Bkz. A.H., II, 117, 125.
114. Bkz. A.H., II, 135, 143.

aracılığıyla bazı açık olmayan şeyleri açığa vuran, yani sonucu tesis etmeye hizmet eden, sağlam ve doğru hiçbir argümanın var olmadığını göstermiş bulunuyorsak, buradan açıktır ki, kanıtlama denilen şey gerçek bir varlığa sahip değildir.

(171) Kanıtlamanın gerçekdışı ya da tasavvur edilemez bir şey olduğunu aşağıdaki saldırı çizgisinden hareketle de göstermekteyiz:[115] Kanıtlama diye bir şeyin var olduğunu ileri süren bir kimse bundan ya özel ya da genel kanıtlamayı kastediyordur; fakat göstermiş olduğumuz gibi genel ve özel kanıtlamanın varlığını ya da bunlardan başka kanıtlama tarzlarının tasavvur edilebileceğini kanıtlamanın yolu (172) yoktur; o halde, hiç kimse kanıtlama diye bir şeyin varlığını kanıtlayamaz. Şimdi, genel kanıtlama denilen şey şu nedenlerle var olan bir şey değildir: Genel kanıtlama ya belli öncüllere ve belli bir sonuç önermesine sahiptir ya da değildir ve eğer genel kanıtlama bunlara sahip değilse, o zaman, o bir kanıtlama olmaz; fakat eğer onun belli öncülleri ve belli bir sonuç önermesi varsa, bu durumda, bu şekilde kanıtlayan ya da kanıtlanan her şey "özeller"[116] [ya da tikeller] sınıfına ait olacağı için, bu kanıtlama da (173) özel olacaktır; o halde, genel kanıtlama var olan bir şey değildir. Fakat özel kanıtlama da var olan bir şey değildir; çünkü Dogmatikler kanıtlamayı ya öncüller ve sonuç önermesinden oluşan ya da yalnızca öncüllerden oluşan bir yapı olarak tanımlamak durumundalar;[117] fakat her iki durumda da, şimdi göstereceğim gibi, kanıtlama söz konusu olmayacaktır; o halde, özel kanıtlama var olan bir şey değildir. (174) Şimdi, öncüller ve sonuç önermesinden oluşan bir yapı bir kanıtlama değildir; çünkü birincisi, böyle bir yapı açık olmayan bir unsura –yani sonuç önermesine– sahip olacağı için açık olmayan bir şey olacaktır; bu da tuhaf bir durumdur; çünkü eğer kanıtlama açık olmayan bir şey ise, bu durumda, o başka şeyleri kanıtlayan bir şey olmaz, aksine onu kanıtlayacak bir başka şeye ihtiyacı olan bir şey olur.

(175) Dahası, Dogmatikler kanıtlamanın göreli bir şey olduğunu ve hatta sonuç önermesine göreli bir şey olduğunu ileri

115. Bkz. M.K., II, 382.
116. Bkz. A.H., II, 87; "bütünler"e ya da "genel olanlar"a karşı "özel karakterli şeyler."
117. Bkz. A.H., II, 135.

sürdüklerine ve göreli şeyler de, kendilerinin de onayladığı gibi, ancak başka şeylerle birlikte tasavvur edilebildiklerine göre, kanıtlanan şeyin kanıtlamadan başka bir şey olması gerekir; bu durumda, eğer kanıtlanan şey sonuç önermesi ise, kanıtlama sonuç önermesiyle eşzamanlı olarak tasavvur edilen bir şey olmamalıdır; çünkü sonuç önermesi ya bir şeyi kendinin kanıtı olarak [yani kendisi için bir kanıt olarak] kanıtlamaya dahil etmiş olmaktadır ya da olmamaktadır. Fakat eğer sonuç önermesi bir şeyi kendinin kanıtı olarak kanıtlamaya dahil ediyorsa, bu durumda, o kendi kendini açığa vurmaya hizmet ediyor demektir; fakat eğer sonuç önermesi bir şeyi kanıtlamaya dahil etmiyorsa ve bu bakımdan kanıtlama için fazlalık bir şey konumundaysa, o zaman, o kanıtlamanın unsuru bile değildir demektir. Bu durumda biz (176) kanıtlamanın bu fazlalık unsur nedeniyle bozulmuş olduğunu söyleriz. Fakat yalnızca öncüllerden oluşan bir yapı da bir kanıtlama değildir; çünkü örneğin aşağıdaki gibi bir açıklamanın bir argüman ya da eksiksiz bir ifade olduğunu kim söyleyebilir?

"Eğer gündüz ise, aydınlıktır;
Gündüzdür."

Bu açıdan, yalnızca öncüllerden ibaret bir yapı bir kanıtlama oluşturmaz. O halde, özel kanıtlama denilen şey de var olan bir şey değildir. Fakat eğer ne genel ne de özel kanıtlama diye bir şey yoksa ve bir başka kanıtlamanın da tasavvur edilmesi mümkün değilse, o zaman, kanıtlama gerçekten var olan bir şey değildir demektir.

(177) Ve kanıtlama denen şeyin gerçekdışılığı şu düşüncelerle de gösterilebilir: Eğer kanıtlama diye bir şey varsa, bu şey ya kendisi görünen bir şey olarak, görünen bir şeyi ya da kendisi açık olmayan bir şey olarak, açık olmayan bir şeyi ya da kendisi açık olmayan bir şey olarak, görünen bir şeyi ya da kendisi görünen bir şey olarak, açık olmayan bir şeyi açığa vurmaya hizmet ediyordur; fakat kanıtlamanın bunlardan herhangi birini açığa vurmaya hizmet eden bir şey olarak tasavvur edilmesi mümkün (178) değildir; o halde, kanıtlama tasavvur edilemez bir şeydir;

çünkü eğer kanıtlama görünen bir şey olarak, görünen bir şeyi açığa vurmaya hizmet etmekteyse, bu durumda, açığa vurulan şey aynı anda hem görünen hem de açık olmayan bir şeydir olacaktır –görünen şey olacaktır, çünkü şu anda öyle olduğu varsayımından hareket ediyoruz; o açık olmayan şey de olacaktır, çünkü bu şekilde o aynı zamanda kendisiyle algılanmayan ve açığa vurulmak için bir aracıya ihtiyacı olan bir şey olarak da kabul edilmiş olmaktadır ve eğer kanıtlama açık olmayan bir şey olarak, açık olmayan bir şeyi açığa vurmaya hizmet ediyorsa, bu durumda, kanıtlama onu açığa vuracak bir şeye muhtaçtır ve bu yüzden başka şeyleri açığa vurmaya hizmet eden bir şey değildir. Bu da (179) kanıtlamanın tanımına uygun bir durum değildir. Bunlardan hareketle, ne açık olmayan bir kanıtlama açık olan bir şeyi ne de açık olan bir kanıtlama açık olmayan bir şeyi açığa vurmaya hizmet eder; çünkü bunlar göreli şeylerdir ve göreli şeyler birbirleriyle eşzamanlı olarak kavranırlar; bu bakımdan kanıtlandığı söylenen şey, bu şey de açık olan bir kanıtlamayla eşzamanlı olarak kavranmak durumunda olacağı için, kendinden açık bir şey olmak durumundadır. Bunun gibi, bu argüman tersine döndürülürse, bu durumda da açık olmayan şeyin açığa vurucu kanıtlamasının kendinden açık bir şey olamayacağı görülür. Şimdi, eğer kanıtlama ne görünen bir şey için görünür bir kanıtlama ne açık olmayan bir şey için açık olmayan bir kanıtlama ne kendinden açık bir şey için açık olmayan bir kanıtlama ne de açık olmayan bir şey için kendinden açık bir kanıtlama olamaz ise ve bunların yanı sıra, onların söylediği gibi, başka hiçbir seçenek de yok ise, bu durumda, bizim söylememiz gereken şey, kanıtlama diye bir şeyin var olmadığıdır.

(180) Bunlara ek olarak bir de şu var: Kanıtlama bir anlaşmazlık konusudur; çünkü bazı kimseler, hiçbir şeyin var olmadığını söyleyen kimseler[118] gibi, kanıtlama diye bir şeyin var olmadığını söylemektedir. Fakat diğerleri ise, ki bunların büyük çoğunluğu Dogmatiklerdir, kanıtlama diye bir şeyin var olduğunu ileri sürmektedir ve biz[119] kanıtlama denilen şeyin var

118. Görünen şeyin karşıtı olarak gerçek varlık; Ksenofanes, Kseniades, Gorgias. Bkz. A.H., II, 18.
119. Bkz. Kuşkucu formüller, A.H., I, 188.

olmama durumundan daha fazla var olma durumunda (181) olmadığını söylüyoruz ve bunun yanı sıra, kanıtlama her zaman bir dogmayı içermektedir ve bu kimseler her dogma hakkında tartışma halindedirler; bu bakımdan, her kanıtlama hakkında tartışmanın olması da kaçınılmazdır; çünkü eğer, diyelim ki, boşluğun varlığına dair kanıtlama kabul edildiğinde boşluğun da var olduğu kabul edilmiş oluyorsa,[120] bu durumda, boşluğun varlığını tartışanların aynı zamanda onunla ilgili kanıtlamayı da tartışmak durumunda olacakları açıktır; aynı argüman kanıtlamaların konusu olan başka dogmalar için de geçerlidir; o halde, her kanıtlama bir tartışma ve sorgulama konusudur.

(182) Şimdi, kanıtlama (*apodeiksis*), kendisinin tartışma konusu olması bakımından, açık olmayan bir şey olduğuna göre (çünkü tartışma konusu olan şeyler, tartışma konusu olmaları ölçüsünde, açık olmayan şeyler durumundadır), bu durumda, onun varlığı kendinden açık olan bir şey değil, aksine öyle olduğu kanıtlanması gereken bir şeydir. Şimdi, kanıtlamanın varlığını kanıtlayacak kanıtlama da açık olmayan ve üzerinde uzlaşılmamış olan (çünkü biz henüz kanıtın var olup olmadığını araştırmaktayız) ve bu nedenle de tartışma konusu olan bir şey olacaktır. Bu durumda, bu kanıtlamanın da bir başka kanıtlamaya ve yine o kanıtlamanın da bir başka kanıtlamaya ihtiyacı olacak ve bu böyle sonsuza dek sürecektir. Fakat sonsuz bir dizinin kanıtlanması mümkün değildir; o halde, kanıtlamanın var olduğunu göstermek mümkün değildir.

(183) Fakat kanıtlama denilen şey bir gösterge aracılığıyla de açığa vurulamaz; çünkü gösterge diye bir şeyin var olup olmadığı tartışma konusu olduğuna[121] ve göstergenin kendisi kendi varlığını ortaya koyacak bir kanıtlamayı gerektirdiğine göre, bu durumda, kendimizi döngüsel bir akıl yürütmenin içinde buluruz –kanıtlama göstergeyi ve gösterge kanıtlamayı gerektirmektedir; bu da saçma bir durumdur. Bu bakımdan, kanıtlama hakkındaki anlaşmazlığı çözüme kavuşturmak müm-

120. Epikurosçular boşluğun varlığını şöyle kanıtlamaktadır: "Eğer hareket varsa, boşluk vardır; fakat hareket vardır; o halde, boşluk vardır." Bkz. A.H., II, 245; M.K., II, 329.
121. Bkz. A.H., II, 104, 121.

kün değildir; bu konuda çözüm bir ölçütü gerektirmektedir, fakat –daha önce göstermiş olduğumuz gibi[122] ölçütün var olup olmadığı tartışma konusu olduğu ve bu bakımdan ölçütün kendisinin ölçüt diye bir şeyin varlığını açığa vuracak bir kanıtlamaya ihtiyacı olduğu (184) için– bizim yine döngüsel akıl yürütmenin içine düşmemiz söz konusudur. Şimdi, eğer ne kanıtlama ne gösterge ne de bir ölçüt aracılığıyla kanıtlamanın var olduğunu ortaya koymak mümkün olmuyorsa ve kanıtlama, göstermiş olduğumuz gibi,[123] kendinden açık bir şey de değilse, bu durumda, kanıtlamanın var olup olmadığı kavranılamaz bir şeydir demektir. Bu nedenle, kanıtlama gerçekdışı da bir şeydir; çünkü kanıtlama kanıtlama eylemiyle birlikte tasavvur edilebilen bir şeydir ve eğer kanıtlama kavranan bir şey değilse o bir şeyi kanıtlamaya da muktedir değildir.[124] O halde, kanıtlama var olan bir şey değildir.

(185) Şimdi, kanıtlamaya karşı buraya kadar söylenenler yeterlidir. Bununla birlikte, karşıt görüşü savunan Dogmatikler kanıtlamaya karşı yöneltilen argümanların ya tanıtlayıcı ya da tanıtlayıcı olmayan argümanlar olduğunu ve eğer bu argümanlar tanıtlayıcı değilse, bu durumda, bu argümanların kanıtlama denilen şeyin var olmadığını ortaya koyamayacağını; fakat bunlar eğer tanıtlayıcı argümanlarsa, bu durumda da bunların kendilerinin kanıtlama denilen şeyin gerçekliğini, kendilerini çürütmüş olarak, (186) ortaya koymuş olacağını ileri sürmektedirler.[125] Bundan hareketle de Dogmatikler şöyle bir argüman ileri sürmektedirler:

"Eğer kanıtlama varsa, kanıtlama vardır;
Eğer kanıtlama var değilse, kanıtlama vardır;
Kanıtlama ya vardır ya da var değildir;
O halde, kanıtlama vardır."

122. Bkz. A.H., II, 48.
123. Bkz. A.H., II, 144.
124. "Kanıtlama" eğer kavranılır bir şey değilse, o zaman, o var olmayan ya da gerçekdışı bir şeydir; çünkü kavranamaz kanıtlama herhangi bir şeyi kanıtlamaya muktedir olamaz ve kanıtlamadan yoksun kanıtlama tasavvur edilebilir bir şey değildir –birinin kavramı zorunlu olarak diğerini ima eder.
125. Açığa vurucu argüman için bkz. A.H., II, 128; M.K., II, 463.

Ve aynı yaklaşımla şu argümanı da ileri sürmektedirler:[126]

> "Karşıt önermelerden mantıksal olarak çıkan şey yalnızca doğru değil, aynı zamanda zorunludur.
> Fakat "kanıtlama vardır" ve "kanıtlama var değildir" karşıt önermelerdir ve bunların her birinden bir kanıtın var olduğu sonucu çıkmaktadır; O halde, kanıtlama vardır."

(187) Şimdi, buna karşılık olarak, örneğin, şöyle bir yanıt verebiliriz: Biz herhangi bir argümanın tanıtlayıcı (*apodeiktikon*) olduğuna inanmadığımız için, kanıtlamaya karşı ortaya konan argümanların kesin olarak tanıtlayıcı olduklarını da ileri sürmüyoruz fakat yalnızca bu argümanların bize makul (*pithanous*) göründüklerini söylüyoruz; makul görünen şeyler zorunlulukla tanıtlayıcı olan şeyler değildir. Üstelik bu argümanlar eğer gerçekten tanıtlayıcı şeyler ise (ki biz bunu kesin bir biçimde doğruluyor değiliz), bu durumda, bu argümanlar doğrudur da. Doğru argümanlar doğru öncüllerden hareketle doğru olanı sonuç olarak çıkaran argümanlardır; bu bakımdan bu tür argümanların çıkardığı sonuçlar da doğrudur. Şimdi, [Kuşkucuların vardığı] sonuç şöyle idi –"o halde, kanıtlama var değildir." O halde, "kanıtlama var değildir" ifadesi [Dogmatiklerin karşı argümanını boşa çıkartan] doğru bir ifadedir ve bu argümanlar, (188) tıpkı müshil ilaçlarının kendilerini vücuttaki çeşitli maddelerle birlikte dışarı atması gibi, tanıtlayıcı oldukları söylenen argümanlarla birlikte kendilerini de yok etmeye muktedir argümanlardır.[127] Bu anlamsız bir laf değildir; çünkü "hiçbir şey doğru değildir" açıklaması başka açıklamaları reddetmekle kalmamakta, aynı zamanda kendi kendini de reddetmektedir.

Ve örneğin aşağıdaki gibi bir argümanı ele alırsak,

126. Bkz. A.H., II, 131: İki büyük öncüllü koşullu tasım hakkında. Burada Dogmatikler, yukarıdaki gibi, Kuşkucunun kanıtlamanın olmadığına dair kanıtlamasının kendini çürütmekte olduğunu, bu kanıtlamanın bilhassa kendisinin kanıtlamanın var olduğunu kanıtladığını söylemektedirler.
127. Bkz. A.H., I, 206; M.K., II, 480.

"Eğer bir kanıtlama varsa, kanıtlama vardır;
Eğer bir kanıtlama var değilse, kanıtlama vardır;
Ya bir kanıtlama vardır ya da bir kanıtlama var değildir;
O halde, bir kanıtlama vardır."

Bu argümanın sağlam olmadığını göstermenin çeşitli yolları vardır fakat şu an (189) için şu yöntem yeterlidir: Eğer "eğer kanıtlama varsa, kanıtlama vardır" koşullu öncülü sağlamsa, bu öncülün art bileşeninin karşıtının, yani "kanıtlama var değildir" önermesinin, "kanıtlama vardır" önermesi ile tutarsız olması gerekir; çünkü bu önerme [ikinci] koşullu öncülün ön bileşenidir.* Fakat onların söylediğini dikkate alırsak, koşullu bir öncülün eğer bu öncül tutarsız önermeler içermekteyse sağlam olması mümkün değildir; çünkü [birinci] koşullu öncül, ön bileşen doğru olduğunda art bileşenin de doğru olacağını ima ederken, [ikinci koşullu öncüldeki] tutarsız önermeler, tam tersi, bileşenlerden biri doğru olduğunda diğerinin doğru olmayabileceği yönünde bir ima taşımaktadır. Bu açıdan, eğer "eğer bir kanıtlama varsa, bir kanıtlama vardır" öncülü** sağlam ise, o zaman, "eğer bir kanıtlama var değilse, bir kanıtlama vardır" (190) öncülü*** sağlam olamaz ve yine, tersinden hareketle, "eğer bir kanıtlama var değilse, bir kanıtlama vardır" öncülünün sağlam olduğunu varsayarsak,**** bu durumda "eğer bir kanıtlama varsa" ifadesi "bir kanıtlama var değildir" ifadesi ile eş değerdir demektir ve eğer bu ifade aynı zamanda diğer ifade demek oluyorsa, bu durumda, bu ifade diğeri ile tutarsız değildir demektir. Bu da demektir ki, "eğer bir kanıtlama varsa, bir kanıtlama vardır" öncülünde bu öncülün art bileşeninin karşıtı

* Birinci koşullu öncül sağlam ise, ki bu durumda bu öncülün bileşenleri olan "bir kanıtlama varsa" ve "bir kanıtlama vardır" ifadeleri birbirleriyle tutarlıdır demektir, bu durumda, "bir kanıtlama var değildir" ifadesi "bir kanıtlama vardır" ifadesiyle tutarsız kabul edilmek zorundadır; çünkü bu ifade "bir kanıtlama varsa" ifadesinin, yani birinci koşullu öncülün ön bileşeninin karşıtı durumundadır. (ç.n.)

** Birinci koşullu öncül. (ç.n.)

*** İkinci koşullu öncül. (ç.n.)

**** Bir varsayım olarak, hem birinci hem de ikinci koşullu öncülü sağlam kabul edersek. (ç.n.)

ön bileşeni ile tutarsız değildir.* Fakat birinci koşullu öncül [ilk hali ile ve] uzlaşımla sağlam olarak kabul (191) edilmiş olduğuna göre, bu koşullu öncül [ikinci hali ile] sağlam olmayacaktır** ve eğer, "bir kanıtlama var değildir" ifadesi "bir kanıtlama vardır" ifadesiyle tutarsız olmuyorsa, bu durumda, "ya bir kanıtlama vardır ya da bir kanıtlama var değildir" şeklindeki tikel evetleme önermesi sağlam olmayacaktır; çünkü bu sağlam [kabul edilmiş olan] tikel evetleme önermesi bileşenlerinden biri doğru olduğunda, diğerinin ya da diğerlerinin doğru olmadığını ve karşıt olduğunu ima etmektedir. Ya da başka deyişle, eğer bu [yukarıdaki] tikel evetleme önermesi sağlam ise, bu durumda, "bir kanıtlama var değilse, bir kanıtlama vardır" şeklindeki [ikinci] koşullu öncül, tutarsız önermeler içermesi bakımından, anlamsız bir ifadedir.*** Sonuç olarak, yukarıda bahsedilen argümanın öncülleri tutarsızdır, yani bunlar birbirlerini olumsuzlamaktadır. (192) Bu açıdan, Dogmatiklerin bu argümanı sağlam değildir. Fakat Dogmatikler herhangi bir şeyin mantıksal olarak karşıt önermelerden çıktığını göstermeye de muktedir değildirler; çünkü bu kimselerin elinde, daha önce göstermiş olduğumuz gibi,[128] mantıksal bir sonuç ya da bir çıkarım için kullanabilecekleri hiçbir ölçüt yoktur.

---

* Bu durumda, birinci koşullu öncül "eğer bir kanıtlama varsa, bir kanıtlama var değildir" şeklinde yazılırsa, bu koşullu öncülün bu haliyle de yine kendi içinde tutarlı ve dolayısıyla sağlam kabul edilmesi gerekecektir. (ç.n.)

** "Eğer bir kanıtlama varsa, bir kanıtlama vardır" öncülünün sağlam olduğu önceden ön görülmüş ise, "eğer bir kanıtlama varsa, bir kanıtlama var değildir" şeklindeki bir öncül önerme sağlam kabul edilemez; çünkü bu ikincisi, birinciden farklı olarak, birincinin art bileşeninin karşıtını art bileşen olarak içermektedir. Başka deyişle, yukarıdaki örnekteki argümanın iki koşullu öncülünden biri sağlam kabul edilirse, diğerinin sağlam olmadığı zorunlulukla kabul edilmelidir. Sextus bu karşıt akıl yürütmeyle, Dogmatiklerin Kuşkucuların tezini çürütmek için birbiriyle tutarsız, hatta karşıt, iki koşullu öncül kullanarak argüman oluşturduklarını ve bu argümanın bu haliyle aslında bir safsata ya da bir yanıltıcı argüman olduğunu göstermek gayretindedir. (ç.n.)

*** Eğer tikel evetleme öncülü sağlam ise, ikinci koşullu öncül sağlam değildir ve eğer ikinci koşullu öncül sağlam ise, bu kez tikel evetleme öncülü sağlam değildir. Kısacası, neresinden bakılırsa bakılsın, Dogmatikler tutarsız ve hatta karşıt öncüller içeren bir argüman ortaya koymaktadırlar. (ç.n.)

128. Bkz. A.H., II, 145.

Fakat aslında bu tartışma gereksizdir; çünkü eğer bir yandan kanıtlamadan yana argümanlar (böyle olduğunu varsayalım) ve öte yandan kanıtlamaya karşı argümanlar makul durumda (*pithanai*) ise, bizim yapmamız gereken şey kanıtlama konusunda da yargıyı askıya almak ve kanıtlamanın var olmasının var olmamasından daha fazla olmadığını beyan etmektir.

14. TASIMLAR (TÜMDENGELİM) HAKKINDA

(193) Şimdi, şu çok övünülen tasımlar hakkında ayrıntılı bir tartışma belki de gereksiz olacaktır; çünkü, birincisi, tasım konusu kanıtlamanın çürütülmesinde kapsanıyordu (çünkü eğer kanıtlama diye bir şey yoksa tanıtlayıcı argüman diye de bir şeyin olmayacağı açıktır) ve ikincisi, daha önce "fazlalık"[129] konusunu tartışırken, ki bu tartışmada hem Stoacıların hem de Peripatetiklerin tüm tanıtlayıcı argümanlarının (*apodeiktikoi*) sağlam olmadıklarını göstermeyi mümkün kılan belli bir yöntemden söz etmiştik, üstü kapalı olarak tasım denilen şeye karşı itirazımızı da ortaya koymuş (194) oluyorduk. Yine de, tasım konusunu ayrıca ve daha ayrıntılı bir biçimde ele almak,[130] özellikle Dogmatiklerin bu konudaki büyüklenmeleri göz önünde tutulursa, muhtemelen yanlış olmayacaktır. Şimdi, tasımların gerçekdışılığını ileri sürmek için birçok gerekçe sıralanabilir. Fakat çalışmamızın bir özet olması bakımından, tasım konusunu aşağıdaki yöntemle ele almak yeterli olacaktır ve ben, şimdi, tanıtlanamaz (*anapodeikton*)[131] argümanlarla ilgileneceğim; çünkü eğer bu tür argümanlar ortadan kaldırılırsa, diğer tüm argümanlar da ortadan kaldırılmış olacaktır; çünkü Dogmatikler kendi tasımlarının (akıl yürütmelerinin) kanıtlaması (dayanağı) olarak bu argümanları göstermektedirler.

(195) Şimdi, "her insan bir hayvandır" öncülü tikel örneklerden tümevarım yapılarak elde edilmektedir. Örneğin Dogmatikler bir insan olan Sokrates'in aynı zamanda bir hayvan

129. Bkz. A.H., II, 159-62: Bu bölüm Stoacılara karşıdır ve 163-6 Peripatetiklere karşıdır.
130. Bkz. A.H., II, 47.
131. "Tanıtlanamaz" argümanlar: Bunlar burada, A.H., II, 157'de sözü edilen, kategorik tasımları kapsamaktadır.

oluşundan ve bunun gibi, Platon'un, Dion'un ve insan olan tüm diğer tikel örneklerin aynı zamanda hayvan oluşundan hareketle,[132] tüm insanların hayvan olduğunu ileri sürmenin mümkün olduğunu düşünmektedirler. Bundan hareketle, eğer bu tikellerden biri bile diğerlerinden farklı görünürse, bu tümel öncül sağlam değildir demektir. Örneğin çoğu hayvan yavaş hareket ederken timsah hızlı hareket ettiği için,[133] "her hayvan yavaş hareket eder" öncülü doğru olmayacaktır. Bu (196) bakımdan, Dogmatikler "her insan bir hayvandır; Sokrates bir insandır; o halde, Sokrates bir hayvandır" dediklerinde, bu kimselerin amacı "her insan bir hayvandır" tümel önermesinden, "o halde, Sokrates bir hayvandır" tikel önermesini sonuç olarak çıkarmak olmaktadır. Fakat aslında bu tikel sonuç, yukarda bahsettiğimiz gibi, yukarıdaki tümel öncülü oluşturmaya yönelik tümevarımın unsurlarından biridir. Bu bakımdan, Dogmatikler aslında döngüsel bir akıl yürütmenin içine düşmüş olmaktadırlar: Bu kimseler tikel örneklerden hareketle tümevarım yoluyla yukarıdaki tümel önermeyi türetmekte ve sonra bu tümel önermeden tasım yoluyla yine yukarıdaki (197) tikel önermeyi sonuç olarak çıkarmaktadırlar ve Dogmatikler "hiçbir insan dört ayaklı değildir; Sokrates bir insandır; o halde, Sokrates dört ayaklı değildir" tarzındaki bir argümanda da aynı şekilde hareket etmektedirler: Onlar tikel örneklerden hareketle tümevarım yoluyla "hiçbir insan dört ayaklı değildir" öncülünü oluşturmakta ve bu öncülden tasım yoluyla çeşitli tikel sonuçlar çıkarmakta ve böylece yine döngüsel bir akıl yürütmeye yönelmiş olmaktadırlar.

(198) Ve benzer bir eleştiri Peripatetiklerce "tanıtlanamaz" olarak adlandırılan argümanların geriye kalanlarına ve "gündüz ise, aydınlıktır" tarzındaki argümanlara da yöneltilebilir; çünkü Dogmatiklerin "gündüz ise, aydınlıktır" önermesinin "aydınlıktır" önermesini kanıtlamaya muktedir olduğunu ve "aydınlıktır" ifadesinin, "gündüzdür" ifadesi ile bağıntılı olarak "eğer gündüz ise, aydınlıktır" önermesini tesis etmeye hizmet ettiğini söylemektedirler; çünkü yukarıda sözü edilen koşullu

132. Bkz. Aristoteles, *Prior Analytics*, II, 23.
133. Bkz. Herodotos, II, 68; Aristoteles, *Historia Animalium*, III, 7.

önerme, eğer daha önce "aydınlıktır" ve "gündüzdür" eşzamanlı olarak gözlemlenmemiş olsaydı, sağlam kabul (199) edilmezdi. Şimdi, eğer "eğer gündüz ise, aydınlıktır" koşullu önermesini tesis etmek için daha önceden gündüz olduğunda aynı zamanda aydınlık olduğunun kesin olarak kavranması gerekiyorsa ve bu koşulludan hareketle gündüz olduğu zaman aydınlık da olacağı sonucu çıkartılmak durumundaysa, o zaman, burada da sorunun döngüsel karakteri bu argümanını altını oymaktadır –gündüz olmanın ve aydınlık olmanın eşzamanlı oluşu, söz konusu argümanı dikkate alırsak, bir yandan "eğer gündüz ise, aydınlıktır" öncülüne dayandırılırken, öte yandan bu öncülün oluşturulması yine yukarıda sözü edilen olguların eşzamanlılığına dayandırılmaktadır.

Şöyle bir argümanda da aynı şey yapılmaktadır:

"Eğer gündüz ise, aydınlıktır;
Aydınlık değildir;
O halde, gündüz değildir."

(200) Gündüz durumunun aydınlık olmaksızın gözlemlenmemiş olması temelinden hareketle "eğer gündüz ise, aydınlıktır" koşullu önermesi sağlam kabul edilebilir. Aslında buradaki varsayım, bu yaklaşıma göre, gündüz denilen şey eğer aydınlık olmaksızın gözlemlenirse, bu koşullu önermenin doğru olmayacağıdır. Fakat söz konusu argümanda, aydınlılığın olmaması durumunda gündüzün de olmayacağı yargısı, "eğer gündüz ise, aydınlıktır" öncülüne dayandırılmaktadır. Şimdi, bu açıklamaların her biri döngüsel bir biçimde, yani diğer önerme aracılığıyla, güvenilir olacaksa, bu demektir ki, bu açıklamaların her birinin güvenilirliği diğerinin tam olarak (201) kavranmasına dayalıdır. Dahası, bazı şeylerin eşzamanlı olamaz oluşundan hareketle –örneğin, gece ve gündüz gibi– hem olumsuz tümel evetleme[134] önermesi "hem gündüz hem gece olmaz" hem de tikel evetleme önermesi "gündüzdür veya gecedir" sağlam kabul edilecektir. Fakat Dogmatikler gündüz ve gecenin eşzamanlı olmayışının

134. Tümel evetleme önermesi için bkz. A.H., II, 158.

hem olumsuz tümel evetleme hem de tikel evetleme önermesiyle tesis edildiğini düşünmektedirler. Yani şöyle:

"Hem gündüz hem gece olmaz;*
Gecedir;
O halde, gündüz değildir."

Ve

"Gündüzdür veya gecedir;
Gecedir;
O halde, gündüz değildir."

Ya da

"Gece değildir;
O halde, gündüzdür."

(202) Biz yine, eğer tikel evetleme ve olumsuz tümel evetleme önermelerini tesis etmek için bizim önceden bu önermelerde kapsanan yargıların birbirleriyle eşzamanlı olamayacaklarını kavramış olmamız gerekiyorsa ve Dogmatikler bunu tikel evetleme ve olumsuz tümel evetleme önermelerinden hareketle çıkarabileceğimizi düşünüyorlarsa, konunun yine döngüsel akıl yürütme sorununa takılacağını ileri sürmekteyiz; çünkü söz konusu öncüller, onlarda kapsanan yargıların eşzamanlı olamaz oldukları kavranmış olmaksızın, sağlam kabul edilemezler ya da onlarda kapsanan yargıların eşzamanlı olamazlığı, bu öncüllere dayalı tasımlar sonuçlanmadan önce kesinlikçi bir tavırla (203) onaylanamaz. Sonuç olarak, bu argümanlarda bir döngüsellik söz konusu olduğuna ve bu argümanlar için dayanılabilecek herhangi bir başka ilke de bulunmadığına göre, bu durumda ve bu açıklamalardan hareketle bizim yapmamız gereken şey, ne üçüncü ne dördüncü ne de beşinci tip tanıtlanamaz argümanların[135] sağlam bir temele sahip olmadığını söylemektir.

Şimdilik, tasımlar hakkında bu kadar laf yeterlidir.

* Bu önermenin, yani ~ (p Λ q), eşdeğeri olarak ~p V ~q gösterilebilir: "Gündüz değildir veya gece değildir." (ç.n.)

135. Beş tip tanıtlanamaz argüman için bkz. A.H., II, 157-8.

15. İNDÜKSİYON (TÜMEVARIM) HAKKINDA

(204) Ben tümevarım yöntemini de bir kenara atmanın zor olmadığını düşünüyorum; çünkü Dogmatikler tikel önermelerden tümevarım yoluyla tümel önerme tesis etmeye yöneldiklerinde, onlar bunu ya tikel durumların tümünü ya da bir kısmını dikkate alarak yapmaktadırlar. Fakat eğer bu kimseler bunu tikel durumların bir kısmını dikkate alarak yapıyorlarsa, o zaman, bu tümevarım kesin olmayacaktır; çünkü dikkate alınmayan bir kısım tikel durum tümel önermeye karşıt durumda olabilir. Buna karşılık, bu kimseler tikel durumların tümünü dikkate almak durumundaysalar, bu tamamlanması mümkün olmayan bir işlemdir; çünkü tikel durumlar sonsuz ya da belirsiz sayıdadır. Bu açıdan, her iki yönden de tümevarım, bana göre, çürük durumdadır.

16. TANIMLAR HAKKINDA

(205) Devam edelim. Dogmatikler kendi felsefi öğretilerinin Mantık adını verdikleri bölümde kapsanan tanımları belli bir düzen içinde ele alışlarıyla da övünmektedirler. Bu nedenle, biz şimdi tanımlar üzerine birkaç gözlem yapacağız.

Şimdi, bu kimseler tanımların birçok yararının olduğunu düşünmekteler; fakat sanırım tanımların yararları, onların söylediklerine bakılırsa, iki ana başlık altında (206) toplanabilir; çünkü bu kimseler tanımların gerek kavrama gerek eğitimle ilgili tüm durumlar için zorunlu şeyler olduklarını söylemektedirler.[136] Şimdi, eğer biz tanımların bunların hiçbiri için bir yarar sağlamadığını gösterirsek, sanırım Dogmatiklerin tanımlarla ilgili tüm boş çabalarını da bir kenara bırakmış olacağız.

(207) Şimdi, eğer tanımlanacak nesneyi bilmeyen bir kimse bilmediği bu nesneyi tanımlamaya muktedir değil ise ve buna karşılık tanımlanacak nesneyi bilen ve onu tanımlamaya yönelen bir kimse nesneyi tanımla kavramış olmuyor da fakat yalnızca halihazırda kavramış olduğu nesneye uygun bir tanım ortaya koymuş oluyorsa, bu demektir ki, tanım denilen şey nesnelerin kavranmasında zorunlu bir unsur değildir ve biz eğer tüm şeyleri

136. Bkz. A.H., II, 4.

kesin bir biçimde tanımlamayı amaçlarsak, sonuçta bu işlemin sonsuza kadar geri gitmesi söz konusu olacağından, hiçbir şeyi tanımlamış olmayız. Buna karşılık, biz eğer bazı şeylerin tanımlar olmaksızın kavrandığını kabul edersek, bu demektir ki, tanımlar şeyleri kavranmanın zorunlu unsurları değildir; çünkü biz, bu durumda, tanımlanmayan şeyleri kavradığımız gibi geriye kalan tüm şeyleri de (208) kavrayabileceğimizi söyleriz. Sonuçta, bizim açıklamamız gereken şey ya hiçbir şeyi kesin bir biçimde tanımlamakta olmadığımız ya da tanımların şeylerin kavranmasında zorunlu şeyler olmadığıdır.

Bu nedenlerle, şimdi göstereceğimiz gibi, tanımlar eğitim için de zorunlu olan şeyler değildir; çünkü birincisi, tıpkı bir nesneyi algılayan bir kimsenin bu nesneyi tanım olmaksızın algılamakta oluşu gibi, bir şey hakkında eğitilen bir kimse de bu şey (209) hakkında tanımların yardımı olmaksızın eğitilebilir. Dahası, Dogmatikler tanımları tanımlanmış nesnelere atıfta bulunarak denetlemekte ve tanımlanmış nesnelerin tümüne ya da bir kısmına ait olmayan herhangi bir özelliği içeren tanımların hatalı olduğunu söylemektedirler. Örneğin, bir kimse insanın "akıllı, ölümsüz bir hayvan" ya da "akıllı, ölümlü ve dil yetisine sahip bir hayvan" olduğunu söylediğinde, hiçbir insanın ölümsüz olmadığı ve bazılarının da dil yetisinden yoksun olduğu bir durum söz konusu ise, bu (210) tanım [Dogmatiklere göre] hatalı bir tanımdır. Şimdi, tanımların denetlenmesinde başvurulacak tikel durumlar sonsuz sayıda olduğundan tanımların bu tür denetlemelere uygun olmama ihtimali söz konusudur. Sonuçta, tanımlar [tanımladıkları nesnelere atıfla] denetlenmek durumundaysalar, bu durumda, onların önceden bilinir kılınmış ve kavranmış olan [bu] nesneler hakkında kavrayış ve öğrenim sağlama gibi bir işlevleri yoktur demektir.

Tanımlar bizi böylesine bir bulanıklığın içine soktukları halde, onların herhangi bir biçimde [şeylerin] kavranmasında ya da öğrenilmesinde ya da açıklanmasında yararlı olduklarının ileri sürülmesinden daha tuhaf ne olabilirdi ki? (211) Örneğin, şaka amaçlı olarak, bir kimsenin birine ata binen bir adam ve ona yol gösteren bir köpek ile karşılaşıp karşılaşmadığını sormak istemiş ve sorusunu şöyle sormuş olduğunu farz edelim: –"Ey, akıllı, ölümlü, düşünen ve bilgi edinme becerisi olan hayvan!

Gülme yetisi olan, geniş tırnaklı ve politikadan anlayan[137] ve kıçı kişneme yetisi olan ölümlü bir hayvanın üstüne oturmuş, dört ayaklı ve havlayabilen bir hayvanın kılavuzluk ettiği bir hayvan gördün mü?" – bir kimsenin oldukça bilinen bir nesne hakkında bu tür tanımlar ortaya koyarak karşısındakinin nutkunun kesilmesine yol açması bir şakadan başka ne olarak kabul edilebilir ki?

Öyle ise, şimdi söylememiz gereken şudur: Tanım denilen şeyin bir yararı (212) yoktur; o, ister terimlerin içeriğini oluşturan nesnelere ilişkin kavramları bize çağrıştıran kısa hatırlatıcı bir açıklama olarak –az önce söylemiş olduğumuz şeyden de gayet açıktır (yoksa değil mi?)– ister özsel olanı ifade eden bir açıklama olarak betimlensin[138] ya da nasıl betimlenirse betimlensin; çünkü aslında Dogmatikler tanım hakkında bir tanım ortaya koyma arzusuyla sonuçsuz bir itilafın içine girmiş olmaktadırlar; fakat ben şu anda bu konunun ele alınma planına uygun olarak bu noktanın üstünden atlıyorum; gerçi buraya kadar yapılanlar halihazırda tanımları boşa çıkarmaya yetmiş de görünüyor.

O halde, tanımlarla ilgili olarak şu ana kadar söylediklerim yeterlidir.

17. BÖLME HAKKINDA

(213) Dogmatikler[139] "Diyalektik"in tasımla, indüksiyonla ve bölme ile ilgili bir bilim olduğunu söylediklerine ve kanıtlama, gösterge ve ölçüt ile ilgili argümanlarımızdan sonra, tanımlar kadar, halihazırda tasımları ve indüksiyonu da tartışmış olduğumuza göre, sanırım bölme konusuna da kısaca değinmek yanlış olmaz. Şimdi, Dogmatiklerin iddiasına göre, bölme dört şekilde sonuçlanmaktadır: ya bir isim (ya da bir sözcük) an-

137. Bu insan tanımı için bkz. A.H., II, 26, 28.

138. "Tanım" hakkında Aristotelesçi tanım. Daha önceki tanım muhtemelen Stoacıdır.

139. Burada vurgulanan "Diyalektik" tanımı ve dört tip "bölme" eklektik Alkinous (MÖ I) tarafından yapılmıştır. Platon ve Aristoteles tarafından yapılan "bölme" tanımı yalnızca 3. ve 4. tip bölmeyi kapsar örneğin, gramer (A.H., II, 214) ve matematik bölmeden (A.H., II, 215-8) farklı olarak (A.H., II, 214) mantıksal bölme. Mantıksal bölme bir sınıf adının bir şeyin içsel parçalarına ayrılmasıyla belirlenmesi işlemidir –"cins" "türlere" ve "türler" "tekillere" bölünür ve biz bu şekilde, terim ya da adla gösterilen ayrık nesne sınıflarını sayar dökeriz.

lamlarına ya bir bütün parçalarına ya bir cins türlerine ya da bir tür tekillerine bölünmektedir. Fakat muhtemelen bu bölme tiplerinden ne tümüne ne de herhangi birine ilişkin bir bölme bilimin olmadığını göstermek zor olmayacaktır.

18. BİR İSMİN GÖSTERİLEN ŞEYLERE BÖLÜNMESİ HAKKINDA

(214) Şimdi, Dogmatikler doğal nesnelere ilişkin bilimlerin var olduğunu, buna karşılık alışılmış [ya da geleneksel] şeylerle ilgili bir bilimin var olmadığını ve bunun da makul olduğunu ileri sürmektedirler; çünkü bilim sağlam ve değişmez olan bir şey olma iddiasındadır; fakat alışılmış şeyler kolaylıkla değişme ve farklılaşma özelliğine sahip olan şeylerdir; çünkü bunların karakteri bizim alışkanlıklarımızdaki değişmelere bağlı olarak değişir. Şimdi, isimlerin anlamları doğaya değil de bize bağlı şeyler olduğu için[140] (çünkü aksi halde, istediğimiz zaman istediğimiz ismi istediğimiz nesneye koyma ya da değiştirme gücüne sahip olmamızın yanı sıra, tüm insanlar, Yunanlar kadar barbarlar da, bu terimlerle işaret edilen tüm şeyleri anlıyor olurlardı), bir ismi anlamlara bölen bir bilimin varlığı nasıl mümkün olabilir? Ya da bazılarının sandığı gibi, Diyalektik denen şey gösteren ve gösterilen şeylerle ilgili bir bilim nasıl olabilir?

19. BÜTÜN VE PARÇA HAKKINDA

(215) Bütün ve parça konusunu fizik çalışmamız[141] olarak adlandırdığımız yerde tartışacağız fakat şu an için bütünün parçalarına bölünmesi olarak adlandırılan şeyle ilgileneceğiz. Bir kimse on'un bir'e, iki'ye ve üç'e ve dört'e bölündüğünü söylediği zaman, on bunlara bölünmemektedir; çünkü on'un ilk parçası, diyelim ki, bir –şu an için bunun mümkün olduğunu varsayalım– çıkartılır çıkartılmaz on artık var olmayan bir şey

140. Doğal karakterli isim anlayışı Herakleitos, Kratylos, Stoacılar ve Epikurosçular tarafından savunulmuştur; Kuşkucular ve Aristoteles diğer görüşü benimsemektedirler, yani thesei "uzlaşıma bağlı olma" (ya da sıradan insana bağlı olma) anlayışını. Bunun daha genel olanı yasa (*nomo*) denilen şeydir ve bu doğal olana (*fusei*) karşıttır. Bu karşıtlık, bizim sanatsal (yapay) olanla doğal olan arasında yaptığımız ayrıma benzemektedir.

141. Bkz. A.H., III, 98; M.K., I, 297, 330; II, 304.

haline gelir; onun yerine on'dan oldukça farklı bir şey, dokuz meydana gelir. Bu (216) nedenle, diğer parçaların bölünmesi ve çıkartılması on'a dayalı olarak değil, fakat bazı başka sayılara bağlı olarak yapılır ve bu sayılar her çıkarma işlemi ile birlikte değişim gösterirler.

Bu durumda, muhtemelen bütünün bu bütünün parçaları olduğu söylenen şeylere bölünmesi uygulanamaz bir şeydir; çünkü aslında eğer bütün parçalarına bölünürse, bu parçalar bölme işleminden önce bütünün içinde kapsanıyor olmalıdır. Fakat muhtemelen bu parçalar bu şekilde kapsanmakta değildir. Örneğin Dogmatikler dokuz'un kesin olarak on'un bir parçası olduğunu çünkü on'un bir artı dokuza bölünebildiğini (ayrılabildiğini) söylemektedirler. Fakat bu sekiz için de geçerlidir; çünkü on, "sekiz + iki" şeklinde de bölünebilir ve yine bu şekilde yedi'ye, altı'ya, beş'e, (217) dört'e ve üç'e ve iki'ye ve de bir'e de bölünebilir. Eğer tüm bu sayılar on'un içinde kapsanmaktaysa ve bunlar bir araya geldiklerinde elli beş yapıyorlarsa, bu durumda elli beş on'un içinde kapsanıyor demektir. Fakat bu da saçmadır. O halde, ne on'un parçaları on'un içinde kapsanmaktadır ne de on bu sayılara ayrıştırılabilir (bölünebilir); dahası, bu sayılar on'un içinde görünmeyen şeylerdir.

(218) Ve aynı itirazlar miktarlar[142] ile ilgili olarak da, örneğin birisi on kubitlik bir miktarı bölmek istediği zaman da karşımıza çıkacaktır. Bu durumda, bir bütünü parçalara ayırmak, muhtemelen, uygulanabilir bir şey değildir.

20. CİNSLER VE TÜRLER HAKKINDA

(219) Şimdi, geriye cinsler ve türler konusu kalıyor; bu konuyu başka bir yerde daha geniş olarak ele alacağız fakat burada kısaca değineceğiz.[143] Dogmatikler[144] eğer cinslerin ve türlerin zihne ait kavramlar (*ennoemata*) olduğunu söylüyorlarsa, kural koyucu bölüm (*egemonikon*) ve izlenim (*fantasia*) hakkındaki eleştirilerimiz Dogmatikleri çürütecektir. Buna karşılık, Dog-

142. Aritmetikteki sayılar gibi, geometrinin konusu olan şey.
143. Sextus'un daha geniş çalışmalarında bu konu üzerine bir tartışma yer almamaktadır.
144. Örneğin, Stoacılar. Kuşkucu eleştiriler için bkz. A.H., II, 29, 70; M.K., I, 370.

matikler cinslere ve türlere kendilerine özgü bir varoluş izafe etmekteyseler, şu itiraza nasıl karşılık vereceklerdir? (220) Eğer cinsler var olan şeylerse, bunlar sayıca ya türlerin sayısına eşittir ya da aksine, ona ait oldukları söylenen tüm türler için ortak tek bir cins vardır. Şimdi, eğer cinsler türlere sayıca eşitse, bu durumda, türlere ayrılan ortak bir cins yok demektir. Buna karşılık, eğer cinsin kendi tüm türlerinde tek olarak var olduğu söylenirse, bu durumda, her bir tür ya bu cinsin bütününe katılmaktadır* ya da onun bir parçasına katılmaktadır.[145] Fakat bir türün cinsin bütününe katılması kesinlikle söz konusu değildir; çünkü tek gerçek nesnenin onun içerisinde olduğu söylenen şeylerin her birinde eşit ölçüde bir bütün olarak görünecek tarzda kapsanıyor olması mümkün değildir.** Eğer tür cinsin bir parçasına katılmaktaysa, bu durumda, bir kere, tüm cinsler Dogmatiklerin sandığı gibi, türlerin birleşimi olan şeyler değildir demektir ve dolayısıyla "insan" da "bir hayvan" değildir fakat onun bir parçasıdır [ya da onun bir kısmıdır] –bu durumda, örneğin insan bir töz olacak fakat canlı ve duyarlıklı bir şey (221) olmayacaktır.[146] Bu durumda, yine, tüm türlerin kendi cinslerinin ya aynı parçasına ya da farklı parçalarına katıldıkları söylenecektir. Fakat bunların aynı parçaya katılmaları yukarıda açıklanan nedenler bakımından mümkün değildir. Buna karşılık, eğer türler kendi cinslerinin farklı parçalarına katılmaktaysa, bu durumda onlar köken bakımından birbirlerine benzemez şeyler olacaklardır (ki Dogmatiklerin kabul etmediği şeydir bu) ve her cinsin sonsuz sayıda bölünme nedeniyle sınırsız olması da söz konusu olacaktır (yalnızca türlere bölünme nedeniyle değil aynı zamanda tekillere bölünme nedeniyle; çünkü cins aslında, türlerine koşut olarak, tekillerde görünmektedir. Örneğin Dion'un

* Diğer bir deyişle, her bir tür cins ile tıpatıptır (bu da türün cinsi tümüyle içine almakta olduğu anlamına gelir) ya da onun bir kısmını içermektedir (yani ondan pay almaktadır). (ç.n.)

145. Bu görüş Platon'a ve birinci görüş Aristoteles'e aittir. Bundan sonraki itirazlar gerek Aristoteles'in Platon'un pay alma öğretisine karşı ortaya koyduğu itirazlara gerek Platon'un Parmenides diyaloğundaki itirazlara benzemektedir.

** Kaldı ki bu durumda bütünün parçadan bir farkı kalmaz; yani bütün parça ile aynı şey olur. (ç.n.)

146. Cinsin bir parçası cinsin tanımının bir parçası olarak kabul edilmektedir. "Hayvan" ile ilgili tanım için bkz. A.H., II, 224.

bir insan olduğu kadar bir hayvan olduğu da söyleniyor). Fakat eğer bu varılan noktalar saçma ise, bu demektir ki, türlerin kendi cinslerine parça bakımından katıldıklarına dair argüman cinsin bir bütünlük olduğu görüşünü makul hale getirmiyor.

(222) Şimdi, eğer her ayrı tür ne kendi cinsinin bütününe ne de onun bir parçasına katılmıyorsa, tek bir cinsin kendi tüm parçalarında [türlerinde], sanki gerçekten bu parçalara ayrılmışçasına, var olduğu nasıl söylenebilir? Muhtemelen hiç kimse kafasında bazı hayali varlıklar yaratmaksızın[147] Dogmatiklerin kendi aralarındaki sonu gelmez tartışmalarla darmadağın olacak türden bir açıklama ortaya koymayacaktır.

(223) Ek olarak şunlar da söylenebilir:[148] Tür denilen şeyler ya şu ya da bu tip şeylerdir. Bu durumda, bu türlerin cinsleri ya hem bu hem de şu tip olan şeylerdir ya da bu tip olup da şu tip olmayan şeylerdir ya da ne bu tip ne de şu tip olmayan şeylerdir. Örneğin şeylerden bazıları (ya da tekil olan şeylerden bazıları) cisimsel (*somata*) bazıları ise cisimsel olmayan (*asomata*) şeyler olduğunda ve bazıları gerçek bazıları gerçekdışı ve bazıları, diyelim ki, siyah bazıları beyaz ve bazıları çok büyük bazıları çok küçük vs olduğunda, cins olan "bir şey" (argüman açısından böyle olduğu farz edelim), ki bu şeyi bazıları üst cins olarak kabul etmektedir,[149] ya bunların tümü ya bir (224) kısmı olacaktır ya da hiçbiri olmayacaktır. Fakat bu "bir şey" dolayısıyla da cins olan şey, kesin bir biçimde bunların hiçbiri olmuyorsa, bu durumda, bu araştırma burada bitmiş demektir ve eğer biz bu "bir şey"in bunların tümü olduğunu söylersek, bu durumda, böyle bir açıklamanın mümkün olmaması bir yana, türlerin ve tekillerin her biri, ki bu "bir şey" onların içinde var olmaktadır, bu şeylerin tümü olmuş olacaktır; çünkü tıpkı cins

147. Örneğin, Platon'un ideaları gibi. Bkz. A.H., III, 189.

148. Buradaki argüman şudur: "Cins" içinde kapsanan birçok tekil ve türün sahip olduğu, cinsin bütünlüğü içinde eşzamanlı olarak kapsanan, karşıt nitelikler dizisinin tasavvur edilmesi mümkün değildir; buna karşılık eğer bu nitelikler cinsin kapsamında eşzamanlı olarak var değilseler, o zaman, "cins" kendi uygun türlerine ve tikellerine içkin bir şey değildir demektir ve eğer cins bu karşıtlardan hiçbirini içermiyorsa, bu durumda, o parçalarıyla tam tamına bağlantısız bir şeydir demektir. Bu durumda "cins" cins olarak nitelendirilmek durumunda değildir.

149. Bu Stoacı görüş için bkz. A.H., II, 86.

olarak hayvan, bu kimselerin iddia ettiği gibi, "canlı ve duyarlıklı bir töz" olarak kabul edildiğinde, onun türlerinin her birinin de hem töz hem canlı hem de duyarlıklı olduğunun söylenmesi gerekeceği gibi, eğer cins olan şey hem cisimsel hem cisimsel olmayan ve hem gerçek hem gerçekdışı ve hem siyah hem beyaz ve hem çok büyük hem çok küçük ve benzeri ise, bu durumda onun türlerinin ve tekillerinin her biri de bunların hepsi olmak durumundadır –ki bu da deneyde gözlemlenen şeye aykırı bir (225) durumdur. O halde, bu görüş de doğru değildir. Fakat eğer cins olan şey bunların yalnızca bir kısmı olmaktaysa, bu durumda, bu cins olan şey geriye kalan şeylerin cinsi değildir demektir. Örneğin eğer cins olan şey cisimsel ise, o zaman, bu şey cisimsel olmayan şeylerin cinsi olamaz. Yine, örneğin eğer cins olarak "hayvan" akıllı ise, o zaman, "hayvan" akıllı olmayan şeylerin cinsi olamaz. O halde, ne cisimsel olmayan bir şey ne de akıllı olmayan bir hayvan vardır. Bu durum diğer şeylerle ilgili olarak da geçerlidir. Fakat bu da saçma bir sonuçtur. O halde, cins olan şey hem bu hem şu tipten olamaz ya da bu tipten olup da şu tipten olamaz ya da ne bu tipten ne de şu tipten olmayan olamaz ve eğer durum bu ise, o zaman, cins denilen şey de var olan bir şey değildir demektir.

Eğer bir kimse cinsin güç bakımından (*dunamai*) her şey olduğunu söylüyorsa,[150] bizim ona yanıtımız şu olacaktır: Güç bakımından var olan bir şeyin aynı zamanda gerçekleşmiş bir şey olması gerekir; örneğin, bir kimsenin gramerciliği gerçekleşmiş bir şey değilse, bu kimse bir gramerci olarak kabul edilmez.[151] Bu açıdan, Dogmatiklere şunu sorarız: Eğer cins olan şey güç bakımından her şey ise, bu durumda, cins gerçekleşme bakımından neyin nesidir? Buradan, aynı sorunların geçerliliğini (226) koruduğunu görüyoruz; çünkü cins olan şey gerçekleşme

150. Aristoteles cinsin türlere bağlantısını "güçsel" olanın (*dunamei*) gerçekleşmiş (*energia*) olanla ilişkisine benzetir; örneğin, henüz gerçekleşmemiş olanağın gerçekleşmiş ve belirlenmiş olana ilişkisi ya da tohum halinde olanın tam olarak tohumluktan çıkmış olana ilişkisi gibi. Meşe ağacının gerçekliği meşe palamudunun gücünde gizil olarak önceden vardır. Bu bakımdan, tekil şeylerin çokluğu tekil cinsin gücünde gizil olarak önceden var olan bir şeydir.

151. O zaman herkes (güç bakımından) hekim ya da sporcu ya da herhangi bir şey ya da bunların hepsi olarak kabul edilebilirdi.

bakımından tüm karşıtlıkları içeren bir şey olamaz ve cins bu karşıtlıklardan bazılarını güç bakımından bazılarını gerçekleşme bakımından da içeriyor olamaz –örneğin cins gerçekleşme bakımından cisimsel güç bakımından cisimsel olmayan bir şey olamaz; çünkü cins olan şey güç olarak gerçekleşmeye muktedir olan şeydir fakat gerçekleşme bakımından cisimsel olan bir şey gerçekleştikten sonra cisimsel olmayan bir şeye dönüşmeye muktedir değildir. Bu açıdan, örneğin eğer cins olan bir şey gerçekleşme bakımından cisimsel bir şey ise, bu şey güç bakımından cisimsel olmayan bir şey değildir ve bunun tersi de böyledir. O halde, cinsin gerçekleşme bakımından şöyle bir şey ve yalnızca güç bakımından böyle bir şey olması mümkün değildir. Fakat eğer cins, kesinlikle, gerçekleşme bakımından bir şey olamama durumundaysa, bu durumda, cins tözsel bir varlığa sahip değildir demektir. Bu bakımdan, Dogmatiklerin türlerine ayrıştığını söyledikleri cins denilen şey var olan bir şey değildir.

(227) Ve dahası, burada dikkate değer bir başka nokta var. Tıpkı Aleksandros ve Paris'in[152] aynı [özdeş] şeyler olması nedeniyle, "Aleksandros yürüyor" ifadesinin "Paris yürüyor" ifadesi doğru olmadığında doğru olmasının mümkün olmaması gibi, eğer "insan olmak" hem Theon hem Dion için aynı şey ise, "insan" terimi bir yargıda yer alarak karşımıza çıktığında her iki durum için de eşit ölçüde doğru ya da doğru olmayan bir yargıya yol açacaktır [ya da böyle olacağını düşünmek makul görünür]. Fakat bizim keşfettiğimiz şey bu değildir: Çünkü Dion oturuyorken Theon'un yürümekte olduğu bir anda "insan yürür" ifadesi biri için doğru olurken diğeri için doğru olmayacaktır. O halde, "insan" terimi[153] bu kimselerin her ikisine ortak ve ikisi için aynı olan bir şey değil, ancak ikisinden birine özgü olan bir şey olabilir –eğer uygulamada böyle bir şey mümkünse tabii.

152. Helenleri Troya'ya götüren Priam'ın oğlunun iki ismi.
153. "Terim", örneğin, Stoacı kullanımda "ortak isim ya da genel isim" anlamındadır. Bkz. Diogenes Laertius, VII, 58.

21. ORTAK ÖZELLİKLER HAKKINDA

(228) Benzer argümanlar "ortak nitelikler"e de uygulanabilir; çünkü görme Dion ve Theon için bir ve aynı özellik ise, Dion'un öldüğü buna karşılık Theon hayatta olduğu ve görmeyi sürdürdüğü bir durumda Dogmatikler ya Dion'daki görmenin varlığını sürdürdüğünü söyleyeceklerdir ve bu hiç de inandırıcı bir şey olmayacaktır ya da [Dion ve Theon'da ortak olan] aynı görme denilen şeyin hem varlığını sürdürdüğünü hem de ortadan kalkmış olduğunu söyleyeceklerdir ve bu da saçma bir şey olacaktır. O halde, Theon'daki görme Dion'daki görme ile bir ve aynı şey değildir, ancak onlardan birine özgü olan bir şeydir, eğer böyle bir şey varsa tabii ve eğer nefes alma Dion ve Theon'da ortak olan bir özellik ise, bu durumda, nefes almanın Dion'da olup da Theon'da olmaması mümkün değildir. Fakat böyle bir şey biri ölüp de diğeri hayatta olduğunda mümkün görünüyor. O halde, nefes alma bu kimselerin her ikisinde de bir ve aynı olan bir şey değildir.

Şimdi, bu konuyla ilgili olarak buraya kadar söylediklerimiz yeterlidir.

22. SAFSATALAR HAKKINDA

(229) Dogmatiklerin[154] Diyalektik denilen şeyi safsataları açığa çıkarmak için kaçınılmaz bir şey olarak kabul edip yüceltmeleri dikkate alınırsa, safsata konusuna kısaca değinmek muhtemelen yersiz bir davranış olmayacaktır; çünkü Dogmatikler şunu söylemektedir: Diyalektik doğru ve doğru olmayan argümanları ayrıştırmaya muktedir bir şeydir ve safsata denilen şeyler doğru olmayan argümanlardır. Bu açıdan, Diyalektik gerçekliği çarpıtan görünüş bakımından inandırıcı [yani aldatıcı] şeyleri saptamaya da muktedirdir. Bu nedenle, Diyalektikçiler, günlük yaşantımızda belirsizlikler ortaya çıktığında bize yardımcı olması bakımından,[155] safsataların karakteristiği, bunların farkı ve etkisiz kılınmaları konusunda bizleri ciddi bir biçimde

154. Bunlar Stoacılardır; Diyalektik tanımı için bkz. A.H., II, 94.
155. Örneğin, sıradan insanın görüşleri ve yönelimlerindeki tereddütler. Bu konu için bkz. A.H., I, 23.

aydınlatmak gayretindedirler. Onlar, bir safsatanın "ya doğru olmayan ya da doğru değilmiş gibi görünen ya da açık olmayan ya da aksi onaylanamaz olan bir sonucu kabul ettirmek amacıyla kurnazca hazırlanmış bir argüman" olduğunu söylemektedirler. (230) Örneğin "hiç kimse birine bir yüklemi içmeyi önermez; fakat *pelin içmek* bir yüklemdir; o halde, hiç kimse birine pelin içmeyi önermez" gibi bir argüman doğru olmayan bir safsata argüman tipidir. Ya da şöyle bir argüman "ne geçmişte ne de şimdi mümkün olmayan şey saçma değildir,[156] fakat bir hekim için, bir hekim olmak sıfatıyla, ne geçmişte ne de şimdi birini öldürmek mümkün değildir; o halde, bir hekimin birini öldürmesi saçma değildir" doğruluğu muğlak olan bir safsata argüman tipidir. Ya da (231) şöyle bir argüman "benim size önce bir soru yöneltmiş olduğum ve yıldızların sayısının çift olmadığı doğru değildir; fakat ben size önce soru sormuş bulunuyorum; o halde, yıldızların sayısı çifttir" açık olmayan bir safsata argüman tipidir. Ya da şöyle bir argüman "baktığınız şey vardır; fakat sizin çılgın bir bakışınız var; o halde, *çılgın* vardır" aksi onaylanamaz bir safsata argüman tipidir;[157] ya da örneğin şöyle: "Sürekli baktığınız şey vardır; siz kızarmış bir noktaya bakıyorsunuz; o halde, kızarmış bir nokta vardır."

(232) Şimdi. Dogmatikler bu safsatalarla ilgili çözümler de ortaya koymaktadırlar. Birinci safsata hakkında söylenen şudur: Bu argümanda bir şey öncüller ve sonuca varmış bir başka şey ile tesis edilmektedir. Karşı argüman şudur: Bir yüklem içilmez ve "pelin içmek" bir yüklemdir, fakat "pelin" kendisi bakımından bir yüklem değildir. Bu açıdan, burada bir kimsenin kavraması gereken şey doğru sonucun "o halde, hiç kimse *pelin içmek* yüklemini içmez" olmasına karşılık "o halde, hiç kimse pelin içmeyi (233) önermez" sonucunun doğru olmadığıdır. İkinci tip safsata ile ilgili olarak söylenen şudur: Bu argüman doğru olmayan bir yöne sevk eder görünen fakat sonucu doğru olan

156. Ya da "anlamsız." Stoacılar her yargının ya da önermenin (*aksioma*) anlamlı olduğunu söylemekteydiler; bu açıdan, örneğin, "bu mümkün değildir" önermesi anlamsız bir ifade değildi.

157. Örneğin, grametik olmayan, bir isim için bir sıfat kullanımını içeren ya da yalın hal yerine -i halinin ya da buna benzer şeyleri içeren ifade tipi. Bkz. Aristoteles, *Sophistical Refutations*, cc. 14, 32.

bir argümandır, yani "o halde, hekimin hekim olmak sıfatıyla birini öldürmesi saçma değildir" sonuç önermesi doğrudur; çünkü hiçbir yargı saçma değildir[158] ve "hekim hekim olmak sıfatıyla birini öldürür" ifadesi de bir yargıdır ve bu nedenle de bu yargı (234) saçma değildir. Açık olmayan bir şeye yönlendirme yöntemi[159] hakkında da Dogmatiklerin söylediği şudur: Bu argüman değişme özelliği olan şeylerle ilgilidir,[160] çünkü bu [yukarıdaki örnekteki] varsayıma göre, önceden bir soru sorulmamış olduğu bir durumda tikel evetleme önermesinin olumsuzu doğru olur; çünkü bu durumda, olumsuzlanmamış tümel evetleme önermesi ya da büyük öncülü doğru olmayan bir önermeyi, yani "size önce bir soru yöneltmiş bulunuyorum" önermesini içermiş olacağı için doğru olmayacaktır. Fakat eğer önceden bir soru yöneltilmiş ise, küçük öncül doğru olur. Buna karşılık olumsuzlanmamış büyük öncülün birinci bileşeni doğru fakat büyük öncülün olumsuzunun birinci bileşeni yanlış olur. Şimdi, büyük öncülün olumsuzu küçük öncülden önce ifade edildiği için, yani olumsuzlanmış büyük öncül ve küçük öncül eşzamanlı olamadıkları için, bu akıl yürütmeden sağlam bir sonucun çıkması (235) mümkün değildir.* Son safsata tipi –gramer hatalı argümanlar– için de söylenen şudur: Bazıları bu argümanların dilsel kullanıma aykırı, saçma bir biçimde ortaya konan argümanlar olduğunu söylemektedir.

Dogmatiklerin safsatalarla ilgili olarak yaptıkları açıklamalar –gerçi başkaları başka açıklamalar da ortaya koymaktadır– özetle bunlardır. Dogmatiklerin bu konuda söylediği şeyler dikkatli dinleyicinin kulağına muhtemelen sıkıcı, fazladan ve gereksiz bir uğraş gibi gelebilir. Bunun nedeni, muhtemelen, buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalardır;[161] çünkü biz

158. Yani hiçbir yargı anlamsız değildir. Bu bir Stoacı ilke idi.
159. Üçüncü tip safsata için bkz. A.H., II, 231.
160. Örneğin, doğrudan doğru olmayana değişebilen yargılar y a da önermeler. Bkz. Diogenes Laertius, VII, 76.
* Olumsuzlanmış büyük öncülün birinci bileşeni küçük öncülle karşıttır. Bu iki önerme eşzamanlı olamazlar; çünkü biri doğru iken diğeri de aynı anda doğru olamaz. Dahası, burada varılan sonuç ne doğru ne de doğru değil denebilecek durumda olmayan, yani ne yanlışlanabilen ne de doğrulanabilen (açık olmayan) bir yargıdır. Bu sonuç doğru da olabilir yanlış da. (ç.n.)
161. Bkz. A.H., II, 80.

daha önce, Diyalektikçilerin düşüncesinin aksine, doğruluk ve yanlışlığın kavranamaz olduğunu ve tasımların, yani kanıtlama ve tanıtlanamaz argümanların, sağlamlığına dair Dogmatiklerin kanıtlarını çürüten çeşitli argümanları (236) ortaya koymuştuk.[162] Bu konuda dile getirebileceğimiz birçok özel itiraz var fakat şu anda, kısalık amacıyla, bunlardan yalnızca birine yer vereceğiz.

Diyalektiğin özellikle açığa vurmayı becerir göründüğü safsataların tamamı ilgili olarak şu söylenebilir: Diyalektikçilerin bu girişimleri faydasızdır. Buna karşılık, bu tür bir girişimin yararlı olduğu konularda da girişimde bulunan ve bu konulara özgü sorunları açığa vuran kimseler diyalektikçiler değil fakat bu konularla ilgili sanatların uzmanı olan ve dolayısıyla bu konuların ilgili olduğu olgular arasındaki bağlantıları (237) kavrayan kimselerdir. Şimdi, bir iki örnek verelim. Örneğin yapılan safsata şöyle bir şey olsaydı: "Hastalıklarda, azalma durumlarında muhtelif diyetler ve şarap uygun görülmelidir; fakat her hastalık tipinde ilk üç gün içinde bir azalma kaçınılmaz olarak ortaya çıkar;[163] o halde, genellikle, ilk üç gün içinde muhtelif diyet ve şarap uygulamak gereklidir." Böyle bir durumda, diyalektikçi bu argümanın çözümlenmesine katkıda (238) bulunamazdı. Fakat bir hekim buradaki safsatayı çözümlerdi; çünkü bu kimse "azalma" teriminin iki anlamda kullanılmakta olduğunu bilirdi: biri "genel olarak hastalığın azalması" anlamında ve diğeri, "daha küçük ölçekli rahatsızlıklarda kriz sonrası iyileşme eğilimi" anlamında. Bu küçük ölçekli rahatsızlıklarda bu tür bir iyileşme genellikle ilk üç gün içinde gözlemlenen bir şeydir fakat biz bu diyeti böyle durumlarda değil hastalıkta genel bir iyileşmenin gözlemlendiği durumlarda uygun görürüz. Sonuç olarak, hekimin söyleyeceği şey şu olacaktır: "Bu argümanın öncülleri birbirleriyle tutarsızdır; çünkü "azalma" birinci öncülde birinci anlamıyla, yani genel olarak hastalıktaki azalma anlamında ve ikinci öncülde ikinci anlamıyla, yani küçük ölçekli bir rahatsızlıktaki azalma anlamında kullanılmaktadır."

162. Bkz. A.H., II, 144, 156.

163. Yöntemci tıp okulu bir hastalığın seyrinin üç günlük artma ya da azalma döneminde tespit edilebilirliğini savunmaktaydı; hastalığın artması durumunda hafif bir diyet ön görülüyordu.

(239) Yine, aşırı kasılma ya da tıkanma nedeniyle ateşi yükselen bir kimseyle ilgili olarak şöyle bir safsata söz konusu olsaydı: "Karşıt şeyler karşıt şeyleri tedavi eder;[164] soğuk şu anki ateş durumunun karşıtıdır; o halde, soğuk şu anki ateş durumunun tedavi (240) edicisidir." Burada diyalektikçi yine sessiz kalırdı. Fakat hekim, ne türden anormal durumların aşırı inatçı olduğunu ve bu tür durumların belirtilerinin neler olduğunu bildiği için, yukarıdaki argümanın bu tür belirtilere uygulanamayacağını (soğuk uygulamasının sonucunun ateş durumunu artıracağını beyan etmeden) fakat inatçı anormal durumlara uygulanabileceğini ve kabızlığın kasılmadan daha inatçı olduğunu fakat daha pahalı bir tedavi yöntemi gerektirdiğini, buna karşılık iltihaplanmanın belirtilerinin aşırı inatçı olmadığını ve sonuç olarak, soğuk uygulamasının bunların hiçbirine uygun görünmediğini ifade ederdi.

(241) Safsatanın açığa vurulmasının işe yarar olduğu durumlarda diyalektikçinin söyleyebileceği tek bir söz yoktur; fakat o bize şu türden safsata argüman örnekleri[165] sunmaktadır:

> "Eğer sizin hem gösterişli boynuzlara hem boynuzlara sahip olduğunuz doğru değilse, siz boynuzlara sahipsinizdir;
> Fakat sizin hem gösterişli boynuzlara hem boynuzlara sahip olduğunuz doğru değildir;
> O halde, siz boynuzlara sahipsinizdir."

Ya da

(242) "Eğer bir şey hareket ediyorsa, o ya bulunduğu yerde ya da bulunmadığı yerde hareket ediyordur;

164. Hippokrates anlayışı; anormal kasılma genişleme ya da gevşemeyle giderilir. Bkz. A.H., I, 238. "karşılığı olmak" uygun "giderici" tedavi anlamına gelmektedir. "inatçı" ya da "kalıcı" belirtiler yüzeysel belirtirlilerden farklıdır, ki bunlar Yöntemci (Metotçu) Okul tarafından nispi şeyler olarak kabul edilir ve dikkate alınmazdı.

165. "Karatin" ya da "Boynuz" safsatası (Megaralıların tasarladığı argüman tipidir; bkz. Diogenes Laertius, II, 111, VI, 39.) genelde daha basit biçimiyle gösterilir: "Eğer bir şey kaybetmediyseniz, o şeye sahipsinizdir; fakat siz boynuz kaybetmiş değilsiniz; o halde, siz boynuzlara sahipsiniz" (Fabricus bunun boynuzlanmış kimselere yönelik bir şaka olduğunu düşünmektedir). Sextus'un örnekleri, eğer metin gerçekten böyleyse, karmaşık ve daha özentisizdir.

Fakat bu şey ne bulunduğu yerde hareket etmektedir (çünkü o durgun bir halde bulunmaktadır) ne de bulunmadığı yerde hareket etmektedir (çünkü bir şey bulunmadığı yerde nasıl hareket eder?);

O halde, hareket eden bir şey yoktur."[166]

Ya da

(243) "Ya var olan şey varlığa gelmektedir ya da var olmayan şey varlığa gelmektedir;
Fakat var olan şey varlığa gelmez (çünkü o zaten vardır) ve var olmayan şey de varlığa gelmez (çünkü varlığa gelmekte olan şey edilgin bir durumdadır fakat var olmayan şey edilgin bir durumda değildir);

O halde, hiçbir şey varlığa gelmez."[167]

Ve yine,

(244) "Kar donmuş sudur;
Fakat su karadır;
O halde, kar karadır."[168]

Ve diyalektikçi bu zırvaları bir araya getirdiğinde kaşlarını çatmakta ve Diyalektik hakkında açıklamalar yaparak büyük bir ciddiyetle tasımsal kanıtlamalara başvurarak bir şeyin varlığa geldiğini, bir şeyin hareket ettiğini ve karın beyaz olduğunu ve boynuzlarımızın olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Oysa görünüşlerden (*fainomenon*) hareketle saptanmış olan karşıt durumlardaki güç eşitliğine işaret etmek, yani açık olgulara (*enargeia*) başvurmak, bu safsataları ileri sürenlerin kesinlikçi iddialarını yerle bir etmek için yeterli olurdu. Böyle olduğu

166. Bkz. A.H., II, 245, III, 7 ve G.K., 311. Burada bu argüman Megaralı Diodoros'a atfedilmektedir.
167. Bkz. M.K., I, 71. Bu argüman Gorgias'a atfedilmektedir.
168. Anaksagoras'ın argümanı. Bkz. A.H., I, 33.

[bir zamanlar] belli bir filozofa[169] harekete karşı bir argüman sunulduğunda, bu filozofun hiçbir şey söylemeden ayağa kalkarak çevrede şöyle bir dolaşmış olmasından ve hayatın günlük icablarını izleyen insanların kara ve deniz yoluyla seyahat etmelerinden, kendilerine gemiler ve evler inşa etmelerinden ve çocuk sahibi olmalarından ve onların tüm bunları (245) oluşa ve harekete karşı argümanları dikkate almaksızın yapıyor olmalarından açıktır ve bu konu ile ilgili hekim Herophilos[170] tarafından anlatılan zarif bir hikâye de vardır: Bu adam Diodoros'un çağdaşıydı. Diyalektikle haşır neşir olan Diodoros harekete ve diğer şeylere karşı ortaya konan sofist argümanları tanıtma işine girişmiş bir kimseydi. Bir gün Diodoros'un omzu çıkar ve tedavi için Herophilos'a gider. Herophilos dalga geçmek için ona şunları söyler: "Senin omzun ya bulunduğu yerde ya da bulunmadığı yerde çıkmıştır; fakat senin omzun ne bulunduğu yerde ne de bulunmadığı yerde çıkmıştır; o halde, senin omzun çıkmamıştır." Bunun üzerine sofist Diodoros Herophilos'a bu argümanları bırakıp tıp sanatına göre kendisi için uygun olan tedaviyi (246) yapması için yalvarır. Bu bakımdan,[171] sanırım, hayatı ortak olarak kabul gören kural ve ön kavrayışlara (*prolepsis*) göre, deneysel olarak ve dogmatik olmayan bir biçimde yönlendirmek ve dogmatik kesinliklere dayalı ve hayatın günlük icablarından çok uzak[172] olan açıklamalar hakkında yargıda bulunmaktan kaçınmak yeterlidir. Şimdi, eğer diyalektik işe yarar bir biçimde açıklanabilir olan safsataların herhangi birini açıklamakta başarılı değilse, buna karşılık diyalektiğin bir ihtimal açıklamaya muktedir olduğunu kabul edeceğimiz safsataların açıklanması da bir yarar sağlamıyorsa, bu durumda diyalektik denen şey, bu yönüyle, yararlı bir şey değildir demektir.

(247) Diyalektikçilerin safsatalar hakkındaki teknik argümanlarının gereksizliği bu kimselerin güncel açıklamalarından hareketle kısaca şöyle de ortaya konabilir: Diyalektikçiler diyalek-

169. Kinik Diogenes. Bkz. A.H., III, 66. (Diogenes Laertius, VI, 39).
170. Keoslu ünlü anotomi uzmanı (MÖ 300). Kronoslu Diodoros için bkz. A.H., I, 234.
171. Bu ifade A.H., II, 244, 245'te parenteze alınmış olan ifadenin sonuna atıf yapmaktadır.
172. Geleneksel kuşkucu tavır. Bkz. A.H., I, 15, 23.

tik sanatını yalnızca neyin neyden çıkartılabileceğini belirlemek amacıyla değil fakat aynı zamanda, tanıtlanamaz argümanlar aracılığıyla, doğru olan ile doğru olmayanın nasıl ayrıştırılacağını da bilmek için yeniden yapılandırdıklarını söylemektedirler. Bu nedenle, bu kimseler diyalektiğin "doğru olan ve doğru olmayan ve her ikisi de olmayan şeye ilişkin bir bilim" olduğunu söylemektedirler. Şimdi, (248) diyalektikçiler doğru bir argümanın doğru öncüllerden hareketle doğru bir sonucun çıkartılması olduğunu iddia ettiklerine göre,[173] doğru olmayan bir sonuca sahip bir argüman ortaya konduğunda bizim aynı anda onun doğru olmadığını ve onaylanmaya layık olmadığını kavrıyor olmamız gerekir. Bu argüman ya mantık dışı ya da doğru (249) olmayan öncüller barındırıyor olmalıdır. Aşağıdaki düşünce bu noktayı açık bir biçimde ortaya koyacaktır: Bir argümanda doğru olmayan sonuç ya bu argümanın öncüllerinin birleşmesinden oluşan bir önerme bileşiminden çıkarılmaktadır ya da böyle değildir. Fakat eğer bu sonuç böyle elde edilmiyorsa, bu durumda, bu argüman sağlam değildir demektir; çünkü bir argüman, bu kimselerin söylediğine göre, eğer sonucu kendi öncüllerinin oluşturduğu bir önerme bileşiminden çıkarılıyorsa, sağlamdır. Yine, eğer sonuç bu şekilde elde edilmekteyse, bu durumda –bu kimselerin teknik yaklaşımlarını dikkate alırsak– böyle bir argümanda öncüllerin birleşimimden oluşan önerme bileşimi zorunlu olarak doğru olmayan bir bileşimdir demektir; çünkü bu kimseler doğru olmayan şeyin doğru olmayan şeyden çıkabileceğini ve doğru olan (250) şeyden doğru olmayan bir şeyin çıkamayacağını söylemektedirler.[174] Ve bizim şu ana kadar söylediklerimizden açıktır ki, eğer bir argüman mantıksal olarak sağlam olmayan ya da doğru olmayan bir argümansa, bu argüman aynı zamanda tanıtlayıcı (*apodeiktikos*) bir argüman da değildir.[175]

Şimdi, eğer doğru olmayan bir sonuç içeren bir argüman ileri sürüldüğünde biz hemen bu argümanın, doğru olmayan bir sonuca sahip olması nedeniyle, ne doğru ne de mantıksal olarak sağlam bir argüman olmadığını kavrıyorsak, bu demektir ki, biz

173. Bkz. A.H., II, 137.
174. Bkz. Aristoteles, *Prior Analytics*, II, 2; Diogenes Laertius, VII, 81.
175. Bkz. A.H., II, 139.

bu argümanı [ortaya konduğu anda] ondaki aksayan şeyin ne olduğunu henüz kavrayamamış olsak bile, onaylamıyoruz; yani, tıpkı bir sihirbazın hilelerinin bizi nasıl aldattığını bilmediğimiz halde bu hilelerin sunduğu sözde gerçekliği kabul etmememiz ve onların bizi aldatmakta olduğunu biliyor olmamız gibi, biz de doğru olmayan argümanlara, bunlar her ne kadar inandırıcı görünseler de ve biz onların yanlışlığının kaynağını kavramamış olsak da, inanmayı reddediyoruz.

(251) Dahası, diyalektikçiler safsatanın yalnızca hataya sürüklemediğini aynı zamanda başka saçmalıklara da sürüklediğini söylediklerine göre, bizim bu konuyu daha geniş ele almamız gerekmektedir. İleri sürülen bir argüman bizi ya kabul edilemez bir sonuca götürmektedir ya da kabul etmemizi gerektirecek bir sonuca götürmektedir. İkinci durumda, biz bir saçmalık olmaksızın bu argümana onay vermek durumunda oluruz. Fakat eğer bu argüman kabul edilemez bir sonuca götürmekteyse, bu durumda, bu argümana, inandırıcı görünmesi nedeniyle, düşüncesizce onay vermek zorunda kalanlar biz olmayız; aksine, bu özelliğiyle insanları saçmalıklara onay vermeye zorlayan bu tür bir argümandan kendilerini sakınması gerekenler diyalektikçilerin asıl kendileridir –eğer, iddia ettikleri gibi, çocukça bir hevese kapılmayıp gerçekten doğru (252) olanı araştırmaya yönelmişlerse. Örneğin derin bir vadiye uzanan bir yol düşünelim, böyle bir durumda yalnızca yolun bizi oraya götürüyor olmasına güvenerek kendimizi bu vadinin içine atmayız; aksine, tam da bu nedenle, bu yoldan uzak dururuz. İşte bunun gibi, eğer bizi saçma sapanlığı aşikâr bir sonuca götüren bir argüman söz konusu ise, biz böyle bir sonuca onun bir argümana ait olmasına güvenerek onay vermeye kalkışmayız; aksine saçma bir sonuç söz konusu olduğu için bu argümandan kendimizi sakınırız. Bu (253) açıdan, bize her ne zaman bir argüman sunulursa, biz her öncül önermeyle ilgili olarak önceden yargıda bulunmaktan kaçınmakta ve sonuçta tüm argüman ortaya konduktan sonra ne tür sonuçları kabul edebileceğimizi saptamaktayız.

Ve eğer Khrysippos Okulu'na mensup Dogmatikler safsatalar ileri sürüldüğünde saçmalıktan sakınmak için argüman ortaya konmaktayken temkinli olunması ve yargı vermekten kaçınıl-

ması gerektiğini söylüyorlarsa, bu kuşkusuz biz Kuşkuculara çok daha uygun olan bir düşüncedir; çünkü biz bir argümanla karşılaştığımızda bu argümanın ifade edilen öncüllerine hemen onay vermeye heveslenmiyoruz, tersine tüm argüman (254) tamamlanana kadar bunların her biri hakkında yargıyı askıya almayı yeğliyoruz ve biz günlük hayata ilişkin gözlemlerden dogmatik olmayan bir biçimde yararlanarak bu aldatıcı argümanlardan sakınırken, Dogmatikler sağlam bir biçimde ifade edilir gibi görünen argümanlardan hareket eden Sofistlikten ayrıştırılamaz bir konumdadırlar; (255) çünkü bu kimseler dogmatik bir biçimde, argümanların yapıları bakımından ya mantıksal olarak sağlam ya da sağlam olmayan türden olduklarını ve bir argümanda yer alan öncüllerin ya doğru ya da doğru olmayan öncüller olacağını söylemektedirler. Biz yukarıda Dogmatiklerin ne mantıksal olarak sağlam olan argümanları kavramaya ne de bir şeyin doğru olduğuna karar vermeye muktedir olmadıklarını, çünkü onların genel bir uzlaşıma yol açacak ne bir ölçüte ne de bir tanıtlamaya sahip olmadıklarını göstermiştik. Şimdi, bu nedenlerle, Diyalektikçiler arasında çokça lafı edilen safsataların teknik olarak incelenmesi gereksiz bir iştir.

(256) Ve biz çifte anlamlılık konusunda da hemen hemen aynı şeyleri söyleyeceğiz; çünkü eğer çifte anlamlılık bir sözcük ya da bir deyişin iki ya da daha fazla anlama sahip olması demek ise ve sözcüklerin anlamları uzlaşımsal ise, bu durumda böyle tüm çifte anlamlılıklar, bunların yararlı bir biçimde açımlanabilir şeyler olmaları bakımından –yani bunların bazı pratik olaylara koşut olarak oluşmaları nedeniyle– açımlanabilirler fakat diyalektikçinin yaptığı gibi kesinlikçi bir anlayışla değil, bazı sanatlarda eğitimli usta kimselerin yaptığı gibi, ki bu kimseler kendi aralarında uzlaşımla kabul ettikleri terimleri kullanma yönünde kişisel bir deneyime (257) sahip olan kimselerdir. Örneğin, "azalma sürecinde, muhtelif diyetler ve şarap uygun görülmelidir" gibi bir ifadedeki çifte anlamlılık durumunda olduğu gibi.[176] Ve günlük olaylarda, biz halihazırda insanların –yurttaşların ve hatta kölelerin– sözcüklerin kullanımındaki

176. Bkz. A.H., II, 237.

farklılıkları idrak ettiklerinde bu tür çifte anlamlılıkları nasıl ayrıştırdıklarına tanık olmaktayız. Şu açıktır ki, benzer isimlere sahip köleleri olan bir efendi bir kölesine "Manes"in (diyelim ki, bu isimde iki hizmetçi vardır) getirilmesini emretseydi, bu durumda, bu köle "hangisini?" diye sorardı ve eğer çeşitli şarapları olan bir kimse kölesine "bir yudumluk şarap doldur" deseydi, bu durumda köle (258) "hangisinden?" diye sorardı. Burada söz konusu olan, her tekil durumda neyin işe yarar olduğuna dair deneyimin çifte anlamlılıkların ayırt edilmesindeki rolüdür.

Bununla birlikte, hayatın pratik deneyiminde değil de dogmatik argümanlarda kapsanan ve kuşkusuz dogmatiklikten uzak bir hayat için hiçbir katkı sağlamayan çifte anlamlılıklarla ilgili olarak, bu Diyalektikçiler, kendi özel konumları bakımından,[177] Kuşkucu saldırıların etkisiyle yargıyı askıya almaya zorlanacaklardır; çünkü bu kimseler, muhtemelen, bu tür çifte anlamlılıkları açık olmayan ya da kavranılmaz olan ya da tözsel bir varlığa sahip olmayan şeylere ilişkilendirme eğiliminde olacaklardır. (259) Gerçi biz bu konuyu sonra ele alacağız.[178] Şimdi, eğer bir dogmatik bizim açıklamalarımızdan herhangi birini çürütmeye kalkışırsa, bu kimse, bizim iki yönlü itirazlarımız ve sonu gelmez tartışmanın bir sonucu olarak, sorgulama konusu olan konularda yargısını askıya almak durumunda kalacak ve böylece Kuşkucu argümanı daha da güçlendirmiş olacaktır.

Çifte anlamlılıklarla ilgili olarak bu kadar şey söyledikten sonra Ana Hatlar'ın ikinci kitabını sonlandırıyoruz.

177. Diyalektikçinin çifte anlamlılıklara karşı dogmatik-kuşkucu tavrı.
178. Sextus'un genişletilmiş çalışmalarında böyle bir konu bulunmamaktadır.

3. Kitap

(1) Felsefe denilen şeyin "mantık" bölümü[1] hakkındaki önceki açıklama, bir özet olması bakımından, yeterlidir.

1. FİZİK BÖLÜMÜ HAKKINDA

Felsefenin Fizik bölümü hakkındaki incelememizde aynı açıklama yöntemini izleyeceğiz. Bunu yaparken Dogmatiklerin açıklamalarının her birini değil fakat diğer tüm açıklamaları da içine alan daha genel karakterli olanlarını çürütmeye çalışacağız.[2]

Şimdi, Dogmatiklerin "İlkeler" öğretisiyle başlayalım.[3]

2. ETKİN İLKELER

Çoğunluk tarafından İlkeler'in bazılarının maddi (*hulikas*) bazılarının etkin (*drastikas*) olduğu savunulduğu için argümanımızı etkin ilkelerden başlayarak oluşturacağız; çünkü bunlar, bu kimselerin iddiasına göre, maddi ilkelerin üstünde yere alan şeylerdir (*kuriooteras*).

3. TANRI HAKKINDA

(2) Şimdi, çoğunluk Tanrı'nın en etkin "neden" olduğunu beyan etmekte olduğuna göre, Tanrı konusunu sorgulamakla

1. Felsefenin Stoacı tasnifi: Mantık, Fizik ve Etik. Bkz. A.H., II, 13.
2. Bkz. A.H., II, 84.
3. "İlkeler" ya da "kökler" (*arke*): Varlığın açıklanmasında temel olduğu var sayılan şey ya da şeyler; temel gerçeklikler; bu terim burada, pratik yönden, "nedenler" (*aitia*) ile aynı anlamda kullanılmaktadır.

başlayalım.[4] Baştan belirtelim ki, her ne kadar, geleneksel anlayışı izleyerek,[5] Tanrılar'ın var olduğunu ve onlara saygı göstermeyi ve onlara kehaneti atfetmeyi, dogmatik olmayan bir tarzda onaylıyor olsak da, Dogmatiklerin ihtiyatsızlıklarına karşı aşağıdaki şeyleri ileri sürmekteyiz.

Şeyleri tasavvur ettiğimizde (*ennooumenon*) onların özleri (*tas ousias*) hakkında kavrayışlar (*epinoein*) oluşturmamız gerekir; örneğin, bu şeyler cisimseldir (*somata*) ya da cisimsel değildir (*asomata*)[6] ve yine bu şeylerin biçimleri hakkında da kavrayışlar oluşturmamız gerekir, çünkü hiç kimse atın biçimini (*eidos*) önceden öğrenmeden "at"ı tasavvur edemez (*ouk ennoesai*) ve gayet tabii, tasavvur edilen şey bir yerde "var olan" (3) bir şey olarak tasavvur edilir. Şimdi, Dogmatiklerin bazıları Tanrı'nın cisimsel olduğunu, diğerleri cisimsel olmadığını ve bazıları insan biçimde olduğunu, diğerleri insan biçiminde olmadığını ve bazıları onun uzayda var olduğunu, diğerleri uzayda var olmadığını iddia etmekte ve Tanrı'nın uzayda var olduğunu iddia edenlerden bazıları onu Dünya'nın içine, diğerleri ise Dünya'nın dışına yerleştirmektedir;[7] buna göre, biz eğer Tanrı'nın özü ya da biçimi ve bulunduğu yer hakkında bir uzlaşıma varamamışsak, bir Tanrı kavramına (*ennoian*) nasıl sahip olabiliyoruz? Dogmatikler Tanrı'nın şu ya da bu şekilde bir doğaya sahip olduğu konusunda uzlaşmış ve bu doğayı bize açıklamış olsalardı, bu durumda, bizden bir Tanrı kavramı oluşturmamızı talep edebilirlerdi. Fakat bu kimseler bu konuda bitmek tükenmek bilmeyen bir anlaşmazlık içinde oldukları ölçüde, bizim onların açıklamalarından hareketle üzerinde uzlaşılmış bir Tanrı kavramı türetmemiz ve bunu dile getirmemiz mümkün değildir.

---

4. Bkz. F.K., I, 13. Burada tartışılan şey, 1. Tanrı tasarlanamaz: 2-5; 2. Tanrı kavranamaz: 6-11. A.H., III, 218.
5. Tam anlamı bakımından "hayatı" izleyerek. A.H., I, 23.
6. "Öz" mantıksal anlamı bakımından "özellikler" ya da "nitelikler"e karşıt bir şeydir.
7. Stoacılar Tanrı'nın cisimsel olduğunu, insan biçimli olmadığını ve dünyaya içkin olduğunu ileri sürmekteydiler; Epikurosçular Tanrı'nın cisimsel ve insan biçimli ve dünyanın dışında olduğunu savunmaktaydılar; Aristoteles Tanrı'nın cisimsel olmadığını ve uzayda olmadığı ileri sürüyordu. A.H., III, 218.

(4) Fakat Dogmatikler[8] şunu söylemektedirler: Yok olmaz ve mukaddes bir "varlık" tasavvur ettiğinizde bunu Tanrı olarak kabul edin. Ancak bu aptalca bir iştir; çünkü tıpkı Dion'u tanımayan birinin Dion'a ait özellikleri tasavvur edememesi gibi, biz Tanrı'nın özünü bilemediğimizde, ona ait özellikleri de bilmeye ve tasavvur etmeye (5) muktedir olamayız ve ayrıca, onlardan bize bu kutsal şeyin ne olduğunu açıklamalarını isteyelim –Tanrı erdeme göre hareket eden ve özünün ne olduğunu önceden bilen bir şey midir, yoksa hareketsiz ve ne kendisi ne de başkaları için hiçbir iş yapmayan bir şey midir?[9] Aslında, Dogmatikler Tanrı hakkında bir kavram oluşturmakta bitmez tükenmez bir anlaşmazlık içindedirler ve bu durum bu "mukaddes" şeyi ve dolayısıyla da Tanrı'yı bizim için tasavvur edilemez bir şey haline getirmektedir.

(6) Dahası, Tanrı hakkında bir kavram oluşturmak (*epinoetai*) için zorunlu olarak –Dogmatikleri dikkate aldığımız ölçüde– Tanrı'nın varlığı ya da var olmayışı hakkında yargının askıya alınması gerekmektedir; çünkü Tanrı'nın varlığı kendinden açık (*prodelon*) bir şey değildir.[10] Tanrı eğer bizi kendiliğinden etkiliyor olsaydı, Dogmatiklerin onun özü, karakteri ve yeri hakkında uzlaşım içinde olmaları gerekirdi; oysa, bu kimselerin bitmez tükenmez anlaşmazlıkları Tanrı'nın bize kendinden açık olmayan ve tanıtlanmaya ihtiyaç duyan bir şeymiş gibi görünmesine yol açmaktadır. (7) Şimdi, Tanrı'nın var olduğunu tanıtlayan bir kimse bunu ya kendinden açık olan bir şeyle ya da böyle olmayan bir şeyle yapacaktır. Şu kesindir ki, bu kimse bunu kendinden açık olan bir şeye dayanarak yapamaz; çünkü eğer Tanrı'nın varlığını tanıtlayan şey kendinden açık bir şey olsaydı, bu durumda –kanıtlanan şey onu kanıtlayan şeyle birlikte tasavvur edileceğinden ve bu durumda, daha önce göstermiş olduğumuz gibi, bu şeyle birlikte idrak (*noeitai*) edileceğinden,[11] Tanrı'nın varlığı da kendinden açık bir şey

8. Stoacılar ve Epikurosçular. A.H., III, 219.
9. Epikurosçu Tanrı, Platoncu ve Stoacı Tanrı anlayışına karşıttır. Lucretius, II, 646.
10. Örneğin, aşikâr, kendinden apaçık olan. A.H., I, 178.
11. Bkz. A.H., II, 179, 128.

olurdu –çünkü Tanrı'nın varlığı onu kanıtlayan kendinden açık şeyle birlikte idrak edilmek durumundadır. Fakat göstermiş olduğumuz gibi, Tanrı'nın varlığı kendinden açık bir şey değildir. O halde, Tanrı'nın varlığı kendinden açık bir (8) şeyle de kanıtlanamaz ve yine, kendinden açık olmayan bir şeyle de kanıtlanamaz; çünkü Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya muktedir olan fakat bunu yaparken kendisinin de kanıtlanmasına ihtiyaç duyan ve onu kanıtlayacak şeyin kendinden açık bir şey olması gerektiği söylenen şey kendinden açık olmayan bir şey değil aksine kendinden açık bir şey olabilir. O halde, Tanrı'nın varlığını kanıtlayan kendinden açık olmayan şey kendinden açık olan bir şeyle kanıtlanamaz. Yine, kendinden açık olan bir şeyle de kanıtlanamaz; çünkü bunu ileri süren bir kimse döngüsel bir akıl yürütmenin içine düşecektir; çünkü bu durumda biz bu kimsenin en sonda kanıt olarak koyduğu şeyi kanıtlamak için kanıt olarak koyduğu kendinden açık olmayan şey için de kanıt talebimizi yenileriz. Sonuç olarak, Tanrı'nın varlığı herhangi bir şeye dayanılarak (9) kanıtlanamaz. Fakat eğer Tanrı'nın varlığı ne kendiliğinden kendinden açık olan ne de bir başka şeye dayalı olarak kanıtlanabilen bir şey değilse, Tanrı'nın varlığı kavranabilir bir şey değildir (*akatalepton*) demektir.

Söylenmesi gereken bir de şu var: Tanrı'nın varlığını ileri süren bir kimse ya Tanrı'nın evrendeki şeyler hakkında ön düşünceye (*pronoein*) sahip olduğunu ya da olmadığını ve birinci durumla ilgili olarak Tanrı'nın ön düşüncesinin ya tüm şeyler hakkında olduğunu ya da bazı şeyler hakkında olduğunu beyan etmektedir. Fakat eğer Tanrı evrendeki tüm şeyleri hakkında ön düşünceye sahip olsaydı, bu dünyada ne kötü ne de kötülük diye bir şey olurdu; dahası, Dogmatiklerin söylediğine göre, tüm şeylerin içi kötülük doludur. Bu bakımdan, Tanrı'nın tüm şeyler hakkında önceden düşündüğü (10) söylenemez ve yine, Tanrı evrendeki bazı şeyleri önceden düşünmekteyse, bu durumda, neden o bu şeyler hakkında önceden düşünüp de diğer şeyler hakkında önceden düşünmemektedir? Tanrı ya tüm şeyleri önceden düşünmek için hem isteğe hem de güce sahiptir ya da isteğe sahip olup da güce sahip değildir ya da güce sahip olup da isteğe sahip değildir ya da ne isteğe ne de güce sahiptir. Fa-

kat eğer Tanrı hem isteğe hem de güce sahip olmuş olsaydı, bu durumda, tüm şeyler hakkında da ön düşünceye sahip olmuş olurdu. Fakat yukarıda açıklanan nedenlere bağlı olarak, Tanrı tüm şeyleri önceden düşünmemektedir. O halde, Tanrı tüm şeyleri önceden düşünmek için aynı anda hem isteğe hem de güce sahip değildir ve eğer Tanrı isteğe sahip olup da güce sahip değilse, bu durumda, Tanrı şeyleri önceden düşünmesine engel olan şeyden (11) daha az güçlüdür demektir. Fakat Tanrı'nın herhangi bir şeyden daha güçsüz olduğu düşüncesi bizim Tanrı anlayışımıza karşıttır ve eğer Tanrı bir şeyi önceden düşünmek için güce sahip olup da isteğe sahip değilse, Tanrı, bu durumda, kötü huylu bir şey olarak kabul ediliyor demektir. Buna karşılık, Tanrı ne isteğe ne de güce sahip değilse, bu durumda, Tanrı hem kötü huylu hem de güçsüz bir şeydir demektir –bu da Tanrı hakkında kafirce bir düşünce olur. O halde, Tanrı evrendeki şeyler hakkında hiçbir ön düşünceye sahip değildir.

Fakat eğer Tanrı herhangi bir şey için ön düşünceye başvurmuyorsa ve onun ürettiği ne bir iş ne de bir ürün yok ise, bu durumda, hiç kimsenin Tanrı'nın varlığını idrak etmenin kaynağını belirlemesi mümkün değildir; çünkü Tanrı ne kendini göstermektedir ne de onun varlığını idrak etmemize aracı olacak herhangi bir ürün ortaya koymaktadır. Bu nedenlere bağlı olarak, Tanrı'nın var olup olmadığını (12) kavramayız ve bundan hareketle, Tanrı'nın varlığını kesinlikçi bir biçimde kabul etmekte olanların muhtemelen dinsizlikle suçlanmaya sürükleneceklerine dair daha ileri bir sonuca gidiyoruz; çünkü eğer bu kimseler Tanrı'nın her şeyi önceden düşündüğünü söylüyorlarsa, bu durumda, bu kimseler Tanrı'nın aynı zamanda kötülüğün nedeni olduğunu da söylemiş olmaktadırlar. Buna karşılık, bu kimseler eğer Tanrı'nın bazı şeyleri önceden düşündüğünü ve bazı şeyleri önceden düşünmediğini söylerlerse, bu durumda, Tanrı'nın ya kötü huylu ya da güçsüz olduğunu da söylemeye zorlanacaklardır ve bu da açıktır ki Tanrı'ya karşı aykırı bir dil kullanmaktır.

4. NEDEN HAKKINDA

(13) Argümanlarımızı pratik olarak çürütmeyi becerememedikleri için bize iftira atmaya[12] bile yeltenen Dogmatikleri engellemek için "neden" kavramını ele alırken "etkin neden" (*tou energetikou aitiou*) sorununu daha geniş bir biçimde tartışacağız. Şimdi, Dogmatiklerin açıklamalarını dikkate aldığımız ölçüde, herhangi bir kimse için "neden"in tasavvur edilmesi mümkün değildir, çünkü Dogmatikler, bu konuda karşıt ve tutarsız kavrayışlar (*ennoias*) sergilemelerinin yanı sıra, "neden"in özünü, yine bu konudaki uzlaşmazlıkları yüzünden, keşfedilemez bir şey haline getirmektedirler; (14) çünkü bazıları "neden"inin özünün cisimsel (*soma*) olduğunu bazıları ise cisimsel olmadığını söylemektedir.[13] Geniş anlamıyla bir Neden, Dogmatikleri dikkate alırsak, "etki yaratarak kendini gösteren şey" gibi görünmektedir.[14] Örneğin, Güneş'in ısısının, balmumunun erimesinin ya da erimiş balmumunun nedeni olması gibi. Dogmatikler bu noktada bile farklılık göstermektedirler. Bazıları "neden"in isimlerin kaynağı olduğunu, tıpkı "erime" gibi; bazıları ise yüklemlerin kaynağı olduğunu, tıpkı "eritilmek" gibi, söylemektedirler. Bu açıdan, bana göre, geniş anlamında "neden", "etki yaratarak kendini gösteren şey" konumundadır.

(15) Dogmatiklerin çoğu bu "nedenler"den bazılarının "doğrudan" (*sunektika*),[15] bazılarının "birleşik" (*sunaitia*), bazılarının "katkıcı" (*sunerga*) olduğunu ve bunlardan, "doğrudan" olanların kendileri var olduğunda etkinin de var olduğu, kendileri ortadan kalktığında etkinin de ortadan kalktığı ve kendileri azalıp çoğaldığında etkinin de azalıp çoğaldığı türden nedenler olduğunu (örneğin, yuları sıkmak boğulmaya neden olur); "birleşik" olanların etki oluşumunda eşit oranda katkıda bulunacak şekilde birlikte olan türden nedenler olduğunu (örneğin, sabanı çeken iki öküzden her biri sabanın hareket etmesine eşit oranda neden olmaktadır); "katkıcı" olanların, etkinin kolayca ortaya

12. Buradaki iftira Tanrıtanımazlık suçlamasıdır.
13. Örneğin, Platon'un "idealar"ı ve Pythagorasçıların "sayılar"ı. Bkz. F.K., I, 364.
14. Bkz. Platon, *Cratylus*, 413; a, *Philebus*, 26 f; F.K., I, 228.
15. Bkz. F.K., I, 243.

çıkmasına küçük bir katkı sağlayan türden nedenler olduğunu (örneğin, iki insan ağır bir yükü kaldırmakta zorlanırken bir üçüncü insanın küçük bir güç katkısı yükün daha kolay kaldırılmasına neden olur) söylemektedir.

(16) Bununla birlikte, Dogmatiklerden bazıları şu an var olan şeylerin, önce gelen şeyler olarak, gelecekte var olacak şeylerin "nedenleri" olduğunu ileri sürmektedir; tıpkı, Güneş'e aşırı maruz kalmanın yüksek ateşe neden olması gibi. Fakat bu görüş bazıları tarafından, "neden"in var olan bir şeye ve gerçek bir etkiye göreli (bağlantılı) olduğu için, "neden"in göreli olduğu şeyi onun nedeni olarak öncelemiş olamayacağı gerekçesiyle, reddedilmektedir.[16] Bu itiraza ilişkin olarak bizim görüşümüz aşağıdaki gibidir:

5. BİR ŞEY BİR ŞEYİN NEDENİ MİDİR?

(17) Nedenin varlığı makuldür. Aksi halde, genel olarak, azalma, artma, ortaya çıkma, yok olma, hareket ve hem fiziksel hem zihinsel etkilerin (*ton fusikon kai psukhikon apotelesmaton*) her biri, evrenin düzenlenişi ve başka tüm şeyler nasıl ortaya çıkabilirdi?[17] Bunların hiçbiri gerçek bir varlığa sahip olmasa bile,[18] biz bu şeylerin bazı "nedenlere" bağlı olarak bize görünmekte olduklarını kabul etmekteyiz; bunlar her ne kadar gerçekte göründükleri gibi olmaya bilirlerse de. Dahası, eğer "neden" diye bir şey olmasaydı, bu durumda her şey her şeyden türetilmiş olurdu ve bu rastlantısal olurdu. Örneğin, atlar sineklerden, filler karıncalardan doğardı. Ve eğer güney bölgelerinin fırtınalı, doğunun kurak olmasının bir nedeni olmasaydı, Mısır'daki Thebes'te bazen şiddetli yağışlar ve kar fırtınaları olurdu ve güney bölgelerinde (19) şiddetli yağışlar

16. Bkz. A.H., III, 25.

17. *Aition* ile *aitia* arasındaki farkı saptamak için ben birincisine "Neden" diğerine ise "neden" diyorum. İkincisi genellikle tekil örnekler için kullanılmakta görünüyor; birincisi ise daha çok genel durumlar için. Ya da (A.H., III, 19, 23, 24'de olduğu gibi) var olmanın nedeni birinci neden, ikincisi de idrakin nedeni olan şey konumundadır.

18. F.K., I, 201. "Bu şeyler"in anlamı "görünüşler" olmaktadır. Bunlar gerçekte bize göründükleri gibi olmayabilirler. Gerçek olan görünenden farklı olabilir fakat böyle bile olsa bunlarla ilgili (bunların nedeni olan) şey varsayılmalıdır.

olmazdı. Dahası, her kim hiçbir "neden"in olmadığını söylüyorsa, kendisini de çürütüyor demektir; çünkü bu kimse kendi açıklamasını hiçbir nedene bağlı olmadan yapmakta olduğunu söylerse, bu durumda, o güvene layık görülmeyecektir. Fakat bu kimse bu iddiasını bazı nedenlerden hareketle ileri sürdüğünü söylerse, o zaman, bu kimse, "neden"in olmadığına dair bir "neden" ortaya koymuş olacağı için, "neden"in varlığını aslında kabul etmiş olacaktır.

Şimdi, bu argümanlar "neden"in varlığını makul hale getirmektedir. Fakat şunu (20) söylemek de makuldür: Bu konuda durumun tam aksi olduğunu kanıtlayan birçok mümkün argümandan birkaçını sergilediğimizde hiçbir şeyin herhangi bir şeyin "neden"i olmadığı açık hale gelecektir. Örneğin, bu argümanlardan bir şudur: "Neden" denilen şeyin kavranması, ortaya çıkan etki onun etkisi olarak kavranmadığı sürece, mümkün değildir; çünkü biz ancak etkiyi bir etki [yani bir şeyin bir sonucu] olarak (21) kavradığımızda onun kaynağını idrak ederiz. Fakat bizim etkinin "nedenini" onun "nedeni" olarak kavramaksızın nedenin "etkisini" onun "etkisi" olarak kavramamız da mümkün değildir; çünkü ancak etkinin "nedenini" etkinin "nedeni" olarak kavradığımızda "etkinin" onun "etkisi" olduğunu idrak ettiğimizi düşünürüz. O halde, (22) eğer "neden"i tasavvur etmek için önce etkiyi idrak etmemiz gerekiyorsa ve buna karşılık, etkiyi idrak etmemiz için de önce "neden"i idrak etmiş olmamız gerekiyorsa, bu durumda, bu döngüsel akıl yürütme her ikisinin de kavranılır şeyler olmadığını ortaya koymaktadır; ne "neden" denilen şey "neden" olarak ne de etki denilen şey etki olarak kavranabilir durumda değildir. Bunların her biri bir diğerinin açıklığını gerektiriyorsa, bu durumda, bunlardan hangisinin önce geldiğini söylememiz mümkün değildir. Bu bakımdan, biz herhangi bir şeyin bir başka şeyin "nedeni" olduğunu söylemeye muktedir değiliz.

(23) Ve "neden"in tasavvur edilebilir bir şey olduğu kabul edilmiş olsaydı bile, bu konudaki düşünce farklılıkları bakımından, onun yine de kavranır bir şey olmadığı ileri sürülebilirdi; çünkü bir şeyle ilgili bazı "nedenlerin" var olduğunu söyleyen bir kimse bunu ya "kesin bir biçimde" ve herhangi bir akılsal

temele dayanmadan ileri sürecektir ya da belli nedenlerden hareketle böyle bir sonuca vardığını beyan edecektir.[19] Şimdi, eğer bu kimse bunu "kesin bir biçimde" ileri sürdüğünü söylerse, bu durumda, o hiçbir şeyin herhangi bir şeyin "nedeni" olmadığını "kesin bir biçimde" söyleyen birinden daha güvenilir olmayacaktır. Fakat eğer bu kimse bazı "nedenlerin" var olduğuna inanmak için "nedenler" ortaya koymaya kalkışırsa, bu durumda, tartışılan şeyi yine tartışılan şeyle destekliyor olacaktır; çünkü biz herhangi bir şeyin herhangi bir şeyin "nedeni" olup olmadığını tartışırken, bu kimse "neden"in varlığına dair bir "nedenin" var olduğu (24) gerekçesiyle "neden"in var olduğunu ileri sürmektedir. Bunun yanı sıra, biz "neden"in gerçekliği üzerine bir araştırma yapıyor olduğumuza göre, bu kimse için, "neden"in varlığına dair bir gerekçe olarak bir "neden" üretmek kesinlikle zorunludur ve bu neden içinde bir "neden" üretmek ve yine bir başkası için de. Bu böyle sonsuza kadar sürecektir. Fakat sonsuz sayıda "nedenler" üretmek mümkün değildir. O halde, herhangi bir şeyin bir başka herhangi bir şeyin "nedeni" olduğunu "kesin bir biçimde" onaylamak mümkün değildir.

(25) Buna ek olarak, "neden" etki (*to apotelesma*) yarattığı zaman, o ya olan ve halihazırda neden olma özelliği olan ya da neden olma özelliği olmayan bir şeydir. Onun halihazırda neden olma özelliği taşıması kesinlikle söz konusu değildir ve eğer "neden" neden olma özelliği ile var olan bir şey değilse, bu durumda, o bir etki yaratan bir şey olamaz. Fakat eğer "neden" neden olma özelliğinde var olan bir şey ise, bu durumda, onun önce ortaya çıkması ve sonra neden olma özelliğine sahip olması ve bundan sonra, kendisinin halihazırda var olan bir "neden" olarak neden olduğu söylenen etkiyi yaratması gerekir. Fakat "neden" göreli bir şey olup göreli olduğu şey de etki olduğuna göre, buradan açıktır ki, "neden" etkiden önce varlığa gelen bir şey olamaz. O halde, "neden" bu özelliğe sahip bir şey olarak da neden olduğu söylenen şeyi (26) yaratan bir şey olamaz ve eğer "neden" ister neden olma özelliğine sahip bir şey olarak ister bu özellikte olmayan bir şey olarak herhangi bir şey yaratma-

19. Bunlar için bkz. A.H., I, 164.

maktaysa, bu durumda, onun yarattığı bir şey yoktur demektir. Bu açıdan, o bir "neden" de olamaz. Neden denilen şeyin bir şeyi etkilemesi bir yana, onun "neden" olarak tasavvur edilmesi dahi mümkün değildir.

Bu nedenle, bazıları şu argümanı ileri sürmektedirler: "Neden" ya etkiyle eşzamanlı olarak ya ondan önce ya da ondan sonra varlığa gelen bir şey olmalıdır. Şimdi, "neden" denilen şeyin etki ortaya çıktıktan sonra varlığa gelen bir şey olduğunu söylemek anlamsızdır. Fakat "neden" etkiden önce de var olamaz; çünkü bize onun etki ile ilişkili olarak tasavvur edildiği söylenmektedir ve Dogmatikler göreli olan şeylerin, (27) bunların birbirlerine bağlantılı olmaları bakımından, eşzamanlı olarak var olduklarını ve birlikte tasavvur edildiklerini kabul etmektedirler ve yine, "neden" yarattığı etki ile eşzamanlı da olamaz; çünkü "neden" denilen şey etkiyi yaratan şey ise ve yaratılan şey halihazırda var olan bir şey tarafından yaratılmak zorunda ise, bu durumda, "neden" önce neden olma özelliği kazanmalı ve bu gerçekleştikten sonra etkiyi yaratmalıdır. Şimdi, "neden" ne etkiden önce ne onunla eşzamanlı olarak var olamıyorsa ve "neden"den önce de hiçbir etki var olamaz ise, bu durumda, "neden" muhtemeldir ki, (28) hiçbir tözsel var oluşa sahip değildir ve "neden" kavramı, muhtemelen, şu argümanlarla da yıkılmış olacaktır: Eğer göreli bir kavram olarak "neden" etkiden önce tasavvur edilebilir bir şey değilse ve onun, etkinin kaynağı olan bir şey olarak varsayılması bakımından, etkiden önce tasavvur edilmesi gerekiyorsa ve buna karşılık, kavramı oluşmamış herhangi bir şeyin tasavvur edilmesi de mümkün değil ise, bu durumda, "neden" denilen şey tasavvur dilebilir bir şey değildir demektir.

(29) Şimdi, biz tüm bunlardan hareketle şu sonuca varıyoruz: "Neden"in var olduğunu onaylamamızın makul olduğunu kabul etmemiz gerektiğine dair argümanlarla[20] "neden" diye bir şeyin var olduğunu kabul etmemizin uygun olmadığına dair argümanlar aynı şekilde makul ise ve bu argümanlardan birini diğerine tercih etmemizi gerektirecek herhangi bir şey de yok

20. Bkz. A.H., III, 17.

ise (çünkü daha önce de göstermiş olduğumuz gibi,[21] bu konuda ne bir göstergeye ne bir kanıta ne de bir ölçüte sahibiz), bu durumda yapmamız gereken şey, Dogmatiklerin açıklamalarını dikkate aldığımızda "neden"in varlığının var olmayışından daha fazla olamayacağını beyan ederek, bu konu hakkında yargıyı askıya almaktır.

6. MADDİ İLKELER HAKKINDA

(30) Şimdi, "etkin ilke" (*tes drastikes*) ile ilgili buraya kadarki açıklamalar şu an için yeterlidir. Fakat bizim "maddi ilkeler" (*hulikon arkon*) olarak adlandırılan şeyler hakkında da kısa bir açıklamada bulunmamız gerekiyor.[22] "Maddi ilkeler" denilen şeylerin kavranılmaz şeyler oldukları, bu konuda Dogmatikler arasındaki anlaşmazlıktan hareketle kolaylıkla gösterilebilir; çünkü Syroslu Pherekydes[23] her şeyin "ilkesi"nin "toprak" olduğunu, Miletli Thales "su" olduğunu, Anaksimandros "sınırsız olan" olduğunu; Anaksimenes ve Apollonlu Diogenes "hava" olduğunu, Metapontomlu Hippasos "ateş" olduğunu, Kolphonlu Ksenofanes "toprak ve su" olduğunu, Kioslu Oenopides "ateş ve hava" olduğunu, Rhegiumlu Hippo "ateş ve su" (31) olduğunu, Onomakritos "Orphika"sında "ateş, su ve toprak" olduğunu, Empodokles Okulu ve Stoacılar "ateş, hava, su ve toprak" olduğunu söylemişlerdir –bu kimselerin kendileri bu ilkeleri kesin bir biçimde kavrayamamışken, onların sözünü ettiği bu belirsiz gizemli maddeyi neden ağzımıza almak zorunda olalım?[24] Peripatetik Aristoteles "maddi ilkeler"i "ateş, hava, su, toprak ve dönen cisim" olarak kabul (32) etmiştir;[25] Demokritos ve Epikuros "atomları" Klazomenaeli Anaksagoras

21. Bkz. A.H., II, 18, 104, 134.
22. Müteakip bölüm ile ilgili olarak bkz. F.K., I, 360, II, 310; A.H., I, 164.
23. Pherekydes (MÖ 650) bir yarı bilimci kosmagonist idi. Oenopides bir MÖ V. yüzyıl matematikçisi ve astronomu idi. Onomakritos Atinalı dinî şair idi. Bu ismin "Orphik Hymn"lerin bazılarının yazarı olduğu söylenmektedir.
24. Stoacıların bu formsuz ya da niteliksiz birincil maddesi için bkz. F.K., I, 11; II, 312.
25. Örneğin, "quinta essentia": ether (*aither*) (Platon, *Cratylus*, 410 b, Aristoteles, *On The Heavens*, I, 3).

"benzer tözler"i;[26] Diodoros Kronos "en küçük ve bağlantısız cisimler"i; Pontikoslu Herakledes ve Bithynianlı Asklepiades "homojen kütleler"i;[27] Pythagoras Okulu "sayılar"ı; Matematikçiler "cisimlerin sınırları"nı; fizikçi Strato "nitelikler"i "maddi ilkeler" olarak kabul etmişlerdir.

(33) Şimdi, Dogmatikler arasında "maddi ilkeler" hakkında bu kadar ve hatta daha fazla farklı görüşler olduğuna göre, demek ki, biz ya yukarıda sıralanan tüm görüşlere ya da tüm diğer görüşlere ya da bu görüşlerden bazılarına onay vermek durumundayız. Fakat bu görüşlerin tümüne onay vermemiz mümkün değildir; çünkü şu kesindir ki, bizim, bir yandan, elementlerin bölünebilir ve niteliklere sahip şeyler olduğunu söyleyen Asklepiades'e onay verirken, öte yandan, elementlerin bölünemez olduğunu ve nitelik yönünden boş olan şeyler olduklarını söyleyen Demokritos'a ya da her duyuma açık özelliği "benzer tözler"e atfeden Anaksagoras'a aynı anda onay vermemiz (34) mümkün değildir. Dahası, eğer biz herhangi bir görüşü ya da bakış açısını diğerine tercih etmek durumundaysak, bu durumda, bizim bu görüşü ya da bakış açısını ya kesin bir biçimde ve kanıtlamasız olarak ya da bir kanıtlamadan hareketle tercih etmemiz gerekecektir.[28] Şimdi, biz bu tercihi bir kanıtlama olmaksızın yapamayız ve eğer bu tercihin bir kanıtlamaya dayanarak yapılması gerekiyorsa, bu durumda, bu kanıtlamanın doğru bir kanıtlama olması gerekir. Fakat doğru bir kanıtlama ancak doğru bir ölçütle onaylanıyorsa ortaya konabilir ve bu ölçütün doğruluğu da onaylanmış bir kanıtlama ile (35) ortaya konabilir. Şimdi, eğer herhangi bir görüşü tercih etmenin gerekçesi olan bir kanıtlamanın doğruluğunun ortaya konması için önce bu kanıtlamanın ölçütünün kanıtlanması ge-

26. Örneğin, benzer ya da homojen parçalar ya da tözler, Aristoteles'in Anaksagoras'ın şeylerin tohumları ya da maddi elementler dediği şeylere verdiği isimdir. Bkz. A.H., Sunuş, s. 10-1.

27. Asklepiades (MÖ I. yüzyıl) Roma'da bir fizikçi; bu isim duyumlanır olmayan, parçalanabilir ve hareketli madde molekülleri (*ogkoi*) öğretisini ileri sürmüştü; bu moleküllerin birbirleriyle çarpışmasından parçalar oluşur ve bunlar tekrar bir araya geldiğinde duyu nesnesi meydana gelir. Pythagoras Okulu sayıları; Matematikçiler cisimlerin sınırlarını; Fizikçi Strato nitelikleri kabul etmişlerdir.

28. Bu argüman tarzı için bkz. A.H., II, 183.

rekiyorsa ve bu ölçütü kanıtlamak için de onun kanıtlamasının önceden tesis edilmesi gerekiyorsa, bu durumda, bu argüman daha ileriye gitmeye izin vermeyen döngüsel bir akıl yürütmeye dayanıyor demektir; çünkü böyle bir argümanda kanıtlama her zaman kanıtlanmış bir ölçütü ve bu ölçüt de her zaman önceden tesis edilmiş doğru (36) bir kanıtlamayı gerektirir. Öte yandan, bu ölçütü yine bir ölçütle ve bu kanıtlamayı yine bir kanıtlama ile kanıtlamayı düşünen bir kimse de sonsuz geri gidişe sürüklenecektir. Bundan hareketle, biz eğer elementler hakkındaki ne tüm görüşleri ne de bunlardan herhangi birini onaylamak durumunda olamıyorsak, bu durumda, yapılması gereken şey bu görüşler hakkında yargıyı askıya almaktır.

(37) Şimdi, yalnızca bu argümanlarla hem bu elementlerin hem de "maddi ilkeler" denilen şeylerin kavranamazlığını ortaya koymak mümkün olsa bile, biz yine de Dogmatikleri daha kapsayıcı bir tarzda çürütmeye muktedir olduğumuz için, bu konu üzerinde biraz daha duracağız. Elementler hakkındaki görüşler, göstermiş olduğumuz gibi, çok fazla ve sonuçsuz olduğu için, çalışmamızın amacını da dikkate alarak, her görüşü ayrıntılı olarak tartışmaktan kendimizi uzak tutacağız. Fakat bu görüşlerin tümünü üstü kapalı olarak yanıtlamış da olacağız; çünkü bu elementler, onları dikkate alan hangi görüş olursa olsun, sonuçta ya cisimsel ya da cisimsel olmayan şeyler olarak kabul edilmeleri gereken şeylerdir.[29] Bu bakımdan, hem cisimsel olan hem de cisimsel olmayan şeylerin kavranamaz şeyler olduklarını ortaya koymamızın yeterli olacağını düşünüyoruz; çünkü bu yapıldığında elementlerin de kavranamaz şeyler oldukları açık hale gelmiş olacaktır.

7. CİSİMLER KAVRANABİLİR ŞEYLER MİDİR?

(38) Bazıları "cisim" denilen şeyin etkin (*poiein*) ve edilgin (*paskhein*) olan bir şey olduğunu söylemektedir.[30] Fakat bu anlayışın (*epinoia*) varacağı nokta "cisim" denilen şeyin kavranamaz bir şey olduğu sonucudur; çünkü önceden göstermiş

29. Stoacıların ünlü sınıflandırması, bkz. F.K., II, 218.
30. Bu tanımlama F.K., I, 366'da Pythagoras'a atfedilmektedir.

olduğumuz gibi, "neden" kavranır bir şey değildir ve eğer biz herhangi bir "neden"in var olup olmadığını söyleyemiyorsak, bu durumda, biz edilgin olan herhangi bir şeyin var olup olmadığını da söylemeyiz; çünkü edilgin olan şey, kesindir ki, bir "neden" tarafından edilgin kılınan bir şeydir ve hem neden hem de edilgin şey kavranır şeyler değilse, bu (39) durumda, "cisim" denilen şey de kavranır bir şey değildir demektir. Fakat bazıları "cisim"i direnç ya da katılıkla birleşik üç boyutlu bir şey olarak tanımlamaktadır.[31] Bu kimseler noktayı parçaları olmayan bir şey, çizgiyi eni olmayan bir şey ve yüzeyi enli uzunluk olarak betimlemektedirler: Yüzey derinlik ve katılık edindiğinde ortaya –tartışma konumuz olan– "cisim" çıkmaktadır: "Cisim" uzunluğun, genişliğin, derinlik ve (40) katılığın birleşimi olan bir şeydir. Bununla birlikte, bu kimselere verilecek yanıt basittir: Bu kimseler ya "cisim" denilen şeyin bu niteliklerden daha fazla bir şey olmadığını ya da yukarıda sözü edilen niteliklerin birleşiminden başka bir şey olduğunu söylemek durumundadırlar. Şimdi, uzunluk, derinlik, genişlik ve katılıktan muaf "cisim" hiçbir şey olur. Fakat eğer bu şeyler "cisim" ise, bu durumda, bunların gerçekdışı şeyler olduklarını ortaya koyan biri aynı zamanda "cismi" de ortadan kaldırmış olacaktır; çünkü bütün olan şeyler parçalarının tamamı ile birlikte ortadan kalkarlar.

Şimdi, bu boyutları değişik yollarla çürütmek mümkündür. Ancak şimdilik şunu söylemek yeterlidir: Eğer "sınırlar" varsa,[32] bunlar ya çizgidir ya yüzeydir ya da (41) cisimdir. Şimdi, eğer bir kimse bir yüzeyin ya da bir çizginin var olduğunu onaylamakta ise, bu durumda, o daha önce sözü edilen şeylerin ya kendileri bakımından var olabildiklerini ya da yalnızca "cisim" denilen şeyle birlikte fark edilebildiklerini kabul ediyor olacaktır. Fakat kendisi bakımından var olan bir yüzey ya da bir çizgi hayal etmek şüphesiz aptalca bir iştir. Buna karşılık, bu şeylerden her birinin yalnızca "cisimler" ile bağlantılı olarak fark edildikleri ve bağımsız olarak hiçbir varoluşa sahip olmadıkları söyleniyorsa, buradan çıkacak ilk sonuç, "cisimlerin" bu şeylerden meyda-

31. Bkz. A.H., II, 30, F.K., I, 367, II, 12.
32. Geometrideki "sınırlar" (limitler) herhangi bir büyüklüğü belirleyen yüzeyleri ya da çizgileri betimlemek için kullanılıyordu.

na gelmedikleri olacaktır (çünkü eğer böyle olsaydı, sanırım, bunlar daha öncesinde bağımsız bir varlığa sahip olan ve sonra bir araya gelerek "cisimleri" oluşturan şeyler (42) olurlardı); ve ikinci sonuç, bu şeylerin "cisim" denilen şeylerde de gerçek bir varlığa sahip olmadıkları olacaktır.

Böyle olduğu birkaç argümanla gösterilebilir. Fakat şimdilik "temas" denilen şeyle ilgili olarak ortaya çıkan sorunları dile getirmek yeterli olacaktır;[33] çünkü eğer yan yana konmuş "cisimler" birbirlerine temas etmekte ise, bu durumda, bu şeyler sınırlarıyla –örneğin, yüzeyleriyle– temas halindedir. Bu durumda bu yüzeyler bu temas sonucunda birbirleriyle tam olarak bitişik durumda olmayacaktır; çünkü aksi halde, temas bir kaynaşma ve temas halindeki şeylerin ayrışması da bir yırtılma olurdu. Fakat (43) bizim vardığımız nokta bu değildir. Eğer bu yüzey bitişik olan cismin yüzeyine bazı bölümleriyle [yukarda söylenen tarzda] temas etmekte ve diğer bölümleriyle bir sınır teşkil ettiği "cismin" kendisi ile tam bitişmekte ise, bu durumda, o derinliksiz bir yüzey olmayacaktır; çünkü bu durumda, yüzeyin bölümleri derinlik bakımından farklı bir biçimlerde algılanmak durumunda olacaktır: Bitişik olan cisme [yukarıdaki gibi] temas halinde olan bölüm ve sınır teşkil ettiği bitişik cisimle bütünleşmiş bir diğer bölüm. Bu bakımdan, hiç kimse genişliği ve uzunluğu derinliksiz olarak, cisimle bağlantılı olarak bile olsa, hayal edemez; bu da demektir ki, hiç kimse yüzeyi derinliksiz bir biçimde hayal edemez.

Bunun gibi, diyelim ki, iki yüzey sınırları boyunca, yani yüzeylerin uzunlukları ya da çizgileri denen şeyler boyunca, bir son noktaya varana dek bitişiyor; bu durumda, yüzeylerin temasını sağlayan bu "çizgiler" birbirleriyle tam olarak bitişmeyeceklerdir (çünkü aksi halde bu çizgiler birbirleriyle kaynaşmış olurlardı); dahası, eğer bu çizgilerden her biri bir diğeriyle bazı bölümleriyle yukarıdaki gibi temas etmekte ve diğer bölümleriyle de sınır teşkil ettiği cismin yüzeyi ile tam olarak bitişmekte ise, bu durumda, bu çizgiler ensiz olmayacak ve dolayısıyla da çizgi olmayacaklardır. Fakat eğer "cisim" denilen şeyde ne çizgi ne

33. "Temas" ya da "dokunma" ile ilgili argümanlar için bkz. F.K., I, 258, G.K., 34.

de yüzey var değilse, bu durumda, "cisim" denilen şeyde, aynı zamanda, ne uzunluk ne genişlik ne de derinlik de var değildir demektir.

(44) Ve herhangi birisi "sınırların" "cisim" olduğunu iddia ederse, bu kimseye çok kısa bir yanıt verilebilir. Eğer uzunluk bir cisim ise, bu durumda, o üç boyuta ayrılan bir şeydir demektir ve yine bu üç boyuttan her biri, bir cisim olması bakımından, yine üç boyuta ayrılan bir şeydir ve bu boyutlardan her biri için de aynı şey söz konusudur; bu böyle sonsuza dek sürer. Böyle bir durumda da "cismin" sınırsız bir büyüklükte olması söz konusu olacaktır, çünkü bu şekilde "cisim" denilen şey sınırsız sayıda bölümlerden meydana geliyor demektir. Bu da saçma bir sonuçtur. Bu bakımdan, yukarıda sözü edilen boyutlar "cisim" değildir. Fakat eğer bunlar ne cisim ne çizgi ne de yüzey değilseler, bu durumda, bu şeylerin var oldukları da ileri sürülemez.

(45) Katılık[34] da kavranamaz bir şeydir; çünkü eğer katılık kavranmakta ise, bu durumda, onun temas ile kavranılıyor olması gerekir. Şimdi, biz eğer temasın kavranır bir şey olmadığını kanıtlarsak, o zaman katılığın da kavranan bir şey olmadığı açık hale gelecektir. Temasın kavranan bir şey olmadığını şöyle tartışacağız: Birbirlerine temas eden şeyler ya parçaların parçalar ile ya da bütünlerin bütünler ile teması tarzında temas ediyordur. Şimdi, kesindir ki, birbirlerine temas eden şeyler bütünün bütüne teması gibi temas etmezler; çünkü bu durumda bu şeyler birbirleriyle temas etmek yerine birbirleriyle kaynaşmış olacaklardır. Yine, bu şeyler parçaların parçalarla teması şeklinde de temas etmezler, çünkü bu şeylerin parçaları, her ne kadar parçaları oldukları (46) bütünlere bağlantılı olsalar da, parçalarına bağlantılı bütünler durumundadır. Böylece, diğer şeylerin parçaları olan bu bütünler bütünlerin bütünlere teması şeklinde temas eden şeyler değildir. Yine, bu şeyler parçaların parçalara teması şeklinde temas eden şeyler de değildir, çünkü bu şeylerin parçaları da, kendi parçalarına bağlantılı bütünler olmaları bakımından, ne bütünlerin bütünlere ne de parçaların parçalara teması şeklinde temas ediyor olmayacaklardır. Şimdi,

34. Ya da "direnç" bkz. A.H., III, 39; bu özellik için bkz. F.K., II, 222.

eğer biz ne bütünler ne de parçalar bakımından temasın oluşumunu kavramak durumunda değilsek, bu durumda, temas denilen şey kavranabilir bir şey değildir demektir ve bunun sonucunda katılık da kavranır bir şey olmayacaktır, buradan da, "cisim" denilen şeyin kavranır bir şey olmadığı çıkar; çünkü eğer "cisim" üç boyut ve katılıktan daha fazla bir şey değilse ve biz bunların her birinin kavranamaz olduğunu kanıtlamış bulunuyorsak, bu durumda, "cisim" denilen şeyin de kavranamaz bir şey olduğu kanıtlanmış olmaktadır.

Şimdi, bizden eğer "cisim" kavramı[35] hakkında yargıda bulunmamız istenirse, herhangi bir cismin var olup olmadığının kavranır bir şey olmadığını söyleriz ve bu (47) sorunla ilgili olarak söylenmesi gereken bir de şu var: Dogmatikler var olan şeylerden bazılarının duyuya açık (*aistheta*) şeyler olduğunu, bazılarının düşünülür (*noeta*) şeyler olduğunu ve düşünülür olan şeylerin akılla (*dianoia*) kavrandığını söylemektedirler. Buna göre, birinciler duyularla kavranılmaktadır ve duyular (*aistheseis*) "yalın edilgin" şeylerdir;[36] buna karşılık, akıl duyuya açık şeylerin kavranışından (*katalepsis*) düşünülür şeylerin kavranışına doğru ilerlemektedir. Şimdi, eğer herhangi bir cisim var ise, bu ya duyuya açık ya da düşünülür bir şeydir. Fakat "cisim" duyuya açık bir şey değildir, çünkü onun deneyimde derinliğin, uzunluğun, genişliğin, katılığın, rengin ve diğer başka şeylerin birleşimi olarak kavrandığı varsayılmaktadır; oysa, Dogmatiklerin (48) açıklamalarına göre, duyular "yalın edilgin" şeylerdir ve eğer "cisim" denilen şeyin düşünülür bir şey olduğu söylenirse, bu durumda, şeylerin doğasında onların düşünülür şeyler olduklarına dair anlayışın türetilebileceği bazı duyuya açık şeylerin önceden var olması gerekir. Fakat cisimsel olmayan bir şeyi ve "cisim"i [birlikte barındıran] hiçbir şey var değildir; bunlardan cisimsel olmayan şey (*asomaton*) özü itibariyle düşünülür olan bir şeydir (*noeton*)[37] ve de "cisim" göstermiş

35. Bkz. A.H., III, 38.

36. Bunun anlamı şudur: Her duyu özeldir, yani her duyu yalnızca belli tipte izlenim edinebilir (örneğin, görme duyusu renkten etkilenir fakat ses ya da katılıktan etkilenmez). Bkz. A.H., III, 108.

37. Örneğin, Stoacılara göre bu böyledir fakat Kuşkucular bu görüşte değildir. Cisimsel olmayan bir şeyin kavranılamazlığı için bkz. A.H., III, 50.

olduğumuz gibi, duyuya açık bir şey değildir (*ouk aistheton*). Şimdi, "cisim" kavramını türetebileceğimiz şeylerin doğasında hiçbir duyulur şey bulunmadığına göre, bu demektir ki, "cisim" de kavranır bir şey değildir ve eğer "cisim" ne duyuya açık ne de düşünülür olan bir şey değilse ve dahası, (49) bunlardan başka hiçbir şey de var değilse, bu argüman çerçevesinde, "cisim" denilen şey de hiçbir varlığa sahip değildir demektir. Böylece, biz "cisim"in görünür varlığına dair argümanların karşısına bu şekilde karşıt argümanlar koyarak onun hakkında yargıyı askıya almaya yöneliyoruz.

"Cisim"in kavranamazlığı cisim olmayan şeyin kavranamazlığını da kapsar; çünkü yoksunluk (*stereseis*) durumlara ya da yetilere ilişkin yoksunluk olarak düşünülmektedir (*noountai*). Örneğin, görme ile ilgili olarak, körlük; duyma ile ilgili olarak, sağırlık ve diğerleri gibi. Bu bakımdan, bir yoksunluğu kavramak için yoksunluğun yoksunluk olduğunun söylendiği durumun önceden kavranmış olması gerekir; çünkü eğer bir kimse görme hakkında hiçbir kavrayışa sahip olmamış ise, bu durumda, bu kimse falanca kimsenin körlük anlamına gelen görme yetisinden (50) yoksunluğunu ileri sürmeye muktedir olamaz. Şimdi, eğer cisimsel olmama (*asomaton*) cisimden yoksunluk ise ve durumlar kavranmadığında onların yoksunluğunun kavranması da mümkün değilse ve de "cisim" denilen şeyin kavranan bir şey olmadığı gösterilmiş bulunuyorsa, bu durumda, cisimsel olmama da kavranır bir şey değildir demektir. Dahası, cisimsel olmama ya duyuya açık ya da düşünülür olan bir şeydir ve eğer cisimsel olmama duyuya açık bir şey ise, bu durumda, o hayvanlar, insanlar, duyular ve koşullar arasındaki farklılıklar ve karışımlar ve diğer tüm şeylerin etkisi nedeniyle –ki biz bunları daha önce "on neden" konusunu ele aldığımızda açıklamıştık– kavranır bir şey olmayacaktır.[38] Eğer cisimsel olmama düşünülür bir şey ise, düşünülür şeyleri kabul etmemiz için dayanak olacak başlangıç noktasını oluşturdukları[39] varsayılan duyuya açık şeylerin kavranışı doğrudan verili bir şey olmadığı için, düşünülür şeylerin kavranışı da doğrudan verili olan bir

38. Bkz. A.H., I, 36.
39. Bkz. A.H., II, 10.

şey değildir; bu durumda, cisimsel olmamanın kavranışı da doğrudan verili bir şey değildir.

(51) Yine, cisimsel olmayan şeyi kavradığını iddia eden biri bunu ya duyu aracılığıyla ya da akıl aracılığıyla yapıyordur. Bu kimse bunu kesinlikle duyu aracılığıyla yapıyor olamaz; çünkü duyuların duyuya açık şeyleri "iz" ya da "oyuk" tarzında algıladığı varsayılmaktadır –örneğin, görmeyi ele alalım: Görme ışık konisinin gerilimi ya da imgelerin (*eidoolon*) yayılımı ve toplanması ya da ışınların ya da renklerin yayılımı nedeniyle oluşur[40] ve yine, duyma havanın titreşimi[41] ya da kulakların çevresinde dönen ses parçaları ya da ses algısına yol açan akustik hava nedeniyle oluşur ve koklamada kokuların burun üzerine çarpması ve tat duyumunda lezzetlerin dil üzerine çarpması ve dokunmada nesnelerin duyu organına çarpması ya da (52) teması söz konusudur. Fakat cisimsel olmayan şeyler bu türden izleri oluşturmaya muktedir değildirler. Bu açıdan, bunlar duyu aracılığıyla kavranılabilen şeyler değildir.

Yine, cisimsel olmayan şey akılla da kavranılır bir şey değildir; çünkü eğer akıl, Stoacıların iddia ettikleri gibi, "sözel olarak açığa vurulabilen bir şey"[42] ve cisimsel olmayan bir şey ise, bu durumda, cisimsel olmayan şeylerin akılla kavranılabilir olduğunu ileri süren bir kimse sorunu halledilmiş farz ediyor demektir; çünkü bizim sorumuz "cisimsel olmayan bir şey kavranılabilir mi?" şeklinde olduğunda, bu kimse önce cisimsel olmayan bir şeyi varsaymayı ve sonra yalnızca ona dayanarak cisimsel olmayan şeylerin kavranışını sonuç olarak çıkarmayı önermiş olmaktadır. Ne var ki, aklın kendisi, eğer o cisimsel olmayan bir şeyse, sorgulama konusu olan şeyler sınıfına (53) dahil konumdadır. Bu durumda, bu kimse cisimsel olmayan

40. Bu görme öğretilerinden ilki Khrysippos'a aittir (gözü nesneyle temasa sokan bir ışık konisi); ikincisi, Demokritos ve Epikuros'a ve üçüncüsü Empedokles'e, Pythagoras'a, Platon'a ve Aristoteles'e aittir.

41. Bkz. Platon, *Timaios*, 67 b; Diogenes Laertius, VII, 158; "akustik nefes" Stoacı bir öğretidir. Bkz. A.H., II, 70.

42. Stoacı "anlam" (*lekton*) öğretisi için bkz. A.H., II, 81, 104. Logos (akıl ya da söz) Lekton (sözcüklerde ortaya konabilen şey ya da anlam) ile aynı kökten gelmektedir, ki bu "seslendirilen sözcükler"e karşıt bir şey olması bakımından Stoacılar tarafından "cisimsel olmayan" olarak adlandırılmaktaydı.

bu tekil şeyin (yani aklın) önceden kavranan bir şey olduğunu nasıl kanıtlamaktadır? Eğer böyle olduğu bir başka cisimsel olmayan şeyle kanıtlanmaktaysa, bu durumda, biz bu şeyin kendisi için de kanıtlama talep ederiz ve bu da sonsuza kadar böyle sürecektir. Buna karşılık, aklın kavranır bir şey olduğu bir cisim aracılığıyla önceden kanıtlanmak durumundaysa, o zaman da cisimlerin kavranması sorunu söz konusu olacaktır. Bu durumda, biz cisimsel olmayan aklın önceden kavranır bir şey olduğunu kanıtlamak için varsayılan cismin kendisinin kavranır bir şey olduğunu neye dayanarak kanıtlayabiliriz? Eğer bu kanıtlama yine bir cisim aracılığıyla oluyorsa, o zaman, burada bir sonsuz geriye gidiş söz konusudur. Fakat eğer bu cisimsel olmayan bir şey aracılığıyla yapılmaktaysa, o zaman da bir döngüsel akıl yürütme durumu söz konusudur. Şimdi, akıl cisimsel olmayan bir şey ise ve bu nedenle de, görüldüğü gibi, kavranamaz bir şey olarak kalmaktaysa, bu durumda, hiç kimse cisimsel olmayan bir şeyin akılla kavrandığını söylemeye muktedir değildir demektir.

(54) Fakat eğer akıl bir cisim ise, cisimler hakkında onların kavranır şeyler olup olmadıkları konusunda birçok anlaşmazlık olduğu için –örneğin, cisimlerin sürekli akış içinde olduğuna[43] ve bu nedenle var olmadıklarına ve dolayısıyla da "bu" şeklinde gösterilebilir şeyler olmadıklarına dair (tıpkı Platon'un cisimlerin oluş halinde olan fakat asla var olmayan şeyler olduklarını söylemesi gibi)[44] bir görüş vardır– ben "cisim" hakkındaki bu karşıtlığın nasıl çözümlenebileceği konusunda şaşırmış durumdayım. Bana öyle geliyor ki, bu sorun, biraz önce açıklanan nedenler yüzünden, ne cisimsel olan ne de cisimsel olmayan bir şeye dayanılarak çözümlenebilir. Bu durumda, cisimsel (55) olmayan şeylerin akılla da kavranması mümkün değildir ve eğer cisimsel olmayan şeyler ne duyu nesnesi olan ne de akılla kavranabilir olan şeyler değilse, bu durumda, bunlar kavranır şeyler de değildir demektir.

Şimdi, eğer ne "cisim" denilen şeyin varlığı hakkında ne de "cisimsel olmayan" şeyler hakkında kesinlikçi olmak mümkün

43. Herakleitosçu öğreti, bkz. A.H., I, 217, 82, 115.
44. Bkz. A.H., II, 28.

değilse, bu durumda, bizim yapmamız gereken şey, elementler ve elementlerin ardında yatan şeyler[45] hakkında yargıyı askıya almaktır; çünkü elementlerin ve bunların altında yatan şeylerin bazılarının cisim bazılarının cisimsel olmayan şeyler olduğuna dair görüş hem "cisim olan"ın hem de "cisimsel olmayan"ın kavranamaz şeyler olması bakımından kuşkuya açık bir görüştür. Aslında, hem etkin hem de maddi ilkeler, bu nedenlerle, yargıyı askıya almayı gerektiriyorsa, "ilkeler öğretisi" denilen şey de kuşkuya açıktır demektir.

8. KARIŞIM HAKKINDA

(56) Fakat bu sorunlar bir yana, eğer ne temas ya da dokunma ne de karışım ya da harmanlama[46] denilen şeyler herhangi bir varlığa sahip değilse, böyle bir durumda Dogmatikler birincil elementlerden oluşan bileşimlerin ortaya çıkışını nasıl açıklayabilirler?[47] Çünkü ben temas denilen şeyin hiçbir şey olmadığını az önce "cisim" denilen şeyin doğası hakkındaki tartışmamda ortaya koymuştum ve Dogmatiklerin açıklamalarına bakılırsa, karışım ile ilgili yöntem de aynı oranda mümkün olmayan bir şeydir. Şimdi, bunun böyle olduğunu kısaca ortaya koyacağım. Karışım konusunda birçok argüman vardır ve bu konuda ortaya konan sorun hakkında Dogmatiklerce savunulan görüşler bir sonuca varabilmiş değildir[48] ve biz bu sonuçsuz anlaşmazlık durumundan bu sorunun kavranamaz bir şey olduğu düşüncesine varabiliriz ve şimdilik, çalışmamızın bir özet olma amacını dikkate alarak, Dogmatiklerin bu sorun hakkındaki

45. "Dört (ya da beş) element" hakkında bkz. A.H., III, 30, 31; "onların arka planındaki şeyler" (birincil cisimler ya da şeyler) hakkında (idrak anlayışı ile ilgili olarak) bkz. A.H., III, 32.

46. "Temas" için bkz. A.H., I, 50, 96; III, 45-6. "Karışım" "harmanlama"dan daha kapsayıcıdır; çünkü katılar kadar sıvıları da kapsamaktadır.

47. Örneğin, Stoacıların (dört) element dediği şeyler (toprak, su, ateş ve hava), onlara göre, bileşik olan şeylerdi ve birincil cisimlerden meydana gelmekteydiler.

48. Burada özellikle Aristoteles ve Stoacılar kastedilmektedir. Birinci argüman ikincisine karşıttır. Aristoteles'in söylediğine göre, karışım karışan şeylerde bazı değişimlere yol açar fakat bu tam bir değişim değildir. Karışım halindeki şeyler karşılıklı olarak birbirlerini etkiler ve kolayca bileşenlerine ayrışma özelliğine sahiptir: Aristoteles "karışım"ı, değişme kapasitesine sahip karışabilir şeylerin birleşimi olarak tanımlamaktadır.

görüşlerini ayrıntılı bir biçimde ele almaktan kendimizi alıkoyacağız. Aşağıdaki saptamaların şu an için fazlayısıyla tatmin edici olacağını sanıyoruz.

(57) Dogmatikler karışımların töz ve niteliklerin bileşimi olan şeyler olduğunu söylemektedirler. Eğer böyle ise, ya bu şeylerin tözleri karışmış fakat nitelikleri karışmamıştır ya da nitelikleri karışmış fakat tözleri karışmamıştır ya da bu şeyler birbirleriyle karışmamıştır ya da bu şeyler birbirleriyle kaynaşmıştır. Fakat eğer bu şeylerde ne nitelikler ne de tözler birbirlerine karışmamakta ise, karışım denen şey tasavvur edilemez bir şey olur; çünkü karışan şeyler birbirleriyle yukarıda sıralanan yollardan hiçbiri ile karışmıyorsa, bu durumda, karışım olan şeylerden tek bir duyumun (58) edinilmesi nasıl mümkün olabilir? Eğer karışımlarda niteliklerin yalnızca yan yana gelmekte olduğu fakat tözlerin karışmakta olduğu söylenirse, bu da saçma olacaktır; çünkü biz karışımlardaki nitelikleri bağımsız şeyler olarak değil, karışıma katılan şeyler tarafından yaratılan tek bir duyu izlenimi (*aisthanometa*) olarak algılamaktayız ve karışımlarda niteliklerin karışmakta olduğunu fakat tözlerin karışmadığını ileri süren bir kimse de mümkün olmayan bir şeyi iddia ediyor olacaktır; çünkü niteliklerin gerçekliği tözlerin içinde kapsanan bir şeydir; bu açıdan niteliklerin kendileri bakımından, yani tözlerden ayrık olarak, her nasılsa birbirleriyle karışmakta olduğunu fakat tözlerin nitelik yönünden boş olduğunu iddia etmek düşüncesizlik olur.

(59) Geriye bir tek, karışıma katılan şeylerin hem niteliklerinin hem de tözlerinin birbirlerine nüfuz ettiğini[49] ve bu şekilde karışım denen şeyin meydana geldiğini söylemek kalıyor. Fakat bu az öncekinden daha da saçma bir düşüncedir; çünkü böyle bir karışım mümkün değildir. Eğer böyleyse, örneğin, bir kap baldıran suyu on kap su ile karıştırıldığında, baldıranın tüm suya karışmış olduğunun söylenmesi gerekecektir; yani böyle bir karışımdan az bir miktar bile alınsa, bu az miktar karışımın baldıran

49. Khrysippos "karışım" denen şeyin karışıma iştirak eden şeylerin yan yana gelmesinden oluşmadığını ancak karşılıklı nüfuz etme ya da iç içe geçme ile oluştuğunu ileri sürmüştür. Ona göre, nitelik denen şeyler tözler kadar cisimsel olan ve nüfuz edilebilen şeylerdi.

(60) etkisiyle dolu olduğunun söylenmesi gerekecektir. Dahası, baldıran suyun her zerresiyle karışmaktaysa ve kendisi tümüyle suyun tüm hacmine dağılmaktaysa ve de suyun ve baldıranın hem tözleri hem de nitelikleri karşılıklı olarak birbirlerine nüfuz etmekteyse ve bunun sonucunda karışım meydana gelmekteyse ve yine, birbirlerine bu şekilde dağılan su ve baldıran her zerrede eşit hacimlere sahip olmak durumundaysa, bu durumda, baldıran kabının hacminin on kap suyun hacmine eşit olması ya da on kap suyun hacminin baldıran kabının hacmine eşit olması söz konusudur. Bunun sonucunda da, bu varsayıma göre, karışımın hacmi ya iki baldıran kabı ya da yirmi su kabı kadar olacaktır. Aynı şekilde, yine bu varsayıma göre, eğer bir kap su yirmi kap suyun içine dökülürse, bu durumda, karışımın miktarı ya kırk kap ya da iki kap kadar olacaktır; çünkü ya bir kap su içine döküldüğü yirmi kap su kadardır ya da yirmi kap su içine dökülen bir kap su kadar hacimdedir –çünkü bu varsayıma göre [bunların birbirlerine tam ya da birebir nüfuz etmekte oldukları görüşünden hareketle] bunların böyle bir (61) karışımda eşit hacimlerde olmaları gerekmektedir ve bu argüman doğrultusunda ve bu kap işlemiyle, örneğin bir karışımda görünüşteki yirmi kaplık suyun aynı anda hem yirmi bin kaplık su hem de yalnızca iki kaplık su olduğunu söylemek mümkündür; ki bu da münasebetsizliğin dik alasıdır. Bu bakımdan, bu "Karışım Öğretisi" de saçma bir şeydir.

(62) Fakat eğer karışım denilen şey ne yalnızca tözlerin ne yalnızca niteliklerin, ne hem tözlerin hem de niteliklerin, ne de bunların hiçbirinin birbirlerine harmanlanmasıyla oluşmamaktaysa ve karışım denilen şeyi tasavvur etmek için bu sayılan seçeneklerden başka bir seçenek de yok ise, bu durumda, karışım ya da harmanlama işlemi genelde tasavvur edilemez bir şeydir demektir. Bu açıdan, eğer "elementler" denilen şeyler ne yan yana gelerek temas etme yoluyla ne de karışım ya da harmanlanma şeklinde bileşimler oluşturamamaktaysa, bu argümandan hareket edildiği ölçüde, Dogmatiklerin fizik öğretisi anlaşılır bir şey değildir demektir.

9. HAREKET HAKKINDA

(63) Yukarıda söylenenlere ek olarak, hareket türleri hakkındaki argümanla devam edebiliriz; çünkü bu argümanın da Dogmatiklerin fizik öğretisini mümkün olmayan bir şey haline getirdiği ileri sürülebilir. Bileşimlerin oluşumunun hem "elementler"in hem de "etkin ilkeler"in bazı hareketlerine bağlı olması gerektiği açıktır. Şimdi, eğer üzerinde uzlaşılan hiçbir hareket türünün olmadığı gösterilirse, yukarıda sözü edilen varsayımların tümü kabul edilse bile, Dogmatiklerin büyük titizlikle "Fizik Öğretisi" olarak adlandırdıkları şeyi kurmalarının boş bir çaba olduğu açık hale gelecektir.

10. GEÇİCİ HAREKET HAKKINDA

(64) Hareket hakkında en eksiksiz sınıflamayı sundukları kabul edilen kimseler altı hareket türünün olduğunu ileri sürmektedirler –yer değiştirme, fiziksel değişim, artma, azalma, oluş ve bozuluş (ya da yok olma).[50] Biz şimdi yer değiştirme ile başlayarak yukarıda sözü edilen hareket türlerinin her biri ile ayrı ayrı ilgileneceğiz. Şimdi, Dogmatiklere göre, yer değiştirme hareket eden nesnenin bir yerden bir yere ya bütün olarak ya parçasal olarak geçmesidir –bütün olarak geçiş, yürüyen bir insan örneğindeki gibidir; parçasal geçiş, bir kürenin sabit bir eksen etrafında dönmesi örneğindeki gibidir, çünkü bütün olarak bu küre aynı yerde kalmakta fakat onun parçaları yer değiştirmektedir.

(65) Sanırım, hareket hakkında savunulan üç temel görüş vardır: Sıradan insanlar[51] ve bazı filozoflar tarafından hareketin var olduğu fakat Parmenides, Melissos ve diğer belli filozoflar[52] tarafından var olmadığı ileri sürülmektedir. Buna karşılık, Kuşkucular hareket denilen şeyin var olmamaktan daha fazla var olma durumunda olmadığını beyan etmektedirler; çünkü görünüşlerin (*fainomena*) tanıklığında hareket varmış gibi görünmektedir; buna karşılık, felsefi argümanla karar vermek

50. Bkz. F.K., II, 37; Aristoteles, *Physics*, VII, 2; *Categories*, 15a 13; Platon, *Laws*, X, 894.
51. Bkz. A.H., I, 165; II, 244.
52. Zenon ve Diodoros Kronos gibi. Bkz. A.H., II, 242.

durumunda kalındığında var değilmiş gibi görünmektedir. Bu açıdan, hareketin hiçbir şey olmadığını savunanlarla hareketin var olduğuna inananlar arasındaki karşıtlığı açıkladığımızda eğer eşit güçte argümanlar keşfedersek,[53] bu argümanları dikkate aldığımız ölçüde hareketin var olmamaktan daha çok var olma durumunda olmadığını (66) beyan etmeye yöneleceğiz. Şimdi, hareketin gerçek varlığını kabul edenlerle başlıyoruz.

Bu kimseler görüşlerini "açıklık" (*enargeia*)[54] ile temellendirmektedirler. Eğer, demektedirler, hareket var değilse, Güneş doğudan batıya nasıl hareket etmekte ve yılın mevsimlerini, ki bunlar Güneşin bize yaklaşması ve uzaklaşması sonucunda ortaya çıkan şeylerdir, nasıl yaratmaktadır? Ya da gemiler limanlardan nasıl yola çıkmakta ve çok uzaklardaki limanlara nasıl demir atmaktadır? Ve hareketin varlığını kabul etmeyen bir kimse, nasıl evinden ayrılıp tekrar evine dönebilmektedir? Bu olgular oldukça karşı çıkılamaz şeylerdir. Sonuç olarak, Kiniklerden birinin[55] karşısına hareketin varlığına karşı bir argüman konsaydı, bu durumda, o hiçbir şey söylemez fakat yalnızca ayağa kalkıp yürür ve böylece bu davranışı ve bu "açıklık" ile hareketin gerçekten var olduğunu tanıtlamış olurdu.

Bu kimseler bu şekilde karşıt görüşte olanları utandırmaya girişmektedirler. (67) Buna karşılık, hareketin var olduğunu kabul etmeyen kimseler bu tür argümanları şöyle bertaraf etmektedirler: Eğer bir şey hareket ediyorsa, bu şey ya kendisiyle ya da başka bir şey dolayısıyla hareket etmektedir. Eğer bu şey bir başka şey dolayısıyla hareket etmekteyse, o zaman, o ya nedensiz olarak ya da bazı nedenlere bağlı olarak hareket ediyordur. Hiçbir şey nedensiz hareket etmez. Fakat eğer bazı nedenlere bağlı olarak hareket etmekteyse, bu şeyin hareket etmesine neden olan şey bu şeyi hareket ettiren şeydir; böylece, az önce ortaya koyduğumuz eleştiri doğrultusunda, sonsuz (68) geriye gidişe yöneliyoruz demektir. Dahası, hareket ettirici şey etkin durumda ise ve etkin olan şey hareket etmekteyse, bu

53. Bkz. A.H., I, 26: Skeptiği yargıyı askıya almaya sevk eden eşit güç (denge durumu).
54. Diğer bir deyişle, apaçık ya da aşikâr olan şey. Bkz. A.H., III, 266.
55. Bkz. A.H., II, 244.

durumda, bu hareket ettirici şey bir başka hareket ettirici şeyi gerektirecektir. Bu başka hareket ettirici şey de bir başkasını; bu işlem sonsuza dek sürecektir. Bu durumda, hareket bir başlangıç noktasına sahip olmamaya varacaktır. Bu da saçmadır. O halde, hareket eden şey her zaman bir başka şey tarafından hareket ettirilmiyordur. Fakat bu şey kendisiyle de hareket ediyor olamaz; çünkü her hareket ettirici neden harekete ya öne doğru itmeyle ya geriye doğru çekmeyle ya yukarı doğru itmeyle ya aşağı doğru çekmeyle neden olduğundan, kendi kendisinin hareket ettiricisi olan şeyin kendisini yukarıda söylenen tarzlardan biriyle (69) hareket ettiriyor olması gerekir. Fakat bu şey kendisini ileriye doğru itmeyle hareket ettirmekteyse, o zaman, o kendisinin arkasında olacaktır; fakat eğer bu şey kendisini geriye doğru çekerek hareket ettirmekteyse, bu durumda, o kendisinin önünde olacaktır ve eğer bu şey kendisini yukarı doğru iterek hareket ettirmekteyse, o zaman, o kendisinin altında olacaktır; fakat eğer bu şey kendisini aşağı doğru iterek hareket ettirmekteyse, o zaman, o kendisinin üstünde olacaktır. Fakat herhangi bir şeyin kendisinin önünde, arkasında, üstünde ya da altında olması mümkün değildir. O halde, herhangi bir şeyin kendi kendini hareket ettirmesi mümkün değildir. Fakat eğer hiçbir şey ne kendisi ne de bir başka şey tarafından hareket ettirilmemekteyse, o zaman, hiçbir şey hareket etmiyor demektir.

(70) Ve eğer birisi "itki" ve "amaç" kavramlarına sığınmaya çalışırsa, bu kimseye "gücümüz sınırlarında olan"[56] hakkındaki anlaşmazlığı ve bu anlaşmazlığın, şu ana kadar bir doğruluk ölçütünün[57] bulunamamış olması nedeniyle, henüz bir çözüme kavuşamamış olduğunu hatırlatmak zorunda kalırız.

(71) Dahası, söylenmesi gereken bir de şu var: Eğer bir şey hareket etmekteyse, bu şey ya bulunduğu yerde ya da bulunmadığı yerde hareket ediyordur. Fakat bir şey bulunduğu yerde hareket edemez; çünkü bu şey bulunduğu yerde ise, o bulunduğu yerde kalıyor demektir. Bu şey bulunmadığı yerde de hareket edemez; çünkü bir şeyin bulunmadığı yerde ne bir şey

56. Aristotelesçi bir ifade: "Seçme özgürlüğü", Demokritos ve Stoacılar gibi kaderciler tarafından reddediliyordu.
57. Bkz. A.H., II, 18.

etkide bulunabilir ne de etkiye maruz kalabilir. O halde, hiçbir şey hareket etmez. Bu argüman aslında Diodoros Kronos'a[58] ait olan bir argümandır. Bu argüman birçok saldırının hedefi olmuştur. Biz bu argümanı, bize göründüğü kadarıyla, yenmesi zor bir argüman olarak betimlemekle yetiniyoruz.

(72) Bazıları bir şeyin bulunduğu yerde hareket edebileceğini ileri sürmektedir: Her nasılsa kendi eksenleri etrafında dönen küreler aynı yerde kalarak hareket etmektedir.[59] Bu kimselere karşı kürenin parçalarının her birine uygulanabilir olan "hiçbir şeyin bulunduğu yerde hareket etmediği" ne dair argümanı buraya nakletmemiz ve onlara bu argümanla hareket edildiğinde kürenin parçaları bakımından da hareket etmemekte (73) olduğu sonucunun çıkacağı uyarısını yapmamız gerekiyor ve hareket eden şeyin iki yer kapladığını, yani bulunduğu yeri ve gideceği yeri, ileri süren kimselere karşı da aynı şekilde hareket edeceğiz; çünkü onlara hareket eden şeyin bulunduğu yerden başka bir yere ne zaman geçmekte olduğunu soracağız: Bu şey bu geçişi ilk bulunduğu yerdeyken mi yoksa ikinci bulunduğu yerdeyken mi yapmaktadır? Fakat bu şey ilk bulunduğu yerdeyken ikinci yere geçmek durumunda değildir; çünkü bu şey halihazırda birinci yerde bulunuyor olacaktır ve bu şey birinci yerde olmadığı durumda da birinci yerden (74) bir başka yere geçiş yapmıyor olacaktır. Böylece soruna geri dönülmektedir; çünkü bir şey var olmadığı yerde hareket edemez. Şüphesiz hiç kimse hareket bahşetmediği herhangi bir şeyin bir yere geçebileceğini de kabul etmeyecektir.

(75) Bununla birlikte, bazıları şu açıklamayı yapmaktadır: Yer (*topos*) iki anlamda kullanılır. Geniş anlamda, örneğin, "benim evim" derken ve tam anlamda, örneğin, "bedenimin yüzeyini saran hava" olarak.[60] Bu açıdan, hareket eden nesnenin yerde

58. Bkz. A.H., II, 245.

59. Bkz. F.K., II, 93, 103.

60. Bkz. A.H., III, 119, 131; "yer", "tam" ya da "dar" anlamda bir nesnenin kapladığı belli bir uzay bölümüdür. Bu anlamda yer geniş ya da esnek anlamda yerden şöyle farklıdır: Yer geniş anlamda uzayın belli bir bölümünün çevrelenmesidir [örneğin, içi boş bir kürenin iç kısmını kapsayan hacim bu anlamda yeri anlamamıza yardımcı olabilir; diğeri için ise içi dolu bir kürenin kapladığı hacim örnek olarak gösterilebilir. (ç.n.)]. Geniş anlamda yer, "yer değiştirme"yi müm-

hareket ettiği söylendiğinde buradaki yer dar (tam) anlamda değil, geniş anlamdaki yerdir. Bu görüşte olanlara geniş anlamda yeri bölümlere ayırarak ve bu yerin her bir parçasında hareket ettiği söylenen şeyin buna uygun olarak o parçada var olduğunu ve bu durumuyla bu şeyin [kendi kapladığı yer olması bakımından] tam anlamında yerde var olmakta olduğunu ve bu şeyin diğer yer parçalarında bu anlamda var olmadığını fakat geniş anlamda var olduğunu söyleyerek yanıtlayabiliriz; bundan hareketle, bir şeyin ne bulunduğu yerde ne de bulunmadığı yerde hareket edemeyeceğini ve sonuç olarak hiçbir şeyin geniş anlamda yerde de hareket edemeyeceğini söyleriz; çünkü geniş anlamda yer bu şeyin tam anlamında bulunduğu yer ile bu şeyin bulunmadığı yerden oluşmaktadır ve bir şeyin bu yerlerden her ikisinde de hareket edemeyeceği halihazırda gösterilmiş bulunmaktadır.

(76) Aşağıdaki argümanı da ileri sürebiliriz.[61] Eğer bir şey hareket etmekteyse, bu şey ya düzenli ya da tedrici (aşamalı olarak) olarak ilerleme şeklinde ya da belli bir uzay aralığını bir anda geçme şeklinde hareket etmektedir. Fakat bir şey, göstereceğimiz gibi, her iki şekilde de hareket edemez; sonuçta bu şey hareket etmemektedir.

Bir şeyin düzenli ilerleme şeklinde hareket edemeyeceği, göründüğü kadarıyla, açıktır. Şöyle ki, eğer cisimler ve cisimlerin içinde hareket ettiği söylenen yerler ve zamanlar sonsuza dek bölünmekte ise, bu durumda hareket meydana gelmiyor demektir; çünkü hareket ettiği söylenen şeyin ilk hareket ettiricisi olan herhangi bir ilk şeyin (77) sonsuz bir dizi içinde keşfedilmesi

---

kün kılan şey olarak kabul edilir fakat Sextus bunun böyle olmadığını ileri sürmektedir.

61. Müteakip bölümlerde (A.H., III, 76-80) iki hareket tipi ele alınmaktadır. 1) Aşamalı hareket (aşama aşama ilerleyen): Hareket eden cisim önce kendi ilk parçasıyla parçalı uzayın ilk parçasını daha sonra diğer parçasını kendi diğer parçasıyla işgal eder ve bu şey tüm parçalarıyla tüm uzay parçalarını geçene kadar devam eder. (Burada hem hareket eden cismin hem de uzay aralığının ya da uzay kesitinin bölünebilir olduğu varsayılmaktadır. Fakat Sextus cismin ve uzayın sonsuza dek ya da belli bir sayıya kadar bölünüp bölünemeyeceğini tartıştıktan sonra her iki açıdan da hareketin mümkün olmadığı sonucuna varmaktadır). 2) Anlık hareket (A.H., III, 78-9): hareket eden cisim tüm uzay aralığını bir anda geçer.

mümkün değildir ve eğer daha önce sözü edilen şeyler atomik parçalara bölünebiliyorsa ve hareket eden şeylerden her biri kendi ilk atomik parçasıyla ilk atomik uzay parçasına eşit bir atomik zaman diliminde geçmekteyse, bu durumda, tüm hareket eden şeyler eşit hızda hareket ediyor demektir –örneğin en hızlı bir at ile bir kaplumbağa[62] eşit hızda hareket ediyor olmalıdır; bu da öncekinden daha saçma bir sonuçtur. O halde, hareket denilen şey düzenli ilerleme tarzında ortaya çıkan bir şey değildir.

Hareket bölünebilir uzay aralığının birden geçilmesiyle de ortaya çıkan bir şey (78) değildir; çünkü Dogmatiklerin söylediği gibi görünen bir şeyi açık olmayan bir şeyin kanıtı olarak kabul etmemiz gerekiyorsa, bu durumda, bir stad uzaklığı geçmek isteyen bir kimsenin önce bu uzaklığın bir parçasını ve sonra ikinci parçasını ve bu şekilde geriye kalan parçalarını geçmek zorunda oluşu gibi, hareket eden her şeyin "düzenli ilerleme" şeklinde hareket ediyor olduğu sonucuna varmamız gerekecektir; çünkü hiç şüphe yok ki, eğer hareket eden şeyin hareket ettiği yerin tüm parçalarını bir anda ve tümüyle geçtiğini iddia edersek, bu şeyin aynı anda yerin tüm parçaları içinde olacağını iddia ediyoruz demektir ve eğer bu şeyin içinde hareket ettiği yerin bir parçası soğuk diğer parçası sıcak ya da belki de bir parçası siyah diğer parçası beyaz ise, ki bu bağlantılı başka renkli şeylerle ilgili olarak da geçerli olacaktır, bu durumda hareket eden şey aynı anda hem soğuk hem sıcak ve hem beyaz hem siyah olacaktır ki bu da (79) saçmadır. Şimdi, Dogmatiklerden hareket eden şeyin aynı anda tüm parçalar boyunca ne miktarda bir uzayı katettiğini söylemelerini isteyelim. Eğer bu kimseler bu uzayın sınırsız [belirsiz] olduğunu söylerlerse, o zaman, onlar bir şeyin tüm dünyayı bir anda katettiğini kabul ediyorlar demektir. Buna karşılık bu kimseler böyle bir sonuçtan kaçarlarsa, bu kez onlardan bu uzayın boyutunu belirtmelerini isteriz. Fakat hareket eden şeyin katettiği uzayı ya da uzay aralığını –ki bu şey bu uzay aralığında bir anda bir saç teli genişliği kadar bile ilerlemeye muktedir değildir– tam olarak belirleme çabası muhtemelen yalnızca küstah, kaba ya da

62. Elealılara ait Akhilles paradoksu, bkz. Aristoteles, *Physics*, VI, 9.

hatta komik olmakla kalmayacak fakat aynı zamanda bizi yine önceki soruna[63] geri götürecektir: Eğer hareket eden şeylerin her biri belirli uzay aralıklarından aynı şekilde geçiş yapmaktaysa, bu durumda, tüm (80) şeyler eşit hıza sahiptir demektir. Öte yandan, Dogmatikler hareket eden şeyin küçük fakat belirlenmemiş bir uzay aralığından geçtiğini ileri sürerlerse, bu durumda, "zincirleme" tasıma[64] başvurarak varsayılan genişliğe durmadan genişlik ekleme yolunu açmış olacaklardır ve şimdi, eğer biz bu argümanla ilgilenirken Dogmatikler herhangi bir yerde hata yaparlarsa, bu durumda, bu kimseler, daha önce olduğu gibi, ihtişamlı kesin tanım öğretisine geri dönmek durumunda kalacaklardır. Buna karşılık, bu kimseler ekleme işlemini kabul ederlerse, biz de onları bir şeyin dünyayı bir anda tümüyle katedebileceğini kabul etmeye zorlarız. Sonuç olarak, hareket halinde oldukları söylenen şeylerin bölünebilir uzay aralığını bir anda katetmeleri söz konusu (81) değildir. Fakat eğer bir şey ne bir anda ne de aşamalı ilerleme biçiminde hareket etmemekteyse, bu durumda, bu şey hareket etmiyor demektir.

Aşamalı hareketi kabul edenlerin kullandığı argümanlar bunlardır ve hatta daha fazladır. Fakat biz ne bu argümanları ne de hareketin gerçekliğine ilişkin görüşün dayandırıldığı görünür şeyleri çürütme yetersizliğimizden dolayı, hareketin var oluşu ya da var olmayışına dair konu hakkında yargımızı –görünüşler ve argümanlar arasındaki karşıtlık açısından– askıya almaktayız.

11. ARTMA VE AZALMA HAKKINDA

(82) Aynı akıl yürütmeyi kullanarak hem artma hem de azalma hakkında yargıyı askıya alıyoruz; çünkü dış açıklık

63. Bkz. A.H., III, 77. Bu konu F.K., I, 154'te daha geniş açıklanmaktadır: "Eğer her şey bölünebilirse (yani zaman, uzay, cisimler), o zaman, tüm hareket eden şeyler eşit hızda olacaktır (örneğin, Güneş ve kaplumbağa); çünkü bölünemez bir aralık tüm şeyler tarafından bölünemez bir zaman kesiti içinde aynı şekilde geçilecektir." A.H., III, 79'da, anlık hareket öğretisiyle bağlantılı olarak hareket eden cismin katettiği uzay miktarı ile ilgili sorunlar ele alınmaktadır: Bu uzay miktarı ya sınırsız olarak ya da kesin belirlenmiş bir şey olarak ya da kesin belirli değil fakat küçük mitarda bir şey olarak tasavvur edilmek durumundadır; fakat tüm bu görüşler saçmalığa varmaktadır.
64. Bkz. A.H., II, 253.

(*enargeia*)[65] bunların gerçekliğini destekler görünürken, bu argümanlar bunları çürütür görünmektedir. Düşünce tam olarak şudur: Artan şeyin boyut bakımından kalıcı bir töz olarak artıyor olması gerekir; bu nedenle bir şey bir diğer şeye eklendiğinde bu diğerinin arttığını söylemek doğru olmayacaktır. Şimdi, töz[66] asla durgun olmadığına fakat her zaman akış içinde olduğuna, yani bir parça, sürekli olarak bir başkasının yerine geçmekte olduğuna göre, arttığı söylenen şey önceki tözünü bu eklenen şeyle birlikte koruyamaz, aksine farklı bir töze sahip olmuş (83) olur. Örneğin, üç kubit uzunlukta bir kiriş olduğunda bir kimse bir başka on kubitlik kiriş getirip üç kubitlik kirişin artmış olduğunu söylerse, onun bu söylediği doğru olmayacaktır; çünkü bu son haliyle kiriş üç kubitlik kirişten tümüyle farklı olacaktır. Bundan hareketle, arttığı söylenen her şey hakkında da, birinci maddenin ileriye doğru akması ve yeni bir maddenin onun yerini alması bakımından, eğer eklendiği söylenen şey bir şeye eklenmekteyse, böyle bir durumun artma olarak değil fakat tam değişme olarak adlandırılması gerekir.

(84) Aynı argüman azalmaya da uygulanabilir;[67] çünkü değişmeyen bir varlığa sahip olmayan bir şeyin azaldığı nasıl söylenebilir? Dahası, eğer "azalma" çıkarma şeklinde ve "artma" ekleme şeklinde ortaya çıkmaktaysa ve ne çıkarma ne de ekleme herhangi bir şey değilse, bu durumda, azalma da artma da herhangi bir şey değildir demektedir.

12. ÇIKARMA VE TOPLAMA HAKKINDA

(85) Çıkarmanın[68] hiçbir şey olmadığı şöyle tartışılmaktadır: Eğer herhangi bir şey bir şeyden çıkartılıyorsa, ya eşit olan eşit olandan ya da daha fazla olan daha az olandan ya da daha az olan daha fazla olandan çıkartılıyordur. Fakat göstereceğimiz gibi bu yollardan hiçbirinde çıkarma gerçekleşmez; bu nedenle, çıkarma mümkün olmayan bir şeydir.

65. Bkz. A.H., III, 66.
66. Maddi töz: Herakleitos ve Platon'a göre sürekli akış halinde olan şeydir. Bkz. A.H., I, 217, II, 28.
67. Bkz. F.K., I, 277.
68. Bkz. F.K., I, 297.

Çıkarmanın bu yolların hiçbirinde gerçekleşmediği aşağıda söylenenlerden açıktır: Herhangi bir şeyden çıkartılan şey çıkartılmadan önce çıkartıldığı şeyin içinde (86) kapsanıyor olmalıdır. Fakat eşit olan eşit olanın içinde kapsanıyor olamaz –örneğin, 6, 6'nın içinde kapsanmaz; çünkü kapsamakta olan şey kapsanan şeyden daha fazla olmalıdır ve çıkarmanın yapıldığı şey çıkartılan şeyden fazla olmalıdır, öyle ki, çıkarmadan sonra geriye kalan bir şey olabilsin. Çıkarmanın tümüyle ortadan kaldırma denilen şeyden farkı da budur. Yine, daha fazla olan da daha az olanda kapsanıyor (87) olamaz –örneğin, 6, 5'in içinde kapsanıyor olamaz; bu akıldışı bir şeydir ve bu nedenle, daha az olan da daha fazla olanın içinde kapsanmaz; çünkü eğer 5, 6'nın içinde kapsanmaktaysa, bu durumda, daha fazla olanın içinde daha az şeyler olarak 4 de 5'in içinde, 3 de 4'ün içinde, 2 de 3'ün içinde ve 1 de 2'nin içinde kapsanıyor demektir. Bu da demektir ki, 6, 5'i, 4'ü, 3'ü, 2'yi ve 1'i içermektedir ki, bunlar bir araya geldiklerinde 15 sayısını oluştururlar. Bu bakımdan, eğer daha az olanın daha fazla olanın içinde kapsanır olduğu kabul ediliyorsa, 15'in 6'nın içinde kapsandığı da kabul ediliyor demektir. Bunun gibi, 6'nın içinde kapsanmakta olan 15'in içinde de 35 sayısı kapsanıyor olacaktır.[69] Ve bu böyle adım adım sonsuza dek sürecektir. Fakat sonsuz sayıların 6 sayısının içinde kapsandığını söylemek saçmadır; bu bakımdan daha az (88) olanın daha fazla olanın içinde kapsanır olduğunu söylemek saçmadır. Şimdi, eğer bir şeyden çıkartılan şeyin çıkartıldığı şeyin içinde kapsanıyor olması gerekiyorsa ve ne eşit olan eşit olanın ne daha fazla olan daha az olanın ne de daha az olan daha fazla olanın içinde kapsanmamakta ise, bu durumda; herhangi bir şey herhangi bir şeyden çıkartılamaz demektir.

Yine, eğer herhangi bir şey herhangi bir şeyden çıkartılmakta ise, bu şey ya bir bütünden çıkartılan bir bütündür ya bir parçadan çıkartılan bir parçadır ya bir parçadan (89) çıkartılan bir bütündür ya da bir bütünden çıkartılan bir parçadır. Fakat bir bütünün bir bütünden ya da bir parçadan çıkartıldığını söylemek açıkça anlamsız bir şeydir. Bu durumda geriye şunu

69. Sayıların toplamı: 1.....5 eşittir 15; 1....4 eşittir 10; 1...3 eşittir 6; 1...2 eşittir 3 ve 1; bunların toplamı 35'e eşit olur: 15 + 10 + 6 + 3 + 1 = 35. Bkz. F.K., I, 304.

söylemek kalıyor: Bir parça ya bir bütünden ya da bir parçadan çıkartılmaktadır ve bu da saçmadır. Örneğin –daha açık olmak için argümanımızı sayılara dayandıralım– 10 sayısını ele alalım. 10 sayısından 1'in çıkartıldığını varsayalım. Şimdi, bu 1 ne 10'un bütününden ne de 10'un geriye kalan parçalarından çıkarılamaz. Bu nedenle, 1 çıkartılabilir bir şey değildir.[70]

(90) Çünkü eğer 1, 10'un bütününden çıkartılıyorsa, 10 ne on tane 1'den daha başka bir şey ne de bu on tane 1'den biri olmadığına fakat bu 1'lerin bir kümesi olduğuna göre, 1'in 10'un bütününden çıkartılması için, 1'in bu [on tane] 1'lerin her birinden çıkartılması gerekir. Şimdi, yukarıdaki açıklamalardan hareketle, 1'den hiçbir şey çıkartılamaz; çünkü 1'ler [monadlar olarak] bölünemez şeylerdir. Bu açıdan, 1 bu (91) şekilde 10'dan çıkartılabilir bir şey değildir ve hatta 1'in bu 1'lerin her birinden çıkartılır olduğunu kabul etmiş olsaydık, bu durumda, 1, on parça içeriyor olur ve on parça içeren bir şey olarak da 1'in kendisi yine bir "10" olmuş olurdu. Dahası, 1 denilen şeyin on parçasının çıkartılmasından sonra geriye diğer on tane parça kalacağından 10 bu durumda 20 olurdu. Fakat 1'in 10 olduğunu ve 10'un 20 olduğunu söylemek ve Dogmatiklerin bölünemez olarak kabul ettiği şeyin bölünmesinden bahsetmek saçma olacaktır.[71] Bunlardan hareketle, 1'in 10'un bütününden çıkartılır olduğunu söylemek saçmadır.

---

70. Aşağıda (A.H., III, 90, 91) tartışılan şudur: 1, 10'un bütününden çıkartılamaz. 10, on tane 1'den oluşur. Bu çıkartılan 1'in bu 1'lerin her birinden, ki bunların her biri kendinde 1 olan şeylerdir, çıkartılması gerekir. O zaman 10 – 1 = 0 olur. Dahası, 1 sayısı (monad) bölünemezdir. Bu nedenle, 1 çıkarma işlemine uygun değildir: Eğer 1 (yukarıda söylenene göre) on ayrı kez 10'dan çıkartılmak zorunda ise, bu durumda, 1 bu çıkarma işleminde on parçadan (on tane birden) oluşan bir şey olmak zorundadır ve böyle olunca 1'in kendisi 10'a denktir demektir.

71. 1'in bölünemez olduğunu varsayan Dogmatikler. Bir sonraki bölümde (A.H., III, 92-3) gösterilen şudur: "Bir parça bir parçadan çıkartılamaz." Örneğin, 10 ile ilgili durumda, 9'dan 1 çıkartılamaz; çünkü 10 – 1 bir "bütün" olarak 9'u verir. Ve eğer 9 = 9 x 1 ise ve 1 bu dokuz tane 1'in her birinden çıkartılmak durumunda ise, bu durumda çıkartılan 1, "9 x 1"e eşittir demektir. Aynı şey 1'in 10'un diğer parçalarından (8, 7, 6, 5,....) çıkartılmasında da uygulanabilir. Ki bu dizinin son sayısı 1'dir ve 1 bölünemez bir şey olarak çıkarma işlemine uygun bir şey değildir.

(92) 1 geriye kalan 9'dan da çıkartılamaz. Herhangi bir şeyin çıkartıldığı bir şey bütün olarak kalmaz. Fakat 9, 1 çıkartıldıktan sonra bütün olarak kalmayı sürdürmektedir. Bunun yanı sıra, 9, dokuz tane 1'den başka bir şey olmadığına göre, eğer 1'in 9'un bütününden çıkartıldığı söylenirse, çıkartılan toplam 9 olacak demektir. Eğer 1'in 9'un bir parçasından çıkartıldığı söylenirse, bu durumda 8 ile ilgili olarak da aynı saçma sonuç çıkacaktır. Buna karşılık, eğer bu çıkarma işlemi son 1 ile yapılmaktaysa, o zaman da Dogmatikler 1'in bölünebilir olduğunu kabul ediyor (92) olacaklardır ki bu da saçmadır. Öyleyse, 9'dan da 1 çıkartılamaz. Fakat eğer 1 ne 10'un bütününden ne de 10'un bir parçasından çıkartılmak durumunda değilse, bu durumda, hiçbir parça ne bir bütünden ne de bir parçadan çıkartılamaz demektir. Şimdi, eğer hiçbir şey ne bütünün bütünden ne parçanın bütünden ne parçanın parçadan ne de bütünün parçadan çıkartılması şeklinde çıkartılamaz ise, o zaman hiçbir şey herhangi bir şeyden çıkartılamaz demektir.

(94) Devam edelim. Ekleme Kuşkucular tarafından mümkün olmayan bir şey olarak kabul edilmektedir; çünkü onlar eklenen bir şeyin ya kendisine ya da önceden var olan bir şeye ya da her ikisine de eklenmiş olacağını fakat bu seçeneklerden hiçbirinin sağlam olmadığını ve bu nedenle hiçbir şeyin hiçbir şeye eklenebilir olmadığını söylemektedirler. Örneğin, varsayalım ki 4 kupluk bir uzunluk var ve buna 1 kupluk uzunluk ekleniyor.[72] Sorarım, bu 1 kupluk uzunluk nereye eklenmektedir? Bu 1 kupluk uzunluk kendine ekleniyor olamaz, çünkü eklenen şeyin eklendiği şeyden başka [ayrı ya da bağımsız] bir şey olması gerekir; fakat hiçbir şey kendinden (95) başka bir şey olamaz. Yine, bu 1 kupluk uzunluk 4 kupluk ve 1 kupluk uzunluğun birleşimi olan şeye de ekleniyor olmaz; çünkü bir şey henüz var olmayan bir şeye nasıl eklenebilir? Bunun yanı sıra, eğer eklenen 1 kupluk uzunluk 4 kupluk ve 1 kupluk uzunluklarla harmanlanıyorsa, bu durumda sonuçta, 4 kupluk, 1 kupluk ve bu eklenen 1 (96) kupluk uzunlukla birlikte, 6 kupluk bir uzunluk söz konusu olacaktır ve eğer bu 1 kupluk uzunluk yalnızca

72. Bkz. A.H., III, 59.

4 kupluk uzunluğa eklenmekteyse, herhangi bir şeye doğru genişleyen bir şeyin üzerine doğru genişlediği şeye eşit olması gerekeceğinden, 4 kupluk uzunluğun üzerine doğru genişleyen uzunluk 4 kupluk uzunluğun iki katı olacak ve sonuçta toplam uzunluk 8 kupluk bir uzunluk olacaktır. Bu da deneye ters düşen bir sonuçtur. Şimdi, eğer eklendiği söylenen şey ne kendisine ne önceden var olan bir şeye ne de bunların birleşimi olan bir şeye eklenmek durumunda olmuyorsa ve bunlardan başka da bir seçenek söz konusu değilse, herhangi bir şeyin herhangi bir şeye eklenmesi de söz konusu değildir demektir.

13. KONUM DEĞİŞTİRME HAKKINDA

(97) Eklemenin, çıkarmanın ve yer hareketinin varlığının iptal edilmesiyle birlikte konum değiştirme de iptal edilmiş olmaktadır;[73] çünkü konum değiştirme denilen şey de bir şeyin bir şeye eklenmesi ya da bir şeyin bir şeyden çıkartılması ile ilgilidir.

14. BÜTÜN VE PARÇA HAKKINDA

(98) Bu durum bütün ve parça ile ilgili olarak da geçerlidir;[74] çünkü bütün denen şeyin parçaların eklenmesi ya da birleşimi yoluyla ortaya çıktığı ve bir ya da daha çok parçanın çıkartılmasıyla da ortadan kalktığı söylenmektedir. Bunun yanı sıra, eğer bir bütün varsa, bu bütün ya kendi parçalarından başka bir şeydir[75] ya da onu meydana (99) getiren kendi parçalarıdır. Şimdi, açıktır ki, bütün kendi parçalarından başka bir şey olamaz; çünkü şu kesindir ki, bu parçalar ortadan kalktığında geriye bir şey kalmaz. Aynı şey bütünün parçalarından başka bir şey olduğu söylendiğinde de geçerlidir. Fakat eğer parçaların kendileri bütünü meydana getirmekteyse, o zaman, bu bütün yalnızca bir isim ve boş bir başlıktır[76] ve kendi başına bir varlığa

73. Bkz. A.H., I, 13.
74. Bkz. A.H., II, 215; F.K., I, 330.
75. Epikurosçu görüş, Stoacılar bütünün ne parçalarıyla aynı ne onlardan farklı bir şey olduğunu söylemekteydiler.
76. Bkz. A.H., II, 214, 227.

sahip değildir demektir; tıpkı ayrık denilen şeyin[77] ayrık şeylerden ayrı bir şey olmaması ya da kirişlerin yerleştirilmesinin yerleştirilmiş kirişlerden ayrı bir şey olmaması gibi. O halde, bütün denilen şey var olan bir şey değildir.

(100) Parça denilen şeyler de var olan şeyler değildir; çünkü eğer parçalar varsa, bunlar ya bütünün parçalarıdır ya da birbirlerinin parçalarıdır ya da her biri kendisinin parçasıdır. Fakat bunlar bütünün parçaları olamazlar; çünkü bütün denilen şey parçalarından başka bir şey değildir (ve bunun yanı sıra, bu varsayımdan hareketle, parçalar kendilerinin parçaları olacaklardır, çünkü bunların her birinin bütünün tamamlayıcısı olduğu söylenmektedir); parçalar birbirlerinin parçaları da olamazlar; çünkü parça olan şeyin parçası olduğu şeyde kapsanmakta olduğu söylenmektedir[78] ve örneğin, elin ayakta kapsandığını iddia etmek saçma olacaktır. Parçalardan her biri (101) kendisinin parçası da olamaz; çünkü bu durumda, kapsanma bakımından, bu parçanın kendisinden hem daha büyük hem de daha küçük olması gerekecektir. Şimdi, eğer parça denilen şeyler ne bütünün ne kendilerinin ne de birbirlerinin parçaları olma durumunda değilse, o zaman, bunlar hiçbir şeyin parçaları değildir demektir. Fakat eğer parçalar hiçbir şeyin parçası değilse, bu durumda, parça denilen şeyler var olan şeyler değildir demektir; çünkü göreli olan şeyler birbirlerine koşut olarak ortadan kalkarlar.[79]

Böylece, ele aldığımız bütün ve parça sorunun genel karakteri hakkında da hatırı sayılır bir açıklama ortaya konmuş oldu.

15. FİZİKSEL DEĞİŞME HAKKINDA

(102) Bazıları da "fiziksel değişme" denilen şeyin gerçekdışı bir şey olduğunu ileri sürmekte ve şu tarz argümanlar[80] ortaya koymaktadırlar: Eğer bir şey değişiyorsa, bu şey ya cisimsel

77. Bkz. F.K., I, 344; II, 27.
78. Bkz. A.H., 111, 86; "parça" terimi onu "kapsayan" ve "parçası" olduğu bir bütüne ait bir şeyi ifade etmektedir.
79. "Parça" ve "bütün" karşılıklı olarak var olan şeylerdir. Biri diğerini gerektirir ve göreli şeyler "birlikte kavranılırlar" ve birinin varlığı ya da yokluğu diğerinin varlığı ya da yokluğunu içerir. Bkz. A.H., II, 125, 175.
80. Bu bölümle ilgili olarak bkz. A.H., III, 38, 49, 64: Buralarda "fiziksel değişme", "yer değiştirme" ve diğer hareket biçimlerinden ayrı tutulmaktadır.

(*somaton*) ya da cisimsel olmayan bir şeydir (*asomaton*); fakat bunların her biri tartışma konusu olan şeylerdir; o halde, değişme öğretisi tartışmaya açık bir (103) konumdadır. Eğer bir şey değişmekte ise, bu şey bir "neden"in belli eylemleri ve onun üzerindeki etkisi sonucunda değişiyordur. [81] Fakat bir şeyin bir eyleme maruz kalarak değişmesi söz konusu değildir, çünkü "neden"in gerçekliği çürütülmüş bulunuyor; bu durumda, üzerinde eylemde bulunacak bir şey var olmadığından ["neden" denilen şeyin varlığı çürütülmüş olduğuna göre] üzerinde eylemde bulunulan şeyin (104) varlığı da çürütülmüş olmaktadır. O halde, değişen hiçbir şey de yoktur. Eğer bir şey değişiyorsa, bu durumda değişen şey ya olan bir şeydir ya da olmayan bir şeydir.[82] Olmayan bir şey gerçekdışı bir şeydir ve bu bakımdan ne bu şeyin üzerinde eylemde bulunulabilir ne de bu şey eylemde bulunabilen bir şeydir. Böyle olduğundan, bu şey değişen bir şey de değildir ve eğer olan bir şey değişmekteyse, bu şey ya var olması (105) bakımından değişiyordur ya da var olmaması bakımından. Şimdi bu şeyin var olmaması bakımından değişmesi söz konusu değildir, çünkü bu şey bu durumda var olmayan bir şey olur. Buna karşılık, bu şey var olması bakımından değişmekteyse, o zaman, bu şey var olduğu şeyden başka bir şey haline dönüşüyor demektir. Bu da bu şeyin var olmayan bir şey olacağı anlamına gelir. Fakat var olan bir şeyin var olmayan bir şey haline geldiğini söylemek saçmadır. O halde, var olan şey değişen bir şey değildir ve eğer ne var olan şeyin ne de var olmayan şeyin değişmesi söz konusu değilse, geriye, hiçbir şeyin değişmediğini söylemek kalıyor.

(106) Bazıları[83] da şunu ileri sürmektedir: Değişen bir şey belli bir zaman içinde değişiyor olmalıdır. Fakat göstereceğimiz gibi, hiçbir şey ne geçmişte ne gelecekte ne de şu anda değişmekte değildir; sonuç olarak hiçbir şey değişmemektedir. Geçmişte ve gelecekte değişen hiçbir şey yoktur; çünkü geçmiş ve gelecek şu ana ait değildir ve var olmayan bir zamanda bir şey yapmak ya da bir şeye maruz kalmak mümkün değildir. (107) Yine bu

81. Bkz. A.H., III, 17.
82. Bkz. A.H., III, 104-5 ve 109.
83. Bkz. A.H., III, 144; Aristoteles, *Physics*, VI, 6.

şu an içinde de mümkün olmayan bir şeydir; çünkü şu anın gerçekdışı olma ihtimali vardır[84] ve –bu noktayı göz ardı etsek bile– zaman bölünebilir bir şey değildir. Diyelim ki, zamanın bölünemez bir kesitinde, demirin sertlikten yumuşaklığa doğru değiştiğini ya da tüm diğer değişmelerden herhangi birinin meydana geldiğini varsaymak mümkün değildir; çünkü bunlar (değişmeler), görünüşe göre, zaman içinde gerçekleşmeye muhtaç şeylerdir. Şimdi, eğer hiçbir şey ne şimdi ne geçmişte ne de gelecekte değişmek durumunda değilse, bu durumda, bizim hiçbir şeyin değişmediğini beyan etmemiz gerekiyor.

(108) Dahası, eğer değişme diye bir şey varsa, bu şey ya duyulur olan (*aisthete*) ya da düşünülür olan (*noete*) bir şeydir. Fakat bu şey duyulur olan bir şey değildir, çünkü duyular kendine özgü şeylerdir,[85] oysa değişme denilen şey değişen şeyin değişmeden önceki hali ile değiştikten sonraki halinin "eşzamanlı hatırası"nı[86] gerektiren bir şeydir ve eğer değişme düşünülür bir şey ise, bu durumda (sık sık işaret etmekte olduğumuz gibi)[87] eski filozoflar arasında düşünülür olan şeylerin (*noeta*) gerçekliği hakkında çözümsüz anlaşmazlıklar var olduğundan, değişmenin gerçekliği hakkında da herhangi bir iddia ortaya koymaya muktedir olamıyoruz.

16. OLUŞ VE YOK OLUŞ HAKKINDA

(109) Hem oluş (*genesis*) hem de yok oluş (*fthora*) eklemenin, çıkarmanın ve fiziksel değişmenin çürütülmesinde kapsanmaktadır; çünkü bunlardan bağımsız olarak hiçbir şey oluşmaz (ortaya çıkmaz) ve yok olmaz (ortadan kalkmaz). Nitekim onların söylediğine göre, 10'dan 1'in çıkartılmasıyla 10'un ortadan kalkmasının bir sonucu olarak 9 oluşmakta ve 9'a 1'in eklenmesiyle 9'un ortadan kalkmasının bir sonucu olarak 10 oluşmaktadır; pas, bronzun değişerek ortadan kalkmasının bir sonucu olarak oluşan (ortaya çıkan) bir şey olmaktadır. Bu

84. Böyle olduğu A.H., III, 144-5'te gösteriliyor.
85. Bunlar "yalın edilgin" şeylerdir; her bir duyu belli bir şey sınıfını algılamaya uygundur. A.H., III, 47.
86. Bu özel bir Stoacı ifadedir. Bkz. F.K., I, 353; II, 64.
87. Bkz. A.H., II, 57; I, 170.

nedenle, eğer daha önce sözü edilen hareket tarzları geçersiz ise, bunun neticesi olarak, muhtemeldir ki, oluş ve yok oluş da zorunlu olarak geçersizdir.

(110) Bununla birlikte, her şeye rağmen, bazıları şöyle bir argüman ileri sürmektedir: Eğer Sokrates doğmuş ise, Sokrates ya Sokrates'in var olmadığı anda ya da Sokrates'in halihazırda var olduğu anda oluşmuştur. Fakat eğer Sokrates'in Sokrates'in halihazırda var olduğu anda oluşmuş olduğu söylenirse, bu durumda, Sokrates iki kez oluşmuş olurdu ve eğer Sokrates'in Sokrates'in var olmadığı anda oluşmuş olduğu söylenirse, bu durumda, Sokrates hem var olan hem de var olmayan bir şey olurdu –ortaya çıkmayla var olan ve ortaya çıkmadan önce varsayım bakımından (111) var olmayan olarak ve eğer Sokrates öldü ise, Sokrates ya Sokrates canlı olduğu anda ya da ölü olduğu anda ölmüştür. Şimdi, Sokrates Sokrates'in canlı olduğu anda ölmemiştir, çünkü böyle bir durumda Sokrates aynı anda hem canlı hem de ölü olmuş olurdu. Yine, Sokrates ölü olduğu anda da ölmemiştir, çünkü bu durumda da Sokrates iki kez ölmüş olurdu. O halde, Sokrates ölmemişti. Bu argümanı sırasıyla oluşan ya da yok olan şeylere tek tek uygulayarak hem oluş hem de yok oluş denilen şeyi geçersiz kılmak mümkündür.

(112) Bazıları da şöyle tartışmaktadır:[88] Eğer bir şey oluşuyorsa, ya var olan bir şey oluşuyordur ya da var olmayan bir şey. Fakat var olmayan bir şey oluşmaz; çünkü var olmayan bir şey bir şey oluşturmaya muktedir değildir. O halde, bu şey oluşmaya da muktedir bir şey değildir. Var olan şey de oluşmaz; çünkü eğer var olan bir şey oluşuyorsa, bu şey ya var olduğu ölçüde ya da var olmadığı ölçüde oluşmaktadır. Şimdi, bu şey var olmadığı ölçüde oluşan bir şey olamaz. Fakat eğer bu şey var olduğu ölçüde oluşmakta olan bir şey ise, bu durumda, Dogmatikler oluşan şeyin bir şeyden farklı bir başka şey oluşturduğunu söylediklerinden,[89] bu oluşan şey de var olan şeyden ayrı bir şey olacak ve bu bakımdan, bu şey var olmayan bir şey olacaktır

88. Bkz. F.K., II, 326; Aristoteles, *Physics*, I, 8.

89. "Diğer" burada "farklı" anlamındadır: Bir şeyin bir şeye dönüşmesinden önceki halinden farklı olan oluşmuş şey: "Oluşma" oluşma sürecine giren bir şeyin doğasında ya da karakterinde değişimi de içermektedir.

[yani "bu şey daha önce var olmayan bir şeydi" anlamında]. O halde, bu oluşan şey [öncesi bakımından] (113) var olmayan bir şeydir ve bu da anlamsızdır. Şimdi, eğer ne var olmayan ne de var olan bir şey oluşmak durumunda değilse, bu durumda, hiçbir şey oluşmuyor demektir.

Aynı nedenlerle, herhangi bir şey de yok olmaz;[90] çünkü eğer bir şey yok olmaktaysa, bu durumda, ya var olan bir şey yok olmaktadır ya da var olmayan bir şey. Şimdi, var olmayan bir şey yok olmaz, çünkü yok olmakta olan şeyin bir eylem öznesi olması gerekir. Yine, var olan bir şey de yok olmaz, çünkü bu şeyin ya var olurken yok olması ya da var değilken yok olması gerekir ve eğer bu şey var olurken yok olmaktaysa, bu şey bir ve aynı anda hem var olan hem de var olmayan bir şey olacaktır; (114) çünkü bu durumda bu şey var olmadığı ölçüde değil de var olduğu ölçüde yok olmakta olduğundan, bu şey var olan şeyden [oluşmadan önceki şeyin halinden] farklı bir şey olacaktır. Bu nedenle, bu şey yok olduğunun söylenmesi ölçüsünde var olmayan bir şey fakat aynı zamanda var olurken yok olduğunun söylenmesi ölçüsünde var olan bir şey olacaktır. Fakat aynı şeyin hem var olan hem de var olmayan bir şey olduğunu söylemek saçmadır. O halde, var olan bir şeyin varlığını sürdürürken yok olması söz konusu değildir ve eğer var olan şey varlığını sürdürürken yok olmayıp önce var olmama durumuna geliyor ve sonra bu şekilde yok oluyorsa, bu durumda, bu şey artık var olan şey olarak yok olmamakta fakat var olmayan şey olarak yok olmaktadır demektir ve bu bizim mümkün olmadığını daha önce göstermiş bulunduğumuz bir şeydir. Şimdi, eğer ne var olan ne de var olmayan bir şey yok olmak durumunda değilse ve bunlardan başka bir seçenek de yok ise, bu durumda, hiçbir şey yok olmuyor demektir.

Hareket tarzlarıyla ilgili bu açıklama[91] bir özet çalışma için yeterlidir. Bu açıklamadan Dogmatiklerin Fizik Bilimi dedikleri şeyin gerçekdışı ve tasavvur edilemez bir şey olduğu sonucu çıkmaktadır.

90. Bkz. F.K., II, 344.
91. Bkz. A.H., III, 64.

17. DURGUNLUK HAKKINDA

(115) Bazıları aynı şekilde fiziksel durgunluk[92] hakkında kuşkuya düşmektedir. Bu kimseler, Varlığın (*ousian*) akış içinde olduğunu[93] ve her zaman akıma ve eklemelere maruz kaldığını ileri süren Dogmatiklerin görüşlerine (*dogmatikon hupolepseis*) dayanarak, hareket halindeki şeyin durgun olmayacağını ve her cismin sürekli hareket halinde olduğunu söylemektedirler –tıpkı cisimleri bile varlık olarak kabul etmeyip onları daha çok "oluşan şeyler" olarak adlandıran Platon ve maddi dünyamızın[94] hareketliliğini bir nehrin hızlı akışına benzeten Herakleitos gibi. Demek (116) ki, hiçbir cisim durgun halde değildir. Şimdi, durgun olduğu söylenen şeyin aslında onu çevreleyen şeylerin kuşatması altında olduğu söylenmektedir. Kuşatma altında olan şey etkiye maruz kalan bir şeydir; fakat etkiye maruz kalan hiçbir şey yoktur; çünkü daha önce göstermiş olduğumuz gibi,[95] nedensel etki diye bir şey yoktur; o halde, durgun olan hiçbir şey yoktur.

Bazıları da şu argümanı ortaya koymaktadır: Durgun olan şey etkiye maruz olan şeydir; fakat etkiye maruz olan şey hareket halinde olan bir şeydir; demek ki, durgun olduğu söylenen şey hareket halinde olan şeydir; fakat bu şey hareket halinde ise, o (117) zaman, o durgun halde değildir demektir. Bundan da açıktır ki, cisimsel olmayan şey de durgun olmaya uygun değildir; çünkü durgun halde olan şey etkiye maruz kalan bir şey ise ve etkiye maruz kalma cisimlere ait bir özellik olup cisim olmayan şeylere ait bir özellik değil ise, bu durumda, cisimsel olmayan şey ne etkiye maruz olan ne de durgun olan bir şeydir demektir; o halde, durgun olan hiçbir şey yoktur.

(118) Böylece, durgunluk konusunda epeyce şey söylenmiş oldu ve sözünü ettiğimiz şeylerin hiçbiri ne uzay ne de zamandan ayrı tasavvur edilemediğinden bu konuları ele almaya geçme-

92. "Durgunluk" yalnızca "yer değiştirme"ye değil, fakat genel anlamda harekete karşıt bir şeydir (terimin Stoacı anlamı bakımından). Bkz. F.K., II, 245.
93. Bkz. A.H., III, 51, 54.
94. "Madde" burada (alışılmış anlamında) fiziksel evrenimizin maddesi anlamındadır. Bu anlamında bu terim, burada kullanımı bakımından, herhangi bir mantıksal ya da metafizik kullanımındaki anlamından farklıdır.
95. Bkz. A.H., III, 13, 103.

miz gerekmektedir; çünkü bunların gerçekdışı şeyler olduğu gösterilirse, o zaman, bundan hareketle, diğerlerinin her birinin de gerçekdışı şeyler olduğu gösterilmiş olacaktır. Şimdi, uzay konusu ile başlayalım.

18. UZAY HAKKINDA

(119) Şimdi, uzay ya da yer (*topos*) iki anlamda kullanılır: Tam ve geniş[96] –geniş anlamda yer, "benim şehrim" derken ki anlamında ve tam ya da dar anlamında yer, "tam olarak kaplanan yer" olarak, örneğin "bizim tam olarak kapladığımız yer" gibi. Bu durumda, araştırmamız tam anlamında yer ile ilgili olacaktır. Bu anlamda yeri bazıları kabul etmekte[97] ve bazıları kabul etmemektedir ve bazıları da bu konuda yargılarını (120) askıya almaktadırlar ve bu kimselerden uzayın varlığını savunanlar deneyin açıklığına geri gitmektedirler (*ten enargeian*).[98] Söyledikleri şudur: Sağ ve sol, yukarı ve aşağı, ön ve arka gibi uzay parçalarını gören ve şimdi burada olduğunda hocam yürüyorken[99] benim konuşmakta olduğuma tanık olan ve doğal olarak hafif olan (121) şeylerle doğal olarak ağır olan şeylerin kapladıkları yerleri bakımından farklı olduklarını gözlemleyen ve yine eskilerin "her şeyden önce Kaos vardı" deyişini duyan bir kimse uzayın var olmadığını nasıl savunabilir? Bu kimseler uzayın onun içinde ortaya çıkan şeyleri kapsaması bakımından Kaos olarak adlandırıldığını söylemektedirler.[100] Bu durumda da eğer bir cisim varsa, o zaman, uzay da vardır; çünkü uzay var olmaksızın cisim var olmaz ve eğer bir şeye neden olan şey varsa [etkin neden] ve bir şeyin temeli olan bir şey varsa

96. "Yer"in geniş ve dar anlamı için bkz. A.H., III, 75. A.H., III, 120-1'de uzayla ilgili bilinen argümanlara sahip olmaktayız: 1) Gözlemlenen olgular olarak, uzay parçaları ve cisimlerin uzaydaki hareketleri. 2) Uzayın varlığını ön gören alışılmış dil ya da anlatım. 3) Şu tarz bir argüman: Cisim varsa, uzay da var olmalıdır.

97. Örneğin, Stoacılar ve Peripatetikler. Bkz. A.H., III, 124,131.

98. Bkz. Aristoteles, *Physics*, IV, 1.

99. Tarsuslu Herodotos, bkz. A.H., Sunuş, s. 25.

100. Burada "Kaos" tuhaf bir biçimde "Khora" (bölüm) teriminden türetilmektedir (Stoacılar bu terimi *Kein* –akmak– fiili ile bağlantılamaktaydılar). Aslında bu şu anlama gelmektedir: Oyuk ya da boşluk, uçurum (*Khaskein* –"esnemek"– fiilinden türetilmiş olarak).

[maddi neden],[101] o zaman, içinde olunan bir şey de vardır ve bu da uzaydır; bir şeye neden olan şey (etkin neden) hem bir şeyin temeli olan şeye (maddi nedene) hem de içinde olunan şeye (uzaya) dahil ise, o zaman, bir şeyin temeli olan şey (maddi neden) hem bir şeye neden olan şeye (etkin nedene) hem de içinde olunan şeye (uzaya) dahildir demektir.[102]

(122) Fakat uzayı reddedenler uzay parçalarının varlığını da reddetmektedirler; bu kimselerin söylediği şudur: Uzay denilen şey uzay parçalarından başka bir şey değildir ve uzayın parçalarının varlığından hareketle uzayın varlığını sonuç olarak çıkarmaya gayret edenler sorgulama konusu olan şeyi yine sorgulama konusu olan şeyin kendisine dayanarak kanıtlamaya çalışmış olmaktadırlar. Genel anlamda uzayın reddedildiği bir durumda, bir şeyin bazı yerlerde oluştuğunu ya da oluşmuş olduğunu ileri sürenlerin dili aynı derecede aptalcadır[103] ve bu kimseler kendinden açık olmayan cisim denilen şeyin gerçekliğini de varsaymaktadırlar ve uzayın gerçekdışılığı gibi, hem "bir şeye neden olan" şeyin hem de "bir şeyin temeli olan" şeyin gerçekdışılığı da kanıtlanabilir (123) durumdadır. Hesiodos da felsefi sorunları yargılamakta yetki sahibi biri değildir. Bu kimseler uzayın varlığını kanıtlamaya yönelik argümanları reddederken, Dogmatiklerin uzay hakkındaki en önemli kabul edilen görüşlerini, yani Stoacıların ve Peripatetiklerin görüşlerini, ele alarak uzayın gerçekdışılığını daha titiz bir biçimde, aşağıda gösterildiği gibi tanıtlamaktadırlar.

(124) Stoacılar "boşluk" (*kenon*) denilen şeyin var olan bir şey tarafından doldurulmaya müsait olan fakat tam olarak doldu-

101. "Bir şeye neden olan" şey "etkin neden" ve "bir şeyin temeli olan" şey de "maddi neden"dir. Stoacılar her ikisini de "cisim" olarak kabul etmekteydiler. Bu nedenle de bu ikisi uzayın varlığını gerektiriyordu.

102. Hipotetik tasımlarda "birinci" ve "ikinci" terimlerin Stoacı kullanımı için bkz. A.H., II, 104, 142. Bir sonraki bölümde (A.H., III, 120-1) önceki bölümlerin argümanları çürütülmektedir: 1) "Uzay parçaları" uzayla özdeştir ve onların varlığını iddia etmede biz yalnızca "sorunu göz ardı etmekteyiz"dir. 2) "Cismin" ya da "katı maddenin" gerçekliği, bunların "etkin" ve "maddi" nedenler olmaları ölçüsünde, aynı şekilde tam tamına bir varsayımdır. A.H., III, 124-30'da Stoacıların özel görüşleri açıklanmakta ve çürütülmektedir. A.H., III, 13'te Aristoteles ve okulunun görüşlerine yer verilmektedir.

103. Bkz. A.H., III, 38.

rulmayan bir şey ya da cisme ilişkin bir "ara boşluk" ya da cisim tarafından doldurulmayan bir "aralık" (*diastema*) olduğunu ve "yer" (*topos*) denilen şeyin bir varlık tarafından doldurulan bir "aralık" olduğunu ve bu şeyin kendisini dolduran şeye eşit olduğunu söylemektedirler (burada "varlık" Dogmatiklerin "cisim" denilen şeye verdikleri isimdir) ve "bölüm" (*khora*) denilen şeyin cisim tarafından kısmen kaplanan ve kısmen kaplanmayan bir "aralık" olduğunu –her ne kadar Dogmatiklerden bazıları "bölüm" denilen şeyin büyük cismin "yeri" olduğunu ve bu nedenle de "yer" ile "bölüm" arasındaki farkın boyut bakımından bir fark (125) olduğunu söylemekteyse de– söylemektedirler. Dogmatiklerin karşıtları buna itiraz olarak şunu ileri sürmektedir: Stoacılar "yer" denilen şeyi "cisim tarafından doldurulan şey" olarak betimlerken onu hangi anlamda bir "aralık" olarak adlandırmaktadırlar? Bu kimseler bunu cismin uzunluğu anlamında mı, yoksa genişliği anlamında mı, yoksa derinliği anlamında mı, yoksa cismin tüm üç boyutu anlamında mı kullanmaktadırlar? Çünkü eğer bu kimseler "yer" denilen şeyden cismin tek bir boyutunu kastediyorlarsa, bu durumda, "yer" yeri olduğu şeye eşitlenmiş olmayacaktır. Dahası, bu durumda, kapsayan şey kapsanan şeyin bir parçası olacaktır. Bu da düpedüz saçmalıktır[104] ve (126) eğer "aralık" ile kastedilen bu üç boyut ise, bu durumda, yer denilen şeyde ne bir boşluk ne de boyuta sahip başka bir cisim olmadığı yalnızca "yer" içinde olduğu söylenen cisim olduğu ve bu cisim bu boyutlardan oluştuğundan (çünkü cisim uzunluk, genişlik, derinlik ve de katılıktır[105] –bu sonuncusunun sözü edilen boyutlara ait bir özellik olduğu söylenmektedir), cismin kendisi kendi yeri olacak ve aynı anda hem (127) kapsayan hem de kapsanan olacaktır

104. Bu argüman şöyledir: "Aralık" tek bir "boyut" (örneğin, uzunluk) anlamına gelemez; çünkü boyut (verilen tanıma göre) "yer" denilen şeyin içine aldığı "cisim" denilen şeye eşit olmalıdır ve bu bakımdan da "yer" üç boyutlu olan bir şeydir ve dahası, böyle bir durumda bir boyutun kapsayıcı yeri, yerin kapsadığı üç boyutlu cisimden daha az olurdu ve yine "aralık" üç boyutun tümü de olamaz; çünkü "aralık" denilen şeyin içinde olan cisim bu üç boyutun tümünden oluşan bir şeydir ve bu nedenle de o "kendi yeri" ile denk olan bir şeydir –onu dolduran şeyle dolu olan şey. Bu açıdan, "aralık" ve "yer", "boyutlara" ilişkin terimlerle açıklanabilir şeyler değildir.
105. Bkz. A.H., III, 39.

ve bu da saçmadır. O halde, var olan bir "yer"e ait hiçbir boyut yoktur ve sonuç olarak "yer" hiçbir şeydir.

Şu argüman[106] da ileri sürülmektedir: Bu boyutlar "yer" içinde var olduğu söylenen şeylerin her biri için çift olarak bulunmadıklarına göre, yani tek bir uzunluk, tek bir genişlik ve tek bir derinlik olarak bulunduklarına göre, bu boyutlar yalnızca cisme mi, yoksa yalnızca yere mi, yoksa her ikisine birden mi aittirler? Eğer bu boyutlar yalnızca yere aitseler, bu durumda, cisim kendi uzunluğuna, kendi genişliğine ve kendi derinliğine sahip değildir demektir. Böyle olunca, cisim bir cisim bile olmayacaktır. Bu (128) da saçmadır. Eğer bu boyutlar her ikisine birden ait ise ve eğer "boşluk" bu boyutlardan bağımsız olarak hiçbir gerçekliğe sahip olmuyorsa ve bu nedenle boşluğun boyutları cisimde bulunmaktaysa ve bunlar cismin kendini oluşturmasına hizmet ediyorlarsa, bu durumda, boşluğun bileşenleri cismin de bileşenleri olacaktır –çünkü katılığın gerçekliği hakkında herhangi bir kesinlikçi şey söylemek, yukarıda göstermiş olduğumuz gibi, mümkün değildir[107] ve cisim denilen şey için söz konusu olan bu boyutlar aynı zamanda boşluğa ait ve boşlukla denk şeylermiş gibi göründüklerinden cisim de boşluk olacaktır ve bu da saçmadır. Bu boyutlar yalnızca cisme ait ise, bu durumda, yere ait hiçbir boyut var olmayacak ve bu nedenle yer diye bir şey de var olmayacaktır. Şimdi, eğer yukarıda betimlenen seçeneklerin herhangi birinde yerin boyuta sahip olması söz konusu olmuyorsa, bu durumda, yer var olan bir şey değildir demektir.

(129) Dahası, şu ileri sürülmektedir: Cisim boşluğu kapladığında ve yer oluştuğunda boşluk ya varlığını sürdürür ya da geri çekilir ya da ortadan kalkar. Eğer yer varlığını sürdürmekteyse, bu durumda, Plenum* ve boşluk aynı şeylerdir demektir. Eğer boşluk geçiş hareketiyle geri çekiliyorsa ya da değişme ile orta-

106. Bu argüman şu soruyu ortaya koymaktadır: "Cisim" ve "yer" bu boyutlardan hangi ikisiyle çakışmak durumundadır, eğer aynı yerde iki boyut dizisinin olduğunu varsaymamız mümkün değilse? Bu boyutlara "cisim"i atfetmek "yer"i ortadan kaldırır ya da tersi.

107. Bkz. A.H., III, 45; cismin bileşenleri yukarıda sözü edilen üç boyuttur.

* Plenum: Madde ile doldurulmuş yer. (ç.n.)

dan kalkmaktaysa, bu durumda, boşluk bir cisimdir demektir;[108] çünkü bu tür etkilenmeler (*ta pathe*) cisme özgü şeylerdir. Fakat Plenum'un ve boşluğun aynı şeyler olduklarını ya da boşluğun cisim olduğunu söylemek de saçmadır. O halde, boşluğun bir cisim tarafından (130) kaplanabildiğini ve böylece yer haline gelebildiğini söylemek saçmadır. Bu nedenlerle de boşluğun gerçekdışı bir şey olduğu ortaya çıkıyor, çünkü boşluk için cisim tarafından doldurulmak ve yer haline gelmek mümkün değildir, oysa boşluk "cisim tarafından doldurulmaya uygun bir şey" olarak tanımlanıyordu[109] ve bunların çürütülmesine "bölüm" denilen şey de dahil olmaktadır; çünkü eğer "bölüm" denilen şey "büyük yer" ya da "cisim tarafından kısmen doldurulan ve kısmen de boş olan yayılım" ise, bu durumda, "bölüm" hakkındaki çürütme diğer ikisinin çürütülmesinde kapsanıyor demektir.

Bu argümanlar ve bunların yanı sıra diğerleri Stoacılar tarafından yer hakkında (131) savunulan görüşlere karşı yöneltilmiş argümanlardır. Peripatetikler[110] "yer" denilen şeyin "kaplayan şeyin kapladığı ölçüdeki sınırları" olduğunu ileri sürmektedirler. Buna göre, benim yerim benim bedenimi çevreleyen bir kalıp meydana getiren hava yüzeyidir. Fakat eğer yer bu ise, aynı şey hem var oluyor hem de var olmuyor demektir; çünkü cisim belli bir yer içinde var olduğunda, hiçbir şey var olmayan bir şeyde varlığa gelmediğinden, cismin bu şekilde yer içinde var olması için yerin önceden var olan bir şey olması gerekir ve sonuç olarak, yer, cisim bu yerde var olmadan önce var olmak durumundadır. Fakat yer kaplanan şeyi kuşatan şeyin dış yüzeyinin kalıbı olduğuna göre, yer, yer içinde cisim ortaya çıkmadan önce halihazırda var olan bir şey olamaz. Bu nedenle, yer varlık halinde olan bir şey değildir. Fakat aynı şeyin hem var olduğunu hem de var olmadığını söylemek saçmadır. O halde, yer denilen şey "kaplayan şeyin kapladığı ölçüdeki sınırı" olan bir şey değildir.

(132) Dahası, eğer yer herhangi bir şey ise, bu durumda, o ya yaratılan ya da yaratılmayan bir şeydir. Şimdi, yer yara-

108. Bkz. A.H., III, 49; ve "duygulanımlar" için bkz. A.H., III, 38, 52, 117.
109. Bkz. A.H., III, 124.
110. Bkz. F.K., II, 30; Aristoteles, *Physics*, IV, 4.

tılmayan bir şey değildir; çünkü bu kimseler yerin, yer içinde bulunan cismin çevresinin kalıplanmasıyla varlığa gelen bir şey olduğunu söylemektedirler ve yer yaratılan bir şey de değildir; çünkü eğer yer yaratılan bir şey ise, bu durumda, o ya cisim yer içinde olduğu zaman –ki bu yer, yer içinde olduğu söylenen cismin halihazırda içinde var olduğu yer olmaktadır– varlığa (133) gelmektedir ya da cisim yer içinde var olmadığı zaman varlığa gelmektedir. Fakat yer ne cisim yer içindeyken (çünkü yer içinde olan cismin yeri halihazırda var olan bir şeydir) ne de cisim yer içinde olmadığı zaman varlığa gelemez; çünkü bu kimselerin iddiasına göre, kaplayan şey kaplananın çevresinde kalıplanmakta ve böylece yer ortaya çıkmaktadır ve hiçbir şey yer içinde olmayan şeyin kalıbı olamaz. Fakat eğer yer ne cisim yer içindeyken ne de yer içinde olmadığı zaman ortaya çıkmıyorsa ve bunlardan başka bir seçenek de tasavvur edilemez ise, bu durumda, yer denilen şey yaratılan bir şey değildir demektir ve eğer yer ne yaratılmak ne de yaratılmamak durumunda değilse, bu durumda, yer var olan bir şey değildir demektir.

(134) Bu itirazlar daha genel bir biçimde de ifade edilebilir.[111] Eğer yer herhangi bir şey ise, yer ya cisimsel (*somaton*) ya da cisimsel olmayan (*asomaton*) bir şeydir. Fakat bu seçeneklerden her ikisi de, göstermiş olduğumuz gibi, tartışma konusu olan şeylerdir. O halde, yer tartışma konusu olan bir şeydir. Yer, yeri olduğu cisme bağlantılı olarak tasavvur edilebilen bir şeydir. Ancak cismin gerçekliğine ilişkin öğreti tartışma konusudur. Bu durumda, yerin gerçekliği de benzer olarak tartışılabilir bir şeydir. Hiçbir şeyin yeri ebedi değildir. Fakat biz eğer yerin oluşan bir şey olduğunu söylersek, oluşmanın var olmayan bir şey olması bakımından, yerin gerçekdışı bir şey olduğu sonucuna varılır.

(135) Bu konuda birçok başka argüman da eklemek mümkündür. Fakat açıklamamızı tekrarlamaktan kaçınmak için şöyle söyleyerek sözü bağlayabiliriz: Kuşkucular bu argümanlarla şaşkınlığa düşerken Dogmatikler de deneyin tanıklığı (açıklığı)

111. İlk itiraz A.H., III, 38-56'da temellendirilmektedir. İkincisi, A.H., III, 38'de ve üçüncüsü, A.H., III, 109'da temellendirilmektedir.

karşısında mahcup duruma düşmektedirler.[112] Sonuç itibariyle, Dogmatiklerin öğretilerini dikkate aldığımız ölçüde, kendimizi hiçbir yöne bağlamamakta ve "yer" konusunda yargıda bulunmayı askıya almaktayız.

19. ZAMAN HAKKINDA

(136) Zaman hakkındaki sorgulamada da tutumumuz aynıdır; çünkü görünüşleri (*tois fainomenois*) dikkate aldığımızda zaman (*kronos*) var olan bir şey gibi, fakat zaman hakkında ortaya konan argümanları dikkate aldığımızda gerçekdışı bir şey gibi görünmektedir. Bazıları[113] zamanı "Bütünün (buradaki anlamıyla Evrenin) hareket aralığı" olarak ve bazıları[114] da "Bütünün fiili hareketi" olarak; Aristoteles (ya da kimilerine göre Platon) "hareket bakımından önceki ve sonrakine ilişkin sayı" olarak ve (137) Strato (kimilerine göre Aristoteles) "durgunluk ve hareketin ölçüsü" olarak ve Epikuros (Lakonlu Demetritos'a[115] göre) "bitişik şeylerin bitişiği olan bir şey" olarak, yani, örneğin, günlere ve gecelere; mevsimlere; etkilere ve etki –dışı şeylere; hareket ve durgunluk durumlarına bitişik olarak ortaya çıkan bir şey şeklinde tanımlamaktadır ve (138) töz bakımından, bazıları zamanın cisimsel (*soma*) bir şey olduğunu –örneğin, Aenesidemus zamanın hiçbir bakımdan Varlık ve birincil cisimden (*protou somaton*) farklı olmadığını ileri sürmüştür– ve diğerleri[116] zamanın cisimsel

112. Bkz. A.H., III, 66, 81: Kuşkucuların burada, uzaya karşı argümanlarla uzayın varlığını deneye dayanarak temellendirmeye yönelik argümanlar arasındaki güç dengesi nedeniyle şaşkınlığa ya da kafa karışıklığına uğradıkları söylenmektedir.

113. Bkz. Diogenes Laertius, VII, 141. Bu kimseler Stoacılardır. Stoacıların zaman tanımı, "zaman"ı Evreni oluşturan gezegenlerin ve yıldızların hareketleriyle ölçülme uygulamasına dayanıyordu.

114. Bkz. Aristoteles, *Physics*, IV: Bu tanımlamaya göre 10 tür hareket (Platoncu tanımlama). Bkz. Platon, *Timaios*, 47 d. Aristoteles bizim zaman kavrayışımızın düşüncelerimizdeki ve algılarımızdaki farklılaşma ve art arda gelişe ilişkin bir duygudan kaynaklandığını söylemektedir. Bu duygu "önce" ve "sonra" –"geçmiş", "şimdi" ve "gelecek"– arasındaki ayrıma bağlı olarak zaman kavrayışına neden olmaktadır. (Bkz. Aristoteles, *Physics*, IV).

115. Bir Epikurosçu. Bkz. M.K., II, 318.

116. Stoacılar, örneğin.

olmayan (*asomatos*) bir şey olduğunu ileri sürmektedir. Şimdi, ya bu öğretilerin tümü doğrudur ya da bunların bazıları doğru bazıları doğru değildir. Fakat bu öğretilerin tümü doğru olamaz (bu öğretilerin çoğu birbiriyle tutarsızdır). Dogmatikler tarafından bu öğretilerin (139) tümünün doğru olmadığı da savunulmamaktadır. Bunun yanı sıra, hem zamanın cisimsel olduğuna dair iddianın doğru olmadığı hem de zamanın cisimsel bir şey olmadığına dair iddianın doğru olmadığı ve bu bağlamda da zamanın gerçekdışı bir şey olduğu kabul edilmek zorundadır; çünkü zaman bu iki seçenekten başka herhangi bir şey olamaz. Yine, hangi öğretinin doğru hangi öğretinin doğru olmadığını kavramaya, ölçüt ve kanıtlama konusunda[117] olduğu gibi, bu konuda ortaya atılan karşıt kanaatlerin (140) eşit gücü[118] nedeniyle muktedir olamıyoruz. Bu nedenlerle, sonuçta, zaman hakkındaki herhangi bir düşünceyi kesinlikçi bir biçimde onaylamaya muktedir olamıyoruz.

Dahası, zaman denilen şey hareket ya da hatta durgunluk olmaksızın var olabilen bir şeymiş gibi görünmediğinden, eğer hareket ve durgunluk ortadan kaldırılırsa, zaman da ortadan kaldırılmış olacaktır. Bununla birlikte, zamana karşı bazıları tarafından şu (141) itirazlar ortaya konmaktadır: Eğer zaman var olan bir şey ise, bu durumda, o ya sınırlı ya da sınırsız olan bir şeydir. Eğer zaman sınırlı bir şey ise, bu durumda, zaman belli bir anda başlamış ve belli bir anda bitecek olan bir şeydir demektir. Sonuç olarak, bu şu demektir: Zaman var olmadan önce (zaman başlamadan önce) de bir zaman vardı ve aynı şekilde, gelecek için de (zaman sona ermiş olduktan sonra da) zaman var olmadan önce bir zaman var olmuş olacaktır. Bu da saçmadır.[119] O halde, zaman sınırlı (142) olan bir şey değildir. Fakat eğer zaman sınırlı olmayan bir şey ise, geçmişin, geleceğin ve şimdinin zamanın parçaları olduğu söylendiğine göre, geçmiş ve gelecek ya var olan ya da var olmayan şeylerdir. Fakat bunlar eğer var olan şeyler değilse ve bu bakımdan geriye ancak zaman olarak şimdiki kalmaktaysa, bu durumda, zaman sınırlı

117. Bkz. A.H., II, 3-7, 12, 13.
118. Bkz. A.H., I, 8.
119. Bkz. Aristoteles, *Metaphysics*, XII, 6.

bir şeydir demektir. Bundan da yeni sorunlar ortaya çıkar[120] ve eğer geçmiş ve gelecek var olan şeylerse, bunlardan her biri şimdiki olmuş olacaklardır. Fakat geçmiş ve geleceği şimdiki olarak adlandırmak saçmadır. Bu durumda, zaman sınırlı bir şey de değildir demektir. Eğer zaman ne sınırlı ne de sınırlı olmayan bir şey değilse, bu durumda, zaman var olan bir şey de değildir demektir.

(143) Dahası, eğer zaman var olan bir şey ise, bu durumda, o ya bölünebilen ya da bölünemez olan bir şeydir. Şimdi, zaman bölünemez bir şey değildir; çünkü zaman, Dogmatiklerin kendi açıklamasına göre, geçmiş, gelecek ve şimdiki olarak üçe bölünmektedir ve zaman bölünebilir bir şey de değildir; çünkü her bölünebilir şey kendisinin bazı parçalarıyla ölçülmek durumundadır, yani ölçülen şeyin her bir parçasına benzer olan bir ölçütle ölçülmek durumundadır; örneğin bir kubit uzunluğu bir parmak uzunluğuyla ölçmemiz gibi. Fakat zaman kendi parçalarının herhangi biri ile ölçülemez. Örneğin eğer şimdiki zaman geçmiş zamanı ölçmekte ise, bu durumda, şimdi zaman geçmiş zamana benzerdir ve bu nedenle o da geçmiş zamandır demektir. Aynı şekilde, gelecek zamanın ölçülmesinde de şimdiki zaman gelecek zaman olacaktır ve eğer gelecek zaman diğer ikisini ölçmekte ise, bu durumda, gelecek zaman hem şimdiki hem de geçmiş zaman olacaktır ve bunun gibi, geçmiş zaman da hem gelecek hem de şimdiki zaman olacaktır ve bu da anlamsızdır. O halde, zaman bölünebilir bir şey de değildir. Fakat eğer zaman ne bölünebilir ne de bölünemez bir şey değilse, bu durumda, zaman var olan bir şey değildir demektir.

(144) Zamanın üç parçalı olduğu da, yani onun kısmen geçmiş, kısmen şimdiki ve kısmen gelecek olduğu da söylenmektedir. Bunlardan geçmiş ve gelecek zaman var olan şeyler değildir; çünkü eğer geçmiş ve gelecek zaman şimdi var olan şeyler ise, bu durumda, bunların her biri şimdiki zamandır demektir. Şimdiki zaman da var olan bir şey değildir; çünkü şimdiki zaman var olan bir şey ise, o ya bölünemez ya da bölünebilir bir şeydir. Şimdiki zaman bölünemez bir şey değildir, çünkü değişen şeyin şimdiki

120. Şöyle: Zamanın olmadığı anda bir zaman vardı.

zamanda değiştiği olduğu söyleniyor; fakat hiçbir şey bölünemez zaman içinde (145) değişmez.[121] Örneğin demirin yumuşaması ve bunun gibi durumlarda olduğu gibi. Bu bakımdan, zaman bölünemez bir şey değildir. Şimdiki zaman bölünebilir bir şey de değildir; çünkü şimdiki zaman birçok şimdiki zamana bölünemez; bu nedenle şimdiki zamanın evrendeki şeylerin hızlı akışı nedeniyle algılanamaz bir biçimde geçmiş zamana dönüştüğü söylenmektedir. Yine, şimdiki zaman geçmiş zamana ve gelecek zamana da dönüşemez; bu şimdiki zamanın bir parçasının artık var olmaması ve bir (146) parçasının da henüz varlığa gelmemiş olması bakımından böyledir. Bu nedenle, şimdiki zaman geçmiş zamanın sonu ve gelecek zamanın başı da olamaz; çünkü böyle bir durumda şimdiki zaman hem var olan hem de var olmayan bir şey olacaktır. O halde, şimdiki zaman bölünebilir bir şey de değildir. Fakat eğer şimdiki zaman ne bölünebilir ne de bölünemez bir şey değilse, bu durumda, şimdiki zaman var olan bir şey değildir demektir ve geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman var olmadığında zaman diye bir şey de var olmaz çünkü gerçekdışı şeylerin birleşimi olan bir şeyin kendisi de gerçekdışıdır.

(147) Zamana karşı şöyle bir argüman da ortaya konmaktadır: Eğer zaman var olan bir şey ise, bu durumda, zaman ya türeyebilir ve yok olabilir olan ya da türeyebilir ve yok olabilir olmayan bir şeydir.[122] Şimdi, zaman türeyebilir ve yok olabilir olmayan bir şey değildir, çünkü onun parçalarının hem geçmiş ve artık var olmayan bir şey olduğu hem de gelecek ve henüz var olmayan bir şey olduğu söylenmektedir ve yine, zaman türeyebilir ve yok olabilir bir şey de değildir çünkü Dogmatiklerin kendi temel (148) yaklaşımlarını dikkate alırsak, türeyen bir şeyin var olan bir şeyden türemesi ve yok olan bir şeyin de

121. Bkz. Aristoteles, *Physics*, VI, 6.

122. Platon zaman "varlığa gelir" (*gegonen*) derken (*Timaios*, 38 b), Aristoteles "hayır", demektedir (*Meta.*, XII, 6). A.H., III, 147-8'de ben "gegetos" terimini "oluşabilir" anlamında (varlığa gelme kapasitesine sahip şey anlamında) ve "ginetaı" terimini "oluşturulur" anlamında kabul etmekteyim. Fakat A.H., III, 149'da ve başka yerde ben "ginetai" terimini "oluşur" anlamında ve "ginemena" terimini "oluşan" anlamında kabul etmekteyim.

var olan şeylerin içinde yok olması gerekir.[123] Şimdi, zaman geçmişte yok olmaktaysa, bu durumda, zaman var olmayan bir şeyin içinde yok oluyor demektir ve zaman eğer gelecekte türeyen bir şey ise, bu durumda, o var olmayan bir şeyin içinde türüyor demektir; çünkü bunların her ikisi de var olmayan şeyler durumundadır. Fakat herhangi bir şeyin var olmayan bir şeyden türediğini ya da herhangi bir şeyin var olmayan bir şeyin içinde yok olduğunu söylemek saçmadır. O halde, zaman türeyebilen ve yok olabilen bir şey değildir. Fakat eğer zaman ne türeyebilir ve yok olabilir olmayan ne de türeyebilir ve yok olabilir olan bir şey değilse, bu durumda, zaman var olan bir şey de değildir demektir.

(149) Dahası, oluşan her şey zaman içinde oluşmaktaymış gibi göründüğünden, zaman eğer türeyebilen bir şey ise, bu durumda, zaman zamanın içinde türemektedir demektir. Bu bakımdan, zaman ya kendisi içinde türemektedir ya da başka bir zamanın içinde bir zaman olarak türemektedir. Fakat zaman kendisi içinde türemekteyse, bu durumda, zaman aynı anda hem var olan hem de var olmayan bir şeydir demektir; çünkü içinde bir şeyin türediği şeyin türeyen bu şeyden önce var olması gerektiğinden, kendi içinde türeyen zaman hem türemekte olan bir şey olması bakımından henüz var olmayan hem de kendisi içinde türemekte olması bakımından halihazırda var olan bir (150) şey olmak durumundadır.[124] Sonuç olarak, zaman kendi içinde türeyen bir şey değildir ve yine o başka bir zamanın içinde de türeyen bir şey değildir; çünkü şimdiki zaman gelecek zamanın içinde türemekteyse, bu durumda, şimdiki zaman gelecek zaman olur ve eğer şimdiki zaman geçmiş zamanın içinde türemekteyse, bu durumda da, şimdiki zaman geçmiş zaman olur ve aynı şey diğer tüm zamanlar için de söylenebilir. Bu nedenle, bir zaman bir başka zamanın içinde türüyor olamaz. Fakat eğer zaman ne kendi içinde ne de bir başka zamanın içinde türemek durumunda değilse, bu durumda, zaman türeyebilir bir şey değildir demektir. Bu şekilde, zamanın türeyebilir olmayan bir şey olmadığı da gösterilmiş olmaktadır.

123. Örneğin, Aristoteles, Epikuros ve Poseidonius. Bkz. Lucretius, I, 151.
124. Bkz. A.H., III, 133.

Şimdi, zaman ne türeyebilir ne de türeyebilir olmayan bir şey olmadığına göre, zaman tümüyle var olmayan bir şeydir; çünkü her var olan şey ya türeyebilir ya da türeyebilir olmayan bir şey olmak durumundadır.

20. SAYI HAKKINDA

(151) Görünüşe bakılırsa, zaman sayıdan apayrı bir şey değildir; bu nedenle, sayı konusunu kısaca ele almak yersiz olmayacaktır.[125] Alışılmış haliyle, dogmatik olmayan bir biçimde,[126] bir şeyin sayıldığını söyler ve var olan bir şeymiş gibi sayı denen şeyden bahsedildiğini duyarız; fakat Dogmatiklerin aşırı yöntemleri sayı nosyonu üzerine (152) saldırıyı da kışkırtmaktadır. Örneğin, Pythagoras Okulu sayıların Evren'in elementleri de olduğunu beyan etmektedir. Aslında, bu okulun üyeleri şunu ileri sürmektedirler: Görünüşler (*fainomena*) bir şeyden kaynaklanır ve elementlerin yalın şeyler olmaları gerekir; o halde, elementler açık olmayan (*adelon*) şeylerdir. Fakat açık olmayan şeylerden bazıları cisimsel, örneğin, atomlar ve kuleler gibi, bazıları ise cisimsel değildir, örneğin, figürler[127] ve biçimler ve sayılar gibi. Bunlardan cisimsel olanlar bileşik olan şeylerdir, örneğin, uzunluk, en, derinlik ya da hatta katılıktan oluşmuşlardır. O halde, elementler yalnızca açık olmayan şeyler değil, aynı zamanda (153) cisimsel olmayan (*asomaton*) şeylerdir de. Dahası, cisimsel olmayan şeylerden her biri sayı denilen şeyi içerir; çünkü bu şey ya bir ya iki ya da daha fazla olan bir şeydir. Buradan da şu çıkar: Cisimsel olmayan şeylerde içerilen, açık olmayan ve cisimsel olmayan sayılar var olan şeylerin elementleridir. Yine, yalnızca sayılar değil, aynı zamanda hem Bir (*Monados*) hem de Bir'in genişlemesi ve tekil çiftlerin çiftler oluşturduğu "katılma" ile ortaya çıkan Belirsiz Çift var olan

125. Bu bölümle birlikte bkz. F.K., II, 248-309. A.H., III, 152-6'da Pythagoras'ın sayıların Evren'in birincil bileşenleri ya da elementleri olduğuna dair öğretisi; A.H., III, 156-7'de sayılan (sayılabilir) şeylerin sayılardan ayrı şeyler olduğuna dair kanıtlaması; A.H., III, 158'de (sayılabilir şeylerden ayrı şeyler olarak) sayıların gerçek varlığına dair Pythagorasçı öğretiyi hedef alan Kuşkucu argümanlar yer almaktadır.

126. Bkz. A.H., I, 15.

127. Cisimlerin sınırları için bkz. A.H., III, 32; A.H., III, 153.

şeylerin elementleridir.[128] (154) Çünkü bu okulun üyeleri bu iki ilkeden diğer sayıların türediğini –ki, bu sayılar sayılabilir şeylerde içerilen şeyler olmaktadır– ve Evren'in bu iki ilkeye göre düzenlenmiş olduğunu söylemektedirler; çünkü nokta Bir'in karakterini ya da bağıntısını[129] ve çizgi İki'nin karakterini ya da bağıntısını (çizginin iki nokta arasında uzanan bir şey olarak kabul edilmekte oluşu bakımından) ve yüzey Üç'ün karakterini ya da bağıntısını (çünkü bu kimseler üçü, genişlik çizgisinin çapraz olarak yerleşmiş bir başka noktaya akışı olarak betimlemektedir) ve katı cisim Dört'ün karakter ya da bağıntısını yansıtmaktadır; çünkü cisim, yüzeyin yukarıda yerleşmiş bir noktaya doğru (155) yükselmesiyle oluşmaktadır. Pythagorasçılar hem cisimleri hem de tüm Evren'i bu şekilde tasavvur etmektedirler –dahası, onlar Evren'in uyumlu (ahenkli) orantılara göre düzenlenmiş olduğunu söylemektedirler[130]– örneğin, "Dörtlere göre" ki bu epitrite* demektir, 8'in 6'ya oranı gibi; "Beşlere göre" ki bu bir buçuk demektir, 9'un 6'ya oranı gibi; "Bütünlere göre" ki bu iki misli demektir, 12'nin 6'ya oranı gibi.

(156) Bunlar Pythagorasçıların kurdukları hayallerdir; bu kimseler sayıların sayılabilir şeylerden ayrı şeyler oldukları düşüncesine şu argümanla varıyorlar: Eğer öz tanımı bakımından[131] "hayvan", "bir" ise, "bitki" bir hayvan olmaması bakımından, "bir" değildir demektir; fakat bitki "bir"dir; o halde, hayvan "hayvan" olması nedeniyle değil, fakat kendisinin dışarıdan edindiği başka bazı özellikler [ya da özellik] bakımından "bir"dir; bu özellikler [ya da özellik] her hayvanın iştirak ettiği ve bu bağlamda "bir" olduğu şeylerdir [ya da şey-

128. Elementer sayıların varlığının ya "Bir" (Monad) ilkesi ya da "İkilik" (*Duality* ya da Belirsiz Çift) ilkesine katılmaya (iştirake) bağlı olduğu söylenmektedir –tek sayılar birinciye, çift sayılar ikinciye katılım içindedir ya da iştirak etmektedir. Bu ilkeler tek ve çift sayıların "tekilliklerinin" "kökenini" oluşturur.

129. Örneğin, Bir bölünemez bir bütünlüktür ve sayı olarak birin bir sayı dizisini başlatması gibi çizgi denilen şeyi başlatan şeydir. Bkz. F.K., II, 278.

130. Burada kullanılan terimler Pythagorasçı müzik sistemine ait terimlerdir ve 4:3, 3:2, 2:1 gibi oranlara işaret etmektedir. Bkz. Platon, *Timaios* 36 a; A.K., 6-9 ve M.K., 46.

* 1 + 1 / 3 = 4 / 3 oranı. (ç.n.)

131. Ya da herhangi bir bir başka şeyle olan bağıntısından bağımsız olarak, "kendi özü bakımından" hayvan.

dir] ve eğer sayı sayılabilir bir şey ise, sayılabilir şeyler, diyelim ki insanlar ve atlar vb olduğuna göre, sayı insanlar ve atlar vb şeyler olacaktır –ve sayılabilir şeyler beyaz, siyah ya da bordo ise, sayı da siyah, beyaz ya da bordo (157) olacaktır. Fakat bütün bunlar saçmadır; o halde, sayı sayılabilir bir şey değildir; aksine, o birlikte algılandığı sayılabilir şeylerden bağımsız olarak kendi gerçekliğine sahip olan bir şeydir; o bir elementtir.

Şimdi, Pythagorasçılar bu şekilde sayının sayılabilir bir şey olmadığı sonucuna vardıklarında, buna müteakip olarak sayı hakkında bir güçlük de ortaya çıkıyordu. Sorun şudur: Eğer sayı var olan bir şey ise, sayı ya gerçekten sayılabilir bir şeydir ya da sayılabilir şeylerden ayrı bir şeydir; fakat sayı, Pythagorasçıların ortaya koyduğu gibi, ne sayılabilir bir şeydir ne de, bizim göstereceğimiz gibi, sayılabilir şeylerden ayrı bir şeydir; o halde, sayı var olan bir şey değildir.

(158) Açıklamanın açıklığı için, sayının sayılabilir şeylerden ayrı bir şey olmadığına dair argümanımızı Bir'e dayandırarak göstereceğiz.[132] Eğer Bir iştirak etme yoluyla iştirakçilerinin her birinin "bir" haline geldiği kendisi bakımından gerçek bir şey ise, bu Bir ya bir olan bir şeydir ya da iştirakçileri kadar çok olan bir şeydir. Fakat eğer Bir, bir olan bir şey ise, ona iştirak ettiği söylenen şeyler onun bütününe mi yoksa bir parçasına mı iştirak etmektedir? Çünkü eğer, diyelim ki, bir insan Bir'i tümüyle edinmekte ise, bir at, bir köpek ya da tüm diğer şeyler için –ki biz bunların bir olduğunu (159) söylemekteyiz, iştirak edilecek Bir artık var olmayacaktır– örneğin, farz edelim ki, birkaç çıplak adam var ve bunların üzerlerine giyebileceği bir tek giysi var; bunlardan biri bu giysiyi giydiğinde diğerleri çıplak kalacaklardır ve eğer her bir şey Bir'in bir parçasına iştirak etmekteyse, bu durumda, bir kere, Bir hem bir parçaya sahip olan hem de, kendisine iştirak eden şeylere bölünmek durumunda olması bakımından, sayıca sonsuz parçalara sahip olan bir şey olur; bu da saçmadır. Öte yandan, İki ile ilgili duruma benzer

132. Buradaki argüman şudur: Şeylerin Bir'e "iştiraki" ya Bir'in sonsuz sayıda parçalara bölünmesini (A.H., III, 158-9) ya da sonsuz sayıda Bir'in varlığını içerir (A.H., III, 160-2), ki bunların her ikisi de Teklik'in (*Unity*) biricik ilkesi olan Bir'i (Monad) bozar.

bir biçimde, On'un parçasının On'un kendisi olmaması gibi, Bir'in parçası da Bir'in kendisi olmayacaktır ve bu bağlamda, Bir'e iştirak eden hiçbir şey yoktur. Bunlardan hareketle, tekil şeylerin kendisine iştirak ettiği söylenen Bir, [bu anlamda] "bir" olan bir şey değildir.

(160) Fakat eğer, her tekil şeyin bir olarak nitelendirildiği iştirak bağlamında, Birlerin "bir" teriminin kendilerine atfedildiği sayılabilir şeylerin sayısına eşit sayıda olmaları söz konusu ise, bu durumda, Birler sayıca sonsuz olacaktır ve bunlar ya bir üst Bir'e[133] ya kendilerine sayıca eşit olan Birlere iştirak etmektedir ya da bunlar iştirak (161) etmeyen, aksine iştirakten bağımsız olan şeyler durumundadır. Şimdi, bunlar eğer iştirakten bağımsız olarak "bir" olabilen şeyler ise, bu durumda, her sayılabilir şey de bir Bir'e iştirak etmeksizin "bir" olmaya muktedirdir demektir ve böyle olduğu için de kendisi bakımından var olan gerçek bir şey olarak algılandığı söylenen Bir'in bir kenara bırakılması gerekir. Buna karşılık, eğer bu Birler iştirak yoluyla "bir" olan şeylerse, bu durumda, onlar ya bir Bir'e tümüyle iştirak etmektedir ya da bunların her biri kendine ait bir Bir'e iştirak etmektedir ve eğer bunların tümü bir Bir'e iştirak etmekteyse, bu durumda, bunların her birinin ya tüm Bir'e ya da Bir'in bir parçasına iştirak ettiği (162) söylenecektir ve bu noktada bilinen güçlükler yine söz konusu olacaktır. Fakat eğer bunların her biri kendi Bir'ine iştirak etmek durumundaysa, bu durumda, bizim her Bir için bir yeni Bir kabul etmemiz gerekecektir ve yine bu Bir için de bir başka Bir; bu da böyle sonsuza dek gidecektir. Şimdi, eğer her var olan şeyin iştirak yolu ile "bir" olduğu kendinde –bağımsız Birlerin var olduğunu idrak etmek için düşünülür Birlerin (*noetas monadas*) sonsuz sonsuzluğunu idrak etmek zorunlu ise ve düşünülür Birlerin sonsuz sonsuzluğunu idrak etmek mümkün olmayan bir şey ise, bu durumda, belli düşünülür Birlerin varlığını ve her var olan şeyin kendi Bir'ine iştirak ederek "bir" haline gelmesi bakımından "bir" olduğunu idrak etmek de mümkün değildir.

(163) O halde, Birlerin sayısının bunlara iştirak eden şeylerin sayısı kadar olduğunu söylemek de saçmadır. Fakat eğer

133. Diğer bir deyişle, bir ana kök olarak "Teklik" olan şeye.

kendisi bakımından var olan Bir olarak adlandırılan şey ne "bir" ne de ona iştirak eden şeylerin sayısı kadar çok değil ise, kendisi bakımından var olan Bir de var olan bir şey değildir demektir. Buna benzer biçimde de, diğer sayıların hiçbiri de kendileri bakımından var olan şeyler değildir; çünkü Birlerin tipik durumuna uygulanan bu argüman tüm sayılar için de uygulayabilir. Fakat eğer sayı, göstermiş olduğumuz gibi, ne kendinde var olan ne de, Pythagorasçıların göstermiş olduğu gibi, sayılabilir şeylere bağlı olan [ya da bu şeylerde kapsanan] bir şey değil ise ve bunların ötesinde başka da hiçbir seçenek yok ise, bu durumda, sayı denen şeyin var olan bir şey olmadığını beyan etmemiz gerekir.

(164) Dahası, sayının sayılabilir şeylerden bağımsız bir şey olduğuna inanan kimseler tarafından İki'nin Bir'den türetildiği hangi anlamda dile getirilmektedir? Çünkü biz bir Bir'i bir başka Bir ile bir araya getirdiğimizde ya dışarıdan bir şey Birlere ekleniyordur ya onlardan bir şey çıkarılıyordur ya da onlara ne bir şey ekleniyor ne de onlardan bir şey çıkartılıyordur. Fakat eğer eklenen ya da çıkarılan bir şey yok ise, İki denen şey de olmayacaktır; çünkü birbirlerinden ayrı olarak var olduklarında Birler, bu kimselerin kendi tanımına göre İki'nin Birlere [belirtilen tarzda] bağlantısı bakımından, ne İki'yi içermektedir ne de onlara dışarıdan eklenen ya da onlardan çıkarılan bir şey (165) vardır. Şimdi, Birlere eklenen ya da Birlerden çıkarılan bir şey söz konusu olmadığından, Bir'in Bir ile birleşimi bir "İki" olmayacaktır. Fakat eğer çıkarma işlemi söz konusu ise, bu durumda, yalnızca İki değil, aynı zamanda Bir de ortadan kalkmış olacaktır [Bir'in bir olma özelliği bozulmuş olacaktır]. Eğer İki, Birlere dışarıdan eklenmekte ve bu şekilde Birlerden türetilmiş olmakta ise, bu durumda, İki gibi görünen şey [aslında] Dört olacaktır; çünkü halihazırda bir "Bir" ve bir ikinci "Bir" var olmuş olacak ve bunlara dışarıdan bir "İki" eklendiğinde ortaya çıkan sayı Dört olmuş (166) olacaktır* ve aynı argüman birleşim işlemiyle oluşturuldukları söylenen tüm diğer sayılar için de geçerlidir.

* Sextus burada bir oksijen atomunun (İki), iki hidrojen atomu (iki tane Bir) ile birleşmesine benzer bir şey betimlemektedir. (ç.n.)

Şimdi, eğer üst sayılardan[134] oluşturuldukları söylenen sayılar ne çıkarma ne toplama (ekleme) ne de dışarıdan çıkarma ve toplama yoluyla oluşturulmamaktaysa, sayılabilir şeylerden ayrı ve bağımsız olduğu söylenen sayıların oluşumu birleşim [özelliği taşıyan bir şey] değildir demektir. Fakat bu kimselerin kendileri birleşim yolu (167) ile oluşan sayıların üst sayılardan –örneğin "Bir" ve "Sonsuz İki"– oluşturuldukları ya da türetildiklerini ileri sürmekle sayıların türetilmeyen (oluşturulmayan) şeyler olmadıklarını açık hale getirmiş olmaktadırlar.[135] Fakat eğer sayı ne kendisi bakımından var olan bir şey olarak tasavvur edilebilmekte ne de sayılabilir şeylerde kapsanmakta değil ise, sayı denilen şey, Dogmatikler tarafından ortaya konan kurnazlıktan hareket edersek, var olan bir şey değildir demektir.

Şimdi, bir özet açıklama olması bakımından, felsefenin Fizik denilen bölümü hakkında buraya kadar söylenenler yeterlidir.

21. FELSEFENİN ETİK BÖLÜMÜ HAKKINDA

(168) Geriye iyi, kötü ve ne iyi ne de kötü olan şeyleri ayrıştırmakla ilgili olduğu ön görülen Etik bölümü kalıyor.[136] Şimdi, bu bölümü kısaca ele almak için, iyi, kötü ve "ne iyi ne de kötü" olan şeylerin gerçekliğini önce bu kavramların her birini açıklayarak sorgulayacağız.

22. İYİ, KÖTÜ VE NE İYİ NE KÖTÜ OLAN ŞEYLER HAKKINDA

(169) Şimdi, Stoacılar iyinin "yarar" ya da "yarardan başka bir şey olmayan" şey olduğunu ileri sürmektedirler; burada "yarar" terimi "erdem" ve "yerinde eylem/davranış" anlamında ve "yarardan başka bir şey olmayan" ifadesi "iyi insan" ve "arkadaş" anlamındadır; çünkü Yönetici İlke'nin[137] belli bir durumu olarak

134. Bkz. A.H., III, 160.

135. Bkz. A.H., III, 153.

136. "Temiz/dürüst" (*honestum*): Stoacılar "kalon" terimini "agaton" (iyi/*bonum*) teriminin eşanlamlısı olarak kullanıyorlardı ve bu bölümde bu terimler eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.

137. Ya da "hâkim parça" yani zihin. Bkz. A.H., I, 128; II, 81; Sunuş, s. 14-6. "İyi insan"ın iyilikten ("erdem" ya da "yarar"dan) başka bir şey olmadığı öğretisi oldukça dikkat çekicidir. Hatırlamamız gerekir ki, Stoacılar nitelikleri ve özellikle-

"erdem" ve erdeme göre eylem olması bakımından "yerinde eylem/davranış" tam olarak "yarar" denilen şeydir; buna karşılık, "iyi insan" ve "arkadaş" yarardan başka bir şey olmayan şeylerdir; (170) çünkü yarar iyi insanın bir parçasıdır; onun yönetici ilkesidir. Fakat bu kimseler bütünlerin parçalarıyla aynı şeyler olmadıklarını (çünkü insan bir el değildir, örneğin) söylerken, aynı zamanda, onların parçalarından başka/ayrı şeyler olmadıklarını da (çünkü parçalar olmaksızın bütünler var olmaz) söylemekteler. Böylece, bu kimseler bütünlerin parçalarından ayrı/başka şeyler olmadıklarını ileri sürmektedirler. İyi insan bir bütünün [iyi insanın kendisinin] onun yönetici ilkesi ile [iyi insanın parçası ile] bağlantısında yer aldığı için, ki onlar bu bağlantıyı yarar ile bir tutmaktadırlar, iyi insanın yarardan başka bir şey olmadığını beyan etmektedirler.

(171) Bundan hareketle de bu kimseler iyinin üç anlama geldiğini ileri sürmektedirler. Onlar birinci anlamda iyinin onun aracılığıyla yararın sağlanabileceği şey olduğunu söylüyorlar, ki bu anlamda iyi daha çok ilke bakımından iyi[138] ve erdem olmaktadır; diğer anlamda iyi yararın rastlantısal olarak elde edildiği bir şeydir; örneğin, erdem ve erdemli davranışlar/eylemler gibi; üçüncü anlamda iyi işe yarar/faydalı olma gücüne sahip olan bir şeydir; örneğin, erdem ve erdemli eylem ve iyi insan ve arkadaş ve Tanrılar ve iyi daemonlar vb; bu şekilde, iyinin ikinci anlamı birinci anlamını (172) ve üçüncü anlamı hem birinci hem de ikinci anlamını kapsamaktadır. Fakat bazı kimseler iyiyi "yalnızca kendisi bakımından arzulanan şey" olarak,[139] bazı kimseler de "mutluluğa katkıda bulunan ya da mutluluğu sağlayan şey" olarak tanımlamaktadır. Stoacıların açıklamasına göre, mutluluk hayatın yumuşak akışıdır.

---

ri hem cisimsel olan hem de "töz"ün (*ousin*) parçaları olan şeyler olarak kabul ediyorlardı –dolayısıyla, burada ima edilen şey "iyi insanın" zihnidir (hâkim parçasıdır). Sonuç olarak yararın çıktığı kaynak olması bakımından "erdem"in (ya da "iyilik"in) "yarar" ile (ya da "fayda" ile) eşdeğerliği için bkz. D. Laertius, V11, 94. Stoacı Etik için bkz. A.H., Sunuş, s. 15-6.

138. Diğer bir deyişle, "birincil, temel iyi" –bu diğer iyilerin kaynağı olan şeydir. Birinci anlamda iyi temel/merkezî iyidir ki, bu iyi ikinci ve üçüncü anlamda iyilere doğru genişler; örneğin, iç içe geçmiş çemberler gibi; üçüncü anlamda iyi ikinci anlamda iyiyi ve ikinci anlamda iyi birinci anlamda iyiyi kapsamaktadır.

139. Bkz. Aristoteles, *Rhetorica*, I, 6. Öteki tanımlama Stoacıdır.

Bu kimselerin İyi kavramı ile ilgili açıklamaları bunlar ya da bunlara benzer (173) açıklamalardır. Fakat iyinin faydalı olan ya da yalnızca kendisi bakımından arzulanan ya da mutluluğa katkıda bulunan şey olarak tanımlanmasında ortaya konan şey iyinin özü değil fakat özellikleri olmaktadır ve bu da anlamsız bir şeydir; çünkü sözü edilen özellikler ya yalnızca iyiye ya da aynı zamanda başka şeylere ait şeylerdir. Fakat eğer bu özellikler başka şeylere de ait olan özellikler ise, bu durumda, onlar, böyle kabul edildiğinde, iyinin karakteristik belirtileri değildir demektir. Buna karşılık, bu özellikler yalnızca iyiye özgü şeyler ise, bu durumda, bizim için bunlardan bir iyi (174) kavramı devşirmek mümkün değildir; çünkü tıpkı "at" kavramına sahip olmayan bir kimsenin "kişneme" denilen şeyin ne olduğunu bilmeyecek olması ve bu bağlamda da bir kimsenin önce kişneyen bir at görmeksizin bir "at" kavramına ulaşamayacak olması gibi, iyinin özünü arayan birisi de, iyi hakkında hiçbir bilgisi olmadığından, özü bakımından iyinin kavramını edinmeye muktedir olması için gerekli olan "yalnızca iyiye özgü özelliği" algılamaya muktedir olamaz; çünkü onun önce kendisi bakımından iyinin doğasını öğrenmesi ve bu şekilde onun faydalı, kendisi bakımından istenen ve (175) mutluluğa yol açan bir şey olduğunu kavrama aşamasına gelmesi gerekir. Fakat yukarıda sözü edilen özelliklerin iyinin gerçek doğasını ve kavramını yansıtmada yeterli olmadığı Dogmatiklerin uygulamalarından açık hale gelmektedir. Muhtemelen herkes iyinin faydalı, seçilmeye değer (öyle ki iyinin adeta "haz veren" bir şey olduğu söylenmektedir)[140] ve mutluluk yaratan bir şey olduğunu kabul etmektedir; fakat bu özelliklerin ait olduğu şeyin ne olduğu sorulduğunda, bu kimseler sonuçsuz bir tartışmaya girişmektedir; bazıları iyinin erdem olduğunu, diğerleri haz olduğunu, daha başkaları acısızlık[141] olduğunu ve yine başkaları başka bir şey olduğunu söylemektedir. Üstelik eğer iyinin özü daha önceki tanımlarla kanıtlanmış olsaydı, bu kimseler,

140. "Agaston"dan "agaton"un türetilmesi. Bkz. Platon, *Cratylus*, 412 c, 422 a ve A.H., III, 184.

141. Stoacılar "erdem", Kireneliler ve Epikurosçular "haz" ve bazı Peripatetikler "acısızlık" olarak kabul etmekteydiler. Bkz. Aristoteles, *Rhetorica*, I, 7.

iyinin doğası bilinmiyor olsa bile, böyle bir tartışmanın içine girmemiş olurlardı.

(176) Şimdi, İyi kavramıyla ilgilenen en tanınmış Dogmatikler arasında böyle bir uyumsuzluk vardır; bu kimseler Kötü hakkında da farklı görüşlere sahiptirler; bazıları "kötü"yü "zarar" ya da "zarardan başka bir şey olmayan şey" olarak, bazıları "kendisi bakımından uzak durulan şey"[142] olarak ve bazıları da "mutsuzluğa yol açan şey" olarak tanımlamaktadır. Fakat bu kimseler, bu tanımlarıyla kötünün özünü değil de mümkün özelliklerini ifade etmekte olduklarından, yukarıda sözü edilen mantıksal çıkmaza dahil olmaktadırlar.

(177) Dogmatikler "farksız" teriminin üç anlamda kullanıldığını söylemektedirler –birinci anlamı, bir şeyin ne tercih etmenin ne de etmemenin konusu olmaması ile ilgilidir; örneğin, yıldızların ya da saç tellerinin sayısının çift olduğu [ya da olmadığı] tartışması; ikinci anlamı, bir şeyin tercih etme ya da etmemenin konusu olsa bile, bu şeyin bir başka şeyden daha fazla bu durumda olmaması ile ilgilidir; örneğin, bir kimsenin aynı değerde ve tıpatıp aynı iki madeni paradan birini seçmek zorunda kaldığında ortaya çıkan durum gibi; böyle bir durumda bu paralardan birini seçme eğilimi ortaya çıkar fakat bu paraların her ikisi de diğerin daha fazla tercih edilir durumda değildir; "farksız" teriminin üçüncü anlamı, onlar göre, ne mutluluğa ne de mutsuzluğa katkıda bulunmayan şeyle ilgilidir; örneğin, sağlık ya da servet gibi; çünkü sağlık ve servet bir insanın kâh iyi kâh kötü bir biçimde kullanabileceği şeylerdir ve (178) Dogmatikler bu konuyu özellikle kendi Etik'lerinde tartışmaktan yanadır. Fakat bu kavramla ilgili olarak bizim benimsememiz gereken görüşün ne olduğu kötü ve iyi hakkında halihazırda söylemiş olduğumuz şeylerden açıktır.

(179) Şimdi, Dogmatiklerin bizi yukarıda sözü edilen bazı şeyler hakkında net bir kavrayışa götürmediği açıktır. Dahası, Dogmatiklerin hiçbir gerçekliğe sahip olmama ihtimali olan konular hakkındaki başarısızlıkları hiç de şaşırtıcı değildir; çünkü hiçbir şeyin doğal olarak iyi ya da doğal olarak kötü ya da

142. "Yarar" ya da "fayda"nın –Stoacı iyi tanımının– karşıtı olarak "zarar" ya da "ziyan."

doğal olarak[143] farksız [ne iyi ne de kötü] olmadığı temelinden hareket etmeyi kabul eden bazı kimseler vardır.

23. HERHANGİ BİR ŞEY DOĞAL OLARAK İYİ, KÖTÜ YA DA FARKSIZ MIDIR?

Dogmatiklerin söylediğine göre, doğal olarak ısıtan ateş herkese ısıtan şey olarak ve doğal olarak soğutan kar herkese soğutan şey olarak görünür; doğal olarak etkileme gücüne sahip olan her şey de doğal koşullar altında olan herkesi eşit şekilde etkiler. Fakat göstereceğimiz gibi, "iyi" olarak adlandırılan şeylerin hiçbiri insanların tümünü [aynı şekilde] iyi olan bir şey olarak etkilememektedir; o halde, doğal olarak iyi olan hiçbir şey yoktur ve onların iddiasının aksine, iyi olarak adlandırılan hiçbir şeyin tüm (180) insanları aynı şekilde etkilemediği açık bir olgudur; çünkü sıradan insanların yanı sıra –ki onlardan bazıları beden sağlığını, bazıları cinsel ilişkiyi, bazıları oburluğu, bazıları kumar oynamayı ve bazıları da daha kötü şeyleri uygun şeyler olarak görmektedir– bazı filozofların kendileri (örneğin, Peripatetikler) iyi denilen şeyin üç türünün olduğunu söylemektedirler;[144] bunlardan bazıları ruhla ilgilidir, örneğin erdem gibi; bazıları bedenle ilgilidir, örneğin sağlık vb gibi; diğerleri de dışsal şeylerle (181) ilgilidir, örneğin dostluk, servet ve diğer şeyler. Stoacıların kendileri de iyi denilen şeyin üç türünün[145] olduğunu söylemektedirler; bunlardan bazıları ruhla ilgilidir, örneğin erdem; bazıları dışsal şeylerle ilgilidir, iyi insan ya da dost olmak gibi; bazıları da ne ruhla ne de dışsal olan şeylerle ilgilidir, örneğin bir kimsenin kendine göre iyi olması gibi; fakat Stoacılar Peripatetiklerin iyi olarak kabul ettikleri beden sağlığını iyi olarak nitelendirmezler ve bazıları hazzı iyi bir şey olarak kabul etmiştir, oysa bazıları hazzı tam tamına kötü bir şey olarak kabul etmiştir; öyle ki, bir felsefe ustası[146] şöyle demiştir: "Haz duymaktansa acı çekmeyi yeğlerim."

143. Bkz. A.H., I, 27.
144. Bkz. Platon, *Laws*, III, 697; Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, I, 8.
145. Göründüğü kadarıyla, metinde kullanılan "trigeneia" sözcüğü Yunanca sözcük "trigenes" (üçüz) sözcüğünden gelmedir.
146. Kinik Antisthenes.

(182) Şimdi, eğer doğal olarak etkileme gücüne sahip olan şeyler tüm insanları aynı şekilde etkilemekteyse ve biz iyi olduğu söylenen şeyler tarafından aynı şekilde etkilenmemekteysek, doğal olarak iyi olan hiçbir şey yok demektir. Aslında, şu ana kadar ortaya konan bu görüşlerin ne tümüne ne de onlardan herhangi birine, aralarındaki uyuşmazlık nedeniyle, inanmamız da mümkün değildir; çünkü şu görüşe değil de bu görüşe inanmamız gerektiğini iddia eden bir kimse, bu uyuşmazlığın iştirakçisi olacak ve bu nedenle de, diğer görüşü savunanlarla birlikte, onlar hakkında bir yargıda bulunmak yerine bir hakeme ihtiyaç duyacaktır; çünkü bu kimse rakip görüşü savunanların argümanlarına karşıt olan argümanlara sahip olacaktır [tıpkı bu kimselerin de onun inandığı görüşe karşıt olan argümanlara sahip olmakta oluşu gibi]. Hiçbir uzlaşılmış ölçüt ya da kanıt söz konusu olmadığından[147] bu kimse bu şeyler hakkındaki çözümsüz tartışmalar yüzünden yargı vermekten kaçınmaya sürüklenecektir; böylece, neyin doğal olarak iyi olduğu konusunda kesin bir karar verememiş olacaktır.

(183) Yine, bazıları tarafından şunu ileri sürülmektedir: İyi denilen şey ya Tercih[148] denilen şeyin kendisidir ya da bizim tercih ettiğimiz bir şeydir. Şimdi, Tercih, tam anlamı bakımından, iyi denilen şey değildir; aksi halde, tercih ettiğimiz şeyi, onu tercih etme gücünü kaybetmek korkusuyla, elde etmek için telaşlanmazdık; örneğin içmek için bir şey aramak iyi olan bir şey olsaydı, içecek şey bulmak için hırslanmazdık; çünkü içecek bir şey bulduğumuzda, içecek bir şey aramayı durdururuz. Aynı durum açlık, aşk ve diğer şeylerle ilgili olarak da söz konusudur. Bu durumda, Tercih denilen şey, kendisi bakımından hoş olmayan bir şey olmasa da, [kendisi bakımından] tercihe değer bir şey değildir; çünkü aslında aç insan açlığı nedeniyle duyduğu rahatsızlıktan kurtulmak amacıyla yiyecek bulmak için acele eder; âşık bir insan ve susamış bir kimse için de durum aynıdır.

147. Bkz. A.H., II, 18, 134.

148. Kelime anlamı olarak, "tercih etme eylemi" ya da "kendisi bakımından istenen şey." Burada, "Tercih" (metinde gösterildiği kadarıyla) tatmin olma "arzusu" ve "çabası"nı kapsamaktadır.

(184) Fakat iyi denilen şey de [kendisi bakımından] tercihe değer bir şey değildir; çünkü bu şey ya bize dışsal olan bir şeydir ya da bize bağlı (içsel) olan bir şeydir. Fakat eğer iyi bize dışsal olan bir şey ise, o ya bizde yumuşak bir etki ve hoş bir durum ve bir haz duygusu yaratıyordur ya da bizi hiçbir şekilde etkilemiyordur ve eğer o bizde bir haz duygusu yaratmıyorsa, o ne bizim için iyi olan bir şey ne onu tercih etmemiz için bize cazip gelen bir şey ne de bizim için [kendisi bakımından] tercih edilmeye değer bir şey olur[149] ve eğer iyi denilen şey dış nesnenin etkisiyle bizde ortaya çıkan uygun bir durum ve hoş bir duygulanım ise, dış nesne kendisi bakımından tercih edilir bir şey değil fakat onun dolayımı ile bizde ortaya çıkan duruma bağlı olarak tercih edilmeye değer olan bir şeydir demektir; bu da demektir ki, kendisi bakımından tercih edilmeye (185) değer olan şey dışsal bir şey değildir. Fakat bu şey bize özel bir şey de değildir; çünkü onun ya yalnızca bedene ya yalnızca ruha ya da her ikisine de ait olduğu söyleniyor. Fakat eğer o yalnızca bedene ait olan bir şey ise, bu durumda, o algı yetimizin dışında kalır; çünkü algılarımızın ruhun özellikleri olduğu söyleniyor ve Dogmatikler bedenin kendisinin akıldan yoksun olduğunu ileri sürmektedirler ve eğer tercihe değer olan şeyin ruha kadar uzandığı söylenirse, o zaman, bu şey ruhu etkileme tarzına ve ruhtaki hoş bir duygulanıma bağlı olarak tercihe değer olan bir şeydir; çünkü Dogmatiklere göre, tercihe değer bulunan şey beden tarafından değil zihin tarafından belirlenen bir şeydir.

(186) Geriye, "iyi yalnızca ruhtadır" seçeneği kalıyor. Ne var ki, Dogmatiklerin açıklamalarını dikkate alırsak, bu da mümkün olmayan bir şeydir; çünkü ruh, muhtemelen, aslında var olmayan bir şeydir[150] ve eğer ruh var olan bir şey olsa bile, Dogmatiklerin söylediği şeyden hareketle, ruh kavranılır bir şey olmaz; ben bunu "Ölçüt Hakkında" adlı bölümde tartışmıştım. Şimdi, bir kimse kavramamış olduğu bir şeyin (187) içinde bir şeyin var olduğunu nasıl iddia edebilir? Fakat bunları da bir yana bırakalım, onlara göre, iyi ruhta ne şekilde ortaya çıkmaktadır? Çünkü açıktır ki, eğer Epikuros "amaç"ın haz olduğunu

149. "İyi" ile "haz verici" arasındaki ilişki için bkz. A.H., III, 175.
150. Bkz. A.H., II, 31. Bu bölüm aynı zamanda "ölçüt" ile ilgilidir.

ve ruhun da, diğer başka şeyler gibi, atomlardan oluştuğunu söylemekteyse, bir atom grubunda hazzın ve nesneler hakkında onay vermenin ya da yargıda bulunmanın –örneğin, hangi nesnenin tercihe değer ve iyi, hangi nesnenin kaçınılması gereken ve kötü olduğuna dair– nasıl ortaya çıkabildiğini açıklamak mümkün değildir.

24. YAŞAMA SANATI DENİLEN ŞEY NEDİR?[151]

(188) Yine, Stoacılar ruha ilişkin iyilerin belli sanatlar, yani erdemler / meziyetler olduğunu söylemektedirler ve onlar bir sanatın "karşılıklı olarak denenmiş kavrayışlardan (*katalepseon*) oluşan bir düzen"[152] olduğunu ve kavramanın (*katalepseis*) yönetici ilkede ortaya çıktığını söylemektedirler. Fakat her edinilen izlenim (*tuposis*) bir önceki izlenimi yok etmek durumundadır; çünkü havanın akıcı olduğu ve her izlenimde bir bütün olarak hareket ettiği söylenmektedir ve bu kimselere göre yönetici ilke havaya benzer bir şeydir;[153] bu durumda, sanat (*tekhne*) üretmeye yönelik bir izlenim deposunun ya da bir izlenim kümesinin yönetici ilkede oluşması anlaşılır bir şey (189) değildir. Platon'un ruhla ilgili kurgusunun –demek istediğim, bölünemez tözlerle bölünebilir tözlerin ve benzer olanın doğasıyla[154] farklı olanın doğasının ya da sayıların karışımını öngören türden bir kurgunun– İyi hakkında kavrayışlı olmayı sağlayacak türden olduğunu söylemek de son derece anlamsızdır. Sonuç olarak, iyi, ruha ait bir şey (190) de olamaz. Fakat eğer iyi kendisi bakımından tercih edilen bir şey değilse ve kendisi bakımından tercih edilen bir şey ne dışsal olarak var olan ne de bedene ya

151. Burada yeni bir bölüm oluşturmak hatalıdır; çünkü A.H., III, 188 "iyi"nin ruh ile bağlantısını ele alan A.H., III, 185'teki argümana dayanmaktadır. "Yaşama Sanatı" ilk olarak A.H., III, 239'da ele alınmaktadır.

152. Bkz. Cicero, *Academica*, IV, 7, 22'de şöyle denmektedir: "Stoacılar erdemlerin sanat olduğunu çünkü bunların bilgi tarzları olduğunu ve birbirleriyle sistematik olarak ilişkiye sokulmuş birçok algılama ya da kavrayışta iş gördüğünü ya da denendiğini söylemektedirler. Bu "kavrayışlar" bir parçası hareket ettiğinde bütün olarak harekete geçen bir esnek akıcı hava olarak tasavvur edilen zihinde depolanmaktadır. Bkz. A.H., III, 241, 251.

153. Bkz. A.H., I, 128; II, 70.

154. Bkz. Platon, *Timaios*, 35. Fakat burada "sayılar" ifadesi Pythagorasçı öğretiye atfedilebilir.

da ruha ait olan bir şey değilse –ortaya koymuş olduğum gibi, bu durumda, doğal olarak iyi olan herhangi bir şeyin varlığı da söz konusu değildir demektir.

Aşağıdaki nedenler yüzünden doğal olarak kötü diye bir şeyin de varlığı söz konusu değildir; çünkü bazılarına kötü olarak görünen şeyler başkaları tarafından iyi şeyler olarak peşinden gidilen şeyler olmaktadır –örneğin, taşkınlık, adaletsizlik, açgözlülük, ölçüsüzlük ve bunun gibi şeyler. Bu açıdan, eğer [kendisi olarak] var olan şeylerin doğası tüm insanları benzer bir biçimde harekete geçirmek durumundaysa, buna karşılık kötü olduğu söylenen şeyler herkesi aynı tarzda harekete geçirmemekteyse, bu durumda, hiçbir şey doğası [kendisi] bakımından kötü değildir demektir.

(191) Aynı şekilde, farksız [oldukları söylenen] şeyler hakkında farklı kanaatlerin varlığı nedeniyle doğal olarak farksız olan hiçbir şey yoktur. Örneğin Stoacılar [kimilerine göre] farksız olan şeylerin bazılarının tercih edilir olduğunu, bazılarının reddedilir olduğunu ve diğerlerinin ne tercih edilir ne de reddedilir olduğunu ileri sürmektedirler,[155] –[örneğin onlara göre] tercih edilir olan şeyler sağlık ve servet gibi nitelikli bir değere sahip şeylerdir; reddedilen şeyler hastalık ve yoksulluk gibi nitelikli bir değere sahip olmayan şeylerdir; buna karşılık parmak uzatmak ya da kıvırmak ne (192) tercih edilen ne de reddedilen şeylerdir. Bununla birlikte, bazıları farksız şeylerin hiçbirinin doğaları [kendileri] bakımından tercih edilen ya da reddedilen bir şey konumunda olmadığını savunmaktadır; çünkü [onlara göre] koşulların değişmesine bağlı olarak, her bir farksız şey bazen tercih edilir bir şey olarak bazen de reddedilir bir şey olarak görünür; demektedirler ki "zenginlerin bir zorba tarafından tehdit edildiği, buna karşılık yoksul kimselerin rahatsız edilmediği bir ortamda, herkes yoksul olmayı zengin olmaya tercih edecek ve bu şekilde zenginlik reddedilen bir şey olacaktır." (193) Sonuç olarak, bazı kimseler farksız denilen şeylerin iyi olduğunu bazıları da kötü olduğunu söylemektedir; buna karşılık, bir şeyin farksız olduğundan bahsedenler bu şeyi

155. Bkz. A.H., Sunuş, s. 14-6; Cicero, *De Finibus*, III, 15, IV, 9, 16.

"doğal olarak farksız olan şey" olarak konumlamaktadırlar; o halde, doğal olarak farksız olan hiçbir şey yoktur.

Şimdi, birisi çıkıp cesaretin doğal olarak tercih edilir bir şey olduğunu çünkü aslanların, boğaların ve bazı insanların ve de horozların atılgan ve cesur göründüğünü söylerse, bizim bu kimseye yanıtımız şu olur: Buna göre, korkaklık da tercih edilmeye değer bir şey olur; çünkü geyikler ve tavşanlar ve diğer birçok hayvan doğal olarak bu yönde güdülenmiştir. İnsanların büyük çoğunluğu da ürkek davranışlar sergilemektedir; çünkü bir insanın ülkesi için kendini ölüme atması[156] ya da ölümle sonuçlanacak başka şeyler yapmaya istekli görünmesi nadir bir durumdur; insanların büyük çoğunluğu bu tür davranışlardan uzak durmaktadır.

(194) Bundan hareketle de Epikurosçular kendilerini hazzın doğal olarak tercihe değer bir şey olduğunu kanıtlamış farz etmektedirler; demektedirler ki "hayvanlar doğar (195) doğmaz, eğer anormal durumda değillerse, hazzı ararken acıdan kaçınırlar." Fakat bizim bu kimselere vereceğimiz yanıt şudur: Kötüyü üreten şey doğal olarak iyi olan bir şey olamaz; çünkü her haz için onunla bağlantılı bir acı söz konusudur ve acı, onların görüşüne göre, doğal olarak kötü olan bir şeydir. Örneğin, ayyaş biri tıka basa şarap içmekten, obur biri tıka basa yemekten ve bir zampara aşırı cinsel birleşmeden haz duyar; bunlar hem sefalete hem de hastalığa neden olan şeylerdir ve bu kimselerin söylediğine göre sefalet ve hastalık acı verici ve kötü olan şeylerdir. O halde, haz doğal (196) olarak [kendisi bakımından] iyi olan bir şey değildir. Bunun gibi, iyiye neden olan şey de doğal olarak kötü olan bir şey olmaz ve acılar hazlara neden olmaktadır; örneğin, bilgi zahmet çekerek kazanılır; bir adam hem servete hem de bir bayanın aşkına zahmet çekerek sahip olur; acılar [acı veren şeyler] sağlığı koruyan şeyler olabilir. Demek ki, zahmet doğal olarak kötü olan bir şey değildir. Aslında, eğer haz doğal olarak iyi olan bir şey ve zahmet doğal olarak kötü olan bir şeyler olsaydı, tüm insanlar, söylemiş olduğumuz gibi,

156. Yunanca metinde parantez içine alınan "blakeusamenos" sözcüğü "miskin" ya da "hissiz" anlamına gelmektedir; açıktır ki, bu sözcüğün yeri burası değildir; ancak bu sözcük bir sonraki cümleye uygun düşmektedir (Apelt'in dediği gibi).

bunlara karşı benzer bir yaklaşım içinde olurlardı; oysa zahmeti ve güçlüğü seçen ve hazzı dışlayan birçok filozofun olduğunu görmekteyiz.

(197) Bunlardan hareketle de, erdemli bir hayatın iyi bir şey olduğunu ileri sürenler bilge (*sage*) insanlardan bazılarının hazza dayalı bir hayatı seçmiş oldukları olgusuyla çürütülebilirler;[157] yani bir şeyin doğal olarak şöyle ya da böyle olduğuna dair iddia Dogmatiklerin [bu konuda] kendi aralarındaki düşünce (kanaat) farklılıkları olgusuyla yalanlanmış olmaktadır.

(198) Muhtemelen söylenen şeylere ek olarak, kısa da olsa biraz daha ayrıntıya girmek, [örneğin] utandırıcı olan ve utandırıcı olmayan şeylere, inanca aykırı olan ve inanca aykırı olmayan şeylere, yasalara ve geleneklere, Tanrılara karşı sevgiye, ölüye karşı saygıya vb ilişkin anlayışlar üzerine bir şeyler söylemek yanlış olmayacaktır; çünkü bunu yaptığımızda, yapılması geren şeylerle yapılmaması gereken şeylerin neler olduğu hakkında büyük bir inanç çeşitliliğinin olduğunu görmüş olacağız.

(199) Örneğin,[158] bizim aramızda eşcinsellik utanç verici ya da tam tamına yasadışı bir şey olarak kabul edilir; fakat Germenler[159] arasında eşcinselliğin utan verici bir şey olarak değil de geleneksel bir şey olarak kabul edilmekte olduğu söylenmektedir. Yine, Thebes'te bu tür davranışların çok zaman önce utanç verici bir şey olarak kabul edildiği; Kretanlı Meriones'in Kretanlıların geleneğini[160] yansıtan bir biçimde bu adla anıldığı; bazılarının bu tür davranışları Akhilles'in Patroklos'a duyduğu yakıcı aşka[161] (200) atfettiği söylenmektedir ve hem Kinik felsefeye dahil olanların hem de Kitiumlu Zenon'un izleyicileri Kleanthes ve Khrysippos'un bu tür davranışların farksız şeyler olduğunu beyan etmelerine ne demeli?[162] İnsanların önünde bir

157. Örneğin, Kireneliler.

158. Bkz. A.H., I, 145'teki örnekler. Burada ve bu bölüm boyunca kullanılan "bizim aramızda" ifadesi "Yunanlar arasında" anlamına gelmektedir; yine, bu ifade özellikle Atinalıların yasa ve geleneklerine atıf yapmaktadır.

159. Muhtemelen burada sözü edilenler "asıl Germenler" değil, bir Pers kabilesidir. Bkz. A.H., I, 152.

160. "Meriones" adı "meros" (kalça) sözcüğünden türetilmiştir. Bkz. A.H., III, 245.

161. Bkz. Platon, *Symposium*, 180 a.

162. Bkz. A.H., III, 205, 245; ve A.H., I, 148, 153, 160. Bu bölümde zikredilen

kadınla cinsel birleşme yapmak da bizim tarafımızdan utanç verici olarak kabul edilse de bazı Hintliler tarafından böyle kabul edilmemektedir; Hintliler ne olursa olsun aldırışsız bir biçimde (201) alenen çiftleşmektedirler; filozof Krates'in de böyle yaptığı söylenmektedir. Dahası, fahişelik de bizde utanç verici ve ayıp bir şey olarak kabul edilir fakat birçok Mısırlı için bu oldukça saygıdeğer bir şey olmaktadır; Mısırlılar çok sayıda aşığı olan bu kadınların kendi gurur verici konumlarının bir işareti olarak ayak bileklerine süslü bir halka taktıklarını söylemektedirler[163] ve kızlar evlenmeden önce fahişelik yaparak çeyiz parası biriktirmekte ve sonra âşıklarından bazılarıyla evlenmektedirler. Biz bir fahişe ile arkadaşlık yapmanın ya da fahişeliğin nimetlerinden yararlanarak yaşamanın ayıp bir şey olmadığını söyleyen Stoacıların olduğunu da görüyoruz.

(202) Dahası, bizde dövme yaptırmak utanç verici ve onur kırıcı bir şey olarak kabul edilir fakat birçok Mısırlı ve Sarmatialı çocuklarına dövme yaptırmaktadır. Yine, (203) bizde erkeklerin küpe takması utanç verici bir şey olarak kabul edilir fakat bazı barbarlar arasında, örneğin Syrialılar arasında, bir soyluluk işareti olarak kabul edilmektedir ve bazıları da, soyluluklarını belli etmede aşırıya kaçarak, çocuklarının burunlarına delik açtırıp gümüş ya da altın halkalar taktırmaktadır –bu bizde kimsenin (204) yapmayacağı bir şeydir, tıpkı bizde hiçbir erkeğin ayaklara kadar uzanan çiçek desenli kaftan giymemesi gibi; bizde utanç verici bir şey olarak kabul edilen bu giysi Persler tarafından oldukça saygı değer bir şey olarak kabul edilmektedir ve Sicilya tiranı Dionysios'un sarayında Platon ve Aristippos'a bu tarz bir giysi sunulduğunda Platon bu giysiyi şunları söyleyerek reddeder:

Stoacı etik öğretisinin itici yönleri, her ne kadar Plutarch tarafından doğrulanmaktaysa da, Stoacılıkla ilgili açıklamaların büyük çoğunluğunda göz ardı edilmektedir. Bu itici yönleri erken dönem Stoalıların Kiniklerle paylaştığı "doğaya geri dönüş hareketi"ne mâl edebiliriz. "Doğaya uygun yaşama" buyruğu "geleneksel ahlakı önemsememe" ya da "doğal güdüleri engellemekten vaz geçme" olarak yorumlanabilir. Fakat, Sextus'un A.H., III, 249'da söylediği gibi, Stoacılar, bazı Kiniklerin aksine, bu şoke edici öğretilere uygulamada rağbet etmemişlerdir.

163. Bkz. Herodotos, IV, 176.

Bir erkeğim ben ve asla giyemem
bir kadının giysisini;

Fakat Aristippos giysiyi şunları söyleyerek kabul eder:

Mahşeri kalabalıkların ortasında bile
Bu iffetli kadın saflığını koruyacak.

Demek ki, bu bilgelerin başından geçen olayda bile, bilgelerden biri bunu yapmayı utanç verici kabul ederken diğeri böyle düşünmemektedir ve bizde bir kimsenin kendi (205) annesi ya da kız kardeşi ile evlenmesi günah sayılır; fakat Persler ve özellikle de Persler arasında bilgeliği ile tanınmış olan kimseler –yani Magi olanlar– kendi anneleriyle evlenmektedirler; Mısırlılar[164] kendi kız kardeşleriyle evlilik yapmaktadır, hatta şair şöyle demektedir:[165]

Böyle söyler Zeus, karısı ve kız kardeşi, Hera'ya.

Kaldı ki, Kitiumlu Zenon bir adamın kendi annesinin mahrem bir bölgesine kendi mahrem bölgesi ile temas etmesini ayıp bir şey olarak görmemektedir; tıpkı bir kimsenin kendi annesinin mahrem olmayan herhangi bir bölgesine eliyle temas etmesinin kötü bir şey olarak görülmemesi gibi. Khrysippos[166] da "Devlet" kitabında bir babanın kendi kızından, bir annenin oğlundan ve bir oğlan kardeşin kendi kız kardeşinden çocuk sahibi olmasını onaylamaktadır ve Platon,[167] daha genel ifadeyle, (206) kadınların bütün erkeklere ait olması gerektiğini savunmaktadır. Mastürbasyon da bizde tiksindirici bir şey olarak kabul edilir; fakat bu davranış Zenon tarafından uygunsuz bulunmamaktadır ve biz başka kimselerin de bu "kötü" davranışa, sanki iyi bir şeymiş gibi, yöneldiklerini bilmekteyiz.

(207) Dahası, insan eti yemek bizde günah sayılan bir davranıştır fakat tüm barbar kabileleri arasında "farksız" kabul edilen

164. Bkz. A.H., I, 152.
165. Bkz. Homeros, *Iliada*, XVIII, 356.
166. Bkz. A.H., I, 160; III, 246.
167. Bkz. Platon, *Republic*, V, 457.

bir davranıştır.[168] Üstelik Tydeos'un[169] düşmanının beynini yalayıp yuttuğu söylenirken ve Stoacı Okul bir insanın ne başka bir insanı ne de kendini yemesinin yanlış bir şey olmadığını beyan ederken, barbarlar (208) hakkında ne söylenebilir? Birçoğumuz için bir Tanrı sunağını insan kanıyla kirletmek iğrenç bir davranışken Lokonialılar Artemis Orthosia[170] sunağında sunağın üzerinde bir kan deresi oluşabilecek ölçüde kendilerini azgınca kırbaçlamaktadırlar. Dahası, bazıları Kronos'a insan kurban etmektedir, tıpkı Skythialıların[171] Artemis'e yabancıları kurban etmeleri gibi; oysa biz kutsal yerlerin insan katliamıyla kirletildiğini (209) düşünürüz. Bizde zina yapanlar, gayet tabii, yasalar tarafından cezalandırılırlar fakat bazı insanlar arasında[172] başka erkeklerin karısıyla ilişkiye girmek farksız bir şeydir; bazı filozoflar[173] da başkasının karısıyla ilişkiye girmenin farksız bir şey olduğunu söylemektedir.

(210) Bizde de yasalar babaların kendi çocukları tarafından himaye edilmelerini emreder; fakat Skythialılar'da altmış yaşını geçen babalar çocukları tarafından boğazları kesilerek öldürülmektedir ve babasının üreme organlarını orakla kesen Kronos'a ve Kronos'u Tartaros'a fırlatıp atan Zeus'a ve Hera'nın ve Poseidon'un yardımı ile (211) babasını zincire vuran Atena'ya ne demeli?[174] Dahası, Kronos kendi çocuklarını yok etmeye karar vermiştir; Solon Atinalılar için "ayrıcalıklı şeyler" yasasını bahşetmiştir, ki bu yasaya göre her insan kendi çocuğunu katledebilirdi; fakat bizde yasalar çocukların katledilmelerini yasaklamaktadır. Romalı yasa koyucular da çocukların babalarının malı ve kölesi olduğunu ve çocukların mülkiyetlerini idare etme yetkisinin, çocuklar –tıpkı satın alınan köleler gibi– özgürlüklerini kazanana kadar çocukların kendilerine değil, babalarına ait olduğunu buyurmaktadırlar; fakat bu gelenek

168. Bkz. A.H., III, 225.
169. Diomede'nin babası; onun düşmanı Melanippus idi. Bkz. Homeros, *Iliada*, XIV, 114.
170. Lakonia'da, oğlanlar bu sunakta kırbaçlanmaktaydı.
171. Bkz. A.H., I, 149.
172. Bkz. Herodotos, IV, 180; Aristoteles, *Politics*, II, 3.
173. Örneğin, Kinik Diogenes. Bkz. Diogenes Laertius, VI, 72.
174. Bkz. Homeros, *Iliada*, XIV, 204, I, 399.

başkaları tarafından (212) despotik bulunarak reddedilmektedir. [Roma Yasasına] göre insan öldürmenin cezalandırılması gerekir; fakat gladyatörler birini öldürdüklerinde genellikle övgü almaktadırlar. Dahası, [Roma yasaları] özgür insanlara vurulmasını yasaklamaktadır; fakat atletler özgür insanlara vurduklarında ve hatta onları öldürdüklerinde onların bu (213) davranışları övgüye ve ödüle layık görülmektedir. Bizde de yasa her erkeğin tek eşe sahip olmasını emreder fakat Thrakialılar ve Gaetulialılar (bir Libyalı kabile) arasında (214) her erkeğin birden fazla eşi vardır. Korsanlık da bizde yasadışı bir şey, bir suç olarak kabul edilir fakat birçok barbar için bu uygunsuz bir şey değildir. Aslında Kilikialıların korsanlığı saygın bir iş olarak kabul ettikleri ve korsanlık yaparken ölen kimselere şeref bahşettikleri söylenmektedir. Nestor da –şairin açıklamasına göre[175]– Telemakhos ve yoldaşlarına hoş geldiniz dedikten sonra onlara şöyle hitap eder:

> Söyleyin, geziniyor musunuz amaçsızca,
> Korsanlar gibi?

Bununla birlikte, eğer korsanlık uygunsuz görülen bir şey olsaydı, Nestor bu kimselere bu şekilde dostça hoş geldin demezdi, çünkü bu kimselerin bu tür insanlar olabileceğini düşünürdü.

(215) Dahası, hırsızlık bizde yasadışıdır ve suç kabul edilir; buna karşılık, Hermes'in en büyük hırsız –Tanrı olduğunu söyleyenler hırsızlığın suç olarak kabul edilmemesine yol açmaktadırlar– bir Tanrı nasıl kötü olabilir ki? Bazıları da Lakonialıların hırsızlık yapanları hırsızlık yaptıkları için değil de yakalandıkları için (216) cezalandırdıklarını söylemektedir. Dahası, korkaklar ve kalkanını fırlatıp kaçanlar birçok yerde yasalara göre cezalandırılırlar; Lakonialı annenin savaşa giden oğluna bir kalkan verdikten sonra ona "çocuğum, ya bununla yaşa ya da bununla öl" demesinin nedeni budur. Bununla birlikte Arkhilokos şiirlerinde, kalkanını bir yana atıp kaçışmasıyla övünürcesine, kendi hakkında şöyle demektedir:

175. Bkz. Homeros, *Odyssey*, III, 73. Eski Yunan korsanlığı hakkında bkz. Thukydides.

Bazı Saialı savaşçılar,
Çalılığın yanına gönülsüzce de olsa bıraktığım,
Kusursuz bir zırhtan eser kalkanıma
Baktılar büyük bir hazla; bense kaçıp kurtuldum
Her şeyin sonu olan ölümden.[176]

(217) Amazonlar[177] kendi çocukları arasında erkek olanlarını ilerde yiğitçe bir eyleme girişemeyecekleri ölçüde sakatlıyorlardı; buna karşılık, kendileri her zaman savaşa hazır durumdaydılar; bizde ise bunun tam tersi doğru kabul edilmektedir. Tanrıların Anası[178] da kadıncılığı onaylamaktadır ve bu Tanrıça eğer kadıncılık doğal olarak kötü bir şey (218) olmuş olsaydı böyle düşünmüyor olurdu. Bu söylenenler adalet ve adaletsizlik ve erkekliğin mükemmelliği vb konularda düşünce farklılığının oldukça fazla olduğunu gösteriyor.

Din ve Tanrılar ile ilgili tüm konularda da şiddetli bir anlaşmazlık söz konusudur;[179] çünkü çoğunluk Tanrıların var olduğunu söylerken başkaları onların varlığını reddetmektedir; örneğin, Meloslu Diagoras ve Theodorus ile Atinalı Kritias gibi[180] ve Tanrıların varlığını savunanlardan bazıları atalardan beri kabul edilen Tanrılara, diğerleri Dogmatik öğretilerin kurguladığı türden Tanrılara –örneğin, Aristoteles'in cisimsel olmadığını ve cennetin sınırı olduğunu ileri sürmüş olduğu Tanrı[181] ve Stoacıların bozuk olan şeylere bile sızan bir nefes olduğunu söylediği Tanrı (219) ve Epikuros'un insana benze-

176. Paroslu şair (MÖ 680); iambik şiirleriyle ünlüdür; Alkaeos (bir sonraki şair) da savaşta kalkanını atıp kaçmıştır; Homeros, *Odyssey*, II, 7'de bu olaylardan biri dile getirilmektedir.
177. Bkz. Herodotos, IV, 114.
178. Keşişleri hadım olan Kibele, bkz. Catullus, 63.
179. Bu konu hakkında bkz. F.K., I, 13, 50.
180. Diagoras atomcu ve şair. MÖ 420; Theodorus, Kireneci, MÖ 310; Kritias, hatip ve şair, Atina'nın "Otuz Tiran"ından biri. MÖ 404.
181. Bu Tanrı tanımlaması bizim bildiğimiz Aristoteles'te mevcut olan bir şey değildir. Fakat *On The Heavens*, I, 9, 278 b 14'te olan bir tanımlamadır: "Biz özellikle evrenin en üst ve en yüksek bölümü olan şeye, ki tüm ilahilik burada mevcuttur, 'Cennet' adını vermekteyiz." En dıştaki daire –*Ateşin yeri, en mükemmel* ve en kutsal elementlerin olduğu yer– ki burası "sınır" (*peras*) olarak adlandırılmaktadır.

diğini söylediği Tanrı[182] ve Ksenofanes'in kayıtsız (hissiz) bir küre olduğunu söylediği Tanrı gibi– inanmaktadır. Bazıları da Tanrı'nın insani konulara ilgi gösterdiğini savunurken başkaları Tanrı'nın bu tür konulara ilgi göstermediğini savunmaktadır; Epikuros şunu söylemektedir: "Kutsal ve bozulmaz olan şey ne kendini rahatsız hisseder ne de başkalarının kendini rahatsız hissetmesine neden olur." Yine, sıradan insanlar da bu konuda farklılık göstermektedir; bazıları tek bir Tanrı'nın olduğunu, diğerleri birçok Tanrı'nın var olduğunu ve bunların çeşitli biçimlerde olduklarını söylemektedir; aslında bu kimseler Tanrıların köpeğe, atmacaya, timsahlara ya da ineklere benzediklerine inanan Mısırlıların[183] düşüncelerini paylaşmaktadır.

(220) Bu bakımdan da kurban geleneği ve tapınma ayinlerinde genellikle büyük faklılıklar söz konusu olmaktadır; çünkü bazı mezheplerde kutsal sayılan şeyler başka mezheplerde hiç de kutsal sayılmamaktadır. Fakat eğer kutsal olan ve kutsal olmayan şeyler doğal olarak böyle olan şeyler olsalardı, durum böyle olmazdı. Örneğin, Sarapis'e domuz kurban etmeyen insanlar bunu Herakles ve Asklepios için yapmaktadırlar. Isis için bir koyun kurban etmek yasaktır fakat Tanrıların Anası olarak kabul edilen şeye ve diğer ilahların şerefine koyun kurban edilmektedir. Karthage'da (221) Kronos[184] için insan kurban edilmektedir, oysa bu davranış çoğu yerde dine saygısızlık olarak kabul edilmektedir. İskenderiye'de Horos'a kedi ve Thetis'e böcek kurban etmektedirler –burada kimsenin yapmayacağı bir şeydir bu. Poseidon için at kurban etmektedirler; fakat Apollo için (özellikle Didimaeli[185] Apollo için) bu hayvan iğrenç bir şeydir. Artemis'e oğlak kurban etmek dindarca bir davranıştır fakat (222) Asklepios'a oğlak kurban etmek böyle kabul edilmemektedir ve ben bunlara benzer bir tomar örnek ekleyebilirim fakat lafı uzatmış olmamak için bunu yapmaktan kaçınıyorum. Kaldı ki, eğer [bir şeyi] kurban etmek doğal olarak kutsal ya da

182. Bkz. Diogenes Laertius, VII, 138 (Stoacılarla ilgili bölüm), X, 139 (Epikurosçularla ilgili bölüm). Ksenofanes için bkz. A.H., I, 225.
183. Bkz. Herodotos, II, 41, Juneval, XV, 2.
184. Bkz. A.H., III, 208.
185. Miletos'un yakınındaki Didimos.

kutsal olmayan bir şey olsaydı, o zaman, bu herkes tarafından aynı şekilde kabul edilen bir şey olurdu.

Bunlara benzer örnekler insanın yediği içtiği şeylere ilişkin dini görgülerde de (223) bulunabilir; çünkü bir İbrani ya da Mısırlı bir rahip[186] domuz eti yemektense ölmeyi tercih eder; bir Libyalı için koyun eti tatmak, bazı Syrialılar için güvercin yemek ve başkaları için kurban edilen şeyleri yemek dine en büyük saygısızlıktır. Belli mezheplerde balık yemek yasal olan bir davranıştır fakat başkalarında dine aykırı olan bir davranış olarak kabul edilmektedir ve Mısırlılar arasında bilgelikleri ile tanınan kimselerden bazıları bir hayvanın kafasını yemenin,[187] bazıları omuz kısımlarını (224) yemenin, bazıları ayaklarını yemenin ve diğerleri de başka yerlerini yemenin günah olduğuna inanmaktadır ve hiç kimse Pelusiumlu[188] Zeus Kasius'a sunulmak üzere bir soğan getirmez,[189] tıpkı Libyalı Afrodit'in hiçbir rahibinin sarımsak yememesi gibi ve bazı mezheplerde naneden, bazılarında kedi nanesinden (yaban sümbülü) ve başkalarında yaban havucundan uzak durulur ve bazı kimseler fasulye yemektense (225) babasının kafasını yemeyi tercih edeceğini söylemektedir.[190] Dahası, başkaları arasında bu tür şeyler farksız kabul edilmektedir. Köpek eti yemek de bizde iğrenç kabul edilen bir şeydir; fakat bazı Thrakialıların köpek yiyici olduğu söylenmektedir. Bu davranışın bir zamanlar Yunanlar arasında da gelenek olmuş olması da mümkündür; çünkü Diokles, Asklepiadea'ın[191] çalışmalarına dayanarak av köpeği etinin belli hastalara verilmesini önermektedir ve bazıları hatta, belirtmiş olduğum gibi,[192]aldırış etmeksizin insan eti yemektedir ve bu bizde günah sayılan bir şeydir. (226) Bununla birlikte, ibadet ve yasak yiyeceklerle ilgili kurallar doğal olarak var olan şeyler

186. Bkz. Herodotos, II, 47.
187. Bkz. Herodotos, II, 39.
188. Nil Deltasının Doğusu.
189. Bkz. Juvanal, XV, 9.
190. Bkz. Empedokles, *Frag.*, 141; muhtemelen bir Pythagorasçı (ya da Orfik) tabudur bu; bkz. Herodotos, II, 37.
191. En erken dönem Yunan tıp loncası; Diokles MÖ IV. yüzyılın ünlü bir fizikçisi idi.
192. Bkz. A.H., III, 207.

olsaydı, o zaman, bunlar tüm insanlar tarafından aynı şekilde dikkate alınıyor olurdu.

Benzer bir açıklama ölülere duyulan saygı ile ilgili olarak da verilebilir.[193] Bazıları ölüleri baştan aşağı sarıp toprağa gömmektedir; onlar bunu ölüleri güneşte bırakmanın dine saygısızlık olduğu düşüncesiyle yapmaktadırlar. Fakat Mısırlılar ölülerin iç organlarını çıkarıp mumyaladıktan sonra onları toprağın üzerinde kendi (227) haline bırakmaktadırlar. Etopyalı balık yiyen kabileler ölüleri göllere atmakta ve ölüler balıklar tarafından yenip yutulmaktadır; Hyrkanialılar[194] ölülerini köpeklere ve bazı Hintliler de akbabalara yem olarak ortalıkta bırakmaktadırlar ve söylediklerine göre, bazı Troglodytesliler[195] ölüyü bir tepeye taşıyıp başını ayaklarına bağladıktan sonra kahkahalar arasında üzerine taşlar atmakta ve ölünün üzerinde bir taş yığını (228) oluştuktan sonra bırakıp gitmektedirler ve bazı barbarlar altmış yaşın üzerinde olanları öldürüp yemektedirler fakat genç yaşta ölenleri toprağa gömmektedirler.[196] Bazıları ölüleri yakmaktadır; bazıları da ölülerin kemiklerini toplayıp saklamaktadır;[197] buna karşılık başkaları ölülere özen göstermeksizin gelişigüzel bir yerde bırakmaktadır ve söylediklerine göre, Persler[198] ölüleri kazığa oturtmakta ve güherçile ile mumyalamakta ve sonra her tarafını bezlerle sargılamaktadırlar. Bununla birlikte, başkalarının ölüleri için nasıl acı çektiğini de kendimiz tanık olmaktayız.

(229) Yine, bazıları ölümün iğrenç ve ürkütücü olduğunu düşünürken, başkaları böyle düşünmemektedir. Euripides[199] şöyle demektedir:

> Öbür dünyada hayatın ölüm
> Ve ölümün hayat olarak kabul edilmediğini kim bilebilir?

193. Bu konu için bkz. Diogenenes Laertius, IX, 84; Cicero, *Tusculan Disputations*, I, 45; Sir T. Browne, *Hydriotaphia*, Böl. I.
194. Kaspian Denizinin Güneyi.
195. Kızıldeniz'in Batı kıyılarındaki mağara insanları.
196. Bkz. A.H., III, 210.
197. Bkz. Tibullus, III, 2. 17 (kemik toplama uygulaması).
198. Bkz. Herodotos, I, 140.
199. Bkz. Euripides, *Frag.*, 638.

Epikuros şöyle demektedir: "Ölüm bizim için hiçbir şeydir; çünkü bozulan şey duygudan yoksundur ve duygudan yoksun olan şey bizim için hiçbir şeydir" Söylediklerine göre, bizim ruh ve beden birleşimi olmamız ölçüsünde ve ölümün ruh ve bedenin çözülüşü (ayrışması) olması ölçüsünde, biz var olduğumuzda ölüm var değildir (çünkü henüz çözülmüş durumda değilizdir) ve ölüm var olduğunda biz var değilizdir; çünkü ruh ve beden birleşimi sona ermiş olduğundan bizim varlığımız da sona ermiştir. (230) Herakleitos hem hayatın hem de ölümün hem biz hayattayken hem de biz ölüyken var olduğunu, çünkü biz hayattayken ruhlarımızın ölü olduğunu ve içimizde gizli kaldığını ve biz öldüğümüzde ruhlarımızın canlandığını ve yaşadığını söylemektedir ve bazıları hatta ölmenin bizim için yaşamaktan daha iyi olduğunu öngörmektedir. Euripides şöyle der:[200]

> Daha çok ağlamak için toplanmamız gerek
> Yeni doğmuş bebek için, böyle illetlerle tanışmak zorunda kalacak olan;
> Oysa dertlerden kurtulmuş ölüyü,
> Sevinç ve mutlulukla götürmemiz gerek evden.

(231) Şu dizeler de aynı duygudan kaynaklanmaktadır:[201]

> Doğmamış olmak ölümlüler için en iyi şey olurdu,
> Güneşin kızgın ışınlarına bakmamak da öyle;
> Ya da eğer doğmuşlarsa, telaşla koşturmak Hades'in kapılarına
> Ve toprak yığınları içinde sarmalanmış hareketsiz yatmak,
> En iyisidir onlar için.

Yine, Kleobis ve Biton hakkında anlatılanları da biliyoruz, ki Herodotos[202] Argive rahibesi ile ilgili hikâyesinde bunlara değinmektedir. Şu da anlatılanlar arasındadır: (232) Thrakia-

200. Bkz. *Frag.*, 449; Cicero, *Tusculan Disputations*, I, 48, Lucretius, V. 222.
201. Bkz. Theognis, 425; Sophocles, *Oed. Col.*, 1227.
202. Bkz. Herodotos, I, 31; Cicero, *Tusculan Disputations*, I, 47. Bu kişilerin anneleri Kidippe (Hera'nın Argive Rahibesidir) Tanrıça'ya oğulları C. ve B.'yi kabul etmesi için yalvarır, ki bu ölümlüler için lütufların en güzelidir: İkisi de aynı gece uykularında ölürler.

lılardan bazıları yeni doğmuş bebeğin etrafında oturur ve ağıt yakarlar.[203] Şimdi, ölüm doğal olarak ürkütücü olan bir şey olarak düşünülmemelidir, tıpkı hayatın doğal olarak iyi bir şey olduğunun düşünülmemesi gerektiği gibi. Yukarıda sözü edilen şeylerden hiçbiri doğal olarak bu ya da şu karaktere sahip olan şeyler değildir; aksine, bunların hepsi uzlaşıma dayalı ve göreli olan şeylerdir.

(233) Aynı araştırma yöntemi başka geleneklere yönelik olarak da kullanılabilir; biz bu gelenekleri, açıklamamızın özet olma amacı bakımından, betimlemekten şu an için kaçınıyoruz. Bununla birlikte, halihazırda tanımadığımız topluluklar (kültürler) arasında [yukarıda örneklendiği gibi] gelenek farklılıklarının söz konusu olabileceğini aklımıza getirmemiz gerekir, her ne kadar şu an için bu toplulukların gelenekleri hakkında doğrudan açıklamalar ortaya koymaya muktedir olmasak da[204] ve aynı şekilde, aralarında gelenekleri yönünden bir farklılık görmediğimiz topluluklardan hareketle toplulukların gelenekleri arasında hiçbir farklılığın olmadığını ileri sürmek de yerinde bir davranış olmaz; çünkü belirtmiş olduğum gibi, halihazırda tanımadığımız kimi topluluklar arasında gelenek farklılıklarının olması mümkündür –aksi halde, (234) örneğin, Mısırlıların "erkeklerin kız kardeşleriyle evlenme" geleneği[205] konusunda bilgimiz olmasaydı, erkeklerin kız kardeşleriyle evlenmemeleri gerektiği yönünde evrensel bir uzlaşımın söz konusu olduğunu ileri sürme hatasına düşerdik.

(235) Bu yüzden, Kuşkucu bu büyük âdet farklılıklarını gördükten sonra, herhangi bir şeyin doğal olarak iyi ya da kötü olan ya da doğal olarak yapılmaya uygun ya da uygun olmayan herhangi bir şeyin varlığı konusunda yargıyı askıya almakta ve böylece dogmatik ihtiyatsızlıktan sakınmış olmaktadır;[206] Kuşkucu günlük hayatın gerekliliklerini dogmatik olmayan bir biçimde izlemektedir; bu nedenle o kanaatin alanına giren konularda eylemsiz kalmadığı gibi koşulların yetersiz olduğu

203. Bkz. Herodotos, V. 4.
204. Bkz. A.H., II, 40.
205. Bkz. A.H., III, 205.
206. Bkz. A.H., I, 13, 25.

durumlarda (236) da duygularını orta düzeyde tutabilmektedir; Kuşkucu, bir insan olarak, duyuları aracılığıyla duygulara (etkilere) maruz kalmak durumundadır; fakat onun maruz kaldığı etki (duygulanım), o bu etkinin doğal olarak kötü olan bir şey olduğunu düşünmediğinden, orta düzeyde olmaktadır; çünkü bir şeyin söyle ya da böyle olduğuna dair bir ek kanaat, o anki etkinin kendisinden daha kötüdür; tıpkı, kimi durumlarda, hasta insanlara tıbbi operasyonlar uygulanırken, tıbbı operasyonun korkunç bir şey olduğunu düşünen ve bu operasyonlara tanık olan kimselerin [bir süre sonra] fenalaşıp (237) oradan uzaklaşması gibi. Fakat aslında doğal olarak iyi ya da kötü ya da farksız ya da yapılması uygun ya da uygun olmayan bir şeyin olduğunu öngören bir kimse çeşitli şekillerde huzursuzluk içinde olacaktır; çünkü bu kimse doğal olarak kötü olduğunu düşündüğü bir şeyle karşılaştığında kendisinin kötü niyetli cadılar tarafından takip edildiğini sanacaktır; bu kimse iyi olduğunu düşündüğü şeye sahip olma fırsatı bulduğunda da normalin üstünde bir huzursuzluğun içine düşecektir; çünkü o hem [sahip olduğu şey için] kibirlenecek, hem [sahip olduğu şeyi] yitirme korkusu taşıyacak ve hem de doğal olarak kötü olduğunu düşündüğü şeylerin arasına tekrar düşmemek (238) için gayret sarf ediyor olacaktır; iyi şeylerin kaybedilmez şeyler olduğunu ileri sürenlere karşı ise, bu kimselerin bu konudaki uyuşmazlıklarından kaynaklanan kuşku bağlamında, sessiz kalmayı tercih ediyoruz.[207] Böylece, şu sonuca varmaktayız: Eğer kötü olan şeyi yaratan şey de kötü olan ve kaçılması gereken şey ise ve bunların iyi şunların kötü olduğu inancı doğal olarak huzursuzluk yaratmakta olan bir şey ise, o zaman, herhangi bir şeyin kendi doğası bakımından iyi ya da kötü olduğu inancı (ya da varsayımı) da kötü olan ve kaçınılması gereken bir şeydir.

Şimdi, kötü ve farksız şeyler hakkında bu kadar söz yeterlidir.

207. Burada sözü edilenler Kinikler ve bazı Stoacılar olmaktadır; diğer Stoacılar bu öğretiden vazgeçmişlerdi. Bkz. Diogenes Laertius, VI, 105, VII, 127.

25. "YAŞAMA SANATI" DİYE BİR ŞEY VAR MIDIR?

(239) Yukarıda söylenenlerden yaşama sanatı diye bir şeyin olmadığı açıktır;[208] çünkü eğer böyle bir sanat varsa, bu sanat iyi, kötü ve farksız olan şeylerle ilişkili bir şey olmalıdır; böyle şeyler var olmadığına göre, yaşama sanatı diye bir şey de yoktur. Dahası, Dogmatikler uzlaşım içinde olup tek bir yaşama sanatı [tarzından] bahsetmiyorlar, bazıları bir tarzı önerirken diğerleri başka bir tarzı öneriyor; bu nedenle bu kimseler bu konudaki anlaşmazlığın sorumlusu konumunda olup daha önce İyi ile ilgili tartışmada ortaya koyduğum [eleştirel] argümana açık durumdadırlar.[209] Üstelik (240) Dogmatiklerin tek bir yaşama sanatı tarzı üzerinde uzlaşım içinde olduklarını varsaysak bile –örneğin, diyelim ki, Stoacıların kurguladığı ve diğerlerine göre daha ikna edici görünen "basiret" üzerinde uzlaşılıyor olsunlar– yine eşit derecede tuhaf sonuçlar ortaya çıkacaktır; çünkü basiretin bir "erdem" olması ve erdeme yalnızca bilge insanın (*Sage*) sahip olması bakımından, bilge insanlar olmayan Stoacılar yaşama sanatı (241) denilen şeye sahip olan insanlar değildirler demektir[210] ve genel olarak söylersek, Dogmatikleri dikkate aldığımızda, hiçbir sanat gerçek varlığa sahip olmaz[211] ve dolayısıyla yaşama sanatı diye bir şey var olamaz; Dogmatiklerin açıklamalarından çıkacak sonuç budur.

Örneğin, Dogmatikler sanat denilen şeyin bir kavrama sistemi olduğunu ve kavramanın da kavratıcı bir izlenime (*kataleptike fantasia*) onay vermek olduğunu söylemektedirler.[212] Fakat kavratıcı izlenim denilen şey keşfedilebilir bir şey değildir; çünkü her izlenim kavratıcı olmamaktadır ve izlenimlerden hangilerinin kavratıcı olduklarına karar vermek mümkün değildir; böyle olduğu için de hangi izlenimin kavratıcı hangi izlenimin kavratıcı olmadığına izlenimlerden hareketle karar vermemiz mümkün değildir. Ve eğer hangi izlenimin kavratıcı olduğuna

208. Bkz. E.K., 167; Cicero, *De Finubus*, I, 13, V, 6.
209. Bkz. A.H., III, 180, 238.
210. "Keşfedilemez" bilge insan için bkz. F.K., I, 133; A.H., Sunuş, s. 15-6. "Basiret" (*fronesis*) ya da "pratik bilgelik" denilen şey "bilgi" (*sofia*) denilen şeyden ayrıdır.
211. Bkz. A.H., III, 188; II, 53.
212. Bkz. A.H., II, 4, 53; Sunuş, s. 14-5.

karar vermek için kavratıcı bir izlenime gerek varsa, bu durumda, sonsuz bir geriye gidiş söz konusu olacaktır; çünkü her defasında bir önceki izlenimin kavratıcı olup olmadığına karar (242) vermek için bir başka kavratıcı izlenime gerek olacaktır ve Stoacıların kavratıcı izlenimi açıklama yöntemi mantıksal olarak sağlam değildir; çünkü onlar bir yandan kavratıcı bir izlenimin gerçek [var olan] bir şeyden kaynaklandığını söylerken öte yandan bu gerçek şeyin[213] böyle bir kavratıcı izlenim yaratan türden bir şey olduğunu söyleyerek bir kısır döngünün içine düşmüş olmaktadırlar. Şimdi, eğer bir yaşama sanatının olması için önce sanat denilen bir şeyin olması gerekiyorsa ve bir sanatın olması için önceden bir kavramanın olması gerekiyorsa; bir kavramanın olması için de önce bir kavratıcı izlenimin onaylanması gerekiyorsa; fakat kavratıcı izlenim denilen şey keşfedilebilir bir şey değilse, o zaman, yaşama sanatı denilen şey de keşfedilebilir bir şey değildir demektir.

(243) Bir başka argüman da şudur: Her sanat kendine özgü ürünleriyle kavranır fakat yaşama sanatı denilen şeyin kendine özgü hiçbir ürünü yoktur; çünkü yaşama sanatının ürünü olarak adını anacağınız herhangi bir şey –saygın anne-babalık, borçlarını ödeme ve diğer tüm şeyler– sıradan insanlarda da ortak olarak bulunan bir şey olacaktır. O halde, yaşama sanatı diye bir şey yoktur. Biz, bazılarının iddia ettiği gibi, yaşama sanatının basiretin bir ürünü olarak bir basiret halinden ya da basiretli insanın bazı işlem ya da söylemlerinden açık olarak türetilen bir şey olduğunu ileri (244) sürmeyeceğiz; çünkü basiret halinin kendisi kavranır bir şey değildir, o ne doğrudan kendisi bakımından ne de ürünleri dolayımı ile kavranır olan bir şeydir; onun ürünleri olduğu söylenen şeyler sıradan insanlarda da ortak olarak bulunabilecek şeylerdir ve bizim yaşama sanatına sahip olan kimseyi onun tutarlı niteliğiyle[214] tanıyabileceğimiz iddiası insan doğasını abartan ve gerçekleri dile getirmekten ziyade kuruntular oluşturan kimselere ait bir iddiadır:

213. Bkz. M.K., II, 88.

214. Her zaman süerekli olarak iyi olan, kusursuz olan kimse olarak.

Ölümsüz Tanrı'nın insanların üzerine doğurduğu gün gibi
Ölümlü insanların aklı[215]

(245) Geriye yaşama sanatının Dogmatiklerin kendi kitaplarında betimledikleri şeyler aracılığıyla kavranacağı iddiası kalıyor. Bunlar çok sayıda ve birbirlerine benzer şeyler olduğundan ben bunların birkaçına, örnek olarak, değineceğim. Örneğin, Zenon, Stoacı okulun başkanı, kendi çalışmalarında, çocuk eğitimi hakkında şunları söylemektedir: "Beğenilen bir çocuğun cinsel bilgi edinme hakkı beğenilmeyen bir çocuğun bu konudaki hakkından daha fazla değildir; yine, bir kadının bu bilgiyi edinme hakkı bir erkeğin hakkından daha fazla değildir; beğenilen olsun ya da beğenilmeyen olsun, erkek olsun ya da kadın olsun fark etmez; bu herkes için uygundur ve öyle de (246) olmaktadır." Büyüklere karşı saygı ile ilgili olarak, Zenon, Jokasta ve Oedipos'un hikâyesine atıfla, Oedipos'un kendi annesini elleriyle ovmasında rahatsız edici hiçbir şeyin olmadığını söylemektedir: "Bu kadının bedeninin bir tarafı rahatsızlandığında oğlu onun bedenini ovarak onu rahatlattığında bu ayıp bir şey olmuyor da oğlan annesinin bedeninin diğer bölgelerini okşayarak onu zevklendirip üzüntüsünü azaltması ve ondan soylu çocuklar peydahlaması mı ayıp oluyor?"[216] Khrysippos da bu yoruma katılmaktadır. Örneğin, "Devlet" adlı kitabında şöyle demektedir: "Ben, günümüzde çok haklı olarak birçok insan arasında alışılmış olan, bir annenin oğlundan,[217] bir babanın kızından ve bir erkek kardeşin kız kardeşinden çocuk sahibi (247) olması gibi şeyleri onaylamaktayım." Ve bu kimse aynı çalışmasında yamyamlık hakkında bilgiler vermektedir.[218] Şunları söylemektedir: "Eğer bir canlı bedenden bir parça kesmek yiyecek olarak iyi ise, o zaman, onu gömerek ondan kurtulmak yerine onu kendi parçalarımızdan yeni parçalar üretmek için kullanmamız gerekir." Khrysippos (248) "Görev" adlı kitabında, ebeveynlerin gömülmesi konusunda, açık bir biçimde şunları

215. Bkz. Homeros, *Odyssey*, XVIII, 136, 137.
216. Bkz. A.H., III, 205.
217. Bkz. A.H., III, 199.
218. Bkz. A.H., III, 207.

söylemektedir: "Ebeveynlerimiz öldüğünde gömmenin en basit tarzını kullanmalıyız, sanki bu beden bizim için hiçbir şeymiş gibi –yani tırnaklar, dişler ya da saçlarmış gibi; bizim bu tür şeyler için kaygı duymamız ve dikkat yöneltmemiz gerekmez. Bu bakımdan, eğer et yenecek durumda ise, o zaman, insanlar bu eti beslenmek için kullanmalıdır; örneğin, insanların parçalarından biri, örneğin ayak ya da buna benzer parça, kesildiğinde bu parçanın ya da onun gibi şeylerin kullanılması uygundur; fakat etin durumu iyi değilse, o zaman, insanların onu gömmesi ya da onu bir yere terk etmesi ya da yakması ve küllerini serpmesi ya da uzağa atması ve de onu tırnaklardan ya da saçlardan daha fazla bir şey olarak görmemesi gerekir."

(249) Filozofların öğretilerinin çoğu bu tür öğretilerdir; fakat bu filozoflar bu görüşlerini Kyklopelerin ve Laestrygonelerin[219] yasaları altında yaşamaksızın hayata geçiremezler. Fakat eğer bu kimseler böyle yaşamaya tamamen muktedir değillerse ve onların günlük eylemleri sıradan insanlarda ortak olarak rastlanan şeylerse, o zaman, yaşama sanatı denilen şeye sahip oldukları düşünülen bu kimselere özgü olan hiçbir şey de yoktur demektir. Şimdi, eğer sanatlar kendilerine özgü etkinlikleriyle kavranmak durumunda olan şeylerse ve eğer yaşama sanatı denilen şeye özgü olarak gözlenen hiçbir etkinlik yok ise, bu sanat kavranan bir şey değildir demektir. Sonuç olarak, hiç kimse böyle bir sanatın var olduğunu iddia edemez.

26. YAŞAMA SANATI İNSANDA ORTAYA ÇIKAN BİR ŞEY MİDİR?

(250) Dahası, yaşama sanatı insanda varlığa gelen bir şey ise, o insanda ya doğal olarak ya da eğitim ve öğrenimle varlığa geliyordur. Fakat eğer bu sanat insanda doğal olarak varlığa gelmekteyse, bu durumda, yaşama sanatı insanlarda ya onların insan olmaları bakımından ya da insan olmamaları bakımından varlığa geliyordur. Fakat eğer bu sanat insanlarda insan olmaları bakımından varlığa gelmekteyse, bu durumda, basiret tüm

219. Bunlar için (eski Sicilya'nın barbar sakinleri) bkz. Homeros, *Odyssey*, I, 69; Thukydides, VI, 21.

insanlara ait olan bir şeydir demektir.[220] O halde, basiret tüm insanların sahip olduğu bir şeydir. Fakat Dogmatikler insanların büyük çoğunluğunu kötü olarak (251) nitelendirmektedirler. Bu durumda, yaşama sanatı insanlara onların insan olmaları bakımından ait olan bir şey değildir demektir. O halde, bu sanat doğal olarak ortaya çıkan bir şey değildir ve yine, Dogmatikler sanat denilen şeyin "karşılıklı olarak sınanmış kavrayışların bir sistemi"[221] olduğunu vurgulamakla yaşama sanatının da diğer sanatlar gibi belli bir çaba ve eğitimi gerektirdiğini açık hale getirmiş olmaktadırlar.

27. YAŞAMA SANATI ÖĞRETİLEBİLİR BİR ŞEY MİDİR?

(252) Fakat yaşama sanatı eğitim ve öğretim yolu ile de edinilen bir şey değildir; çünkü bu iki şeyin var olması için üç noktada uzlaşılmış olması gerekir –öğretilecek konu; öğretici kimse ve öğrenci; öğretim yöntemi. Fakat bunların hiçbiri var değildir; o zaman, öğretim de var olan bir şey değildir.

28. ÖĞRETİLECEK BİR ŞEY VAR MIDIR?

(253) Şimdi, öğretilecek şey ya doğrudur (doğrudur) ya da doğru değildir (yanlıştır); bu şey eğer doğru değilse öğretilemez; çünkü Dogmatikler doğru olmayan şeyin var olmayan şey olduğunu ve var olmayan bir şeyin de öğretilemeyeceğini ileri sürmektedirler. Yine, bu şey doğru olsa da öğretilemez; çünkü "Ölçüt Hakkında" adlı bölümde[222] göstermiş olduğumuz gibi doğru var olmayan bir şeydir. Şimdi, eğer ne doğru olmayan bir şey ne de doğru olan bir şey öğretilir bir şey değilse ve bunlardan başka öğretilebilir olan hiçbir şey de yoksa (çünkü kuşkusuz hiç kimse bunlar öğretilir şeyler olmasa bile yalnızca kuşku götürür dersler [şeyler] öğretmekte olduğunu (254) söylemeyecektir),[223] bu durumda, öğretilecek hiçbir şey yoktur

220. "Basiret" ya da "pratik bilgelik" için bkz. A.H., III, 240.
221. Bkz. A.H., III, 188, 241, 261.
222. Bkz. A.H., II, 85.
223. "Kuşku götürür şeyler"; eğer metin doğruysa, buradaki *logois* terimini (söylemler, dersler) "tous aporous" ile karşılayabiliriz. Daha önce (M.K., I, 29) şu söylenmişti: "Kuşku götürür olan bir şey öğretilemez." Kuşku götürür olan şey doğru ile yanlış (doğru ile yanlış) arasında yer alan bir şeydir.

demektir ve öğretilen konu ya görünür olan (*fainomenon*) ya da açık olmayan (*adelon*) bir şeydir. Fakat eğer o görünür olan bir şeyse, o zaman, onun öğretilmesi gerekmez; çünkü görünür olan şeyler herkese aynı görünür ve eğer bu şey açık olmayan bir şey ise, bu durumda bu şey öğretilebilir bir şey değildir demektir; çünkü sürekli değinmekte olduğumuz gibi, açık olmayan şeyler hakkında sonuçlanmamış bir anlaşmazlık vardır ve bu bağlamda açık olmayan şeyler kavranılır şeyler değildir; herhangi biri kavramadığı şeyi nasıl öğrenir ya da öğretebilir? Fakat eğer ne görünür olan ne de açık olmayan bir şey öğretilir bir şey değilse, o zaman, öğretilen hiçbir şey yoktur demektir.

(255) Yine, öğretilen şey ya cisimseldir (*soma*) ya da cisimsel değildir (*asomaton*). Fakat az önceki argüman bağlamında, her ikisi de, bunlar ister görünür olan ister açık olmayan konumda olsun, öğretilebilir şeyler değildir. O halde, öğretilen hiçbir şey yoktur.

(256) Dahası, ya var olan bir şey öğretilmektedir ya da var olmayan bir şey. Şimdi, var olmayan bir şey öğretilemez; çünkü eğer var olmayan bir şey öğretilmekteyse, var olmayan şey doğru (doğru) olur, çünkü öğretme denilen şeyin doğru şeylerle ilişkili olduğu söylenmektedir ve eğer bu şey doğru ise, o zaman, bu şey var olan bir şeydir de; çünkü bu kimseler şöyle demektedir: "Doğru bir şey, var olan bir şeydir ve bu şey bir şeye karşıdır."[224] Fakat var olmayan şeyin var olduğunu söylemek saçmadır; o halde, (257) var olmayan şey öğretilemez. Yine, var olan şey de öğretilemez; çünkü var olan şey öğretilir bir şeyse, bu şey ya var olması ölçüsünde ya da başka bir şey olması ölçüsünde öğretiliyordur. Fakat bu şey var olması ölçüsünde öğretilmekteyse, bu durumda, o var olan şeylerden biri olacak ve bu bağlamda da öğretilir bir şey olmayacaktır; çünkü öğretme denilen şey öğretme işlemini gerektirmeyen bilinen belli olgulardan hareketle ilerlemek durumundadır.[225] Bu bakımdan, var olan bir şey, var olan bir şey olması (258) ölçüsünde, öğretilebilir olan bir şey değildir. Aslında, bu şey başka bir şey olması ölçüsünde de

224. Stoacı "doğru" (doğru) ve "doğruluk" (doğruluk) öğretisi için bkz. A.H., II, 80. Burada "doğru olan"ın karşı olduğu şey muhtemelen "doğru olmayan" olmaktadır.

225. Bkz. Aristoteles, *Posterior Analytics*, I, I.

öğretilebilir bir şey değildir; çünkü var olan bir şey var olmayan hiçbir şeye [var olmayan bir niteliğe, örneğin] sahip değildir. Bu açıdan, eğer var olan şey var olması ölçüsünde öğretilen bir şey değilse, o başka bir şey olması ölçüsünde de öğretilebilir bir şey olamaz; çünkü ona ait olan şey, bu her ne ise, var olan bir şeydir ve bunların yanı sıra, bu kimselerin öğretildiğini söylediği var olan bir şey, bu ister görünen bir şey olsun ister açık olmayan bir şey olsun, daha önceden sözünü ettiğimiz saçmalıklara ilişkisi bakımından, öğretilebilir bir şey değildir. Fakat eğer ne var olan bir şey ne de var olmayan bir şey öğretilebilir bir şey değilse, öğretilen hiçbir bir şey yoktur demektir.

29. ÖĞRETEN VE ÖĞRENEN VAR MIDIR?

(259) Bu çürütme hem öğreten hem de öğrenen açısından da geçerlidir; bu konu da, Dogmatiklerin açıklamasına bakılırsa, kuşkuya daha az açık değildir; çünkü ya usta sanatçı usta sanatçıya ya usta olmayan sanatçı usta olmayan sanatçıya ya usta olmayan sanatçı usta sanatçıya ya da usta sanatçı usta olmayan sanatçıya öğretiyordur. Şimdi, usta olan usta olana öğretmez; çünkü onların her ikisinin de, usta olmaları bakımından, öğretilmeye ihtiyaçları yoktur. Yine, usta olmayan usta olmayana öğretmez; bu körün köre kılavuzluk yapmasından farksız bir şey olur. Usta olmayan usta olana öğretmez, (260) böyle bir şey gülünç olur. Geriye "usta olan usta olmayana öğretir" demek kalıyor; bu da mümkün olmayan bir şeydir; çünkü bir ustanın var olduğunun söylenmesi mümkün değildir. Şu nedenle: Biz ne doğuştan usta olan ne de usta değilken usta olmaya dönüşen birini görmemekteyiz; çünkü ya tek bir ders ve tek bir kavrayış usta (261) olmayanı usta haline getirmektedir ya da bunların böyle bir etkisi yoktur.[226] Fakat eğer tek bir kavrayış usta olmayanı usta haline getiriyorsa, bu durumda, söyleyebileceğimiz

226. Buradaki argüman şudur: Usta olmayan biri 1) tek bir dersle 2) bir ders kuruyla usta biri haline gelemez. İkincisinde her tekil ders bir diğerini takip eder; birincisi mümkün değilse, ikincisi de doğal olarak mümkün olmaz. Bkz. A.H., III, 261-3. Burada "kavrama" uygulanmak durumunda olan bir sanat ilkesini ya da doğruluğu kavramak anlamındadır. "Sanat" denilen şeyin kendisi bu tür bilgi parçalarının bir "düzeni" (sistemi) olarak betimlenmektedir.

ilk şey sanat denilen şeyin bir kavrama sistemi olmadığıdır;[227] çünkü eğer insan bir sanata ilişkin olarak yalnızca tek bir dersle öğretilebiliyor olsaydı, bu durumda, hiçbir şey bilmeyen insan da bir usta olarak adlandırılabilirdi ve ikincisi, bazı sanat ilkelerini edinmiş fakat tek bir ilkeye daha ihtiyaç duyan ve bu nedenle de usta olmayan bir insanın bu tek ilkeyi de edinir edinmez bir anda ve tek bir kavrayışla usta değilken usta haline geleceğini ileri süren bir kimse gelişigüzel bir iddia ortaya (262) atıyordur;[228] çünkü usta değilken bir ilave ilke edinerek usta haline gelmiş birini göstermek mümkün değildir. Hiç kimse bir sanatın ilkeleri hakkında, bilinen (edinilen) ilkeleri sıralayarak bu sanatın ilkelerinden bilinmesi (edinilmesi) gereken daha kaç ilkenin kaldığını söyleyecek kadar, fikir sahibi değildir. Bu bakımdan, bir ilkeyi (263) öğrenmek usta olmayanı usta yapmaz ve eğer bu düşünce doğru ise, hiç kimse sanat ilkelerine bir anda sahip olmayıp ancak teker teker sahip olduğuna göre, ki böyle olması bir varsayım olarak kabul edilmektedir, sanat ilkelerine bu şekilde sahip olan insan bir usta olarak nitelendirilemez. Şu çıkarımı hatırlayalım: Tek bir ilkeyi edinmek usta olmayanı usta haline getiremez. Bu bakımdan da, usta sanatçı diye bir şey yokmuş gibi görünmektedir. Ve dolayısıyla, öğretici diye şey de yok gibi görünmektedir.

(264) Aynı zamanda, öğrenen denilen kimse de, eğer bu usta olmayan bir kimse ise, usta olmadığı sanatın ilkelerini öğrenemez ve kavrayamaz; çünkü tıpkı doğuştan kör birinin, kör olması ölçüsünde, renkleri ya da doğuştan sağır olan birinin sesleri algılamaması gibi,[229] usta olmayan bir kimse de usta olmadığı bir sanatın ilkelerini kavrayamaz. Eğer bu kimse bu şekilde usta haline geliyor olsaydı, o zaman, aynı kimse aynı şeylerde hem usta hem de usta olmayan biri olmuş olurdu –varsayıma göre usta olmamış olurdu ve sanat ilkelerini kavramış olması bakımından da usta olmuş olurdu. (265) Bu bakımdan, usta olan da usta olmayana bir şey öğretemez. Fakat eğer ne usta olan

227. Bkz. A.H., III, 251.
228. Bkz. A.H., III, 79.
229. Bu karşılaştırmalar Anakharsis'e (MÖ 590) atfedilmektedir. Bu kimse Solon döneminde yaşamış Skithianlı bilgedir. Bkz. M.K., I, 55.

usta olana ne usta olmayan usta olmayana ne usta olmayan usta olana ne de usta olan usta olmayana bir şey öğretemez ise ve bu durumların dışında başka seçenekler de yok ise, bu durumda, ne öğreten ne de öğrenen vardır demektir.

30. HERHANGİ BİR ÖĞRENME YÖNTEMİ VAR MIDIR?

Eğer ne öğreten ne de öğrenen yoksa öğretme yöntemi de ortadan kalkar ve (266) öğretme yöntemi aşağıdaki nedenler yüzünden daha az tartışma konusu olan bir şey değildir. Öğretme yöntemi ya gözle görülür bir açıklıkla ya da sözel olarak ortaya çıkıyordur;[230] fakat öğretme yöntemi, göstereceğimiz gibi, ne gözle görülür bir açıklıkla ne de sözel olarak ortaya çıkan bir şey değildir; bu nedenle, öğrenme yöntemi de kolayca keşfedilir bir şey değildir.

Şimdi, öğretme denilen şey gözle görülür bir açıklıkla oluşan bir şey değildir; çünkü gözle görülür açıklık ortalıkta olan şeyler için söz konusudur. Fakat ortalıkta olan şey herkese görünmekte olan bir şeydir; görünen şey, görünen şey olması bakımından, herkes tarafından algılanabilir olan bir şeydir; herkes tarafından algılanabilir olan şey öğretilebilir [öğretilmek durumunda olan] bir şey değildir; o halde, gözle görülür bir açıklıkla öğretilen hiçbir şey yoktur.

(267) Aslında, sözle öğretilen bir şey de yoktur; çünkü söz ya bir şeyi göstermektedir ya da hiçbir şeyi göstermemektedir. Fakat eğer söz hiçbir şeyi göstermiyorsa, o zaman, söz herhangi bir şeyi öğretebilir durumda değildir demektir ve eğer söz bir şeyi göstermekteyse, o bunu ya doğal olarak ya da uzlaşımla yapıyordur. Fakat bunun doğal olarak yapılıyor olması anlamsızdır;[231] çünkü insanların tümü duydukları tüm sözleri anlamamaktadır; örneğin, barbarların Yunanların dilini ya da (268) Yunanların barbarların dilini anlamaması gibi ve eğer söz uzlaşımla anlam kazanmaktaysa, bu durumda açıktır ki, birkaç sözcüğün bir araya getirilmesinde rol oynayan şeyleri daha önceden kavramış olanlar bu şeyleri algılıyor olacaklardır; fakat onlar bunu onların

230. Bkz. A.H., I, 138.
231. Bkz. A.H., II, 214.

bilmedikleri şeylerle ilgili sözcüklerin onlara öğretilmesi ile değil zaten bilmekte oldukları şeyleri yeniden zihinlerinde hatırlamaları ya da çağrıştırmaları sayesinde başarıyor olacaklardır; buna karşılık, bilmedikleri şeyleri öğrenme ihtiyacında olanlar ve sözcüklerin hangi şeylerle ilişkilendirileceğini bilmeyenler hiçbir şey (269) kavramamış olacaklardır. Sonuçta, öğrenme yöntemi denilen şey de gerçekleşebilir bir şey değildir; çünkü öğreten kimse öğrenen kimsede öğrettiği sanatın ilkelerine ilişkin bir kavrayış gerçekleştirmeye ihtiyaç duyar ki öğrenen bu ilkeleri bir sistem olarak kavrayarak bir usta sanatçı haline gelebilsin. Fakat yukarıda göstermiş olduğumuz gibi, kavrama diye bir şey yoktur; o halde, öğretme yöntemi diye bir şey de yoktur.

(270) Şimdi, öğrenme ve öğretme hakkında genel olarak ortaya konan argümanlar bu tür şeylerdir ve aynı güçlükler yaşama sanatı denilen şey hakkında da ileri sürülebilir. Örneğin, öğretilen konunun var olan bir şey olmadığını yukarıda göstermiştik;[232] basiret konusunda da durum aynıdır ve bu konuda da ne öğreten ne de öğrenen vardır; çünkü ya basiretli olan basiretli olana yaşama sanatını öğretmektedir ya basiretli olmayan basiretli olana ya basiretli olmayan basiretli olmayana ya da basiretli olan basiretli olmayana; fakat bunlardan hiçbiri bir diğerine bir şey öğretmek durumunda değildir; o halde, yaşama sanatı denilen şey öğretilir bir şey değildir. (271) Muhtemelen diğer konulara değinmek gereksiz olacaktır. Fakat eğer basiretli olan basiretsiz olana öğretmek durumundaysa ve basiret iyi, kötü ve farksız olana ilişkin bilgi ise,[233] o zaman, basiretli olmayan kimse iyi, kötü ve farksız şeyler hakkında bilgisizdir ve bu bakımdan basiretli insan bunları ona öğretirken o söylenenleri yalnızca duyacak fakat bunların ne olduğunu anlayamayacaktır; çünkü o bunları zaten kavramış durumdaysa ve buna karşılık basiretsiz bir hal içindeyse, o zaman, basiretsiz olan [bir başka] kimse de iyi, kötü ve farksız olan şeyleri algılayabilir demektir. Fakat (272) Dogmatiklere göre basiretli olmayan bir kimse kesinlikle bu şeyleri algılayabilir durumda olamaz; çünkü eğer böyle bir şey olsaydı, basiretsiz kimse de basiretli biri olmuş

232. Bkz. A.H., III, 240.
233. Bkz. A.H., III, 168.

olurdu. Bu bakımdan, basiret tanımını dikkate alırsak, basiret sahibi olmayan biri basiretli bir kimsenin söylediği ve yaptığı şeyleri kavrayamaz ve o bunları kavramada başarısız olduğu için, basiretli kimse tarafından öğretilen biri olamaz; özellikle, yukarıda gösterilmiş olduğu gibi, basiretsiz kimseye ne sözlü ne de gözlenebilir bir açıklıkla bir şeyin öğretilememesi nedeniyle. Fakat bir kimseye yaşama sanatı denilen şey ne doğal olarak ne öğrenme ne de öğretme yoluyla öğretilememekteyse, o zaman, filozoflar tarafından bu kadar çok övülen yaşama sanatı denilen şey keşfedilebilir bir şey değildir demektir.

(273) Dahası, yaşamaya ilişkin söz konusu öngörü sanatının birilerine öğretildiği, farzı mahal, kabul edilmiş olsa bile, bu sanatın ona sahip olanlar için yarardan çok zararlı ve huzur bozucu bir şey olacağı gösterilebilir.

31. YAŞAMA SANATI SAHİPLERİNE YARAR SAĞLAR MI?

Örneğin –burada, emsal olsun diye, mümkün birçok argümandan birkaçını ele almaktayız– yaşama sanatının, iyi olana yaklaşma ve kötü olandan uzaklaşma şeklindeki itkilerinde ılımlılık sağlaması bakımından, bilge insan için yararlı olacağı (274) düşünülebilir.[234] Şimdi, Dogmatiklerin sözünü ettiği ılımlı bilge insan ya iyiye yaklaşma ve kötüden uzaklaşma yönünde hiçbir itkiye sahip olmaması bakımından[235] ya da her ikisi için de düşük itkilere sahip olması ve bunlarla aklı sayesinde baş etmesi (275) bakımından ılımlı olarak adlandırılmaktadır. Fakat bilge insan kötü çözümlemeler konusunda öz-denetimli olamaz; çünkü bir kimse sahip olmadığı şeyi denetleyemez ve tıpkı bir kimsenin bir hadımın cinsel hazlar konusunda ve midesi hasta birinin yemek zevki konusunda öz-denetime sahip olacağını söyleyememesi gibi (çünkü bu insanlar bu tür şeylere

234. Bu erdemle ilgili Stoacı saptama için bkz. F.K., I, 153. Bu saptama akıldışı duyguların ve isteklerin üstesinden akıl dolayımı ile gelmeyi olanaklı kılan "irade"ye işaret eder.

235. Etik terimler olarak, "eğilim" ve "isteksizlik" terimlerinin Stoacı kullanımı için bkz. A.H., III, 177. Tam tamına duygu ve coşku yoksunluğu (*apathy*) olarak Stoacı ideal: Bir kimse ne kadar ılımlı ise o kadar iyidir. Bilge insan tam olarak akılsal olan kimsedir ve "irade"ye ihtiyaç duymaz. Bkz. A.H., Sunuş, s. 15-6.

karşı hiçbir ilgi beslememektedir, değil mi ki ılımlılıkla bunlara yönelik ilginin üstesinden gelsinler); bizim de bilge insanı, bu insan kendini denetlemesini gerektirecek herhangi bir doğal (kendiliğinden) duygulanıma sahip (276) olmadığından, ılımlı bir kimse olarak nitelendirmememiz gerekir ve eğer Dogmatikler bilge insanın kötü çözümlemeler oluşturabileceğini fakat aklıyla bunların üstesinden gelebileceğini ileri sürerlerse, bu durumda, bir kere, bu kimseler basiretin bilge insana onun telaş içinde ve yardıma ihtiyacı olduğu durumlarda yarar sağlamayacağını ve dahası, bu insanın kötü olarak kabul edilen kimselerden daha zavallı bir duruma düşeceğini kabul etmiş olacaklardır;[236] çünkü bilge insan herhangi bir şeye ilgi duyduğunda rahatsızlık duyacağı kesindir. Buna karşılık, bu kimse aklının yardımıyla bu durumun üstesinden gelmekteyse, bu durumda o kötü olanı alıkoyuyor [bastırıyor] demektir. Bu nedenle de bilge insan bu tür bir duyguya sahip olmayan kötü (277) bir insandan daha rahatsız bir durumda olacaktır; çünkü kötü bir insan bir itkiye sahip olduğunda rahatsız bir durumda olsa bile arzuladığı şeye ulaştığında bu rahatsızlığından kurtulur.

Şimdi, bilge bir kimse basireti nedeniyle ılımlı olan bir kimse değildir; eğer bu nedenle ılımlı oluyorsa, o zaman, o herkesten daha fazla zavallı bir durumdadır. Öyle ki, yaşama sanatı ona bir yarar sağlamamakta, aksine onu büyük bir sıkıntıya sokmaktadır ve biz yukarıda yaşama sanatına sahip olduğuna ve bu sanat sayesinde nelerin doğal olarak iyi ve nelerin doğal olarak kötü olduğuna karar verebileceğine inanan bir insanın hem iyi şeylere hem de kötü şeylere sahip olduğunda son derece huzursuz olacağını (278) göstermiş bulunuyoruz.[237] Şimdi, söylememiz gereken şey şudur: Eğer iyi, kötü ya da farksız olan şeylerin varlığı konusunda bir uzlaşım yoksa ve muhtemelen yaşama sanatı da var olan bir şey değilse ve hatta bu geçici olarak varmış gibi kabul edilse bile ona sahip olan kimseye bir yarar sağlamayıp, aksine büyük bir sıkıntı yüklemekte ise, Dogmatikler felsefe

236. Bkz. A.H., III, 251: Stoacıların "bilge-olmayan" olarak tanımladıkları kimseler.
237. Bkz. A.H., III, 236; I, 27.

denilen şeyin etik olarak adlandırılan bölümünü boş yere över görünmektedirler.

(279) Şimdi, Etik konusunu da yeterince ele aldıktan sonra üçüncü kitabı ve aynı zamanda *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*'nı, yalnızca aşağıdaki son bölümü ekleyerek, sonuçlandırıyoruz.

32. KUŞKUCULAR NEDEN BAZEN İKNA GÜCÜ ZAYIF ARGÜMANLAR ORTAYA KOYMAKTADIRLAR?

(280) Türünü seven biri olarak Kuşkucu elinden geldiği ölçüde argüman yolu ile Dogmatiklerin hem kendini beğenmişliğini hem de düşüncesizliğini gidermeyi (tedavi etmeyi) amaçlamaktadır. Buna bağlı olarak, tıpkı bedensel hastalıkları tedavi eden doktorların farklı güçteki ilaçlara sahip olması ve ciddi hastalıkları olan kimseler için yüksek etkili ilaçları salık vermesi ve orta derecede hastalıkları olanlar için orta etkili (281) ilaçlar salık vermesi gibi, Kuşkucu de farklı güçte argümanlara başvurmaktadır. Kuşkucu ciddi bir biçimde düşüncesizlik içinde olan Dogmatikler için onların kibir hastalığını ince bir biçimde giderecek ağırlıkta ve yeterlikte argümanlara başvururken, bu hastalığa daha az ve daha kolay tedavi edilir derecede sahip olanlar için, yani ortalama bir ikna ile tedavi olabilir durumda olanlar için, orta düzeyde argümanlara başvurmaktadır. Kuşkucu olmayı sindirmiş bir kimse bazen ikna gücü bakımından ağır argümanlara ve bazen de zayıf görünen argümanlara başvurmaktan çekinmez –Kuşkucu bunu birçok yerde zayıf argümanların onun amacını gerçekleştirmek için yeterli olacağı görüşünden hareketle yapmaktadır.

Başvurular

Aristoteles
Historia Animalium (A.L. Peck, 3 Cilt)
The Categories (H.P. Cooke)
Metaphysics (G.C. Amstrong)
Meteorologica (H.D.P. Lee)
Nichomachean Ethics (H. Rackham)
On The Heavens (W.K.C. Guthrie)
Physics (Rev. P. Wicksteed ve F.M. Cornford, 2 Cilt)

Politics (H. Racham)
Prior Analytics (H. Tredennick)
Posterior Analytics (H. Tredennick)
Rhetorica (H. Racham)
Sophistical Refutations (E.S. Foster)
Catullus (F.W. Cornish)
Cicero
De Finibus (H. Racham)
Academica (H. Racham)
Tusculan Disputations (J.E. King)
Diogenes Laertius
(R.D. Hicks, 2 Cilt)
Euripides (A.S. Way, 4 Cilt)
Herodotos (A.D. Godley, 4 Cilt)
Homeros
Odyssey (A.T. Murray, 2 Cilt)
Iliada (A.T. Murray, 2 Cilt)
Horace
Satires, Epistles, Ars Poetica (H.R. Fairclough)
Odes and Epodes (C.E. Bennett)
Juneval and Persius (G.G. Ramsay)
Lucretius (W.H.D. Rouse)
Menander (F.G. Allinson)
Platon
Alcibiades (W.R.M. Lambs)
Crtylus (H.N. Fowler)
Euthyphro (H.N. Fowler)
Laws (Rev. R.G. Bury, 2 Cilt)
Menexenus (Rev. R.G. Bury)
Philebus (H.N. Fowler)
Symposium (W.R.M. Lamb)
Phaedrus (H.N. Fowler)
Theaetetus (H.N. Fowler)
Republic (P.Shorey, 2 Cilt)
Sophocles (F. Storr)
Tibullus (J.B. Postgate)
Thucydides (J.M. Edmons)

2
Mantıkçılara Karşı

Kısaltmalar

A.H.: Phyrrhonculuğun Ana Hatları (Outlines of Phyrrhonism)
M.K.: Mantıkçılara Karşı (Against The Logicians: MVII - MVIII)
F.K.: Fizikçilere Karşı (Against The Physicists: MIX - X)
E.K.: Etikçilere Karşı (Against The Ethicists: MXI)
Gr.K.: Gramercilere Karşı (Against The Grammarians: MI)
R.K.: Retorikçilere Karşı (Against The Retoricians: MII)
G.K.: Geometricilere Karşı (Against The Geometers: MIII)
A.K.: Aritmetikçilere Karşı (Against The Arithmeticians: MIV)
As.K.: Astrologlara Karşı (Against The Astrologers: MV)
A.M.: Müzikçilere Karşı (Against The Musicians: MVI)

I. Kitap

(1) Kuşkuculuğun genel karakteri, uygun bir betimleme yöntemiyle, kısmen doğrudan ve kısmen de Kuşkuculuğun ona yakın görünen felsefelerden ayrımına dair açıklamaların yer aldığı özet bir anlatımla ortaya konmuş bulunuyor.[1] Şimdi, yapmamız gereken Kuşkuculuğu felsefenin özel bölümlerine nasıl uygulayacağımızı açıklamaktır; (2) böylece, hem Kuşkucu tarzdaki incelemelerimizde hem de Dogmatiklere karşı itirazlarımızda dikkatsizce davranmaya daha az eğilimli olabiliriz. Bununla birlikte, felsefe karmaşık bir konu olduğundan, eğer amacımız felsefenin bölümleri hakkında düzenli ve yöntemli bir araştırma yapmak ise, bizim önce bu bölümlerin neler olduğu konusunu tartışmamız gerekir.

Şimdi, bazıları felsefede yalnızca tek bir bölümün bazıları iki bölümün ve bazıları da üç bölümün olduğunu savunmaktadır. Felsefenin tek bölüm olduğunu (3) varsayanların bazıları bunun fizik olduğunu bazıları etik olduğunu ve bazıları da mantık olduğunu savunmaktadır. Felsefede iki bölümün olduğunu savunanlardan (4) bazıları fizik ve mantık şeklinde, bazıları fizik ve etik şeklinde ve bazıları da mantık ve etik şeklinde bölümleme yapmaktadır; buna karşılık, felsefeyi üç bölüm kabul edenler (5) fizik, mantık ve etik şeklinde bir bölümleme üzerinde hem fikirdir.[2] Felsefe Thales, Anaksimenes, Anaksimandros, Empedokles, Parmenides, Herakleitos tarafından tek bölüm olarak ve fizik ile ilgili bir şey olarak kabul edilmiştir. Bu ko-

1. Bu gönderme "Pyrrhonculuğun Ana Hatları"na yapılmaktadır.
2. Bu sınıflama için bkz. A.H., II, 12.

nuda Thales, Anaksimenes ve Anaksimandros hakkında herkes uzlaşım içindedir ve hiçbir itilaf söz (6) konusu değildir; fakat Empodokles, Parmenides ve Herakleitos hakkında görüş birliği yoktur. Örneğin, Aristoteles[3] şöyle demektedir: "Empedokles önce muadili, yani eşdeğeri diyalektik olan retorik (belagat) sanatıyla ilgilenmiştir." Buna göre, her ikisinin (7) de konusu aynıdır. Bunların arasındaki eşdeğerlik tıpkı Şairin Odysseos'u "Tanrı'ya eşdeğer" anlamına gelen "Tanrı'ya benzer" şeklinde betimlemesi gibidir. Yine, Aristoteles'in Parmenides'in arkadaşı Zenon'u "diyalektiğin öncüsü" olarak kabul ettiğine bakılırsa, Parmenides de diyalektikte yeteneksiz biri değildi. Herakleitos hakında da onun yalnızca bir fizikçi mi yoksa aynı zamanda bir etik filozofu mu olduğu (8) bir sorundur. Ne olursa olsun, bunlar felsefeyi fizik ile ilgili bir şey olarak görenler arasında başı çeken kimselerdir. Felsefeyi etik ile ilgili bir şey olarak kabul etme, en azından Sokrates'in [Platon'un dışındaki] dostlarına göre, Sokrates tarafından dikkate alınmıştı;[4] çünkü Ksenofon "Memorabilia" adlı eserinde açık olarak şunu söylemektedir: "Sokrates fiziği insani kapasitelerin üzerinde bir konu olması bakımından bir kenara bırakıyor ve kendini tamamen biz insanları ilgilendiren bir konu olması bakımından etiğe yönlendiriyordu." Timon da bunun Sokrates'in pratiği olduğunu bilmektedir ve bir yerde şöyle demiştir:

> "Fakat bir taş yontucusuyla, yasalar hakkında gevezelik eden biriyle bir olunup her şey bir yana bırakıldı."[5]

Bu demektir ki, Sokrates yönünü fizikten etiğe doğru değiştirmiştir. Bu açıklamada Timon Sokrates'e haklı olarak "yasalar hakkında gevezelik eden" adını (9) vermektedir; yasalar hakkında tartışmak Etik alanına giren bir uğraştır. Öte yandan, Platon felsefedeki her bölümü Sokrates'e atfetmektedir; Sokrates'e, onun tanımlar, bölümler ve etimoloji konularıyla ilgili bir araş-

3. Bkz. D. Laertius, VIII, 57.
4. Yani, Platon'un dışındaki herkese göre. M.K., I, 8-9.
5. Sokrates'in gençken, babası gibi, bir taş yontucusu ya da taş ocağı işçisi olduğu söylenmektedir.

tırmacı olarak kabul etmesi ölçüsünde, (10) Mantık'ı ve erdem, devlet ve yasaları tartışması ölçüsünde, Etik'i ve Evren, hayvani yaratılma ve ruh konularını felsefi olarak tartışması ölçüsünde, Fizik'i atfetmektedir. Bu nedenle, Timon Platon'u Sokrates'i bu şekilde bir sürü bilimle süslediği için kınamakta ve şöyle demektedir: "Platon Sokrates'e sade bir Etik hocası olarak kalmayı çok görmüştür."

(11) Bazıları da Kirenelilerin yalnızca Etik bölümü kabul ettiklerini fakat Fizik ve Mantık'ı, bunların bize "mutlu yaşama" yönünde hiçbir katkı sağlamamaları nedeniyle, bir kenara attıklarını savunmaktadır. Öte yandan, bazıları bu düşüncenin Kirenelilerin Etik'i bölümlere ayırmakta oluşlarıyla çürütülmüş olduğunu savunmaktadır. Tercih ve kaçınma ile ilgili bölüm; duygulanımların (*pathe*) ele alındığı bölüm; eylemlerin ele alındığı bölüm; nedenlerle ilgili daha ileri bir bölüm; son olarak da argümanların ele alındığı bölüm. Onlara göre, bunlar arasında nedenlerin ele alındığı bölüm felsefenin Fizik bölümüne ve argümanların ele alındığı bölüm felsefenin Mantık bölümüne aittir. (12) Bu kimseler Khioslu Ariston'un[6] da Fizik ve Mantık'ı onları inceleyen filozoflara "yararsız" ve "zararlı" olmaları temelinde reddetmekle kalmamış, aynı zamanda Etik'in de bazı dallarını reddetmiştir; örneğin teşvik edici ve uyarıcı dallarını; çünkü bunlar, Ariston'a göre, pedagogların ve hemşirelerin işidir; oysa yaşamda mutluluğun sağlanması için, insanları erdeme yönelten, onları kötülükten vazgeçiren; insanlarda hayranlık uyandırarak onların hayatlarını mahveden sıradan şeyleri kötüleyen bir öğreti (13) yeterlidir. Mantık, öte yandan, Panthoides ve Aleksinos, Eubulides, Bryson, and Dionisodoros ve Euthidemos[7] tarafından çalışılan tek bölüm durumundaydı.

(14) Felsefenin iki bölümlü olduğunu varsayanların Kolophonlu Ksenofanes, bazılarının söylediğine göre, hem Fizik hem de Mantık'la ilgilenmeyi sürdürmüştü; fakat Atinalı Arkhelaos Fizik ve Etik'le ilgilenmiştir; bazıları da Arkhelaos'un yanı sıra

6. Stoacı Zenon'un bir öğrencisi.

7. Dionisodoros ve onun oğlu kardeşi Euthidemos beşinci yüzyıl sofistleriydiler; Bryson ve Eubulides, dördüncü yüzyıl mantıkçılarıydı; Aleksinos ve Panthoides, üçüncü yüzyıl eristikleri ya da mantıkçılarıydı.

Epikuros'un da aynı şekilde Mantık konusunu incelemeyi reddeden kimse olarak (15) konumlamaktadır. Fakat Epikuros'un mantığı tümüyle bir kenara bırakmadığını, yalnızca Stoacı mantığı bir kenara attığını, bu şekilde aslında felsefenin üç bölümünü kabul ettiğini söyleyenler de vardır. Bazıları da, Sotion'un[8] belirttiği gibi, Kirenelilere hem Etik hem de Mantık'ın felsefenin bölümleri olduğu kanaatini atfetmektedir.

(16) Bununla birlikte, bu düşünürler soruna üstün körü değinmiş görünüyorlar; onlara oranla felsefeyi Fizik, Etik ve Mantık olarak bölümlere ayıranların görüşü daha tatmin edicidir. Bunlardan Platon, aslında fizik ve etik ve mantık konularıyla ilgili birçok sorunu tartışmış olması bakımından öncü konumundadır; fakat bu bölümlemeyi (17) en sarih olarak kabul edenler Ksenokrates, Periptetikler ve Stoacılardır. Bu açıdan bu isimler makul bir tarzda, felsefeyi meyvesi zengin bir bahçeye benzetirler: Fizik bitkinin (18) gövdesi, Etik meyve bolluğu ve Mantık duvarların gücüdür. Yine, başkaları felsefenin yumurtaya ve Etik'in yumurta sarısına benzerliğini savunurken, başka bazıları da Etik'in civcive ve Fizik'in yumurta sarısı için gıda olan yumurta akına ve (19) Mantık'ın yumurtanın dış kabuğuna benzediğini söylemektedir. Fakat felsefenin bölümlerinin birbirlerinden ayrılmazlıkları dikkate alınırsa, bitkilerin meyvelerden farklı görünmesi ve duvarların bitkilerden ayrı görünüyor olması bakımından, Poskidomios[9] felsefeyi bir hayvanla karşılaştırmayı tercih etmiştir: Fizik kan ve ete, Mantık kemik ve kirişlere, Etik Ruha karşılık gelmektedir.

(20) Şimdi bazıları felsefeyi üç parçalı kabul ederken Fizik'i hem zaman bakımından (en eski filozofların "fizikçiler" olarak adlandırılmış olduklarını dikkate alarak) hem de doğal düzen açısından (insanın kendisini ve özel şeyleri araştırmasına yönelmeden önce Bütün'ün tartışılmasıyla felsefenin başlamış olması bakımından) ilk (21) sırayı aldığı için felsefenin ilk bölümü olarak ortaya koymaktadır. Diğerleri ise Etik'i (onun daha zorunlu bir konu ve mutluluğa yönelik bir şey olması bakımından) ilk başa koymaktadır; tıpkı Sokrates'in araştır-

8. İskenderiyeli bir felsefe tarihçisi (MÖ 220).
9. MÖ 1. yüzyıldaki bir eklektik filozof.

masının tek konusunun "bu evlerde iyiliğe ve üstünlüğe ait vuku bulan ne varsa"[10] olduğunu açıklamış olması gibi. Epikurosçular da Mantık'ı öne koymaktadır; çünkü bu kimseler işe önce "Kanonikler"i yorumlamakla başlamışlardır; yani açık olmayan şeyler ile bunlara bağlantılı olan şeyleri ele almakla işe başlamışlardır. Stoacılar da Mantık'ın birincil, Etik'in ikincil ve Fizik'in en son (22) olduğunu söylemektedirler; çünkü onlara göre zihnin zaptedilmez bir biçimde kendi kalıtını koruması için donatılması gerekmektedir; zekâyı güvenli kılan şey de Diyalektik bölümüdür; ikincil olarak Etik öğretiyi morali daha iyi hale getirmek için devreye sokmamız gerekir, çünkü o mantıksal bir temele oturtulduğunda tehlikesizce kabul edilir; son olarak da Fizik öğretiyi eklememiz gerekir; çünkü Fizik daha ilahi bir konudur ve daha özenli bir dikkati gerektirir.

(24) Şimdi bu düşünürlerin görüşleri bunlardır. Bununla birlikte, biz bu konuyu "kesinlik" bağlamında araştırıyor değiliz; şunu da kabul etmeliyiz ki, eğer "doğruluk" (hakikat) felsefenin bir bölümünde aranmak durumundaysa, bizim başka her şeyden önce, doğruluğun idrak edilmesi için gerekli güvenilir ilkelere ve yöntemlere sahip olmamız gerekir. Şimdi Mantık bölümü ölçütler ve kanıtlamalarla ilgili öğretileri içeren (25) bir alandır. Bu yüzden bizim bu bölümle başlamamız gerekir ve açık şeylerin bir ölçüt aracılığıyla doğrudan idrak edildikleri, buna karşılık açık olmayan şeylerin göstergeler ve açık olan şeylerden hareketle yapılan çıkarımlara dayalı kanıtlamalar aracılığıyla keşfedildikleri ileri sürüldüğüne göre, Dogmatiklere karşı bir eleştiri niteliği taşıyan araştırmamızı (sorgulamamızı) kolaylaştırmak amacıyla, bizim bu konuları bu sıraya göre ele almamız gerekiyor; yani başta duyu ya da akıl tarafından doğrudan algılanan şeylerle ilgili herhangi bir ölçütün ve sonra açık olmayan şeyleri kanıtlamaya ya da (26) belirlemeye muktedir bir yöntemin var olup olmadığını araştırmamız gerekiyor; çünkü bana öyle geliyor ki, eğer bunlar ortadan kaldırılırsa, bu durumda, ne açık şeylerde ne de açık olmayan şeylerde herhangi bir "doğruluk" keşfedilmemiş olacağından, yargıyı askıya alma

10. Homeros, *Odyssey*, IV, 392.

işinde herhangi bir sorun olmayacaktır. O halde, ölçüt hakkında tartışmakla başlayalım, çünkü ölçüt denilen şeyin tüm kavrayış tarzlarını içerdiği ileri sürülmektedir.

BİR DOĞRULUK (HAKİKAT) ÖLÇÜTÜ VAR MIDIR?

(27) Ölçüt sorunu her yerde bir anlaşmazlık konusu olmaktadır; yalnızca insanın doğal olarak doğruluk-sever bir hayvan olması nedeniyle değil, aynı zamanda en ağır konularla ilgili en genel felsefe sistemleri üzerine yargı oluşturuyor olması nedeniyle; çünkü ya "şeylerin asıl varlığına ilişkin ölçüt" keşfedilemeyecek ve bu durumda Dogmatiklerin böbürlenmelerinin en büyük ve en heybetli konusu zorunlu olarak tümüyle bir kenara atılacaktır ya da aksine şeylere ilişkin doğruluğun kavrandığını kanıtlamaya muktedir bir şey keşfedilecek ve bu durumda Kuşkucular düşüncesizlikle ve genel kabulü dikkate almama cüretini göstermekle suçlanacaklardır. Aslında, eğer dışsal ölçütlerin –örneğin, cetveller, pusulalar, ağırlıklar ve teraziler gibi– araştırılmasında en büyük acıların çekilmesine karşılık, bizdeki ölçütü –kendisi bu oldukça dışsal şeylerin kabul görmüş testi olarak– göz ardı etmek zorunda kalırsak, (28) sonuç korkunç olacaktır. Bu açıdan, araştırmamızın tüm konuyla ilgili olması gerektiği için, düzenli bir biçimde ilerleyeceğiz ve "Bir doğruluk ölçütü var mıdır?" sorusunda iki terim –yani doğruluk ve ölçüt terimleri– kapsanmakta olduğundan, biz bunlardan her birini ayrı ayrı ele alacağız; konunun ele alınışı kısmen ölçüt ve doğruluk terimlerinin çeşitli anlamları hakkında bir açıklama ile Dogmatiklerin bu terimlere atfettikleri doğruluk tarzı hakkında bir açıklamayı ve kısmen de bu tür şeylerin asıl varlığının mümkün olup olmadığına dair daha eleştirel bir sorgulamayı içerecektir.

ÖLÇÜT HAKKINDA

(29) Şimdi, Ölçüt [önce ölçütle başlamak gerekiyor] ilk planda iki anlama sahiptir. Birinci anlamında ölçüt, kendisine bağlı olarak bazı şeyleri yaptığınız ve bazı şeyleri yapmadığınız şeydir; ikinci anlamında ölçüt, bizim kendine dayanarak bazı şeylerin

var olduğunu, bazı şeylerin de var olmadığını ve bazı şeylerin doğru, bazı şeylerin de yanlış (30) olduğunu ileri sürdüğümüz şeydir. Bunlardan birincisi ile "Kuşkucu Tarz Hakkında" adlı bölümde ilgilenmiştik.[11] Eğer Kuşkucu filozof günlük hayatın etkinliklerine katılmamak, bununların tamamen dışında kalmak zorunda değil ise, bu durumda, o zorunlu olarak tercih etme ve kaçınma konusunda bazı ölçütlere sahip olmak zorundaydı. Bu ölçüt de "Görünüş" (*Fainomenon*) idi; Timon'un da ifade ettiği gibi:

"Evet, görünüş her yerde egemendir, ulaştığı her yerde"

(31) Ölçüt ikinci anlamda –yani, demek istediğim, "var olma" ilgili olan ve şu anda sorgulamamızın konusunu teşkil eden anlamda– üç şekilde kullanılmakta görünüyor: Genel, özel ve en özel.[12] "Genel" bakımdan, bu terim kavramanın her türlü ölçütü ya da ve kıstası olarak kullanılmaktadır; bu anlamda fiziksel ölçütler de –tıpkı görme, duyma, (32) tatma vb– konu bakımından değerli kabul edilmektedir. Özel bakımdan, bu terim kavramanın her türlü teknik ölçümünü ifade etmektedir. Öyle ki, bu anlamda, bir kimse kubit, terazi, cetvel ve pusulayı ölçütler olarak adlandırır; bunlar teknik ölçülerdir fakat görme, duyma ve genel olarak ortak duyu organlarının geriye kalanları, doğal yapıya (33) dahil olan şeyler, bu anlamın içinde kapsanmazlar; daha özel anlamda ölçüt açık olmayan şeylerin kavranmasıyla ilgili her türlü ölçmedir ve bu anlamda sıradan kıstas artık "ölçüt" olarak adlandırılmak durumunda değildir; fakat yalnızca mantıksal kıstaslar ve Dogmatik filozofların doğruluğun keşfedilmesinin araçları olarak sundukları şeylerin ölçüt olarak adlandırılması söz konusudur.

(34) Şimdi, "ölçüt" terimi birçok anlamda kullanıldığına göre, biz yine ilk planda mantıksal ölçütü incelemeye yöneleceğiz –filozoflar bu mantıksal ölçütü dillerine dolamış durumdalar– ve bunun ardından sıradan hayatın ölçütlerinin her birini (35) inceleyeceğiz. Gerçi, bir kimse mantıksal ölçütü alt bölümlere

11. Bkz. A.H., I, 21; II, 11-4.
12. A.H., II, 15, 16.

ayırabilir ve onun bir tarzını aracı (ajan), ikinci tarzını aygıt ve üçüncü tarzını da uygulama ve kullanım olarak adlandırılabilir; örneğin, aracı bir insan (*anthropos*), aygıt duyu algısı (*aisthesis*) ve (36) diğeri izlenimlerin (*fantasias*) kullanımı olabilir; çünkü tıpkı ağır ve hafif nesnelerin incelenme işlemlerindeki gibi üç ölçüt vardır: Tartmayı yapan insan, terazi ve tartma işlemi. Bunlardan tartan ölçütün aracı tarzıdır, terazi ölçütün aygıt tarzıdır ve tartma eylemi ölçütün kullanım tarzıdır ve yine, tıpkı şeyleri doğru ya da yanlış saptamak için bir ustaya, bir cetvele ve cetvel kullanımına ihtiyaç olması gibi. Felsefede de benzer (37) şekilde doğru (hakiki) ve yanlış (sahte) şeyleri saptamak için bizim yukarıda zikrettiğimiz üç ölçüte ihtiyaç vardır ve burada yargı veren insan tartıcıya ya da marangoza karşılık gelir; duyu algısı ya da zihin yargının gerçekleşmesini sağlayan aygıt olarak teraziye ya da cetvele karşılık gelir; izlenimlerin kullanımı, insanın [bir konuda] yargı vermeye yönelirken dikkate aldığı şey olarak, yukarıda söylenen aygıtların kullanımına karşılık gelir.

Şu anki amacımız bakımından işe ölçüt hakkındaki bu açıklamayla başlamak gerçekten zorunluydu.

DOĞRULUK (HAKİKAT) HAKKINDA

(38) Bazıları tarafından, özellikle de Stoacılar tarafından, "doğruluk" (*aletheia*) denen şeyin "doğru" (*alethes*) denen şeyden üç yönden, yani öz ve yapı ve güç yönünden farklı olduğu kabul edilmektedir: Öz bakımından "doğruluk" denen şeyin bir cisim (*soma*) olması ölçüsünde, "doğru" cisim olmayan (*asomaton*) bir şeydir[13] ve bize bunun doğal olarak böyle olduğu söyleniyor. Buna göre, cisim olmayan şey bir "yargı"dır (*aksioma*) ve bir yargı da "anlam" (*lekton*) denen şeydir ve bu da cisim olmayan bir şeydir. Öte yandan, doğruluk tüm doğru olan şeylerle ilgili açıklayıcı bilgi (39) (*epiteme*) olduğu ölçüde bir cisimdir ve tüm bilgi [ruhun] yönetici bölümünün [*egemenikon*] özel bir durumudur; tıpkı yumruğun elin özel bir durumu olarak kavranması gibi ve bu düşünürlere göre, yönetici bölüm bir cisimdir; öyle ki doğruluk (40) da bu türden

13. Bkz. M.K., I, 38-42; A.H., II, 80-3.

bir cisme aittir [cisimseldir]. Bunlar yapı bakımından da farklıdır: Doğru, kendi doğası bakımından basit ve tek biçimli bir şey olarak kabul edilmektedir –örneğin "şu anda gündüzdür" ve "ben konuşuyorum" önermeleri gibi –oysa doğruluk denen şey, bilgiyi içermesi bakımından, bileşik bir doğaya ait olan, yani birkaç unsurun bir (41) toplamı olan bir şey olarak kabul edilmektedir; tıpkı "insan" bir şey ve "yurttaş"ın başka bir şey olması gibi ya da birçok yurttaşın birleşik toplamının "insan" olması ve "yurttaş"ın bir tek birey olması gibi. Böylece, aynı akıl yürütmeyle, "doğruluk" "doğru"dan ayrıştırılmakta ve "doğruluk" "insan"a karşılık gelirken "doğru" "yurttaş"a (42) karşılık gelmektedir, çünkü birincisi birleşik ikincisi basittir ve bunlar birbirinden güç bakımından da farklıdır, çünkü "doğru" tümüyle bilgiye dayalı değildir (çünkü aslında bir aptal ve bir bebek ve bir deli doğru şeylerin zaman zaman bilincinde olurlar; fakat onlar doğru olanın bilgisine sahip değildirler), oysa doğruluğun bilgiyi içerdiği düşünülmektedir. Bu yüzden de onun sahibi "Sage" olmaktadır (çünkü o doğru olan tüm şeylerin bilgisine sahiptir) ve o asla yanlış bir biçimde konuşmaz, hatta yanlış bir şey söylese bile; çünkü böyle bir durumda Sage bunu kötülükten değil, iyi niyetli bir (43) eğilimle yapıyordur; tıpkı bir hekimin hastasının tedavisi ile ilgili olarak ona doğru olmayan bir şey söylerken ya da ona bir şey vereceğine söz verip ama vermemekteyken, doğru olmayan bir şey söylüyor olsa da, bilerek yalan söylüyor olmaması gibi (çünkü hekim bunu kendi sorumluluğunda olan hastasının tedavisi için yapmaktadır) ve yine tıpkı en iyi komutanların genellikle kendi komutalarındaki askerlerini teşvik etmek için müttefik devletlerden uydurma mesajlar tertip ettiklerinde doğru olmayan şeyler söylüyor olsalar da yalancı kimseler olmamaları gibi; çünkü onlar bunu kötü bir (44) amaçla yapmamaktadırlar; yine tıpkı bir gramercinin bir deyim hatası örneği verirken bir deyim hatası ifade etmekte olsa bile, kötü bir gramerci olmaması gibi (çünkü onun yaptığı bu hata, doğru konuşma konusunda bilgisiz oluşundan kaynaklanmamaktadır). Aynı şekilde, Sage de (bundan kastım doğru olan şeylerin bilgisine sahip olan kimse olmaktadır) zaman zaman doğru olmayan şeyler söyleyebilir fakat o asla yalan söylemiş

(45) olmaz; çünkü onun zihinsel eğilimi doğru olmayan şeylere onay verme yönünde değildir. Onların iddiasına göre, yalan söyleyen birinin söylediği şey bakımından değil fakat bu şeyi söylerken güttüğü amaç bakımından yargılanması gerekmektedir. Örneğin, "Mezar kazıcı" tabiri hem ölü soyucu kimseye hem de ölüler için mezar kazan kimseye verilir; birincisi bunu kötü bir amaçla yapmakta olduğun için cezalandırılırken, ikincisi aksine bir hizmet vermekte olduğu için ücret alır. Buradan gayet açıktır ki, doğru olmayan bir şeyi dile getirmek yalan söylemekten oldukça farklıdır; birincisinin arkasında iyi bir amaç fakat yalan söylemenin arkasında kötü bir amaç vardır.

(46) Bazı kimselerin doğruluk hakkındaki görüşlerini bu şekilde açıkladıktan sonra, şimdi ölçüt hakkında dogmatik filozoflar arasında ortaya çıkmış olan birbirine karşıt kanaatleri ele alalım; çünkü ölçütün varlığını araştırırken, onun özü bakımından ne (47) olduğu üzerinde de durmamız gerekiyor. Şimdi, bu konuda her türden birbirine karşıt çeşitli kanaatler ortaya konmaktadır; fakat şu anda bizim için bazı kimselerin ölçüt diye bir şeyin varlığını reddettiğini bazı kimselerin ise onun varlığını kabul ettiğini söylemek yeterli olacaktır. Ölçütü kabul edenlerin ana görüşleri üç türdür: Bazıları ölçütü akılsal söylem bakımından kabul etmektedir; bazıları akılsal olmayan kendinden açık olgular (*enargeiais*) bakımından kabul etmektedir; bazıları da her iki yönden kabul (48) etmektedir. Dahası ölçüt denilen şey Ksenofanes, Korinthli Kseniades, Skithinli Anakhersis, Protagoras ve Dionisodoros[14] tarafından reddedilmiştir. Bunların yanı sıra, ölçüt Leontinili Gorgias, Khioslu Metrodoros ve "Eudaemonist" Anaksarkhos ve Kinik Monimos tarafından da reddedilmiştir (ve bunların arasında Kuşkucu olanlarda vardır). (49) Bunlardan Ksenofanes, kimilerine göre, aşağıdaki pasajda olduğu gibi, tüm şeylerin kavranamaz (*akatalepta*) olduğunu beyan ederek bu tavrı almıştır.[15]

> Şimdi Tanrılar ve tüm şeyler hakkında söylediklerime gelince:
> Hiçbir adam neyin açık olduğunu görmez; hiçbir adam onu bilmez.

14. Burada adı geçen kimseler için bkz. M.K., I, 53; A.H., II, 18.
15. M.K., I, 110; II, 236.

Hatta o neyin gerçekten var olduğunu onaylamak şansına da sahip değildir;
Adam kendi başına onu bilemez; çünkü kanaat getirme her şeyi çarpıtır.

(50) Burada Ksenofanes "açık" sözcüğü ile "doğru" (hakiki) olan ve bilinir olan şeyi kasteder görünüyor, tıpkı şu deyişte olduğu gibi:

Doğal bakımdan basit olan şey "doğruluk" (hakikat) sözcüğüdür.[16]

Ksenofanes "adam" sözcüğü ile "insan"ı kasteder görünmektedir; yani genel bir terim yerine özel bir terim kullanıyor –çünkü "adam" bir insan türüdür. Bu tarz ifadeler kullanmak Hippokrates'in de âdet haline getirmiş olduğu bir şeydir; onun şu sözlerindeki gibi "Bir kadın sağ elli üretilmemiştir." Bu şu demektir "Bir dişi rahmin sağ bölümlerinde tesis edilmiş değildir."[17] Ve "Tanrılarla ilgili olarak" sözcükleri de "herhangi bir açık olmayan (*adelon*) şey hakkında" ifadesi yerine kullanılmaktadır ve (51) "kanaat getirme" deyişi de sanı ve kanaat (*doksa*) yerine kullanılmaktadır. Sonuç olarak, daha basitçe söylenirse, Ksenofanes'in açıklaması şunu anlatmaktadır: "Dahası, en azından açık olmayan şeylerdeki, doğru (hakiki) ve bilinir olan şeyi hiçbir insan bilmez (bilemez); çünkü insanın onunla karşılaşma şansı olsa bile, o yine de doğruluk ile karşılaştığını bilmeyecek fakat imgeleri ve kanaatleri biliyor olacaktır." (52) Tıpkı belli insanların değerli şeylerle dolu karanlık bir odada altın ararken, onlardan her birinin odadaki değerli şeylerden birini her ele geçirişinde altını bulmuş olduğunu hayal edecek olması gibi –her ne kadar bu insanlardan hiçbiri gerçekten altına rastgeldiği halde altına rastgeldiğini kavramamış olsa bile. Bunun gibi, bu Evren'de de, onu büyük bir ev olarak düşünürsek, doğruluğun (hakikatin) araştırılmasına yönelmiş bir filozoflar ordusu vardır ve bunlardan doğruluğu yakalamış

16. Euripides, *Phoen.*, 469.
17. "Amfideksios" sözcüğünün gizemli bir kullanımı. Sol tarafın "dişi" taraf olduğu görüşü eski bir Pythagorasçı bir görüştür. Fakat bu ifadedeki asıl önemli nokta Hippokrates'in burada "gune" (kadın) sözcüğünü cins sözcük olan *Theleia* (dişi) sözcüğünün yerine kullanıyor olmasıdır.

olan bir filozofun amacına ulaştığından kuşku duyuyor olması oldukça muhtemeldir.

Bu şekilde, Ksenofanes bir doğruluk ölçütünün var olduğunu araştırma nesnelerinin doğasında kavranabilir olan hiçbir şeyin var olmadığı gerekçesiyle (53) reddetmektedir ve Korintli Kseniades[18] –Demokritos'un adını zikrettiği kişi– her şeyin, her izlenimin (*fantasia*) ve her kanaatin (*doksa*) yanlış (sahte) olduğunu ve meydana gelen her şeyin var olmayan şeyden kaynaklandığını ve ortadan kalkan her (54) şeyin var olmayan şeyin içinde yok olduğunu iddia ettiği için, aslında Ksenofanes gibi aynı tavrı benimsemiş olmaktadır; çünkü eğer yanlış olanın karşıtı olarak doğru olan hiçbir şey var olmayıp aksine her şey yanlış ise ve bu nedenle hiçbir şey kavranamaz ise, bu durumda, şeyler arasında bir karşılaştırma yapmada işe yarayacak herhangi bir ölçüt de var değildir demektir ve tüm şeylerin yanlış ve bu nedenle de kavranamaz olması duyumları aşağılamakla kanıtlanmaktadır.[19] Eğer tüm şeylerle ilgili üst bir ölçüt doğru değilse, tüm şeyler de zorunlu olarak doğru olmayan şeyler olacaktır; fakat duyumlar tüm şeylerin üst ölçütü konumundadır ve onların doğru olmadıkları kanıtlanmaktadır; o halde, hiçbir şey doğru değildir.

(55) Söylendiğine göre, Skithalı Anarkharsis de tüm sanatlarla ilgili yargılamada kavrama denilen şeyi reddetmiş ve onu kabul etmekte olan Yunanları şiddetle kınamıştır. şöyle demiştir: "Çünkü sanat ölçütleriyle bir şey hakkında yargı veren insan kimdir? Uzman olmayan bir kişi midir, yoksa sanat uzmanı mıdır?[20] Fakat kuşkusuz bu kişinin uzman olmadığını söyleyemeyiz; çünkü uzman olmayan bir kimsenin sanat konusunda bilgi eksikliği vardır; tıpkı bir körün görmeyle ilgili etkileri ve bir sağırın duymayla ilgili etkileri algılayamaması gibi, uzman olmayan bir kimse de sanatsal yöntemin ürününü kavramada keskin görüşlü olmaz (olamaz). Aslında, herhangi bir sanat ürünün değerlendirilmesinde ona güvendiğimiz için, sanat yokluğu ile sanat arasında hiçbir ayrım olmayacaktır;

18. Bkz. A.H., II, 18; M.K., I, 388.
19. Bkz. A.H., I, 44, 49.
20. Bkz. A.H., II, 259.

bu da saçmadır. Bu açıdan, uzman olmayan bir (56) kimse, sanatın özel yönleri hakkında bir yargıç durumunda değildir (olamaz). Bu durumda söylenecek tek şey şu oluyor: Uzman sanatçı yargıçtır; bu da yine muhtemel olmayan bir şeydir; çünkü bu yargıç ya aynı meslekten bir ustayı (uzmanı) yargılamak durumundadır ya da bir dala mensup olan bir kimsenin başka bir dala mensup bir (57) kimseyi yargılaması söz konusudur. Fakat bir dalın mensubu olan bir kimse bir başka dala mensup kimseyi yargılamaya muktedir değildir; çünkü bu kimse kendi sanatında bilgili olan fakat diğer kimsenin sanatı hakkında uzman olmayan biri konumundadır. Aslında, aynı meslekten usta kendi mesleğinden usta hakkında yargıya da sahip olamaz; çünkü bu nokta da bizim sorumuz açıkçası şu olurdu: Aynı sanatla ilgilendiklerinden aynı seviyede olan kimseleri yargılayacak olan kimdir? Bunun yanı sıra, eğer aynı (58) meslekten bir usta bu yargılamayı yapmak durumunda ise, bu durumda, o hem yargılayan hem de yargılanan ve hem güvenilen hem de güvenilmeyen biri durumunda olacaktır; çünkü yargılayan konumunda olan bir kimse bir yandan yargılanmakta olan bir kimsenin meslektaşı olması ölçüsünde kendisi de yargılama konusu olan ve güvenilmeyen kimse konumundadır ve öte yandan yargılayan bir kimse konumunda olması ölçüsünde de güvenilen bir kimse olmak konumundadır. Fakat aynı şeyin (insanın) hem yargılayan hem de yargılanan ve hem güvenilen hem de güvenilmeyen bir (59) şey (insan) konumunda olması mümkün değildir. O halde, sanat ölçütleri ile yargılama yapacak hiç kimse yoktur ve bu nedenle de hiçbir ölçüt var değildir; çünkü ölçütlerden bazıları teknik ve bazıları teknik olmayan ölçütlerdir; fakat şu ana kadar bahsettiğimiz nedenler bakımından ne teknik olmayan ölçütler uzman olmayan kimseden ne de teknik olan ölçütler bir uzman sanatçıdan daha fazla yargıda bulunabilir. O halde, hiçbir ölçüt var değildir."

(60) Bazıları da Abderalı Protagoras'ı ölçütü yok sayan filozoflar arasında kabul etmektedir, çünkü [onlara göre] Protagoras tüm duyu izlenimlerinin ve kanaatlerin doğru (hakiki) olduğunu ve doğruluk (hakikat) denen şeyin, bir kimseye görünen her şeyin ya da bir kimsenin düşündüğü her şeyin bu

kimseye doğrudan bağlantılı olarak doğru olması ölçüsünde, göreli bir şey olduğunu ileri sürmüştür. Protagoras *The Down Throwers* adlı kitabının girişinde, açık bir biçimde, her şeyin ölçütünün, var olan şeylerin var olduklarının ve var olmayan şeylerin var olmadıklarının ölçütünün, (61) insan olduğunu ileri sürmektedir. Öyle görünüyor ki, bu açıklamanın doğruluğunun dayanağı ona karşıt bir açıklama olmaktadır: Eğer herhangi bir kimse insanın hiçbir şeyin ölçütü olmadığını iddia ederse, bu kimse böyle yapmakla insanın her şeyin ölçütü olduğunu doğrulamış olacaktır; çünkü bu kişinin kendisi bu iddiayı ortaya atan kimse olarak bir insandır ve kendisine göreli olarak görünen şeyi onaylamakla kendi iddiasının [aslında] ona göreli olarak görünen şeylerden (*fainomena*) biri olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Bu nedenle, bir deli kriz geçirirken gördüğü şeyler hakkında güvenilir bir ölçüt konumundadır; uyku anında ortaya çıkan izlenimlerin ölçütü uyuyan kimsenin kendisidir; bebeklikte ortaya çıkan izlenimlerin ölçütü de bir bebektir; yaşlılıkta ortaya (62) çıkanların ölçütü de yaşlı bir kimsedir. Farklı koşullara dayanarak daha farklı bir koşul dizisini reddetmek uygun bir tutum değildir –yani makul bir zihin durumunda algılanan izlenimlere dayanarak kriz anında ortaya çıkan görünüşleri reddetmek ve uyanıklık durumunda algılanan izlenimlere dayanarak uyku durumunda ortaya çıkan izlenimleri reddetmek ve de yaşlılık dönemine ait izlenimlere dayanarak bebeklikte ortaya çıkanları reddetmek uygun bir tutum değildir; çünkü bu ikinci sırada ortaya çıkan izlenimler birinci sıradaki kimselere görünmezler ve bunu gibi bazı kimseler (63) tarafından algılanan görünüşler başka kimseleri etkilemezler; sonuç olarak, eğer bir deli ya da uyuyan bir kimse algıladığı görünüşler hakkında, onun o anda belli bir zihin durumunda olması bakımından, uygun bir yargıç olma durumunda değil ise, bu durumda, zihin yönünden normal olan ya da uyanık durumda olan bir insan da, onun o anda belli bir zihin durumunda olması bakımından, kendi algısının doğruluğunu belirlemede güvenilir konumda değildir demektir. O halde, hiçbir izlenim koşullardan (64) bağımsız olarak algılanmadığından, hiçbir insan yalnızca kendi koşullarında

algılamış olduğu şeyler hakkında güvenilir bir konumda olabilir ve Protagoras, bazılarının varsayımına göre, ölçüt denen şeyi, onun mutlak doğrulukların (hakikatlerin) bir sınanması ve doğru (hakiki) olan ile yanlış (sahte) olan arasındaki farkın ayırt edilmesi anlamına gelmesi bakımından kabul etmemektedir; oysa şimdi sözünü edeceğimiz kimse ne mutlak olarak doğru olan herhangi bir şeyin varlığını ne de mutlak olarak yanlış olan bir şeyin varlığını kabul etmemektedir. Hem Euthidemos'un hem de Dionisodoros'un da bu görüşleri paylaşmış oldukları söylenmektedir; çünkü onlar da hem varlığı hem de doğruyu göreli şeyler olarak kabul etmişlerdir.

(65) Leontinili Gorgias, her ne kadar Protagoras gibi aynı saldırı yöntemini benimsemiş olmasa da, ölçüt denen şeyi yok sayanlarla aynı grup içinde yer almaktadır; çünkü *Var Olmayan Hakkında* ya da *Doğa Hakkında* adlı kitabında başarılı bir biçimde üç noktayı kanıtlamaya çalışmaktadır; birincisi "hiçbir şey var değildir"; ikincisi, "bir şey varsa bile insan tarafından kavranamaz"; üçüncüsü, "kavranabilir bir şey varsa bile güvenli bir biçimde bir başkasına bildirilemez ve açıklanamaz." Gorgias hiçbir şeyin var olmadığından hareketle şu kurguyu ileri sürer: "Eğer herhangi bir şey varsa, bu ya var olan bir şeydir ya da var olmayan bir şeydir ya da hem var olan hem de var olmayan bir şeydir. Fakat ne var olan ne de var olmayan ve ne de hem var olup hem (66) de var olmayan bir şey vardır. O halde, hiçbir şey var değildir." Şimdi, var olmayan var değildir; çünkü eğer var olmayan varsa, bu şey aynı anda hem vardır hem de var değildir demektir; çünkü o var olmayan olarak tasavvur edildiği ölçüde var olmayacak fakat var olmayan olduğu ölçüde yine var olan bir şey olacaktır. Fakat bir şeyin bir ve (67) aynı zamanda hem var olması hem de var olmaması tümüyle saçmadır. O halde, var olmayan var değildir. Dahası, eğer var olmayan varsa, o zaman, var olan da var değildir; çünkü bu ikisi birbirine karşıt şeylerdir; eğer var olmak var olmayanın bir niteliği ise, var olmamak da var olanın bir özelliği olur. Fakat var olanın var olmaması söz konusu değildir (olamaz); o halde, var olmayanın var olması da söz konusu değildir (olamaz).

(68) Daha da ileri gidersek, var olan da var değildir; çünkü eğer var olan varsa, o ya ezeli ve ebedidir ya da yaratılmıştır ya da bir ve aynı zamanda hem ezeli hem de yaratılmıştır; fakat kanıtlayacağımız gibi, o ne ezeli ve ebedi ne yaratılmış ne de aynı anda hem ezeli ve ebedi hem de yaratılmıştır; o halde, var olan var değildir; çünkü eğer var olan ezeli ve ebedi ise (bu ilk önce ele almamız gereken varsayımdır), o zaman, (69) onun bir başlangıcı yoktur demektir; çünkü yaratılmış her şey bir başlangıca sahiptir; fakat yaratılmamış olan ezeli ve ebedi bir şey hiçbir başlangıca sahip değildir ve o bir başlangıca sahip olmaması bakımından sonsuzdur. Eğer o sonsuz ise, hiçbir yerde değildir; çünkü eğer o herhangi bir yerde ise, onun bulunduğu yer ondan farklıdır ve var olan bu şey, bu durumda, bir başka şey tarafından kuşatılmış olacağından, artık sonsuz bir şey olmayacaktır; çünkü kuşatan şey, kuşatılan şeyden daha büyüktür, oysa (70) hiçbir şey sonsuz olandan daha büyük olmaz. Yine, sonsuz olan kendisi tarafından da kuşatılamaz; çünkü eğer kendisiyle kuşatılıyorsa, içinde bir şey bulunan şey içinde bulunan şeyle özdeş olacağından, sonsuz olan iki şey haline gelecektir; o hem yer hem de bir cisim olacaktır (çünkü sonsuzun içinde bulunduğu şey yer olacaktır ve yerin içinde bulunan şeyde ancak bir cisim olabilir). Fakat bu saçmadır; bu bakımdan, var olan kendi içinde de değildir. Sonuç olarak, eğer var olan ezeli ve ebedi bir şey ise, o zaman, o sonsuzdur ve eğer o sonsuz ise, o zaman, o hiçbir yerde değildir ve eğer o hiçbir yerde değilse, o zaman, o var da değildir. Bu açıdan, eğer var olan ezeli ve ebedi ise, o zaman, o var olan bir şey de değildir.

(71) Yine, var olan yaratılmış da olamaz, çünkü eğer o yaratılmış ise, o zaman, o ya var olan bir şeyden yaratılmıştır ya da var olmayan bir şeyden. Fakat var olan bir şey, var olan bir şeyden yaratılmış değildir (olamaz); çünkü eğer var olan var ise, o zaman, o yaratılmış olmayan fakat zaten var olan bir şeydir ve var olan var olmayan bir şeyden de yaratılmış değildir (olamaz); çünkü var olmayan hiçbir şey bir şey yaratamaz: Bir şeyin yaratıcısı olan şeyin gerçek var oluşun bir iştirakçisi olması zorunludur. Bu açıdan var olan yaratılmış bir şey değildir.

(72) Aynı şekilde, her ikisi birden de olamaz –aynı anda ezeli ve ebedi ve yaratılmış olma mümkün değildir; çünkü bunlar birbirlerini yok eden şeylerdir; eğer var olan ezeli ve ebedi ise, demek ki, o yaratılmış değildir; aksine, eğer o yaratılmış ise, o zaman, o ezeli ve ebedi değildir (olamaz). Bu açıdan, eğer var olan aynı anda ne ezeli ve ebedi ne de yaratılmış değilse, demek ki, var olan var değildir.

(73) Dahası, eğer var olan var ise, o zaman, o ya tektir ya da çoktur; fakat şimdi göstereceğimiz gibi o ne tektir ne çoktur; o halde, var olan var değildir; çünkü o eğer tek ise, o ya bölümlü (ayrık) bir miktardır (yekündür)[21] ya sürekli bir dizidir ya da bir cisimdir. Fakat bunlardan hangisi olursa olsun, o tek değildir; fakat eğer bölümlü bir miktar ise, o bölünecek demektir; eğer sürekli ise, bölümlere ayrılacak demektir ve aynı şekilde, eğer o bir büyüklük olarak tasavvur edilirse, o zaman, o bölünmez bir şey olmayacaktır; buna karşılık, eğer o bir cisim ise, o zaman, o üç boyutlu olacaktır; çünkü bu durumda, o uzunluğa, genişliğe ve derinliğe sahip olacaktır. Fakat var olanın (74) bunlardan hiçbiri olmadığını söylemek saçmadır; o halde, var olan tek değildir; çünkü eğer var olan tek değil ise, o zaman, o çok da değildir; çünkü çok teklerin toplamıdır ve bu açıdan, eğer tek yok edilirse, onunla birlikte çok da yok olur.

Şimdi, bundan açıktır ki, ne var olan ne var olmayan vardır ve her ikisinin (75) birlikte olmadığını (olamayacağını) kanıtlamak kolaydır; çünkü eğer hem var olmayan hem var olan var ise, bu durumda, var olmayan var olmak açısından var olanla özdeş olacaktır. Bu nedenle de her ikisi de var değildir; çünkü var olmayanın var olmadığı kabul edilmektedir ve var olanın var olmayanla özdeş olması gerektiği (76) kanıtlanmış bulunuyor; o halde, var olan da var değildir. Dahası: Eğer var olan var olmayanla özdeş ise, bu durumda, her ikisi de var olmaz (olamaz); çünkü eğer onların oluşturduğu çift (ikili) varsa, özdeşlik yoktur demektir; fakat eğer özdeşlik varsa, o zaman, çift olma yoktur demektir. Buradan çıkan sonuç, hiçbir şeyin var olmadığıdır; çünkü eğer ne var olan ne var olmayan ne de her ikisi birlikte

21. Yani, bölünebilir sayı ya da miktar.

var değilse ve bunlardan başka bir seçenek de kabul edilmiyorsa, bu durumda, hiçbir şey var değildir demektir.

(77) Bundan sonraki yerde, eğer bir şey varsa bile, onun insan tarafından bilinemez ve kavranılamaz [tasavvur edilemez] bir şey olduğunun gösterilmesi gerekiyor. Gorgias şöyle demektedir: "Eğer düşünülen şeyler var değil ise, demek ki, var olan şey de düşünülemez bir şeydir."[22] Bu mantıksaldır; çünkü tıpkı şunda olduğu gibi: Eğer beyaz olmak düşünülen şeylerin bir özelliği ise, demek ki, düşünülmek beyaz şeylerin bir özelliğidir –bu bakımdan, eğer var olmamak düşünülen şeylerin bir özelliği ise, buradan çıkacak zorunlu sonuç, düşünülmemenin var olan (78) şeylerin bir özelliği olduğudur. Sonuç itibariyle, bu tutarlı ve sağlam bir tasımdır –"Eğer düşünülen şeyler var değilse, o zaman, var olan şey düşünülen bir şey değildir demektir." Fakat düşünülen şeyler (bunları öncelikli olarak ele almamız gerekiyor) göstereceğimiz gibi, var olan şeyler değildir; o halde, var olan bir şey düşünülen bir şey (79) değildir ve aslında düşünülen şeylerin var olmadığı açıktır; çünkü eğer düşünülen şeyler var ise, o zaman, tüm düşünülen şeyler vardır demektir; üstelik bunlar bir kimsenin onları düşündüğü biçimde vardır. Fakat bu duyuma ters bir şeydir; çünkü eğer bir kimse uçan bir adam ya da denizin üzerinde yol alan bir araba düşünürse, bundan şu (80) anda bir adamın uçtuğu ya da bir arabanın denizin üzerinde yol aldığı sonucu çıkmaz. Bu açıdan, düşünülen şeyler var olan şeyler değildir. Dahası, eğer düşünülen şeyler var ise, o zaman, var olmayan şeyler de düşünülmez şeylerdir demektir; çünkü karşıtlar karşıt nitelikte olurlar; var olmayan var olanın karşıtıdır; bu nedenle, eğer "düşünülmek" var olanın bir niteliği ise, bu durumda, "düşünülmemek" var olmayanın niteliğidir demektir. Fakat bu saçmadır; çünkü Skilla ve Khımaera ve bunlar gibi birçok var (81) olmayan şey düşünülmektedir. O halde, var olan düşünülen bir şey değildir; tıpkı görülen şeylerin görülmeleri nedeniyle görülebilir şeyler olarak nitelendirilmeleri ve duyulabilir olarak nitelendirilen şeylerin de duyuldukları için böyle nitelendiriliyor olmaları gibi; yine, bizim görülebilir şeyleri onların duyulmayan şeyler olmaları

22. A.H., II, 64.

nedeniyle ya da duyulabilir şeyleri onların görülmeyen şeyler olmaları nedeniyle reddetmiyor olmamız gibi (çünkü her nesne kendi özel duyumu tarafından yargılanmak durumundadır, başka bir duyum tarafından değil), aynı şekilde, düşünülen şeyler, bunlar görme organıyla görülmeseler ve duyma organıyla duyulmasalar bile, kendi uygun (82) ölçütleriyle algılanan şeyler olmaları nedeniyle, var olacaklardır demektir. Bu durumda da, eğer bir adam bir arabanın denizin üstünde yol aldığını düşünürse (tasavvur ederse), kendisi bunu gözlemlemiş olmasa bile, denizin üzerinde yol alan bir arabanın var olduğuna inanmak durumundadır demektir. Fakat bu saçmadır; o halde, var olan düşünülemez ve kavranılamaz bir şeydir.

(83) Var olan kavranılsa bile, bir başkasına iletilebilir bir şey değildir; çünkü eğer var olan şeyler genel olarak görmenin ve duymanın ve duyuların dışsal olarak var olan nesneleri iseler ve bunlardan görülebilir şeyler görme ve duyulabilir şeyler duyma ile kavranabilir şeylerse ve bunun aksi söz konusu değilse, bu durumda, bu şeyler bir (84) başka kimseye nasıl gösterilebilirler? Çünkü bizim göstermekte kullandığımız yol konuşmadır ve konuşma gerçek ve var olan bir şey değildir; o halde, biz var olan şeyleri var olan gerçekliklerden başka bir şey olan konuşma [söz] ile bir başkasına gösteremeyiz. Böyle olduğundan, görsel şeylerin sesle duyulabilir şeylere dönüşemez olması ya da tam tersi gibi, aynı şekilde, var olan şey dışsal olarak mevcut olduğundan (85) bu şey bizim konuşmamız [söz] haline dönüşemez; konuşma olmaması bakımından, var olan şey bir başka kişi için açık hale getirilemez.

Dahası, Gorgias'ın iddiasına göre, konuşma dış şeylerden, yani duyuma açık olan şeylerden kaynaklanan izlenimlere dayalı olarak oluşmaktadır; çünkü tadın ortaya çıkışına bağlı olarak bizde bu niteliğe yönelik olarak dile getirilmiş konuşmanın varlığı söz konusudur ve renk algısından renkle ilgili konuşmanın varlığı ve eğer böyle ise, konuşma dış nesneyi açığa vurmaya hizmet eden bir şey değildir, aksine dış nesne (86) (*hupokeimenon*) konuşma denen şeyin açıklayıcısı konumundadır. Dahası, konuşmanın görülebilir ve duyulabilir şeyler gibi aynı tarz da ortaya çıktığını, bu bakımdan, ortaya çıkan ve var

olan şeylerin konuşma aracılığıyla ortaya çıkan ve var olan bir şeyle gösterilir gibi gösterilebileceklerini iddia etmek mümkün değildir; çünkü Gorgias göre konuşma ortaya çıksa bile, o yine de geriye kalan diğer ortaya çıkan şeylerden farklıdır ve görülebilir şeyler konuşulan sözcüklerden oldukça farklıdır; çünkü görülebilir şey tek bir duyu organı tarafından algılanabilir olan bir şeydir ve konuşma da bir başka duyu organı tarafından. O halde, konuşma ortaya çıkan şeylerin çoğunu açığa vurmaz, tıpkı bu şeylerin kendilerinin bir başka şeyin doğasını açık hale getirmiyor olmaları gibi.

(87) Gorgias tarafından ortaya konan güçlükler bunlardır. Eğer bunlarla yol alırsak doğruluk ölçütü ortadan kalkar; çünkü ne var olan ne bilinebilir olan ne de doğal olarak bir başkasına açıklanmaya el verişli olan bir doğruluk ölçütü var olamaz.

Yukarıda söylediğim gibi,[23] Metrodoros ve Anaksarkhos ve de Monimos'un (88) ölçüt denen şeyi bir kenara attığını ileri sürenlerin sayısı hiç de az değildir –Metrodoros şöyle söylemektedir: "Hiçbir şeyi bilmeyiz, hatta hiçbir şey bilmediğimizi bile bilmeyiz." Anaksarkhos ve Monimos var olan şeyleri gerçekdışı bir sahne dekoruna benzetirler ve onların uykuda ya da kriz anında ortaya çıkan (deneyimlenen) izlenimlere benzediklerini söylerler.

(89) Şimdi, tüm bu kimselerin paylaştıkları görüş bu tür bir şeydir; fakat Thales'ten günümüze kadar Fizikçilerin [doğa filozoflarının] ölçüt denilen şeyin sorgulanmasına öncülük ettikleri savunulmaktadır. Buna göre, bu Fizikçiler duyumu birçok durumda güvenilmez bir şey olarak mahkûm ettiklerinde, bunun yerine doğrulukla ilgili bir yargıç olarak aklı öne sürmüşlerdir ve bu noktadan hareketle ilkelerle, elementlerle ve diğer şeylerle, örneğin, aklın yetisine dayalı kavramayla ilgili (90) kendi öğretilerini oluşturmuşlardır. Bu nedenle, Fizikçilerin en büyüğü Anaksagoras, duyumları, onların zayıflıkları temelinde, küçümseyerek şöyle demektedir: "Onların sağlam olmayışlarına bağlı olarak, neyin doğru olduğunu yargılamaya muktedir değiliz." Ve duyumların kesinlikten yoksun oldukla-

23. Bkz. M.K., I, 48.

rının dayanağı olarak Anaksagros renklerdeki tedrici değişimi göstermektedir; çünkü eğer iki renk, örneğin beyaz ve siyah, alsaydık ve birini diğerinin içine damla damla akıtsaydık, bizim görme duyumuz tedrici değişimleri, bu değişimler her ne kadar gerçekten meydana gelmiş olsa da, ayırt etmeye muktedir olmazdı. Asklepiades de *Şarap Sunma Hakkında* adlı eserinin birinci kitabında aslında aynı argümanı kullanmaktadır; bu kitapta Asklepiades solgun olan ile koyu olan şeyi konu almaktadır. Şöyle demektedir: "Çünkü bunlar karıştırıldığında duyu var olan şeyin tek ve yalın bir renk mi, yoksa bir karışım mı olduğunu idrak etmeye muktedir değildir."

Anaksagoras, bundan hareketle, aklın genel olarak ölçüt olduğunu beyan (92) etmiştir. Fakat Pythagorasçılar ölçüt denen şeyin "genel olarak" akıl olmadığını fakat "bilimlerden hareket eden" aklın ölçüt olduğunu beyan etmişlerdir; hatta Philolaos'un söylediğine göre "Akıl, tüm şeylerin doğasıyla sıkı fıkı olması bakımından, onlara belli bir aşinalığı vardır; çünkü benzer olanın doğası benzer olanla kavranılır":

> "Gördüğüm şu: Asıl yeryüzü yeryüzüyle ve su suyla,
> İlahi eter eterle ve yakıcı ateş ateşle,
> Dahası, aşk aşkla ve nefret kederli düşmanlıkla ..."

(93) Platonun *Timaios* eserindeki ifadesinde Poseidonios şöyle demektedir: "Tıpkı ışığın şeffaf görme duyusuyla ve sesin hava-biçimli duyma duyusuyla idrak edilmesi gibi, tüm şeylerin doğası da kendisiyle aynı soydan olan akıl tarafından idrak edilir." Fakat tüm şeylerin yapı taşı sayıdır ve bu nedenle, tüm şeylerin yargıcı olan akıl (94) da "sayı" olarak adlandırılabilir; akıl bu güçten yoksun olmadığına göre. Bunu göstermek maksadıyla Pythagorasçılar bir dönem "Tüm şeyler sayıya benzerdir" demeyi ve bir başka dönemde şu türden yeminleri onaylamayı alışkanlık haline getirmişlerdir:

> "Ayrıca, başımıza "tetraktis"i miras bırakan bu adamın huzurunda, ezeli ve ebedi Doğa'nın köklerini içeren kaynağı kabul ediyorum."

"Miras bırakan adam"dan kasıtları Pythagoras'tır [Tanrılaştırıldıkları kimse] ve "tetraktis"den kasıtları dört birincil sayının birleşiminden oluşan mükemmel sayıyı yani on sayısını meydana getiren belli bir sayıdır; çünkü bir, artı iki, artı üç, artı dört on eder (95) ve bu sayı ilk "tetraktis"dir; bu sayı, onlara göre, tüm Evren'in uyuma göre düzenlenmiş olması ve uyumun üç senfoniden ibaret olan bir sistem olması, yani "dörtlerden" ve "beşlerden" ve "hepsinden" ibaret bir sistem olması ölçüsünde "ezeli ve ebedi Doğa'nın kaynağı" olarak adlandırılmaktadır ve bu üç senfoninin oranları yukarıda zikredilen dört sayıda bulunur: Yani, "bir"de, "iki"de, "üç"de ve "dört"de; çünkü (96) "Dörtlük" senfoni "epitrite" (4:3) oranında ve "Beşlik" senfoni 3:2 oranında ve "Hepsi" senfonisi 2:1 oranında bulunur. Bu şekilde, üç ile bağlantılı olarak, "epitrite" olan dört sayısı (çünkü dört sayısı üç artı üçün üçüncü parçasından ibarettir) dörtlük senfoniyi (97) ifade eder ve üç sayısı, bir ve yarımın ikiyle çarpımından oluşması bakımından (çünkü o hem ikiyi hem de ikinin yarısını içermektedir), "beşlik" senfoniyi ifade eder ve (98) iki tane iki olan dört ve iki tane bir olan iki "Hepsi"ni ifade etmeye uygundur. Şimdi, "tetraktis" yukarıda zikredilen bu oranları sağladığı için ve bu senfoniler mükemmel uyumu meydana getirmeye hizmet ettikleri için ve tüm şeyler bu mükemmel uyuma göre düzenlendikleri için, bu açıklamadan hareketle Pythagorasçılar "tetraktis"i "ezeli ve ebedi Doğa'nın köklerinin kaynağı" olarak adlandırmaktadırlar.

(99) Yine Pythagorasçılar her şeyin kendilerinden oluştuğu hem cisim hem de cisim olmayan şeylerin ki, bunlardan tüm şeyler varlığa gelmektedir, bu dört sayının oranlarına bağlı olarak tasavvur edildiklerini ileri sürmektedirler –çünkü biz bir nokta akışından hareketle ensiz uzunluk kavramını ve bir çizgi akışından hareketle derinliksiz yüzey olarak en (genişlik) kavramını ve yüzey akışından da katı cisim kavramını (100) oluştururuz.[24] Fakat noktanın üzerinde duran şey, nokta gibi bölünemez olan, "Bir" (monad) yer alır ve çizginin üzerinde yer alan şey "iki"dir, çünkü çizgi bir yerden bir yere doğru uzanır,

24. A.H., III, 155. Burada Pythagorasçı müzik sisteminin uyum orantıları hakkında benzer bir açıklama yer almaktadır.

yani bir noktadan bir noktaya uzanır ve yüzeyin üzerinde "üç" yer alır; çünkü yüzey bir yerden gelir ve bir yere gider; yani burada, bir noktadan bir başka noktaya ve ondan da bir başka üçüncü noktaya bir hareket söz konusudur. Katı cisim dört sayısına dayalıdır; çünkü eğer üç noktanın tepesine bir dördüncü nokta koyarsak, bir piramit ortaya çıkar, bu da katı bir cismin ilk halidir. Böylece, "tetraktis"in evrensel Doğa'nın kaynağı olduğunu kabul etmek makuldür.

(101) Yine bu kimseler insan tarafından idrak olunan her şeyin ya cisim ya da cisim olmayan bir şey olduğunu fakat bir şeyin cisim mi yoksa cisim olmayan bir şey mi olduğunun sayı kavramından bağımsız olarak kavranamayacağını söylemektedirler. Buna göre, bir şeyin cisim olması durumunda, cisim denen şeyin üç boyutlu olması (102) bakımından, bu şey üç sayısını içerir. Dahası, cisimlerden bazıları birbirine karışmış şeylerden meydana gelmiştir; örneğin, gemiler, halatlar, küçük kuleler gibi; bazıları tek bir bağlantı tarzı ile biraya getirilmiş durumdadır, örneğin bitkiler ve hayvanlar gibi; bazıları da bağımsız birimler halindedir, örneğin koro ekipleri, ordular ve hayvan sürüleri gibi.[25] Fakat bunlar ister birleşik şeyler, ister bağımsız birimler ve isterse bir araya getirilmiş şeyler olsunlar, bunlar birçok şeyden oluştukları ölçüde sayıları (103) içermektedir; dahası, bazı cisimler tek nitelikli tözlerdir; diğerleri birçok niteliğe sahip tözlerdir, örneğin elma da olduğu gibi; çünkü elma görmeye yönelik belli bir renk niteliğine ve tatmaya yönelik tat ve koklamaya yönelik koku ve dokunmaya yönelik yumuşaklık niteliğine sahiptir.

(104) Aynı argüman cisim olmayan şeylere de uygulanabilir. Örneğin, zaman cisim olmayan bir şey olarak sayılarla algılanır; böyle olduğu yılların, ayların, günlerin ve saatlerin oluşundan bellidir. Bunun gibi, yukarıda sözünü ettiğimiz nokta, çizgi, yüzey ve diğer geriye kalan şeyler de bunların kavramlarından sayılara doğru geriye iz sürdüğümüzde ancak açık hale gelen (gelebilen) şeylerdir.

(105) Bu kimseler, günlük hayatın icablarının[26] da, sanatın icablarının olduğu gibi, yukarıda açıklanan görüşlere uygun

25. F.K., I, 78.
26. Bkz. A.H., II, 15.

olduğunu ileri sürmektedirler; çünkü günlük hayat her şeyi ölçütlere göre yargılar ve bu ölçütler sayısal kıstaslardır ve şu açıktır ki eğer sayı denen şeyi bir kenara atarsak, iki yarım kubite ya da altı palma ya ve yirmi dört parmak uzunluğa karşılık gelen bir kubit uzunluk ya da bir kile ağırlık ve geriye kalan ölçütler de ortadan kalkacaktır; çünkü bunların tümü birçok elementten (unsurdan) (106) oluşan şeyler olarak sayı türleridir aynı zamanda. Bunun gibi, tüm diğer şeyler de sayıya bağlantılıdır –borçlanma, deliller, oylar, anlaşmalar, zamanlar, dönemler vb ve genel olarak, günlük hayatta sayıya bağlantılı olmayan her hangi bir şey bulmak mümkün değildir.

Elbette orantı olmadan ortaya çıkmış hiçbir sanat ya da zanaat yoktur ve orantı sayılara dayalı olan bir şeydir; bu açıdan, her sanat sayı dolayımıyla tesis edilir. (107) Anlatılana göre, Rodoslular mimar Khares'e Kolossos'u [Apollon'un Rodos'taki heykeli] yapmak için ona ne kadar para ödendiğini sormuşlar ve o bir rakam söylediğinde, bu kez de ona bu heykelin iki katı büyüklüğünde bir heykel yapmasını isterlerse ona ne kadar ödemeleri gerekeceğini sormuşlardır ve mimar iki katı tutar isteyince, Rodoslular da ona bu parayı ödemişlerdir. Fakat mimar çalışmanın ilk (108) aşamasında ve ön harcamalar için verilen parayı harcadığında, döneklik etmiştir. Mimar öldüğünde, ustalar iki kat değil sekiz kat para istenmesi gerektiğini fark etmişlerdir, çünkü mimar yalnızca uzunluğu değil fakat heykelin diğer tüm boyutlarını da büyütmek zorundaydı. Bu açıdan plastik sanatta, resim sanatında olduğu gibi, belli (109) bir orantı, yani değişmez bir benzerlik (sabit) bulunmaktadır ve genel olarak söylersek, her sanat idraklerden (*katalepseon*) ibaret bir sistemdir ve sistem sayıdır. Bu açıdan, "tüm şeyler sayılara benzer" –yani yargı veren ve tüm şeyleri düzenleyen sayıları andıran akıla– sağlam bir deyiştir.

(110) Bu Pythagorasçıların öğretisidir. Fakat Ksenofanes, onu farklı bir biçimde yorumlayan kimselere göre,[27] şunları söylediği zaman:

27. Sotion'dan başka Ksenofanes'i yorumlayan kimseler için bkz. M.K., I, 49.

"Şimdi, Tanrılar hakkında ve tüm şeyler hakkında beyanıma gelince;
Açık olanı gören kimse yoktur, onu bilen kimse de olmayacaktır.
Dahası, gerçekten var olanı şeyi beyan etme şansına sahip olsa bile,
Kendisi bunu bilmeyecektir; çünkü kanaat her şeye egemendir."

Her türlü kavramayı (*katalepsin*) değil fakat yalnızca tam ve hatasız kavramayı (*epistemoniken kai adiaptoton*)[28] reddeder görünüyor; yani Ksenofanes, kanaate dayalı kavramayı (*doksasthon*) kabul etmektedir; "çünkü kanaat her şeye egemendir" deyişinin ima ettiği şey şey budur. Bu açıdan, ona göre, kanaate dayalı akıl –yani, muhtemel olandan hareket eden fakat kesinlikten hareket etmeyen akıl– ölçüttür.

(111) Fakat Ksenofanes'in arkadaşı Parmenides kanaate dayalı aklı reddetmiştir –söylemek istediğim, zayıf kavrayışlara dayalı aklı– ve mutlak bilgiye yönelik aklı, yani hatasız aklı ölçüt olarak öngörmüştür; o, duyulara güvenmeyi de kabul etmiyordu. Buna bağlı olarak *Doğa Hakkında* adlı çalışmasının girişinde şunları yazmaktadır:

Ruh nereye isterse, savaş atları hızla beni oraya götürüyordu,
Onlar koyduklan sonra beni bu şöhretli
Daemon'un yoluna, gerçek bilge ölümlüyü her yere götüren,
Artık bu yolda devam ettim; bu yolda götürdüler beni ünlü savaş atları
Arabayı çekerek; genç kızlar da yol gösterdiler;
Arabanın dingili, iki yanından dolgun birer çift tekerlekle donanmış,
Kaval gibi ötüyordu çoşarak,
Elleriyle atıp başlarındaki örtüleri
Karanlığın odacıklarını geride bırakan Güneş doğumlu genç kızlar,
Acele ettikçe beni kavuşturmak için güneş ışığına
Oradadır geceyle gündüzün yollarını ayıran geçitler,
Mermerden pervaz ve eşikle çevrelenmiş;
Havada yüksekte dururlar ve muazzam kapılarla donanmışlardır;
Hüküm veren adaletin elindedir, onları açacak anahtarlar.

(112) Bu mısralarda Parmenides, onu taşıyan savaş atlarının ruhun akıldışı itkileri ve istekleri olduğunu ve içinde yol

28. Doğruluğun (hakikatin) mutlak bilgisinin kavranması.

aldıkları "Daemon"un şöhretli yolu'nun da felsefi akla dayalı araştırmanın yolu olduğunu, yani İlahi bir yol gösterici gibi, tüm şeylerle ilgili bilgiye giden yolu gösteren aklın yolu olduğunu ima etmektedir ve ona yol gösteren genç kızlar burada duyular olmaktadır; Parmenides'in bilmecemsi tarzdaki "dolgun birer çift tekerlekle donatılmış" ifadesinden kastı duyuların sesi algılamada kullandıkları bir çift kulak olmaktadır; Parmenides görme eylemini "karanlığın (113) odacıklarını geride bırakan" ve "güneş ışığına doğru acele eden" "Güneş doğumlu genç kızlar" olarak adlandırmaktadır; çünkü ışık olmadan görme duyusu işe yaramaz; yine, Parmenides "onların kilidini çözecek anahtarları barındıran hüküm veren Adalet" derken "şeylerin idrakini güvence altına almak için zekâya yönelme"yi kastetmektedir. (114) Genç kız onu karşıladıktan sonra iki şeyi öğreteceğine dair söz verir: Birincisi, "doğru hüküm veren, doğruluğun sarsılamaz kalbi" yani bilginin sarsılmaz yeri ve ikincisi, "ölümlü insanların doğruluktan yoksun olan kanaatleri" yani kanaate dayalı şeyler kesin olmadıkları için, kanaat içeren her şey; sonunda Parmenides bir kimsenin duyumlara değil fakat akla yönelmesi gerektiğini açıkça ifade etmektedir. Şöyle demektedir:

> "Bu yol boyunca alışkanlığın seni tahrik etmesine izin verme;
> Dikkatsiz gözün ve dilin iş görmesine,
> Dikkatsiz kulak zarının titremesine izin verme;
> Aklını kullan ve bu saydığım şeyleri çürüten kanıtlamayı dikkate al."

Bu durumda, bu adamın kendisi, kendi açıklamalarından ortaya çıktığı haliyle, var olan şeylerde doğruluk (gerçeklik) kıstası (*kanon*) olacak kavrayıcı aklı (*epistemonikon logon*) kabul etmekte ve duyulara dikkat yöneltmeyi bir kenara (115) bırakmaktadır. Fakat Akragaslı Empedokles, onu son derece basit bir biçimde yorumlar görünen kimseler göre, bize altı adet doğruluk ölçütü sunmaktadır. Buna göre, Empedokles tüm şeylerle ilgili iki etkin ilke (Aşk ve Çatışma) ve aynı zamanda dört maddi ilke –yer ve su ve hava ve ateş– tasarladıktan sonra bunların tümünün birer ölçüt (116) olduğunu beyan etmektedir. Daha önce söylediğim gibi,[29] bir zamanlar Fizikçiler arasında

29. M.K., I, 92.

etkili olmuş "benzer şeyler benzer şeyleri kavrar" şeklinde eski bir görüş vardır, Demokritos da bu kanaati onaylayan bir tavır içinde görünmektedir ve Platon da bu (117) görüşü "Timaios" diyoloğunda ortaya koyar görünüyor. Fakat öte yandan, Demokritos kendi argümanını hem canlı hem de cansız şeylere dayandırır görünmektedir. "Çünkü hayvanlar" demektedir Demokritos "benzer türden hayvanlarla bir araya gelirler; güvercinlerle güvercinlerin, turna kuşlarıyla turna kuşlarının ve tüm diğer akıl yoksunu hayvanların yaptığı gibi." Cansız şeylerle ilgili olarak da durum aynıdır; başaktan ayrılan tohumlarda ve sahil boyunca uzanan çakıl taşlarında olduğu gibi: Eleğin dönüş hareketiyle mercimekler mercimeklerle, arpalar (118) arpalarla ve buğdaylar buğdaylarla biraraya gelirler; dalgaların hareketlerine bağlı olarak uzun çakıl taşları uzun çakıl taşlarıyla ve yuvarlak çakıl taşları yuvarlak çakıl taşlarıyla aynı yere sürüklenirler; sanki şeyler arasındaki benzerlik onları bir araya getiren belli bir güce sahiptir.

(119) Demokritos böyle söylemektedir. Fakat Platon, öte yandan, "Timaios"da[30] ruhun maddi olmadığını tesis etmek için benzer bir kanıtlama kullanmaktadır. Şöyle demektedir: "Eğer ışığı algılayan görme duyusu, bu münasebetle, ışık –benzeri bir şey ise ve çarpan havayı, yani sesi, fark eden duyma duyusu hava– benzeri bir şey olarak görünüyorsa ve gazları fark eden koklama duyusu kesin olarak gaz –benzeri bir şey ise ve tadı fark eden tat duyusu tat– benzeri bir şey ise, bu durumda, ruhun da, cisim olmayan ideaları, sayıları, sayılara ilişkin şeyleri ya da cisimlerin sınırlarındaki şeyleri algılıyor olması bakımından[31] cisim olmayan bir şey olması gerekir."

(120) Önceki dönem düşünürlerin savunduğu görüşler budur ve Empedokles bu görüşü daha ileri götürüp şunu iddia eder görünüyor: "Evren'i düzenleyen ilkeler altı tane olduğuna göre, bu durumda, ölçütler de sayıca bu ilkelere eşittir." Empodokles şöyle demektedir:[32]

30. *Tim.*, 45 b.
31. Yani, katı cisimleri çevreleyen çizgiler ya da yüzeyler; A.H., III, 40.
32. M.K., I, 92.

(121) "Aslında, biz toprağı toprakla, suyu suyla
İlahi eteri eterle ve yakıcı ateşi ateşle
Aşkı aşkla ve nefreti kederli nefretle görmekteyiz."

Bundan hareketle Empedokles toprağı toprağa katılarak ve suyu suda yer alarak ve havayı havaya katılarak ve aynı şekilde ateşi ateşe katılarak idrak ettiğimize işaret (122) etmektedir. Fakat kimilerinin iddiasına göre, Empedokles doğruluk ölçütü olarak duyuları değil doğru aklı kabul etmekte ve doğru aklı da ilahi ve insani olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre, bu akıl türlerinden ilahi olanı ifade edilemez bir şeydir fakat (123) insani akıl ifade edilebilirdir. Doğruluk hakkında yargı vermenin duyuların işi olmadığı konusunda Empedokles şunları söylemektedir:

"Kısadır ölümlülerin gördüğü çekilmez hayatın süresi,
Hükümleri ise hızlıdır, fırıl fırıl dönen duman gibi, göğe yükselir ve kaybolur gider;
Her biri yalnızca kendi gördüğü şeye inanır,
Her yolu dener; üstelik her biri aptalca övünmeyi sürdürür
"Bütün"ü nasıl keşfettiğiyle. İnsani algıdan o kadar uzaktır oysa
Bunlar; görmenin ya da duymanın
Ve aklın kavrayışının ulaşamayacağı kadar."

(124) Empedokles doğruluğun tümüyle ulaşılamaz bir şey olmadığı fakat insani aklın başarabildiği ölçüde erişilebilir olduğu görüşünü yukarıdaki dizelere aşağıdaki dizeleri ekleyerek açık hale getirmektedir.

"Fakat mademki buradasın,
Sana ölümlü aklın keşfettiğinden daha fazlası anlatılmayacak."

Bu dizelerin devamında, burada söylenenden daha çok şey bildiklerini iddia eden kimseleri azarladıktan sonra Empedokles, daha önce duyuların tanıklığını kötülemiş olmasına rağmen, her bir duyunun algıladığı şeyin güvenilir olduğunu, aklın bunları (125) kontrol ettiğine dair bir argümanla kanıtlamaya çalışmaktadır. Şöyle demektedir:

"Yüce onurun çiçekleri asla zorlamayacaklar seni
Ölümlü ellerden daha fazlasını almaya,
Tanrı'nın emrettiğinden daha fazlasını dile getirip
Bilgelik zirvesine oturmak için küstahça;
Şimdi, gel her açık şeyi kavrama gücünle;
Gözün görüşüne kulağın duyuşundan,
Kulağın duyuşuna dilin tatmasından daha fazla güvenme;
Bilginin yolları olarak geriye kalan şeyler için de böyle yap;
Bunlara güvenmekten alıkoyma kendini, aksine her belirginliği idrak et."

(126) Şimdi, bunlar Empedokles'in görüşleridir ve Herakleitos (ki o da insanın gerçekliğin bilgisini edinmede kullanabileceği iki organa –yani duyu ve akla– sahip olduğunu varsaymıştır), yukarıda zikrettiğim fizikçiler gibi, duyu organlarının sağladığı verilerin güvenilir olmadığını savunmuş ve aklı ölçüt olarak kabul etmiştir. Herakleitos duyumu açık olarak şöyle söyleyerek mahkûm etmektedir: "İnsanlar barbar ruhlara sahip olduklarında, gözler ve kulaklar onlar için kötü tanıklardır." Bu da şununla eş (127) anlamlıdır: "Akıldışı duyulara güvenmek barbar ruhların işidir." Herakleitos aklı doğruluğun yargıcı olarak beyan etmektedir –gerçi, herhangi bir türden aklı değil fakat genel ve ilahi aklı. Fakat bunun ne olduğu kısaca açıklanmak zorundadır. "Bizi (128) kuşatan şey akıl ve zekâ sahibi bir şeydir Fizikçinin önde gelen bir ilkesidir ve çok önceleri Homeros[33] bu ilkeyi şöyle ifade etmiştir:

"Sanki onların üzerindeki gün ölümsüz efendi
Tarafından getirilmiştir,
Ölümlü insanların zihinleri de öyle.

Arkhiloklos da insanların zihinlerinde yarattığı düşüncelerin Zeus'un yarattığı güne benzediğini söylemektedir ve aynı şey Euripides[34] tarafından da söylenmiştir:

"Doğanın ustası sen misin? Ya da insanın Aklının ustası?"

33. Homeros, *Odyssey*, XVIII, 136-7; A.H., III, 244.
34. Euripides, *Troad.*, 885.

(129) Şimdi, Herakleitos'a göre, biz bu ilahi akıldan esinlenerek zekâ sahibi varlıklar haline geliriz; buna karşılık, uyurken unutkan ve uyanıkken tekrar akıllı oluruz; çünkü uyku süresince, duyu geçişi kapalı olduğundan, bizdeki akıl kuşatıcı tözle uyumlu birliğinden kopar –yalnızca soluk yolu ile bağlantı vardır, bir kökle toprağa bağlantılı olmak gibi– ve bu ayrık haliyle zihin daha önce sahip olduğu hafıza gücünü (130) kaybeder; fakat uyanık durumda duyu bağlantısıyla sanki bir pencereden çıkar gibi yeniden dışa doğru açılır ve kuşatıcı töze katılarak akıl gücü ile donanır. Kısacası, tıpkı közlerin ateşe yaklaştırıldıklarında değişmesi ve ateş alması fakat ateşten belli bir uzaklığa konduklarında sönmeleri gibi, aynı şekilde, kuşatıcı tözün bedenimizde bir yabancı gibi ikamet eden parçası da kuşatıcı tözden uzaklaşmasına bağlı olarak akıldışı hale gelir fakat kuşatıcı töze sayısız bağlantıları sayeside Bütün'e benzer bir yapıda (131) olmaya devam eder. Şimdi, Herakleitos, bizim kendisine iştirak ederek (pay alarak) akılsal varlıklar haline geldiğimiz bu ortak ve ilahi aklın, doğruluğun ölçütü olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle, herkese ortak olarak görünen şey güvenilirdir (çünkü o (132) ortak ve ilahi akılla algılanmaktadır), fakat tek bir insanı etkileyen şey, tam aksi nedenle, güvenilir değildir. Bu açıdan, Herakleitos *Doğa Üzerine* adlı eserinin girişinde, bir ölçüde, kuşatıcı töze dikkat çekerek şöyle demektedir: "Bu var olan Akıl hakkında insanlar anlayışsız durumdadırlar, hem onun adını duymadan önce hem de ilk kez duydukları zaman; çünkü insanlar, gördüğüm kadarıyla, ben bir şeyi doğasına ve içinde bulunduğu koşullara bağlı olarak betimlerken kullandığım sözcük ve fiileri duyduklarında, bunlara bağlantılı olarak olup biten şeyler hakkında deneyimsiz [daha önce hiç tanık olmamış] insanlarmış gibi duruyorlar. Fakat diğerlerine gelince, uyanıkken yaptıkları her şey onların dikkatinden kaçıyor; tıpkı uykudayken her şeyi (133) unutuyor olmaları gibi." Bu şekilde, bizlerin [insanların] ilahi akla iştirak ederek düşünüp eylediğimizi açık bir biçimde ortaya koyduktan sonra Herakleitos az ilerde şunları söylemektedir: "Her yerde kavrayışlı olanı, yani 'ortak' olanı (çünkü 'kavrayışlı olan' 'ortak olan' anlamına gel-

mektedir) izlememiz gerekir[35] ve akıl kavrayışlı olsa bile çoğu insan sanki kendi özel zekâsına (aklına) sahipmiş gibi yaşıyor." Bu açıklama, Bütün'ün düzenleyici tarzına dair bir açıklama olmaktan başka bir şey değildir. Bu durumda, bu aklın hafızasına iştirak ettiğimiz ölçüde doğru (hakiki) olanı dile getirmiş oluruz. Buna karşılık, her ne zaman kendimize özgü düşünceleri dile (134) getirirsek, doğruyu söylememiş oluruz. Böylece, burada ve bu sözcüklerde Herakleitos, açık bir biçimde, ortak aklın ölçüt olduğunu ve herkese ortak olarak görünen şeylerin ortak akıl tarafından yargı verilmiş olmları bakımından güvenilir olduğunu ve buna karşılık, her insanın kendisine özel (özgü) olarak görünen şeylerin doğru olmadığını beyan etmektedir.

(135) Şimdi, Herakleitos'un tavrı budur. Demokritos, bazı yerlerde, duyulara görünen şeyleri bir kenara atmakta ve bunların tümünün doğruluk (hakikat) bakımından değil fakat kanaat bakımından görünen şeyler olduklarını iddia etmektedir. Ona göre, var olan şeylere ilişkin olarak tek doğru atomların ve boşluğun varlığıdır. Demokritos şöyle demektedir: "Çünkü uzlaşımla tatlı, uzlaşımla acı, uzlaşımla sıcak, uzlaşımla soğuk, uzlaşımla renk; fakat doğruluk bakımından atomlar ve boşluk." (Bunun anlamı şudur: Uzlaşımdan hareketle, duyulur şeylerin var oldukları farz edilebir ya da böyle (136) olduklarına kanaat getirilebilir; fakat bu şeyler asıl olarak var olan şeyler değildir. Asıl olarak var olan şeyler yalnızca atomlar ve boşluktur.) Kendi *Onaylamalar* adlı eserinde Demokritos, her ne kadar duyulara onaylayıcı (doğrulayıcı) tanıklığı atfetmeyi öngörmekte olsa da, duyuları şuçlayıcı tavırları hiç de az değildir; çünkü şöyle söylemektedir: "Fakat biz gerçekte değişmez olan hiçbir şeyi kavramamaktayız, bizim kavradıklarımız bedenin eğilimlerine ve bedene giren şeylerin eğilimlerine ve bedene karşı direnen şeylere göre değişiklik gösteren şeylerdir." Yine demektir ki: "Şimdi, (137) aslında, bir şeyin doğasının ne olup olmadığını kavramadığınız birçok defa ortaya çıkmıştır." Demokritos *Formlar Hakkında* adlı eserinde şöyle söylemektedir: "Buna

35. Herakleitos "Ksunos"u "koinos" (ortak) yerine kullanmaktadır. Herakleitos açıkçası "aksunetoi" (M.K., I,132) ve "ksunos" sözcükleriyle oynamaktadır. Benim tercihim ikincisi, yani "kavrayışlı" oluyor.

göre, İnsan kesinlikten uzak olduğunu bilmelidir." Ve yine "Bu argüman şunu da açık hale getirmiştir ki, biz herhangi bir şey hakkında hiçbir şey bilmeyiz; her insanın kanaati değişime bağlıdır." Dahası şöyle demektedir: "Bununla birlikte, açıktır ki, şeylerin değişken doğası hakkında bilgi edinmek pratikte uygulanabilir bir şey değildir."

Şimdi, bu pasajlarda Demokritos hemen hemen kavramayı tümüyle reddetmektedir, her ne kadar onun özellikle saldırdığı şeyler yalnızca duyular olsa bile. (138) Fakat *Ölçütler* adlı eserinde, Demokritos iki tür bilginin olduğunu, bunlardan birinin duyumlara bağlı, diğerinin zekâya bağlı olduğunu belirtmektedir ve bunlardan zekâya bağlı olanını "asıl" olarak adlandırmakta ve buna doğrulukla ilişkili yargılardaki (139) güvenirliği atfetmekte fakat duyuma dayalı bilgiyi "taklit" olarak adlandırmakta ve taklit olanın doğru (hakiki) olanın ayrıştırılmasındaki yanılmazlığını reddetmektedir. Açıkça şöyle demektedir: "Bilginin iki formu vardır: 'Asıl' ve 'taklit'; taklite dayalı bilgiye ilişkin şeyler görme, duyma, koklama, tatma ve dokunmadır. Fakat diğer form bu türden ayrıdır ve asıl olandır." Demokritos asıl olanı taklit olana tercih ettikten sonra da şöyle demektedir: "Her ne zaman taklit bilgi çok küçük olan şeyi gösteremeyecek, duyamayacak, koklayamayacak ya da dokunarak algılayamayacak durumda olursa, bu durumda, başka daha iyi aygıta başvurmamız gerekir." Bu durumda, Demokritos'a için (140) de ölçüt akıl olmaktadır ve o bu ölçütü "asıl bilgi" olarak nitelendirmektedir. Fakat Diotimos, Demokritos'a göre üç tür ölçütün olduğunu söylemektedir –yani açık olmayan şeylerin kavranmasıyla ilgili ölçüt; bu ölçüt görünen bir şey olmaktadır; çünkü Anaksagoras'ın söylediği gibi (Demokritos Anaksagoras'ı ölçüt konusunda övüyordu), görünmekte olan şeyler açık olmayan şeylere ilişkin görünüşlerdir (*fainomena*); araştırma ölçütü ki, bu kavram olmaktadır– "çünkü her durumda, evladım, biricik başlangıç noktası araştırma konusunun ne olduğunun bilinmesidir";[36] tercih ve kaçınma ölçütü ki, bunlar duygulanımlar (*pathe*) olmaktadır; çünkü duyumsadığımız şeyin

36. Platon'dan üstün körü alıntı, *Phaedrus*, 237 b.

bize hoş gelmesi tercih nedenidir; fakat hissettiğimiz şeyin bize rahatsız edici gelmesi kaçınmayla ilişkilidir.

Şimdi doğruluk (hakikat) ölçütü ile ilgili olarak eski filozofların ortaya (141) koydukları açıklamalar bu türden şeylerdir. Şimdi Fizikçilerden sonra gelen filozofları ele alalım.

Platon *Timaios*'unda şeyleri idrak edilebilir (*noeta*) ve duyumlanabilir (*aistheta*) olarak ikiye ayırdıktan ve idrak edilebilir olanların akılla kavranılabilir olduklarını, buna karşılık, duyumlanabilir olanların kanaatin konusu olduklarını ifade ettikten sonra, her ne kadar akılla beraber duyumun açık tanıklığını dikkate almakta olsa da, aklın şeyler hakkındaki ölçüt olduğunu kesin olarak belirtmiştir. Şunlar Platon'un sözleridir[37]: "Her (142) zaman var olan ve hiçbir zaman meydana gelmeyen şey nedir? Ve her zaman meydana gelen ve hiçbir zaman var olmayan şey nedir? Şimdi bunlardan biri aklın yardımıyla düşünce tarafından kavranabilir; fakat diğeri duyumun yardımıyla kanaat (143) tarafından kavranır." Platoncular Platon'un hem duyumlanabilir açıklığı hem de doğruluğu kapsayan aklı "kavrayıcı akıl" olarak adlandırdığını söylemektedirler. Buna göre, doğruluğu yargılama eyleminde aklın duyumlanabilir açıklıktan yola çıkması gerekir, eğer doğru şeylere ilişkin yargılama açık şeylerin aracılığıyla başlamak durumunda ise. Fakat bu tanıklık doğru olanın bilgisi için kendinde yeterli bir şey değildir; çünkü eğer bir şey açık olarak görünmekte ise, o halde, bu şey gerçekten var değildir; fakat neyin yalnızca görünür olduğunu ve buna ilaveten neyin gerçekten var (144) olduğunu yargılayacak bir argümanın da olması gerekir –ki bu da akıldır. Bu açıdan, her ikisinin de bir arada olması gerekir– hem doğruluğun yargılanmasında aklın başlangıç noktasını teşkil eden duyumlanabilir tanıklığın (açıklığın) hem de bu tanıklığı değerlendirmek için aklın kendisinin. Dahası, bu tanıklıkla ilişkiye girmek ve bu tanıklığın içerdiği doğruluğu değerlendirmek için, aklın bir yandaş olarak duyuma ihtiyacı vardır; çünkü bu sayededir ki akıl görünüşü algılar ve doğru olan şey hakkında düşünce ve bilgi üretir; böyle olduğu içindir ki, akıl hem duyumlanabilir tanıklık

37. Bkz. *Timaios*, 27 d.

hem de doğruluk hakkında idrake muktedirdir (*perileptikon*) ki, bu kavramaya muktedir (*kateleptikon*) olmakla eşdeğerdir.

(145) Şimdi Platon'un görüşü buydu. Fakat Speusippos bazı şeyler duyumlanabilir ve bazıları idrak olunabilir olduklarından, kavrayıcı aklın (*epitemonikon logon*) idrak olunabilir şeylerin (*noeta*) ölçütü ve kavrayıcı duyunun (*epistemonikon aisthesin*) duyumlanabilir şeylerin (*aistheta*) ölçütü olduğunu söylemiş ve kavrayıcı duyuyu akılsal (146) doğrulukta paylaşılan bir şey olarak tasavvur etmiştir; tıpkı, flüt ya da arp çalan bir kimsenin parmaklarının sanatsal bir etkinliğe sahip olması gibi. Bu etkinlik yalnızca parmakların kendileriyle mükemmelliğe varmamaktadır; bu durum aklın kılavuzluğuyla edinilmiş tecrübelerin bir sonucudur –ve tıpkı müzisyenin ahenkli ve ahenksiz olan sesi kavramaya muktedir bir etkinliğe sahip olması gibi. Yine, bu etkinlik kendiliğinden üretilmiş de değildir; o, akla dayalı bir kazanımdır –kısacası, kavrayıcı deneyim kaynağını deneyime eşlik eden ve böylece var olan (tözsel) nesneleri sarsılmaz bir biçimde idrak etmeyi mümkün kılan akıldan almaktadır.

(147) Fakat Ksenokrates var olmanın üç tarzı olduğunu söylemiştir: Duyumlanabilir (*aistheton*), idrak olunabilir (*noeton*) ve "karışık ve farz" edilebilir (*suntheton kai doksaston*). Bunlardan duyumlanabilir var oluş, gökyüzünde var olan bir şeydir ve idrak olunabilir var oluş, gökyüzünün dışındaki her şeye aittir; farz edilebilir ve karışık olan var oluş gökyüzünün kendisine aittir; çünkü o duyu tarafından gözlenebilir fakat astronomi denen şeyin aracılığıyla idrak olunabilir bir şeydir. Şeylerle (148) ilgili durum bu olmakla birlikte, Ksenokrates gökyüzünün dışında var oluşun ve idrak olunabilir var oluşun ölçütünün bilgi, gökyüzünün içinde var oluşun ve duyumlanabilir olmanın ölçütünün duyu ve karışık durumda olanın ölçütünün kanaat olduğunu söylemektedir ve bunlardan genellikle kavrayıcı akıl tarafından meydana getirilen ölçüt hem sağlam hem de doğrudur; duyu tarafından meydana getirilen ölçüt aslında doğrudur fakat kavrayıcı akıl tarafından meydana getirilen kadar doğru olmayan (149) bir ölçüttür. Buna karşılık karşıt tipteki ölçüt hem doğruluğa hem de yanlışlığa (sahteliğe) iştirak eder; çünkü kanaat kısmen doğru kısmen de yanlıştır.

Böylece de, üç Kadere geleneksel olarak sahip oluruz –Atropos, idrak olunabilir şeylerin değişemez kaderi; Klotha, duyumlanabilir şeylerin kaderi; Lakhesis, farz edilebilir şeylerin kaderi.

(150) Arkesilaos herhangi bir belirli ölçüt ortaya koyarak başlamamıştır ve bir ölçüt ortaya koydukları düşünülen kimseler de bunu Stoacıların ölçütüne şiddetli bir (151) eleştiri maksadıyla yapmışlardır; çünkü Stoacılar üç tür ölçütün olduğunu –bilgi, kanaat ve bu ikisinin arasına denk gelen kavrama (*katalepsis*)– ileri sürmektedirler. Bu ölçütlerden "bilgi" (*episteme*) argümanla değiştirilemeyen ve sarsılmaz ölçüttür; kanaat (*doksa*) zayıf ve sahte (yanlış) onaydır ve kavrama bunlar arasında yer almaktadır; (152) Stoacılara göre, kavrama kavratıcı bir izlenime (*kataleptike fantasia*) onay vermektir; kavratıcı izlenim doğru (hakiki) olan ve yanlış (sahte) olmayacak türden bir şeydir ve bunlardan bilgi denen şey yalnızca bilge insanda (*Sage*) mevcuttur ve kanaat yalnızca aptallarda bulunur. Fakat kavrama her ikisi tarafından eşit şekilde paylaşılan bir şeydir ve doğruluk ölçütüdür. Arkesilaos'un karşı çıktığı ve çürütmeye çalıştığı şey (153) Stoacıların "kavrama" denilen şeyin bilgi ve kanaat arasında yer aldığına ve doğruluk ölçütü olduğuna dair görüşleridir. Arkesilaos'a göre, Stoacıların "kavrama" ve "kavratıcı izlenime onay verme" olarak adlandırdıkları şey ya bilge insanda ya da bir aptalda ortaya çıkan bir şey [olabilir]. Fakat eğer kavrama bilge insanda ortaya çıkıyorsa, o zaman, o bilgi olur ve eğer bir aptalda ortaya çıkıyorsa, o zaman, o kanaat (154) olur ve bu iki seçenekten başka bir seçenek de yoktur (olamaz) ve eğer kavrama gerçekten kavratıcı bir izlenime onay vermek ise, o zaman, kavrama var olan bir şey değildir (olamaz); çünkü bir kere onay verme izlenimle ilişkili değil, akılla ilişkili bir şeydir (onay izlenime değil yargıya verilir); ikincisi, yanlış olmaya muktedir olmayan (155) türden hiçbir doğru izlenim var değildir; birçok örnekte gösterildiği gibi. Fakat eğer kavratıcı izlenim var değilse, bu durumda, herhangi bir kavramanın gerçekleşmesi de söz konusu olmaz (olamaz); çünkü bize kavramanın kavratıcı bir izlenime onay vermek olduğu söylenmektedir; eğer kavrama var değilse, o zaman, kavranabilir bir şey de yoktur (olamaz); eğer tüm şeyler kavranabilir olmayan şeylerse, bun-

dan, Stoacıların da reddedemeyecekleri gibi, bilge insanın yargı vermekten kaçınması gerektiği sonucu (156) çıkar. Şimdi, bu konu üzerine düşünelim: Stoacıların sözünü ettiği ölçütün var olmaması durumunda hiçbir şeyin kavranır olmadığı sonucu çıkıyorsa, bu demektir ki, bilge insan onay verdiğinde, o aslında yalnızca bir kanaat oluşturuyor olmaktadır; çünkü hiçbir şeyin kavranır olmadığı bir durumda bilge insan herhangi bir şeyi onaylamaktaysa, o zaman, o kavranır olmayan bir şeyi onaylıyor demektir; kavranır (157) olmayan bir şeyi onaylamak da bir kanaattir. Buna bağlı olarak, eğer bilge insan onay verenler sınıfından değil ise, demek ki, o kanaat oluşturanlar sınıfından biridir. Fakat bilge insan, kesindir ki, kanaat oluşturan kimseler sınıfından değildir (çünkü Stoacılara göre kanaat bir akılsızlık belirtisi ve kusurların nedeni olan şeydir); o halde, bilge insan onay verenler sınıfından biri değildir ve eğer o onay verenler sınıfından biri değil ise, o zaman, bilge insanın tüm durumlarda onay vermeyi reddetmesi zorunludur. Fakat onay vermeyi reddetmek yargıyı askıya almaktan başka bir şey değildir; o halde, (158) bilge insan yargıyı askıya alanların sınıfındandır. Fakat bir sonraki aşamada, her şey hakkında yargısını askıya alan Arkesilaos, hayatın amacı olan mutluluğu sağlacak bir ölçüt olmaksızın günlük hayatın nasıl sürüdürülebileceği sorunu karşısında, kendi tercih ve kaçınmalarını ya da eylemlerini, genel olarak, makul olan (*eulogon*) ilkesine göre düzenleyeceğini ve böyle davranmakla doğru bir şey yapmış olacağını ileri sürmüştür; buna göre, mutluluk bilgelikle elde edilen bir şeydir ve bilgelik doğru eylemleri içerir; doğru eylem makul bir gerekçeye sahip olan eylemdir; O halde, makul olandan hareket eden Arkesilaos doğru bir biçimde eyleyen ve mutlu olan bir kimsedir.

(159) Arkesilaos'un öğretisi bu idi. Karneades ölçütle ilgili argümanlarını yalnızca Stoacılara değil fakat tüm öğretilere karşı düzenlenmiştir. Aslında, Karneades'in ilk argümanı, Arkesilaos'un argümanı gibi, hiçbir doğruluk ölçütünün –ne akıl ne duyu ne (160) izlenim ne de başka herhangi bir şeyin– var olmadığını kanıtlamaya yöneliktir. İkinci argümanı ise, eğer bir ölçüt var olsa bile, bu ölçütün duyunun tanıklığından bağımsız olamayacağını göstermeye yöneliktir. Buna göre, canlı

varlık cansız varlıklardan farklı olarak duyum yetisine sahip olduğundan, canlı varlık bu yetisi sayesinde hem kendisi hem de kendisinin dışındaki şeyleri algılama kabiliyetine sahip (161) olacaktır. Fakat duyu hareketsiz ve etkilenmemiş ya da uyarılmamış bir durumda olduğunda, o ne duyudur ne de herhangi bir şeyi algılamaya muktedir olur; buna karşılık, duyu uyarıldığı ve bir şekilde duyuya açık (*enargon*) şeylerin uyarımıyla etkilendiğinde, bu şeyler hakkında bildirimde bulunur. O halde, söz konusu ölçüt duyulur şeyin ruh üzerinde yarattığı etkide (*pathos*) aranmalıdır ve bu etkinin hem kendini hem de ona neden olan görünüşü (*fainomenon*) bildiren bir şey olması gerekir; (162) bu etki (*pathos*) izlenimden (*fantasia*) başka bir şey değildir. Bundan hareketle, söylememiz gerken şudur: İzlenim, hem kendini hem de [onun nedeni olan] nesneyi yansıtmaya muktedir olan, canlı varlık üzerindeki etkidir. Buna bağlı olarak, Antiokhos[38] şunu söylemiştir: "Biz bir nesneye baktığımızda, belli bir koşulda görme duyumu edinmiş oluruz; yani biz o anda o nesneye bakmadan önce içinde bulunduğumuz koşuldan farklı bir koşul içindeyizdir ve bu farklılığa (değişime) bağlı olarak aslında iki şeyi algılamaktayızdır; birincisi, bu değişimin kendisini –ki bu bir izlenimdir (*fantasia*); ikincisi, bu değişimi üreten şeyi– ki bu duyuma açık olan şeydir. (163) Diğer duyularla ilgili olarak da durum aynıdır. Buradan da, tıpkı ışığın hem kendini hem de onun içine giren şeyi göstermesi gibi, izlenimin de, canlı varlıkların bir şeyi idrak etmelerindeki birincil unsur olarak, tıpkı ışığın yaptığı gibi, hem kendini açığa vuruyor hem de ona kaynaklık eden (neden olan) duyuya açık şeyi bildiriyor (gösteriyor) olması gerekir. Fakat izlenim her zaman doğru (hakiki) şeyi göstermeyip, aksine, çoğu zaman, ona kaynaklık eden şeyi ya da şeyleri çarpıtıp bozarak gösterdiğine göre, bundan çıkacak zorunlu sonuç, her izlenimi bir doğruluk (hakikat) ölçütü olarak kabul edemeyeceğimiz, ancak, eğer varsa, doğru olan izlenimi böyle kabul (164) edebileceğimizdir. Şimdi yine yanlış (sahte) olamayacak türden herhangi bir doğru (hakiki) izlenimin varlığının söz konusu olmaması, aksine, görünüş olarak doğru

38. A.H., I, 235.

olan her izlenime karşılık ona tam tamına benzeyen yanlış bir izlenimin var olmasının mümkün olması bakımından, ölçüt olduğu söylenen şeyin doğru olan ya da yanlış olan bir şeyi içeriyor olması eşit derecede mümkündür. Fakat bu durumda bu izlenim kavratıcı değildir (olamaz) ve böyle olduğu için de bir ölçüt olarak da kabul edilmez (165) (edilemez) ve eğer yargı vermeye muktedir herhangi bir izlenimin varlığı söz konusu değil ise, bu durumda, akıl bir ölçüt olmaz (olamaz); çünkü akıl izlenimden türeyen bir şeydir. Bu doğal olarak böyledir; çünkü hakkında hüküm verilecek şeyin önce gösterilmesi gerekir ve akıldan yoksun duyu olmaksızın hiçbir şey gösterilmez (gösterilemez). O halde, ne akıldan yoksun duyu ne de akıl ölçüt değildir (olamaz).

(166) Karneades'in, diğer filozoflara karşıt olarak, ölçüt diye bir şeyin var olmadığını kanıtlamak için ayrıntılı bir biçimde ortaya koyduğu argümanlar bunlardır. Bununla birlikte, Karneades'in kendisi de hayatın devamı ve mutluluğun elde edilmesi için bir ölçüte gerek duymuş ve sonuçta, yukarıdaki açıklamaları temelinde, bir ölçüt öğretisi oluşturmaya ve hem muhtemel izlenimi (*pithanen fantasia*) hem de aynı anda muhtemel, tersinemez (*aperispaston*) ve test edilmiş (*dieksodeumenen*) olan izlenimi (167) kabul etmeye zorlanmıştır.[39] Bunlar arasındaki farklılığın ne olduğunun kısaca açıklanması gerekiyor. Şimdi, izlenim bir şeye ilişkin bir izlenimdir –örneğin, ona kaynaklık eden şeye ve içinde oluştuğu şeye ilişkin bir izlenimdir; izlenime kaynaklık eden şey, diyelim ki, dışta var olan duyuya açık bir nesne (*ektos hupokeimenon*) ve (168) içinde oluştuğu şey de, diyelim ki, bir insan olsun. Böyle bir doğaya sahip olması bakımından, bir izlenimin iki yönü vardır: Gösterilen nesneyle olan ilişkisi ve onu deneyimleyen özneyle olan ilişkisi. Şimdi, izlenim, gösterilen nesneye ilişkisi bakımından, ya doğru (hakiki) ya da yanlış (sahte) olur –izlenim gösterilen nesneye (169) uygun olduğunda doğru fakat uygun olmadığından yanlıştır. Fakat izlenimin, onu deneyimleyen özneyle ilişkisi bakımından, bir türü görünüş olarak doğru

39. M.K., I, 166-9; A.H., I, 226-31.

olan ve diğer türü görünüş olarak yanlış olan bir izlenimdir. Bunlardan "görünüş olarak doğru olan izlenim" (*fainomene alethes*) Akademililer tarafından "doğru gibi görünen" (*emfesis*), "muhtemellik" (*pithanotes*) ve "muhtemel izlenim" (*pithane fantasia*) olarak ve "görünüş olarak doğru olmayan izlenim" (*ou fainomene fantasia*) "doğru gibi görünmeyen" (*apemfesis*), "ikna edici olmayan" (*apeites*) ve "muhtemel olmayan (*apithanos*) izlenim" olarak adlandırılmaktadır;[40] çünkü ne kendisi bakımından yanlış gibi görünen ne de kendisi bakımından doğru olsa bile bize öyle görünmeyen şeyler, doğaldır ki, bizim için (170) ikna edici olmazlar ve bu izlenimlerden yanlışlığı açık olan ya da görünüş olarak doğru olmayan izlenim dışta bırakılmaktadır; bu tür bir izlenim –ister var olan ister var olmayan bir şeyden kaynaklanmış olsun– kaynaklandığı şeye uygun olmayan ya da var olan bir şeyi temsil etmeyen bir izlenimdir ve bu nedenle bir ölçüt değildir (olamaz); tıpkı Orestes'in Elektra'dan kaynaklanan izlenimle deneyimi gibi: Orestes onu cinlerden biri sanmış ve bağırmıştır:

"Defol, sen benim cinlerimden birisin"

(171) Görünüş olarak doğru izlenimin bir türü bulanık (belirsiz) bir şeydir –bu izlenim, örneğin, gözlenen nesnenin küçüklüğüne, uzaklığına ya da görme duyusunun zayıflığına bağlı olarak karışık ve belirsiz bir bir algıya sahip kimselerin içinde bulunduğu hallerde söz konusudur; diğer türü ise, görünüş olarak doğru olmasının yanı sıra güçlü bir (172) biçimde doğru görünümüne sahip bir şeydir; yine, bu ikisinden bulanık ve belirsiz olanı bir ölçüt değildir (olamaz); çünkü bu izlenim, ne kendini ne de ona neden olan şeyi sarih olarak yansıtmadığından, bizi ikna edecek ve bizi kendisine onay vermeye (173) yöneltecek türden bir şey değildir. Fakat doğru gibi görünen ve oldukça canlı bir biçimde böyle görünen izlenim, Karne-

40. Yunanca "emfasis" teriminin İngilizce'de tam karşılığı yoktur. Bu terim, kabaca söylenirse, bir dış nesnenin zihinde yarattığı ve bu nesneye uygun gibi görünen ve bu bakımdan da "görünüş olarak doğru" olan "görünüş" ya da "yansıma" anlamına gelmektedir.

adesçilere göre, doğruluk ölçütü konumundadır ve bir ölçüt olarak bu tür bir izlenim büyük bir boyuta sahiptir[41] ve bu izlenim ne kadar geniş bir boyuta sahip olursa kendini bir diğer izlenime nazaran o kadar fazla (174) muhtemel ve sağlam bir şey şey olarak açığa vurur. Şu anki haliyle, muhtemellik üç anlamda kullanılmaktadır: Birinci anlamında, hem doğru olan hem de görünüş olarak doğru olan bir şeye; ikinci anlamında, aslında yanlış fakat görünüş olarak doğru olan bir şeye; üçüncü anlamında, aynı anda hem yanlış hem de doğru olan bir şeye ilişkin olarak. Buna bağlı olarak, ölçüt, Akademililerin "muhtemel" olarak nitelendirdikleri, (175) "görünüş olarak doğru olan izlenim" olmaktadır; fakat bu izlenimin zaman zaman aslında yanlış olan bir izlenim olması mümkündür; bu açıdan, bizim zaman zaman aynı anda hem yanlış hem de doğru olan bir izlenimi kullanmaya mecbur kalmış olmamız da mümkündür. Fakat bu tür bir izlenimin nadiren ortaya çıkışı –bundan doğru olanı taklit eden izlenimi kastetmekteyim– bizim "genel bir ölçüt olarak" doğru bir biçimde bildirimde bulunan türden izlenime karşı güvensiz olmamızı gerektirmemektedir, çünkü hem yargılarımızın hem de eylemlerimizin "bu genel ölçüt" bağlamında düzenlenmekte olduğu bir olgu olarak karşımızda durmaktadır.

Bu durumda, Karneades'e göre, ilk ve genel ölçüt bu tür bir şeydir. Fakat hiçbir (176) izlenim yalın olmayıp, aksine, bir zincirin halkaları gibi, birbirine bağlantılı izlenimlerin varlığı söz konusu olduğundan, ikinci bir ölçüt olarak, aynı anda hem muhtemel hem de tersinemez olan izlenimi eklememiz gerekir; örneğin bir insan izlenimi edinen bir kimse, zorunlu olarak, hem bu insanın kişisel nitelikleri hakkında hem de dış koşullar hakkında izlenim edinmiş olmaktadır –onun kişisel nitelikleri (177) hakkında, örneğin, renk, boyut, biçim, hareket, konuşma, giysi ve ayaklar; dış koşullar hakkında, örneğin, hava, ışık, gündüz, cennet, dünya, dostlar ve geriye kalan tüm şeyler. Bu açıdan, bu izlenimlerden hiçbirinin yanlış gibi görünerek bizi kuşkuya düşürmediği, aksine her birinin doğru gibi göründüğü durumlarda,

41. Yani, bu izlenim oldukça kuşatıcıdır ve birçok izlenim alt türü ve tipini içermektedir.

bizim de konuya (178) ilişkin inancımız güçlü olur. Örneğin biz falanca kimsenin, onun Sokrates'in bilinen tüm özelliklerine sahip oluşundan hareketle, Sokrates olduğuna inanırız –örneğin renk, boyut, biçim, konuşma, giysi ve ona tam olarak benzeyen birinin bulunmayacağı bir (179) konumda bulunuşu vb ve tıpkı bazı doktorların yalnızca tek belirtiden –örneğin hızlı nabız ya da çok yüksek ısı gibi– hareketle hastada gerçek bir ateşlenme durumu olduğu sonucuna varmayıp, bu durumu hızlı nabızla, ağrıyla, terlemeyle, susamayla ve benzer başka belirtilerle birlikte tespit etme yoluna gitmeleri gibi, Karneades de, benzer şekilde, doğruya ilişkin yargısını izlenimlerin bir aradalığına dayandırarak oluşturmaktadır; örneğin, bir aradalık içindeki izlenimlerin hiçbirinin yanlış gibi görünerek onda bir kuşku yaratmadığı bir durumunda, Karneades yargısının doğru (180) olduğunu iddia edebilecektir ve "tersinemez" izlenimin inanç yaratmaya muktedir bir izlenimler bir aradalığı olduğu Meneleos'un yaşadığı olayda açıkça görülmektedir. Buna göre, Meneleos Helen'in görüntüsünü gemide bırakıp –ki bu görüntü Troya'dan onunla birlikte gelmiştir ve o bu görüntünün gerçek bir Helen olduğunu düşünmektedir– Paros adasına vardığında gerçek Helen'i görür; fakat Meleneos o anda Helen'den doğru bir izlenim edinmekte olmasına rağmen, yine de, Helen'i gemide bırakmış olduğuna dair geçmişe ait bilgisinin (deneyiminin) neden olduğu bir diğer izleniminin (181) zihnini çarpıtması nedeniyle, bu gerçek izlenime (*Helen*) inanmaz (güvenmez). Şimdi, "tersinemez izlenim" bu tür bir şey olmaktadır; öyle görünüyor ki, bu izlenim [ya da ölçüt] de bir şeyin bir başka şeyden daha tersinemez oluşuna dayanmaktadır.

Yine tersinemez izlenimden daha güvenilir ve daha üst derecede mükemmel olan ölçüt yargıya yol açan izlenimdir; çünkü bu izlenim tersinemez olmasına ek olarak (182) "test" edilmiş bir izlenimdir. Bu noktada, bu izlenimin ayrıcı yönünü açıklamamız gerekiyor. Şimdi, tersinemez izlenimde gerekli olan şey yalnızca bir aradalık içinde olan izlenimlerin hiçbirinin yanlış gibi görünerek bizde bir kuşkuya yol açıyor olmaması, aksine tümünün görünüş olarak doğru olması ve hiçbirinin muhtemel olmayan bir konumda olmamasıydı; fakat "test edilmiş" izle-

nim içeren bir aradalık durumunda, bu bir aradalıkta yer alan izlenimlerin her birini dikkatlice incelemek durumunda oluruz –tıpkı halkın yönetici ya da yargıç olmak isteyenlerin her biri hakkında soruşturma yaptığı zamanlarda, başvuruda bulunan kimsenin yöneticiliği ya da yargıçlığı üstlenecek değerde biri olup olmadığını anlamak için düzenlenen meclis toplantılarında yapıldığı (183) gibi. Bu bağlamda, örneğin, bir yargılamanın olduğu yerde yargı verecek özne, hakkında yargı verilecek şey, yargılamanın sonuçlanacağı ortam, uzaklık, yer, zaman, ruh hali, eğilim ve eylem vb söz konusu olacağına göre, biz tüm bu faktörlerin her birinin ayırıcı karakterini yargılamak (dikkate almak) durumunda oluruz –örneğin, yargı verecek öznenin görüşünün berrak olup olmadığını (çünkü görüşteki bulanıklık böyle bir yargılamada uygun bir şey değildir); hakkında yargı verilecek şeyin aşırı derecede küçük olup olmadığını; yargı verilecek ortamda havanın karanlık olup olmadığını; yargı verilecek şeyin uzaklığının fazla olup olmadığını; aradaki uzaklığın çok kısa olup olmadığını[42]; yargı verilecek yerin yeterince geniş olup olmadığını; yargı vermek için zamanın az olup olmadını; yargı verilecek şeye karşı öznenin aşırı bir isteğinin (ilgisinin) olup olmadığını; özenin bu yöndeki davranışının makul olup olmadığını vb.

(184) Şimdi, tüm bu etkenler ölçütü oluşturmaktadır –yani muhtemel izlenimi ve aynı anda hem muhtemel hem tersinemez olan izlenimi ve bunların yanı sıra aynı zamanda hem muhtemel hem tersinemez hem de test edilmiş izlenimi. Bu nedenle, tıpkı sıradan önemsiz bir konuyu araştırdığımızda, tek bir tanığı sorgulamamızın yeterli olması; daha önemli bir konuyu araştırdığımızda, daha fazla tanığı sorgulamamızın gerekmesi; konu daha da önemliyse daha başkalarının tanıklığına başvurmamızın ve üstelik bunların her birini çarpraz sorguya tabi tutmanızın gerekmesi gibi, Karneades de önemsiz konulara ilişkin olarak yalnızca muhtemel izlenimi fakat daha önemli konulara ilişkin olarak tersinemez izlenimi; mutluluğa katkıda bulunacak olan konularda da test (185) edilmiş izlenimi kabul etmemizi

42. Üst üste yığılmış; iç içe geçmiş ya da karışık olup olmadığını.

(kullanmamızı) söylemektedir. Dahası, Akademililer insanların farklı durumlara uygun farklı izlenimler kabul ettikleri gibi, farklı ortamlarda aynı izlenime bağlı da kalmadıklarını söylemektedirler. Buna göre, insanlar bir konu hakkında doğru bir değerlendirme yapmak için uygun bir zamanın (186) olmadığı durumlarda yalnızca "muhtemel" izlenime eğilim gösterirler. Örneğin, diyelim ki, "bir adam düşmanları tarafından takip edilmektedir; bir hendeğe yaklaştığında, bu hendekten düşmanlarının hendekte pusuya yatmış ve onu beklemekte olduklarını telkin eden bir izlenim edinir; bu izlenimden hareketle, her ihtimale karşı, yönünü değiştirip hendekten uzak durur." Şimdi, bu insanı bu davranışa iten onun önündeki hendekten edindiği izlenimin "muhtemellik" karakteridir; o bu davranışı bu (187) hendekte bir düşman pususunun gerçekten var olup olmadığından tam emin olmadan önce yapmaktadır. Fakat insanlar bir konu hakkında yargı vermek için tartışmaya ve hassas bir inceleme yapmaya yeterli zaman bulduklarında muhtemel ve test edilmiş izlenimi dikkate alırlar. Örneğin,[43] diyelim ki, "karanlık bir odada bir halat kangalı gören bir adam bu şeyi bir an için bir yılan sanarak üzerinden atlıyor; fakat daha sonra geri dönerek gerçeği araştırmaya çalışıyor (işin aslını anlamaya çalışıyor) ve onun (188) hareketsiz olduğunu fark ederek onun bir yılan olmadığını düşünüyor. Fakat öte yandan, yılanların kışın soğuğunda zaman zaman hareketsiz kaldıklarını hatırlayarak durumdan emin olmak için kangal halindeki kütleyi bir sopayla dürtüklüyor ve bu şekilde kendisine görünen şeyin bir yılan olduğuna dair önceki kanaatinin doğru olmadığından iyice emin oluyor." Bir kere daha, daha önce söylediğimiz gibi, bir şeyi oldukça berrak bir biçimde gördüğümüzde, gördüğümüz şeyin doğru olduğunu kabul ederiz –bunu öncelikli olarak, bu şeyi görürdüğümüzde duyularımızın iyi bir durumda olduğunu ve uykuda olmayıp tam bir uyanıklık durumunda olduğumuzu ve aynı zamanda berrak bir atmosferin, makul bir uzaklığın, algılanan şeydeki (189) hareketsizliğin (ya da hareketliliğin) varlığını dikkate alarak (test ederek) yaparız– yani nesneden

43. A.H., I, 227.

edindiğimiz izlenim bu koşullar altında güvenilir durumdadır. Bütün bunlar, gördüğümüz şeyden ve onu çevreleyen olgulardan edinilen izlenimlerin dikkatle incelenip test edilmeleri için yeterli zamana sahip olduğumuzda söz konusudur. Aynı açıklama tersinemez izlenimle ilgili olarak da ortaya konmak durumundadır; çünkü bu kimseler bu izlenimi, Meneleos'un başına gelen yukarda anlattığımız olaydaki gibi, onu boşa çıkaracak hiçbir şeyin (izlenimin) bulunmadığı bir durumda kabul etmektedir.

(190) Fakat Akademik öğretiyi Platon'dan başlayarak ortaya koyduğumuza göre, kanımca, Kireneci öğretiye de ilgisiz kalamayız; çünkü Kirene okulu kaynağını, aynı zamanda Platon'un okuluna ve onun ardıllarına kaynaklık eden Sokrates'in öğretisinden (191) almış görünmektedir. Şimdi, Kireneliler etkilenimlerin (ya da duyguların –pathe) ölçütler olduğunu ve onların kendilerinin kavrandıklarını ve hatasız olduklarını, fakat etkilenimlere neden olan şeylerin hiçbirinin kavranabilir ve hatasız olmadıklarını ileri sürmektedirler. Şöyle demektedirler: "Çünkü biz beyazlığı ya da tatlılığı duyumsadığımızı şaşmaz ve karşı çıkılmaz bir biçimde ifade edebiliriz; fakat bu etkilenimlere neden olan şeyin beyaz ya da tatlı olduğunun doğrulanması mümkün (192) değildir; çünkü bir insanın beyazlığı beyaz olmayan ve tatlılığı tatlı olmayan bir şeyden duyumsuyor olması mümkündür. Tıpkı sarılık ve baş dönmesinden mustarip olan birinin her şeyden sarımsı bir izlenim edinmesi ve göz iltihabından mustarip birinin şeyleri kırmızı görmesi ve gözlerine iki yandan bastıran bir kimsenin iki izlenim (193) ediniyor olması ve bir delinin iki Thebes[44] ve iki güneş görmesi[45] gibi ve tüm bu örnek durumlardaki kimselerin bu özel etkilenimleri (örneğin, sarılık ya da kızıllık ya da çift görme duyumuna) edinmiş olmaları doğru olsa da, yine de, onları etkileyen nesnelerin sarı, kızıl ya da çift olduğunu söylemenin doğru olmayacağının öngörülmesi gerekir. Bundan hareketle, söylenecek en makul şey, kendi aracısız etkilenimlerimizden daha fazla her hangi bir şeyi edinmeye muktedir olmadığımızdır. Bu bağlamda, ya etki-

44. A.H., I, 101, 126.
45. Euripides, *Bach.*, 918. "Deli" burada Pentheos olmaktadır.

lenimleri ya da onlara neden olan şeyleri görünen şeyler olarak kabul etmemiz (194) gerekmektedir. Eğer bu etkilenimlerin görünen şeyler olduğunu ileri sürüyorsak, tüm görünen şeylerin doğru ve kavranır şeyler olduğunu beyan etmemiz gerekir; fakat görünen şeyleri bu etkilenimlere neden olan şeyler olarak kabul ediyorsak, bu durumda, görünen şeylerin tümü yanlış ve idrak olunamaz demektir;[46] çünkü bizde ortaya çıkan etkilenimler bize kendilerinden başka hiçbir şeyi yansıtmazlar. Bu bağlamda da, (eğer doğruyu söylemek gerekirse) etkilenimlerimiz kendi başlarına bize görünmektedir ve onlara neden olan dış nesneler (*ektos hupokeimena*), onların var olmaları muhtemel olsa (195) da, bize görünen şeyler değildir; bu açıdan, kendi etkilenimlerimiz hakkında tamamen hatasız olsak da, dıştaki asıl nesneler hakkında tamamen hatalı oluruz ve etkilenimlerimizin kavranır şeyler olmalarına karşılık, dış nesneler kavranır şeyler değildir. Ruh, durumlara, zamanlara, hareketlere, değişmelere ve diğer birçok şeye bağlı olarak, onları sezinleyemeyecek ölçüde zayıftır. Bundan hereketle, Kireneliler şunu (196) iddia etmektedirler: İnsanlarda ortak olan hiçbir ölçüt yoktur, buna rağmen insanlar tarfından nesnelere ortak adlar verilmektedir. Herkes "beyaz" ya da "tatlı" terimlerini ortak olarak kullanıyor olsa da, herkesin ortak olarak sahip olduğu herhangi bir "beyaz" ya da "tatlı" yoktur; çünkü her insan kendi özel etkilenimini algılamaktadır; beyaz bir nesnenin hem şu hem de bu insanda aynı etkilenime yol açıp açmadığı konusunda, ne şu insan bu insanın etkilenimini ne de bu insan şu insanın etkilenimini (197) deneyimlemeksizin bir doğrulamada bulunamaz. Bu durumda, insanlar arasında ortak olan hiçbir etkilenim var olmadığına göre, bir kimsenin ona bir şekilde görünmekte olan şeyin yanında bulunan kimseye de aynı şekilde göründüğünü ileri sürmesi düşüncesizlik olacaktır; çünkü ben beni etkileyen şey beyaz olmadığı halde ondan beyazlık etkilenimi edinecek tarzda yapılandırılmışken, bir başkasının farklı bir etkilenim edinecek tarzda yapılandırılmış olması mümkündür. Böylece, bize görünen (198) şey her zaman herkese ortak olarak görünen

46. Yani, etkilenimlerin kavranır ve doğru şeyler oldukları fakat onlara neden olan şeylerin böyle olmadıklarına dair Kireneci varsayım. Bkz. M.K., I, 191.

bir şey değildir ve aslında duyularımızın yapısal farklılıklarına bağlı olarak özdeş izlenimler algılamıyor oluşumuz, sarılıktan ve kızıllıktan mustarip olan kimseler ile normal koşullar içindeki kimselerin durumlarından açıktır; çünkü tıpkı kimilerinin sarı, kimilerinin kızıl ve kimilerinin beyaz tarzındaki etkilenimleri aynı nesneye ilişkin olarak edinmekte oluşları gibi, normal koşullar içinde bulunan kimselerin de, duyularındaki yapısal farlılıklar nedeniyle, aynı nesneden özdeş izlenimler algılamamaları, örneğin gri gözlülerin bir tür, mavi gözlülerin bir başka tür ve siyah gözlülerin daha farklı bir tür izlenim algılıyor olmaları mümkündür; bu açıdan, biz her ne kadar şeylere ortak adlar veriyor olsak da, her birimizin edindiği etkilenimler her birimize özgü olan şeylerdir.

(199) Bu kimselerin ölçüt hakkındaki açıklamaları, görünen o ki, onların Sonuçlar konusundaki açıklamalarına karşılık gelmektedir; çünkü etkilenimler Sonuçlara kadar ulaşan şeylerdir;[47] çünkü bunlardan bazıları haz verici, bazıları acı verici, bazıları ara bir konumdadır; acı verici olan kötüdür, çünkü Sonuç acı olmaktadır ve haz verici olan iyidir, çünkü hatasız Sonuç haz vericidir; arada olan etkilenimler ne iyi ne de kötüdür, (200) çünkü Sonuç ne iyi ne kötü olmaktadır; bu etkilenim acı ve haz arasında bir yerdedir. O halde, var olan tüm şeylere ilişkin etkilenimler ölçütler ve Sonuçlar konumundadır ve bu kimseler [Kireneliler] bunları, açıklığa ve uygunluğa dikkat ederek, yani başka etkilenimler bakımından açıklığa fakat haz bakımından uygunluğa dikkat ederek yaşadıklarını söylemektedirler.

Platoncular ile karşılaştırmak gerekirse, Kireneliler ölçüt denilen şeyin doğasını Platonculara oranla daha dar bir biçimde sınırlamaktadırlar: Platoncular ölçütü hem açıklığın hem de aklın bir bileşimi[48] olarak kabul ederken, Kireneliler ölçütü açıklık ve etkilenime sınırlamaktadırlar.

(201) Göründüğü kadarıyla, duyuların doğruluk ölçütü olduğunu beyan edenlerin görüşleri Kirenelilerin görüşlerinden çok uzak değildir; çünkü kimilerinin bu görüşü savunduğu,

47. Yani, Etik "amaçlar" (iyi ve kötü). A.H., I, 25.
48. Bkz. M.K., I, 141.

Akademili Antiokhos'un[49] *Kanonikler* adlı çalışmasının ikinci kitabındaki şu ifadelerden anlaşılmaktadır: "Fakat tıp sanatında ve felsefe öğrenciliğinde kimseden aşağı kalmayan bir başka adam duyumların gerçek ve doğru algılar olduğuna ve bizim (202) aklın yardımıyla hiçbir şeyi kavramadığımıza inanmaktaydı." Antiokhos bu ifadelerde yukarıda zikredilen görüşü ortaya koymaktadır ve hekim (*hiatros*) Asklelepiades'i ima eder görünmektedir; Asklelepiades "yönetici ilkeler"[50] denilen şeyleri bir kenara atan ve aynı zamanda kendine göre yaşayan bir kimseydi. Fakat bu adamın tutumu hakkında "Tıbbi Anılar" (*hiatrikois hupomnemasi*) adlı çalışmamızda daha ayrıntılı ve özel bir açıklama vermiş bulunuyoruz; bu açıdan, bu öyküyü tekrarlamamız gerekmiyor.[51]

(203) Epikuros[52] birbirine bağlantılı iki şeyin –izlenim ve kanaat– var olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, kanaatle bağlantılı olarak izlenim –ki Epikuros bunu "açıklık" (*enargeian*) olarak da adlandırmaktadır– her zaman doğrudur. Şimdi, temel etkilenimler –yani haz ve acının– belli ajanlara bağlı olarak ve bu ajanlara uygun olarak (örneğin, haz veren şeylerden haz ve acı veren şeylerden acı edinilir) ortaya çıkar ve haz veren ajanın haz verici olmaması mümkün değildir, aksine haz veren şeyin kendi asıl doğası bakımından haz verici olması ve acı veren şeyin kendi asıl doğası bakımından acı verici olması zorunludur. Bunun gibi, bizim etkilenimlerimiz olan izlenimleri üreten şeyler de her zaman tam olarak yansıtılmak durumundadır; böyle olduğu için bir şey kendi asıl doğasından farklı görünemez ve kendi asıl doğasına uymayan bir izlenime kaynaklık edemez.

(204) Özel duyumlara ilişkin olarak da aynı şey geçerlidir. Görülür nesne yalnızca görülebildiği kadar görünmez fakat o aslında da göründüğü gibidir; duyulabilir nesne duyulabildiği kadar duyulmaz fakat o aslında da duyulduğu gibidir; geriye kalan şeyler için de durum aynıdır. Bu durumda, ortaya çıkan

49. M.K., I, 162; A.H., I, 235.
50. Yani Stoacıların "kural koyucu ilke" ya da "yönetici ilke" olarak adlandırdıkları ruh bölümünün varlığının reddedilmesi.
51. Sextus Empiricus'un bu kitabı kaybolmuştur.
52. M.K., I, 368.

tüm izlenimler doğrudur (hakikidir); (205) Epikurosçulara göre bu akıl yönünden de böyledir: Çünkü eğer bir izlenim her ne zaman var olan bir nesneden kaynaklandığı ve bu nesneye uygun olduğu bir durumda doğru olarak nitelendirilmekte ise ve her izlenim yansıtılmakta olan var olan bir nesneden ve ona uygun olarak ortaya çıkmakta ise, o zaman, tüm izlenimlerin doğru (206) olması zorunludur. Fakat bazı izlenimler aynı duyu nesnesinden, örneğin görülebilir bir nesneden, kaynaklanır görünen farklı izlenimler tarafından bozulmaktadır. Bunun nedeni, nesnenin farklı bir renkte ya da farklı bir biçimde ya da başka bir tarzda değişmiş görünmesidir. Bu kimseler, farklılık ve tutarsızlık gösteren izlenimler hakkında, bunlardan birinin doğru (hakiki) olması gerektiğini ve karşı bir kaynaktan edinilen izlenimin yanlış (sahte) olması gerektiğini savunmaktadırlar. Fakat bu saçmadır ve nesnenin asıl doğası hakkında tam olarak düşünmemiş bir kimseye özgü bir (207) anlayıştır. Bu bakımdan, örneğin, görülür bir nesnede görünen şey katı cismin bütünü değil fakat onun rengidir [parçasıdır] ve rengin bir parçası katı cismin üzerinde (makul uzaklıkta ya da el kadar yakın olan görünen nesnelerde olduğu gibi) ve diğer parçası katı cismin dışında ve bitişik uzaylarda yer alan bir şeydir (büyük bir uzaklıkta gözlemlenen şeylerde olduğu gibi).[53] Bu uzay aralığında değişime uğrama ve nesnenin kendi özel biçimini alması yalnızca nesnenin kendi doğasına benzer bir (208) izlenimin ortaya çıkmasına neden olur; çünkü tıpkı duyulanın ne pirinçten yapılmış aletteki ses ne de bağıran birinin ağzındaki ses olmayıp yalnızca bizim kendi duyumuza çarpan ses olması gibi; yine, tıpkı bir uzaklıktan zayıf bir ses duyan bir kimsenin oraya yaklaştığında bu sesi bir gülme olarak algılaması nedeniyle daha önce yanlış (sahte) bir ses duymuş olduğunun söylenemeyecek olması gibi – tam da bu açıdan şunu söylemekten çekinmekteyim: Görme duyumu, bu duyum uzak bir yerden kuleyi küçük ve yuvarlak fakat yakın bir yerden büyük ve küre şeklinde gördüğü için yanlıştır (209)

53. Epikurosçular renkli bir nesneye ilişkin izlenimlerimizin bu nesnenin bizden uzaklığına bağlı olarak değiştiğini nesnenin renginin kısmen aradaki uzay tarafından emildiğini varsayarak açıklamışlardır. Bu açıdan bu uzay "dış katılı" (cisim) olmaktadır.

(sahtedir). Fakat daha ziyade şöyle söylemek durumundayım: Görme duyusu doğru olarak bildirimde bulunmaktadır; çünkü duyu nesnesi ona küçük ve belli bir biçimde göründüğünde, o gerçekten küçük ve belli bir biçimdedir; görüntülerin sınırları bunların insanın içinden geçtikleri sırada aşınmaktadır.[54] Yine, nesne büyük ve farklı bir şekilde göründüğünde, o gerçekten büyük ve farklı bir haldedir; çünkü o anda o daha önceki nensne ile aynı şey değildir; çünkü yakından görünen nesnenin uzaktan göründüğü zamanki nesne ile aynı olduğuna dair izlenim çarpıtılmış kanaate bırakılmak durumundadır. Şu anda var olan [canlı] ve kendisini etkileyen şeyi algılamak –örneğin (210) rengi– duyunun özel işlevidir fakat buradaki nesnenin bir şey ve oradaki nesnenin başka bir şey olduğunu söylemek duyunun özel işlevi değildir. Bu açıdan, izlenimlerin tümü doğrudur fakat kanaatler tümüyle doğru olan şeyler değildir; aksine, bunlar belli farklılıklara sahiptirler. Zira onlardan bazıları doğru bazıları yanlıştır; çünkü onlar izlenimler hakkında yargılarımızdır ve biz ya izlenimlere bir şeyin eklenmesi ve bağlanması nedeniyle ya da onlardan bir şeyin eksilmesi nedeniyle ya da her iki durumda akıldan yoksun duyumun bozulmuş olması nedeniyle, bazen doğru bazen (211) yanlış olarak yargıda bulunuruz. Bu durumda, Epikuros'a göre, kanaatlerden bazıları doğru bazıları yanlıştır; doğru olanlar duyunun tanıklığı ile test edilen ve duyuya karşıt olmayanlardır; yanlış olanlar duyunun tanıklına ters düşmeleri bakımından lehte değil (212) aleyhte test edilenlerdir ve tanıklığın doğrulayıcısı olan şey "açıklık dolayımıyla kanaat getirilen şeyin kanaat getirildiği gibi olduğuna" dair kavramadır. Örneğin, uzaktan gelen birini gördüğümde bu gelenin Platon olduğuna kanaat getiriyorum ve o yaklaştığında onun Platon olduğundan emin oluyorum (çünkü artık uzaklık azalmış olmaktadır) –yani, gelen kimsenin Platon olduğunu duyunun canlı tanıklığıyla (213) doğrulamış oluyorum. Karşıt tanıklığın yokluğu varsayılan ve hakkında kanaat getirilen açık olmayan nesnenin görünmekte olan şeyle aynı olduğu anlamına gelmektedir. Tıpkı Epikoros'un duyuya açık olmayan boşluğun

54. Epikurosçulara göre, duyumlara "görüntüler" ya da "akışlar" neden olurlar. Bunlar dış nesnelerden kaynaklanırlar ve duyu organına çarparlar.

var olduğunu ileri sürmesi ve bunu hareket gibi açık bir olguyla doğrulaması gibi. Yani şöyle: Eğer boşluk olmasaydı, hareketin de olmaması gerekirdi; çünkü hareket eden cisim, tüm şeylerin (214) dolu ve bitişik olması nedeniyle geçiş yapacağı hiçbir yere sahip olamazdı; hareket var olduğuna göre, bu olgu (hareket) var olduğuna kanaat getirilen açık olmayan şeye (boşluk) karşıt bir tanıklık sunmamaktadır. Fakat karşıt tanıklık karşıt tanıklığın yokluğu ile çelişik olan bir şeydir; çünkü o görünmekte olan olgunun ve varsayımda bulunulan açık olmayan şeyin çürütülmesiyle bağlantılıdır. Örneğin, Stoacılar boşluğun olmadığını söylerken açık olmayan bir şey ileri sürmüş oluyorlardı ve böyle yapmakla bu açık olmayan şeyi görünmekte olan şeyin zorunlu olarak çürütülmesiyle birleştirmiş oluyorlardı, yani hareketin varlığının çürütülmesiyle; çünkü eğer boşluk yoksa hareket de zorunlu olarak yok demektir; bu yukarıda ortaya koyduğumuz argümana bağlı olarak (215) böyledir. Bunun gibi, doğrulayıcı tanıklığın yokluğu doğrulayıcı tanıklığın varlığına karşıttır; çünkü bu hakkında kanaat getirilmiş şeyin kanaat getirildiği gibi olmadığına dair "duyu-tanıklığı"dır; örneğin uzaktan bize doğru gelen birinin, bu uzaklık nedeniyle, Platon olduğunu tahmin etmemiz fakat uzaklık azalınca gelenin aslında Platon olmadığını anlamamız da olduğu gibi. Böyle bir olay doğrulayıcı tanıklığın yokluğuna karşılık gelir; çünkü hakkında kanaat edinilmiş şey görünür olgu tarafından (216) doğrulanmamıştır. Böylece, doğrulayıcı tanıklık ve karşıt tanıklığın yokluğu bir şey hakkında bir doğruluk (hakikat) ölçütü oluşturmaktadır; fakat doğrulayıcı tanıklığın yokluğu ve karşıt tanıklık bu şeyin yanlışlığına (sahteliğine) dair ölçütler konumundadır. Ve bunların tümünün temeli ve kökü duyu tanıklığına dayanmaktadır.

(217) Şimdi, Epikuros'a göre, ölçüt bu tür bir şeydir. Fakat Aristoteles ve Theophrastos ve genel olarak da Peripatetikler şeylerin doğasının iki temel sınıfa denk düştüğü görüşünden hareketle –çünkü şeylerden bazıları, daha önce söylediğim gibi, duyumlanabilir (*aistheta*) olan bazıları düşünülür olan şeyler (*noeta*) konumundadır– ikili bir ölçüt kabul etmişlerdir: Duyumlanabilir şeylerle ilgili olarak duyu (*aisthesin*) ve düşünülür şeylerle ilgili olarak zihin (*noesin*); her iki ölçütün ortak yanı tam

olarak açık (218) (*enarges*) olmalarıdır. Şimdi, sıra bakımından, akılsal olmayan ve tanıtlanamaz olan ölçüt olarak, duyu önce gelmektedir; fakat güç bakımından ilk sırada zihin vardır, her ne (219) kadar duyunun karşısında ikinci sırada yer alıyor görünse de; çünkü duyu duyumlanabilir şey tarafından etkiye maruz kalır ve duyunun "açık" bir biçimde etkilenmesinin bir neticesi olarak –daha üstün ve daha iyi ve kendi kendine hareket edebilen canlılarda– ruhta etkilenim dediğimiz şey ortaya çıkar. Bu etkilenim Peripatetikler tarafından hafıza (*mneme*) ve izlenim (*fantasia*) olarak adlandırılmaktadır –duyunun edindiği etkilenimle ilgili olarak hafıza ve duyuda etkilenim yaratan (220) duyumlanabilir nesneyle ilgili olarak izlenim. Böylece, Peripatetikler bu tür bir etkilenimin bir ayak-izi ile karşılaştırılabileceğini söylemektedirler;[55] tıpkı bu şeyin (ayak-izinin) hem bir şey tarafından hem de bir şeyden kaynaklanmış olması gibi (bir şey tarafından yapılmıştır örneğin ayağın baskıyla ve bir şeyden kaynaklanmıştır örneğin Dion'dan), aynı şekilde, yukarıda zikredilen ruhta ortaya çıkan etkilenim de bir şey dolayımıyla diyelim ki duyu etkilenimi dolayımıyla ortaya çıkmıştır ve duyumlanabilir bir nesne gibi bir şeyden kaynaklanmıştır ve o ona kaynaklık eden (221) nesneye belli bir benzerlik taşımaktadır ve yine hem hafıza hem de izlenim olarak adlandırılan bu etkilenim kendisinde üçüncü ve ayrı ek bir etkilenime sahiptir; bu [üçüncü ve ayrı] etkilenim yargılarımıza ve tercihlerimize yol açan akılsal izlenimle ilişkilidir ve "zihin" ve "düşünce" olarak adlandırılmaktadır; örneğin bir kimsenin Dion'a ilişkin açık bir izlenim edinirken, belli bir duyu etkilenimine ve belli bir karışıklığa maruz kalması ve bu duyu etkilenimiyle onun ruhunda bir izlenimin ortaya çıkması (yukarıda söylediğimiz gibi, bu izlenim hafıza ve bir ayak izine benzer bir şey olmaktadır) ve bu izlenimden hareketle bu kimsenin iradi olarak bir hayali nesne, (222) örneğin genel bir insan, tasavvur etmesi gibi. Şimdi, Peripatetikler bu tür bir etkilenimi, onun ortaya çıkış tarzına göre, ya zihin ya da düşünce olarak adlandırmaktadırlar –o bir güç olması ölçüsünde zihin ve işler halde olması ölçüsünde

55. M.K., I, 228.

(223) düşünce olmaktadır; çünkü ruh güç bakımından bu tür bir izlenimi oluşturmaya muktedir olduğu her durumda, yani bu şekilde davranma yeterliğinde olduğu her durumda zihin olarak adlandırılmakta fakat bu yönde eylemekte olduğu her durumda düşünce olarak adlandırılmaktadır. Dahası, zihin etkinliği ve düşünceden kavram, bilim ve sanat ortaya çıkmaktadır; çünkü zihinsel eylem bir zaman tikellerle başka zaman hem (224) tikeller hem de tümellerle ilgilenir; fakat bu tür düşünce izlenimlerinin (*nou fantasmaton*) bir araya gelişi ve tikellerin tümel içine toplanması kavram (*ennoia*) olarak adlandırılmaktadır ve bir araya gelme ve toplanma işleminin son aşaması bilimi (*episteme*) ve sanatı (*tekhne*) oluşturmaktadır –bilim doğruluğa ve yanlışlanmazlığa (225) sahiptir; sanat bunlara her zaman sahip değildir ve kanaat de bilim ve sanatla aynı köke sahiptir; çünkü ruh her ne zaman duyu tarafından kendisi üzerinde yaratılan izlenimlere maruz kalırsa ve görünmekte olan nesneyi onaylar ve ona eğilim gösterirse, (226) zihnin bu eylemine "kanaat" denmektedir. Bu durumda, bu söylenelerden ortaya çıkar şey şudur: Şeyler hakkındaki bilginin birincil ölçütleri duyum ve düşüncedir; birincisi (duyum) aygıt rolünü ve ikincisi (düşünce) ise usta rolünü oynamaktadır; çünkü tıpkı bir şeyin ağırlığını ve hafifliğini terazisiz test edemeyişimiz ya da bir cetvel olmaksızın düz şeylerle eğri olanlar arasındaki farkı kavrayamayışımız gibi, aynı şekilde, düşünce de doğal olarak duyumdan kopuk nesneleri değerlendirmekte (kestirmekte) kifayetsiz kalır.

Şimdi, özet olarak, Peripatetiklerin görüşleri bunlardır. Geriye Stoacı öğreti (227) kalıyor. Artık onunla ilgilenelim. Stoacılar doğruluk ölçütünün kavratıcı izlenim (*kataleptike fantasia*) olduğunu ileri sürmektedirler. Bunun ne olduğunu önce onların öğretisinde izlenim denen şeyin ne anlama geldiğini ve özgül ayrımlarının neler (228) olduğunu öğrendiğimiz zaman anlayacağız. Şimdi, Stocılara göre, izlenim ruh üzerinde bir izdir (tuposıs). Fakat Stoacılar bu konuda kendi aralarından tartışmaktan da geri kalmamışlardır. Örneğin, Kleanthes bu "iz"i "girinti-çıkıntı" gibi bir şey olarak kabul etmiştir.[56] Tıpkı balmu-

56. A.H., II, 70.

mu üzerine mühür basıldığında balmumu üzerinde ortaya (229) çıkan izler gibi. Buna karşılık, Khrysippos bu anlayışı saçma bulmuştur. Khrysippos'a göre, izlenimi böyle kabul ettiğimizde, zihin bir ve aynı anda üçgen ve dörtgen nesneler kurguladığında, aynı cisimin[57] aynı anda farklı biçimler tarafından baskılandığını ve böylece aynı anda hem üçgen hem dörtgen ya da hatta bir daire biçimine girdiğini de kabul etmemiz gerekecektir; bu da saçmadır; İkincisi, yine bu durumda, bizde aynı anda birçok izlenim ortaya çıktığında, ruh da sayısız oluşumlar (230) ediniyor demektir; bu sonuç öncekinden daha da kötüdür. Bu açıdan, Khrysippos Zenon'un "izlenim" terimini "değişme" anlamında kullanmış olduğunu varsaymıştır. Bu bakımdan Khrysippos'un verdiği tanım şöyledir: "İzlenim ruhun bir değişimidir." Ona göre, bu durumda, bizde aynı anda birçok izlenim ortaya çıktığında, aynı bedenin (cismin) sayısız değişimler ediniyor olması artık saçma bir durum olmamaktadır; çünkü (231) tıpkı birçok insan aynı anda konuştuğunda, havanın aynı anda sayısız farklı etkiler edinmesi ve birçok değişime uğruyor olması gibi, ruhun yönetici bölümü de çeşitli imgelerin (*fantasioumenon*) öznesi olduğu bir durumda, yukarıdakine benzer bir şeyi yaşamış olmaktadır.

(232) Fakat başkaları Khrysippos'un yaptığı değişikliğe bağlı olarak ortaya konan bu tanımın da uygun bir tanım olmadığını ileri sürmüştür. Buna göre, eğer bir izlenim varsa, o ruhtaki bir iz ve bir değişim olmak durumundadır; fakat eğer ruhta bir iz varsa, bu iz her durumda bir izlenim olmak durumunda değildir; çünkü aslında parmak bir yere çarptığında ya da elde bir kaşıntı oluştuğunda ruhta bir iz ve değişme ortaya çıkmaktadır, fakat bu aynı zamanda bir izlenimin de ortaya çıktığı anlamına gelmez; çünkü izlenim ruhun gelişi güzel bölümünde değil fakat yalnızca zihinde ve yönetici (233) bölümde ortaya çıkan bir sonuçtur –Stoacılar bu itirazları karşılamak için "ruhtaki iz" ifadesinin "ruh olduğu ölçüde" anlamını da içerdiğini ve bu açıdan bu ifadenin tam açılımının "izlenim, ruh olduğu ölçüde ruhtaki bir izdir" şeklinde olduğunu beyan etmektedirler: "Tıpkı

57. Yani zihin ya da izlenimleri edinen ruh bölümü –Stoacılar ruhun gerçekte cisim gibi bir şey (soma) olduğunu düşünüyorlardı.

"epholetes"[58] hastalığının "gözdeki beyazlık" olarak tanımlanırken kastedilen şeyin "o göz olduğu ölçüde (yani gözün belli bir parçasında) beyazlığın var olduğu" olması gibi; çünkü doğal olarak hepimizin gözlerinde beyazlık vardır fakat bu hepimizin bu hastalıktan mustarip olduğu anlamına gelmez; bu bağlamda, izlenim ruhtaki bir iz olarak tanımlandığında, bundan izlenimin ruhun belli bir parçasında, yani yönetici bölümde, ortaya çıktığı ima edilmektedir; bu açıdan, izlenimle ilgili tam tanım (234) şudur: İzlenim ruhun yönetici bölümündeki bir değişmedir." Başkaları da aynı argüman çizgisinden hareketle daha ustaca bir savunma yapmışlardır. Bu kimseler ruhun iki anlamda, hem tüm yapıyı bir arada tutan bir şey anlamında hem de özellikle ruhun yönetici bölümü anlamında, kullanıldığını söylemektedirler. Buna göre: Biz insanın ruh ve beden bileşimi olduğunu söylediğimizde ya da ölüm denen şeyin ruhun bedenden ayrılması olduğunu söylediğimizde, ruh sözcüğünden kastettiğimiz şey (235) özellikle ruhun yönetici bölümüdür. Bunun gibi, iyi [yararlı] şeyleri sınıflandırırken ve bazı şeylerin ruha uygun bazı şeylerin bedene uygun ve bazı şeylerin dışsal olduğunu söylerken, buradaki ruh sözcüğünden kastımız tüm ruh değil fakat ruhun yönetici (236) bölümüdür; çünkü bu bölüme etkilenimler ve iyi olanlar girmektedir. Bu açıdan, Zenon "İzlenim ruhtaki bir izdir" dediğinde anlamamız gereken tüm ruh değil fakat onun bir parçasıdır; bu nedenle bu açıklama şöyle de yapılabilir: "İzlenim ruhun (237) yönetici bölümündeki değişmedir." Fakat kimileri bu açıklamayı, bu şekilde ortaya konduğu zaman bile, hatalı bulmaktadır. Buna göre, aslında, uyarım ve onay ve kavrama vb şeyler ruhun yönetici bölümünün değişimleridir; fakat bunlar izlenim denilen şeyden farklıdır; çünkü izlenim bizdeki bir edilginlik durumudur, oysa yukarıda saydıklarımız daha ziyade etkinlik durumlarıdır. O halde, bu tanımlama kötü bir (238) tanımlamadır; bu tanımlama birçok farklı şeye uygun düşmektedir; tıpkı "insan"ı tanımlayan birinin "insan akıllı bir hayvandır"[59] demesinin Tanrı'nın da akıl bir hayvan olması nedeniyle "insan" kavramı hakkında sağlam bir betimleme

58. Güneş ışınlarından kaynaklandığı düşünülen bir göz hastalığı (*Hellios*) .
59. A.H., II, 26.

sunmamış olması gibi, izlenimin ruhun yönetici bölümünün bir değişimi olduğunu söyleyen biri de hata yapmaktadır; çünkü izlenim hakkında ortaya konan bu açıklama sayısız hareket tarzlarından herhangi biri hakkında ortaya konmuş bir açıklamadan daha farklı değildir. (239) Bu daha ileri düzeydeki itiraz karşısında Stoacılar bir kere daha "imalara" başvurmuş ve şöyle demişlerdir: "Biz bu tanımlamada "edilgin bir tarzda" anlamını ima etmekteyiz; çünkü tıpkı biri "aşk bir etkilenim edinme itkisidir" dediğinde bundan aynı zamanda "gençlerin en güzel çağlarındaki" anlamını ima etmekte oluşu gibi; her ne kadar bunu açıkça ortaya koymuyor olsa bile (çünkü hiç kimse yaşlılara ve en güzel çağlarında olmayan kimselere âşık olmaz); bunun gibi, biz izlenimin "ruhun yönetici bölümünün değişimi" olduğunu söylediğimizde, ima ettiğimiz şey "edilgin bir tarzda" anlamıdır (240) yalnızca, bundan başka bir şey değildir." Fakat böyle de söyleseler Stoacılar eleştiriden kaçamaz görünmektedirler; çünkü yönetici bölüm beslendiği ya da arttığı zaman edilgin bir tarzda değişmiş olur fakat böyle bile olsa bu tür bir değişim izlenim denen şey olmaz (olamaz) –Stoacılar izlenimin diğer edilginlik durumlarından farklı bir özel edilginlik durumu (tarzı) olduğunu ya da bundan başka bir şey olduğunu (241) söylemedikleri sürece– yani izlenim ya dışsal şeylere ya da kendi içsel etkilenimlerimize ait bir şey olmak durumunda olduğundan (bu ikincisi Stoacılar tarafından tam deyimiyle "boş etkilenim" şeklinde betimlenmektedir),[60] izlenim tanımlamasında her zaman "edilginlik" denilen şeyin ya dışsal itkiye ya da kendi içsel etkilenimlerimize ait olduğu iması vardır; fakat bu ek ima artma ya da beslenme sürecine bağlı değişim durumunda artık mümkün olan bir şey değildir (olamaz).

Böylece, izlenim Stoacı öğretide tanımlanması zor bir şeydir. Dahası, (242) izlenimlerin, aşağıda yeterince açıklanacağı gibi, birçok türü vardır: Onlardan bazıları muhtemel (*pithanai*) bazıları muhtemel olmayan (*apithanoi*) bazıları hem muhtemel hem de muhtemel olmayan ve bazıları da ne muhtemel ne de

60. Yani gösterilen herhangi bir gerçek şey olmaksızın ortaya çıkan (bu bakımdan tam tamına öznel ve uydurma bir şey olan) ve zihni hayali bir şeye ya da görünüme sürükleyen bir izlenim.

muhtemel olmayan şeylerdir. Şimdi, "muhtemel izlenim" ruhta yumuşak bir harekete yol açan bir izlenimdir –örneğin, şu anda "gündüzdür" ve "konuşuyorum" vb herkesin benzer bir açıklık derecesinde edinmekte olduğu izlenimler gibi; "muhtemel olmayan izlenim" ise (243) böyle olmayan fakat bizi "eğer gündüz ise, güneş doğmamıştır" ve "eğer karanlıksa, gündüzdür" vb yargılara onay vermekten alıkoyan izlenimdir; "hem muhtemel hem de muhtemel olmayan izlenim" ise, duruma göre, bir zaman kesitinde muhtemel bir başka zaman kesitinde muhtemel olmayan izlenimdir; örneğin su götürür türden açıklamalara ilişkin izlenimler gibi; son olarak, "ne muhtemel ne de muhtemel olmayan izlenim" şu tür yargılara ilişkin izlenimdir: "Yıldızların sayısı çifttir" ya da "yıldızların sayısı tektir" (244) vb[61] ve muhtemel izlenimlerden bazıları doğru (hakiki) bazıları yanlıştır (sahtedir); bazıları hem doğru hem de yanlıştır; bazıları ne doğru ne de yanlıştır. O halde, doğru izlenimler haklarında doğru bir haklı çıkarımın mümkün olduğu izlenimlerdir; şu anda "gündüzdür" ya da "aydınlıktır" gibi; yanlış (sahte) izlenimler haklarında yanlış bir haklı çıkarımın mümkün olduğu izlenimlerdir; suya batırılmış küreğin kırık görünmesi ya da sundurmanın ortasından bakıldığında orta bir noktaya doğru daralır görünmesi (245) gibi; hem doğru hem de yanlış olan izlenimlere örnek de Orestes'in delirme anında edindiği Elektra'ya ilişkin izlenimdir (çünkü Orestes'in bu izlenimi gerçekte var olan bir nesneye ilişkin olması ölçüsünde doğru idi; çünkü Elektra gerçekten var olan biridir; fakat bu izlenim bir cine (hayalete) ilişkin olması ölçüsünde yanlış (sahte) bir izlenimdi; çünkü o anda herhangi bir cinin varlığı söz konusu değildi); yine, Orestes'in düşünde sahte ve "boş bir hayal" deneyimlediğinde de, örneğin, Dion'u (Dion henüz hayattadır o (246) sırada) yanıbaşında duruyormuş gibi gördüğünde, aynı şey söz konusudur. Ne doğru ne de yanlış olan izlenimler genel [generic] izlenimlerdir; çünkü tikellerinin şu ya da bu türden olduğu genel şeyler ne şu ne de bu türden şeylerdir; örneğin, bazı insanların Yunan bazı insanların barbar olmasına karşılık, genel olarak insan ne Yunan ne de barbardır (çünkü bu durumda tüm tikel insanların, aynı nedenle, Yunan

61. A.H., I, 97; II, 90.

(247) olması gerekirdi). Doğru izlenimlerden bazıları kavratıcı (*kataleptike*) bazıları kavratıcı (*akataleptike*) değildir. Marazi durumda olan insanların edindiği izlenimler kavratıcı değildir; çünkü melankoli ve çılgınlıktan mustarip birçok insan, doğru bile olsa kavratıcı olmayan fakat dışsal ve rastlantısal olarak ortaya çıkan izlenimler edinir; fakat bu insanlar bu izlenimlere yönelik olarak, genellikle, olumlayıcı ya da onaylayıcı (248) bir tavır sergilemezler. Kavratıcı bir izlenim var olan nesnenin neden olduğu ve o nesneye ilişkin olarak öznede ortaya çıkan ve damgalanan bir şeydir; kavratıcı izlenim var olmayan bir nesneden (şeyden) kaynaklanamayacak türden bir şeydir; çünkü Stoacılar kavratıcı izlenimin ziyadesiyle asıl nesnelere (*ektos hupokeimenon*) ilişkin kavramayla bağlantılı olan bir şey olduğunu ve bir sanatçı mükemmmelliğiyle asıl nesnelerin tüm özelliklerini yeniden ürettiğini var sayarken, bu izlenimin [asıl nesnenin] (249) özelliklerinden her birine bir nitelik olarak sahip olduğunu beyan etmektedirler. Birincisi, bu izlenim var olan bir nesneden kaynaklanmaktadır; çünkü birçok izlenim var olmayan şeyden (ya da şeylerden) kaynaklanmaktadır; örneğin, bir delinin durumunda olduğu gibi; bunlar kavratıcı olan izlenimler değildir. İkincisi, bu izlenim hem var olan bir nesneden hem de var olan bir nesneye göre ortaya çıkmaktadır; çünkü bazı izlenimler her ne kadar var olan bir nesneden ortaya çıkıyor olsalar da bu nesneye benzemezler (uygun olmazlar); örneğin, az önce sözünü ettiğimiz Çılgın Orestes'in Elektra'ya ilişkin olarak edindiği izlenim gibi. Orestes bu izlenimi var olan bir şeyden, yani Elektra'dan türetiyor olsa da, bu izlenim Elektra ile uygunluk içinde değildi; çünkü Orestes Elektra'yı cinlerden biri sanmış ve Elektra ona hevesle yaklaşırken onu iterek kovmuş ve şöyle bağırmıştı:[62]

"Defol! Sen benim cinlerimden birisin."

(250) Harekles de Thabes[63] ile ilgili bir izlenimi var olan bir nesneden fakat bu nesneye uygun olmayan bir biçimde

62. Euripides, *Orest.*, 264; M.K., I, 170, 245.
63. M.K., I, 192 (Anlaşılan Herakles dikkatsizlikle Thebes'i Pentheos zannetmiştir).

edinmiştir; çünkü kavratıcı izlenim aynı zamanda nesnenin kendisine uygun olmalıdır. Dahası bu izlenim öznede ortaya çıkmak ve damgalanmak zorundadır; öyle ki yansıtılan nesnenin tüm özellikleri sanatsal bir (251) tamlıkla yeniden üretilebilsin; çünkü tıpkı bir oymacının tamamladığı işin tüm parçalarına el sürmüş olması gibi ve tıpkı mühürlerin kendi şekillerini her zaman tam tamına balmumunun üzerine basması gibi, asıl nesnelerden (*hupukeimenon*) bir kavrayış edinen kimseler de bu nesnelerin tüm özelliklerini algılıyor olmalıdır ve (252) Akademililer Stoacılardan farklı olarak kavratıcı izlenime tam tamına benzer [sahte] bir izlenimin bulunmasının (var olmasının) mümkün olmadığı görüşünü kabul etmediklerinden, Stoacılar açıklamalarına "bu tür izlenimler var olmayan (sahte) nesnelerden (şeylerden) kaynaklanamazlar" ifadesini de eklemişlerdir. Buna göre, kavratıcı bir izlenim edinen biri sanatsal bir tamlıkla nesnelerdeki bu farklılığı sezinleyebilir; çünkü kavratıcı izlenim diğer tüm izlenimlerden karşısında kendine özgü ayırıcı bir özelliğe sahiptir; tıpkı çıngıraklı yılanın diğer tüm yılanlardan farklı ayırıcı bir özelliğe sahip olması gibi. Akademililer ise, aksine, kavratıcı bir izlenime tam tamına benzer olan sahte bir izlenimin bulunabileceği (var olabileceği) iddiasındaydılar.

(253) Fakat daha eski Stoacıların bu [son tanımlandığı haliyle] kavratıcı izlenimin doğruluk ölçütü olduğunu beyan etmelerine karşılık, sonraki dönem Stoacılar bu (254) tanımlamaya "hiçbir engele sahip olmadığı kanıtlanmış" ifadesini eklemişlerdir. Buna göre, bir kavratıcı izlenimin ortaya çıksa bile, yine de bu izlenimin dış koşullar nedeniyle henüz mümkün olmadığı (*apistos*) zamanlar vardır. Örneğin, Herakles kendini Admetos'a mezarlıktan geri dönen Alkestis[64] olarak tanıttığında, Admetos Alkestis'den kavratıcı bir izlenim edinmiştir fakat ona inanmamıştır (ikna olmamıştır); (255) yine, Menelaos Troya'dan dönüşünde[65] Proteus'un evinde gerçek Helen'i gördüğünde, o anda her ne kadar var olan bir şeyden damgalanmış ve kazınmış ve o şeye uygun olan bir izlenim edinmiş olsa da, daha önce onu gemisinde görmüş olduğu (256) için, bu izlenime ikna

64. A.H., I, 228.
65. M.K., I, 180.

olmamıştır. Bu bakımdan, kavratıcı izlenimin hiçbir engele sahip olmayan bir ölçüt (izlenim) olmasına karşılık, yukarıda örneklenen izlenimler, her ne kadar kavratıcı olsalar da, yine de engellere sahip izlenimlerdir; çünkü Admetos Alkestis'ın ölmüş olduğunu ve ölü bir kimsenin yeniden dirilemeyeceğini fakat belli cinlerin zaman zaman dirildiklerini ileri sürmüştür; yine, Menelaos Helen'i gemisinde güven altında bırakmış olduğunu ve Pharos'ta bulunan kızın gerçek Helen olmayıp bir hortlak ya da doğaüstü bir şey olmasının mümkün olduğunu düşünmüştür. Bu (257) bakımdan, kavratıcı izlenimin doğruluk ölçütü olması koşulsuz değildir, aksine bu izlenim hiçbir engelle sahip olmaması koşuluyla doğruluk ölçütüdür; çünkü kavratıcı izlenim, Stoacıların söylediğine göre, hiçbir engele sahip olmadığı bir durumda açık ve göze batıcı olması bakımından, bizi adeta saçımızdan yakalamakta ve kendisine onay vermeye sürüklemektedir; bu özelliğiyle kavratıcı izlenimin diğer izlenimlere karşı (258) baskın olması ya da üstün gelmesi için başka herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur. Bu nedenle, her insan, herhangi bir nesneyi tam olarak kavradığından kuşkulu olduğunda, kendini bu tür bir izlenimin ardından giderken bulur. Örneğin, bir kimsenin görme duyusuyla gerçek bir nesneden (*hupokeimenon*) bulanık bir izlenim edindiğinde yaptığı gibi. Böyle bir durumda bu kimse [nesneye] bakışını yoğunlaştırır ve ona tamamen yanlış yere gitmeyecek ölçüde yaklaşır, gözlerini ovalar ve çoğu zaman da ona ilişkin açık ve çarpıcı bir izlenim edinene kadar her yola başvurur, sanki nesneyi sağlam bir (259) biçimde kavramasının böyle mümkün olduğunu düşünüyormuş gibi. Dahası, karşıt görüşte olan ve izlenimin ölçüt olduğunu ileri sürmekten geri duran bir kimseyi doğrulamak da mümkün değildir, çünkü bu kimse bu itirazı başka bir izlenimin varlığına dayanarak yapmış olmaktadır; bu nedenle izlenimin ölçüt olduğunun onaylanması zorunludur –duyumlama yetisini ve bu şekilde ortaya çıkan bu izlenimi dikkate aldığımızda, sanki doğa doğruluğun (hakikatin) kavranmasına katkıda (260) bulunmak için yanıp tutuşmakta ve bu yönde bize ışık tutmaktadır. Bu durumda, böyle bir büyük yetiyi bir kenara bırakmak ve kendimizi gün ışığına bir nevi hapsetmek saçmadır; tıpkı renklere

ve renk farklılıklarına izin veren fakat görmeyi gerçekdışı ya da muhtemel olmayan şey olarak yok sayan ve seslerin varlığını kabul eden fakat duyulacak hiçbir şeyin olmadığını ileri süren bir kimsenin tamamen mantık dışı davranıyor olması gibi (çünkü eğer renkleri ve sesleri edindiğimiz organlar olmasalardı, biz renkleri ve sesleri deneyimlemeye muktedir olamazdık), aynı şekilde, nesnelerin varlığını kabul eden fakat onun nesneleri kavramasına aracı olan duyu izlenimlerine karşı çıkan birisi de tam anlamıyla mantıksızca davranmakta ve kendini ruhtan yoksun şeylerle aynı düzeye getirmiş olmaktadır.

(261) Şimdi Stoacıların öğretisi budur ve pratik olarak ölçütle ilgili tüm karşıtlıklar gözlerimizin önüne serilmiş olduğuna göre, kendi karşıt argümanımızı ortaya koymanın ve bunu ölçüte uygulamanın tam zamanıdır. Yukarıda söylediğim gibi,[66] bazıları akla bazıları akıl yoksunu duyulara bazıları her ikisine birden dayanmayı öngörmektedir; bazıları insanı "bir şey tarafından" etkeni olarak;[67] bazıları duyumu ve zihni "bir şeyin dolayımıyla" aygıtı olarak ve bazıları uyarımı, örneğin, "izlenim" olarak adlandırmaktadır. Bu durumda, biz mümkün olduğu ölçüde, bu konu hakkındaki görüşlerin her birine ilişkin güçlüklükleri açıklamaya çalışacağız; böylece, saydığımız filozofların tümüne tek tek saldırarak kendimizi tekrarlamaktan kaçınmış olacağız.

İNSAN HAKKINDA

(263) Şimdi, ilk sırada, "insan" demek olan, "bir şey tarafından" konusunu inceleyelim.[68] Sanırım bu konuda kuşkuya düşecek olursak daha başka ölçütler hakkında araştırma yapmak gereksiz olacaktır; çünkü bu ölçütler ya insanın eylemleri (*energemata*) ya etkilenimleri (*pathe*) ya da onun parçaları olan şeylerdir. Şimdi, bu ölçüt [insan] eğer kavranılır (*katalepton*) bir şey ise, kavramın (*epinoia*) her durumda kavramaya (*katalepsis*) öncelikli olması nedeniyle, bu ölçütün çok daha önceden tasavvur edilmiş olması gerekir. Fakat göstereceğimiz gibi, "insan" şu ana kadar (264) tasavvur edilemez bir şey olagelmiştir; bu

66. M.K., I, 47.
67. A.H., II, 21.
68. A.H., 1I, 47.

bakımdan, "insan"ın keşfedilemez bir şey olduğu açıktır. Bundan da çıkacak sonuç, doğruluğun (*aletheia*) bilgisinin keşfedilemez bir şey olduğudur; çünkü doğruluğu bilme durumunda olan şeyin kendisi kavranılır olmayan (*akatalepton*) bir şeydir. Örneğin, bu kavramı [insan] inceleyenlerden biri olan Sokrates kararsız kalan ve hem kendi doğası hem de kendisinin Evren ile ilişkisinin doğası hakkında bilgisiz olduğunu ifade eden bir kuşkucuydu. Şöyle diyordu: "Çünkü (265) ben bir insan mıyım yoksa Typhon'dan daha karmaşık başka bir tür şey miyim bilmiyorum."[69] Ve "Söylediğim bu şeyler Evren hakkındadır" derken kendini Zeus'un sesine benzeten Demokritos, aslında bu kavramla ilgili bir açıklama getirme gayreti içindeydi; fakat Demokritos genel bir açıklamadan başka bir şey ortaya koyamamıştır. (266) Demokritos "İnsan hepimizin bildiği şeydir" diyordu. Bir kere, hepimiz köpeği de biliriz fakat köpek insan değildir ve hepimiz atı ve bitkiyi biliriz fakat bunların hiçbiri insan değildir. Dahası, o asıl sorundan kaçıyordu; çünkü hiç kimse bu Pythialının "kendini bil" lafını insanın temel sorunu olarak ortaya koyduktan sonra insanın doğasının bilinir olduğunu kabul etmeye hevesli olmayacaktır ve buna hevesli olan da insanın ne olduğunun bilgisine tüm filozofların değil ancak bazı usta filozofların sahip (267) olduğunu kabul edecektir. Epikuros ve onun izleyicileri "insan" kavramının gösterme yoluyla açığa vurabileceğine inanıyordu; örneğin şöyle diyerek: "İnsan canlılıkla birleşik şu tür bir biçimdir." Fakat Epikuros anlamadığı şey şuydu: Eğer gösterilen şey "insan" ise, o halde, bu şekilde gösterilmeyen şey "insan" değildir demektir.[70] Dahası, bu tarz bir gösterme ya erkek ya kadın ya yaşlı ya genç ya basık burunlu ya çengel burunlu ya düz saçlı ya dalgalı saçlı ya da bunlar gibi başka farklı (268) özellikler taşıyan biri için yapılacaktır ve eğer gösterme bir erkeğe yönelik yapılıyorsa, o zaman, bir kadın

69. Platon, *Phaedr.*, 230 a. M.K., I, 264-82; A.H., II, 22-8.

70. Epikuros ne tikel insanı gösteriyordu ne de tikel bir cinse işaret ediyordu fakat genel bir varlık tipine işaret ediyordu ve Sextus'un kuşkusu biz eğer Epikuros'un iddiasının genel atfını göz önüne almazsak haklı olabilir. Sextus bu itiraza karşılık şunu söyleyebilir: "Şu tür bir biçim" deyişi asıl soruyu göz ardı etmektedir. Yani şu soruyu: İnsan denilen varlık ne tür bir şeydir? Epikuros'un bu sorunun yanıtı olarak insanın belli bir tanımını yapması gerekirdi.

insan olmayacaktır ve eğer gösterme bir kadına yönelik olursa, o zaman, erkek bu kavramın dışında kalacaktır ve eğer genç bir insana yönelik gösterme yapılıyorsa, bu durumda, diğer yaştaki kimseler tümüyle "insan" kavramının dışında kalacaklardır.

(269) Mantık yoluyla "genel insan" tanımlamaya yönelmiş bazı filozoflar vardır. Bu kimseler bu tanımdan hareketle tikel insanla ilgili kavramanın da gerçekleşebileceğini düşünüyorlardı. Bu filozoflardan bazıları şu tarz bir tanım ortaya koymuşlardır: "İnsan akılsal, ölümlü, düşünce ve bilgi edinebilir bir hayvandır." Böylece, bu filozoflar da bize "insan"ı değil fakat onun özelliklerini sunmuş oluyorlardı. (270) Fakat bir şeyin özelliği o şeyin kendisinden farklıdır; çünkü böyle bir farklılık olmamış olsaydı, o zaman, bu özellik bir özellik olmaz, bu şeyin kendisi olurdu. Buna karşılık, gayet tabii, bazı özellikler ait oldukları şeyden ayrılmazdır. Örneğin, uzunluk, genişlik ve derinlik vb. Bunlar cisim denilen şeyden (şeylerden) ayrılmaz olan şeylerdir; onların görünüşleri olmaksızın cisim denilen şeyin tasavvur edilmesi mümkün değildir. (271) Öte yandan, diğer özellikler ait oldukları şeyden (şeylerden) ayrılabilir olan şeylerdir. Öyle ki, bunlar ortadan kalksalar bile, bu şey var olmaya devam eder. Örneğin, insanla ilgili olarak, koşma, konuşma, uyuma, yürüme vb; çünkü bunların tümü sürekli olmaksızın bize ait olan şeylerdir. Öyle ki, biz koşmadığımız ve sessiz kaldığımız zamanlarda aynı insan olmayı sürdürürüz ve aynı durum başka özelliklerle ilgili olarak da geçerlidir. Şimdi, her ne kadar iki farklı tür özellik varsa da bunlardan hiçbiri altta yatan şeye (*hupokeimenon*) özdeş değildirler fakat her zaman bu şeyden (272) farklıdırlar. Bu bakımdan, insanı "rasyonel, ölümlü bir hayvan" ya da bunun gibi tanımlayan kimseler de hiçbir şeyi becermiş olmuyorlar; çünkü onlar insanı tanımlamak yerine insanın birçok özelliklerini sıralamaktalar ve bu özelliklerden "hayvan" insanın kalıcı özelliklerinden biridir; çünkü "hayvan" olmadan "insan" olmak mümkün değildir. Fakat "ölümlü" bir özellik bile değildir; çünkü o "insan" için sonradan ortaya çıkan bir (273) şeydir; çünkü biz insan olduğumuzda canlı olup ölü değilizdir. "Akılsal olma" ve "bilgiye sahip olma" denilen şeylere gelince, bunlar özelliktir fakat kalıcı değildir; çünkü insan olup

da akıl yürütmede bulunmayan bazıları vardır; örneğin tatlı uykuya hemen dalanlar ve bilgiye sahip olamasalar da "insan" kavramının dışında tutulamayacak olanlar vardır; örneğin deliler. Velhasıl, biz [belli] bir şey ararken, bu kimseler bize bir başka şey sunuyorlar.

(274) Dahası, "hayvan" insan değildir. Aksi halde her hayvan bir insan olurdu ve "akıllı" ifadesi "aklı kullanmak" anlamına geliyorsa, bu durumda, Tanrılar da akıllarını kullandıklarında insan olurlar ve belki de başka hayvanlar da. Fakat eğer bu ifade "anlamlı sesler çıkarmak" anlamına geliyorsa, bu durumda ineklerin ve papağanların ve (275) benzerlerinin de insan olduğunu söyleyebiliriz. Bu da saçmadır ve dahası, birisi eğer ölümlünün insan anlamına geldiğini söylemekte ise, bundan şu çıkar ki, akılsal olmayan hayvanlar bile insandır, çünkü onlar da ölümlüdür. "Düşünce ve bilgiye sahip olma" ifadesi hakkında da aynı görüş kabul edilmelidir; çünkü bir kere, bu nitelikler Tanrılara da uygulanabilir ve ikincisi, insan bu yönlerden muktedir olsa da, insan ne düşünce ve ne de bilgi değildir; aksine, o bunlara sahip olabilen şeydir. Fakat bunlar "insan"ın doğasını açıklamamaktadır.

(276) Ne var ki, Dogmatik Okul mensuplarından bilgelikleriyle ünlü bazı kimseler buna yanıt olarak, bu sayıp dökülen özelliklerden her birinin insan olmadığını fakat onların tümünün bir bağıntı içinde "insan"ı oluşturduğunu söylemektedir; yani bu konu onlara göre bizim "parça-bütün" ilişkisi olarak görebileceğimiz türden bir şeydir. Buna (277) göre, tıpkı ne bir elin kendisinin insan olması ne başın ne bir ayağın ne de herhangi bir parçanın insan olmayıp, onların oluşturduğu bütünün insan olarak kavranıyor olması gibi, aynı şekilde, "insan" da ne yalnızca hayvan, ne yalnızca akıllı ve de yalnızca ölümlüdür fakat bunların oluşturduğu bir şeydir; yani o aynı zamanda hayvan, ölümlü (278) ve akılsal olan bir şeydir. Fakat bu açıklama için de verilecek karşılık açıktır. Bir kere, eğer bu özelliklerin her biri "insan" olmayan bir şey ise, bu şeyler nasıl oluyor da onun olduğu halini aşmaksızın ya da ima ettiği şeye eksik gelmeksizin ya da bazı başka yanlış sapmalar olmaksızın "insan"ı oluşturacak şekilde bir araya gelebilmektedirler? Sonra,

bu özellikler bir araya geldiklerinde "insan"ı oluşturacak ölçüde birbirleriyle (279) uyumlu olamazlar. Örneğin, biz insan olduğumuz sürece "ölümlü" bize ait bir özellik olmayıp benzer hatıralardan türetilen bir şeydir; çünkü Dion, Theon, Sokrates ya da daha başka bize benzeyen tekil bireylerin öldüklerini görerek, ölüm bize henüz görünmemiş olsa da (çünkü halihazırda kuşkusuz canlıyızdır), kendimizin de ölümlü (280) olduğunu düşünürüz. Dahası, akıl yürütme de bize bazen görünür, bazen ise görünmez ve bilgiye sahip olmak da yine, insanın değişmez özelliklerinden biri değildir, göstermiş olduğumuz gibi.[71] Bu açıdan, tüm bu özelliklerin birleşiminin de "insan" olmadığının söylenmesi gerekir.

(281) Platon'un insan tanımlaması diğerlerinden daha da kötüdür. Platon şöyle demektedir: "İnsan kanatsız, iki ayaklı, geniş tabanlı, politik bilime karşı kavrayıcı bir hayvandır."[72] Ona nasıl yanıt vermemiz gerektiği açıktır; çünkü onun açıkladığı şey de "insan" değildir; aksine, onun sayıp döktükleri insana ait olumlu ve olumsuz (282) özelliklerdir; çünkü "kanatsızlık" olumsuz bir özelliktir, buna karşılık, "politika bilimine karşı kavrayıcı" olmak ve "hayvan" ve "iki ayaklı" ve "geniş tabanlı" vb olumlu özelliklerdir ve "politika bilimine karşı kavrayıcı" olmak bazen olumlu bazen olumsuz olan niteliktir. Sonuç olarak, biz [belli] bir şeyi ararken, Platon bize başka bir şey sunmaktadır.

Şimdi, bütün bunları alelacele bir "insan" kavramı oluşturmanın mümkün (283) olmadığının bir kanıtı olarak kabul ediyoruz ve aynı şekilde, şunu da açıklamamız gerekiyor: "İnsan"ın kavranması uygulamada mümkün olmayan bir şeydir; özellikle de "insan" kavramının halihazırda kısmen tesis edilmiş olması bakımından (çünkü tasavvur edilemeyen şey kavranılır bir şey değildir; "insan" denen şeyin de, Dogmatiklerin kavramlarını dikkate aldığımızda, tasavvur edilemez ve bu nedenle de (284) kavranamaz bir şey olduğu gösterilmiş bulunuyor). Ne var ki, bu noktayı bir başka argümandan hareketle ortaya koymak da mümkündür. Eğer "insan" kavranır bir şey ise, o zaman, o ya bir bütün olarak kendi bütünlüğüyle kendini araştıran

71. M.K., I, 273.
72. A.H., II, 28.

ve kavrayan ya bir bütün olarak araştırılan ve kavranan ya da kısmen kavramanın öznesi kısmen de kavramanın nesnesi olan bir şeydir –tıpkı görme duyusunun kendini gördüğünü varsaymak gibi; o ya tümüyle gören ya da görülen ya da kısmen gören ve kısmen de (285) kendisi tarafından görülen bir şeydir. Fakat eğer insan bir bütün olarak bütünüyle kendini araştıran ve kendini bu şekilde tasavvur eden bir şey ise (yani insan bir bütün olarak bütünüyle tasavvur eden bir konumundaysa), bu durumda, ortada artık kavranacak bir şey yoktur demektir. Bu da saçmadır ve eğer o bir bütün olarak araştırılan ve bu şekilde bir bütün olarak tasavvur edilen bir şey konumunda ise, bu (286) durumda, geride kavrayacak ve araştıracak bir özne kalmıyor demektir. Dahası, onu, kısmi olarak, bazen bir bütün olarak araştıran özne ve bazen bütünüyle araştırılan şey (nesne) olarak kabul etmek de mümkün değildir; çünkü o bir bütün olarak araştırdığı ve bu şekilde bir bütün olarak tasavvur edildiği anda (yani o bir bütün olarak araştırırken), onun için geriye [kendine ait] araştırılacak hiçbir şey kalmamış olur ve tersine, bir bütün olarak araştırılan bir şey durumunda olduğu anda ise ortada [onu] araştıracak özne diye bir şey kalmamış olur.

(287) Bu durumda geriye şu seçenek kalıyor: İnsan bir bütün olarak [kendisiyle] kendini kavramaz (kavrayamaz) fakat kendisine ait bazı unsurlar aracılığıyla kavrar. Bu, yine, uygulanamaz olan bir şeydir; çünkü insan kendi kütlesi, duyuları ve zihninden (288) daha fazla bir şey değildir. Sonuç olarak, eğer insan kendine ait parçalarla kendini kavramaktaysa, bu durumda, o ya duyularını ve zekâsını bedeni ile algılamaktadır ya da aksine bedenini duyuları ve zekâsı ile kavramaktadır. Şimdi, onun, duyularını ve zekâsını bedeni ile algılaması mümkün değildir, çünkü beden akılsal olmayan ve (289) duyusuz olan ve [böylece] böyle bir araştırmaya uygun olmayan bir şeydir. Bunun yanı sıra, eğer beden zihni ve duyuları algılama yeterliğinde ise, bunların algılanma sürecinde bedenin onlar gibi olması gerekir, yani onların koşullarını özümsemiş olması, bu bağlamda, hem duyu hem de zihin haline gelmiş olması gerekir; çünkü beden görme duyumu algıladığında, gördüğü ölçüde, görme duyusu ve tat duyumu algıladığında tat (290) duyusu haline gelecektir;

diğer duyularla ilgili olarak da durum aynıdır. Tıpkı sıcak bir şeyi algılayan şeyin, sıcağı algılarken aynı anda sıcak bir şey haline gelmesi ve soğuk bir şeyin bilgisine varan şeyin soğuğu hissederken aynı anda soğuk bir şey haline gelmesi gibi, aynı şekilde, eğer beden duyu algısına sahip olduğunu ve duyu algısı edindiğini duyumsayarak duyularını algılamak durumundaysa, o zaman, beden duyu (291) haline geliyor demektir; bu açıdan, ortada var olan şey araştıran özne değil araştırılan nesnedir. Buna ilaveten, dogmatik filozofların hemen hepsi beden, zihin ve duyular arasındaki farkı dile getirirken, bedenin maddesinin duyular ve zihinden farklı bir şey olmadığını söylemek gayet tuhaf olur.

(292) Aynı arguman zihne de uygulanabilir; çünkü eğer bedenin maddesi zihni zihin gibi algılamaktaysa –yani düşünmekteyse– beden bu durumda zihin haline gelmiş demektir ve artık o bir zihin olduğu için araştıran şey olmayacak fakat araştırılan şey olacaktır. Demek ki, beden, "insan"ı kavramaya muktedir bir şey değildir.

(293) Duyular da "insan"ı kavramaya muktedir değildirler; çünkü duyumlar edilgin ve bal mumu gibi damgalanan şeylerdir ve tek bir şeyi bile bilme durumları yoktur. Eğer duyulara araştırıcılığı atfedersek, bu durumda, onları akıldışı şeyler olmaktan çıkarıp akılsal olan ve zihinsel yetilerle donatılmış şeyler haline getirmiş oluruz. Fakat durum böyle değildir; çünkü beyazlığın, siyahlığın, tatlılığın, acılığın vb duyumsanması ve genel olarak edilgin duyumsama duyuların tipik özelliği ise, bu durumda, etkin (294) olarak araştırma duyuların tipik özelliği olan bir şey değildir demektir. Sonra, duyular cisimsel bir doğaya sahip değillerse, bedensel (cisimsel) kütlenin onlar tarafından kavranması nasıl mümkün olmaktadır? Böylece, görme duyumu, örneğin, biçimleri, renkleri ve boyutları algılamaya muktedirdir fakat bedensel kütle ne biçim ne boyut ne de renktir; o [ille de bir şey olarak kabul edilecekse] ancak bu tür özelliklerin ait olduğu bir şeydir (olabilir). Bu nedenle, görme duyusu bedeni algılamaya muktedir değildir, ancak örneğin biçim, boyut ve renk gibi bedenin özelliklerini (295) algılamaya muktedirdir. Birisi şunu söyleyebilir: "Evet, ama beden bunların bir araya gelişiyle ortaya

çıkan şeydir." Fakat bunu söylemek aptalca bir şeydir. Bir kere, bir şeyin tüm özelliklerinin birleşiminin de bu özelliklerin ait olduğu şey olmadığını (296) göstermiştik[73] ve dahası, böyle olsa bile, bedenin görme duyusu ile kavranması mümkün değildir; çünkü eğer beden kendisi olarak yalnızca uzunluk ya da biçim ya da renk değil de bunların bileşimi olan bir şey ise, bu durumda, bedeni algılayan görme duyusunun bunları tek tek bir araya getirmesi ve böylece tüm bu özelliklerin birleşimi (297) olan şeyi "beden" olarak adlandırması gerekir. Fakat bir şeyi diğeri ile birleştirmek ve şu ya da bu boyutu şu ya da bu biçimle algılamak akılsal bir yetinin işidir. Fakat görme duyusu akılsal değildir. Bu bakımdan, onun işlevi bedeni algılamak değildir. (298) Dahası, görme duyusu, doğası bakımından, bu tür özelliklerin birleşimini "beden" olarak tasavvur edememekle kalmaz, aynı zamanda, bu özelliklerin her birinin kavranmasında da kifayetsizdir. Örneğin uzunluk duyumunu ele alalım. Uzunluk doğal olarak parçalarının aşılmasıyla algılanan bir şeydir. Bir parçadan başlar ve sırayla diğer parçalardan geçer ve sondaki parçaya ulaşırız; akıldan yoksun bir şey bunu yapamaz. (299) Sonra derinlik duyumunu ele alalım; görme duyusu yüzeyde gezinir fakat dibe inmez. Bu bakımdan, görme duyusu yaldızla kaplanmış sikkelerdeki bakırı keşfetmekte başarısız olur ve bu nokta görme duyusunun rengi idrak etmede de kifayetsiz olduğunu (300) Kinik öğretiyi çürütürken de açıklamıştık.[74] Sonuç olarak, görme duyusu bedenin niteliklerini bile algılayamaz bir durumdaysa, bedeni idrak etmekte de kifayetsiz demektir. Aslında, bedeni kavrama duyma, koklama, tatma ve dokunma duyularının da işi değildir; çünkü bunların her biri yalnızca kendilerine uygun algının farkında olurlar ve farkında olunan bu şey bedensel kütle değildir. Duyma yalnızca sesleri algılar fakat ses beden değildir. Koklama hoş ya da kötü kokular için bir yargıçtır; fakat hiç kimse bedenimizin maddesini hoş ya da kötü kokulu şeyler sınıfına sokacak kadar aptal olamaz. Bu konuda lafı daha fazla uzatmamak için, diğer duyumlar için de aynı şeyin geçerli olduğu söylemekle yetinelim. Sonuç olarak, duyular bedensel maddeyi kavrayan şeyler değildir.

73. M.K., I, 278.
74. M.K., I, 190.

(301) Aslında duyu kendilerini dahi kavrama durumunda değildirler; çünkü kendi görme duyusu ile görme duyusunu gören, duyma duyusu ile duyma duyusunu duyan kimdir? Kendi tat duyusu ile tatma duyusunu tadan ya da koklama duyu ile koklama duyusunu koklayan ya da dokunma duyusu ile dokunma duyusuna dokunan kimdir? Bunlar zihnin konusu olan şeylerdir. Buna bağlı olarak, şunu söylememiz gerekiyor: Duyular ne kendilerini ne de birbirlerini algılayabilirler; çünkü görme duyusu duyma etkinliğinde duymayı göremez ve bunun tersi duyma duyusu, doğal olarak, görme etkinliğinde görmeyi duyamaz ve diğer duyumlarla ilgili olarak da durum aynıdır; çünkü gayet tabii eğer duyma duyusuna karşılık gelen duymanın görme tarafından algılanabilir olduğunu söylersek, görme duyusunun duyma duyusuyla benzer olduğunu kabul etmemiz gerekir; öyle ki, artık görme duyusu görme duyusu olmaktan (302) çıkmış duyma duyusu olmuştur; çünkü görme duyusu doğal olarak bir duyma yetisine sahip olmaksızın duymayı nasıl fark edebilir? Aksi olarak, duyma duyusunun görmede görmeyi algılaması için, duyma duyusunun görme duyusu haline gelmesi gerekir. Bu iş çok tuhaf noktalara varır görünüyor. O halde, şunu söylememiz gerekir: Duyular ne bedeni ne kendilerini ne de birbirlerini algılayabilirler.

(303) Dogmatikler demektedirler ki: "Evet, ama zihin hem bedenin hem duyuların hem de kendinin farkındadır." Fakat bu da uygulanamaz bir şeydir; çünkü Dogmatikler zihnin hem tüm bedeni hem de ondaki şeyleri algıladığını söylüyorlarsa, zihnin bedeni onunla bir anda bir bütün olarak temasa girerek mi yoksa önce parçalarıyla temasa girip (304) sonra bunları birleştirerek mi kavradığını araştırmak durumundayız. Dogmatiklerin zihnin doğrudan kendi bütününe yöneldiğini ileri sürmedikleri [süremeyecekleri] müteakip açıklamalardan anlaşılacaktır. Şimdi, Dogmatikler zihnin önce parçalarla temasa geçip sonra bunları birleştirerek kendi bütününü kavradığını söylerlerse, daha büyük bir güçlükle karşı karşıya kalırlar; çünkü bedenin bazı parçaları akılsal şeyler değildir ve akılsal olmayan şeyler bizi akılsal olmayan bir biçimde etkilerler. Bu açıdan, zihin bunlar tarafından akılsal olmayan bir biçimde etkilendiğinde akılsal olmayan bir

şey durumuna gelir. Fakat zihin akılsal olmayan bir şey olursa, o zaman, o artık zihin (305) olmaz (olamaz). Sonuç olarak, zihin bedeni kavramaz (kavrayamaz) ve aslında, aynı şekilde, zihin duyuları da kavramaz (kavrayamaz); çünkü tıpkı zihnin akılsa bir şey olarak akılsal olmayan bedeni kavrayamaması gibi, aynı şekilde, yine zihin akılsal bir şey olarak akılsal olmayan ve bu bakımdan da kendilerini kavrama durumunda olan şeyi akılsal olmayan bir biçimde etkileyen (harekete geçiren) duyuları kavrayamaz. Dahası, zihin duyuları kavradığı anda kendisi de bir duyu haline gelmiş olur; çünkü zihnin duyuları duyular olarak kavraması için (yani duyu algısı edinmek için) onların doğasına benzer bir doğaya sahip olmuş olması gerekir: Zihnin görme duyusunu görme esnasında kavraması için, zihnin çok daha önceden görme duyusuna dönüşmüş olması gerekir; yine, zihnin duyma duyusunu duyma esnasında idrak etmesi için, zihnin duyma (306) duyumundan farksız bir hale gelmiş olması gerekir ve aynı arguman koklama, tatma ve dokunma duyularıyla ilgili olarak da geçerlidir. Fakat eğer duyuları idrak edecek zihin bunun için duyuların doğasına geçiş yapmak durumundaysa, o zaman, duyuları idrak etme amacında olan şey de ortadan kalkıyor demektir [zihin zihin olmaktan çıkıp duyu haline geliyor]; çünkü araştırdığını varsaydığımız şey araştırılmakta olan şeyle (duyu ile) özdeş hale gelmekte ve böylece artık o da (307) kavranılacak şey (duyu) olmaktadır. Dogmatikler demektedirler ki: "Evet, ama bu (aynı) şey tam anlamında hem zihin hem duyu olmamaktadır, fakat bir yönüyle zihin bir yönüyle duyu olması anlamında böyledir. Tıpkı aynı içme kabının hem içbükey hem dışbükey olması gibi; bu şey tam anlamında böyle değildir, fakat bir yönüyle dışbükey bir yönüyle içbükey (yani dış kısmı ve iç kısmı bakımından) olması anlamında böyledir; yine, tıpkı aynı yolun hem yokuş hem de yokuş aşağı olması gibi; bu yol yukarı doğru yürüyenler için yokuş, aşağı doğru yürüyenler için yokuş aşağı olması gibi; aynı şekilde, aynı yeti de bir yönüyle düşünce bir yönüyle duyumdur. Böyle olmak (308) zihnin duyuları idrak etmesine engel değildir." Fakat bunu söyleyenler düpedüz avanaktır ve ancak avanaklar bu tür sorunlara karşı bu tür boş açıklamalar

ortaya koyabilir; çünkü biz şunu ileri sürüyoruz: Farklı yetilerin aynı tözün içinde bağlantılı varlığı kabul edilse bile, yine de az önce ortaya koyduğumuz güçlük varlığını sürdürür; çünkü bu şey bir yönüyle düşünce bir yönüyle duyu olduğuna göre, o düşünce yönüyle (309) kendi duyu yönünü nasıl kavrayabilir, merak ediyorum? Çünkü zihin akılsal bir şey olarak akılsal olmayan bir şeyi kavradığına göre, bu durumda, o akılsal olmayan bir biçimde etkileniyordur ve [o anda] akılsal olmayan bir biçimde etkilenen bir şey olması bakımından [yine o anda] akılsal olmayan bir şey durumundadır ve böyle olduğu için de [yine o anda] kavrayan değil kavranmak durumunda olan bir şeydir ve bu da yine saçma bir durumdur.

(310) Şimdi, bu argumanlar insanın beden aracılığıyla duyuları ve duyular aracılığıyla da bedeni algılamaya muktedir olmadığını, çünkü bunların ne kendilerini ne de birbirlerini algılamaya muktedir şeyler olmadıklarını göstermek için yeterlidir. Şimdi, sıra zihnin kendini de idrak etmediğini (edemeyeceğini) göstermeye geldi; Dogmatik filozoflar bunun aksini iddia ediyorlar. Şimdi, eğer zihin kendini kavramaktaysa, bu durumda, zihin kendini ya kendi bütünlüğü ile ya da kendi bütünlüğü ile değil de bazı parçalarını kullanarak kendini kavramaktadır ve zihin (311) kendini kendi bütünlüğüyle kavramaya muktedir değildir; çünkü eğer kendi bütünlüğü ile kendini kavrıyor ise, bu durumda, o bir bütün olarak kavrama ve kavrayan olacak ve böyle olduğu için de ortada kavranacak şey olmayacaktır. Fakat kavrayan (312) öznenin kavranacak nesne olmaksızın var olması en saçma fikirdir ve aslında zihin böyle bir amaç için kendi parçalarından birini de kullanamaz; çünkü bu parçanın kendisi kendini nasıl kavrayabilir? Eğer bu parça bir bütün olarak kendini kavramaktaysa, o zaman, araştırılacak hiçbir şey olmayacaktır; eğer bu parça kendi bir parçasıyla bunu yapmaktaysa, o zaman, yine bu parça da kendini nasıl idrak etmektedir? Bu böyle sonsuza kadar devam eder. Sonuç şudur: Birincisi, ya kavramayı gerçekleştirecek hiçbir şeyin bulunmaması ya da kavranacak hiçbir şeyin olmaması bakımından kavramanın (313) başlangıcı bulunmamaktadır. İkincisi, eğer zihin kendini kavramakta ise, bu durumda, zihin bulunduğu yeri de kavrıyor

demektir; çünkü kavranan her şey bağlantılı olduğu yerle birlikte kavranılır. Fakat eğer zihin kendisiyle birlikte içinde var olduğu yeri de kavramaktaysa, bu yerin filozoflar açısından tartışma konusu olan bir şey olmaması gerekir. Filozoflardan bazıları bu yerin kafa olduğunu bazıları göğüs olduğunu ve bazıları da özellikle bu yerin beyin olduğunu; bazıları beyindeki spiral kordu çevreleyen zar olduğunu; bazıları ise kalp olduğunu; bazıları karaciğerin büyük yarığı olduğunu ve bazıları da bedenin bu tür bir parçası olduğunu iddia etmektedir. Fakat Dogmatik filozoflar bu konuda anlaşamamaktadırlar. O halde, zihin kendini kavramamaktadır.

(314) Şimdi, buraya kadar söylenenler, genel olarak "insan" ölçeğinde, ölçüt ile ilgili araştırmayı kuşatan sorunlar hakkında bir açıklamadır. Fakat Dogmatikler, kibirli bir biçimde, doğruluk hakkındaki başka yargıları (görüşleri) dikkate almamakta ve yalnızca kendilerinin doğruluğu (hakikati) keşfetmiş olduklarını iddia etmektedirler. Şimdi, biz de argümanımızı onların argümanlarına dayandıralım ve bu yolla bile herhangi bir doğruluk ölçütünün keşfedilmesinin mümkün olmadığını gösterelim. (315) Şimdi, doğruluğu keşfettiklerini iddia eden filozoflardan her biri bu iddiayı ya yalnızca iddia olarak ya da bir kanıtlamayla ortaya koymaktadırlar. Fakat bu kimseler yalnızca iddia olarak etmek için iddia ortaya koyamazlar; çünkü böyle bir durumda karşıt taraftan olanlar da karşıt bir görüşü iddia edeceklerdir. Bu durumda da birinciler (316) ikincilerden daha fazla güvenilir olmayacaktır. Bir kuru iddia bir diğerine eşittir. Öte yandan, eğer bu kimselerin kendilerinin ölçütlüğünü beyan etmeleri bir kanıta dayanıyorsa, bu kanıt her durumda sağlam bir kanıt olmalıdır. Fakat onların kullandığı bu kanıtın sağlamlığını soruşturmak için bizim elimizde bir ölçütün olması gerekir ve dahası bu ölçüt daha önce üzerinde uzlaşılmış bir ölçüt olmalıdır. Fakat elimizde genel olarak kabul edilmiş hiçbir ölçüt yoktur; aksine tartışma ölçüt üzerine yapılıyor. O (317) halde, bir ölçüt keşfetmek mümkün değildir. Yine, kendilerini doğruluğun ölçütü sayan kimseler farklı felsefe okullarından geldiklerinden ve tam da bu nedenle birbirleriyle anlaşmazlık içinde olduklarından, elimizde onların tartışmalarını

değerlendirmek için bazı ölçütlerin olması gerekir, öyle ki, onlardan birinin görüşünü (318) kabul edip diğerlerinin görüşlerini reddedebilelim. Şimdi, bu ölçüt ya tüm anlaşmazlık içinde olan kesimlerle anlaşmazlık içinde olacaktır ya da yalnızca biriyle uzlaşım içinde olacaktır. Fakat eğer bu ölçüt bu okullarının tümünün görüşleriyle uyuşmaz durumda olursa, bu durumda, bu ölçütün kendisi de bu anlaşmazlığa dahil bir şey olacak ve böyle olması bakımından da bir ölçüt olmayacak, aksine kendisi yargılanmaya muhtaç bir şey olacaktır; çünkü aynı şeyin aynı anda hem inceleyen hem (318) de incelenen konumunda olması mümkün olmayan bir şeydir ve eğer bu ölçüt tüm görüşlerle uzlaşmaz olmayıp onlardan biri ile uzlaşım içinde ise, o zaman, o da, bu şeyle uzlaşım içinde olması bakımından, incelemeye tabi bir şey olur, çünkü onun uzlaşım içinde olduğu şey de bu anlaşmazlığın bir tarafı konumundadır ve bu açıdan, bu görüşle uzlaşım içinde olan ölçüt yargılanmayı gerektiren bir şeydir ve yargılanmayı (320) gerektirmesi bakımından da bir ölçüt değildir (olamaz). Fakat en önemli argüman şudur: Eğer biz herhangi bir dogmatiğin doğruluğun yargıcı olduğunu ve bu niteliğin yalnızca ona ait olduğunu söylüyorsak, bunu ya onun yaşını dikkate alarak ya da yaşını değil de çabasını ve basiretini dikkate alarak ya da bunu da değil de çoğunluğun tanıklığını dikkate alarak yapıyoruzdur. Fakat doğrulukla ilgili bir araştırmada yaşa ya da gayrete ya da zikredilen unsurlardan herhangi birine dikkat yöneltmek, göstereceğimiz gibi, uygun bir tutum değildir. Bu bakımdan bir kimse filozofların (321) herhangi birinin doğruluğun ölçütü olduğunu iddia etmemesi gerekir. Yaşla ilgili yaklaşım kendilerini doğruluğun ölçütü olarak sunan Dogmatik filozofların çoğunun aşağı yukarı aynı yaşta olmaları nedeniyle dışta tutulmalıdır; çünkü onların hepsi yaşlı kimselerdi –örneğin Platon, Demokritos, Epikuros ve Zenon. Bu kimseler kendilerini (322) doğruluğun keşfedicisi olarak ortaya attıklarında yaşlı başlıydılar. Kaldı ki, tıpkı günlük yaşantıda ve ortak ilişkilerde gençlerin genellikle yaşlılardan daha akıllı olduklarının gözlenmesi gibi, aynı şekilde, felsefede de gençler yaşlılardan daha (323) kavrayıcı olabilirler; bu mümkün olmayan bir şey değildir;

çünkü onlar arasında Asklepiades bir fizikçi olarak açıkça şunu söylemektedir: "Yaşlılar gençlerin kavrayışı ve zekâsı karşısında yetersiz kalırlar, her ne kadar düşüncesiz çoğunluğun yanlış kanaati nedeniyle aksi durum varmış gibi kabul ediliyor olsa da. Yaşlıların deneyim fazlalığı nedeniyle gençler zihin bakımından onlardan gerideymiş gibi kabul edilir. Oysaki durum tam tersidir; çünkü yaşlılar, söylediğim gibi, büyük bir deneyime sahip olsalar da gençlerden daha zeki değildirler." Bu bakımdan, herhangi bir dogmatiğin yaşından (324) dolayı bir ölçüt olduğunu söylememeliyiz. O aslında çalışkanlığı bakımından da bir ölçüt olmaz; çünkü onların hepsi eşit ölçüde çalışkandır ve doğrulukla ilgili tartışmaya girip onu bulduklarını iddia ettiklerinde uyuşuk davranan hiç kimse yoktur aralarında ve bu yöndeki eşitlik açık bir durum olduğuna göre, tek bir kimseye yönelim (325) haksızlıktır ve aynı şekilde hiç kimse bir filozofu zekâ bakımından diğerlerinden daha üstün kabul edemez. Bir kere, onların hepsi akıllıdır; onlar akıllılar ve akıllı olamayanlar olarak sınıflandırılamazlar. Dahası, zeki kabul edilen insanlar, genellikle, doğruluğun değil fakat yanlışlığın savunucuları olmaktadır. Bu nedenle, yanlış olan bir şeyi ustaca savunan ve onu güvenilirlik bakımından doğruluk seviyesine yükselten konuşmacıları güçlü ve zeki olarak nitelendiriyoruz ve aksine bunların dışında kalanları (326) yavaş ve aptal olarak nitelendiriyoruz. Bu durumda, felsefede de doğruluğun peşinden koşan en keskin araştırmacıların yanlış bir nedeni savunuyor olsalar bile doğal olarak yetenekli olmaları bakımından ikna edici görünmeleri ve buna karşılık yeteneksiz kimselerin doğru olan bir şeyi savunuyor olsalar da ikna edici görünmemeleri mümkündür. Bu bakımdan, ne yaş, ne zekâ ne de çalışkanlık herhangi birini bir başkasına tercih etmek için uygun ölçütler değildir; bu açıdan, falanca insanın (327) doğruluğu keşfetmiş olduğunu fakat filancanın bunu başaramamış olduğunu söylemek uygun değildir. Bu durumda geriye çoğunluğun kanaatini dikkate almak kalıyor; çünkü muhtemelen bir kimse çoğunluğun onay vermede uzlaştığı kimsenin doğruluğun en iyi yargıcı olacağını söyleyecektir.[75] Fakat bu aptalca bir şeydir

75. M.K., I, 327-34; A.H., II, 43-4.

ve bu halihazırda reddetmiş olduğumuz ölçütlerden daha da kötü bir ölçüttür; çünkü belli bir dizi olguya karşı çıkanların sayısı aynı olgular hakkında uzlaşım içinde olanların sayısı (328) ile aynıdır. Örneğin, Epikurosçuların sayısı Aristotelesçilerin sayısına, Stoacıların sayısı Epikurosçuların sayısına eşittir ve diğerleri için de bu böyledir. Bu durumda, doğruluğu idrak eden kimse ondan yana olanların sayısına bağlı olarak iyi olan ölçüt oluyorsa, bu durumda, neden falanca kimseden ziyade filanca kimse en iyisidir ve doğruluğun ölçütüdür diyelim? Örneğin, eğer biz Epikuros'un adını onun doğruluğu keşfettiğini onu onaylayanların çok sayıda olması nedeniyle en iyi ölçüt olarak anmamız gerekiyorsa, o zaman, aynı şeyi, taraftarlarının sayısı Epikuros'un taraftarlarının (329) sayısından daha az olmayan, Aristoteles için neden yapmayalım? Bununla birlikte, tıpkı günlük hayatta akıllı bir kimsenin akılsız olan birçok kimseden daha iyi olmasının mümkün olmayan bir şey olmaması gibi, aynı şekilde, felsefede de duyarlı ve güvenilir tek bir kimsenin var olması ve buna karşılık kaz kafalı ve güvenilir olmayan birçok kimsenin var olması mümkün olmayan bir şey değildir; her ne kadar insanlar hep bir ağızdan bir kimse için tanıklık ediyor olsa da; çünkü zeki insan zor bulunur, oysa (330) düşüncesiz insan her yerde bulunur. Dahası, biz çoğunluğun tanıklığına ve genel uzlaşımını dikkate alsak bile, yine dönüp dolaşıp kendi varsayımımıza karşıt olan bir konuma gelmek durumunda kalırız; çünkü bir şey hakkında anlaşmazlık içinde olanların sayısı bu şey hakkında uzlaşım içinde olanların sayısından fazladır. Ne demek istediğim (331) bildik bir örnek ortaya koyduğumuzda daha açık hale gelecektir. Şimdi, farz edelim ki Stoacı okulun izleyicilerinin sayısı diğer okulların her birinin izleyicilerinin sayısından daha çoktur ve yine farz edelim ki Stoacı okulun mensupları doğruluğu yalnızca Zenon'un keşfettiği düşüncesinde uzlaşım içindedir. Bu durumda, gayet tabii, Epikurosçular, Aristotelesçiler, Akademililer ve diğer okulların üyeleri onlara itiraz (332) edecektir. Yine sorun şudur: Zenon konusunda uzlaşım içinde olanların, Zenon'un bir ölçüt olmadığı konusunda uzlaşım içinde olanlarla karşılaştırıldıklarında, oldukça az sayıda oldukları görülecektir. Bir başka

argüman şudur: eğer bir kimse sayıca çok olduklarında belli bir konu hakkında uzlaşım içinde olan kimselere güven duymak durumunda kalsa bile, hiç kimsenin doğruluğu keşfetmemiş olduğu söylenmek zorundadır; çünkü bir grup tarafından övülen her kişi için ona karşı çıkan diğer (333) okullardan birçok insan vardır: Fakat en kesin argüman şudur: Belli bir insanın doğruluğun kaşifi olduğu konusunda uzlaşım içinde olan kimseler bu uzlaşıma ya farklı koşullarda ya da farklı koşullarda değil de bir ve aynı koşullarda ulaşmaktadır. Fakat bu kimseler hiçbir şekilde farklı bir koşul içinde olmuş olamazlar, çünkü böyle bir durumda anlaşmazlık içinde olurlardı ve eğer bu kimseler tek bir koşul içinde olmuşlarsa, o zaman, onlar karşıt kanaati ifade eden bir kimse ile eşit bir duruma gelmiş olurlar;[76] çünkü tıpkı ikincinin tek bir koşul içinde birincilere karşı çıkmaya yönelmesi (334) gibi, aynı şekilde, birinciler de tek bir koşul içinde ikinciye karşı çıkmaya yönelmektedirler. Bu bağlamda, sayıca üstünlük bir şeye güvenme konusunda gereksiz bir unsurdur; çünkü tek ve aynı koşul içinde olan bir grubun üyelerinden birinin sözü tüm grubun sözü ile eşit güçte olur.

(335) Fakat şimdi, eğer felsefede doğruluğu keşfeden birinin bu başarısını yaşına ya da zekâsına ya da gayretkeşliğine ya da ondan yana olan çok sayıda insana sahip olmasına borçlu olduğu söyleniyorsa ve buna karşılık biz bu nedenlerin hiçbirinden hareketle hiç kimsenin doğruluğun ölçütü olduğunun söylenemeyeceğini göstermiş bulunuyorsak, o zaman, açıktır ki, felsefede doğruluk ölçütü denen şey keşfedilebilir bir şey değildir.

(336) Devam edelim. Kendisinin bir doğruluk ölçüt olduğunu ifade eden bir kimse [o anda] kendine görüneni dile getirmekte, bunun ötesinde başka bir şey söylememektedir. Şimdi, diğer filozofların her biri de kendine [o anda] görüneni söyleyip önceki açıklamalara karşıt bir şeyi dile getirdiğine ve bu açıdan o da diğerleriyle eşit bir düzeyde bulunduğuna göre, bizim bu kimselerden herhangi birinin bir ölçüt olduğunu belirgin bir

76. Yani, bir konu hakkında uzlaşıma varmış olan kimseler bu konuya ilişkin olarak aynı koşul ya da zihin durumundadırlar. Bu bağlamda, onlara karşı çıkan tek bir kimse gibi, onlarda tek bir koşul (zihin durumu) içindedirler ve bu nedenle bu kimselerin sayıca ne olduğunun bir önemi yoktur; tek bir kişinin tanıklığı diğerlerinin (sayıca çok olanların) tanıklığı ile eşit ağırlıktadır.

biçimde söylemeye muktedir olmadığımız açıktır; çünkü eğer birincisi güvenilir ise ve bunun nedeni onun kendini böyle görmesi ise, bu durumda, diğeri de güvenilir bir kimse sayılır çünkü o da kendini doğruluğun ölçütü olarak görmektedir. Bu durum bir üçüncü kimse için de geçerlidir ve daha başkaları için de. Buradan hiç kimsenin kesin olarak doğruluk ölçütü olduğunun söylenemeyeceği (337) sonucu çıkar. Buna ilaveten, bir kimsenin kendinin ölçüt olduğunu ileri sürmesi ya kuru bir iddiadır ya da bu iddia bir ölçüte dayandırılmaktadır. Eğer bu kuru bir iddia ise, bu durumda, bu iddia yine kuru bir iddia ile karşılanacaktır. Eğer bu iddia bir ölçüte dayandırılmaktaysa, kendini çürütmüş olur; çünkü bu ölçüt ya bu kimseyle uyuşmaz bir durumdadır ya da uyuşur durumdadır. Eğer bu ölçüt bu kimse ile uyuşur durumda değilse, bu durumda, o güvenilir bir şey olmaz; çünkü bu ölçüt kendisinin ölçüt olduğuna inanan kimse ile uyuşmamaktadır. Buna karşılık, bu ölçüt bu kimseyle uyuşur (338) durumda ise, o zaman, onun da bir yargıca ihtiyacı vardır; çünkü tıpkı kendini ölçüt olarak ilan eden kimsenin güvenilir olmaması gibi, aynı şekilde, onunla uyuşan ölçüt de güvenilmez olacaktır; çünkü o da diğeriyle aynı niteliğe sahip olacaktır ve bu nedenle bu ölçüt de diğeri gibi başka bazı ölçütleri gerektirecektir ve eğer böyle ise, o zaman, her filozofun ölçüt olduğunu iddia etmememiz gerekir; çünkü yargılama gerektiren her (339) şey güvenilir olmayan bir şeydir. Yine, kendini ölçüt olarak ilan eden bir kimse, bunu ya yalnızca kuru bir iddia olarak yapıyordur ya da bir tanıtlamaya dayalı olarak. Bahsedilen nedenler yüzünden, bu kimse bunu kuru bir iddia olarak yapamaz ve eğer bunu bir tanıtlamaya dayalı olarak yapıyorsa, bu tanıtlama belli bir ölçüde sağlam bir tanıtlama olmalıdır. Fakat bu kimsenin bu tanıtlamanın sağlamlığı hakkındaki açıklamaları ya bir iddia olarak ya da bir tanıtlamaya dayalı olarak ortaya konacaktır ve bu böyle sonsuza kadar sürecektir. Şimdi, bunlardan hareketle, doğruluk ölçütünün keşfedilemez bir şey olduğunun söylenmesi gerekir.

(340) Şöyle bir argüman da dile getirilmektedir: Doğruluk hakkında yargı verebilecek konumda olduklarını ifade eden kimseler bir doğruluk ölçütüne sahip olmalıdırlar. Şimdi, bu

ölçüt ya onaylanmıştır ya da onaylanmamıştır ve eğer o onaylanmamış ise, nasıl güvenilir olabilir? Tartışma konusu olan hiçbir şey yargılanmaksızın güvenilir olamaz ve eğer bu ölçüt onaylanmış ise, bu durumda, onu onaylayan şey de ya onaylanmış ya da onaylanmamıştır. Eğer bu şey onaylanmamış ise, güvenilir değildir; eğer bu şey onaylanmış ise, onu onaylayan şey ya onaylanmış ya da (341) onaylanmamış bir şeydir ve bu böyle sonsuza kadar sürer. Yine, bu ölçüt tartışma konusu olduğundan, bazı kanıtlara ihtiyaç gösterir. Fakat bazı kanıtlar (kanıtlamalar) doğru ve bazı kanıtlar yanlış olduğundan, bu ölçütü doğrulamak için kullanılan bu kanıtın kendisinin de bazı ölçütlerle doğrulanmaya ihtiyacı vardır. Sonuç şudur: Biz döngüsel bir akıl yürütme tarzı içine düşmekteyiz; çünkü bu ölçüt doğrulanmak için ölçüt gerektiren bir kanıt tarafından doğrulanmayı beklemektedir ve bunlardan hiçbiri (342) diğeri tarafından doğrulanabilir durumda değildir. Bunun yanı sıra, aynı şey hem güvenilir olmakta hem de güvenilir olmamaktadır: Bu ölçüt güvenilirdir, çünkü bu kanıtı yargılamaktadır; bu kanıt güvenilirdir, çünkü bu ölçütü kanıtlamaktadır ve bu ölçüt güvenilmezdir, çünkü kanıt tarafından kanıtlanmaktadır; bu kanıt güvenilmezdir çünkü bu kanıt bu ölçüt tarafından yargılanmaktadır.

(343) Şimdi, Kuşkucuların ilk ölçütün –yani "bir şey tarafından" ölçütünün– bulanıklığına karşı eleştirilerini sergileyen argümanlar bunlardır. İkinci ölçüte karşı –yani "bir şeyin dolayımıyla" ya da "aygıt" ölçütüne karşı– argümanımız da kolayca ortaya konabilir;[77] çünkü eğer insan doğruluğu keşfetmek durumunda ise, bu insan bunu ya duyularını ya zihnini (*dianoia*) ya da hem duyularını hem de zihnini birlikte kullanarak yapıyordur. Fakat bu kimse doğruluğu ne yalnızca duyuları ne yalnızca zihni ne de duyularının ve zihninin birlikteliği ile keşfedemez. Bu bakımdan "insan" yukarıda (344) da belirtmiş olduğumuz gibi, doğruluğu keşfetme yeterliğinde değildir.[78] Şimdi, insan yalnızca duyu aracılığıyla doğruluğu kavrama yeterliğinde değildir; bunu daha önce belirtmiştik ve şimdi

77. M.K., I, 343-6; A.H., II, 48-50.
78. M.K., I, 293.

kısaca açıklıyoruz ve duyular akılsal olmamaları ve görünen nesneler (şeyler) tarafından damgalanmanın ötesinde bir yetiye sahip olmamaları bakımından doğruluğun keşfedilmesinde tamamen kifayetsizdirler; çünkü asıl nesnelerdeki doğruyu algılama durumunda olan şeyin yalnızca tatlılık ya da beyazlık duyumlarına değil fakat aynı zamanda "bu nesne beyazdır" ya da "bu nesne tatlıdır" gibi bir nesneye ilişkin bir izlenimine de sahip olması gerekir ve aynı şey diğer duyu için (345) de geçerlidir. Fakat bu tür bir nesneyi (şeyi) algılamak duyunun bir işlevi değildir. Doğası bakımından duyu yalnızca rengi, kokuyu ve sesi kavrayabilir, buna karşılık "bu şey beyazdır" ya da "bu şey tatlıdır" vb idraki, bunun ne renk ne de koku olmaması bakımından, duyu tarafından deneyimlenen bir şey değildir.[79] Birçok durumda da duyular bizi yanıltırlar ve birbirleriyle de tutarlı değildirler, Aenesidemus'un "On Dayanak"ı ile (346) ilgilenirken göstermiş olduğumuz gibi.[80] Fakat anlaşmazlık konusu olan ve değişkenlik gösteren şey bir ölçüt olamaz; böyle olmaktan ziyade, bu şeyin kendisinin bir yargıca ihtiyacı vardır. Bu nedenle duyular kendi başlarına doğruluğu yargılamaya muktedir olamazlar. İnsan, bitki ve bunun gibi "asıl" nesnelerin algılanması için hem birleştirme işlemine hem de hafızaya ihtiyaç vardır; çünkü insan renk, boyut, biçim ve (347) belli diğer özelliklerin bir birleşimidir. Oysa duyu hafıza yardımıyla herhangi bir şeyi birleştirmeye muktedir değildir; çünkü bu birleşim yalnızca duyunun algılamaya muktedir olduğu renk, koku, ses vb değildir.

(348) Aslında bunu zihin de yapamaz;[81] çünkü eğer zihin doğruluğu fark etme durumunda ise, daha önce kendinin bilincine varmış olmalıdır ve tıpkı usta yapıcının kendi ölçütlerinin yapısına dikkat etmeksizin yamuk ve düz olanı ayırt edememesi gibi, zihin de, eğer doğru olanı yanlış olandan ayrıştırmaya muktedir ise, bundan önce kendi doğasının farkına (bilincine) varmış olması gerekir; örneğin maddesinin, bulunduğu (349) yerin ve tüm diğer özelliklerinin farkına varmış olmalıdır. Fakat

79. A.H., II, 51-6.
80. A.H., I, 91.
81. M.K., I, 348-52; A.H., II, 57-60.

zihnin bunların hepsinin birden bilincinde olamamaktadır, çünkü bazıları, Dikaearkhos gibi, zihnin bedenin belli bir durumu olmaktan başka bir şey olmadığını söylemektedir; bazıları zihnin var olduğunu söylemektedir, her ne kadar hepsi zihnin aynı yerde bulunduğunu söylemiyor olsa da; bazıları zihnin bedenin dışında olduğunu söylemektedir; örneğin Herakleitos'u izleyen Aenesidemus; bazıları zihni bedenin bütününe yerleştirmektedir; örneğin Demokritos'u izleyenler; bazıları zihni bedenin bir parçasına yerleştirmektedir; (350) bu sonuncuların görüşleri yine kendi içinde birçok bölünmeye uğramaktadır. Yine bazıları –çoğunluğu teşkil edenler– zihnin duyulardan farklı olduğunu söylemektedir; fakat bazıları zihnin aslında duyulardan oluştuğunu söylemektedir; öyle ki zihin, bu görüşe göre, bir sıvının bir tür çatlaktan sızması gibi zihin duyu organlarından dışarı sızmaktadır. Bu görüş fizikçi Strato ve Aenesidemus tarafından ortaya atılmıştır. Bu (351) nedenle zihin ölçüt değildir (olamaz). Zihinler sayıca çoktur da. Bunlar, sayıca çok olduklarından, birbirleriyle uyuşmazlık içindedir ve böyle oldukları için de onlar hakkında yargı verecek bir şeye ihtiyaç vardır. Şimdi, bu şey ya yine bir zihindir ya da zihinden başka bir şeydir ve bu şey zihin olmayacaktır; çünkü bu durumda bu şey de anlaşmazlık konusu olur –zihinler arasında bir anlaşmazlık vardı zaten– ve böyle olması bakımından da yargılanmaya ihtiyaç duyar; bu nedenle de artık bir ölçüt olmaz (olamaz). Öte yandan, bu şey zihinden farklı bu şey ise, bu durumda, zihnin bir ölçüt (352) olmadığı ortaya konmuş olur. Şimdi, Dogmatiklerin ifade ettikleri sonuçlardan yararlanmamız da mümkündür. [Fakat] burada bunları tekrarlamak gereksiz olacaktır.[82] Dahası, çoğu filozofa göre, bizim yalnızca akılsal bir parçaya sahip olmadığımız fakat aynı zamanda akılsal parçadan önce gelen duyusal bir parçaya da sahip olduğumuz için, bu duyusal parça, diğerlerinden önce gelerek, zihnin dış nesneleri algılamasına engel (353) olmaktadır;

82. Bu ifade bulanıktır ve muhtemelen metinde bu noktada bir kopukluk vardır. Bu bölüme şu açıklama önerilmektedir: "Biz zihnin güvenilir olmadığının bir kanıtı olarak Dogmatikler arasındaki görüş farklılıklarını gösterebiliriz. Fakat bunları burada yeniden ele almak gereksizdir; bunlardan daha önce bahsedilmişti."

çünkü görme duyusuyla görme nesnesi arasına giren cismin görme duyusunun görme nesnesini algılamasına engel olması gibi, aynı şekilde, eğer görme duyusu –ki bu akılsal olmayan bir şeydir– zihin ve dış görme nesnesi arasına giriyorsa, görme duyusu zihnin dış görme nesnesini algılamasına engel olacaktır ve eğer duyma duyusu zihin ile dış duyma nesnesi arasına giriyorsa, zihnin duyma nesnesi ile temasına izin vermeyecektir. Aynı şey diğer duyumlar içinde geçerlidir. Zihin, bu durumda, içeri kapatılmış ve duyular tarafından karanlığa mahkûm edilmiş olarak, dış nesneyi algılama yeterliğinde olmayacaktır. O halde, yine, zihnin kendi başına bir ölçüt olduğu söylenemez.

(354) Bu durumda geriye şunu söylemek kalıyor: Hem zihin hem duyular ölçüttür: Yani, zihin, duyuları kendisine yardımcı şeyler olarak kullanarak, dış nesneleri[83] (ta ektos hupokeimena) idrak etmektedir. Bu yine mümkün olmayan bir şeydir; çünkü duyu yetisi dış nesneleri zihne götüremez. Fakat kendi özel etkilenimlerini bildirir. Örneğin, dokunma duyusu, ateş tarafından ısıtıldığında, zihne dışta yanmakta olan ateşi yollamaz fakat sıcaklığı yollar [iletir] ve bu sıcaklık dokunma duyusunun kendi (355) etkilenimidir ve hatta böyle bile değildir; çünkü eğer düşünce duyu etkilenimini algılamaktaysa, o zaman, o duyu haline geliyordur; çünkü görsel etkilenimi algılayan şey görsel olarak etkilenen şeydir ve görsel olarak etkilenen şey görme duyusudur[84] ve ses etkilenimini algılayan şey sessel olarak etkilenir ve sessel olarak etkilenen şey de (356) duyma duyusudur. Aynı şey diğer duyular için de geçerlidir. Bu bakımdan, zihin eğer her duyu etkilenimini algılamakta ise, o da duyu gibi etkileniyordur ve duyu gibi etkilendiğinden o da bir duyudur ve zihin duyu olunca, akılsal olmayan bir şey olur ve akılsal olmayan bir şey olunca düşünce olmaktan da çıkar ve düşünce olmaktan (357) çıktığında da duyu etkilenimini düşünce olarak algılamıyor olacaktır. Fakat zihin duyu etkilenimini algılasa bile, dış nesneleri bilemez; çünkü dış nesneler etkilenimlerimize benzemezler ve duyu izlenimi var olan şeyden oldukça farklıdır. Örneğin, ateşten edinilen duyu izlenimi ateşten farklıdır, çünkü sonun-

83. M.K., I, 354-8; A.H., II, 72-5.
84. M.K., I, 305.

cusu [ateş] yanar, oysa birincisi [yani duyu izlenimi] yanmaz ve bunun yanı sıra, biz dış nesnelerin bizim etkilenimlerimize benzer olduklarını kabul etsek bile, bundan zorunlu olarak zihnin etkilenimler edinerek dış nesneleri kavradığı sonucu çıkmaz; çünkü belli şeylere (358) benzeyen şeyler benzedikleri şeylerden ayrı şeylerdir. Bu bakımdan, eğer zihin dış nesnelere benzer şeyleri bilmekteyse, o zaman, o dış nesneleri değil fakat onlara benzer olan şeyleri bilmektedir ve tıpkı, Sokrates'i bilmeyen bir kimsenin Sokrates'in benzerini gördüğü zaman, onun bu benzer olanın Sokrates'e benzeyip benzemediğini bilemeyecek olması gibi,[85] aynı şekilde, dış nesneleri idrak etmeksizin bir takım etkilenimler edinen bir zihin de ne dış nesnelerin gerçek durumlarını ne de bunların bu etkilenimlere benzeyip benzemediğini bilemez ve zihin görünen şeyleri bilmediğinden, görünen şeylerden hareketle bilinebileceği iddia edilen açık olmayan şeyleri de idrak edemez. Sonuç olarak, durum bu ise, zihin doğruluğun ölçütü değildir demektir.

(359) Fakat bazı Dogmatikler yukarda bahsedilen karşı yanıtı tekrarlayıp duruyorlar: "Ruhun farklı parçaları –yani akılsal olan ve akılsal olmayan parçaları– birbirlerinden bağımsız değildir; aksine tıpkı balın bir bütün olarak hem sıvı hem de tatlı olması gibi, aynı şekilde, bir bütün olarak ruh da bir arada olan ve bir akılsal diğeri (360) akılsal olmayan iki yetiye sahiptir." Onların söylediğine göre, akılsak yeti düşünülür şeylerden (*noeta*) etkilenir; akılsal olmayan yeti de duyulur (duyuma açık) şeylere (*aistheta*) karşı kavrayıcıdır (*antileptiken*) Bu nedenle, zihnin ya da genel olarak ruhun bu iki farklı tür şeyden birini kavramaya muktedir olmadığını söylemek gereksizdir; çünkü zihnin sahip olduğu donanım iki yönlüdür ve bu nedenle de doğal (361) olarak her iki tür şeyi de kavrama yeterliğindedir." Fakat Dogmatikler oldukça aptaldırlar; çünkü bu iki yeti her ne kadar aynı tözün içinde ve bir arada olup ruhun bütününü kaplıyor görünseler de, yine de birbirlerinden özsel olarak farklı şeylerdir; biri bir şey ise, diğeri başka bir şeydir ve bu durumu açık olgulardan hareketle anlamak gayet kolaydır.

85. A.H., II, 75.

Aynı maddeye (cisme) ilişkili olup farklı doğalara ait olan birçok şey (362) vardır; örneğin ağırlık ve renk; bunların her ikisi de cisimle ilişkilidir fakat birbirlerinden farlı şeylerdir ve yine biçim ve hacim aynı yapının özellikleridir; fakat bunların her biri diğerinden farklı bir doğaya aittir. Boyut ayrı bir şey olarak kavranır; keza biçim de öyle. Velhasıl, sözü edilen akılsal olan yeti akılsal olmayan yeti ile bir arada bulunuyor olsa da, yine de akılsal olmayan yeti diğer yetiden farklı olacaktır. (363) Şimdi, yukarıda bahsedilen nedenlerden ötürü, çıkan sonuç şudur: Bir yeti bir başka yeti ile aynı tarzda etkilenmez ve benzer etkilenimlere sahip olamaz; çünkü aksi halde her ikisinin de tek bir şey haline gelmesi söz konusu olur: Eğer akılsal olan akılsal olmayan etkilenimler ediniyorsa, "akılsal akılsal olmayan" bir şey ve akılsal olmayan akılsal davranışlara sahipse oluyorsa, "akılsal olmayan akılsal" bir şey olacaktır. Fakat (364) zihnin duyu deliklerinden dışarı sızdığını[86] ve kendisinin önünde yer alan duyulardan bağımsız olarak dış nesnelerle (tois ektos) temas ettiğini varsaysak bile, yine de, Dogmatiklerin bu öğretisi daha az savunulamaz bir şey olmayacaktır; çünkü bu şekilde asıl nesneleri (*hupokeimenon*) kavrayan bir zihinin asıl nesneleri kendinden açık şeyler (*enarges*) olarak kavraması gerekir. Fakat göstereceğimiz gibi hiçbir şey kendinden açık değildir. O halde, asıl nesnelere ilişkin doğruluğu idrak etmek mümkün değildir; çünkü karşıtlarımızın iddiasına göre "kendinden açık olan şey (doğrudan) (365) kendisisiyle algılanan ve onu tanıtlamak için başka bir şeye ihtiyaç duyulmayan şeydir." Fakat hiçbir şey kendisiyle (doğrudan) algılanacağı tarzda bir doğa sahip değildir; tüm şeyler bir etkilenimle algılanmaktadır ve bu [etkilenim] bu etkilenime neden olan görünüşün nesnesinden farklı (ayrı) bir şeydir; çünkü ben balla ilişkimden sonra tatlılık duyumu ile etkilendiğimde, balın dış maddesinin (*ektos hüpokeimenon*) [asıl balın] tatlı olduğu kanaatine varırım; yine, ateşle temas edip ısındığımda, o anki durumumu ateşin dış maddesinin [asıl ateşin] sıcak olduğunun bir göstergesi olarak (366) kabul ederim ve aynı argüman diğer duyu nesneleriyle ilgili durum-

86. M.K., I, 350.

lara da uygulanabilir. Bu bakımdan, bir başka şey aracılığıyla algılanabilir olan şey[87] herkes tarafından açık olmayan bir şey olarak kabul edildiğinden ve her şey etkilenimlerimiz –ki bunlar ortaya çıkmalarına neden olan şeylerden farklıdırlar– aracılığı algılandığından, tüm dış nesneler açık olmayan şeylerdir ve bu nedenle bizim için bilinebilir şeyler değildirler; çünkü görünür olmayan şeylerin bilgisini edinmek için bazı kendinden açık olguların var olması gerekir ve eğer böyle bir olgu yok ise, bu tür şeylerin kavranması da mümkün değildir ve yine, bizim bu tür şeyleri etkilenimlerimizden hareketle sağlam (367) akıl yürütmeler yaparak kavramamız da mümkün değildir; çünkü benim tat duyumla balın temasından tatlılık duyumu edinmem balın zorunlu olarak tatlı olduğu anlamına gelmemektedir ve yine eğer ben biberle temasımda acılık duyumu ediniyorsam, bu biberim zorunlu olarak acı olduğu anlamına gelmez –sanki bana ait (368) olan bu duyumlar bunlara neden olan şeylere de zorunlu olarak aitlermiş gibi; çünkü kırbaç ete çarpıp acıya neden olurken, kendisinin acı olmaması gibi ya da yiyecek ya da içeceğin yiyip içen bir kimseye haz verirken, bunların kendilerinin haz olmaması gibi, aynı şekilde, ateş de kendisi zorunlu olarak sıcak olmaksızın sıcaklık duyumuna neden olabilir ya da bal kendisi zorunlu olarak tatlı olmaksızın tatlılık duyumuna neden olabilir. Aynı arguman başka duyu nesneleri için de geçerlidir. Şimdi, eğer kendinden açık bir şeyin varlığı doğruluğu kavramamızda bir ön gereklilik ise ve tüm şeylerin açık olmayan şeyler olduğu kanıtlanmış ise, bundan anlamamız gereken şu oluyor: Doğruluk kavranabilir bir şey değildir.

(369) Filozoflar arasındaki yüksek konularla ilgili anlaşmazlığın doğruluğun bilgisine engel olduğu düşüncesine itiraz edilebilir mi? Çünkü eğer Demokritos gibi bazı fizikçiler tüm görünüşleri yadsırken Epikuros, Protagoras vb diğerleri her şeyin kabul edilebileceğini söylüyorsa ve başkaları da bazı şeyleri kabul edip bazı şeyleri kabul etmiyorsa, örneğin Stoacılar ve Peripatetikler gibi, bu durumda, ölçüt olarak ister zihin ister duyu ya da isterse her ikisi birlikte kabul edilsin, bu düşünürlerin

87. Yani doğrudan doğruya değil de yalnızca bir duyu etkilenimi ya da duyum aracılığıyla algılanabilir olma.

görüşleri arasında bir seçim yapmak için ya bazı görünür olan şeylerin ya da bazı açık olmayan şeylerin onaylanmış olması zorunludur. Fakat görünen bir şeyi onaylamak mümkün değildir; çünkü tartışma konusuna ilişkili bir şey olması bakımından bu şeyin kendisi de tartışılabilir bir konumundadır ve bu nedenle de bir ölçüt olmaz ve eğer açık olmayan bir şey onaylanırsa, her şey altüst hale gelir; çünkü bu durumda bilinir görünen bir şey bilinir olmayan bir şeyle doğrulanıyor olur –bu da saçma bir iştir.

(370) Yine de, Dogmatiklerin iddiasının ilerleyebilmesi bakımından, "insanın" özsel varlığını, duyuları ve zihni doğrulanmış varsayalım. Fakat bunların aracılığıyla bir şeyin bilinmesi için bile, üçüncü bir ölçüt üzerinde uzlaşım gereklidir; bu da izlenimdir; çünkü ne duyunun ne düşüncenin izlenime yol açan herhangi bir değişime[88] maruz (371) kalmaksızın şeylerin farkında olması mümkün değildir. Fakat bu ölçüt de büyük güçlüklerle karşı karşıyadır; bu konu doğru ve düzenli bir biçimde ele alındığında durumun bu olduğu görülebilir; çünkü izlenimi şeyler için bir kural haline getirenlerden bazıları "kavratıcı izlenim"e (*kataleptike fantasia*) ve diğerleri "muhtemel izlenim"e[89] (*pithane fantasia*) yönelmişlerdir. Bu bakımdan, biz her iki ikisine ortak olan şeyden hareket edeceğiz –bundan kastım "izlenim" denen şeyin kendisidir– ve bu şeyi (372) çürüteceğiz; çünkü izlenim bir kere ortadan kalktı mı, onun diğer türleri de ortadan kalkmış olur. Tıpkı eğer hiçbir hayvan yok ise, insanın da olmayacak olması gibi, aynı şekilde, eğer izlenim var olan bir şey değilse, o zaman, kavratıcı ya da muhtemel izlenim gibi şeyler de var olan şeyler değildir demektir; çünkü izlenim ruhta bir iz ise, o ya Kleanthes'in varsaydığı gibi pütürlü bir şeydir ya da Khrysippos'un varsaydığı gibi 373yalnızca bir değişimdir[90] ve eğer izlenim pütürlü bir şey ise, Khrysippos'un dikkat çektiği gibi müteakip saçmalılıklar ortaya çıkacaktır: Eğer ruh bir izlenim tarzında etkilendiğinde balmumu gibi damgalanıyorsa,

88. M.K., I, 344, 370-9; A.H., II, 70. "İzlenime yol açan değişim" şu anlamdadır: "Algı ile duyu ya da zihinde ortaya çıkan ve "izlenim" denen şeyi oluşturan değişim.
89. Birinci görüş Stoacılara ve ikinci görüş Akademililere aittir. M.K., I, 227, 174.
90. M.K., I, 228.

son izlenim her zaman önceki izlenimi örtüyor olacaktır; tıpkı ikinci mührün izinin birincinin izini örtmesi gibi. Fakat eğer böyle ise, izlenimlerin saklandığı hafıza ortadan kalkmış olur ve bu nedenle her sanat da ortadan kalkmış olur; çünkü sanat bir kavrayış (kavram) sistemi ve kümesidir[91] ve ruhun düzenleyici bölümündeki izlenimler zaman zaman değişmekte ise, bu demektir ki, ruhun bu bölümünde çok sayıda ve farklı izlenimin var olması mümkün değildir. Bu bakımdan, zihinde oluştuğu söylenen iz bir izlenim değildir.

(374) Bunun yanı sıra, eğer görünüşler (*fainomena*) açık olmayan şeylerin bir görüntüsü ise ve biz bu görünen şeylerin, havadan daha yoğun olan parçaların birleşimi olan, cisimlerinin [kendi] üzerlerine damgalanan herhangi bir izlenimi [izi] saklamaya muktedir olmadıklarını keşfetmişsek, buradan çıkacak makul sonuç, soluk (hava)[92] gibi bir şeyin de [görünen bir şeyden] kaynaklanan tek bir izlenimi [izi] bile koruyamayacağıdır. Örneğin, su havadan daha yoğun parçalardan oluşur; fakat suya parmakla basıldığında, suda herhangi bir kalıcı izin ortaya çıkması görülmüş şey (375) değildir. Üstelik su bir yana, bal mumu çok yumuşak olduğunda, eğilip bükülmesi nedeniyle, hiçbir zaman kalıcı bir iz edinemez ya da bir izi koruyamaz ve eğer bu tür bir cisim –sudan daha katı bir şey olarak– üzerinde oluşan izleri korumakta yeterli değil ise, kuşkusuz, hava da böyle bir amaç için uygun bir doğaya sahip değildir.

(376) "Evet, fakat izlenim tam anlamında bir iz değildir; o yalnızca zihnin bir değişimidir." Fakat bu açıklama birincisinden daha kötüdür; çünkü iki tür değişim vardır. Birincisi etkilenime bağlı değişmedir ve diğeri tözde ortaya çıkan bir değişmedir. Örneğin, etkilenime bağlı değişme, maddesi ve şekli bakımından aynı kalan bir heykelin gündüz güneşte bırakılıp ısınması ve gece de soğuması durumda ortaya çıkar. Öte yandan, tözdeki (bir şeyin maddesindeki) değişme, eğer bu heykel eritilip pirinç bir (377) gülleye dönüştürülürse ortaya çıkar. Şimdi, eğer izlenim ruhun bir değişimi ise, bu değişim ya yalnızca etkilenim bakımından değişmedir ya da töz bakımından değişmedir ve

91. A.H., III, 241.
92. "Hava" "yönetici" bölümün maddesi olan şeydir. A.H., II, 70, 81.

eğer bu değişme etkilenim bakımından oluyorsa, etkilenim izlenimlerin farklılığına bağlı olarak farklı olacağı için, yeni olan etkilenim eskisini değiştirecek ve bu nedenle de zihinde herhangi bir şeyin korunması söz konusu olmayacaktır. Bu da saçmadır. Öte yandan, değişme töz bakımından oluyorsa, bu durumda, her izlenim edinişte ruh değişme bağlamında ruh olmaktan kesilecek ve bozulacaktır; tıpkı heykelin eritildiği anda artık bir heykel olmaması gibi. O halde, izlenim ruhun bir değişimi de değildir. (378) Buna ilaveten, değişme ile ilgili güçlük Dogmatikleri sıkıştırmaktadır; çünkü eğer bir şey değişmekte ve başkalaşmakta ise, ya aynı kalan şey değişmekte ve başkalaşmaktadır ya da aynı kalmayan bir şey. Fakat kalıcı olan şey asla değişmez ve başkalaşmaz, çünkü o daha önceki varoluş tarzını korumuş olmaktadır; bu şey kalıcı olmayan bir şey de olamaz, çünkü bu şey bozulmuş ve başka bir şey olmuştur fakat değişmemiştir. Örneğin, beyaz değişiyorsa, bu ya beyaz kalarak değişmektedir ya da (379) böyle kalmayarak. Fakat beyaz kalarak asla değişmiş olmaz, çünkü o beyaz olmayı sürdürmektedir ve böyle olduğu ölçüde değişmemiş olmaktadır; bu şey beyaz kalmadığı durumda da değişmiş olmaz, çünkü bu şey bozulmuş ve başka bir şey olmuştur, fakat beyazlık değişmemiştir. Yani beyazlık değişmez. O halde, eğer izlenim ruhun bir değişimi ve başkalaşımı ise, o var olmayan bir şeydir.

(380) Yine de başkalaşma kabul edilse bile, izlenimin gerçekten var olduğunu kabul etmek o kadar kolay değildir; çünkü onun düzenleyici kısmındaki bir iz (*toposis*) olduğu söylenmektedir. Fakat bu düzenleyici kısmın (*egemenikon*) var olup olmadığı ya da nerede bulunduğu konusunda bir uzlaşım yoktur. Bazıları, Asklepiades gibi, düzenleyici kısım diye bir şeyin var olmadığını söylemektedir; bazıları ise böyle bir kısmın var olduğuna inanmakta fakat bulunduğu yer konusunda anlaşamamaktadır.[93] Şimdi, bu anlaşmazlığın çözümlenememiş olması nedeniyle, izlenimin düzenleyici kısımdaki bir iz olduğu konusunda yargının askıya alınması gerekiyor.

(381) Fakat izlenimin düzenleyici bölümündeki bir iz olduğunu kabul etsek bile, yine de, bu tür bir iz düzenleyici bölüme

93. M.K., I, 313, 349.

duyudan –örneğin görme ya da duyma ya da başka bu tür bir şeyden– başka bir şeyle bildirilmediğine göre, düzenleyici bölümde ortaya çıkan değişimin duyuda ortaya çıkan değişim ile aynı mı yoksa farklı mı olduğunu sormak durumundayız. Eğer [düzenleyici bölümdeki] bu değişme duyudaki değişme ile aynı ise, bu durumda, duyulardan her biri akılsal olmayan bir şey olduğuna göre, düzenleyici bölüm değiştiğinde akılsal olmaktan çıkıyor ve duyudan farksız bir (382) hale geliyor demektir. Fakat eğer bu değişme duyudaki değişmeden farklı ise, bu durumda, düzenleyici bölüm görünüşün nesnesini var olduğu haliyle tam olarak algılamıyor demektir; yani var olan nesne (*hupokeimenon*) başka ve düzenleyici bölümdeki izlenim başkadır. Bu da saçmadır. Bu durumda, yine, izlenimin düzenleyici bölümdeki bir iz ya da bir değişme olduğunu söylenemez.

(383) Buna ek olarak, izlenim gösterilen nesnenin (*fantaston*) bir etkisidir (*apotelesma*) ve gösterilen nesne izlenimin nedenidir (*aiton*) ve duyu üzerinde iz (*tuposis*) yaratmaya muktedir bir şeydir; yine, bu etki ona neden olan şeyden farklı bir şeydir. Şimdi, zihin bu izlenimleri kavradığına göre, onun edindiği şey dış nesnelerin (384) kendileri (*hupokeimenon*) değil ancak gösterilen nesnelerin (*fantasta*) etkileri olacaktır ve eğer zihin deneyimlediği etkilenimlerden ve duyumlardan hareketle zihnin dış nesneleri kavradığı ileri sürülürse, biz de daha önce açıklanan güçlükleri öne sürmek durumunda kalırız;[94] çünkü dış nesneler ya bizim izlenimlerimizle aynıdır ya da aynı olmayıp ancak benzerdir. Fakat bunlar kesinlikle aynı olmazlar (olamazlar); çünkü aynı (385) şey hem bir nedeni hem de bir etkisi nasıl olabilir? Fakat eğer bunlar birbirlerine benzer ise, bir şeye benzer olan şey benzer olduğu şeyden başka bir şey olacağından, zihnin bildiği şey gösterilen nesnelere (*fantasta*) benzeyen fakat bu nesnelerinin kendileri olmayan şeyler olacaktır ve bu da güçlüklere gebedir; çünkü zihin gösterilen nesnelerin bu izlenimlere benzer olduğunu nasıl bilir? Eğer zihin bunları biliyorsa, o zaman, o bunları ya bir izlenim olmadan ya da bir izlenimler aracılığıyla biliyordur. Fakat zihnin bir izlenim

94. M.K., I, 381.

olmaksızın bu şeyleri bilmesi mümkün değildir; çünkü zihin, (386) doğası bakımından, izlenimler olmaksızın herhangi bir şeyi edinmeye muktedir değildir. Fakat eğer zihin bu şeyleri bir izlenim aracılığı bilmekteyse, bu durumda, bu izlenimin ona neden olan (gösterilen) nesneye benzer olup olmadığının bilinmesi için, bu izlenimin her durumda hem kendini hem de gösterdiği nesneyi algılıyor olması gerekir. Şimdi, bu izlenimin izlenimi olduğu gösterilen nesneyi algılaması mümkün olsa da, bu izlenim kendini nasıl algılamaktadır (algılayabilir)? Çünkü bunun olması için, (387) aynı şeyin hem izlenim hem de gösterilen nesne olması gerekir ve gösterilen nesne [neden] bir şey ve izlenim [etki] başka bir şey olduğundan, bu durumda, aynı şey kendinden ziyade başka bir şeydir demektir (yani aynı anda hem neden hem etki olmaktadır) ve her iki sonuç da akla aykırıdır.

(388) Şimdi, bunları bırakalım ve izlenimin Dogmatiklerin iddia ettiği türden bir şey olduğunun kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan başka güçlüklere geçelim ve bunların altını çizelim. Şu kesindir ki, eğer izlenimin bir ölçüt olduğunu kabul ediyorsak, o zaman, ya Protagoras'ın ileri sürdüğü gibi her izlenimin doğru olduğunu ya Korintli Kseniades'ın ileri sürdüğü gibi her şeyin yanlış (sahte) olduğunu ya da (389) Stoacıların, Akademililerin ve Peripatetiklerin ileri sürdüğü gibi bazı izlenimlerin doğru bazı izlenimlerin yanlış olduğunu ileri sürüyoruz demektir. Fakat göstereceğimiz gibi, ne her şeyin doğru (hakiki) ne her şeyin yanlış (sahte) ne de bazı şeylerin yanlış bazı şeylerin doğru olduğu söylenemez. O halde, izlenimin ölçüt olduğunun (390) söylenmemesi gerekir. Şimdi, "her izlenim doğrudur" denemez; çünkü bu açıklamama, Protagoras'a karşı çıkan Demokritos, Platon ve diğerlerinin söylediği gibi, kendini çürüten bir açıklamadır; çünkü eğer her izlenim doğru ise, o zaman, yine bir izlenime dayanan "her izlenim doğru değildir" yargısı da doğru olur ve böylece her izlenimin doğru olduğuna dair yargı da yanlış olur ve bu açıklama, kendisi çürütmekten uzak olsa bile, birçok şeyin yanlış olduğu bir anda, görünürde (açık) olan (391) şeye ya da açık olgunun tanıklığına ters düşecektir; çünkü duyularımız, şu anda, "gündüzdür" ya da "gecedir" ya da "Sokrates hayattadır" ve "Sokrates ölmüştür" gibi açıklamalar-

dan aynı biçimde etkilenmemektedir; bu yargılar kendileri bakımından eşit derecede açıklığa sahip değildir. Örneğin, "şimdi gündüzdür" ve "Sokrates ölmüştür" açıklamaları güvenilir (ikna edici) görünmekteyken, "gecedir" ve "Sokrates hayattadır" (392) açıklamaları aynı ölçüde güvenilir görünmemekte, hatta yanlış görünmektedir. Aynı argüman belli şeylere ilişkin düzen ve çelişki durumlarına da uygulanabilir; çünkü ışığın varlığı açıktır ki gündüzün varlığı ile tutarlıdır (uygundur) ve hareket etmekte oluşunuz yürümekte oluşunuzla tutarlıdır; Buna karşılık, gecenin varlığı açıktır ki gündüzün varlığı ile tutarsızdır ve hareket etmemeniz yürümekte oluşunuzla tutarsızdır. Bunlardan birinin onaylanması diğerinin reddedilmesi demektir [eğer bir şey bir şeyle tutarlı ise, bu durumda, bu şeyin bir başka şeyle tutarsız olacağı kesindir]. Fakat eğer herhangi bir şey herhangi bir şeyle tutarsız ise, bu durumda, her izlenim doğru değildir demektir; çünkü bir şeyin bir şeyle tutarsız olması ya doğrunun yanlış ile ya da yanlışın (393) doğru ile tutarsızlığı şeklindedir. Yine, eğer tüm izlenimlerin doğru olma durumu varsa, bize açık olmayan hiçbir şey yoktur demektir; çünkü bir şeyin doğru bir diğer şeyin yanlış olduğu bir durumda, onlardan hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu bilemeyiz; böyle bir durumda açık olmayan bir şeye sahip oluruz ve "yıldızların sayısının tek mi yoksa çift mi olduğu benim için açık olmayan bir şeydir"[95] diyen biri aslında yıldızların sayısının tek ya da çift olduğunun doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu bilmediğini söylemiş olmaktadır. Sonuç olarak, eğer tüm şeyler doğru ve tüm izlenimler doğru ise, bizim için açık olmayan hiçbir şey yoktur demektir ve eğer bize açık olmayan hiçbir şey var değilse, o zaman, her şey kendinden açıktır (*prodelon*). Eğer her şey kendinden açık ise, bu durumda, hiçbir şey için araştırma ve kuşku söz konusu olmayacaktır; çünkü insan kendisine açık olmayan şeyler hakkında kuşku duyar ve sorgulama yapar; fakat kendinden açık şeyler için böyle yapmaz. Fakat kuşku ve araştırmanın [olgu olarak] var olduğunu yadsımak saçmadır. O halde, ne her izlenim doğrudur ne de her şey doğrudur.

95. M.K., I, 243.

(394) Dahası, eğer her izlenim doğru ve her şey doğru ise, o zaman, doğruculuk ya da yanılmazlık ya da eğitim ya da sanat ya da kanıtlama ya da erdem ya da bunlara benzer diğer şeyler de yoktur demektir. Şimdi bu açıklama üzerine düşünelim. Şimdi, her izlenim doğru ise, hiçbir şey yanlış değildir; hiçbir şey yanlış değilse, o zaman, ne yeteneksizlik ne yalan söyleme ne hata ne sanat eksikliği ne de kötülük var değildir demektir; çünkü bunlardan her biri yanlış olanla bağlantılıdır ve kaynağını bundan alır. (395) Eğer hiç yalan söyleyen yok ise, doğruyu dile getiren de olmayacaktır ve eğer hiç hata yapan yok ise, bu durumda, hata yapmayan da hiç yoktur. Aynı şekilde, eğer hiç yeteneksiz insan yok ise, yetenekli usta insan da yoktur ve hiç düşüncesiz insan yok ise, bilge insan da yoktur; çünkü bu şeyler birbirleriyle bağlantılı olarak tasavvur edilen şeylerdir; Tıpkı sağ taraf olmayınca sol tarafın da olmaması ve aşağı taraf olmayınca yukarı tarafında olmaması gibi. Aynı şekilde, iki uçtan biri var değilse, diğeri de var (396) olmaz. Yine, hem kanıtlama hem de gösterge diye bir şey de olmayacaktır; çünkü birincisi [kanıtlama] yanlış olandan çok doğru olanın varlığını kanıtlayan bir şeydir. Fakat yanlışlık diye bir şey yok ise, bize yanlışlığın olmadığını gösterecek herhangi bir şeye de ihtiyaç yoktur. Gösterge ile belirti için de böyledir; bunların açık olmayan şeyleri dışa vurma eğiliminde oldukları iddia edilmiştir; fakat eğer tüm şeyler doğru ve kendinden açık ise, bu durumda, bizi bilinir olmayan bir şeyin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında bilgilendirecek herhangi bir şeye de ihtiyacımız olmayacaktır.

(397) Eğer tüm izlenimlerin doğruluğu kabul edilirse, ne hayvan ne de genel olarak evren var olmayacaksa,[96] o zaman, bu ayrıntılara neden giriyoruz? Çünkü eğer her şey doğru ise, her şey kendinden açık demektir ve eğer böyleyse, hiçbir şeyin bize açık olmadığı yargısı da sağlam ve doğru bir yargı olacaktır, çünkü bu yargı da "her şey"in kapsamındadır ve eğer hiçbir şeyin açık olmadığı doğru ise, hem hayvanların hem bitkilerin ya da genel olarak evrenin bize göründüğünü kabul etmemek durumunda (398) oluruz. Bu da saçmadır. Bunlardan hareketle,

96. Ya da "kapsam" bakımından "evren" "hayvan" kavramından daha büyüktür.

o halde, tüm izlenimlerin doğru ve güvenilir olmadığını söylememiz gerekir. Aslında benzer nedenlere dayalı olarak her şeyin yanlış olmadığını da söylememiz gerekir; çünkü "her şey yanlıştır" açıklaması "her şey doğrudur" açıklaması ile eşit bir güce sahiptir. Bundan hareketle, daha önce dile getirdiğimiz itirazlarımızı bu tür bir yaklaşıma karşı ortaya koymamız da (399) mümkündür; çünkü tüm izlenimler yanlış ise ve hiçbir şey doğru değil ise, doğru olan bir şey var demektir ve Kseniades[97] tüm izlenimlerin yanlış olduğunu ve dünyada doğru olan hiçbir şeyin var olmadığını söylediğinde, onu asıl amacının karşıtı bir sonuca götüren şey de bu idi. Aslında, genel bir kural olarak, herhangi bir şeyin yanlış olduğunu, bir doğruyu onaylamaksızın, ileri sürmek mümkün değildir. Örneğin biz A'nın yanlış olduğunu söylediğimiz zaman, tam bu durumun varlığı hakkında, yani A'nın yanlışlığı hakkında, kehanette bulunmuş oluyoruz ve "A, yanlıştır" şeklinde olumlu bir açıklama ortaya koyuyoruz. Aslında biz şuna benzer bir açıklama yapmış olmaktayız: "A'nın yanlış olduğu doğrudur." Böylece bir şeyin yanlışlığını (400) açıkladığımız anda zorunlu olarak bir doğrunun varlığını açıklamış oluyoruz. Aynı şekilde, burada izlenimlerdeki farklılıkların az çok kendinden açık (*enargeis*) olduklarını göstermek de mümkündür; yani bazı izlenimlerin onayımızı alması ve bazılarının kendilerini bize reddettirmesi olgusundan hareketle: İzlenimlerin ne hepsi onayımızı kazanmakta ne de hepsi kendilerini bize reddettirmektedir; çünkü eğer onların arasında hiçbir fark olmasaydı, hepsi eşit ölçüde güvenilmez ya da güvenilir olsaydı, bu durumda, ne sanat ne sanat eksikliği ne ödül ne kınama ne de hile diye bir şey olurdu; çünkü sanat beğeni ile ve aldatmama doğru izlenimlerle tasavvur edilen şeylerdir ve buna karşılık, aldatma ve suç doğru olmayan izlenimlerle bağlantılıdır. Bu bakımdan, ne her şeyin doğru ve güvenilir ne de her şeyin yanlış ve güvenilmez olduğu söylenemez.

(401) Bu durumda geriye şunu savunmak kalıyor: Stoacıların ve Akademililerin söylediği gibi, bazı şeyler güvenilir ve

97. M.K., I, 338.

bazı şeyler güvenilmezdir. Stoacılar "kavratıcı" izlenimleri ve Akademililer "muhtemel" görünen izlenimleri ileri sürmekteydiler.[98] Fakat bu görüşler de, dikkatli bakıldığında, bize doğru olmaktan çok yanlış bir heves (402) gibi görünmektedir; çünkü bir kavratıcı izlenim –bununla başlayalım– "gerçek bir nesne tarafından ve bu nesneye uygun olarak [zihne] damgalanan ve gerçek olmayan herhangi bir şeyden kaynaklanamaz türden bir şeydir."[99] Karneades,[100] bununla birlikte, bu tanımlamayla ilgili olarak, Stoacılara katıldığını fakat "gerçek olmayan herhangi bir şeyden kaynaklanamaz türden" ifadesini kabul etmediğini söylemektedir. Buna göre, izlenimler var olan şeylerden kaynaklandıkları kadar var olmayan şeylerden de kaynaklanmaktadır ve bunların (yanlış ve doğru olanların) ayrıştırabilir olmadıklarının bir göstergesi onların (doğru ya da yanlış) eşit ölçüde kendinden açık ve göze batıcı (403) görünmeleridir ve onların eşit ölçüde açık ve göze batıcı görünüyor olmalarının bir göstergesi, hepsinin benzer davranışlara yol açmasıdır; çünkü tıpkı uyanık durumda susamış bir insanın su içerken haz duyması ya da vahşi bir hayvandan ya da başka bazı iğrenç şeylerden kaçan bir insanın bağırıp çığlık atması gibi, aynı şekilde, susamış olan ve rüyasında su içtiğini gören bir insan da yine aynı hazzı duymakta ya da rüyasında (404) onu korkutan kötü ya da iğrenç şeyler gören bir insan aynı korku hissine kapılıp çığlık atabilmektedir:

> "Hayret, Achilles ayağa fırladı,
> El çırptı ve bir ağıt sözcüğü dile getirdi"[101]

Tıpkı normal bir durumda, çok açık görünüşlere güvenip onay vermemiz gibi, örneğin Dion'un görünüşüne Dion olarak ve Theon'un görünüşüne Theon olarak güvenip onay vermemiz gibi, bazı insanlar da çılgınlık nöbetlerinde benzer şekilde (405) etkilenirler. Örneğin Herakles çılgınlık anında kendi

98. M.K., I, 227, 174.
99. M.K., I, 248, 252.
100. M.K., I, 164. Karş., I, 164.
101. Homeros, *Iliada*, XXIII, 101.

çocuklarına ilişkin bir izlenimi Eurystheos'un çocuklarına[102] ilişkin bir izlenim gibi edinmiş ve bu izlenime karşılık gelen bir davranış içine girmiştir; mantıksal olarak yapılması gereken şey düşmanının çocuklarını yok etmektir ve Herakles de [kendince] bunu yapmıştır. Şimdi, eğer izlenimler, bizi kendilerine onay vermemize ve müteakip olarak kendilerine uygun davranışlara girmemize yol açacak ölçüde kavratıcı oluyorlarsa ve yanlış izlenimler de keza [yukarıdaki örnekte olduğu gibi] aynı ölçüde bizi etkilime gücüne sahip oluyorlarsa, burada söylenmesi gereken şey, kavratıcı olmayan izlenimlerin kavratıcı (406) izlenimlerden ayrıştırılamaz olduklarıdır. Dahası, yukarıdaki kahraman yay ve oklara ilişkin bir izlenim edinirken, aynı şekilde, kendi çocuklarına ilişkin bir izlenim –yani onların Eurystheos'un çocukları olduğuna dair bir izlenim– de edinmişti. Bu izlenimler aynı koşullar altındaki bir insan tarafından edinilmişti. Ne var ki kahramanın (407) yay ve oklara ilişkin izlenimi doğruyken çocuklarına ilişkin izlenimi yanlıştı. Bu izlenimler kahramanımızı eşit ölçüde etkilemiş olduğuna göre, bir izlenimin diğerinden ayırt edilemez olduğunun kabul edilmesi gerekir ve eğer kahramanımız yay ve oklar kullandığında, onun bunlara ilişkin izlenimi "kavratıcı" olarak nitelendirilirse ve bunun gerekçesi olarak bu izlenimin onu yay ve okları kullanma davranışına yöneltmiş olması gösterilirse, bu durumda, kahramanımızın çocuklarına ait izlenimi ile yay ve oklara ilişkin izlenimi arasında hiçbir farkın olmadığı söylenmelidir; çünkü onun kendi çocuklarına ilişkin [yanlış] izlenimi de kendine uygun bir davranışa –yani düşmanın (408) çocuklarını öldürme davranışına– yol açmıştır. Şimdi, kavratıcı izlenimlerle kavratıcı olmayan izlenimlerin, kendinden açıklık ve çarpıcılık yönünden, ayrıştırılamaz oldukları bu şekilde açık olarak kanıtlanmış olmaktadır.[103] Fakat izlenimlerin birbirlerinden ayrıştırılamazlığı Akademililer

102. Herakles bir çılgınlık anında kendi çocuklarını düşmanı Kral Eurystheos'un çocukları sanarak öldürür. Euripides, *Herc. Fur.*, 969; M.K., II, 67.

103. M.K., I, 403'teki açıklama yanlış izlenimlerin doğru izlenimler kadar "kendinden açık ve çarpıcı" olabilecekleri ve bu nedenle "ayrıştırılamaz" olduklarına dair açıklama böylece kanıtlanmış olmaktadır. Bir sonraki ifade şu kanıtlamayı (409-10'daki argüman) ortaya koymaktadır: Gerçekdışı bir algı alıcıda gerçek bir algının yol açacağı türden bir izlenime yol açabilir.

tarafından da "iz ve damga" açıklaması (409) dikkate alınarak aynı kesinlikte kanıtlanmıştır. Akademililer Stoacıları görünür olgularla yüzleşmeye davet ederler; çünkü şeyler şekil olarak benzer fakat özleri bakımından farklı olduklarında, kavratıcı izlenimi kavratıcı olmayan izlenimden ayrıştırmak mümkün değildir. Örneğin, iki yumurta birbirine tam olarak benzer olduğunda ve her biri sırayla Stoacı bilgeye (*Sage*) gösterildiğinde, bu bilge insan bu iki (410) yumurtayı derhal ve tereddütsüz bir biçimde birbirinden ayırt edebilir mi? Bu argüman yine ikizler ile ilgili olarak da geçerlidir; çünkü [Stoacıların] iyi insanı (*Sage*), Kastor'dan onun Polydeukes olduğuna dair bir izlenim edindiğinde, her ne kadar bu izlenim var olan bir nesne tarafından ve nesnesine tam uygun olarak damgalanmış bir izlenim olsa da, [aslında] yanlış bir izlenim edinmiş olacaktır.* Bu aynı zamanda örtük argüman (tasım) oluşturulmasına yol açan şey idi. Bir yılanın başı çukurdan dışarı uzandığında, biz eğer asıl nesneyi araştırmak istersek, büyük bir sıkıntı yaşarız; bu yılanın çukurdan daha önce başını uzatmış olan yılan olup olmadığına karar veremeyiz; (411) çünkü çukurun içinde kıvrılıp yatan birçok yılan bulunmaktadır (bulunabilir). Demek ki, kavratıcı izlenim onu yanlış ve kavratıcı olmayan izlenimlerden farklı kılan hiçbir ayırt edici özelliğe sahip değildir.

Bir başka nokta da şudur: Eğer herhangi bir başka şey herhangi bir şeyin kavratıcısı oluyorsa, o zaman, görme duyusu da kavratıcıdır (olabilir). Fakat görme (412) duyusu, göstereceğimiz gibi, herhangi bir şeyi kavratacak özellikte değildir. Şimdi, görme duyusunun renk, boyut, biçim, hareket vb algıladığı düşünülmektedir; fakat görme duyusu bunların hiçbirini algılamamaktadır; renk konusunu ele aldığımızda göreceğimiz gibi. Şimdi, eğer görme, Akademililerin söylediği gibi, herhangi bir rengi kavrıyorsa, insanın rengini de kavrıyordur. Fakat görme bu rengi kavramaz; bununla birlikte, görme başka bir rengi de kavramamaktadır. Görmenin insanın rengini (413) kavramadığı açıktır; çünkü bu renk mevsime, yaşa, hastalığa, sağlığa, uykuya, uyanıklığa göre değişmektedir ve biz bu rengin bu etkenlere bağlı olarak değiştiğini bildiğimiz halde, onun asıl olarak ne olduğu

* Buradan bu iki ismin ikiz olduğu anlaşılıyor. (ç.n.)

konusunda bilgisiz kalmaktayız. Sonuçta, eğer bu renk kavranır bir şey değilse, herhangi bir başka renk de kavranır bir şey (414) değildir demektir. Dahası, biçim konusunda da aynı güçlükle karşılaşıyoruz; çünkü aynı nesne, tablolarda olduğu gibi, hem kaba hem yumuşak ya da kuleler gibi hem yuvarlak hem kare şeklinde algılanabilir ve yine aynı şey, suya girmiş kürek gibi, hem düz hem kırık ya da bir gemide oturan insanlarla karada ayakta duran insanlara göründüğü gibi hem hareket halinde hem hareketsiz olarak algılanabilir.[104]

(415) Bunun yanı sıra, kavratıcı olmayan izlenim kavratıcı izlenimle eşdeğer oluyorsa, kavratıcı izlenim doğruluk ölçütü olmaz (olamaz); çünkü tıpkı bükülmüş olan şeyin düz olan şeyin ölçütü olmayacağı gibi, kavratıcı izlenimler de eğer kavratıcı olmayan izlenimlerle eşdeğer oluyorlarsa, ölçüt olamazlar. Fakat kavratıcı izlenim, göstereceğimiz gibi, kavratıcı olmayan ve yanlış bir şeyle eşdeğer olmaktadır (olabilmektedir). Bu bakımdan, kavratıcı izlenimler doğruluğun ya da yanlışlığın ölçütü (416) olamazlar. Örneğin, Şaşırtmalar konusunda, Khrysippos sonraki kavratıcı izlenimin önceki kavratıcı olmayan izlenimle çok yakın olup ondan ayrıştırılmasının güç olduğu bir durumla ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır: "Böyle bir durumda, eğer bu iki izlenim arasındaki fark az ise, bilge insan (*Sage*) duraksayacak ve sessiz kalacaktır.[105] Fakat eğer bunlar arasındaki fark fazla ise, o zaman, bilge insan bu iki izlenimden birini (417) doğru izlenim olarak onaylayacaktır." Bu açıdan, eğer biz yanlış ve kavratıcı olmayan birçok izlenimin kavratıcı izlenimle yan yana olduğunu gösterirsek, açıktır ki, bir kimsenin kavratıcı izlenime onay vermemesi gerektiğini de kanıtlamış oluruz; çünkü böyle bir onayla, bu izlenimler arasındaki yakınlık nedeniyle, yanlış ve kavratıcı olmayan izlenimlere onay vermeye sürüklenmiş oluruz (olabiliriz); her ne kadar bu (418) izlenimler arsında çok büyük bir fark varmış gibi görünse de. Bu açıklamada ne demek istediğim şöyle bir örnekle açık hale gelecektir: Varsayalım ki,

104. Bunun örnekleri için bkz. A.H., I, 92, 118, 119, 102.

105. "Şaşırtmalar" ve doğru ve kuşku götürür izlenimler ya da yargılar arasındaki farkın çok çok az olduğu durumlarda onaylamadan geri durmaya ve yargıyı askıya almaya dair Stoacı kural için bkz. A.H., II, 253.

"elli azdır" kavratıcı bir izlenimdir ve "on bin azdır" gibi bir izlenimden oldukça ayrıdır (farklıdır). Şimdi, kavratıcı olmayan "on bin azdır" izlenimi kavratıcı olan "elli azdır" izleniminden oldukça ayrı olduğundan, İyi insan (*Sage*) bu ikisi arasındaki büyük fark nedeniyle yargısını askıya almaya yönelmeyecek ve kavratıcı "elli azdır" izlenimine onay verecek (419) ve kavratıcı olmayan "on bin azdır" izlenimine onay vermeyecektir. Fakat sanırım, bu bilge kişi "on bin azdır" izlenimine bu izlenim "elli azdır" izleniminden oldukça ayrı olduğu için onay vermiyorsa, "elli bir azdır" izlenimine onay verecektir; çünkü "elli bir azdır" ile "elli azdır" arasında çok büyük bir fark yoktur. Fakat "elli azdır" sonraki kavratıcı izlenim olduğundan, "elli bir azdır" önceki kavratıcı olmayan izlenim konumundadır.* O halde, İyi insan (*Sage*) "elli bir azdır" şeklindeki kavratıcı olmayan izlenime onay vermektedir ve eğer "elli bir azdır" izlenimine onun "elli azdır" izleniminden farklı olmaması bakımından onay vermekteyse, o zaman, o kavratıcı (420) olmayan "on bin azdır" izlenimine de onay vermek durumundadır; çünkü her kavratıcı olmayan izlenim diğer her bir kavratıcı izlenime eşittir. Şimdi, kavratıcı olmayan "on bin azdır" izlenimi "elli bir azdır" izlenimine eşit olduğuna ve aynı zamanda "elli bir azdır" izlenimi "elli azdır" izleniminden farklı ya da apayrı olmadığına göre, bu durumda, kavratıcı "elli azdır" izlenimi kavratıcı olmayan "on bin azdır" (421) izlenimine eşit olmuş olacaktır. Bu durumda, kavratıcı izlenim, ayrıştırılamaz olması bakımından, yanlış ve kavratıcı olmayan izlenimle birlikte saf dışı kalmaktadır.

Her kavratıcı olmayan izlenimin her kavratıcı olmayan izlenime eşit olmadığını, aksine birinin daha fazla bir başkasının daha az kavratıcı olmayan izlenim olacağını (422) kabul etmek de mümkün değildir; çünkü Stoacılar, böyle bir şeyi kabul ettiklerinde, hem kendileriyle hem de şeylerin doğasıyla çelişkiye düşmüş olurlar; çünkü tıpkı insanın insan olduğu için insandan farklı olmaması ve taşın taş olarak taştan farklı olmaması gibi, aynı şekilde, kavratıcı olmayan izlenim kavratıcı olmayan izlenim olarak kavratıcı olmayan izlenimden ya da yanlış olan yanlış

* Eğer bu ikisi mukayese edilirse; çünkü "elli bir" izlenimi elli. (ç.n.)

olması bakımından yanlış olandan farklı olmaz. Bu görüşten hareketledir ki, Zenon "göstergeler eşittir" diyordu. (423) Kaldı ki, bir izlenimin daha fazla ve bir diğerinin daha az kavratıcı olmadığını kabul etsek bile, bunun Stoacılara ne faydası olabilir? Çünkü sonuçta Stoacıların bilge insanı (*Sage*) daha çok kavratıcı olmayan izlenime onay vermese de, daha az kavratıcı olmayan izlenime onay vermiş olacaktır; bu da saçmadır; çünkü Stoacılara göre bilge kişi hatasız bir ölçüte sahip olan kişidir; bu kişi her bakımdan Tanrısal bir kişiliktir, çünkü o asla kanaate itibar etmez,[106] yani yanlış olan bir şeye onay vermez; aksi halde bu en büyük talihsizlik ve ahmaklık olur.

(424) Dahası, Stoacılara göre, bir duyu izleniminin (*aisthetike fantasia*) ortaya çıkması için beş şey gereklidir: Duyu organı (*aistheterion*), duyu nesnesi (*aistheton*), yer (*topon*), tarz (*pos*) ve zihin (*dianoian*). Eğer bunlardan bir tanesi olmayıp (zihnin doğal olmayan bir durumda olduğu zamanlardaki gibi) diğerleri olsa da algılama tam olarak gerçekleşmez. Bu açıdan, bazıları kavratıcı izlenimin bile genel olarak değil fakat yalnızca hiçbir fiziksel engelin olmadığı durumlarda bir ölçüt olacağını söylemiştir.[107] (425) Gerçi, bu mümkün olmayan bir şeydir; çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi[108] duyu akışındaki farklılıklar ve dış koşullar ve başka birçok etken nedeniyle şeyler bize ne aynı biçimde ne de aynı tarzda görünürler. Sonuç olarak, biz bir şeyin belli bir duyuya ve belli bir ortam içinde göründüğünü söyleyebilirsek de, onun asıl haliyle de (doğası bakımından da) göründüğü gibi olup olmadığından tam emin olmayız. O halde, bir engele maruz kalmamış hiçbir izlenim yoktur.

(426) Bu durumda, Stoacılar gayet tabii döngüsel akıl yürütmenin içine düşmektedirler; çünkü kavratıcı izlenimin ne olduğunu araştırdığımızda Stoacılar bu izlenimi "gerçek bir nesneden ve bu nesneye uygun olarak damgalanan ve gerçek olmayan bir şeyden kaynaklanamaz olan türden bir şey" olarak tanımlamaktadırlar. Şimdi, yine, tanımlama yoluyla açıklanan her şeyin bilinen şeylerle açıklanmış olması gerektiğine göre, gerçek nesnenin ne olduğunu sorguladığımızda, Stoacılar çark

106. A.H., II, 83.
107. M.K., I, 254.
108. M.K., I, 414.

ederek şöyle demektedirler: "Gerçek nesne kavratıcı bir izlenime neden olan şeydir." Daha açık söylersek, kavratıcı izlenimi anlayabilmemiz için bizim önce gerçek nesneyi idrak etmiş olmamız ve bunu yapmak için de kavratıcı izlenime yönelmemiz gerekmektedir. Bu durumda, bunların her ikisi de açık hale gelmemiş olmaktadır; çünkü her ikisi de bir (427) diğeri tarafından doğrulanmayı beklemektedir. Biz nasıl ki, bazı görünen şeylerin (*fantaston*) hem görünen hem de asıl olan ve bazı görünen şeylerin de görünen fakat asıl olmayan şeyler olması nedeniyle, bize görünen şeylerin hangilerinin hem görünen hem de asıl olan ve hangilerinin görünen fakat asıl olmayan şeyler olduğunu tanıtlayacak bazı ölçütlere ihtiyacımızın olması gibi, aynı şekilde, bazı izlenimlerin kavratıcı ve bazı izlenimlerin kavratıcı olmaması nedeniyle, bunlardan hangilerinin kavratıcı ve hangilerinin yanlış ve kavratıcı olmadığını tanıtlayacak bir ölçüte ihtiyacımız vardır. (428) Şimdi, bu ölçüt ya kavratıcı bir izlenim ya da kavratıcı olmayan bir izlenim olacaktır. Ve eğer bu ölçüt kavratıcı olmayan bir izlenim olursa, buradan şu sonuç çıkar: Bu kavratıcı olmayan izlenim genel olarak tüm şeylerin ölçütü olduğu anda onun işlevi kavratıcı izlenimi de incelemek olur; bu Stoacıların savunacakları bir görüş değildir. Öte yandan, eğer bu ölçüt kavratıcı bir izlenim ise, birincisi, bunu söylemek aptallık olur (çünkü araştırmamızın konusu bu özel izlenimin ne zaman kavratıcı olduğunu saptmaktı (429) zaten). İkincisi, eğer biz bu kavratıcı izlenimi kavratıcı izlenimlerle böyle olmayan izlenimleri ayırmak için bir ölçüt olarak kullanmak durumundaysak, onlar hakkında saptama yapacak bu izlenim de test edilmek durumundadır ve bu da yine kavratıcı bir izlenim yardımıyla olacaktır ve bu kez bu izlenimin de gerçekten kavratıcı bir izlenim olup olmadığı test edilmek durumundadır. Bu da yine bir kavratıcı izlenim yardımıyla olacaktır. Bu böyle sonsuza kadar sürer.

(430) Fakat muhtemelen bazıları şunu söyleyecektir: Kavratıcı izlenim hem izlenimi olduğu nesnenin asıl varlığının hem de kendinin, yani kavratıcılığının, ölçütüdür. Fakat bunu söylemek aksini iddia etmekten farksızdır, yani "bu izlenimin nesnesi de hem kendinin hem de bu izlenimin sağlamasıdır (testidir)" demekten; çünkü tıpkı görünen şeyler (*fantaston*) tutarsızlık içinde olduklarında, sorunun bunların hangilerinin

doğru ve hangilerinin yanlış olduğunu ne ile saptayacağımız olması gibi, aynı şekilde, izlenimler arasında tutarsızlık söz konusu olduğunda, sorunumuz, bunların hangilerinin kavratıcı ve hangilerinin kavratıcı olmayan izlenimler olduğuna ne ile karar (431) vereceğimizdir olacaktır. Böylece, bu şeylerin benzerliği açısından, eğer bu izlenim, her ne kadar diğer izlenimlerle tutarlı olmasa da, kendisinin ölçütü olabiliyorsa, bu izlenimin nesnesi de, diğerlerine uyumsuz olsa bile, kendisi bakımından güvenilir (432) olacaktır. Bu da saçmadır. Ya da eğer bu sonuncusu (izlenimin nesnesi), uyumsuzluğu nedeniyle, onun hakkında karar verecek bir şeyi gerektirmekteyse, bu durumda, bu izlenim de onu test edecek ve onun gerçekten kavratıcı bir izlenim olup olmadığını gösterecek bir şeyi gerekli kılar.

Ve yine, Stoacıların söylediği gibi, eğer aptal bir kimsenin her kavraması bilgiden yoksun ise ve yalnızca bilge insan (*Sage*) doğruluk hakkında konuşabiliyor ve onun hakkında sağlam bir bilgiye sahip olabiliyorsa[109] ve bilge insan da şimdiye kadar keşfedilememiş olan bu şeyi henüz kanıtlamayı başaramamış ise, buradan zorunlu olarak doğruluğun keşfedilemez bir şey olduğu sonucu çıkar. Bu nedenle de, hiçbir şey kavranabilir değildir; çünkü biz hepimiz, aptal olmamız bakımından, var olan şeylere (433) ilişkin sağlam bir izlenime sahip olamamaktayız ve eğer durum bu ise, Stoacıların Kuşkuculara karşı yönelttikleri suçlamaların aynısının Kuşkucular tarafından Stoacılara karşı yöneltilmesi gerekir; çünkü hem Zenon hem Kleanthes hem Khrysippos hem de bu okulun geriye kalan üyeleri, Kuşkuculara göre, aptallar arasında yer aldığı ve her aptal bilgisizlikle yönlendirildiğine göre, Zenon açıktır ki, kendisinin bu evrende kapsanıp kapsanmadığını ya da kendisinin bu evreni kapsayıp kapsamadığını ve hatta kendisinin kadın mı yoksa erkek mi olduğunu bilmiyordu ve Khrysippos kendisinin insanı mı yoksa Typhon'dan[110] daha karmaşık bir vahşi mi olduğunu bilmiyordu. (434) Dahası, Khrysippos Stoacılara ait olan "bir aptal her şey hakkında bilgisizdir" dogmasını ya biliyordu ya da bilmiyordu ve eğer o bu dogmayı biliyordu ise, bu durumda, aptalların tüm

109. A.H., II, 83.
110. M.K., I, 264.

şeyler hakkında bilgisiz olduğu dogması yanlış olur; çünkü bir aptal olan Khrysippos aptalların tüm şeyler hakkında bilgisiz olduğu dogmasını bilmekteydi. Fakat eğer o kendisinin tüm şeyler hakkında bilgisiz olduğu dogmasını bilmiyordu ise, birçok şeye dair –örneğin tek bir evrenin var olduğuna ve onun mükemmel bir biçimde düzenlenmiş olduğuna ve onun özünün tamamen değişime eğilimli olduğuna[111] ve diğer birçok şeye dair– iddiaları nasıl ortaya koyabiliyordu? (435) Gayet tabii, eğer istenirse, Stoacılara karşı –yine Kuşkuculara karşı ortaya koymayı alışkanlık haline getirdikleri daha başka güçlükleri de burada sıralamak mümkündür; fakat eleştirimizin ayırıcı özelliği şu an açık hale getirilmiş bulunduğundan lafı daha fazla uzatmanın gereği yoktur.

Muhtemel izlenimleri (*pithane fantasia*) kabul edenlere[112] karşı argümanımız kısadır. Şimdi şu ölçütlerden biri ya da şu iki şeyden biri doğru olmalıdır: Bu ölçütler bu kimseler tarafından ya tüm hayatı yönlendirmek için ya da var olan şeylere ilişkin (436) doğruyu keşfetmek için yararlı şeyler olarak kabul edilmiş olmalıdır ve eğer bu kimseler birinci seçenek yönünde hareket etmekteyseler, tuhaf bir durumda olacaklardır; çünkü bu izlenimlerden hiçbiri, kendisi bakımından, hayatı yönlendirme yeterliğine sahip değildir; aksine, bunların her biri falanca nedenden ötürü onun "muhtemel" olduğunu ya da filanca nedenden ötürü onun 'test edilmiş ve tersinemez' olduğunu (437) onaylayıcı bir gözlemi gerektirir.[113] Fakat bu kimseler bu ölçütlerin doğruluğun keşfi için yararlı olduğunu ileri sürüyorlarsa, acı içine düşeceklerdir; çünkü muhtemel izlenim tek başına doğruluk ölçütü olmamaktadır; çünkü keşfedilmek durumunda olan doğruluk için zorunlu olan şey, aslında, bu [muhtemel] izlenimin test edilmiş de olmasıdır –bu izlenimle bağlantılı olarak gözlenen şeylerin her biri incelenirken bu bağlantıya göre test edilmek durumunda olan şeylerden bazılarının gözden kaçırılmış olabileceği ihtimaline karşı temkinli olunması

111. Yani Ateş'e dönme (dünyanın birincil tözü).
112. Özellikle Akademililer. M.K., I, 174, 371, 401.
113. Bu teknik terimler için ve bunlar arasındaki ayrım için bkz. M.K., I, 184; A.H., I, 227.

gerekmektedir– çünkü eğer zihinde bir (438) terslik ortaya çıkarsa, doğruluğun bilgisi de elden kaçmış olacaktır ve görünen o ki, bu kimseler kendi eleştirileriyle bozguna uğramaktadırlar; çünkü nasıl ki bu kimseler kavratıcı izlenimleri aşağılarken durmadan bu izlenimin doğruluk ölçütü olmayacağını çünkü bu izlenimin ona yakın olan yanlış izlenimlerden ayrıştırılamayacağını söylüyorlardıysa, aynı şekilde, muhtemel izlenimleri inceleme sürecimizde, test edilmiş (muhtemel) izlenimlere çok yakın olan belli yanlış şeylerin (izlenimlerin) var olması (bunlara karışmış olması) da mümkündür. Örneğin şunun gibi: Diyelim ki, bizim sağlam bir ruh ve beden durumunda olduğumuza dair bir izlenim söz konusudur, fakat aslında biz böyle bir durumda bulunmamaktayız; yine, diyelim ki, bir izlenim nesnesinin makul bir uzaklıkta olduğuna dair bir izlenim söz konusudur; fakat aslında bu nesne makul (439) uzaklıkta bulunmamaktadır. Sorunun özeti şudur: eğer izlenimlerin ne tümü güvenilir ne de tümü güvenilmez ve ne bazıları güvenilir ne de bazıları güvenilmez değilse, izlenim doğruluk ölçütü değildir demektir. Buradan da şu sonuç çıkar: Ölçüt olan hiçbir şey yoktur, çünkü ne "aracı" (ajan) olarak ölçüt ne "aygıt" olarak ölçüt ne de "bir şeye göre" ölçüt güvenilir bilgiyi sağlamamaktadır.

(440) Fakat Dogmatikler Kuşkucuların dünyada hiçbir ölçütün olmadığını nasıl ileri sürebildikleri sorusunu tekrarlayıp durmaktadırlar. Şunu söylemektedirler: "Kuşkucu bunu ya düşünmeden ya da başka bir ölçüte dayanarak ileri sürmektedir ve eğer bu yargılanmadan söyleniyorsa, o zaman, Kuşkucu güvenilir biri değildir. Buna karşılık, bu bir ölçüte dayalı olarak ileri sürülüyorsa, bu durumda, Kuşkucu kendi kendini çürütmüş olmaktadır; çünkü Kuşkucu hiçbir ölçütün olmadığını söylerken (441) kendi açıklamasını kanıtlamak için bir ölçüt kullanmış olmaktadır." Ve yine, biz (Kuşkucular) "eğer bir ölçüt var ise, o zaman, bu ölçüt ya düşünülmüş ya da düşünülmemiş bir şeydir" argümanını ileri sürdüğümüzde ve buradan bir ya da diğer iki sonucu çıkardığımızda, yani ya sonsuza doğru geri gidiş ya da bir şeyin kendi kendisinin ölçütü olduğunu söylemenin tuhaflığı sonucuna vardığımızda, Dogmatikler bir şeyin kendi kendisinin ölçütü olmasının tuhaf olmadığına dair karşıt bir

argüman (442) ortaya atmaktadırlar. Buna göre: "Yalın (kendisi) olan şey hem kendini hem de başkalarını test etme yeterliliğine sahiptir ve denge hem diğer şeylerin eşitliğinin hem de kendi eşitliğinin ölçütüdür ve ışık hem diğer şeyleri hem de kendini gösterir görünmektedir. Böylece, ölçüt de hem başkalarının hem de kendinin ölçütü olabilir." (443) Şimdi, birinciye karşı yanıt olarak şunu ifade etmemiz gerekiyor: Kuşkucuların yöntemi inanılan şeyleri savunmak değil fakat bu şeyler hakkında, kendinden yeterli bir temel olarak, genel ön kavrayışla (*prolepsis*) yetinmek ve inanmaya değmez görünen şeyleri onaylanmaya değer oldukları varsayılan şeyler ile dengelemek ve böylece her iki tarafı güvenilirlik bakımından eşit düzeye getirmektir. Bu bakımdan, şu anki konuyla ilgili olarak da, biz ölçüte karşıt olan argümanları ölçütü ortadan kaldıracak tarzda kullanmamaktayız. Biz yalnızca şunu göstermek istiyoruz: Eşit güçte karşıt bir görüş de ortaya konabildiği için bir ölçütün var olduğuna dair görüş koşulsuz olarak güvenilir (444) olma durumunda değildir ve sonra, biz her ne kadar ölçütün bir kenara atılmasına katkıda bulunuyor gibi görünsek de, biz bize yakın duran izlenimi, bir ölçüt olarak olmasa da, kullanabiliriz; çünkü biz bir izlenimden hareketle ölçütün var olmadığına dair muhtemel argümanlar ortaya koyarken bunu bu izlenimi onaylamaksızın (445) yapmaktayız; çünkü karşıt görüş için getirilen argümanlar da eşit güçte muhtemel olan şeylerdir. Dogmatikler demektedirler ki: "Zeus aşkına! Bir şey kendinin ölçütü de olabilir. Örneğin cetvel ya da terazi de olduğu gibi." Fakat bu çocukça bir laftır; çünkü bunların her birinin üzerinde olan ve onun sayesinde bu tür şeyleri oluşturma işine girişebildiğimiz, duyu ve zihin gibi, bir üst ölçüt bulunmaktadır. Fakat Stoacılar şu anda tartışma konusu olan ölçütün üzerinde (ondan üstün) herhangi bir şeyin var olduğunu kabul etmemektedirler. Bu bakımdan, bu ölçüt kendi hakkında herhangi bir açıklama ortaya koyduğunda ve kendi güvenilirliğine dair hiçbir kanıta sahip olmadığında, güvenilir olmayacaktır.

(446) Ölçüt hakkında epey konuşuldu. Şimdi, yeni bir başlangıç yapmamız ve "Doğruluk" denen şeyin kendisi hakkında ayrı bir tartışmaya girişmemiz gerekiyor.

2. Kitap

(1) Bu çalışmada genellikle Kuşkucular tarafından doğruluk ölçütünü boşa çıkarmak amacıyla ortaya konan sorunları yeniden gözden geçirmiş bulunuyoruz; erken dönem fizikçilerden daha sonraki dönem filozoflara kadar, filozofların bu konuyla ilgili açıklamalarını verdikten sonra, tüm bunlara ilaveten. Doğruluk konusunun kendisini bağımsız olarak açıklamayı vaat etmiştik. Şimdi, bu vaadimizi yerine getirmek için, hepsinden önce, doğru olan herhangi bir şeyin var olup olmadığını tartışmakla başlayalım.

I. DOĞRU OLAN HERHANGİ BİR ŞEY VAR MIDIR?

(2) Hiçbir açık ölçüt var değilse, bu durumda, Doğruluk denen şeyin de açık olmayan bir şey olduğu herkese malum olur; bununla birlikte, ölçüte karşı doğrudan hiçbir şey iddia etmiyor olsak bile, Doğruluk denen şeyin kendisi hakkındaki var olan anlaşmazlığın bizi yargıyı askıya almaya sürüklemeye yeterli olduğunu göstermemiz de (3) mümkündür ve tıpkı, eğer şeylerin doğasında doğru ya da eğri olan bir şey var değilse, doğru ya da eğri şeyleri test edebilecek bir cetvelin ve eğer ağır ya da hafif hiçbir cisim var değilse, bunları tartabilecek bir terazinin varlığının söz konusu olmaması gibi, aynı şekilde, eğer doğru olan hiçbir şey var değilse, bu durumda, "doğruluk ölçütü" diye bir şeyin varlığı da söz konusu değildir demektir ve doğru (hakiki) ya da yanlış (sahte) olan hiçbir şeyin olmadığını –eğer Dogmatiklerin açıklamalarını dikkate almak durumundaysak– Dogmatikler arasında bu konuda ortaya (4) çıkmış anlaşmazlıkları sergiledi-

ğimizde anlayacağız. Şimdi, bu konuyu araştıranlardan bazıları doğru olan bir şeyin var olduğunu bazıları ise var olmadığını söylemektedir; doğru bir şeyin var olduğunu söyleyenlerden bazıları yalnızca düşünülür olan şeylerin (*noeta*) doğru olduğunu bazıları ise yalnızca duyumlanabilir (duyuma açık) olan şeylerin (*aistheta*) doğru olduğunu ve bazıları da hem düşünülür hem de duyumlanabilir olan (5) şeylerin eşit şekilde doğru olduğunu söylemektedir. Buna bağlı olarak, Korintli Kseniades, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, hiçbir şeyin doğru olmadığını söylemektedir; muhtemelen, Kinik Monimos "Her şey boştur" derken aynı şeyi kastetmiştir[1] (bu şu (6) demektir: Var olmayan şeylerin var olması boş bir kuruntudur). Platon ve Demokritos yalnızca düşünülür olanların doğru olduğunu varsaymışlardır; fakat Demokritos bunu doğal olarak hiçbir duyumlanabilir şeyin var olmadığı gerekçesiyle ileri sürerken (çünkü (7) tüm şeyleri oluşturan atomlar nitelik bakımından boş bir doğaya sahiptir), Platon bunu duyulur olanların her zaman oluş halinde olduğu ve asla varlığa gelmedikleri (bu şeylerin özlerinin bir nehir gibi durmadan akmakta oldukları) ve bu açıdan bir an için bile aynı kalmadıkları ve (Asklepiades'in söylediği gibi) oluş hızına bağlı olarak iki kez (8) var olmanın mümkün olmadığı gerekçesiyle ileri sürmüştür. Aenesidemus (Herakleitos'tan hareketle)[2] ve Epikuros'un her ikisi de duyumlara geri dönerler fakat ayrıntılarda farklılaşırlar; çünkü Aenesidemus görünen şeylerde bir farkın olduğunu söyleyerek bunlardan (görünen şeylerden) bazılarının tüm insanlara ortak olarak bazılarının ise tek bir insana bağımsız olarak göründüğünü ve herkese ortak olarak görünenlerinin doğru ve diğerlerinin yanlış olduğunu ileri sürmüştür; bu bağlamda, ortak bilgiden kaçmayan şey dolayısıyla "doğru" olarak adlandırılmış olmaktadır.[3] (9) Fakat Epikuros tüm duyumlanabilir olanların doğru (hakiki) olduğunu ve var olduğunu ileri sürmüştür;[4] çünkü bir şeyin "doğru" olduğu-

1. "Boşunalık" (*tufos*) ya da "aptallık" (boş sanı); tam anlamı bakımından "duman."
2. M.K., I, 349; A.H., I, 210.
3. Yani "a - lathes = me lethon" (dikkatten kaçmama).
4. M.K., I, 203, 368, 363.

nu söylemekle "var" olduğunu söylemek arasında hiçbir fark yoktur. Böylece de, doğruluk ve yanlışlığın betimlenmesinde, Epikuros şöyle demiştir: "Söylendiği durumda olan şey doğrudur ve söylendiği durumda olmayan şey yanlıştır." Epiküros'a göre, duyu, kendisine sunulan şeyleri algılayabilir olması ve akıl yoksunu olması nedeniyle bu şeylere ne bir şey eklemekte ne de bir şey çıkarmakta olmaması bakımından, her zaman doğru bir biçimde kayıtta bulunmakta ve var olan nesneyi doğası bakımından asıl haliyle kavramaktadır ve tüm duyumlanabilir şeylerin doğru olmasına karşılık, kanaat getirebilir şeyler farklılık göstermektedir.* Bunlardan bazıları, yukarıda göstermiş (10) olduğumuz gibi,[5] doğru bazıları yanlış (sahte) olabilmektedir. Fakat Stoacılar bazı duyulur olan şeylerle bazı düşünülür olan şeylerin doğru olduklarını, buna karşılık, duyulur olanların doğrudan doğruya "doğru" olmadıklarını fakat onlarla birleşik olan düşünülür olanlara ilişkileri bağlamında "doğru" olduklarını ileri sürmüşlerdir; çünkü onlara göre, "doğru" denilen şey "var olan ve bir şeye karşıt olan" bir şeydir ve "yanlış" denilen şey "var olmayan ve bir şeye karşıt olan" bir şeydir;[6] ve bir cisimsel olmayan (*asomaton*) yargı olması bakımından bu şey "düşünülür olan" (*noeton*) bir şeydir.

(11) Şimdi, "doğruluk" (hakikat) hakkındaki ilk anlaşmazlık buydu; fakat başka bir anlaşmazlık daha vardı ve bu anlaşmazlıkta kimileri yanlışlığı ve doğruluğu gösterilen şeye kimileri sese kimileri de zihnin hareketine yerleştirmektedir. İlk görüşün şampiyonları olan Stoacılardı ve şöyle diyorlardı: "Üç şey birbiriyle bağlantılıdır, (12) gösteren, gösterilen ve var olan şey; bunlardan gösteren şey sestir (örneğin, *Dion*); gösterilen şey ise, şu anda canlı olarak yansıtılan ve bizim kendi zihnimizin dışında var olan bir şey olarak kavradığımız fakat barbarların her ne kadar bu sesi duysalar da anlayamadıkları şeydir; var olan şey de dıştaki asıl nesnedir (*ektos hupokeimenon*) –örneğin, Dion'un kendisi ve bunlardan ikisi cisim olan şeylerdir (*soma*) –yani ses

* Diğer bir deyişle, hata ya da yanlışlık duyumlarda değil, duyumlanan şeyler hakkındaki yargılarımızda ya da kanaatlerimizde söz konusudur. (ç.n.)

5. M.K., I, 210.

6. Bu tanımlamalar için bkz. M.K., I, 85, 88.

ve var olan şey– ve diğeri cisim olmayan (*asomaton*) bir şeydir, yani gösterilen ve ifade edilebilen şeydir (*lekton*).[7] Gösterilen şey doğru ya dayanlış olabilir fakat doğru ya da yanlış de olsa bu şey tek biçimli değildir; o kısmen tam ve kısmen kendinden tam olabilir ve kendinden tam olan (doğru ya da yanlış) şey "yargı" olarak adlandırılır ve Stoacıların "Bir yargı doğru ya da yanlış olabilen şeydir" derken betimledikleri şey tam (13) da budur. Fakat fizikçi Epikuros ve Strato bunlardan yalnızca ikisini –gösteren ve var olan– kabul ederlerken, ikinci görüşü, yani doğruluk ve yanlışlığı sese atfeden görüşü, benimsemiş görünmektedirler. Son görüş –yani doğruluk denen şeyi zihnin hareketine atfeden görüş– yalnızca bir Okul mensubunun görüşü gibi görünmektedir.[8]

(14) Böylece şu anda, bu konuyla ilgili araştırma hakkında kısa bir açıklama verilmiş oluyor. Şimdi özel eleştirilere geçelim; bu eleştirilerden bazıları genel olarak tüm görüşleri hedef almaktadır bazıları ise bu görüşlerin her birini ayrı ayrı hedef (15) almaktadır ve şimdi önce genel tipteki eleştirileri tartışalım. Şimdi, doğru olan bir şeyin var olduğunu söyleyen biri, bunu ya yalnızca böyle olduğunu iddia ederek yapmaktadır ya da bunu kanıtlamaktadır; eğer o bunu sadece iddia etmekte ise, ona bu iddiasına karşıt olan bir iddia ile karşılık verilecektir, yani hiçbir şey doğru değildir denecektir. Fakat eğer o bir şeyin doğru olduğunu kanıtlamakta ise, o bunu ya doğru bir kanıtla ya da doğru olmayan bir kanıtla yapmaktadır. Fakat o bunu doğru olmayan bir kanıtla yaptığını söylemeyecektir, çünkü bu tür bir kanıt güvenilir bir şey değildir ve eğer o bunu doğru bir kanıtla yapmaktaysa, bir şeyin doğru olduğunu kanıtlayan bir kanıtın kendinden doğru olduğu neye dayanmaktadır? Eğer bu kanıt kendinden doğru ise, o zaman, bu kanıtın kendinden doğru olan bir şey olarak var olmadığını söylemek (16) de mümkündür; eğer bu yine bir kanıta dayalı ise, yine aynı sonuca varılacaktır: bu kanıttın doğruluğu neye dayanıyor? Bu sonsuza dek sürecektir;

7. A.H., II, 81, 104 ve 69, 75, 79. "Yazmaktadır" örneğin bir tamamlanmamış şey örneğidir fakat "Sokrates yazmaktadır" "kendinden tam" bir ifadedir (*lekton*), D. Laertius, VII, 63.
8. Bkz. M.K., I, 137; I, 15, 16; A.H., II, 85.

çünkü bu durumda, doğru bir şeyin var olduğunu öğrenmek için önce sonsuz bir kanıt serisinin kavranması gerektiğinden ve böyle bir sonsuz serinin de kavranması mümkün olmadığından, doğru bir şeyin var olduğunu kesin olarak bilmek mümkün değildir.

(17) Dahası, eğer doğru olan bir şey varsa, bu şey ya görünen ya da açık olmayan ya da kısmen görünen ya da kısmen açık olmayan bir şeydir[9] Fakat o ne görünen bir şeydir, ortaya koyacağımız gibi, ne de açık olmayan bir şeydir ve ne kısmen görünen bir şeydir ne de kısmen açık olmayan bir şeydir; o halde, doğru olan her hangi bir şey var (18) değildir; çünkü eğer o görünen bir şey ise, o zaman, ya görünen her şey doğrudur ya da görünen bir şey doğrudur. Fakat görünen her şey doğru değildir (çünkü uykuda ya da çılgınlık durumunda deneyimlenen bir şey doğru değildir); aksi halde, görünen şeylerin çoğu zaman tutarsız olması bakımından, tutarsız şeylerin, aynı şekilde, gerçek ve eşit derecede doğru olduklarını kabul etmek zorunda kalırız; bu da saçmadır. Demek ki (19) görünen her şey doğru değildir ve eğer görünen bir şey doğru ise ve [yine] görünen bir şey yanlış ise, görünen şeylerin hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu sezinlemek için bir ölçüte ihtiyacımız olacaktır. Bu durumda, bu ölçüt ya herkese görünen bir şey şeydir ya da açık olmayan bir şeydir. Fakat eğer o görünen bir şey ise, her görünen şey doğru olmadığından, bu görünen şey de bir başka görünen şeyle test edilmeye muhtaçtır ve yine bu şey de farklı bir şeyle test edilmeye muhtaçtır; bu işlem (20) sonsuza dek sürer ve eğer ölçüt açık olmayan bir şey ise, bu durumda, yalnızca görünen şeyler değil fakat açık olmayan şeyler de doğru olacaktır; çünkü eğer biz görünen şeyleri doğrulamak için benimsenmiş olan açık olmayan şeyi kabul edersek, o zaman, açık olmayan bir şey de doğru olmak durumundadır; çünkü doğru olan yanlış (21) olanla yargılanmak durumunda değildir kuşkusuz. Fakat eğer açık olmayan bir şey doğru ise, bu durumda, başta var sayıldığı gibi, yalnızca görünen şeyin doğru olması söz konusu olmayacaktır [iddia edilen bu düşünce çürütülmüş olmaktadır]. Dahası, bu

9. M.K., II, 17-31; A.H., II, 88-93.

açık olmayan şeyin doğru olduğu neye dayanıyor? Çünkü eğer açık olmayan şey kendinden doğru ise, o zaman, açık olmayan tüm şeyler kendinden doğru olmak durumundadır. Fakat bu açık olmayan şey bir kanıta dayalı olarak böyle ise, bu durumda, şu açıktır ki, o ya açık olmayan ya da görünür olan ve doğru olduğu kanıtlanmış bir kanıta dayalı olarak böyledir ve eğer o açık olmayan kanıta dayalı olarak böyle ise, bu açık olmayan kanıt da başka bir kanıtla ve bu da daha başka bir kanıtla ve bu kanıt da yine bir kanıtla (22) yargılanmak durumunda olacaktır ve bu sonsuza kadar böyle sürecektir. Fakat eğer o görünen bir kanıt yardımıyla böyle (doğru) ise, bu durumda, döngüsel akıl yürütme saçmalığıyla harap olacağız demektir; görünen şeyi açık olmayan bir şeyle doğruladığımızda ve yine tersine açık olmayan şeyi görünen şeyle test ettiğimizde (23) durum bu olacaktır. Fakat eğer ne görünen her şey ne de görünen bir şey doğru değil ise, bu durumda, görünen hiçbir şey doğru değildir demektir –aslında, doğru olan şey (24) açık olmayan bir şey de değildir; çünkü eğer doğru olan şey açık olmayan bir şey ise, bu durumda, ya her açık olmayan şey doğrudur ya da değildir. Fakat ne açık olmayan her şey doğrudur ne de açık olmayan bir şey, göstereceğimiz gibi, doğrudur. O halde, doğru olan açık olmayan bir şey değildir; çünkü eğer açık olmayan her şey doğru ise, bu durumda, bir kere, Dogmatiklerin anlaşmazlık içinde olmamaları gerekirdi; örneğin, onlardan bazıları bir tek elementin var olduğunu bazıları iki elementin var olduğunu ve diğerleri de belirli bir sayı da elementin olduğunu ve daha başkaları da sonsuz sayıda elementin var olduğunu söylemektedir ve ikincisi, Dogmatiklerin birbirlerinin (25) kanaatlerini yalanlamamaları da gerekirdi ve eğer açık olmayan her şey doğru ise, çelişik olan şeyler de doğru olacaktır; örneğin yıldızların sayısının çift olduğu ve yıldızların sayısının tek olduğu açıklaması; çünkü bu görüşlerin her ikisi de eşit derecede açık değildir ve açık olmayan her şey doğru kabul edilmektedir. Fakat doğaldır ki çelişik şeyler doğru olamazlar; o halde, tüm açık olmayan şeylerin doğru olması söz (26) konusu değildir ve yine bazı açık olmayan şeylerin doğru olmaları da söz konusu değildir; çünkü bu açık olmayan şeyin doğru ve şu açık olmayan

şeyin yanlış olduğuna dair açıklama ya kendisi bakımından bir ölçüte dayanmaksızın yapılmaktadır ya da bir ölçüte dayalı olarak yapılmaktadır ve eğer gelişi güzel böyle söylenmekte ise, o zaman, karşıt durumdaki şeyin doğru olduğunu söyleyen bir kimseye verilecek hiçbir yanıt (27) yoktur (olamaz); fakat bu açıklama bir ölçüte göre yapılmakta ise, kesindir ki, bu ölçüt ya görünen ya da açık olmayan bir şeydir; eğer bu ölçüt görünen bir şey ise, bu durumda, yalnızca açık olmayan şeylerin doğru olduğuna dair temel varsayım yanlış (28) olacaktır. Dahası, görünen şeyler hakkında yargıda bulunurken kullandığımız bu ölçütün doğruluğu nereden gelmektedir? Bu ölçüt eğer kendinden doğru bir şey ise, o zaman, karşıt konumdaki kimsenin bu ölçütün doğru olmadığına dair açıklaması da kendinden güvenilir bir açıklama olacaktır; eğer bu ölçüt görünür olan bir şeye dayalı olarak böyle ise, o zaman, bu görünen şey de bir başka görünen şeyden çıkarsanıyor (29) demektir ve bu da böyle sonsuza kadar böyle sürer; eğer bu ölçüt açık olmayan bir şeye dayalı olarak böyle ise, bu argüman döngüsel bir akıl yürütmeye dönüşür: Biz ne açık olmayan şeylerden ayrı olarak görünür olan şeyleri ne de görünen şeylerden ayrı olarak açık olmayan şeyleri güvenilir sayabiliriz. Bu bakımdan, açık olmayan şeyler de doğru olamazlar.

(30) O halde, geriye kısmen görünen ve kısmen açık olmayan şeyin doğru olduğunu söylemek kalıyor; fakat bu aptalca bir şeydir; çünkü eğer bu görünen şeyi, onun görünen şey olması bakımından, doğru kabul ediyorsak, biz onu ya her görünen şeyin ya da her böyle olmayan şeyin doğru olması bakımından doğru kabul ediyoruzdur ve eğer bu açık olmayan şey, açık olmaması bakımından, doğru olarak kabul ediliyorsa, biz onu ya her açık olmayan ya da her böyle olmayan şeyin doğru olması bakımından doğru kabul ediyoruzdur ve biz geriye kalanlar şeyler için de aynı güçlükleri ortaya (31) koymaya devam edeceğiz. Böylece, eğer ne görünen ne açık olmayan ve ne kısmen görünen ne de kısmen açık olmayan şey doğru değil ise ve bunların dışında başka hiçbir seçenek de yok ise, bu durumda, zorunlu olarak, hiçbir şey doğru değildir demektir.

(32) Bazı insanlar da "en üst cins"[10] ile ilgili güçlükleri sergilemişlerdir. Buna göre, bu en üst cins tüm diğerlerinin üstünde yer alan en kapsayıcı ve kendisi başka bir şeyin altına girmeyen cinstir. Bu durumda, bu cins ya doğru ya da yanlış olan bir şeydir (33) ya da ne doğru ne de yanlış olan bir şeydir ve eğer o doğru ise, tüm şeyler doğru demektir; çünkü bu şeyler onun tikel türleri durumundadır; tıpkı insan cinsinin insan olması bakımından onun tikellerin de insan olması ve onun akla sahip olması bakımından onun tüm tekillerinin de akla sahip olması ve yine onun ölümlü olması nedeniyle, onun tekillerinin de ölümlü olması gibi, aynı şekilde, eğer tüm -kapsayıcı (34) cinsler doğru ise, var olan tüm şeylerin de doğru olması zorunludur ve eğer tüm şeyler doğru ise, o zaman, hiçbir şey yanlış değildir demektir. Eğer yanlış olan hiçbir şey var değilse, doğru olan herhangi bir şey de var değildir demektir -bu karşıt şeylerin birbirleriyle bağlantılı olarak tasavvur edildiğini daha önce göstermiştik.[11] Dahası, eğer tüm şeyler doğru ise, bu durumda, çelişik şeylerin de doğru olduğunu (35) onaylıyoruz demektir, bu da saçmadır. Bu açıdan, bu durumda, "en üst cins" doğru olan bir şey değildir. Aslında, o yanlış olan bir şey de değildir, benzer güçlüklerden ötürü; çünkü eğer o yanlış bir şey ise, onun parçası olan şey de yanlış olacaktır. Fakat tüm şeyler, hem cisim hem de cisim olmayanlar, onun parçasıdır; o halde, tüm şeyler yanlış olacaktır ve tüm şeylerin yanlış olduğu dair açıklamaya müteakip aynı güçlükler (36) söz konusu olacaktır. Bu durumda, "en üst cins"in aynı anda ya hem doğru hem de yanlış olduğunun ya da ne doğru ne de yanlış olduğunun söylenmesi gerekir. Fakat bu çıklama şu ana kadar ki açıklamalardan daha kötüdür; çünkü bundan tüm tikellerin aynı anda hem doğru hem yanlış olduğu ya da ne doğru ne de yanlış olduğu çıkar; bu da saçmadır. Demek ki, doğru olan herhangi bir şey yoktur.

(37) Yine, doğru olan şey ya mutlak[12] ve doğal olan ya da göreli olan bir şeydir; fakat göstereceğimiz gibi, bunların hiçbiri

10. Stoacı mantığın bu en üst kapsayıcı sınıf ya da en yüksek kategorisi (bir şey: to ti) için bkz. A.H., Sunuş, s. XXVI ve M.K., II, 32-6; A.H., II, 86-7.
11. M.K., I, 395.
12. Tanım anlam olarak "farklı bir biçimde var olan" yani ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip olan. Bkz. A.H., I, 37; M.K., II, 161.

söz konusu değildir; o halde, doğru olan var olan bir şey değildir. Doğru olan, mutlak ve doğal olarak var olan bir şey değildir, çünkü mutlak ve doğal olarak var olan şey benzer koşullar içinde olanları aynı tarzda harekete geçirmek durumundadır –örneğin sıcak olan şey bir kimseye sıcak başka bir (38) kimseye soğuk gelmez, aynı koşullar altında bulunan herkese sıcak gelir. Fakat doğru olan herkesi benzer bir biçimde harekete geçirmez; örneğin, aynı şey fakir bir insana doğru gibi görünürken, bir başkasına yanlış görünmektedir. Bu durumda, doğru olan mutlak ve doğal olarak var olan şeylerin sınıfına girmemektedir ve eğer doğru olan göreli şeyler sınıfına girmekteyse, bu durumda, göreli şeyler yalnızca tasavvur edilen fakat asıl bir var oluşa sahip olmayan şeyler olduklarından, doğru olan da kesindir ki yalnızca bir kavram (tasavvur) olacak ve asıl olarak var olan bir şey olmayacaktır. (39) Dahası, eğer doğru olan göreli bir şey ise, bu durumda, aynı şey aynı anda hem doğru hem de yanlış oluyor demektir; çünkü tıpkı aynı şeyin hem sağ hem de sol olması –sağ bu nesneye göre sol da şu nesneye göre vardır– ve tıpkı aynı şeyin hem yukarıda hem aşağıda olduğunun söylenmesi gibi –yukarıda olan altında olana göre vardır ve aşağıda olan onun üzerinde olana göre vardır– bizim de bu durumda aynı şeyi hem doğru hem de yanlış olarak adlandırmamız gerekir ve eğer böyle ise, bu şey yanlış olmaktan daha fazla doğru olmayacaktır ve bu durumda da kesin olarak doğru olan bir şey olmayacaktır.[13]

(40) Aenesidemus da aslında bu konuyla ilgili benzer güçlükleri ifade etmektedir. Buna göre, eğer doğru olan herhangi bir şey varsa, bu şey ya duyumlanabilir ya düşünülür ya da hem düşünülür hem de duyumlanabilir bir şeydir (olabilir). Fakat göstereceğimiz gibi, bu şey ne duyumlanabilir ne düşünülür ne de aynı anda her ikisi (41) olabilir; o halde, doğru olan herhangi bir şey var değildir. Şimdi, bu şeyin [doğru olanın] duyumlanabilir olmadığını şöyle göstereceğiz: Duyumlanabilir şeylerden bazıları genel bazıları tikel şeylerdir; genel olanlar tikelleri içine alan genel (ortak) niteliklerdir –tikel insanları kapsayan "İnsan"

13. Kuşkucu "daha fazla değil" ilkesi için bkz. A.H., I, 188.

gibi ve tikel atları kapsayan "At" gibi. Buna karşılık, tikeller ayrı (bağımsız) bireysel niteliklerdir –örneğin Dion'a, Theon'a ve (42) diğerlerine ait nitelikler. Bu durumda, eğer doğru olan duyumlanabilir bir şey ise, o ya birçok şeye ait genel (ortak) bir niteliktir ya da bireysel bir niteliktir; fakat doğru olan ne genel ne de bireysel bir özelliktir; o halde, doğru olan duyumlanabilir bir şey (43) değildir. Yine, tıpkı görünür bir nesnenin görme ile algılanır bir şey olması gibi ve duyulur bir nesnenin duyma ile bilinir olması gibi ve koklanır olan bir nesnenin koklama ile bilinir olması gibi, aynı şekilde, duyumlanabilir olan nesne de genel olarak duyum ile bilinir olan bir şeydir. Fakat doğru olan genel olarak duyu ile bilinir bir şey değildir; çünkü duyu akıla sahip değildir ve doğru olan akıldan yoksun bir biçimde (44) bilinemez. O halde, doğru olan duyumlanabilir bir şey değildir. Aslında, doğru olan düşünülür bir şey de değildir; çünkü eğer böyle ise, duyumlanabilir olanların hiçbiri doğru olmayacaktır demektir ve bu yine saçmadır; çünkü bu durumda ya o herkese ortak olarak düşünülür bir şey olacaktır ya da ayrı ayrı kimseler için düşünülür olan bir şey olacaktır; fakat doğru olan ne herkese ortak olma ne de ayrı ayrı kimseler için (45) düşünülebilir olma yeteneğinde değildir; onun ortak olarak herkesçe düşünülmesi mümkün olmamaktadır ve eğer doğru olan bir tek kişi ya da ayrı ayrı daha fazla kişiler tarafından düşünülmek durumundaysa, o zaman, o güvenilmez ve üzerinde tartışılabilir bir şeydir demektir. O halde, doğru olan düşünülebilir bir şey de değildir. Dahası, doğru olan aynı anda hem duyumlanabilir hem de düşünülür bir şey de değildir; çünkü ya her duyulur olan ve her düşünülür olan doğrudur ya da bazı duyular olan ve bazı düşünülür (46) olan şeyler doğrudur; fakat her duyulur olan şeyin ve her düşünülür olan şeyin doğru olduğunu ileri sürmek uygulanabilir bir şey değildir; çünkü duyulur olanlar duyulur olanlarla ve düşünülür olanlar düşünülür olanlarla çelişkili (tutarsız) olmaktadır (olabilmektedir) ve tersine olarak duyulur olanlar düşünülür olanlarla çelişkili olabilmektedir [yani böyle durumlar ortaya çıkabilmektedir]. Eğer tüm şeyler doğru ise, buradan da, zorunlu olarak, aynı şeyin hem var olduğu hem de var olmadığı sonucu çıkar ve [yine] hem doğru olduğu hem de

yanlış olduğu sonucu. Yine, duyulur olan bir şeyin doğru olduğunu ve düşünülür olan bir şeyin doğru olduğunu savunmak da (47) uygulanabilir bir şey değildir; çünkü sorun zaten budur. Dahası, mantıksal açısından, tüm duyumlanabilir olanların ya doğru olduğunun ya da yanlış olduğunun söylenmesi tutarlıdır; çünkü duyumlanabilir şeyler eşitliğe sahiptir, biri diğerinden daha az ya da daha çok duyumlanabilir değildir; yine, düşünülür olan şeyler de eşitliğe sahiptir, biri diğerinden daha az ya da daha çok düşünülür değildir. Fakat tüm duyumlanabilir şeylerin ne doğru olduğu ne de yanlış olduğu söylenemez; o halde, doğru olan herhangi bir şey yoktur.

(48) Fakat eğer "evet, fakat doğruluk görünür olması bakımından değil de bir başka nedenle agılanmaktadır" denirse, o zaman, bu neden nedir? Dogmatiklerin bunu bize açık bir biçimde açıklamaları gerekir ki biz de bu açıklamaya göre bu görüşü (49) onaylayalım ya da bunu yapmaktan kaçınalım. Kaldı ki, Dogmatikler bu nedenin kendisini nasıl algılamaktalar? Onu görünür olması (*fainomenen*) bakımından mı yoksa görünür olmaması (*me fainomenen*) bakımından mı algılamaktalar? Eğer onlar bu nedeni görünür olması bakımından algılamaktaysalar, o zaman, onlar doğruluğun görünür bir şey olduğu için var olan bir şey olmadığını söylediklerinde yalan söylemektedirler; fakat eğer onlar bu nedeni görünür bir şey olması bakımından algılamıyorlarsa, bu durumda, onlar görünür olmayan bir şeyi nasıl algılıyorlar? Onu (50) kendisiyle mi yoksa başka bir şey yardımıyla mı algılıyorlar? Doğru olanı kendisiyle algılamak mümkün değildir, çünkü görünür olmayan hiçbir şey kendisiyle algılanmaz (algılanamaz); buna karşılık, eğer doğru olan başka bir şeyin yardımıyla algılanıyorsa, o zaman, bu şey görünür olan bir şey midir yoksa görünmekte olmayan bir şey midir? Bu sorgulama sonsuza kadar böyle sürer ve doğru olan da keşfedilemez hale gelir.

(51) O zaman nedir bu? Bizi ikna edecek şey, doğası ne olursa olsun, ister duyumlanabilir ister düşünülür ve ister aynı anda hem duyumlanabilir hem düşünülür bir şey olsun, doğru olan olarak nitelendirilen şey "muhtemel olan" (*pithanon*)

mıdır?[14] (52) Fakat bu da uygulanabilir bir şey değildir; çünkü eğer muhtemel olan doğru ise, bu durumda, aynı şeyin (şeylerin) tüm insanları ikna etmememesi ve aynı şeye (şeylere) her zaman aynı insanların ikna olmaması bakımından, aynı şeyin aynı anda hem var olduğunu hem var olmadığını ve aynı anda hem doğru olduğunu hem de yanlış olduğunu kabul etmek durumunda kalacağız demektir; çünkü bu şey birilerini ikna ettiği ölçüde doğru ve var olan bir şey olacak, fakat birilerini ikna etmediği ölçüde yanlış ve var olmayan bir şey olacaktır. Fakat aynı şeyin aynı anda hem var olması hem (52) var olmaması ve hem doğru olması hem doğru olmaması mümkün değildir; o halde, muhtemel olan şey de doğru değildir; yani, biz birçok kimseyi ikna eden şeyin doğru olduğunu beyan etmedikçe, durum bu olacaktır. Aksi halde ise, bizim birçok sağlıklı insanı tatlı olduğuna ikna ederken sarılıktan muzdarip birini tatlı olmadığına ikna eden balı[15] aslen tatlı olan bir şey olarak betimlememiz gerekir. Fakat bu anlamsızdır; çünkü doğruluk araştırılırken uzlaşım içinde olanların sayısına değil fakat onların içinde bulunduğu duruma itibar edilmesi gerekir ve hastalıklı bir kimse belli bir durumdadır (54) ve tüm sağlıklı insanlar da öyle.[16] Bu bakımdan, bir kimse tek bir duruma diğer bir durumdan daha fazla güvenmemelidir; aksi halde, birçok kimsenin (örneğin ateşli hastalar) baldan acı bir tat alırken tek bir kimsenin (örneğin sağlıklı biri) baldan tatlı bir tat aldığı bir durumda, balı acı bir şey olarak nitelendirmek zorunda kalırız; bu da saçmadır. Bu durumda, çoğunluğun tanıklığını ve buna bağlı olarak balın tatlı olduğunu açıklayanların tanıklığını bir kenara bırakmak durumundayız; yani, balı birçok kimsenin tatlı olarak fakat tek bir kişinin acı olarak tattığı bir durumda, balı tatlı olarak tadanların sayısına bakarak balı tatlı olarak nitelendirmek durumunda değiliz. Doğruluğu bir başka tarzda araştırmamız gerekiyor.

(55) "Doğru" hakkında ortaya konan "genel" güçlüklerden bazıları bunlardır. Şimdi, tikel (özel) güçlüklere geçelim. Şimdi,

14. Bu Akademi terimi için bkz. M.K., I, 174.
15. A.H., I, 101.
16. M.K., I, 333, A.H., II, 44.

tüm şeylerin yanlış olduğunu ileri sürenlerin nasıl çürütüldüğünü yukarıda göstermiştik.[17] Buna göre, eğer tüm şeyler yanlış ise, "tüm şeyler yanlış" açıklaması "tüm şeyler" ile ilgili bir şey olduğundan, doğru olmayan bir açıklama olacaktır ve eğer "tüm şeyler yanlıştır" açıklaması doğru değil ise, onun karşıtı olan "tüm şeyler yanlış değildir" açıklaması doğru olacaktır. O halde, eğer tüm (56) şeyler yanlış ise, tüm şeyler yanlış değildir. Platon ve Demokritos[18] duyuları (*aistheseis*) reddederek ve duyumlanabilir olanları (*aistheta*) bir kenara atarak ve yalnızca düşünülür olanları (*noetois*) izleyerek, şeyleri karışıklığa sokmuşlar ve yalnızca var olan şeylere ilişkin doğruluğu (*aletheian*) değil, aynı zamanda, şeylere ilişkin kavramı (*epinoian*) [ya da kavrayışı] da paramparça etmişlerdir; çünkü her düşünce (*noesis*) ya duyuma bağlıdır ya da duyumdan kopuk bir şey değildir ve ya deneyime (57) bağlıdır ya da deneyimden kopuk bir şey değildir. Bu açıdan, örneğin düşlerde ya da delilikte ortaya çıkan ve yanlış (sahte) olarak adlandırılan izlenimler bile, duyu aracılığıyla ve deneyim bağlamında bizim için bilinir olan şeylerden kopuk (apayrı) şeyler değildir. Örneğin, [daha önce sözü edilen] malum kişinin[19] delilik nöbeti sırasında hayalen gördüğü "canavarlara benzeyen ve baştan aşağı kana bulanmış hizmetçiler" aslında onun daha önce duyuları aracılığıyla görmüş olduğu şeylerin (58) birleşik şekilleridir ve aynı şekilde, bir kimse, daha önce kanatlı bir şey ve bir adam görmüş olmaksızın, uykusunda (düşünde) kanatlı bir adam göremez ve kavram [ya da kavrama] denilen şeyde, genel olarak, deneyimle tanık olunmaksızın sahip olunan türden herhangi bir şey bulmak mümkün değildir; çünkü bu tür bir şey [kavram] ya deneyimde verilmiş olan şeylere benzerliğiyle ya da bu deneyimlenmiş olan şeyin büyütülmesi ya da küçültülmesi ya da bir şekilde düzenlenmesiyle edinilen (edinilebilir) (59) bir şeydir. Benzerlik ilişkisi için, şu anda Sokrates burada olmadığı halde onun bir benzerini, onun kendisini daha önce görmüş olmamız nedeniye, zihnimizde tasavvur edebiliyor olmamız örnek gösterilebilir; yine, büyütme ilişkisi için, genel insandan

17. M.K., II, 390, 398.
18. M.K., II, 6.
19. Eurip., *Orest*., 256.

hareketle, zihnimizde "tahılla beslenen ve bir insandan çok, ormanlarla kaplı dağ tepelerine benzeyen ve kulle kadar yüksek" bir dev[20] tasavvur etmemiz örnek gösterilebilir; azaltma ilişkisi için ise, tersine, genel insanın boyutlarını küçülterek bir pigme (cüce) tasavvur etmemiz örnek gösterilebilir; düzenlemeyle ilişkili olarak da, insan ve attan hareketle, daha önce hiç algılamadığımız bir şeyin –diyelim ki bir hippokentaur– kavramını türetmemiz örnek gösterilebilir. Bu bakımdan, her kavram duyu deneyimi (*aistheseis*) tarafından öncelenmektedir ve bu bağlamda, eğer duyumlanır şeyler (*aistheton*) bir kenara atılırsa, tüm kavramsal düşünce (*noesis*) de zorunlu olarak bir kenara atılıyor demektir. Dahası, tüm görünen şeylerin (*fainomena*) yanlış (sahte) olduğunu ve aslında yalnızca düşünülür şeylerin (*noeta*) var olduğunu –yani doğru olduğunu– beyan eden bir kimse, bunu ya yalnızca [kuru] iddia olarak yapmaktadır ya da bir kanıta [ya da kanıtlamaya] dayanarak yapmaktadır. Fakat eğer o yalnızca iddia etmekte ise, ona [bir başka] iddia ile karşı çıkılacaktır; eğer bir kanıt [ya da kanıtlama] ortaya koymaya gayretindeyse ise, o zaman, o çürütülmek durumunda kalacaktır; çünkü bu kimse, yalnızca düşünülür olan şeylerin "gerçek" (doğru) olarak var olduklarını ya görünür bir şeyin (*fainomeno*) ya da açık olmayan bir şeyin (*adelo*) yardımıyla göstermek durumundadır. Fakat bu kimse, bunu ne görünür bir şey yardımıyla –çünkü bu tür bir şey var değildir[21]– ne de açık olmayan bir şey yardımıyla –çünkü açık olmayan bir şeyin görünür bir şey tarafından doğrulanması gerekir– gösteremez. Bu bakımdan, Demokritos ve Platon'un görüşü mantık yönünden sağlam değildir.

(63) Epikuros, şunu ileri sürmüştür: "Tüm duyumlanabilir şeyler doğrudur (hakiki) ve her izlenim (*fantasia*) asıl olan bir nesne (*huparkhontos*) ile ilişkilidir ve duyumu (*aisthesin*) uyaran nesneyle aynı türdendir ve bazı izlenimlerin doğru bazılarının yanlış olduğu söyleyenler kanaati (*doksa*) açık olgudan (*enargeia*) ayırmaktaki kifayetsizlikleri nedeniyle yoldan çıkmış kimselerdir. Nitekim, Orestes cinler (*Furry*) gördüğünü

20. Homeros, *Odyssey*, IX, 191. (Kyklop).
21. Yani onun kendi asıl varsayımına göre. M.K., I, 209.

zannettiğinde,[22] imgelerin (*eidola*) harekete geçirmiş olduğu duyumu (çünkü bu imgeler gerçekten var olan şeylerdi) doğru idi fakat onun (*nous*) zihni, bu (imge) cinlerin güvenilir olduğunu (yani bunların aslen var olan şeylere ilişkin oldukları-nı) (64) düşünerek, doğru olmayan (sahte) bir kanaat (*doksa*) oluşturmuştu ve bunun yanı sıra, yukarıda zikredilen kimseler izlenimler arasında fark olduğuna dair bir düşünceyi işin içine sokarak da bazı izlenimlerin doğru bazı izlenimlerin yanlış oldukları görüşünü doğrulamaya muktedir olamazlar; çünkü onlar bu açıklamayı ne görünür bir şey yardımıyla –çünkü tartışma konusu olan görünür şeydir zaten– ne de açık olmayan bir şey yardımıyla –çünkü açık olmayan şey görünür bir şey yardımıyla kanıtlanmaya (65) muhtaçtır– kanıtlayamazlar." Epikuros bunları söylerken kendisi de benzer bir güçlüğün içine farkında olmadan düşmüş oluyordu; çünkü eğer Epikuros bazı izlenimlerin katı cisimlerden ve diğerlerinin imgelerden geldiğini ve açık olgunun bir şey ve kanaatin başka bir şey olduğunu kabul etmekteyse, bu durumda, onun katı bir cisimden gelen izlenimleri bir imgeden gelen izlenimlerden nasıl ayrıştırabildiğini sormamız gerekir; çünkü o bunu ne olgudan hareketle –çünkü bu sorgulama konusu olan bir şeydir– ne de kanaatten hareketle –çünkü kanaatin olguyla doğrulanması (66) gerekmektedir– yapamaz. Kaldı ki, Epikuros için, daha az sorunlu olan bir şeyi daha çok sorunlu olan bir şeyle kanıtlama çabası saçma bir iştir; çünkü biz görünür şeylerin güvenirliliğini sorgularken, Epikuros kendi dehşetli ve destansı imge öğretisini işin içine sokmaktadır.[23]

(67) Aslında, Stoacı öğreti de güçlüklerden muaf değildir; çünkü Stoacılar da hem duyulur hem düşünülür şeylerde bir farkın söz konusu olduğunu ve bunlardan bazılarının doğru bazılarının yanlış olduğunu iddia etmelerine karşılık, bu iddialarını mantıksal olarak ortaya koymakta kifayetsizdirler; çünkü Stoacılar bazı izlenimlerin (tıpkı Orestes'in[24] cinlerden edindiği izlenimler gibi) boş (anlamsız) ve bazı izlenimlerin bozulmuş

22. Eur., *Orest.*, 255.
23. M.K., I, 209; A.H., Sunuş, XXIII; Lucr., IV, 34.
24. M.K., I, 241.

izlenimler –yani asıl nesnelerden (*hupokeimena*) kaynaklanan fakat bu nesnelerin kendilerine uygun olmayan izlenimler– olduklarını söylemektedirler, tıpkı Herakles'in çılgınlık nöbetinde aslında kendi çocuğundan edindiği fakat onun Eurystheos'un çocuklarından kaynaklandığını sandığı izlenim gibi; bu izlenim gerçekten o anda orada bulunan Herakles'in kendi çocuğundan kaynaklanıyordu fakat ona [çocuğa] hiç uygun [tam karşılık gelen] bir izlenim değildi; çünkü Herakles o anda o çocuğu kendi çocuğu olarak görmüyordu ve şöyle bağırıyordu:[25]

> Bu benim katlettiğim Eurystheos'un yavrusu;
> Babasının düşmanlığını hayatıyla ödüyor.

(68) Bu tür izlenimler birbirlerinden ayrıştırılabilir şeyler değildir ve Stoacılar doğruluk bakımından hangi izlenimlerin kavratıcı ve asıl nesnelerden kaynaklanmış ve bu nesnelerin kendilerine uygun durumda olduğunu ve hangi izlenimlerin bu türden izlenimler olmadığını söylemeye muktedir değildirler –bu noktayı daha önce ayrıntılı olarak ortaya koymuştuk.[26]

(69) Bu görüş hakkında söylediklerimiz, doğruluğun ve yanlışlığın (1) işaret edilen şeyde, yani cisimsel olmayan (*asomaton*) "anlam" (*lekton*) denilen şeyde[27] bulunduğuna, (2) seste bulunduğuna ve (3) zihnin hareketinde bulunduğuna dair görüşler hakkında [şimdi] söylemek zorunda olduğumuz şeylere oldukça benzerdir. (70) Şimdi, örneğin, birinci görüşle başlarsak, Stoacılar doğruluk ve yanlışlığın "anlam" denilen şeyde bulunduğunu savunmuşlardır ve "anlam" denilen şeyin bir akıl izlenimine (*logiken fantasian*) karşılık geldiğini söylemişler ve akıl izlenimini, içinde akıl yürüterek yansıtılan nesneyi tanıtlamanın mümkün olduğu, bir şey olarak betimlemişlerdir ve onlara göre, anlamlardan (*lekta*) bazıları eksik bazıları kendinden-tamdır. Eksik olan anlamı şu an için göz ardı edebiliriz

25. Eurip., *Herc. Fur.*, 982; M.K., I, 405.
26. M.K., I, 402.
27. "Lekton" (anlam ya da ifade) için bkz. A.H., II, 81. Cisimsel (soma) olan dil ve düşünce arasına Stoacılar cisimsel olamayan bir şeyi "lekton"u sokuyorlardı ve bu Mantık'ın konusunu oluşturmaktaydı. Bu bağlamda, Stoacılar önermeleri, tasımları vb de cisimsel olmayan şeyler olarak kabul etmekteydiler.

fakat kendinden tam olan (71) anlamın, onların iddiasına göre, birkaç türü bulunuyor. Stoacılara göre, anlamlardan bazıları "emir verici" tiptedir; tıpkı emir verirken dile getirdiğimiz gibi; örneğin,

"Hey sevgili bayan, buraya gelin!"[28]

Bazıları "beyan edeci" tiptedir; tıpkı bir açıklama yaparken dile getirdiğimiz gibi; örneğin, "Dion, dolaşıyor." Bazıları "soru yöneltici" tiptedir; tıpkı bir soru yöneltirken dile getirdiğimiz gibi; örneğin, "Dion nerede ikamet etmektedir?" Bazıları da "beddua (72) edici" tiptedir; tıpkı beddua ederken dile getirdiğimiz gibi; örneğin,

Şu şarabın aktığı gibi, onların beyni de yerlere aksın.[29]

Yine bazıları "yalvarma" (dilek) tipindedir; tıpkı dua ederken dile getirdiğimiz gibi; örneğin,

Göklerin hâkimi, görkemli ve güçlü, Efendim, Zeus,
Ajaks'a zafer bağışla ve onu şan ve şerefle taçlandır.[30]

(73) Ve Stoacılara göre kendinden tam anlamlardan bazıları "önerme" tipindedir ve bunlar doğru ya da yanlış olabilmektedir; bazıları da önermelerden daha fazla olan şeylerdir. Örneğin, aşağıdaki bir önermedir:

Bu inek sürüsü Priam'ın oğullarına benziyor;

Çünkü bunu dile getirirken biz ya doğru ya da doğru olamayan bir şey dile getirmekteyizdir. Fakat şuna benzer bir ifade;

"Bu inek sürüsü Prima'nın oğullarına nasıl da benziyor"

28. Homer, *Iliada*, III, 130.
29. Homeros, *Iliada*, III, 300.
30. Homeros, *Iliada*, VII, 202.

(74) bir önerme değildir, ondan daha fazla bir şeydir. Bununla birlikte, Stoacılar anlamlarda dikkate değer ayırıcı bir özelliğin olduğunu söylemektedirler: bir şeyin doğru ya da yanlış olabilmesi için, her şeyden önce, bir anlamın olması ve onun kendinden tam olması ve herhangi bir türden değil fakat bir önerme türünden olması gerekir; çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi, bu şey, biz onu dile getirdiğimizde, doğruyu ya da yanlış bir şeyi ifade etmekte olduğumuz şeydir yalnızca. Bu durumda Kuşkucular (75) şunu sormaktadırlar: Stoacıların hem "Dion" şeklinde işaret eden (gösteren) sesten hem de Dion'un kendisi olan nesneden ayrı olan herhangi bir cisimsel olmayan "anlam" diye bir şeyin varlığını nasıl tanıtlayabilmektedirler? Çünkü Stoacılar anlamın var olduğunu ya rastgele ya da bir kanıta (ya da kanıtlamaya) dayalı olarak iddia ediyor (76) olmalıdırlar ve eğer Stoacılar cisimsel olmayan anlamın varlığını rastgele beyan etmekteyseler, bizim de anlam diye bir şeyin var olmadığını rastgele beyan etme hakkımız olur; çünkü bu durumda Stoacıların bir kanıt olmaksızın güvenilir olmaları ölçüsünde Kuşkucular da bir kanıt olmaksızın karşıt bir iddia ortaya koyduklarında güvenilir olacaklardır ya da kuşkucuların güvenilir olmamaları ölçüsünde Stoacılar da (77) güvenilir olmayacaklardır ve eğer Stoacılar bu açıklamayı bir kanıtla desteklemekteyseler, sonuçta kendilerini daha kötü bir güçlükle yüz yüze bulacaklardır; çünkü kanıt (ya da kanıtlama) şey "söz" denilen şeydir ve söz anlamlardan oluşan bir şeydir. Bu durumda, Stoacılar anlamlara dayanarak bir anlamın varlığını tanıtlamak durumunda kalmış olacaklardır ve bu da saçma bir iştir; çünkü herhangi bir anlamın var olduğunu kabul etmeyen bir insan birçok anlamın var olduğunu da kabul etmeyecektir (78) ve yine, kanıtla ilgili anlamların varlığının sorgulanması söz konusu olduğunda, eğer Stoacılar bu anlamların varlığını doğrudan algılamakta olduklarını söylerlerse, Kuşkucular da onların var olmadıklarını doğrudan algıladıklarını söylemek durumundadırlar ve eğer Stoacılar onun varlığını bir kanıt yardımıyla algılıyorlarsa, o zaman, sonsuza kadar geri gitme saçmalığının içine düşeceklerdir; çünkü onlara ikinci kanıtta içerilen anlamlarla ilgili kanıtın ne olduğu sorulacaktır ve üçüncü

bir kanıt ortaya atıldığında, bu kez de üçüncü kanıt için aynı şey sorulacaktır ve sonra dördüncü bir kanıt ortaya konduğunda, bu kez de dördüncü kanıt hakkında aynı şey sorulacaktır ve bu böyle sürecektir. Bu nedenle, Stoacıların anlamın varlığıyla ilgili kanıtlamalarının bir başlangıç noktası yoktur.

(79) Bu konuda birçok başka argüman ortaya konabilir fakat "Kanıtlama Hakkında" adlı bölümde bu konu üzerine gitmek için daha iyi fırsatımız olacaktır; şimdilik şunu belirtmekle yetinelim: Stoacılar kendinden tam önermenin bir birleşim olduğunu savunmaktadırlar –örneğin, "gündüz vardır" önermesi hem "gündüz" hem 'vardır' sözcüklerinin birleşiminden oluşmuştur. Fakat cisim olmayan bir şey ne birleştirilebilir ne de ayrıştırılabilir; çünkü birleşme ve ayrışma cisim olan şeylere özgü (80) durumlardır. Bu açıdan, kendinden tam olan hiçbir önerme yoktur. Dahası, her anlam dile getirilmek zorundadır, çünkü o ismini bu şekilde almaktadır; fakat hiçbir anlam, Kuşkucuların ortaya koymuş oldukları gibi, dile getirilemez; o halde, anlam diye bir şey var değildir. Buradan da şu çıkar: Doğru ya da yanlış hiçbir önerme var değildir. Çünkü "ifade etmek" Stoacıların kendi beyanlarına göre, tasavvur edilen nesneyi göstermeye muktedir sesi dile getirmektir –örneğin, şu dizelerdeki gibi:

> Ey Tanrıça, Peleos'un evladı Akhilles'in Öfkesini söyle.[31]

(81) Fakat tasavvur edilen şeyi göstermeye muktedir sesi dile getirmek uygulanabilir bir şey değildir; çünkü parçaları eşzamanlı olarak var olmayan bir şeyin kendisi de var olamaz Yukarıdaki dizelerin parçaları eşzamanlı olarak var olan şeyler değildir, bu nedenle de, bu dizeler kendi başlarına var olmaya muktedir değildirler ve onun parçalarının eşzamanlı olarak var olmadıkları doğrudan kanıtlanır bir şeydir; çünkü ilk yarı dizeyi dile getirdiğimizde ikinci yarı dize henüz varlığa gelmemiştir; ikinci yarı dizeyi dile getirdiğimizde, birinci yarı yarı dize artık mevcut değildir; bu bakımdan, biz (82) tüm mısrayı dile getirmek durumunda olmayız (olamayız). Aslında, yarı dizeyi bile

31. Homeros, *Iliada*, I.

dile getiremeyiz; çünkü yine yarım dizenin ilk parçasını dile getirdiğimizde henüz ikinci parçasını dile getirmemişizdir ve ikinci parçasını dile getirdiğimizde artık birinci yarısını dile getirmiyoruzdur; bu açıdan yarım dize de var değildir. Eğer bu konuda iyice düşünürsek, hatta "öfke" gibi tek bir sözcük bile var değildir; çünkü "öf" hecesini dile getirdiğimiz de, henüz "ke" hecesini dile getirmiyoruzdur ve "ke" hecesini dile (83) getirdiğimizde, artık "öf" hecesini dile getirmiyoruzdur. Şimdi, eğer herhangi bir şeyin varlığı, parçalarının eşzamanlı olarak var olmaması nedeniyle, mümkün değil ise ve parçalarının eşzamanlı olarak var olmadığı bir ifadenin kendisinin de var olamayacağı, yukarıdaki örnek bağlamında, kanıtlanmış oluyorsa, bu durumda, hiçbir ifadenin var olmadığını beyan etmemiz gerekir ve aynı nedenle hiçbir önerme de var değildir; çünkü Stoacılar önermenin bir birleşim olduğunu söylemektedirler; örneğin, "Sokrates vardır": Çünkü "Sokrates "dile getirildiğinde, henüz "vardır "ortaya çıkmamıştır; "vardır "dile getirildiğinde ise "Sokrates "artık dile getirilmemektedir. O halde, tüm önerme asla var olmamakta fakat ancak parçaları [ayrı zamanlarda] var olmaktadır; fakat bu şeyin parçaları birer önerme değildir. Bu demektir ki, önerme diye (84) bir şey yoktur. Dahası, eğer "Sokrates" sözcüğünün kendisinin yine aynı nedenle –yani bu sözcüğün bileşenlerinin eşzamanlı olarak var olmamaları nedeniyle– var olan bir şey olarak tasavvur edilmesi mümkün değilse, o zaman, "Sokrates vardır" şeklindeki tüm önermeyi neden tartışmak zorunda kalalım.

(85) Fakat eğer bir önermenin var olduğu iddia ediliyorsa, Kuşkucular doğru ya da yanlış bir önermenin var olduğunu kabul etmeyeceklerdir, çünkü Kuşkuculara göre tartışma konusu olan bu sorun kolay açıklanır bir şey değildir. Şu nedenle: Stoacılar doğru bir önermenin var olan ve bir şeye karşıt olan bir şey olduğunu ve doğru olmayan bir önermenin var olmayan ve bir şeye karşıt olan bir şey olduğunu söylemektedirler. (86) "Var olan şey nedir? "diye sorulduğunda[32] Stoacılar "Var olan şey kavratıcı bir izlenime kaynaklık eden bir şeydir" yanıtını

32. A.H., III, 242.

vermektedirler ve kavratıcı izlenim hakkında sorulduğunda Stoacılar bu kez de "Bir kavratıcı izlenim var olan bir nesneden bu nesnenin kendisine uygun olarak edinilen bir şeydir" diyerek yine eşit ölçüde bilinemez olan "var olan"a yönelmektedirler. Bu, bilinmeyen bir şeyi yine bilinmeyen bir şeye dayanarak öğrenmek ve bu böylece döngüsel akıl yürütme saçmalığına düşmektir; çünkü Stoacılar var olan şeyi öğrenmek istediğimizde bizi kavratıcı izlenime göndermekte ve var olan şeyin kavratıcı izlenime kaynaklık eden şey olduğunu söylemektedirler; fakat kavratıcı izlenimin ne olduğunu öğrenmek istediğimizde bizi tekrar geriye var olan şeye göndermektedirler. Şimdi, ne var olanı ne de kavratıcı izlenimi bilmediğimize göre, her ikisinden hareketle açıklanabilir olan doğru ya da yanlış önermeyi de anlamak durumunda değiliz.

(87) Bu güçlükleri bir yana bıraksak bile, bundan daha büyük bir güçlük Stoacılığın mantık sistemini kabul edenlerin karşısına çıkacaktır; çünkü tıpkı insanın ne olduğunu bilmek istiyorsak, önce hayvanın, akıllının ve ölümlünün ne olduğunu bilmek zorunda olmamız gibi (çünkü insan kavramı bunların birleşimidir) ve tıpkı köpeğin ne olduğunu bilmek istiyorsak, hayvanın ve havlamaya muktedir olanın ne olduğunu (88) (çünkü bunlar köpek kavramını meydana getirirler) bilmek zorunda olmamız gibi, aynı şekilde, Stoacılara göre, eğer doğru bir önerme var olan ve bir şeye karşıt olan ve yanlış bir önerme de var olmayan fakat bir şeye karşıt olan şeyler ise, bu şeyleri tasavvur etmemiz için, bizim, zorunlu olarak, önce "karşıt olan"ın ne olduğunu bilmemiz gerekir. Fakat Stoacıların bize "karşıt olan"ın ne olduğunu açıklama yeterliliğinde olmadıkları çok açıktır. Bu bakımdan, yanlış olan bir önerme de bilinir bir (89) şey değildir; çünkü Stoacılar "Karşıt şeyler, bunlardan birinin diğerlerinin üstüne bir olumsuzlamayla üstün geldiği şeylerdir" demektedirler; örneğin, "gündüzdür-gündüz değildir "gibi; çünkü "gündüz değildir" önermesi "gündüzdür" önermesi üstüne olumsuzlayıcı "değil" ekiyle gelmektedir ve bu nedenle bu önerme karşıt bir önermedir. Fakat eğer "karşıt olan" bu ise, müteakip olarak şu tür önermeler da karşıt olacaklardır: "Gündüzdür ve aydınlıktır" ve "gündüzdür ve aydınlık değildir";

çünkü "gündüzdür ve aydınlık değildir" önermesi "gündüzdür ve aydınlıktır" önermesinin üstüne bir olumsuzlayıcı ekle gitmektedir. Fakat aslında, onlara göre, bu önermeler "karşıt" önermeler durumunda değildir; demek ki, şeyler, bunlardan birinin diğerinin üzerine bir olumsuzlayıcı ekle ("değil" eki) gitmesi nedeniyle "karşıt" olmamaktadır. Stoacılar (90) şöyle demektedir: "Evet. Fakat bunlar bu önermelerden birine olumsuzlayıcıyı bir önek konması koşuluyla karşıt olurlar; çünkü bu durumda bu olumsuzlayıcı önek tüm önermeyi denetler, buna karşılık "'gündüzdür ve aydınlık değildir' önermesinde, bütünün bir parçası olan olumsuz önerme bütünü (bütün önermeyi) olumsuzlayacak ölçüde bütünü denetleyecek konumda değildir." Biz bu açıklamaya karşı şunu söylemekteyiz: "Bu durumda, 'karşıt şeyler' kavramına şu açıklanın eklenmesi gerekmektedir: Karşıt önermeler, bu önermelerden birinin diğerinin üstüne bir olumsuzlayıcı ekle gitmesi sonucunda karşıt olmazlar, ancak bir olumsuzlayıcı önekin önermenin bütününe bağlanması durumunda karşıt olurlar [iki karşıt önerme oluşur]."*

(91) Başka bazıları da Platon'un *Ruh Üstüne* çalışmasında kullandığı argümanı kabul ederek, bir önermenin olumsuzlayıcı ek alarak olumsuzlayıcı taşımayan bir önermenin üstüne gitmesinin mümkün olmadığını göstermeye yönelmektedir. Buna göre: Hiçbir şeyin sıcağa iştirakle soğuk olmaması gibi, aynı şekilde, hiçbir şey küçük olana iştirakle daha büyük olmaz, aksine küçük hale gelir; bir şeyin daha büyük olana iştirak ederek büyümesi gibi, bir şey küçük olana iştirakle küçük olur ve bu nedenle de, (92) dokuz birin eklenmesiyle daha büyük hale gelmez; çünkü bir dokuzdan daha azdır; bu bakımdan, birin eklenmesiyle dokuz dokuzdan daha büyük olmayacak fakat daha az olacaktır. Bu durumda, olumsuzlayıcı olan "değil" önermeden daha küçük olduğundan, bu olumsuzlayıcı bu önermeyi daha büyük yapmayacaktır; yani, tıpkı bir şeyin bir yeküne iştirak ederek daha büyük olması gibi, bu önerme daha küçük bir şeye iştirak ederek daha küçük hale gelecektir.

* Burada anlatılmak istenen şudur: (p v q) ve (p v ~ q) önermeleri karşıt önermeler değildir. Fakat şu önermeler karşıttır: (p v q) ve ~ (p v q) ya da (p v ~ q) ve ~ (p v ~ q).. (ç.n.)

Şimdi, bazı yönlerden, Platon'un bu argümanı bu haliyle konumumuza dahil (93) edilebilir; fakat halihazırda ortaya konmuş argümanlara bu daha ileri[33] argümanı açıklayarak katkıda bulunalım: Eğer "doğru" olan şey bir önerme ise, o kesin olarak ya basit bir önermedir ya da basit olmayan bir önermedir ya da hem basit hem de basit olmayan bir önermedir; çünkü Diyalektikçiler önermelerde hemen hemen ilk ve en önemli ayırıcı özelliğin bu önermelerden bazılarının basit olmayan önermeler olması olduğunu beyan etmektedirler ve basit olan önermeler ne bir önermenin iki kez tekrar edilmesinden[34] ne de bir ya da daha fazla eklemle farklı önermelerin bir araya (94) gelmesinden oluşmuş önermeler değildir; örneğin, "gündüzdür", "gecedir", "Sokrates konuşuyor" ve bu tarzda başka her önerme gibi; çünkü tıpkı perdeyi "basit" olarak adlandırmamız gibi (her ne kadar perde liflerden oluşmuş olsa da; çünkü perde perdelerden dokunmuş bir şey değildir), aynı şekilde, önermeler önermelerden oluşmayıp belli başka şeylerden oluşuyor olduklarından basit olarak adlandırılırlar. Örneğin, "gündüzdür" önermesi ne aynı önermenin iki kez tekrar edilmesinden ne de farklı önermelerden oluşmayıp belli başka unsurlardan oluştuğundan, yani "gündüz" ve (95) "dır" gibi, basit bir önermedir. Dahası, bu önermede hiçbir birleşim de yoktur ve –"basit olmayan" önermeler, şöyle söyleyelim, ikili olan ve bir önermenin iki kez tekrarlanmasından oluşan ya da farklı önermelerden oluşan tipte önermelerdir; bunlar bir ya da daha fazla eklemi olan önermelerdir; örneğin "eğer gündüz ise gündüzdür", "eğer gece ise karanlıktır"; "hem gündüz vardır hem aydınlık vardır", "ya gündüz vardır (96) ya da gece vardır" vb basit önermelerden bazıları "belirli" ve bazıları "belirsiz" ve bazıları da "orta konumda" önermelerdir. Belirli olan önermeler "belirtici" bir biçimde dile getirilmiş önermelerdir; örneğin, "bu adam yürüyor", "bu adam oturuyor" (çünkü (97) bunlarda bir özel kimse belirtilmektedir). Belirsiz olan önermeler, Stoacılara göre, içlerinde bir belirsiz unsurun hâkim olduğu önermelerdir; örneğin, "birisi oturuyor" gibi. Orta konumda olan önermeler ise, örneğin, şuna

33. Bkz. Platon, *Phaedon*, 103 c.
34. A.H., II, 112.

benzer önermeler belirsiz önermelerdir: "Bir adam oturuyor" ya da "Sokrates yürüyor." Şimdi, "birisi yürüyor" belirsiz bir önermedir, çünkü bu önerme yürümekte olan bireylerden herhangi birini belirtmektedir; bu önerme bu bireylerden her birine ortak olarak uygulanabilir; fakat "bu adam oturuyor" belirlidir; çünkü bu önerme işaret edilen kişiyi belirtmektedir; "Sokrates oturuyor" orta konumda bir önermedir, çünkü bu önerme ne belirsizdir (o tekil bir nesneyi belirtmektedir) ne de belirlidir (çünkü bu önerme işaret ederek dile getirilmemektedir) fakat her iki tip önermenin (belirli ve belirsiz) arasında yer alan bir (98) tip önermedir. Stoacılar belirsiz olan bir önermenin ("birisi yürüyor" ya da "birisi oturuyor") belirli bir önermenin ("bu adam oturuyor" ya da "bu adam yürüyor") doğru olması durumunda doğru bir önerme olacağını söylemektedirler; çünkü eğer oturan belli bir kimse yok ise, belirsiz olan "birisi oturuyor" önermesi de doğru olamaz.

(99) Kısaca söylersek, Diyalektikçiler tarafından "basit" önermeler hakkında yapılan açıklamalar bunlardır. Fakat Kuşkucular birincil olarak, "belirli" önermenin doğru olup olmadığını sorgularlar; çünkü eğer belirli önerme bir kenara atılırsa, belirsiz önerme de doğru olmayacaktır; eğer belirsiz önerme de bir kenara atılırsa "orta konumda" önerme de mevcut olmayacaktır. Fakat bunlar, güya basit önermelerin unsurlarıdır; bu açıdan, eğer bunlar reddedilirse, basit önermeler de ortadan kalkacaktır ve böylece basit önermelerde doğruluğun var [mümkün] olduğunu iddia etmek de söz (100) konusu olmayacaktır. Şimdi, "bu adam oturuyor" ya da "bu adam yürüyor" şeklindeki belirli bir önerme hakkında Stoacılar, önermenin yükleminin –"oturuyor" ya da "yürüyor"– işaret edilen nesneye ait olduğu durumda önermenin doğru olacağını beyan etmektedirler. Fakat "bu adam yürüyor" önermesinde, belli bir insan işaret edildiğinde, işaret edilen kişi [diyelim ki] ya Sokrates'tir ya da Sokrates'in bir parçasıdır; fakat işaret edilen kişi ne Sokrates'tir ne de Sokrates'in bir parçasıdır, (101) göstereceğimiz gibi; o halde, belirli önerme doğru olamaz. Şimdi [ruh ve bedenin birleşimi olarak] Sokrates, bu önermede ne Sokrates'in ruhu ne de onun bedeni işaret edilmemesi ve bu nedenle Sokrates'in

bir bütün olarak işaret edilmemesi bakımından, "işaret edilen nesne" konumunda değildir. Dahası, Sokrates'in bir parçası da işaret edilen nesne konumunda değildir; çünkü eğer Stoacılar yüklemin [yürüyor ya da oturuyor] işaret edilen nesneye ait olduğunu iddia ediyorlarsa, buna karşılık yüklem [yürüyor ya da oturuyor] işaret edilen parçaya ait değil ise, bu parçanın çok küçük olması bakımından, zorunlu olarak bu parçanın işaret edilen nesne olmadığı sonucu (102) çıkar. Fakat eğer ne bu parça ne Sokrates işaret edilmiyorsa ve bunların yanı sıra başka bir seçenek de yok ise, bu durumda, işaret edici bir biçimde ifade edilmiş olan belirli önerme de ortadan kalkmıştır demektir –bu önermenin de pratik olarak belirsiz önerme haline gelmesinin yanı sıra; çünkü eğer işaret edilen şey Sokrates'e ait bu parça olmak durumunda değilse ve yine bu parça olmayıp başka bir parça olmak durumundaysa, bu durumda, bütün [Sokrates] zorunlu olarak belirsiz hale gelmiştir demektir. Böylece, eğer belirli önerme var olmayan bir şey ise, o zaman, belirsiz olan önerme de var olmayan bir şeydir ve bu nedenle orta konumda önerme de var olmayan bir şeydir.

(103) Dahası, Stoacılar "gündüzdür" önermesinin şu an için doğru fakat "gecedir" önermesinin yanlış ve "gündüz değildir" önermesinin yanlış ve "gece değildir" önermesinin doğru olduğunu söylediklerinde, bir kimse bir ve aynı olumsuzlayıcının doğru şeylere ilişkilendiğinde bu şeyleri nasıl yanlış haline getirdiğini ve yanlış şeylere iliştirildiğinde onları nasıl doğru şeyler haline getirdiğini düşünecektir. Bu kimse Aksop'un bilmecesindeki, aynı adamın kışın hem ellerini donmaktan korumak hem de kendini yanmaktan korumak için ağzıyla hohlayışını gördükten sonra kendisinden başka en zıt davranışlar gösteren türden bir yaratıkla yaşamayı sürdüremeyeceğini söyleyen, (104) Siknus'un durumuna düşecektir. Velhasıl, olumsuzlayıcının kendisi var olan şeyleri var olmayana şeyler ve var olmayan şeyleri de var olan şeyler haline getirmekle aynı tuhaflığa iştirak etmiş olmaktadır. Şimdi, Stoacılar olumsuzlayıcının ya var olduğunu ya da var olmadığını ya da ne var olduğunu ne de var olmadığını ya da hem var olduğunu hem var olmadığını iddia ediyor olmalıdırlar. Eğer olumsuzlayıcı var olan bir şey ise, o var olan bir

şeye eklendiğinde bu şeyi bütün olarak var olmayan ya da var olan olmayan bir şey haline nasıl getirmektedir? Çünkü var olan bir şeye iliştirilen var olan (105) bir şeyin bu şeyin var oluşunu daha da güçlendiriyor [olması gerekir]. Fakat eğer olumsuzlayıcı var olmayan bir şey ise, o var olmayan bir şeye eklendiğinde bu şeyi var olan ya da var olmayan olmayan bir şey haline hangi sebeple getirmektedir? Çünkü var olmayan bir şeye eklenen var olmayan bir şey var olmayı değil var olmamayı üretir. Ya da olumsuzlayıcı var olmadığında var olanı kısmen var olan ve kısmen var olmayan bir şey haline değil de tamamen var olmayan bir şey haline nasıl dönüştürmektedir? Çünkü tıpkı beyaz ve siyah bir araya getirildiğinde ortaya siyah ya da beyazın çıkmayıp kısmen beyaz ve kısmen siyah olan bir şeyin çıkması gibi, aynı şekilde, var olan bir şeyle birleşen var olmayan bir şeyin bu şeyi kısmen var olan ve kısmen var olmayan bir şey (106) haline getiriyor olması gerekir. Bunun yanı sıra, bir şeyi var olmayan bir şey haline getiren şey bir şey yapmış olmaktadır ve bir şey yapan şey "olan" ve "varlık durumunda olan" bir şeydir; o halde, olumsuzlayıcı şey, var olmayan bir şey olması bakımından, herhangi bir şeyi var olmayan haline getirmez (getiremez). Bu durumda geriye şunu söylemek kalıyor: Olumsuzlayıcı ne var olmak durumundadır ne de var olmamak durumundadır. Fakat eğer olumsuzlayıcının doğası bu ise, o zaman, yine aynı sorunun yöneltilmesi gerekir: Olumsuzlayıcı ne var olan ne de var olmayan bir şey ise, bu durumda, o var olan bir şeye eklendiğinde var olmayışa ve var olmayan bir şeye (107) eklendiğinde var oluşa nasıl yol açmaktadır? Çünkü tıpkı ne sıcak ne de soğuk olan bir şeyin, sıcak olan bir şeye eklendiğinde onu soğuk bir şey haline getirmemesi ve soğuk olan bir şeye eklendiğinde onu sıcak bir şey haline getirmemesi gibi, ne var olan ne de var olmayan bir şeyin var olan bir şeye eklendiğinde var olmayışa yol açması ve var olmayan bir şeye eklendiğinde var oluşa yol açması akla uygun değildir. Eğer Stoacılar olumsuzlayıcının kısmen var olan ve kısmen var olmayan bir şey olduğunu söylerlerse, bu durumda da benzer güçlükler ileri sürmemiz mümkündür.

(108) Şu ana kadar Diyalektçilerin basit önermelerle ilgili mevzuatlarını belli ölçülerde ele aldığımıza göre, şimdi basit

olmayan önermelerle ilgili mevzuatlarına yönelelim. Basit olmayan önermeler yukarıda söylendiği türden (basit) bir önermenin ikilenmesinden ya da farklı önermelerden oluşmuş ve bir ya da birden fazla eklemle (109) (bağlaçla) denetlenen tipte önermelerdir. Şimdi, bunlardan hipotetik [koşullu] önerme olarak adlandırılan önermeyi ele alalım. Bu önerme bir ikilenmiş önermeden ya da farklı önermelerden "eğer" ya da "aslında eğer" bağlacı yardımıyla oluşturulmuş önermelerdir; bu yolla, örneğin, ikilenmiş bir önerme ve "eğer" ekleminden şöyle bir hipotetik önerme oluşturulur: "Eğer gündüz ise gündüzdür"; farklı önermeler ve "aslında eğer" ekleminden şu formda bir önerme yapılır: "Eğer aslında gündüz ise aydınlıktır" ve bir hipotetik önermede bulunan önermelerden "eğer" ekleminde ya da "eğer aslında" ekleminden sonra gelen önerme hem "ön bileşen" hem "birinci" ve diğer önerme hem "art bileşen" hem "ikinci" olarak adlandırılmaktadır, her ne kadar tüm önerme ifade (110) düzeyinde tersine çevrilir olsa bile, örneğin şunun gibi: "Aydınlıktır, eğer aslında gündüz ise" çünkü bu ifadede "aydınlıktır" önermesi "sonra gelen" olarak adlandırılır, her ne kadar önce dile getiriliyor olsa da ve "gündüzdür" önermesi bu ifadede ikinci sırada yer alıyor olsa da "eğer aslında" ekleminden sonra geldiği için "önce gelen" olarak (111) adlandırılır; kısaca söylemek gerekirse, hipotetik bir önermenin kurulumu bu tür bir şeydir ve bu tür bir önerme, görünüşe göre, bize şunu anlatmaktadır: İkinci önerme (art bileşen) mantıksal olarak birinci önermeyi (ön bileşeni) takip etmektedir ve eğer birinci önerme (ön bileşen) varsa, ikinci önerme (art bileşenin) de vardır. Buradan, eğer bu öncül (birinci önerme) yerine getiriliyor ise ve art bileşen ön bileşeni takip etmekte ise, hipotetik önerme doğrudur; fakat eğer bu öncül yerine getirilmemekteyse, hipotetik (112) önerme doğru değildir (yanlıştır). Buna bağlı olarak, önce bu sorunla başlayalım ve herhangi bir hipotetik önermenin doğru olup olamayacağını ve ifade edilen öneriyi yerine getirip getiremeyeceğini tartışalım.

Şimdi, tüm Diyalektikçiler, bir hipotetik önermede ikinci önermenin birinci önermeyi mantıksal olarak takip ettiği durumda sağlam (geçerli) olacağı konusunda uzlaşım içindedirler;

fakat birinci önermenin ikinciyi ne zaman ve nasıl takip ettiği konusunda Diyalektikçiler kendi aralarında anlaşamamakta ve bu "takip etme" ile ilgili (113) olarak çelişkili ölçütler ortaya koymaktadırlar. Bu konuda, Philon[35] şöyle demektedir: "Hipotetik önerme doğru [bir önerme] ile başlayıp yanlış olan [bir önerme] ile bitmediği her durumda doğrudur." Demek ki, Philon'a göre, hipotetik bir önerme üç durumda doğru ve tek bir durumda yanlış olmaktadır; çünkü hipotetik bir önerme doğru [bir önerme] ile başlayıp doğru [bir önerme] ile bittiği her durumda doğru olmaktadır; şunun gibi: "Eğer gündüz ise, aydınlıktır." Bir hipotetik önerme yanlış [bir önerme] ile başlayıp yanlış [bir önerme] ile bittiği her durumda yine doğru olmaktadır; örneğin (114) şunun gibi: "Eğer dünya uçuyorsa, dünya kanatlıdır." Aynı şekilde, yanlış [bir önerme] ile başlayıp doğru [bir önerme] ile biten hipotetik bir önerme doğru olmaktadır; şunun gibi: "Eğer dünya uçuyorsa, dünya vardır." Hipotetik bir önerme tek bir durumda yanlış olmaktadır –doğru [bir önerme] ile başlayıp yanlış [bir önerme] ile bittiğinde; şu tür bir önermede olduğu gibi: "Eğer gündüz ise, gecedir." Çünkü gündüz olduğu zaman, ön bileşen olan "gündüzdür" önermesi doğru fakat "art bileşen" olan (115) "gecedir" önermesi yanlıştır. Fakat Diodoros[36] doğru bir önerme ile başlayıp yanlış bir önerme ile bitmeyi ne içeren ne de buna izin veren hipotetik bir önermenin doğru olduğunu ileri sürmüştür. Bu açıklama Philon'un açıklaması ile çelişiktir, çünkü Philon'a göre şu tür bir hipotetik önerme "eğer gündüz ise, konuşuyorum" şu anda gündüz ise ve konuşuyorsam doğrudur, çünkü bu önerme doğru olan "gündüzdür" önermesi ile başlayıp doğru olan "konuşuyorum" ile bitmektedir; fakat Diodorus'a göre bu önerme yanlıştır; çünkü bu önerme doğru (gündüz) ile başlayıp konuşmam kesildiği (116) anda yanlış olacak olan "konuşuyorum" ile bitmeye izin vermektedir; yine bu önerme doğru ile başlayıp "konuşuyorum" gibi yanlış ile bitmeyi içermektedir, çünkü ben konuşmaya başlamadan önce, doğru olan "gündüzdür" ile başlayıp [bu durumda] yanlış olan "konuşuyorum" ile bitirmiş oluyorum. Yine Phılon'a göre "eğer

35. A.H., II, 110.
36. Diodoros Kronos için bkz. A.H., II, 110.

gece ise, konuşuyorum" tarzında bir önerme gündüz olup sessiz olduğum bir durumda doğru olmaktadır; çünkü bu önerme yanlış olanla başlamakta ve yanlış olanla bitmektedir. Fakat Diodorus'a göre bu önerme yanlıştır, çünkü bu önerme gece olup ben (117) konuşmadığımda, yine, doğru ile başlayıp yanlış ile bitmeye izin vermektedir. Dahası, Philon'a göre "eğer gece ise, gündüzdür" önermesi gündüz olduğunda doğrudur, çünkü bu önerme yanlış olan "gecedir" ile başlamakta ve doğru olan "gündüzdür" ile bitmektedir; fakat Diodorus'a göre bu önerme yanlıştır, çünkü bu önerme gece olduğu zaman doğru olan "gecedir" ile başlamakta ve yanlış olan "gündüzdür" ile bitmektedir.

(118) Şimdi, hipotetik önerme ile ilgili ölçütlerin [bu örneklerde görüleceği gibi] zıt karakterli oluşu sağlam hipotetik bir önermenin ayrıştırılması işinin pratikte uygulanabilirliği konusunda kuşkuya yol açmaktadır. Bu konuda bir kavrayışa sahip olmamız için, her şeyden önce, hipotetik önerme ile ilgili Diyalektikçiler arasındaki anlaşmazlıkların giderilmiş olması gerekir ve bu gerçekleşmediği sürece hipotetik (119) önermenin sağlamlığı konusu askıda kalmak zorundadır ve bu doğal olarak böyledir; çünkü aksi halde Diyalektikçilerin tüm ölçütlerine ya da bunlardan birine dikkat yöneltmek durumundayız. Fakat bunların tümüne dikkat yöneltmek mümkün değildir; çünkü –yukarıda işaret ettiğim gibi– bu ölçütler birbirleriyle çelişiktir[37] ve çelişik şeylerin her biri eşit ölçüde güvenilir değildir ve eğer bunlardan birine dikkat yöneltmek durumundaysak, bunu ya bir anda ve incelemeden ya da bu tür bir ölçütün (120) sağlam olduğunu kanıtlayan bir akıl yürütmeye dayanarak yapıyoruzdur ve eğer herhangi bir ölçütü incelemeden bir anda onaylıyorsak, o zaman, neden bu ölçütü değil de şu ölçütü onaylıyoruz? Bu soru bir kimsenin, bu konudaki açıklamaların birbirleriyle çelişiklik olması nedeniyle, hiçbir açıklamaya (ölçüte) onay vermemesi anlamına gelmektedir. Fakat eğer biz benimsemiş olduğumuz ölçütün sağlam olduğunu onun böyle olduğunu kanıtlayan bir akıl yürütmeye dayanarak onaylamaktaysak, bu durumda, bu akıl yürütme ya sonuçsuz ve bir karara vardırmayan ya da sonuç verici ve (121) bir karar vardıran nitelikte bir akıl yürütme

37. Diğer bir deyişle, Philon ve Diodoros'un ölçütleri. M.K., II, 113-7.

olacaktır. Fakat eğer bu akıl yürütme sonuçsuz ve bir karara vardırmayan nitelikte ise, o zaman, bu akıl yürütme hipotetik önerme ile ilgili belli bir ölçütü tercih etmede güvenilir ve sağlam bir akıl yürütme değildir demektir ve eğer bu sonuç verici ve bir karara vardıran bir akıl yürütme ise, o zaman, kesindir ki, bu akıl yürütme sonuç önermesinin öncül önermeleri izliyor olması bakımından sonuç verici olan ve bu bağlamda bunlar arasında belli bir tutarlık içermesi (122) bakımından onaylanan bir akıl yürütmedir. Fakat hipotetik bir önermede talep edilen tutarlılık akıl yürütme ile onaylanmak zorundadır. Bu bakımdan, bu tür bir sonuç, döngüsel akıl yürütme saçmalığına düşmek demektir, çünkü kendi tutarlılığı ile kanıtlanmak durumunda olan hipotetik bir önermenin tutarlılığını kavramak (onaylamak) için akıl yürütmeye başvurmak ve bu akıl yürütmenin sağlamlığını kavramak (onaylamak) için yeniden hipotetik önermenin tutarlılığına başvurmak (123) zorundayız. Şimdi, eğer bu kör düğümle yargılama yapılırsa, ne sağlam bir hipotetik önermeye ne de sonuç verici bir akıl yürütmeye sahip olmayız ve sonuç verici bir akıl yürütmeye sahip olamadığımızdan bir kanıta (kanıtlamaya) da sahip olamayız; çünkü bir kanıt (kanıtlama) sonuç verici akıl yürütmedir Eğer bir kanıt (kanıtlama) yok ise, Dogmatikliğin bu gösterisi[38] de sona ermiş demektir.

(124) Bunlardan, hem tümel hem tikel evetleme önermelerine ve hem de genel olarak basit olmayan önermelerin tüm diğer geriye kalan değişimlerine geçebiliriz; çünkü tümel evetleme önermesi ya basit ya basit olmayan ya da karışık önermelerden oluşuyor olmalıdır ve bunların tümü, basit önerme zaten tartışma konusu olduğundan, (125) tartışma konusu olan önerme tipleridir. Dahası, Dogmatikler tüm parçalarının doğru olduğu bir tümel evetleme önermesinin sağlam (geçerli) –örneğin, "gündüzdür ve aydınlıktır" gibi– ve yanlış bir parçaya sahip olan tümel evetleme önermesinin yanlış olacağını söyledikleri zaman, kendilerine göre kural oluşturmaktadırlar; çünkü bir kere sonuç olarak şu çıkmak durumundadır: Eğer tüm parçaları doğru olan bileşik bir şey (önerme) doğru ise, tüm parçaları yan-

38. "Gösteri" ya da "dışa vurma" burada izlenim (*fantasia*) anlamına gelmektedir. Büyük bir ihtimalle metin burada kopuktur (eksik).

lış olan bileşik bir şey yanlış olur; fakat aynı anda bazı parçaları yanlış ve bazı parçaları doğru olan bir şey yanlış olmaktan çok doğru (126) olmak durumunda değildir. Eğer Dogmatikler için bu konularda canları istediği gibi kendilerini memnun edecek kurallar oluşturmanın yolu açık ise, yanlış bir ifade içeren bir tümel evetleme önermesinin yanlış olduğuna dair iddialarını kabul etmemiz gerekir. Fakat onlar için olduğu gibi başkaları için de karşıt bir kural ortaya koymanın ve birkaç doğru ve bir yanlış ifade içeren bir tümel evetleme önermesinin doğru olduğunu iddia (127) etmenin yolu açıktır. Fakat eğer bu şeylerin asıl doğalarını dikkate almamız gerekiyorsa, kuşkusuz, bir kısmı doğru ve bir kısmı yanlış olan bir tümel evetleme önermesinin yanlış olmaktan daha fazla doğru olmadığını söylemek mantıklıdır; çünkü tıpkı beyaz ve siyahtan oluşan bir bileşiğin siyahtan daha fazla beyaz olmaması gibi, [çünkü beyaz beyazdı ve siyah siyahtı] aynı şekilde, doğru olan aslında yalnızca doğrudur ve yanlış olan aslında yalnızca yanlıştır ve bu ikisinin bileşimi olan şey yanlış (128) olandan daha fazla doğru olan bir şey olarak betimlenmemelidir –onlar şöyle demektedir: "Fakat biz sıradan konuşmalarda[39] birçok parçaları sağlam olup küçük bir parçası yırtık olan bir elbisenin sağlam parçalarının daha çok olması nedeniyle sağlam olduğunu söylemeyip aksine küçük bir parçanın yırtık olması nedeniyle yırtık olduğunu söyleriz ve bu bileşik önerme [tümel evetleme] ile ilgili olarak da durum aynıdır– eğer bu bileşik önerme yalnızca tek bir yanlış parçaya (önermeye) ve birkaç doğru parçaya (önermeye) sahip ise, bütün (tümel evetleme önermesi) tek yanlış parça (önerme) ile (129) adlandırılmak durumundadır." Fakat bu aptalca bir şeydir; çünkü biz günlük konuşmada tam olmayan terimleri kullanmaya yöneliriz; günlük konuşma gerçekten doğru olana değil doğru olduğu farz edilen şeye yöneliktir. Böyle olduğu için bir kuyu kazmaktan ve bir perde dokumaktan ve bir ev inşa etmekten bahsederiz fakat kesinlikten yoksun olarak; çünkü eğer bir kuyu varsa, o kazılmıyordur, çünkü o zaten kazılmış durumdadır ve eğer bir perde varsa, o dokunmuyordur, çünkü o zaten dokunmuş durumdadır. Aynı şekilde, günlük hayat

39. Diğer bir deyişle, "günlük yaşantıda."

ve ortak dilde kesin olmayan konuşma yer alır; fakat gerçek olgular üzerine düşündüğümüzde, o zaman, kesinliğe (tamlığa) yönelmemiz gerekir.

(130) Tüm bunlarla doğruluk ve yanlışlığı cisimsel olmayan "anlam" denilen şeye sokanların (atfedenlerin) argümanlarının umutsuz ve çürütülür durumunda olduğu yeterince açık hale getirilmiş bulunmaktadır ve yanlışlığı ve doğruluğu konuşmaya (131) (*fone*) sokanların argümanlarının tatmin edici olmadığını anlamak da kolaydır; çünkü her konuşma eğer varsa ya varlığa gelmektedir [oluşmaktadır] ya da sessizlik [oluşmama] durumundadır; fakat ne varlığa gelmekte olan vardır –onun var olmayışına bağlı olarak– ne de o sessizlik durumundadır –onun o ana kadar oluşmamış olmasına bağlı olarak– o halde, konuşma var olan bir şey değildir. Benzer örneklerle gösterildiği gibi, varlığa gelmekte olan var değildir; çünkü bir ev varlığa gelmekteyse [oluş halinde ise], o bir ev değildir; bu bir gemi için de ve buna benzer herhangi bir şey için de böyledir; sonuç itibarıyle, konuşma için de ve sessiz konuşmanın da var olmadığı kabul edilmektedir. Şimdi, eğer konuşma ya oluş ya da sessizlik (oluşmama) ise ve bu süreçlerden hiçbiri var değilse, demek ki, konuşma da var olan bir şey değildir.

(132) Bir başka itiraz şudur: Eğer "doğru" konuşmada bulunan bir şey ise, o ya en kısa ya da uzun bir konuşmada bulunuyordur. Fakat "doğru" en kısa konuşmada bulunmaz (bulunamaz), çünkü en küçük nesne bölünemez bir şeydir ve "doğru" bölünemez bir şey değildir; "doğru" uzun bir konuşmada da bulunmaz; çünkü uzun bir konuşma gerçekten var olan bir şey değildir, çünkü bu konuşmanın ilk parçası dile getirildiğinde, ikinci parçası henüz var değildir ve ikincisi dile getirildiğinde, birinci (133) parçası artık var değildir. Böylece, bu durumda, "doğru" konuşmada bulunan bir şey değildir. Dahası, eğer "doğru" konuşmada bulunan bir şey ise, o ya anlamlı bir konuşmada bulunuyordur ya da anlamlı olmayan bir konuşmada. Fakat "doğru" anlama sahip olmayan bir şeyde bulunmaz (bulunamaz), örneğin, "Skindapsos" gibi; çünkü (134) anlamsız bir şeyi doğru kabul etmek nasıl mümkün olur? O halde, geriye onun anlamlı bir konuşmada bulunduğunu

söylemek kalıyor yalnızca; fakat bu yine mümkün olmayan bir şeydir; çünkü hiçbir konuşma, bir konuşma olması bakımından, anlamlı değildir; çünkü böyle olsaydı, tüm Yunanlılar ve barbarlar konuştuklarında konuşulan şeyleri algılıyor olmaları gerekirdi. Bundan hareketle, "doğru"nun konuşmada bulunan bir şey olmaması gerekir. Yine, bazı konuşma biçimleri basit bazıları diğerleri bileşiktir –basit olana örnek olarak "Dion" ve bileşik olana örnek olarak "Dion yürür." Şimdi, eğer "doğru" konuşmada yer alan bir şey ise, o ya basit ya da bileşik bir konuşmada yer almaktadır; fakat "doğru" basit ve bileşik olmayan bir konuşmada var olmaz (olamaz); (136) çünkü "doğru" bir önerme olmak zorundadır ve hiçbir önerme bileşik olmayan bir şey değildir ve "doğru" bileşik konuşmada yer almaz, çünkü hiçbir bileşik ifade (Dion vardır) var değildir; çünkü "Dion" dediğimizde, henüz "vardır" söylenmemiştir ve "vardır" söylendiğinde artık "Dion" söylenmemektedir. Bu nedenle, "doğru" konuşmada var olan bir şey değildir.

(137) Yine, "doğru" zihnin hareketinde de bulunmaz, kimilerinin varsaydığı gibi; çünkü eğer "doğru" zihnin hareketinde bulunuyorsa, dışsal şeylerin hiçbiri doğru olmayacaktır; çünkü zihnin hareketi bizde olan bir şeydir, dışsal değildir. Fakat dışsal şeylerin hiçbirinin doğru olmadığını söylemek tuhaftır; o halde, "doğru"nun zihnin hareketinde bulunması da tuhaf olur.

(138) Yine, zihnin hareketlerinin her bireye özel olması bakımından genel olarak doğru olan hiçbir şey yoktur ve herkes için genel [ortak] olarak doğru olan hiçbir şey var olmadığından her şey kuşku götürür ve çelişkilidir; çünkü şu insanın doğru olduğunu savunduğu şeyi (bu onun zihin hareketleridir), bir başka diğer adam savunmaz (savunmayabilir); tam tersine, o insanın savunduğu şeyi diğer insan deneyimlememiştir (139) (olabilir). Fakat ortak onayla doğru olan hiçbir şeyin var olmadığını söylemek tuhaftır; bu bakımdan, "doğru"nun zihnin hareketinde bulunduğunu iddia etmek de tuhaftır ve geçersizdir.

Yine, "doğru"yu zihnin hareketi içine yerleştirenlerin bu türden hareketlerin tümünü doğru olarak kabul ediyor olmaları gerekir; örneğin, Epikuros'un ve Zenon'un ve Demokritos'un zihinlerinin hareketini ve yine diğer kimselerin zihinlerinin ha-

reketlerini; çünkü bu kimselerin tümünün zihin hareketlerinin benzer olması gerekir. Fakat bunların tümünün doğru ya da aksine tümünün yanlış olması mümkün değildir; bu durumda, "doğru" zihnin hareketiyle de ilgili bir şey değildir.

(140) Ölçüt ve doğru ilgili tüm güçlükleri bu şekilde gösterdikten sonra, şimdi ölçüte dayalı ve doğrudan kendini göstermeyen "doğru"nun kavranmasına yönelik olarak icat edilmiş yöntemleri ele alalım –yani "Gösterge" (*semeion*) ve "Kanıtlama"yı (*apodeikseos*). Önce gösterge hakkında konuşalım; çünkü [Dogmatiklerin iddiasına göre] Gösterge içeren bir Kanıtlama sonuç vericidir.

2. BİR GÖSTERGE VAR MIDIR?

(141) Şeylerde, genel olarak, önceden açık olanlar (*prodela*)[40] ve açık olmayanlar (*adela*) şeklinde ikili bir ayrım söz konusu olduğundan –önceden açık olanlar duyulara ve zihne doğrudan (aracısız) kendileriyle görünen şeylerdir; açık olmayanlar (*adela*) ise doğrudan kendileriyle kavranabilir olmayan şeylerdir– ölçüt hakkındaki tartışmamız amacımıza uygun bir biçimde ortaya konacak, yani açık [olduğu varsayılan] şeylerin (142) kuşku konusu olduğunu göstermeye yönelik olacak;[41] çünkü eğer ölçütün güvenilir olmadığı kanıtlanırsa, görünür şeylerin (*fainomena*) gerçekten göründükleri gibi olduklarını iddia etmek de mümkün olmaz ve açık olmayan şeyler ayrı bir sınıf teşkil ettiğinden, hem gösterge ve hem de kanıtlamayı boşa çıkaracak özlü bir saldırı yönteminin uygun olacağını düşünüyoruz; böyle yaparak, açık olmayan şeylerle ilgili olarak da çürütmede bulunmuş olacağız; çünkü bunlar sırayla çürütüldüğünde, "doğru"nun bunlar aracılığıyla kavranması da kuşkuya açık bir şey haline gelecektir. Fakat sanırız ayrıntılara girmeden önce göstergenin doğasının kısaca tartışılması yerinde olur.

(143) Şimdi, "gösterge" terimi iki anlama sahiptir: Genel ve özel.[42] Genel anlamında gösterge, bir şeyi açık hale getiren

40. A.H., I, 138.
41. Yani, ölçüt ilk ele alınacak konudur (tam anlamı: "Daha yöntemli bir biçimde"; yani, konuyu uygun sıraya göre incelemek).
42. A.H., II, 100.

(açığa vuran) şeydir (bu anlamda bir gösterge onunla birlikte gözlenmiş bir nesneyi (şeyi) yeniden [zihinde] canlandırma yönünde etkide bulunan şeydir); özel anlamında ise, gösterge açık olmayan bir nesneyi (şeyi) belirten (zihne idrak ettiren) şeydir ve bizim şu anda araştırmak istediğimiz bu (144) özel anlamında göstergedir. Fakat eğer gösterge denilen şeyin doğası açık olarak kavranmak durumundaysa, yukarda da belirttiğimiz gibi, kendileri olarak doğrudan bilgimize gelen şeylerin –örneğin, şu anda "gündüzdür" ve "konuşuyorum" gibi– önceden açık (kendinden açık) şeyler olduğunun ve bu özellikte olmayan şeylerin de açık olmayan şeyler olduğunun idrak edilmiş olması gerekir.

3. AÇIK OLMAYAN ŞEYLERİN KAÇ AYRI TÜRÜ VARDIR?

(145) Açık olmayan şeylerden (*adela*) bazıları mutlak olarak açık olmayan (*ta kathapaks adela*), bazıları doğal olarak açık olmayan (*ta fusei adela*) ve bazıları zamansal olarak açık olmayan (ta kairon adela) şeylerdir ve bunlardan zamansal olarak açık olmayan şekilinde adlandırılanlar doğaları bakımından açık olup da belli zamanlarda belli dış koşullara bağlı olarak bize açık olmayan şeylerdir; örneğin Atina şehri şu an için bize böyle görünmektedir,[43] çünkü Atina şehri her ne kadar doğal olarak açık ve önceden açık bir şey olsa da, araya giren uzaklık nedeniyle [şu an için (146) bize] açık olmayan bir şey durumundadır. Doğal olarak açık olmayanlar ebediyen gizli kalan ve kendilerini bizim algımıza net bir biçimde sunmayan şeylerdir; örneğin düşünülür gözenekler[44] ve (belli fizikçilerin savunduğu) evrenin dışında sonsuz bir (147) boşluğun varlığı gibi. Mutlak olarak açık olmayanlar doğaları bakımından insan kavrayışına asla açık olmayan şeylerdir; örneğin yıldızların sayı bakımından tek ya da (148) çift olması[45] ya da Libya'daki kum

43. A.H., II, 98.
44. Örneğin boşaltım kanalları; bunlar "düşünülür şeyler" olarak adlandırılıyordu; çünkü bunlar duyu ile algılanamayan fakat yalnızca zihinsel bir çıkarım ile kavranan şeylerdi. A.H., II, 98, 140.
45. M.K., I, 243.

tanelerinin sayısı gibi. Şimdi, dört ayrı nesne (şey) sınıfı –açık olan (*enargon*), mutlak olarak açık olmayan (*kathapaks adelon*), doğal olarak açık olmayan (*fusei adelon*) ve zamansal olarak açık olmayan– olduğuna göre, biz bunlardan tümünün değil fakat birinin göstergeyi gerektirdiğini ileri sürmekteyiz. (149) Açıktır ki ne mutlak olarak açık olmayanlar ne açık olanlar bir göstergeye olanak tanıyan şeylerdir –açık olanlar doğrudan duyulara gelirler ve onlarla tanışmak için başka bir şey gerekmez; mutlak olarak açık olmayanlar istisnasız her türlü kavrayıştan kaçmakta olduklarından gösterge yardımıyla kavramaya da olanak (150) tanımazlar. Fakat doğal olarak açık olmayanlar ve zamansal olarak açık olmayanlar, göstergenin işin içine girdiği türden gözleme ihtiyaç gösteren şeylerdir –zamansal olarak açık olmayanların belli koşullarda net algılamadan uzak olmaları ve doğal olarak (151) açık olmayanların her zaman açık olmayan durumunda olmaları bakımından. Şimdi, göstergeyi gerektiren iki nesne (şey) türü olduğuna göre, gösterge de kendini iki yönden göstermektedir: Temel olarak zamansal olarak açık olmayanlarla ilgili durumlarda kullanılır gibi görünen "çağrıştırıcı gösterge" (*hupomnestikon semeion*) ve doğal olarak açık olmayan şeylerle ilgili durumlarda benimsemeye uygun olduğu var sayılan (152) "belirtici gösterge" (*endeiktikon semeion*). Şimdi, "çağrıştırıcı gösterge" [daha önce] net bir algılamada kendisiyle birlikte gözlenmiş olan bir şeyi bu şeyin açık olmayan bir durumda olup da kendisinin görünür (açık) bir durumda olduğu bir anda çağrıştıran şeydir. Örneğin "ateş-duman" ilişkisinde olduğu gibi: Biz bu ikisini sık sık bir arada gözlemiş olduğumuzdan, bunlardan birini, diyelim ki dumanı, gördüğümüzde, diğerini, (153) diyelim ki o anda görünür durumda olmayan ateşi, anımsarız. Aynı açıklama bir yaralanma sonucu oluşmuş yara izi ve ölüme yol açan kalp deliği ile ilgili olarak da geçerlidir; çünkü yara izini gördüğümüzde ona yol açan yaralanmayı aklımıza getiririz ve kalp deliğini gördüğümüzde ölümün yakın olduğu tahmininde bulunuruz. Demek ki, (154) çağrıştırıcı göstergenin özel karakteri budur. Buna karşılık, "belirtici gösterge" daha başka bir türdür; çünkü belirtici gösterge, çağrıştırıcı göstergeden farklı olarak, bir şeyi belirtmek için daha önce bu şeyle birlikte

gözlenmiş olmayı gerektirmemekte (çünkü doğal olarak açık olmayan nesne, daha baştan, algılanamaz olan bir şeydir ve bu nedenle görünür olan bir şeyle birlikte gözlenemez) fakat bu işlevi tamamen kendi doğası ve yapısıyla yerine getirmektedir; onun doğal olarak açık olmayan bir şeyi (155) belirten şey olduğunun söylenmesindeki kasıt budur. Örneğin, ruh doğal olarak açık olmayan şeylerden biridir; çünkü onun doğası kendini bizim net algımıza asla sunmayan türden bir şeydir; böyle olduğundan, o bize ancak bedenin hareketleriyle "belirtici" bir biçimde ilan edilmek durumundadır; örneğin, bizler [genellikle] bedenin içinde, bedensel hareketlere kaynaklık eden, belli bir içsel gücün varlığına inanırız.

(156) Bu açıdan, iki gösterge olduğundan (zamansal olarak açık olmayan şeylerle ilgili durumlarda işe yaradığı savunulan çağrıştırıcı gösterge ve doğal olarak açık olmayan şeylerle ilgili durumlarda başvurulan belirtici gösterge), tüm araştırmamızı ve eleştirimizi çağrıştırıcı göstergeye değil fakat belirtici göstergeye tahsis etmek amacındayız; çünkü çağrıştırıcı gösterge genel olarak tüm sıradan insanların yararlı olduğuna inandığı bir şey konumundadır; oysa belirtici gösterge Dogmatik filozofların ve Mantıkçı Fizikçilerin[46] kendi işlerine yarayacak bir biçimde tasarlamış (uydurmuş) (157) oldukları bir şeydir. Bu bakımdan, biz insanların ortak önkavramlarına (*prolepsis*) saldırmıyor ve bazı kimselerin hakkımızdaki asılsız olarak beyan ettiği gibi hiçbir göstergenin var olmadığını iddia ederek hayatı altüst etmiyoruz. Şöyle ki, eğer her göstergeyi boşa çıkartıyor olsaydık, o zaman, sıradan hayata ve tüm insanlığa saldırdığımız söylenebilirdi. Fakat şu anda kendimiz de aynı zihne ait durumdayız ve dumandan ateşi ve yara izinden önceden yaşanmış yaralanmayı ve [yine] kalp (158) deliğinden gelecekteki ölümü, saç kurdelesinden yağı çıkarmaktayız.[47] Şimdi, sıradan insanların kullanmakta olduğu çağrıştırıcı göstergeyi kabul ettiğimize ve buna karşılık Dogmatikler tarafından sahte

46. Helenistik dönemde belli başlı tıp okullarından biri "Mantıkçı" ya da "Dogmatik" Tıp Okulu idi. A.H., I, 236.

47. Burada anlatılmak istenen atletlerin bant takma ve kendilerini yağlama geleneğidir.

bir biçimde tasavvur edilen [belirtici] göstergeyi bir kenara attığımıza göre, söylenmesi gereken şudur: Biz (Kuşkucular) sıradan hayata saldırmıyoruz, aksine onun gereği olan tüm davranışlara uymaktayız; buna karşılık, ortak yargıya (kanaate) karşı çıkan ve doğal olarak açık olmayan şeyleri (*fusei adela*) göstergeler aracılığıyla idrak ettiklerini iddia eden Dogmatikleri doğa biliminden (*fusiologias*) hareketle çürütmek amacındayız.

(159) Şimdi, buraya kadar söylenenler şu anda sorgulama konusu olan gösterge hakkında özet bir açıklama niteliğindedir ve tam bu noktada Kuşkucuların yaklaşımını akılda tutmak yerinde olur.[48] Buna göre, bu sorgulamanın amacı gösterge denilen şeyin varlığına karşı çıkan argümanları onaylama yönünde bir iknaya yol açmak değil (çünkü bu amaçlarla hareket etmek Dogmatiklerin göstergenin var olduğunu savunmalarına eşdeğer bir davranış olur) fakat konuyu denge durumunda tutmak,[49] yani gösterge denilen şeyin var olmamasının var olmasıyla eşit derecede bir güvenilirliğe sahip olduğunu ya da tersine gösterge denilen şeyin var olmasının var olmamasıyla eşit derecede bir güvenilmezliğe sahip olduğunu göstermek ve bu şekilde zihinde bir (160) yansızlığa ya da yargıyı askıya alma durumuna yol açmaktır.[50] Dahası, bu suretle, bize karşı çıkar görünen bir kimse, belirtici göstergenin var olmadığını ileri sürdüğümüzde, gerçekten bizi destekleyecek ve bunu benimseyecek, Kuşkucu bir biçimde tesis edilmesi gereken bu görüşü kendisi tesis edecektir; çünkü eğer Kuşkucular tarafından göstergeye karşı ortaya konan argümanlar son derece güçlü ve hemen hemen karşı çıkılmaz nitelikte ise ve Dogmatiklerin göstergenin var olduğunu tanıtlayan argümanları da bundan daha aşağı kalır durumda değil ise, bu durumda, bizim göstergenin varlığı hakkında yargıyı askıya almamız ve kendimizi bir yanılsamayla (161) diğer (karşıt) yöne yaklaştırmaktan kaçınmamız gerekir. Kuşkucuların konuya yaklaşımını bu şekilde ortaya koyduğumuza göre, şimdi konuya daha derin bir biçimde girilebiliriz.

48. A.H., II, 79, 103.
49. A.H., II, 130.
50. A.H., I, 190.

Şimdi, Kuşkucuların iddiasına göre: Var olan şeylerden bazıları mutlak ve bazıları göreli (bağıntılı) bir var oluşa sahiptir. Mutlak olarak var olanlar kendi var oluşlarıyla ve mutlak olarak algılanan türden şeylerdir.[51] Örneğin, beyaz, siyah, tatlı, acı ve buna benzer tüm şeyler; çünkü biz bu şeyleri bir başka algıyla birleşik olmaksızın, kendileri bakımından ve bağımsız (özerk) bir biçimde kavrarız (idrak (162) ederiz). Fakat başka bir şeyle bağlantılı olarak algılanan ve mutlak olarak kavranmayan (yani bağımsız bir biçimde ve kendileri bakımından kavranmayan) şeyler göreli şeylerdir; örneğin, daha beyaz, daha siyah, daha tatlı, daha acı ve benzer karakterde olan herhangi bir başka şey gibi; çünkü "daha beyaz" ya da "daha siyah" beyaz ya da siyah gibi bağımsız bir biçimde algılanan bir şey değildir; aksine, birinciyi algılamak için, birinciyle birlikte onun daha beyaz olduğu ya da daha siyah olduğu şeyi (163) de algılamamız gerekir; aynı açıklama daha tatlı ya da daha acı için de geçerlidir. Şimdi, şeylere ilişkin iki ayrı sınıf olduğuna göre –birincisi mutlak olan şeylerle ve ikincisi göreli şeylerle ilgili olarak– belirtici göstergenin ya mutlak ya da göreli olan şeyler sınıfına ait olması gerekir; çünkü bu iki sınıf arasında üçüncü bir sınıf yoktur. Fakat belirtici gösterge, bu konuda farklı düşünen kimselerin de kabul ettiği gibi, (164) mutlak olan şeyler sınıfından değildir. Bu nedenle belirtici gösterge göreli şeyler sınıfındandır (olmalıdır). Buna göre, nasıl ki gösterilen şey, göstergeyle bağlantılı olarak algılanan bir şey olması bakımından, göreli bir şey ise, aynı şekilde, gösterge de göreli bir şeydir (olmalıdır); çünkü o bir şeyin, yani gösterilen şeyin, göstergesidir. Şu açıktır ki, eğer bu ikisinden biri çekilip alınırsa, geriye kalan diğeri de onunla birlikte çekilip alınmış olur; tıpkı sağ ve sol konusunda açık olarak ortaya çıkan durum gibi; çünkü eğer sağ yok ise, sol da yoktur; bunlardan her birinin bir diğerine bağlantılı olması bakımından bu böyledir; aynı şekilde, eğer sol yok olursa, sağ da aynı anda ortadan (165) kalkar. Dahası, göreli şeyler birlikte kavranılırlar; çünkü dediğim gibi daha beyaz bir şeyi onun daha beyaz olduğu şey algılanmaksızın farkına varmak mümkün değildir ya da daha

51. A.H., I, 135, 137.

siyah olan bir şeyin farkına varılması onun daha siyah olduğu şey algılanmaksızın mümkün değildir. O halde, gösterge, göstermiş olduğumuz,[52] göreli olan bir şeydir; onun göstergesi olduğu şey onunla birlikte kavranmaktadır. Bununla birlikte, göstergeyle birlikte kavranılan şey göstergenin bir göstergesi değildir; çünkü bir şeyle birlikte kavranmak durumunda olan şeyin aynı zamanda o şeyin göstergesi olabileceğini düşünmek gayet saçmadır; çünkü bunların her ikisi bir ve aynı anda algılanmakta olduğundan ne bu ötekini açığa vurmaya ne de öteki bunu belirtmeye hizmet eder; bunların her ikisi de kendi kendini açığa vurmaktadır ve bu bakımdan her (166) ikisi de bir şeyi gösterme ya da belirtme işlevinden yoksundur. Yine, birisi şöyle bir argüman oluşturabilir: Eğer gösterge kavranılır bir şey ise, o ya gösterilen şeyden önce ya onunla birlikte ya da ondan sonra kavranıyordur; fakat tanıtlayacağımız gibi gösterge ne gösterilen şeyle birlikte ne ondan önce ne de ondan sonra kavranır; bu nedenle, (167) gösterge kavranılır bir şey değildir. Hemen şunu ifade edelim: Göstergenin gösterilen şeyden sonra kavranması saçmadır; çünkü eğer açığa vurulan (gösterilen) şey onu açığa vuran şeyden (göstergeden) önce kavranılan bir şey ise, o zaman, gösterge açığa vurma (gösterme) işlevine hâlâ nasıl sahip olabilmektedir? Bunun yanı sıra, eğer Dogmatikler böyle söylüyorlarsa, o zaman, onlar kendi bilinen dogmalarıyla tutarlı olmayan bir şeyi kabul ediyorlar demektir; çünkü bu kimseler gösterilen şeyin açık olmayan bir şey olduğunu ve kendisiyle (doğrudan) kavranılan bir şey olmadığını iddia etmektedirler; fakat eğer göstergenin gösterilen şeyden sonra kavranması söz konusu ise, o zaman, kendisini gösteren (belirten) şeyden daha önce tespit edilen şey açık olmayan bir şey değildir demektir. Bu açıdan, gösterge gösterilen şeyden sonra (168) kavranan bir şey olamaz. Aslında, az önce açıklanan nedenle, gösterge gösterilen şeyle birlikte kavranılan bir şey de değildir (olamaz);[53] çünkü birbirleriyle eşzamanlı olarak kavranan şeylerin bir başka şey tarafından bildirilmeye (açığa vurulmaya) ihtiyaçları yoktur; fakat bu şeyler eşzamanlı olarak fark edilmekte olan şeylerdir;

52. A.H., II, 118.
53. M.K., II, 165.

bu durumda, artık, göstergenin bir gösterge olduğu söylenemeyeceği gibi gösterilen şeyin (169) de gösterilen şey olduğu söylenemez. O halde, geriye göstergenin gösterilen (belirtilen) şeyden önce kavrandığını söylemek kalıyor. Bu da bazı eleştirilere açıktır; çünkü Dogmatikler önce ya göstergenin göreli bir şey olmadığını ya da [göreli olsa bile] göreli olan şeylerin birlikte kavranan şeyler olmadığını kanıtlamaları ve sonra göstergenin gösterilen şeyden önce kavrandığına bizi ikna etmeleri gerekmektedir. (170) Fakat bizim birincil varsayımımız değişmeden kaldığından, göstergenin önceden kavranan bir şey olduğuna dair kanıt elde etmek göstergenin göreli şeyler sınıfına ait olması ve göstergesi olduğu şeyle birlikte kavranmasının zorunlu olması nedeniyle mümkün değildir. Fakat eğer göstergenin kavranması için, onun gösterilen (belirtilen) şeyden ya önce ya onunla birlikte ya da ondan sonra kavranması gerekiyorsa ve bu seçeneklerden hiçbirinin mümkün olmadığı kanıtlanmış ise, bu durumda, göstergenin kavranılır bir şey olmadığının söylenmesi gerekir.

(171) Devam edelim. Bazıları Dogmatiklere, aynı yönde, şöyle bir argümanla karşı çıkmaktadır: Eğer bir belirtici gösterge varsa, o ya görünür bir şeyin görünür bir göstergesidir ya görünür olmayan bir şeyin görünür olmayan bir göstergesidir ya görünür olan bir şeyin görünür olmayan bir göstergesidir ya da görünür olmayan bir şeyin görünür bir göstergesidir;[54] fakat belirtici gösterge ne görünen bir şeyin görünür bir göstergesidir ne görünür olmayan bir şeyin görünür olmayan bir göstergesidir ne görünür olmayan bir şeyin görünür bir göstergesidir ne de görünür olmayan bir şeyin (172) görünür bir göstergesidir; o halde, gösterge diye bir şey mevcut değildir. Söz konusu argüman budur ve bu argümanın tanıtlayıcı gücü gayet açıktır ve bu argüman Dogmatiklerin ona karşı itirazlarını ortaya koyduğumuzda daha açık hale gelecektir; çünkü Dogmatikler bu değişkenlerin yalnızca ikisine onay verdiklerini ve geriye kalan ikisi hakkında bizimle uyuşmaz olduklarını beyan etmektedirler. Şunu söylemektedirler: (173) "Çünkü görünür bir şeyin görünür bir şeyin göstergesi olduğu ve görünür bir şeyin

54. A.H., II, 124.

görünür olmayan bir şeyin göstergesi olduğu doğrudur fakat görünür olmayan bir şeyin görünür bir şeyin ya da görünür olmayan bir şeyin görünür olmayan bir şeyin belirticisi olduğu doğru değildir (uydurmadır). Örneğin, görünen bir şey görünen bir şeyin bir göstergesidir, bedenin gölgesi gibi; çünkü gölge, bir gösterge olarak, görünen bir şeydir ve beden, gösterilen bir şey olarak, açık olan bir şeydir ve bir görünen bir şey görünür olmayan bir şeyin gerçekten belirticisi olabilir, örneğin yüz kızarmasının utanmayı belirtmesi gibi; çünkü yüz kızarması açık ve kendisiyle (doğrudan) tespit edilir olan bir (174) şeydir fakat utanma görünür olmayan bir şeydir." Ancak bu şekilde konuşanlar gayet aptaldırlar; çünkü eğer göstergenin göreli bir şey olduğu ve göreli olan şeylerin zorunlu olarak birlikte kavranmaları gerektiği kabul edilirse, bu durumda, eşzamanlı olarak görünür olan şeylerden birinin gösterge diğerinin gösterilen şey olması mümkün değildir. Fakat her zaman ve her durumda bu ikisinin birlikte açık görünürlüğü nedeniyle, bunlardan biri ne gösterge ne de gösterilen şey olamaz, çünkü bu şey bir şeyi açığa vurma işlevine sahip olmaz ve diğeri de onu açığa vuracak bir şeyi gerektirmez ve (175) aynı argüman geriye kalan değişimler için de geçerlidir ve bunlara Dogmatiklerin görünür bir şeyin görünür olmayan bir şeyin bir göstergesi olabileceği iddiası da dahildir; çünkü eğer böyle ise, göstergenin gösterilen (belirtilen) şeyden önce ve gösterilen şeyin de göstergeden sonra kavranması gerekir; fakat bu, bunlar göreli şeyler sınıfına ait olan ve birbirleriyle [eşzamanlı] kavranmaları gereken şeyler olduklarından, mümkün değildir.

(176) Şimdi, insanlar tarafından kavranılan şeylerden bazıları duyu aracılığıyla ve bazıları zihinle kavranır görünmektedir –duyu aracılığıyla, örneğin, beyaz, siyah, tatlı, acı; zihinle, örneğin, korku, adalet, yanlış, adaletsizlik, dindarlık, dinsizlik vb. Bu bakımdan, gösterge eğer kavranılır bir şey ise, o zaman, o ya duyumlanabilir ya da düşünülür şeyler sınıfına ait bir şeydir; bu bağlamda, eğer gösterge bu iki sınıfa da ait (177) değilse, o zaman, onun hiçbir var oluşa sahip olmadığı kesindir ve biz burada göstergenin kavranır olmayan bir şey olduğuna dair doğrudan bir tanıklığa da sahibiz –bundan kastımız göstergenin doğası

hakkında iki farklı görüşün olduğudur: Bazıları onun duyumlanabilir bazıları düşünülür bir şey olduğunu varsaymaktadır. Epikuros ve Okulunun başkanları göstergenin duyumlanabilir bir şey olduğunu söylemişlerdir. Fakat Stoacılar göstergenin düşünülür bir şey olduğunu iddia etmişlerdir ve denilebilir ki bu anlaşmazlık ebediyen çözümsüz kalmak durumundadır –çünkü gösterge ya duyumlanabilir ya da düşünülür bir şey olmakla sınırlandırılmaktadır– ve bu konu çözümsüz kaldığı sürece gösterge hakkında yargıyı askıya almak kaçınılmazdır. (178) Hepsinden önemlisi, göstergenin bazı şeyleri açığa vurduğu iddiası, göstergenin kendisinin onu açığa vuracak başka şeyleri gerektirmesi bakımından, boşa çıkmaktadır; çünkü eğer her tartışma konusu olan şey açık olmayan bir şey durumundaysa ve açık olmayan bir şey bir göstergeyle kavranmak durumunda ise, bu durumda, şu kesindir ki gösterge de tartışma konusu olan bir şey olarak açık olmayan bir şey durumundadır ve (179) bu nedenle onu da açık hale getirecek başka bir göstergeye ihtiyaç vardır. Dahası, Dogmatikler bu konuda bir itirazla karşılaştıklarında, kendileri için göstergenin varlığını ve güvenilirliğini kanıtlayıp savunmanın mümkün olduğunu iddia edecek durumda da değildirler;[55] çünkü bu kimseler göstergeyi kanıtladıklarında onların göstergeyi güvenilir kabul etmelerine izin verilebilir; fakat yalnızca bir vaatte bulunup bir kanıt (180) ortaya koyamadıkları sürece bu konuda yargının askıya alınması söz konusudur. Dahası, kanıtlama da tartışma konusudur ve ona da karşı çıkıldığından kanıtın kendisinin de kendi güvenilirliğini ortaya koyacak başka bir şeye ihtiyacı vardır; fakat sorgulama konusu olan bir şeyi sorgulama konusu olan bir şeyle kanıtlamaya gayret etmek gayet saçma bir iştir. Dahası, kanıtlama asılında bir tür göstergedir; çünkü (181) kanıtlama kendi sonucunu açığa vurmaya hizmet eden bir şeydir. Bu bakımdan, göstergenin tanıtlanabilmesi için önce kanıtlamanın güvenilir olması gerekir ve kanıtlamanın güvenilir olması için göstergenin önceden tanıtlanmış olması gerekir. Şimdi, her ikisinin de bir diğeri tarafından doğrulanmaya ihtiyacı olduğuna göre, her

55. M.K., I, 293.

(182) ikisi de eşit derecede güvenilir değildir demektir. Bunun yanında, göstergeyi tanıtlamak için kanıtlayıcı olarak kabul edilen şey ya duyumlanabilir ya da düşünülür bir şey olacaktır ve eğer bu kanıtlayıcı duyumlanabilir bir şey olursa, duyumlanabilir şeyler hakkındaki anlaşmazlık nedeniyle, sorgulama yine sonuçsuz kalacaktır; fakat eğer bu kanıtlayıcı düşünülür bir şey olursa, o zaman, o da eşit ölçüde güvenilir olmayan bir şey olacaktır, çünkü düşünülür bir şey duyumlanabilir şeylerden ayrı (bağımsız) olarak kavranamaz.

(183) Şimdi, bir an için göstergenin ya duyumlanabilir ya da düşünülür olduğunu kabul ettiğimizi ve bu konuda uzlaşmış olduğumuzu farz edelim. Böyle bile olsa, göstergenin gerçek var oluşunun güvene layık olması mümkün değildir. Sırasıyla bu seçeneklerin her birini tartışmak durumundayız. Önce göstergenin duyumlanabilir olduğu görüşünü tartışmamız gerekiyor. Şimdi, bu görüşün kabul edilmesi için (184) duyumlanabilir şeylerin aslen var oluşunun önce tüm Fizikçiler tarafından oy birliğiyle kabul edilmesi ve bunun mümkün görülmesi gerekir; öyle ki göstergeyle ilgili araştırma bu kabul edilen şeyden hareketle ilerleyebilsin. Bununla birlikte, bu görüş genel olarak oybirliğiyle kabul görmemekte, aksine, nasıl ki sular akmaktan ve uzun ağaçlar sürgün vermekten kesilmezse, fizikçiler de gösterge hakkında birbirleriyle didişmekten asla vazgeçmemektedirler; çünkü Demokritos duyulur olanlardan hiçbirinin aslen var olmadığını fakat onlarla ilgili algılarımızın duyuların boş etkilenimleri (*keno patheias*) olduğunu ve dış şeylerde tatlı, acı, sıcak, soğuk, beyaz ya da bunlar gibi herkese görünen şeylerin var olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre bunlar bizim (185) etkilenimlerimizin (*pathe*) adlarıdır yalnızca. Fakat Epikuros tüm duyumlanabilir olan şeylerin göründükleri ve kendilerini duyuma sundukları gibi aslen var olduklarını, her ne kadar aksini düşünsek de duyunun bizi asla yanıltmadığını beyan etmiştir ve Stoacılar ve Peripatetikler orta bir yol izleyerek bazı duyumlanabilir şeylerin "doğru" şeyler olarak aslen var olduklarını ve bazılarının duyumun duyumlanabilir şeyler (186) hakkında yanıltıcı olması nedeniyle aslen var olmadıklarını söylemişlerdir. Fakat şimdi özetlersek: Göstergenin duyumlanabilir bir şey

olduğunu ileri sürüyorsak, her şeyden önce, göstergenin belli bir biçimde kavranır bir şey olduğunu onaylamak için, duyumlanabilir şeylerin tözsel var oluşa sahip olduğunun kabul edilmiş ve kesin olarak tanıtlanmış olması gerekir. Fakat eğer göstergenin var olduğu sonu gelmez bir biçimde tartışılmak durumundaysa, o zaman, göstergenin de tartışılır bir karaktere sahip (187) olduğunu kabul etmemiz gerckir; çünkü tıpkı duyumlanabilir şeylerin tözsel olarak var olduğu kabul edilmediği takdirde, örneğin beyaz rengin de –onun da duyumlanabilir bir şey olması bakımından– güvenilir bir biçimde kavranmasının söz konusu olmayacak olması gibi, aynı şekilde, göstergenin de güvenilir bir biçimde kavranması söz konusu olmayacaktır; çünkü gösterge de duyumlanabilir şeyler sınıfına aittir ve duyumlanabilir şeylerle ilgili sorun halen devam etmektedir. Şimdi, duyumlanabilir şeyler hakkında oy birliğinin olduğunu ve bu konuda herhangi bir tartışmanın var olmadığını düşünelim. Sorum şu: Karşıtlarınız göstergenin gerçekten duyumlanabilir bir şey olduğunu nasıl gösterebilmektedirler? Çünkü her duyumlanabilir şeyin, doğal olarak, benzer koşullarda bulunan herkese benzer olarak görünmesi ve benzer bir biçimde kavranması gerekir. Örnek olarak beyaz rengi alalım: Beyaz Yunanlılarda bir şekilde ve barbarlara başka bir şekilde ya da bir usta tarafından özel bir şekilde ve sıradan insanlar tarafından farklı bir şekilde kavranmaz fakat duyumları engellenmeyen herkes tarafından bir ve aynı şekilde (188) kavranır ve yine daha acı ve daha tatlı şeyler bu adam tarafından bir biçimde ve şu adam tarafından başka bir biçimde test edilemez, aksine benzer koşullarda bulunan herkes tarafından aynı biçimde test edilir. Fakat gösterge, bir gösterge olarak, benzer koşullarda bulunan kimselerin tümünü benzer bir biçimde etkiler görünmemektedir; örneğin, bazı insanlar tarafından falanca bir şey herhangi bir şeyin bir göstergesi olarak kabul edilmemektedir, her ne kadar o kendini bu kimselere açık olarak göstermekteyse de; buna karşılık bazıları için bu falanca şey bir şeyin ve üstelik aynı şeyin değil fakat farklı bir şeyin göstergesi olarak kabul edilmektedir; tıpta, örneğin, aynı görünüşler şu adam için (örneğin Erasistratos) bir şeyin göstergesi fakat bu adam (örneğin Asklepiades) için başka bir

şeyin ve o adam (örneğin Herophilos) için daha başka bir şeyin göstergesi olmaktadır.[56] O halde, göstergenin duyumlanabilir bir şey olduğunun söylenmemesi gerekir; çünkü eğer duyumlanabilir bir şey herkesi benzer bir biçimde etkilerken gösterge olduğu söylenen şey herkesi benzer bir biçimde etkilemiyorsa, o (189) zaman, gösterge olduğu söylenen şey duyumlanabilir bir şey değildir demektir. Yine, eğer gösterge duyumlanabilir bir şey ise, buradan şu sonuç çıkar ki, tıpkı duyumlanabilir olan ateşin yakılabilir olan her şeyi yakması ve duyumlanabilir olan karın dondurulabilir olan her şeyi dondurması gibi, gösterge de, eğer o duyumlanabilir olan şeylere ait bir şey ise, herkesi aynı gösterilen şeye yönlendirmesi gerekir. Fakat aslında gösterge olduğu söylenen şey herkesi aynı şeye yönlendirmemektedir. Demek (190) ki, gösterge denilen şey duyumlanabilir bir şey değildir. Dahası, eğer gösterge duyumlanabilir bir şey ise, açık olmayan şeyler ya bizim tarafımızdan kavranabilir olan ya da böyle olmayan şeylerdir. Şimdi, eğer açık olmayan şeyler bizim tarafımızdan kavranabilir olmayan şeyler ise, gösterge de ortadan kalkmak durumundadır; çünkü şey bazıları açık bazıları açık olmayan olmak üzere iki tür olduğuna göre, eğer açık olan şeyler kendi kendilerini açığa vurdukları için ve açık olmayan şeyler de kavranır şeyler olmadıkları için bir göstergeye sahip değilse, o zaman, gösterge diye bir şey de var (191) değildir demektir. Fakat eğer açık olmayan şeyler kavranır şeylerse, buradan yine şu sonuç çıkar: Gösterge duyumlanabilir bir şey olduğu ve duyumlanabilir olan bir şey de herkesi benzer bir şekilde etkilediği için, açık olmayan şeylerin herkes tarafından kavranıyor olması gerekir. Fakat bazıları –örneğin Deneyci (empirik) hekimler (doktorlar) ve Kuşkucu filozoflar gibi[57]– açık olmayan şeylerin kavranmadıklarını bazıları da bu tür şeylerin kavransalar bile eşit ölçüde kavranmadıklarını ileri sürmektedir. O halde, gösterge denilen şey duyumlanabilir bir şey değildir.

(192) Demektedirler ki: "Evet. Fakat duyumlanabilir olan ateşin, ateşe maruz kalan maddi şeydeki farklılıklara bağlı olarak,

56. Bu üç isim Dogmatik (ya da Mantıkçı) Tıp Okulu mensubu fizikçilerdi. *Mant. Krş.*, II, 156; A.H., I, 236.
57. M.K., II, 156.

farklı sonuçlar sergilemesi gibi, örneğin bal mumunu eritmesi fakat kili kurutması ya da odunu yakması gibi, aynı şekilde, göstergenin de, duyumlanabilir bir şey olarak, onu kavrayan kimselere, onlardaki farklılıklara bağlı olarak, farklı şeyleri belirtmeye hizmet ediyor olması muhtemeldir. (193) Bu da çağrıştırıcı göstergelerle ilgili olarak ortaya çıkan bir şey olduğu için çelişik bir durum değildir; çünkü bir meşalenin yükseğe kaldırılması bazılarına düşmanın yaklaştığına işaret ederken başkalarına dostların gelmekte olduğunun belirtmektedir ya da bir çan sesi bazıları için et satışının ve bazıları için sokakların yıkanacağının bir göstergesidir. O halde, belirtici gösterge de duyumlanabilir bir doğaya sahip bir şey (194) olarak farklı türden şeyleri açığa vurma yeterliliğindedir." Fakat burada da gerekli olan şey, ateşe bağlı olarak çıkarımda bulunan kimselerin ateşle ilgili olayda ortaya çıkan şeyin bu göstergeyle ilgili olarak da ortaya çıktığını kanıtlamalarıdır; çünkü yukarıda açıklandığı gibi ateşin çeşitli etkiler yarattığı üzerinde tartışılmayacak bir olgudur ve hiç kimse balmumunun ateşte erimesi, kilin kuruması ve odunun yanması (195) arasında fark gözetmemektedir. Fakat eğer belirtici göstergeyle ilgili olarak da aynı şeyin söz konusu olduğunu kabul edersek, kendimizi en tuhaf bir durumda buluruz –belirtici gösterge tarafından belirtilen şeylerin her birinin var olan şeyler olduğunu iddia eder bir durumda oluruz; örneğin, kan fazlalığının ve sert mizacın ve bedensel yapının (196) tüm hastalıkların nedeni olduğunu iddia etmek gibi.[58] Fakat bu saçmadır; çünkü böyle çelişik ve karşıt yıkıcı nedenlerin eşzamanlı olarak bir arada var olmaları mümkün değildir. Şimdi, dogmacı filozoflar hiç olmazsa, her ne kadar gerçekleşmesi mümkün olmasa da, ya bu konuda ya da duyumlanabilir bir şey olan [belirtici] göstergenin kendi gücüyle hiçbir şeyi belirtmediği fakat bizim kendi konumsal farklılıklarımız nedeniyle ondan farklı biçimlerde etkilenmekte

58. Burada argüman şu gibi görünüyor: Eğer aynı gösterge (ya da belirti) bir dizi farklı şeyi belirtmekteyse (örneğin bazı belirtilerin nedenleri olan hastalıklar), o zaman, bunların eşzamanlı olarak var olmaları gerekir; fakat sözü edilen hastalıklar eşzamanlı olarak var olabilen şeyler değildir; bu nedenle, bir gösterge farklı şeyleri belirtemez.

olduğumuz noktasında (197) uzlaşmış olsalar. Fakat bu dogmatik filozofların uzlaşmaya yanaşmadıkları bir şeydir; dahası, ateşin farklı etkiler (sonuçlar) yaratması tartışmasız kabul edilir bir şey (198) değil, aksine kuşku götürür bir şeydir; çünkü eğer ateş yakmaya muktedir bir doğaya sahip olsaydı, onun her şeyi yakması gerekirdi, bazı şeyleri yakıp bazı şeyleri yakmaması söz konusu olmazdı; yine, ateş eritmeye muktedir bir doğaya sahip olsaydı, (199) onun, bazı şeyleri eritip bazı şeyleri eritmemek yerine, her şeyi eritmesi gerekirdi; fakat görünen o ki ateş bu etkilere (sonuçlara) kendi doğası bakımından neden olmamakta fakat temasa geçtiği tözlerin maddelerine bağlı olarak neden olmaktadır. Örneğin ateş odunu yakmaktadır fakat o bunu kendi doğasının yakma yeterliliği nedeniyle değil onunla temasa geçen odunun o anda yanmaya uygun bir durumda olması nedeniyle yapmaktadır; yine, ateş balmumunu eritmektedir fakat o bunu kendi doğasının eritme gücü nedeniyle değil balmumunun onunla temasa geçtiği anda erimeye uygun bir durumda olması nedeniyle yapmaktadır. Fakat bu konu bizim bu tür tözlerin (200) var oluşu hakkında tartıştığımızda daha açık bir biçimde ortaya konacaktır.[59] Şimdilik, çağrıştırıcı göstergeye dayalı olarak çıkarımda bulunanlara ve meşale konusunu dile getirenlere ve yine çan sesini dile getirenlere yanıt olarak şunu söylememiz gerekir: Birden fazla şeyi açığa vurmaya muktedir olmak bu tür göstergeler için çelişik bir durum değildir; çünkü bu tür göstergeler, onların da söylediği gibi, yasa koyucular tarafından belirlenen şeylerdir ve onların bir şeyi belirtiğini ya da birkaç şeyi (201) açığa vurma gücüne sahip olduklarını tercih edip etmemek bize bağlıdır. Fakat belirtici gösterge, onun gösterilen şeyin özsel telkin edicisi olarak kabul edilmesi bakımından, zorunlu olarak belli bir şeyin belirticisi olmak durumundadır ve bu kesin olarak tek biçimli bir şey olmak zorundadır. Şu nedenle: Eğer belirtici gösterge birçok şeye ortak olan bir şey ise, o zaman, o bir gösterge olmaz (olamaz); çünkü belirtilen şeyler bu şekilde birçok olduğu zaman, bir nesnenin (şeyin) herhangi bir şey aracılığıyla tam (kesin) olarak kavranması

59. F.K., I, 237.

mümkün değildir. Örneğin bir insanın zenginlikten fakirliğe düşmesi savurgan bir hayatın ve bir deniz kazasının ve dostlarına yardım etmenin bir göstergesidir (olabilir) ve bu şekilde birçok şeyin göstergesi olan bir belirtici gösterge bunlardan hiçbirinin belirticisi değildir demektir; çünkü eğer belirtici gösterge şunun göstergesi ise, o zaman, o neden bunun değil de daha çok onun (202) göstergesidir? Aslında, belirtici gösterge bunların tümünün belirticisi de olamaz; çünkü bunlar eşgüdümlü (eşzamanlı) olma yeterliğinde olmayan şeylerdir. Öyleyse, belirtici gösterge çağrıştırıcı göstergeden farklıdır ve bir kimse ikinciden [çağrıştırıcı göstergeden] hareketle belirtici gösterge hakkında çıkarımda bulunamaz. Çağrıştırıcı gösterge birkaç şeyi açığa vurmaya hizmet etmekte ve bizim kendimizin belirleyebildiği türden anlamlara sahip olabilmektedir; buna karşılık, belirtici gösterge yalnızca bir tek şeyi belirtmekle yükümlüdür.

(203) Dahası, duyumlanabilir şey, duyumlanabilir olması bakımından, öğrenilmeye uygun olmayan bir şeydir; çünkü bir insan bir beyaz rengi görmeyi, tatlılığı tatmayı, sıcağı hissetmeyi ya da bu türden herhangi bir başka şeyi öğrenemez; bu tür şeyler hakkındaki bilgi bize öğrenme olmaksızın doğadan gelen bir şeydir. Fakat bu kimselerin (204) söylediğine göre, gösterge, gösterge olması sıfatıyla, çaba ile öğrenilen bir şeydir –örneğin, gösterge, denizcilikte rüzgârı, fırtınayı ya da iyi havayı belirtmeye hizmet eden bir şeydir; keza, Aratos ve Aetolionlu Aleksander gibi[60] göklerdeki şeylerle ilgilenen kimselerin dikkat yönelttiği göstergeler de böyle şeylerdir; yine, Deneyci fizikçilerin göstergeleri de bu türden şeylerdir– örneğin kızarıklık, damarların şişmesi, susuzluk ve (205) bu tür şeyler; fakat eğitimsiz insanlar bunları göstergeler olarak kavramaktadırlar. O halde, gösterge denilen şey duyumlanabilir bir şey değildir; çünkü eğer duyumlanabilir şey öğrenilmeye uygun olmayan bir şey ise ve gösterge, gösterge olması bakımınadan, öğrenilmeye uygun bir şey ise, bu durumda, gösterge duyumlanabilir bir şey değildir demektir.

(206) Duyumlanabilir şey de duyumlanabilir bir şey olarak mutlak olarak kavranılır bir şeydir –örneğin beyaz ve siyah, tatlı

60. MÖ III. yüzyıl Yunanlı şairler; bu isimler astronomi hakkında yazmışlardır.

ve acı ve bu tür şeyler. Fakat gösterge, gösterge olarak, göreli bir şeydir; çünkü gösterge gösterilen şeye ilişkisi bakımından gözlenen bir şeydir. O halde, gösterge duyumlanabilir olanların sınıfına ait bir şey değildir.

(207) Yine, duyumlanabilir şeyler, böyle olmaları bakımından, terimin de işaret ettiği gibi, duyu tarafından kavranabilir olan şeylerdir; fakat gösterge, gösterge olması bakımından, duyu tarafından değil fakat zihin tarafından kavranabilen bir şeydir. Bu açıdan, biz göstergenin doğru ya da doğru olmadığını söyleriz fakat doğru ve yanlış duyumlanabilir şeyler değildir, çünkü bunların her biri bir yargıdır (*aksioma*) ve yargı duyumlanabilir olanlara değil fakat düşünülür olanlara aittir. O halde, göstergenin duyumlanabilir olanlar sınıfına ait olmadığını beyan etmemiz gerekir.

(208) Şu argümanı da kullanabiliriz: Eğer belirtici gösterge duyumlanabilir bir şey ise, duyumlanabilir şey, bu durumda, bir şeyin belirticisi olmak zorundadır; fakat durum böyle değildir, çünkü eğer duyumlanabilir şey her hangibir şeyi belirtmekte ise, o ya türdeş olan türdeş olanın belirticisi olacaktır ya da ayrı cinsten olan ayrı cinsten olanın belirticisi olacaktır; fakat ne türdeş olan ne de ayrı cinsten olan şeyler türdeş olan ya da (209) ayrı cinsten olan şeylerin belirticileri değildirler. Örneğin, farz edelim ki, beyaz ya da siyah rengi daha önce hiç deneyimlememişiz ve onları ilk kez görüyoruz. Bu (210) durumda, beyazı kavramakla siyahı da kavramaya muktedir olamazdık; çünkü muhtemelen, siyahın başka bir renk olduğuna ve beyazla aynı türden olmadığına dair bir düşünce (*ennoian*) oluşturmak mümkün olsa da, yine de beyazın varlığından siyah renkle ilgili bir kavrayışa (*katalepsin*) varmak mümkün olmayan bir şeydir ve aynı açıklama sesle ilgili olarak da verilebilir ve tüm diğer duyumlanabilir şeylerle ilgili olarak da. Bu açıdan, aynı türden duyumlanabilir bir şey aynı türden duyumlanabilir bir şeyin belirticisi değildir (olamaz) –yani görülür bir şeyin belirticisi görülür bir şey ya da duyulur bir şeyin belirticisi duyulur bir şey ya da tadılır bir şeyin belirticisi tadılır bir (211) şey değildir (olamaz). Yine, ayrı cinsten olan ayrı cinsten olanın belirticisi de olamaz; örneğin, duyulur bir şeyin belirticisi görülür bir şey

ya da tadılır bir şeyin belirticisi duyulur bir şey olamaz; çünkü bir kimse hoş bir esansı koklayarak beyaz renkle ilgili bir kavrayışa erişmez ya da bir sesi algılayarak bir tatlı tadı edinemez.

(212) Bunula birlikte, aynı türden bir şeyin aynı türden bir şeyin ya da ayrı cinsten bir şeyin ayrı cinsten bir şeyin göstergesi olup olamayacağını sorgulamak, sağduyu sahibi bir kimsenin elinin altındaki şeyden yana umutsuz olduğu bir durumda, hiç de cazip bir iş olmayacaktır –demek istediğim şu: Duyumlanabilir bir şey kendi kendisinin (213) bile belirticisi olamaz; çünkü sık sık işaret ettiğimiz gibi[61] duyumlanabilir şeyleri araştıranlardan bazıları[62] duyular tarafından kavranan duyumlanabilir şeylerin kendi doğal halleriyle aynı olmadıklarını ileri sürmektedirler. Buna göre, duyumlanabilir şeyler beyaz ya da siyah, sıcak ya da soğuk, tatlı ya da acı ya da bu niteliklerden herhangi birine [doğaları bakımından] sahip değildirler fakat duyularımız boş etkilenimler edindiği ve yanlış (sahte) bildirimlerde bulunduklarından aslen de böyleymiş gibi görünürler. Buna karşılık, başkaları[63] bazı duyumlanabilir şeylerin doğru (aslen) olarak var olduklarını ve bazılarının doğru olarak (aslen) var olmadıklarını düşünmüşlerdir; daha başkaları da var olmayı tüm duyumlanabilir şeylere atfetmişlerdir. (214) Bu durumda, duyumlanabilir şeylerin varlığı ile ilgili bu kadar çok anlaşmazlık söz konusu olduğuna ve bu farklı görüşlerden hangisinin doğru olduğu bilinmediğine göre, duyumlanabilir şeylerin kendilerini açığa vurmaya muktedir olduklarını ileri sürmek nasıl mümkün olmaktadır? Durum kendini göstermektedir: eğer ne aynı türden duyumlanabilir şeyler aynı türden duyumlanabilir şeylerin ne ayrı cinsten şeyler ayrı cinsten şeylerin ne de hatta duyumlanabilir şeylerin kendilerinin belirticisi olmaları söz konusu değilse, bu durumda, göstergenin duyumlanabilir bir şey olduğunu beyan etmek mümkün değildir.

(215) Aenesidemus, "Pyrrhoncu Konuşmalar'ın dördüncü kitabında, aynı konuyla ilgili bir argüman ortaya koymakta ve

61. M.K.,I, 135, 293; A.H., I, 49, 213.
62. Örneğin, Demokritos, M.K., II, 184.
63. Örneğin, Aristoteles ve Stoacılar; üçüncü görüş ise Epikuros'a aittir. M.K., II, 9, 10, 185.

aynı sonuca şöyle varmaktadır: "Eğer görünen şeyler (*fainomena*) aynı koşullarda bulunan kimselerin tümüne aynı görünüyorlarsa ve göstergeler görünen şeyler (*semeia esti fainomena*) ise, bu durumda, göstergelerin aynı koşullarda bulunan kimselerin tümüne aynı görünüyor olmaları gerekir. Fakat göstergeler aynı koşullarda bulunan kimselerin tümüne aynı görünmemektedirler ve görünen şeyler aynı koşullarda bulunan kimselerin tümüne aynı görünmektedirler; o (216) halde, göstergeler görünen şeyler değildir." Şimdi, Aenesidemus burada duyumlanabilir şeyleri "görünen şeyler" (*fainomena*) olarak adlandırır görünmektedir ve içinde ikinci bir tanıtlanamaz unsurun bir üçüncüye eklendiği şöyle bir argüman ortaya koymaktadır: [64] "Eğer birinci ve ikinci ise, o zaman, üçüncüdür; fakat üçüncü değil, (217) birincidir; o halde, ikinci değildir." Bunun gerçekten böyle olduğunu az sonra açıklayacağız;[65] şu an için bu argümanın öncüllerinin sağlam ve sonucun bu öncülleri takip ettiğini daha basit bir biçimde açıklayalım: Şimdi, ana öncül doğrudur; çünkü art bileşen tümel evetleme önermesini takip etmektedir –yani "Görünen şeyler aynı koşullarda bulunan kimselerin tümüne benzer görünür ve göstergeler görünen şeylerdir" önermesinden "Göstergeler aynı koşullarda bulunan kimselerin tümüne aynı görünür" (218) önermesi çıkmaktadır; çünkü eğer engellenmemiş görme duyumuna sahip olan herkes beyaz rengi farklı bir biçimde değil de aynı biçimde algılıyorsa ve tat duyumuna sahip herkes doğal bir durumda tatlı olanı tatlı olarak kavrıyorsa ve eğer gösterge beyaz ve siyah gibi duyumlanabilir bir şey ise, bu durumda, aynı koşullarda bulunan herkesin (219) göstergeyi aynı biçimde kavrıyor olması zorunludur. Bu nedenle, ana öncül [büyük öncül] sağlamdır ve ikinci öncül de, yani "Fakat gösterge aynı koşullarda bulunan herkese aynı biçimde görünmemektedir" doğrudur. Örneğin, ateşli hastalıklarla ilgili olarak, damarlardaki şişme, kızarıklık, ıslak deri, yüksek ateş, yüksek nabız ve tüm diğer göstergeler kendilerini aynı koşullar altında bulunan kimselere, onların duyularına ve bedensel yapılarına bağlı olarak, aynı şeyin göstergeleri olarak açığa vurmamakta ve (220) herkese

64. A.H., II, 157.
65. Bkz. M.K., II, 234.

aynı biçimde görünmemektedirler; örneğin, Heraphilos'a bu göstergeler iyi bir kanın belli göstergeleri olarak görünürken, Erasistratios'a kılcal damarlardan ana damarlara kan akışının göstergeleri olarak ve Asklepiades'e düşünülür (*noeton*) yarıklara düşünülür moleküllerin yerleşmesinin göstergeleri olarak görünmektedirler. (221) Bundan hareketle, demek ki, ikinci öncül de sağlamdır. Fakat üçüncü öncül de, yani "Görünen şeyler aynı koşullar altında bulunan herkese aynı biçimde görünürler" de sağlamdır. Örneğin, beyaz renk kendini sarılık hastası olan bir kimseye ve gözü kanlanmış kimseye[66] ve doğal bir durum içinde olan kimseye aynı tarzda sunmaz (çünkü bu kimselerin koşulları aynı değildir ve bu nedenle birinciye sarı ikinciye kırmızı ve üçüncüye beyaz görünür); üstelik aynı koşul altında bulunan kimselere, (222) örneğin sağlıklı durumda olanlara, beyaz görünür yalnızca. Bu şekilde, bu doğru öncüllerden "o halde, gösterge görünen bir şey değildir" sonucu çıkarılmaktadır.

(223) Şimdi, bu incelememizin sonucunda, bu argümanın doğru olduğu gösterilmiş olmaktadır; bu argümanın hem tanıtlanamaz hem de tasımsal[67] olduğu onu analiz ettiğimizde ortaya çıkacaktır; çünkü –ilk ilkelere geri dönersek– "tanıtlanamaz" terimi iki anlama sahiptir: Bu ifade hem tanıtlanmayan argümanlar için hem de ikna edicilikleri (kesinlikleri) açık olan ve bu nedenle tanıtlanmaları gerekmeyen argümanlar için kullanılır. Khrysippos'un *Tasımlara Giriş* kitabında ortaya koyduğu argümanlar ikinci (224) tür tanıtlanamaz argümanlardır.[68] Şimdi, bu varsayımdan hareketle, bizim birinci tür tanıtlanamaz argümandan, bir hipotetik (koşullu) ana öncüle ve ana öncülün ön bileşenine ve sonuç olarak da ana öncülün art bileşenine sahip bir argümanı anlamamız gerekmektedir.[69] Bu demektir ki, bir argüman iki öncüle sahip olup bunlardan biri bir hipotetik ana öncül ve diğeri ana öncül içindeki ön bileşen ise ve bu argümanın sonucu aynı zamanda ana öncüldeki art bileşen ise, bu argüman "birinci tür" tanıtlanamaz argüman olarak adlandırılmaktadır; örneğin "eğer gündüz ise, aydınlıktır; fakat

66. A.H., I, 44.
67. A.H., II, 149, 146.
68. A.H., II, 156.
69. M.K., II, 224-6; A.H., II, 157, 158.

aslında gündüzdür; o halde, aydınlıktır." Çünkü bu argüman öncüllerinden biri olarak "eğer gündüz ise, aydınlıktır" şeklinde hipotetik bir ana öncüle ve ikinci öncülü olarak ana öncülün ön bileşeni "fakat aslında gündüzdür"e ve sonucu olarak da ana öncülün art (225) bileşeni "o halde aydınlıktır"a sahiptir. İkinci tür kanıtlanamaz argüman bir hipotetik ana öncüle ve bu ana öncülün içindeki art bileşenin karşıtı olan bir öncüle ve sonucu olarak ana öncülün ön bileşeninin karşıtına sahiptir. Bu demektir ki bir argüman iki öncüle sahip olup bunlardan biri hipotetik ana öncül ve diğeri ana öncüldeki art bileşenin karşıtı ise ve bu argümanın sonucu ön bileşenin karşıtı ise, bu argüman "ikinci tür" tanıtlanamaz argüman olarak adlandırılmaktadır; örneğin "Eğer gündüz ise, aydınlıktır; fakat aydınlık değildir; o halde, gündüz değildir." Çünkü bu argümanın öncüllerinden biri "eğer gündüz ise, aydınlıktır" bir hipotetik ana öncüldür ve diğeri "Fakat aydınlık değildir" ana öncülün art bileşeninin karşıtıdır ve sonuç önermesi "o (226) halde gündüz değildir" ana öncülün ön bileşeninin karşıtıdır. Üçüncü tip tanıtlanamaz argüman birinci öncülü bir olumsuz tümel evetleme önermesi ve ikinci öncülü tümel evetleme önermesinin bileşenlerinin biri ve sonucu tümel evetleme önermesinin diğer bileşeninin karşıtı olan argümandır; örneğin "hem gündüz hem gece değildir; fakat gündüzdür; o halde, gece değildir." Çünkü "hem gündüz hem gece değildir" tümel evetleme öncülü "hem gündüz hem gecedir" tümel evetleme önermesinin olumsuzudur ve "gündüzdür" bu tümel evetleme önermesinin bileşenlerinden biridir; "o halde gece değildir" önermesi ise tümel evetleme önermesinin diğer bileşeninin karşıtıdır.

(227) Şimdi, argümanlar bunlardır; bu tür argümanların ortaya konduğu tip ya da tarzlar şunlar olmaktadır: Birinci tür tanıtlanamaz argüman olarak, "Eğer birincisi ise, o zaman, ikincisi doğrudur; fakat birincisi doğrudur; o halde, ikincisi doğrudur." İkinci tür tanıtlanamaz argüman olarak, "eğer birincisi ise, o zaman, ikincisi doğrudur; fakat ikincisi doğru değildir; o halde, birincisi doğru değildir." Üçüncü tür tanıtlanamaz argüman olarak, "hem birincisi hem ikincisi doğru değildir"; fakat birincisi doğrudur; o halde, ikincisi doğru değildir."

(228) Devam edelim. Burada bu tanıtlanamaz argümanlardan bazılarının basit bazılarının basit olmadığına dikkat edilmelidir. Basit argümanlar çıkarmakta oldukları sonucu açık bir biçimde beyan eden argümanlardır. Yani, sonuç önermesi öncüllerde [zaten] yer almaktadır. Yukarıda açıklanan argümanlar bu türden argümanlardır; çünkü birinci durumla ilgili olarak, eğer "eğer gündüz ise, aydınlıktır"ı doğru kabul edersek (burada doğrudan kastım, aydınlığın varlığının gündüzün varlığına dayalı olmasıdır) ve eğer birinci ifade "gündüzdür"ün –ki bu ifade ana öncülün ön bileşenidir– doğru olduğunu varsayarsak, buradan zorunlu olarak "aydınlık" olduğu sonucu çıkar ve bu da (229) bu argümanın sonuç önermesidir. Basit olmayan argümanlar basit olanlarla birlikte oluşturulmuş ve sonuca varmazdan önce basit unsurlara ayrıştırılmaları gereken argümanlardır. Basit olmayan argümanlardan bazıları aynı türden parçalardan bazıları farklı türden parçalardan oluşurlar. Aynı türden parçalardan oluşan basit olmayan argümanlar ya iki birinci türden tanıtlanamaz argümanlardan dokunmuş (oluşturulmuş) (230) ya da iki ikinci türden tanıtlanamaz argümanlardan dokunmuş argümanlardır. Ayrı türden parçalardan oluşan basit olmayan argümanlar ya birinci türden tanıtlanamaz argümanlar ile üçüncü türden tanıtlanamaz argümanlardan ya da ikinci türden tanıtlanamaz argümanlar ile üçüncü türden tanıtlanamaz argümanlardan oluşmuş argümanlardır –bunlar genellikle bu sayılanlara benzer argümanlardır. Aşağıdaki gibi bir argüman aynı türden parçalardan oluşmaktadır: "Eğer gündüz ise, aydınlıktır; fakat aslında gündüzdür; o halde, aydınlıktır." Bu argüman analiz ettiğimizde göreceğimiz (231) gibi iki birinci tür tanıtlanamaz argümandan oluşmuştur; çünkü şuna dikkat edilmelidir ki, tanımların analizi için miras kalmış iki diyalektik kural vardır, yani şöyle: "Biz öncüllerin belli bir sonucu ima ettiğini biliyor olduğumuzda, öncüllerde içerilen sonucu potansiyel olarak da biliyoruz demektir; her ne kadar sonuç açık olarak (232) ifade edilmiyor olsa da." Şimdi, biz iki öncüle sahip olduğumuzda – yani birinci öncül olarak, "gündüzdür" gibi basit bir önermeyle başlayıp "gündüz ise aydınlıktır" şeklinde oluşan basit olmayan bir ana öncül ve ikinci öncül olarak da bu ana öncülün ön

bileşeni olan "gündüzdür" önermesine– bunlardan hareketle ve birinci tür tanıtlanamaz argüman tarzıyla bu ana öncülün art bileşenini sonuç olarak çıkartırız, yani "o halde, (233) eğer gündüz ise aydınlıktır"ı. Demek ki, bu argümanda çıkarımla elde ettiğimiz sonuca potansiyel olarak sahip olduğumuz halde, bu açıklamada (ana öncülde) bu önerme (sonuç) atlanmaktadır. Bu açıklamayı argümanın küçük öncülü "gündüzdür"ün yanına koyduğumuzda, birinci tür tanıtlanamaz argüman tarzıyla "aydınlıktır" önermesine sahip oluyoruz ki, bu önerme argümanın sonuç önermesi olmaktadır. Bu şekilde, iki birinci tür tanıtlanamaz argüman kurulmuş olur; birinicisi "eğer gündüz ise aydınlıktır" ve ikincisi "eğer gündüz ise, aydınlıktır; fakat aslında gündüzdür; o halde, aydınlıktır" olmak üzere.

(234) Şimdi aynı türden parçalardan dokunmuş argüman tipi böyledir. Bundan sonra gelen, Aenesidemus'un[70] ortaya koyduğu gösterge ile ilgili argüman gibi, ayrı türden parçalardan oluşan argümandır; şunun gibi: "Eğer görünen şeyler (*fainomena*) aynı koşullarda bulunan herkese aynı şekilde görünüyorlarsa ve göstergeler görünen şeyler ise, o zaman, göstergeler aynı koşullarda bulunan herkese aynı şekilde görünürler; görünen şeyler aynı koşullarda bulunan herkese aynı görünmektedir; fakat göstergeler aynı koşullarda bulunan herkese aynı tarzda görünmemektedir; o halde, (235) göstergeler görünen şeyler değildir;" çünkü bu tür bir argüman ikinci tür tanıtlanamaz argüman ile üçüncü tür tanıtlanamaz argümandan oluşturulmuştur; bu argümanın analizinden böyle olduğu görülebilir; bu argümanın biçimi hakkında şöyle bir açıklama ortaya koyduğumuzda durum daha açık hale gelecektir: "Eğer birinci ve ikinci ise, üçüncü doğrudur; fakat üçüncü doğru değildir, oysa birinci doğrudur; o halde, (236) ikinci doğru değildir;" çünkü ön bileşeni tümel evetlemeli birinci ve ikinci önermeleri kapsayan ve art bileşeni üçüncü önerme olan bir ana öncül ile art bileşenin karşıtı olan ikinci öncüle sahip olduğumuzda yani, "üçüncü doğru değildir" öncülüne, ikinci tür tanıtlanamaz argüman tarzıyla ön bileşenin karşıtı olan sonuç önermesine, yani "o halde,

70. M.K., II, 215.

birinci ve ikinci doğru değildir"e ulaşmış oluyoruz. Fakat aslında, bu kesin sonuç önermesi bu argüman da potansiyel olarak içerilmektedir, çünkü sonucu kanıtlayan öncüllere sahibiz fakat açık ifadede (ana öncülde) bu önerme (sonuç) atlanmaktadır ve biz bunları geride kalan birinci öncülün ardı sıra yerleştirdiğimizde "o halde, ikinci doğru değildir" sonucunu, üçüncü tür tanıtlanamaz argümanla elde etmiş oluruz. Bu nedenle, iki tanıtlanamaz argüman vardır; birinci tür tanıtlanamaz argüman "eğer birinci ve ikinci ise, üçüncü doğrudur; fakat üçüncü doğru değildir; o halde, birinci ve ikinci doğru değildir" biçimindedir ve üçüncü tür tanıtlamaz argüman[71] "birinci ve ikinci doğru değildir; fakat aslında birinci doğrudur; o halde, ikinci doğru değildir" biçimindedir.

(237) Şimdi, biçim yönünden analiz budur ve bu argümanın [yukardaki gösterge argümanının] analizinde de benzer bir durum vardır; çünkü üçüncü öncül yani "hem görünen şeylerin aynı koşullarda bulunan herkese aynı biçimde göründüğü hem de göstergelerin görünen şeyler olduğu doğru değildir" öncülü göz ardı edilmektedir; ki bu öncül "görünen şeyler aynı koşullarda bulunan herkese aynı şekilde görünür" öncülü ile birlikte alınarak argümanın sonuç önermesini üçüncü bir tanıtlanamaz argüman tarzıyla kanıtlamaktadır. Şimdi, ikinci tür tanıtlanamaz argüman tarzı şöyle ortaya çıkmaktadır: "Eğer görünen şeyler aynı koşullarda bulunan herkese aynı biçimde görünüyorsa ve göstergeler görünen şeyler ise, o zaman, göstergeler aynı koşularda bulunan herkese aynı biçimde görünür; fakat göstergeler aynı koşullarda bulunan herkese aynı biçimde (238) görünmemektedir; o halde, göstergeler görünen şeyler değildir"; üçüncü tür de söyledir: "Hem gösterilen şeylerin aynı koşullarda bulunan herkese aynı biçinde göründüğü hem de göstergelerin görünen şeyler olduğu doğru değildir; fakat aslında görünen şeyler aynı koşullarda bulunan herkese aynı biçimde görünmektedir; o halde, göstergeler görünen şeyler değildir."

(239) Aynı tasım yöntemi şöyle bir argümanın ortaya konmasında kullanılmaktadır: "Eğer görünen şeyler herkese eşit

71. M.K., II, 225-7.

olarak görünüyorsa ve görünen şeyler açık olmayan şeylerin göstergeleriyse, bu durumda, açık olmayan şeyler herkese eşit olarak görünür; fakat açık olmayan şeyler herkese eşit olarak görünmemektedir, her ne kadar görünen şeyler herkese eşit olarak görünüyor olsa da; o halde, görünen şeyler (240) açık olmayan şeylerin göstergeleri değildir." Şimdi bu argümanın analizi de benzerdir (çünkü bu argümanda ikinci tür tanıtlanamaz argümana bir üçüncü tür tanıtlanamaz argüman eklenmektedir) ve öncüllerin mantıksal gücü açıktır. Şimdi, buna göre, duyumları engellenmemiş herkese görünen şeylerin eşit olarak görünmekte oldukları açıktır; çünkü beyaz farklı insanlara farklı bir biçimde ya da siyah farklı insanlara farklı bir biçimde ya da yine tatlı farklı insanlara farklı biçimde görünmez; (241) bunlar herkesi benzer bir biçimde etkilerler. Bu açıdan eğer bu şeyler herkese eşit olarak görünüyorlarsa ve açık olmayan şeyleri belirtme gücüne sahiplerse, o zaman, açık olmayan şeyler de zorunlu olarak herkes tarafından eşit bir biçimde algılanıyor olmalıdır; nedenlerin aynı ve maddi temellerin aynı olması bakımından bu böyledir. Fakat durum böyle değildir; çünkü herkes açık olmayan şeyleri aynı biçimde idrak etmemektedir, her ne kadar duyu nesnelerini eşit olarak deneyimleseler bile; aslında, bazıları, onlarla ilgili bir kavrama (*ennoian*) bile ulaşmazlar; buna karşılık, diğerleri onlarla ilgili bir kavrama ulaşmaktadır fakat çeşitli karmaşık ve çelişik açıklamaların içine sürüklenerek; o halde, bu tuhaf sonuçtan uzak durmak için, göstergelerin duyumlanabilir şeyler olmadıkları sonucuna varmak lazımdır.

(242) Yukarıdaki argümanı sıkıştırarak şu tarzda kısa argümanlar ortaya koymak da mümkündür: "Eğer görünen şeyler herkese görünmekte ise, fakat göstergeler herkese görünmemekteyse, o zaman, görünen şeyler göstergeler değildir. Fakat aslında birincisi (243) doğrudur; o halde, ikincisi doğrudur" ve yine "eğer görünen şeyler, görünür oldukları için, açıklama gerektirmeyen şeylerse ve göstergeler, gösterge oldukları ölçüde, açıklama gerektiren şeylerse, o zaman, göstergeler görünen şeyler değildirler; fakat aslında, birinci doğrudur; o halde, ikinci doğrudur."

Şimdi, göstergelerin duyumlanabilir şeyler olduklarını savunanlara karşı çıkma (244) tarzı çoğunlukla bunlar olmaktadır; fakat şimdi karşı çıkanlara karşı ortaya konan görüşleri de inceleyelim. Demek istediğim, göstergeyi düşünülür bir şey olarak tasavvur edenlerin görüşlerini ele alalım. Sanırım en yerinde davranış önce göstergenin bir önerme (*aksioma*) olduğu ve buna bağlı olarak onun düşünülür (*noeton*) bir şey olduğu (245) görüşünü ele almaktır. Şimdi, bu kimseler göstergeyi betimlerken şöyle demektedirler: "Gösterge sağlam bir hipotetik (koşullu) büyük öncüldeki ön bileşen önermedir; bu önerme sonuç önermesini açığa vurmaya hizmet etmektedir."[72] Böyle sağlam bir büyük öncül tarzında birçok başka uygulama söz konusu olduğu halde, bu kimseler hepsinin üstünde –üzerinde uzlaşılmamış olsa bile– tek bir tanesinin sözünü etmektedirler. Buna göre, her hipotetik büyük öncül ya doğru ile başlar ve doğru ile biter ya yanlış ile başlar ve yanlış ile biter ya doğru ile başlar yanlış ile biter ya da yanlış (246) ile başlar doğru ile biter. "Eğer Tanrılar varsa, dünya Tanrıların inayetiyle yönetiliyordur" öncülü doğru ile başlayan ve doğru ile biten öncüldür; "eğer dünya uçuyorsa, dünyamızın kanıtları vardır" öncülü yanlış ile başlayan ve yanlış ile biten öncüldür; "eğer dünya uçuyorsa, dünya vardır" öncülü yanlış ile başlayan ve doğru ile biten öncüldür; "bu adam hareket ediyorsa, bu adam yürüyordur" öncülü bu adam (247) yürümeyip hareket ettiğinde, doğru ile başlayan ve yanlış ile biten öncüldür. Bu durumda, büyük öncülün dört tarzı vardır –doğru ile başlayıp doğru ile biten ya da yanlış ile başlayıp yanlış ile biten ya da yanlış ile başlayıp doğru ile biten ya da doğru ile başlayıp yanlış ile biten– ve ilk üç tarz, onlara göre, doğru (buna göre, bu öncül eğer doğru ile başlayıp doğru ile biterse ve yanlış ile başlayıp yanlış ile biterse ve yanlış ile başlayıp doğru ile biterse doğrudur) fakat yalnızca tek bir tarz yanlıştır, yani doğru ile (248) başlayıp yanlış ile biterse ve demektedirler ki, bu böyle olduğundan gösterge sağlam olmayan büyük öncülde değil sağlam olan büyük öncülde aranmalıdır; çünkü gösterge, sağlam bir büyük öncüldeki ön bileşen önermedir" Fakat tek bir sağlam

72. M.K., II, 245-53; A.H., II, 104-16.

büyük öncül olmayıp üç tane –yani doğru ile başlayıp doğru ile biten, yanlış başlayıp doğru ile biten ve yanlış ile başlayıp yanlış ile biten– sağlam büyük öncül olduğundan, göstergenin tüm sağlam öncüllerde mi yoksa bazılarında mı ya da yoksa yalnızca bir (249) tekinde mi aranması gerektiği sorgulanmalıdır. Şimdi, eğer gösterge doğru olmak ve doğru olan bir şeyi belirten bir şey olmak durumunda ise, onun ne yanlış ile başlayıp yanlış ile biten ne de yanlış ile başlayıp doğru ile biten bir büyük öncülde bulunmaması gerekir. Bu durumda, geriye göstergenin doğru ile başlayıp doğru ile biten bir büyük öncülde var olması kalıyor –eğer gösterge gerçekten kendi başına var olan bir şey ise ve (250) gösterilen şey de gösterge ile eşzamanlı olarak var olan bir şey ise. Bundan hareketle, göstergenin "sağlam bir büyük öncüldeki ön bileşen önerme olduğu söylendiğinde, bundan anlamamız gereken şey, onun doğru ile başlayıp doğru ile biten sağlam bir büyük öncüldeki ön bileşen önerme olduğudur yalnızca." Dahası, doğru ile başlayıp doğru ile biten sağlam bir büyük öncülde ön bileşen durumundaki her önerme (251) de bir gösterge değildir. Örneğin şunun gibi bir büyük öncül "eğer gündüz ise, aydınlıktır" doğru (gündüzdür) ile başlamakta ve doğru (aydınlıktır) ile bitmektedir, fakat bu büyük öncül, art bileşenin bir göstergesi olan her hangibir ön bileşen önerme içermemektedir; çünkü "gündüzdür" önermesi "aydınlıktır" önermesinin açığa vurulmasına hizmet etmez; çünkü tıpkı daha önce gelen doğrunun (gündüzdür) kendisi aracılığıyla algılanıyor olması gibi, "aydınlıktır" da kendi açıklığı ile idrak olunan bir (252) şeydir. O halde, gösterge yalnızca sağlam bir büyük öncülde –yani doğru ile başlayan ve doğru ile biten bir büyük öncülde– değil, aynı zamanda art bileşeni açığa vuran bir özellikte de olmalıdır; örneğin şunlar gibi büyük öncüllerdeki ön bileşenler gibi: "Eğer bu kadının göğsü sütlenmiş ise, o gebedir" ya da "eğer bu adamın (253) bronşlarında tutkalımsı akıntı varsa, onun ciğerlerinde bir yara vardır.'" Bu öncül doğru ile –yani "bu adamın bronşlarında tutkalımsı akıntı vardır" ile– başlamakta ve doğru ile –yani "onun ciğerlerinde bir yara vardır" ile bitmektedir ve bu öncül bu nedenle sağlamdır ve dahası, birinci ifade (önerme) ikinci ifadeyi (önermeyi) açığa

vurmaya hizmet etmektedir; çünkü birincinin söylenmesiyle, ikincinin hakkında bir kavrayış edinmiş olmaktayız.

(254) Dahası, demektedirler ki, "gösterge şu andaki bir şeyin şu andaki bir göstergesi olmak durumundadır; çünkü bazı insanlar yanlış bir biçimde şu andaki bir şeyin geçmişe ait bir şeyin göstergesi olabileceğini iddia etmektedirler, örneğin şöyle bir öncülde olduğu gibi: "Eğer bir insanda bir yara izi varsa, o daha önce yaralanmıştır" (çünkü bu insanın yara izine sahip olması şu andaki bir durumdur ve o görünür olan bir şeydir; fakat onun bir yaralanma olayını yaşaması geçmişe ait bir şeydir ve şu anda bir yaralanma yoktur); yine, şu andaki bir şeyin gelecekteki bir şeyin göstergesi olabileceğini de iddia etmektedirler, örneğin şunun gibi bir öncülde olduğu gibi: "Eğer bir insan kalbinden yaralıysa, o ölür." Demektedirler ki, "çünkü kalpteki yara şu anda (255) var olan bir şeydir fakat ölüm geleceğe aittir." Fakat bu tür açıklamaları ortaya koyanlar, geçmişteki ve gelecekteki şeyler farklı olsalar bile yine de bu durumlarla ilgili göstergenin şu andaki bir şeyin şu andaki bir göstergesi olduğunu gözden kaçırmaktadırlar; çünkü birinci öncülde –yani "eğer bu adamda bir yara izi varsa, o daha önce yaralanmıştır" öncülünde –yara halihazırda gerçekleşmiş bulunan ve geçmişe ait olan bir şeydir fakat bu adamın yaralanmış olduğu açıklaması (bir önerme olarak) şu ana ait bir şeydir, yani o zaten gerçekleşmiş olan bir şey hakkında yapılan bir açıklamadır. "Eğer bu adam kalbinden yaralıysa, o ölür" öncülündeki adamın ölümü geleceğe ait bir şeydir fakat "o ölür" önermesi şu anda olması [dile getirilmesi] bakımından şu ana aittir. Bu açıdan, gösterge bir önermedir; o doğru ile başlayan ve doğru ile biten bir sağlam büyük öncülde ön bileşen durumundadır ve art bileşeni açığa vurmaya hizmet eder; o her zaman şu ana ait bir şeyin şu ana ait bir göstergesidir.

(257) Bu şeyler onların mantık kurallarına uygun olarak açıklanmış bulunduğuna göre, onları önce şu görüşe göre yanıtlamak uygun olacaktır: Eğer gösterge bazılarına göre duyumlanabilir (*aistheton*) fakat diğerlerine göre düşünülür (*noeton*) ise ve bu konudaki tartışma henüz sona ermiş değil ise, göstergenin halen açık olmayan bir şey olduğunun beyan edilmesi gerekir ve açık olmayan bir şey olması bakımından, göstergenin onu

açığa vuracak şeylere ihtiyacı vardır ve gösterge bu nedenle başka (258) şeyleri açığa vurma yeterliğinde değildir. Dahası, eğer gösterge, onlara göre, özü bakımından "anlam" (*lekton*) başlığı altına sokulmakta ise ve "anlam"ın varlığı sorgulama konusu ise,[73] genel (cins) kavramın üzerinde uzlaşılmazdan önce, tikel (alt) kavramı ciddi bir biçimde uygun kabul etmek saçma olacaktır ve anlamların gerçek varlığını yalanlayan bazı kimselerin olduğunu ve bu kimselerin yalnızca diğer okulların mensupları, örneğin Epikurosçular, olmadığını fakat bunların arasında cisim olmayan (*asomaton*) hiçbir şeyin var olmadığını savunan Basileides[74] gibi Stoacıların da olduğunu görüyoruz. Bu durumda, gösterge hakkında yargıyı askıya almayı (259) sürdürmemiz gerekir. Fakat demektedirler ki, "Biz anlamın gerçek varlığını kanıtladığımızda, göstergenin de varlığını ciddi olarak tanıtlamış oluyoruz." Buna yanıt olarak şu söylenebilir: "Evet, siz anlamın varlığını kanıtladığınızda, göstergenin de var olduğuna inanılması gerektiğini var sayıyorsunuz fakat siz yalnızca vaatle bulunmayı sürdürdüğünüz sürece biz de askıya alma tavrımızı zorunlu olarak sürdürmek (260) durumundayız." Dahası, anlamların (*lekta*) var olduğunu kanıtlamak nasıl mümkün olmaktadır? Çünkü bu ya bir gösterge ya da bir kanıt (ya da kanıtlama) yardımıyla yapılmak zorundadır. Fakat ne bir gösterge ne de kanıt yardımıyla bunu yapmak mümkün değildir, çünkü anlamlar, kendilerinin birer "anlam" olmaları bakımından, diğer "anlamlar" gibi sorgulama konusu olan şeylerdir [gösterge ya da kanıtlama gibi] (261) ve bu nedenle bunların, herhangi bir şeyi güvenilir bir biçimde tanıtlamaları şöyle dursun, kendilerini tanıtlayacak bir şeye ihtiyaçları vardır. Stoacılar da istemeden döngüsel akıl yürütme saçmalığına düşmektedirler; çünkü anlamların üzerinde uzlaşılabilmesi için, kanıt ve göstergenin önceden var olması gerekir; kanıtlama ve göstergenin aslen önceden var olabilmesi için anlamların varlığının önceden doğrulanmış olması gerekir. Bu açıdan, bunlar, birbirine bağlı şeyler olup birbirlerinden doğrulama beklediklerinden, eşit derecede güvenilmezdirler.

73. M.K., II, 12, 76, 77; A.H., II, 107, 108.
74. Bu Stoacı ismin Marcus Antonius'un hocası olduğu söylenmektedir.

(262) Şimdi, sorgulamamızı geliştirmek amacıyla, her ne kadar bu konudaki çatışma henüz sona ermiş olmasa da, bir an için anlamların var olduğu sonucuna varmış olduğumuzu varsayalım. Şimdi, eğer anlamlar varsa, Stoacılar anlamların ya cisim ya da cisim olmayan şeyler olduklarını söylüyor olmalıdırlar. Fakat Stoacılar anlamların cisim olduğunu söylemiyorlar. O zaman, eğer anlamlar cisim olmayan şeyler ise, bu durumda, anlamlar ya bir şeyi etkileyen ya da hiçbir şeyi etkilemeyen şeylerdir. Fakat Stoacılar (263) anlamların herhangi bir şeyi etkilediğini söylemezler; çünkü onlara bakılırsa cisim olmayan bir şey ne herhangi bir şeyi etkileyen ne de herhangi bir şeyden etkilenen bir doğaya aittir ve onlar hiçbir şeyi etkilemedikleri için, onların göstergesi oldukları bir şeyi açık hale getirmeleri ve belirtmeleri söz konusu değildir; çünkü herhangi bir şeyi (264) belirtmek ve açık hale getirmek, o bir şeyi etkilemek demektir. Fakat göstergenin herhangi bir şeyi ne belirtmek ne de açık hale getirmek durumununda olmaması saçmadır; o halde, gösterge düşünülür bir şey değildir ve bir önerme de değildir.

Dahası, birçok yerde sıkça gösterdiğimiz gibi,[75] bazı şeyler gösteren ve bazı şeyler gösterilen şeylerdir. Sesler (sözler) gösteren fakat anlamlar gösterilen şeylerdir ve bunlar önermeleri de kapsamaktadır ve önermeler gösterilen şeyler olup gösteren şeyler olmadıklarına göre, gösterge bir önerme değildir.

(265) Ve yine, anlamların cisimsel olmayan bir doğaya ait olduklarını bir an için kabul etmiş olalım.[76] Şimdi, Stoacılar göstergenin sağlam [koşullu] bir büyük öncüldeki ön bileşen olduğunu söylediklerine göre, bu sağlam büyük öncülün de test edilmesi ve incelenmesi gerekir: Bu sağlam büyük öncül Philon'un mu yoksa Diodoros'un[77] mu sağlam kabul ettiği öncüldür yoksa uzlaşımla kabul edilen bir öncül müdür ya da yoksa diğer bazı ölçütlerle üzerinde karar kılınmış bir öncül müdür? Çünkü bu konuda birçok görüş olduğundan, bu konudaki anlaşmazlık çözümsüz kaldığı surece, gösterge hakkında sağlam bir kavrayışa sahip olunması mümkün değildir.

75. M.K., II, 12.
76. M.K., II, 265, 70; A.H., II, 110-2.
77. M.K., II, 115.

(266) Dahası, yukarıdaki argümanlara ek olarak, sağlam bir ölçüt üzerinde uzlaşıldığını ve bu ölçütün Stoacıların iddia ettiği türden karşı çıkılamaz bir ölçüt olduğunu kabul etsek bile, Stoacıların göstergeyi içeren öncülün belirsiz olduğunu [kesin olmadığını] kabul etmeleri gerekecektir; çünkü Stoacıların gösterilen şeyin ya önceden açık (*predelon*) olan ya da açık olmayan (*adelon*) bir şey olduğunu savunmaları (267) gerekecektir ve eğer bu şey önceden açık olan bir şey ise, bu şeyin gösterilen bir şey olduğu kabul edilmez (edilemez) ve bu nedenle bu şeyin herhangi bir şey tarafından gösterilmesi de söz konusu değildir; o kendisi olarak [doğrudan] algılanan bir şeydir. Buna karşılık, eğer gösterilen şey açık olmayan bir şey ise, bu şeyin doğru ya da yanlış olmadığı kesin olarak bilinemez; çünkü eğer onun bunlardan hangisine ait olduğu (268) biliniyorsa, o zaman, bu şey zaten önceden açık olan bir şeydir demektir. Şimdi, büyük öncül –ki o göstergeyi ve gösterilen şeyi içermektedir– açık olmayan bir şeyle sona erdiğine göre, o zaman, o belirsiz (kesin olmayan) bir öncüldür demektir: bu öncül doğru olduğu bilinen bir şeyle başlıyor olsa da belirsiz bir şeyle bitmektedir. Fakat onun hakkında yargı edinmek için, bizim her şeyden önce onun ne ile sona erdiğini bilmemiz gerekir; bu açıdan, o eğer doğru ile bitiyorsa, o zaman, onun doğru bir öncül olduğunu söyleyebiliriz, çünkü bu durumda bu öncül doğru ile başlayıp doğru ile bitmiş olacaktır; fakat bu öncül eğer yanlış ile bitiyorsa, bu durumda, biz, ters bir akılla, onun yanlış olduğunu çünkü onun doğru ile başlayıp yanlış ile bittiğini beyan edebiliriz. O halde, göstergenin bir önerme olduğu ya da sağlam bir öncülde bir ön bileşen önerme olduğu söylenmemelidir.

(269) Bu itirazlara bu kanaatin şampiyonluğunu yapanların açık olgularla çelişkiye düştüklerini eleştirisini de eklememiz gerekir; çünkü eğer gösterge bir yargı ve sağlam bir büyük öncülde ön bileşen ise, bir yargı (*aksiomatos*) hakkında hiçbir kavrama (kavrayışa) sahip olmayan ve mantık teknikleri üzerine hiçbir çalışma yapmamış olan kimselerin göstergeler yardımı ile yorum yapma konusunda tamamen yetkisiz olmaları (270) gerekir. Fakat durum böyle değildir; çünkü genellikle mantık ilkelerinde uzmanlaşmamış, bu konuda eğitimsiz olan dü-

menciler ve çiftçiler göstergeler yardımı ile gayet iyi yorumlar yapmaktadırlar –örneğin denizde fırtınalı havayı, açık havayı, kasırgaları ve denizin sakinliğini tahmin eden dümenciler ve iyi ya da kötü mahsulü, kuraklığı ve yağmuru önceden tahmin eden çiftçiler. Dahası, Stoacılardan bazıları göstergelerle düşünmeyi akıl yoksunu hayvanlara bile bahşettiğine göre, insanlar (271) hakkında neden konuşalım? Aslında, köpek,[78] bir hayvanı onun ayak izlerine bakarak takip ederken, göstergeler yardımı ile yorumlarda bulunmaktadır; fakat o "eğer bu bir ayak izi ise, hayvan buradadır" gibi bir yargıyla ilişkili bir izlenim üretmekte değildir. Üvendire ile dürtülen ya da kırbaçlanan at da ileri doğru atılır ve koşmaya başlar fakat o şunun gibi bir yargıyı mantıksal olarak oluşturuyor değildir: "Eğer vurulursa, koşmam gerekir." O halde, gösterge sağlam bir büyük öncülde bir ön bileşen olan bir yargı (önerme) değildir.

(272) Şimdi bu özel argümanlar göstergenin düşünülür bir şey olduğunu savunanlara karşı açıklanan argümanlardır; fakat bu kimselere karşı göstergelerin duyumlanabilir şeyler olduğunu ileri sürenlere karşı ortaya koymuş olduğumuz genel argümanları da kullanmak mümkündür;[79] çünkü eğer gösterge sağlam bir büyük öncülde ön bilen durumundaki bir önerme ise ve bu öncülde art bileşen ön bileşeni izlemekte ise ve bu bağlantılar şu anda var olan şeyler arasında söz konusu ise, o zaman, gösterge ve gösterilen şey, bir ve aynı zamanda görülür durumda olmaları bakımından, zorunlu olarak eşzamanlı olan şeylerdir ve bu bağlamda her ikisi de birbirini açığa vurmaya hizmet etmemekte fakat yalnızca kendileriyle kendileri bakımından bilinir olmaktadır.

(273) Dahası, gösterge gösterilen şeyi açığa vurmakta ve gösterilen şey de gösterge tarafından açığa vurulmaktadır ve bunlar mutlak olan şeyler değil göreli olan şeylerdir, çünkü açığa vurulan şey açığa vuran şey ile ilişkili olarak kavranmaktadır. Fakat eğer, göreli olmaları bakımından, her ikisi de aynı zamanda görünür durumda ise, her ikisi de eşzamanlıdır; eğer bunlar eşzamanlı şeyler ise, o zaman, bunların her biri kendi-

78. A.H., I, 63.
79. M.K., II, 174.

siyle (274) kavranabilen fakat bir diğeri ile kavranma ihtiyacı olmayan bir şeydir. Şu da söylenebilir: Göstergenin karakteri her ne ise, o ya açık olmayan bir şeyi belirten ve açığa vuran türden bir doğaya aittir ya da biz gösterge ile birlikte açığa vurulmuş olan şeyleri hatırlama yeterliliğindeyizdir. Fakat gösterge açık olmayan şeyleri belirtmeye muktedir bir doğaya sahip değildir, çünkü eğer böyle ise, göstergenin açık olmayan şeyleri tüm insanlara eşit bir biçimde belirtmesi gerekir; o halde, şeylerin gerçek doğası hakkında sahip olduğumuz görüş hafızamızın durumuna bağlantılıdır.

(275) Fakat eğer gösterge, gösterdiğimiz gibi, ne duyumlanabilir ne de düşünülebilir bir şey değilse ve bunların dışında üçüncü bir seçenek de yok ise, bu durumda, göstergenin var olmadığı söylenmelidir. Fakat Dogmatikler bu itirazlardan her birine karşı suskun kalmakta ve karşıt bir görüş oluşturarak insanın akıl yoksunu hayvanlardan açığa (dışa) vurulan akıl yönü ile farklı olmadığını [çünkü inekler ve papağanlar ve kargalar yapay sesler çıkartırlar] fakat içsel akıl yönüyle farklı olduğunu (276) ve sadece basit izlenimler yönüyle farklı olmadığını [çünkü hayvanlar da izlenimler edinirler] fakat dönüştürücü ve kurgucu izlenimler açısından farklı olduğunu ileri sürmektedirler.[80] Bu na göre, insan bir mantıksal sonuç kavramına sahip olduğundan gösterge kavramını doğrudan idrak etmektedir; çünkü aslında göstergenin kendisi şu biçimdedir: "Eğer bu ise, o zaman, budur." Demek ki, göstergenin var oluşu insanın (277) doğası ve yapısından kaynaklanmaktadır. Yine, kanıt (ya da kanıtlamanın) cins gösterge olduğu üzerinde genel olarak uzlaşılmaktadır;[81] çünkü kanıtlama sonucu açık hale getirmeye hizmet eder ve öncüllerden oluşan bir düzenleme [kanıtlama] sonucun varlığının bir göstergesi olmaktadır. Örneğin, şu kanıtlamada olduğu gibi: "Eğer hareket varsa, boşluk vardır; fakat hareket vardır; o halde, boşluk vardır."[82] "Hareket vardır ve hareket varsa, boşluk vardır" düzenlemesi

80. Yani zihinsel olarak bir fikirden diğerine geçişi içeren birleşik izlenim ya da izlenimler.
81. A.H., II, 122.
82. M.K., II, 213.

(kanıtlaması) aynı zamanda da "boşluk vardır" (278) sonucunun bir göstergesi olmaktadır. Bu durumda, demektedirler ki: "Kuşkucuların göstergeye karşı ortaya koydukları argümanlar ya tanıtlayıcıdır ya da tanıtlayıcı olmayan argümanlardır ve eğer bunlar tanıtlayıcı olmayan argümanlarsa, bu argümanlar güvenilir değildir. Kaldı ki, bunlar tanıtlayıcı olmuş olsalar da bile güçlükle güvenilir olan şeylerdir. Buna karşılık, eğer bunlar tanıtlayıcı argümanlarsa, bu (279) durumda, göstergenin varlığı açıktır; çünkü bir kanıtlama göstergenin cinsi olması bakımından bir gösterge biçimidir ve eğer hiçbir şey herhangi bir şeyin bir göstergesi olma durumunda değilse, göstergeye karşı dile getirilen sözlükler ya bir şeyi göstermektedirler ya da hiçbir şeyi göstermemektedirler;[83] eğer bunlar hiçbir şeyi göstermiyorlarsa, o zaman, onlar göstergenin varlığını da boşa çıkaramazlar; çünkü hiçbir şey göstermeyen sözcükler bir göstergenin var olmayışı hakkında nasıl güvenilir olabilirler? Eğer bu sözcükler bir şeyi göstermekteyseler, Kuşkucular aslında (280) göstergeyi kabul ettikleri halde reddedermiş gibi yaparak aptal konumuna düşmektedirler. Dahası, eğer hiçbir özel sanat kuralı var değilse, sanat sanat yokluğundan farklı bir şey olmazdı ve eğer özel bir sanat kuralı varsa, bu kural ya görünür olan ya da açık olmayan bir şeydir. Fakat bu kural görünür olan bir şey değildir, çünkü görünür olan şeyler herkese benzer olarak ve eğitim olmaksızın görünürler. Eğer bu kural açık olmayan bir şey ise, bu kural bir gösterge yardımı ile idrak edilmek durumundadır. Fakat eğer gösterge yardımı ile idrak olunan herhangi bir şey varsa, bir gösterge de vardır."

(281) Bazıları da şöyle düşünmektedir:[84] "Eğer bir gösterge varsa, bir gösterge vardır; bir gösterge yok ise, bir gösterge vardır; fakat gösterge ya vardır ya da var değildir; o halde, gösterge vardır." Bu argümanı böyledir ve bu kimseler bu argümanın ilk öncüllerinin sağlam olduğunu ileri sürmektedirler; çünkü ilk öncül ikilenmektedir ve "bir gösterge vardır", "bir gösterge vardır" ifadesinden çıkmaktadır; birinci doğru olduğunda ikinci de doğru olacaktır; çünkü ikinci birinciden hiçbir şekilde farklı

83. A.H., II, 130.
84. M.K., II, 281-4; 466-9 ve A.H., II, 131, 188.

değildir. "Bir gösterge yok ise, bir gösterge vardır" öncülü de kendinden sağlam bir (282) öncül olmaktadır; çünkü bir göstergenin var olmayışını ifade eden kimse sonuçta bir göstergenin varlığını ifade etmiş olmaktadır; çünkü eğer hiçbir gösterge yok ise, hiçbir göstergenin var olmadığına dair bir gösterge var demektir ve bu makul olarak da böyledir; çünkü göstergenin var olmadığını ifade eden kimse bunu ya yalnızca kuru bir iddia olarak yapmaktadır ya bir kanıtlamaya dayanarak ve eğer o bunu kuru bir iddia olarak yapmakta ise, kendisine karşı karşıt iddia ortaya konur (konabilir); buna karşılık, eğer o açıklamasının doğruluğunu kanıtlama gayretindeyse, o zaman, o göstergenin var olmadığını kanıtlayan bir argümana başvurarak bir göstergenin var olmadığını gösteriyor demektir ve böyle yapmakla da bir göstergenin varlığını kabul etmiş olmaktadır." Böylece, demektedirler ki: "İlk iki öncül doğrudur ve üçüncü öncül de doğrudur; çünkü bu öncül bir tikel evetleme önermesidir, karşıtların bileşimi olan bir önermedir [göstergenin varlığı ve var olması ile ilgili olarak]. O zaman, her tikel evetleme önermesi bileşenlerinden bir doğru olduğunda doğru olacağına göre ve karşıtlardan bir doğru kabul edildiğinde doğru olacağına göre [eğer böyle ise], bu şekilde yapılanmış bir öncülün tartışmasız olarak doğru olduğu beyan edilmelidir. Bu şekilde, 'gösterge o halde vardır' sonucu uzlaşılmış öncüllerle birlikte sonuç olarak çıkartılmak durumundadır."

(283) Onlar şunun da kabul edilebileceğini söylemektedirler: "Bu argümanında iki hipotetik (koşullu) öncül ve bir tikel evetleme önermesi vardır ve bunlardan art bileşenlerinin ön bileşenlerinden çıkartıldığı ve buna karşılık tikel evetleme önermesinin hipotetik öncülün bileşenlerinden birine sahip olduğu hipotetik öncül doğrudur; çünkü (284) eğer her ikisi doğru ise ya da her ikisi yanlış ise, bütün de yanlış olacaktır." O zaman, öncüllerin niteliklerini bu şekilde kabul ederek, tikel evetleme önermesinin bileşenlerinden birinin doğru olduğunu varsayalım ve sonucun nasıl çıkarıldığını görelim. Önce "bir gösterge vardır" önermesini doğru kabul edelim: Şimdi, bu önerme birinci hipotetik öncülün ön bileşeni olduğundan, bu öncüldeki art bileşene kendisini takip eden öncül olarak

sahip olacaktır ve bu art bileşen, sonuç önermesi ile aynı olan "bir gösterge vardır" önermesiydi; o halde, sonuç önermesi, eğer tikel evetleme önermesindeki "bir gösterge vardır" doğru kabul edilirse, elde edilecektir ve tersine, diğer "bir gösterge var değildir" önermesini doğru kabul edelim. Bu durumda, bu ifade ikinci hipotetik öncüldeki ön bileşen olduğundan, ikinci hipotetik öncüldeki art bileşene kendisini takip eden öncül olarak sahip olacaktır ve bu art bileşen de aynı zamanda sonuç önermesi olan "bir gösterge vardır" idi. O halde, bu yolla da [sözü edilen] sonuç elde edilmiş olmaktadır.

(285) Dogmatiklerin iddiaları bunlardır; bu iddialardan birincisine, yani Dogmatiklerin göstergenin varlığını insanın yapısına dayandırarak açıklama girişimlerine, karşı doğrudan vermemiz gereken yanıt şudur: Dogmatikler daha fazla sorgulanır olan bir şeye dayanarak daha az sorgulanabilir olan bir şeyi açıklamaya gayret etmektedirler. Şöyle ki: Bir göstergenin var olduğu, bazıları tarafından, örneğin Kuşkucular gibi, kabul edilmese bile, genel olarak Dogmatiklerin tümü tarafından kabul (286) edilmektedir; fakat insanın Tanrı vergisi olarak yapılandırılmış olduğu görüşünü tartışan Dogmatiklerin sayısı hiç de az değildir. Genel olarak daha fazla itiraz edilen şeyle daha az itiraz edilen şeyi açıklamaya gayret etmek gayet kötü bir iştir. Dahası, Herakleitos[85] açıkça "İnsan akılsal değildir, yalnızca 'kuşatacı sey' akılsaldır" demiştir. Fakat Empedokles, daha da tuhaf olarak, tüm şeylerin akılsal olduğunu ve yalnızca hayvanların değil bitkilerin de akılsal olduğunu savunmuştur; açıkça şöyle demektedir:

> "Akıl ve düşünme gücü, bilesiniz ki, tüm şeylerde ortaktır."

(287) Dahası, akıl yoksunu hayvanların öyle olmadıklarını gösteren makul bir argüman da vardır.[86] Buna göre, eğer akıl yoksunu hayvanlar "dışa akıl"a (*proforikos logos*) sahip iseler, onların "iç akıl"a (*endiathetos logos*) da sahip olmaları gere-

85. M.K., I, 127, 349: "Kuşatıcı" şey Herakleitos'un sözünü ettiği yanan dünya tözüdür (*Logos*).
86. A.H., I, 62.

kir; çünkü "iç akıl"dan (288) bağımsız bir "dış akıl" var olmaz (olamaz). Béiz insanın akıl, dönüştürücü izlenim ve mantıksal çıkarım kavrayışı (yetisi) bakımından diğer hayvanlardan farklı olduğunu kabul etsek bile, yine de, kesindir ki, insanın çözüme ulaşmamış anlaşmazlık konuları ve açık olmayan şeyler hakkında [önceden] yapılandırılmış olduğunu kabul etmek durumunda değiliz; buna karşılık, insan görünen şeylerle ilgili olarak güçlü bir çıkarım duyusuna (yetisine) sahiptir; bu duyusu ile insan bir arada gözlediği şeyleri ve neyi önce neyi sonra gözlediğini hatırlamakta ve önceki şeylerle ilgili deneyimlerinden hareketle (289) diğerlerini [zihninde] yeniden canlandırabilmektedir ve demektedirler ki: "Fakat kanıtlamanın, cins bakımından, bir gösterge olduğu kabul edildiğinde, eğer göstergeye karşı ortaya konan argümanlar birer kanıtlama değillerse, güvenilir olmazlar; buna karşılık, eğer bu argümanlar birer kanıtlama ise, o zaman, bir gösterge vardır demektir." Fakat biz daha önce çağrıştırıcı göstergeye değil de belirtici göstergeye karşı çıktığımızı söylediğimize göre, göstergeye karşı ortaya konan argümanların ortaya koydukları şeyi belirtici bir tarz da değil de çağrıştırıcı bir tarz da ortaya koyduklarını kabul edebiliriz; çünkü biz onlar tarafından etkileniyor ve belirtici göstergeye karşı söylenebilecek (290) şeyleri hafızamızda hatırlıyoruz ve aynı şey bu kimselerin muteakip tartışmaları için de söylenebilir; bu tartışmalarda Dogmatikler göstergeye karşı dile getirilen sözcüklerin bir şeyi gösterip göstermediklerini sorgulamaktadırlar. Buna göre, eğer biz her göstergeyi bir kenara atıyorsak, bundan ya göstergeye karşı dile getirdiğimiz sözcüklerin hiçbir şeyi göstermediği sonucuna varılacaktır ya da eğer bunlar anlamlı şeyler ise, o zaman da, göstergenin var olduğu kabul edilmiş olacaktır. Fakat aslında bu noktada bir ayrım yaptığımız için, yani göstergenin bir türünü bir kenara koyup diğer türünü kabul ettiğimiz için, belirtici göstergeye karşı söylediğimiz şeylerin anlamlı olduğunu kabul etmemiz belirtici göstergenin var olduğu kabul etmemizi (291) gerektirmemektedir. Dahası, eğer özel bir sanat kuralı varsa, bu kuralın önceden açık olmayıp açık olmayan bir şey olması gerekeceği ve bunun bir gösterge yardımıyla kavranabileceği ileri sürülmüştü. Fakat bu [daha

sonra göstereceğimiz gibi] başka durumlarla ilgili hiçbir sanat olmadığı halde görünür şeylerle ilgili sanatın bir kuralının var olduğunu göz ardı etmektir; bu sanat kendi kurallarını sıklıkla gözlenen ya da tetkik edilen şeylerden hareketle oluşturmaktadır ve sıklıkla gözlenen ve tetkik edilen bu şeyler herkese ortak olan şeyler değil fakat bu sık gözlemleri yapan kimselere özgü olan şeylerdir.

(292) Şimdi, dogmatikler tarafından ortaya konan son argüman şöyledir:[87] "Eğer birinci ise, birincidir; eğer birincisi değilse, birincidir; ya birincidir ya da birinci değildir; o halde, birincidir." Bu argüman öncüllerindeki tekrarlar nedeniyle sağlam (293) değildir ve tartışmasız onlar için bile endişeye yol açar niteliktedir; çünkü bir kere, sıralı olarak, önce birincinin dile getirilmesi gerekmektedir, bu da fazlalık anlamına geliyor. Eğer bu argümandaki tikel evetleme önermesi doğru ise, açıktır ki, bu önerme tek bir doğru ifadeye sahip olmuş olacaktır; tıpkı bu kimselerin kendilerinin de daha önce açıklamış oldukları gibi.[88] Doğru tek cümleye sahip olmakla bu argüman (294) fazladan bir hipotetik öncülle sahiptir; çünkü eğer bu argümanın ifadelerinden biri, yani "bir gösterge vardır" doğru olarak kabul edilirse, bu durumda, argümanın sonuçlanması için ikilenen[89] hipotetik öncüllerden biri, yani "eğer bir gösterge varsa, bir gösterge vardır" zorunlu hale gelmektedir fakat geriye kalan öncül, yani "eğer bir gösterge var değilse, bir gösterge vardır" fazlalık haline gelmektedir; bununla birlikte, eğer "bir gösterge var değildir" doğru kabul edilirse, o zaman, ikilenen öncüllerden biri durumun bu olduğunu tanıtlamakta fazlalık bir unsur olur; buna karşılık, diğeri, yani "eğer bir gösterge var değilse, bir gösterge vardır" zorunlu hale gelmektedir. O (295) halde, bu argüman tekrarlamalar nedeniyle sağlam olmayan bir argümandır. Şimdi, bu konuda gereksiz ayrıntılara dalmamak için şöyle bir argüman oluşturabiliriz: "Eğer bir göstergenin var olmadığını söyleyen biri aslında (aksine) bir göstergenin var olduğunu söylemiş olmaktaysa, bir göstergenin var olduğunu ifade eden biri de

87. M.K., II, 281.
88. M.K., II, 282.
89. M.K., II, 109, 181.

aslında (aksine) bir göstergenin var olmadığını ifade etmiş olmaktadır." Dogmatiklere göre, Kuşkucu açıdan, bir göstergenin var olmadığını söyleyen bir kimse, aslında, bir göstergenin var olduğunu söylemiş olmaktaydı; o halde, dogmatik açıdan, bu göstergenin var olduğunu söyleyen biri de, göstereceğimiz gibi, aslında, bir göstergenin (296) var olmadığını söylemiş olmaktadır. Örneğin, bir göstergenin var olduğunu söyleyen birinin bu iddiasını bir gösterge ile doğrulaması zorunludur; fakat bir göstergenin var olduğu konusunda uzlaşılamadığına göre, bu kimse bir göstergenin varlığını doğrulamak için bu göstergeyi nasıl kullanabilir? Eğer bu kimse bir göstergenin varlığını bir göstergeye dayanarak kanıtlayamıyor ise, o zaman, o hiçbir göstergenin var olmadığı görüşüne geri dönmek zorundadır. Fakat varsayalım ki bir göstergenin var olduğunu bize bildiren özel bir gösterge vardır: Dogmatikler kendi özel öğretileriyle ilgili herhangi bir göstergeye dikkat çekmeye muktedir olmadıklarında bunu söylemek (297) onlara ne gibi bir üstünlük sağlayacaktır? Bu nedenle, bu varsayım da onlara bir yarar sağlamaz –bu laftan kastım bir göstergenin var olduğuna dair genel uzlaşımdır; belirsiz bir biçimde ifade edilen "bir gösterge vardır" açıklamasına belirli bir biçimde ifade edilmiş olan "bu gösterge vardır" açıklamasını eklemek Dogmatikler için bir elzemdir ve bunu yapmak onlar için mümkün değildir, çünkü her gösterge, gösterilen şeyle eşit bir biçimde, kanaatın alanına giren ve sonu gelmez bir anlaşmazlığın konusu olan bir şeydir. Böylece, tıpkı "birisi bir kayaya doğru yelken açmış gidiyor" ifadesinin doğru olmaması gibi –çünkü bu belirsiz açıklamaya "bu adam bir kayaya doğru yelken açmış gidiyor" gibi belirli ve doğru bir açıklama eklemek mümkün değildir– aynı şekilde, belirsiz olan "bir gösterge vardır" açıklamasına belirli ve doğru bir "bu gösterge vardır" açıklamasını eklemek mümkün değildir; bu nedenle, "bir gösterge vardır" ifadesi doğru olmaz fakat onun karşıtı olan "hiçbir gösterge var değildir" doğru olur.

(298) Yine de, hem Stoacılar tarafından ortaya konan argümanların güçlü olduğunu hem de Kuşkucuların argümanlarının itiraz edilemez olarak kaldığını kabul edelim. Bu durumda,

bizim için geriye bu iki görüş arasındaki gücü eşitliği[90] nedeniyle yargıyı askıya almayı kabul etmenin, tartışma konusu olan sorun hakkında bir belirlemede bulunmaktan kaçınmanın, bir göstergenin ne var olduğunu ne de var olmadığını kabul etmemenin ve sonuçta göstergenin varoluşunun var olmayışından daha fazla olmadığını söylemenin dışında ne kalıyor?[91]

(299) Şimdi, kanıtlama (*apodeiksis*), göründüğü kadarıyla, "cins gösterge" (*genos semeion*) altına giren[92] ve uzlaşılmış öncüller aracılığıyla açık olmayan bir sonucu açığa vuran bir şey olduğundan, kanıtlama hakkındaki sorgulamamızı gösterge hakkındaki incelememizle ilişkilendirmek muhtemelen uygun olacaktır.

4. KANITLAMA HAKKINDA

(300) Kanıtlama hakkında şu anda sorgulamada bulunuyor olmamızın nedeni, gösterge ve ölçüt konusunu araştırırken belirtilmişti.[93] Fakat çalışmamız yöntemsiz olamayacağı ve yargıyı askıya alma tavrımızın[94] ve Dogmatikler ile olan anlaşmazlığımızın [daha iyi anlaşılması için] kanıtlamanın anlamını açığa (301) kavuşturmamız gerekir. Şimdi, kanıtlama, cins bakımından, bir argümandır (bir akıl yürütmedir); çünkü kanıtlama, gayet tabi, duyumlanabilir bir şey değil fakat zihnin (*dianoia*) belli bir hareketi ve onayı olan bir şeydir; bu ikisi de akılsal şeylerdir (*logika*).[95] Bir argüman, genel terimlerle konuşursak, öncüllerden ve bir sonuç (302) önermesinden oluşan bir şeydir. Biz "öncüller" ifadesinden cebren kabul ettiğimiz varsayımları değil fakat açık olmaları bakımından, başkasının kabul ettiği ve onayladığı şeyleri anlamaktayız; sonuç önermesi öncüllerden tesis edilen (elde edilen) bir şeydir; örneğin, şu tüm yapı bir argümandır: "Gündüz ise, aydınlıktır; fakat aslında gündüzdür; o halde aydınlıktır" ve bu argümanın öncülleri

90. A.H., I, 8.
91. A.H., I, 188.
92. M.K., II, 299; A.H., I, 60, II, 134, 135.
93. M.K., I, 27.
94. Yani yargının askıya alınmasına dair Kuşkucu öğreti. A.H., I, 8.
95. M.K., II, 301-4. A.H., II, 135-8. Argüman (*logos*) = tasım.

"eğer gündüz ise aydınlıktır" ve "fakat aslında gündüzdür" ifadeleridir; buna karşılık, bu argümanın sonuç önermesi "o halde, (303) aydınlıktır" ifadesi olmaktadır ve argümanlardan bazıları kesin bazıları ise böyle değildir; kesin olanlar, öncüllerin doğru olduğunu kabul ettiğimizde, sonucun (bu kabule bağlı olarak) bunları takiben çıktığı argümanlardır; bir süre önce ortaya çıkan şeyle ilgili durumdaki gibi; çünkü bu argüman hipotetik büyük öncül olan "eğer gündüz ise, aydınlıktır" –ki bu önerme eğer birinci önerme [gündüzdür] doğru ise, ikinci (304) önermenin [aydınlıktır] de doğru olacağını ima etmektedir– ve "gündüzdür" öncülünden –ki bu öncül büyük öncülün ön bileşeni durumundadır– oluştuğu için, ben şunu iddia edebilirim ki, eğer büyük öncülün doğru olduğu kabul edilirse –ki büyük öncülün art bileşeni ön bileşenden çıkartılmaktadır– ve eğer büyük öncülün birinci önermesi [ön bileşeni] "gündüzdür" bir olgu olarak kabul edilirse, bu durumda, bunların doğru olması nedeniyle, ikinci önerme (büyük öncülün art bileşeni) –yani "aydınlıktır" (305) çıkarsanacaktır ve bu da sonuç önermesidir. Şimdi, tipleri bakımından, kesin argümanlar böyle olanlardır ve bu türden olmayan argümanlar kesin argümanlar değildir.[96] Kesin argümanlardan bazıları önceden açık olan bir şeyi (*prodelon*) çıkarsarken diğerleri açık olmayan bir şeyi (*adelon*) çıkarsamaktadır –önceden açık olan şey şu tarzda bir argümanla ilgilidir: "Eğer gündüz ise, aydınlıktır; fakat aslında gündüzdür; o halde aydınlıktır"; çünkü "aydınlıktır" da "gündüzdür" kadar görünür olan bir şeydir ve yine şunun gibi: "Eğer Dion yürüyor ise, Dion hareket etmektedir; fakat Dion yürümektedir, o halde, Dion hareket etmektedir"; çünkü "Dion hareket etmektedir" (306) sonuç önermesi olan ifade –kendinden açık (apaçık) bir şeydir. Fakat şu tür bir argüman açık olmayan bir şeyi çıkarsamaktadır: "Eğer ter damlaları deri yüzeyinde kaymaktaysa, deride düşünülür gözenekler vardır;[97] fakat aslından birincisi doğrudur; o halde, ikincisi doğrudur"; çünkü düşünülür deri gözeneklerinin varlığı açık olmayan bir şeydir ve yine: "Bedenden ayrıldığında insanın öldüğü şey ruhtur; fakat insanı öldüren

96. M.K., II, 305-10; A.H., II, 140-3.
97. Yani gözle görülemeyen gözenekler. A.H., II, 90.

kanın bedenden ayrılmasıdır; o halde, kan ruhtur:" Çünkü ruhun özünün kan içermekte (307) olduğu açık olan bir şey değildir ve açık olmayan bir şeyi çıkarsayan argümanlardan bazıları bizi yalnızca dizgesel olarak öncüllerden sonuç önermesine sevk eden argümanlardır; diğerleri bizi hem dizgesel olarak hem de keşfetme şeklinde bizi (308) sonuca götüren argümanlardır. Bunlardan hafızaya ve inanca dayalı gibi görünen argümanlar yalnızca dizge yoluyla bizi sonuca götüren argümanlar olmaktadır; örneğin, eğer bir Tanrı size bu adamın zengin olacağını söylüyorsa, bu adam zengin olacak demektir; fakat bu Tanrı (var sayalım ki Zeus) bu adamın zengin olacağını söylemektedir; o halde "bu adam zengin olacaktır" çünkü burada biz bu adamın zengin olacağı sonucunu ortaya konan argümanın gücüyle elde etmiş olmuyoruz fakat Tanrı'nın (309) sözüne inancımızla elde ediyoruz. Fakat düşünülür gözeneklerle ilgili argüman bizi sonuç önermesine hem dizgesel olarak [öncüllerden hareketle] hem de keşfetme şeklinde götürmektedir; çünkü "eğer ter damlaları deri yüzeyinde akmaktaysa, derinin üzerinde düşünülür gözenekler vardır" ve "ter deri yüzeyinde akmaktadır" öncülleri bize bu öncüllerin doğruluğundan hareketle derinin üzerinde düşünülür gözeneklerin var olduğu sonucunu çıkarmayı şöyle bir dizgeye bağlı olarak öğretmektedir: "Gözeneksiz oluşum içinde olan katı bir bedende bir sıvının akması mümkün değildir; fakat ter beden boyunca akmaktadır; bu açıdan beden katı değil, fakat gözenekli bir yapıya sahiptir."

(310) Böyle olması bakımından kanıtlamanın her şeyden önce bir argüman olması gerekir, ikincisi, kesin olması gerekir; üçüncüsü, doğru olması gerekir; dördüncüsü, açık olmayan bir sonucu da veriyor olması gerekir; beşincisi, bu sonucu öncüllerin gücüne (311)dayalı olarak keşfettiriyor olması gerekir. Bu açıdan, gündüz olduğunda şu tür bir argümanın "eğer gece ise, karanlıktır; fakat aslında gecedir; o halde, karanlıktır" kesin biçimdedir [çünkü öncüllerin doğru kabul edilmesi durumunda bu argümanın sonucu da elde edilecektir] fakat kesin olarak doğru olmayacaktır [çünkü bu argüman "gecedir" gibi doğru olmayan bir öncül içermektedir]; bu bakımdan da bu argüman kanıtlayıcı (312) değildir; yine, şu tür bir argüman "gündüz ise

aydınlıktır; fakat gündüzdür; o halde aydınlıktır" –ikna edici olmasının yanı sıra doğrudur da; çünkü bu argümanın öncülleri doğru kabul edildikten sonra sonucu da kabul edilmek durumundadır ve doğru öncülleri aracılığıyla bu argüman "doğru" bir şeyi kanıtlıyor olmaktadır. Fakat böyle olsa bile, bu argüman önceden açık olan ve açık olmayan olmayan (*me adelon*) bir sonucuna sahip (313) olması nedeniyle bir kanıtlama olmamaktadır. Aynı şekilde, şunun gibi bir argüman[98] "eğer bir Tanrı size bu adamın zengin olacağını söylüyorsa, bu adam zengin olacaktır; fakat bu özel Tanrı bu adamın zengin olacağını size söylemektedir; o halde, bu adam zengin olacaktır" açık olmayan bir sonuca sahiptir, yani "bu adam zengin olacaktır" sonucuna; fakat yine de bu agüman kanıtlayıcı değildir, çünkü bu sonuç öncüllerin gücüyle keşfedilmemekte fakat Tanrı'ya olan güvenle kabul edilmektedir. Şimdi, tüm bu şeyler uyuşma durumunda olduğunda – yani bu argüman aynı anda kesin, (314) doğru ve açık olmayan bir şeyi açığa vurduğunda– o zaman kanıtlama aslen var olur. Bu nedenle, Dogmatikler kanıtlamayı şöyle de tanımlamaktadırlar: "Bir kanıtlama uzlaşılmış öncüllerin yardımıyla ve tasım yoluyla açık olmayan bir sonucu açığa vuran bir argümandır." Örneğin şunun gibi: "Eğer hareket varsa, boşluk vardır; fakat aslında hareket vardır; o halde; boşluk vardır."[99] Çünkü boşluğun varlığı açık değildir ve yine boşluğun varlığı doğru öncüller olarak "eğer hareket varsa boşluk vardır" ve "fakat hareket vardır" yardımıyla ve tasım yoluyla açığa vuruluyor gibi görünmektedir.

(315) Şimdi, öncelikli olarak ilgilenmek durumunda olduğumuz araştırma konumuza ilişkili olan şeyin (kanıtlamanın) kavram yönüyle ilgili hususlar bunlardır. Bundan sonrasında kanıtlamanın konusunun ne olduğunu açıklamamız gerekiyor.

5. KANITLAMANIN KONUSU

(316) Daha önce de sıklıkla belirttiğimiz gibi, bazı şeylerin açık (*enarge*) bazı şeylerin açık olmadığına (*adelon*) inanılır ve

98. A.H., II, 141.
99. M.K., II, 277; I, 213.

açık olanlar iradi olmayan bir biçimde izlenim ve duygulanım (*pathos*) dolayımı ile algılanan şeylerdir; şu andaki "gündüzdür" (317) ve "bu bir insandır" ve bu türden şeyler gibi. Fakat açık olmayanlar bu türden şeyler değildir ve açık olmayan şeylerden bazıları –bazı insanların yaptığı ayrıma göre– "doğal olarak" açık olmayan bazıları da "cinsleri bakımından" açık olmayan şeylerdir ve doğal olarak açık olmayanlar ne önceden idrak olunmuş ve ne şimdi ne de bundan sonra idrak edilebilir olan şeylerdir; onlar ezeli olarak bilinir olmayan şeylerdir, örneğin (318) yıldızların sayısının çift mi yoksa tek mi olması gibi. Şimdi, doğal olarak açık olmayan şeyler kendileri bakımından açık olmayan bir doğaya sahip olmaları nedeniyle değil –çünkü bunu söylemek bir çelişki olur (yani onları bilmediğimizi söyleyip aynı zamanda onların ne türden bir doğaya sahip olduğu konusunda hem fikir olmamız bir çelişki olur)– fakat bizim doğamıza açık olmayan şeyler olmaları nedeniyle böyle (319) adlanrılmaktadırlar. Cinsleri bakımından açık olmayan şeyler kendi doğaları bakımından açık olmayan fakat [iddiaya göre] göstergeler ve kanıtlamalar aracılığıyla bilinir kılınan şeylerdir; örneğin sonsuz boşlukta hareket eden bölünmez unsurların var (320) olması gibi. Bununla birlikte, eğer şeyler arasında bu türden bir ayrım varsa, bu durumda, biz de kanıtlamanın ne önceden açık (çünkü o ne kendisi bakımından ne de bir duygulanımla bilinir olmaz) ne de doğal olarak açık olmayan (çünkü kanıtlamanın idraki muhtemel olmayan bir şey değildir) bir şey olmadığını fakat geriye kalan açık olmayan şeyler sınıfına dahil olduğunu, yani bize kapalı ve karanlık olan bir doğaya sahip olan fakat felsefi argüman dolayımıyla idrak olunabileceği düşünülen şeylere (321) dahil olduğunu ileri süreriz. Yine de bunu kesinlikçi bir biçimde doğruluyor olmayız –çünkü kanıtlamanın varlığını hem kabul edip hem de onu sorgulama konusu yapmak tuhaf olurdu– fakat yalnızca kavram yönünden, yani onun bu tür betimlenen bir şey olması bakımından dikkate alırız; çünkü bu şekilde, bu kavram (*epinoian*) ve ön kavramdan (*prolepsis*) hareketle kanıtlamanın varlığı hakkında bir argüman ortaya çıkar (322) (çıkabilir). Öyleyse, kanıtlamanın kavram yönünden açık olmayan şeylerden biri olduğunun ve kendisiyle bilinir kılınamayacağının gösterilmesi gerekir –aşağıdaki gibi.

Önceden açık (*prodelon*) ve açık olan (*enarges*) şey her koşulda önceden açık ve açık olan ve herkes tarafından ve tartışmasız kabul edilen bir şeydir; fakat açık olmayan şey hakkında bir uzlaşımın olmadığı ve doğal olarak tartışma konusu olma eğiliminde (323) olan bir şeydir ve bu makul olarak da böyledir; çünkü her argümanın yanlış ya da doğru olduğuna, bu argümanın ilişkili olduğu şeye göre karar verilir; çünkü eğer onun ilişkili olduğu şeyle uyumlu olduğu görülürse, onun doğru olduğu fakat uyumsuz olduğu görülürse, yanlış olduğu ileri sürülür. Örneğin, bir kimse gündüz olduğunu beyan etmiş olsun. Bu durumda, bu ifadeyi olguya ilişkilendirerek ve olgunun varlığının (324) bu ifadeyi doğruladığını görerek bu ifadenin doğru olduğunu söyleriz. Sonuç olarak, ortaya konan argümanla ilgili olgu açık ve önceden açık olduğunda ifadeyi olguya ilişkilendirmek ve bu şekilde bu argümanın olguya uygun olması bakımından doğru olduğunu ya da olguya uygun olmaması bakımından yanlış olduğunu beyan etmek kolaydır. Fakat olgu bize kapalı ve gizli olduğunda argümanın olguya ilişkisinden emin olamayacağımız için, zihin için geriye kalan tek işlem olasılık ölçeğinde ikna olmak ve onay vermeye yönelmektir. Fakat birisi bir biçimde tahminde bulunup ikna etmeye çalışırken bir başkası başka bir tarzda ikna etmeye çalıştığında, tartışma ortaya çıkar; çünkü ne hedefi şaşıran hedefi şaşırdığını bilir ne de hedefi vuran hedefi vurduğunu. (325) Buna bağlı olarak, Kuşkucular oldukça net bir biçimde açık olmayan şeyleri sorgulayan kimseleri karanlıkta bir hedefe atış yapan insanlara benzetirler; buna göre, bu kimselerden birinin hedefi vurması ve diğerinin ıskalaması mümkündür; fakat hedefi kimin vurduğu ve kimin ıskaladığı bilinemez. Bunun gibi, birçok argüman karanlığın derinliklerine gizlenmiş doğruğu (hakikati) hedefleyerek atış yapmaktadır; fakat bunlardan hangisinin doğruluğa uygun olduğunu hangisinin uygun olmadığını bilmek mümkün değildir; çünkü araştırma konusu olan şey [doğruluk] açıklık alanının dışına (326) taşınmıştır ve bu ilk kez Ksenofanes[100] tarafından ifade edilmiştir:

100. M.K., I, 49, 110; A.H., II, 18.

Tanrılar ve tüm şeyler hakkında söylediklerimin
Doğruluğunu kendi berraklığında gören olmadı bugüne kadar ve gelecekte de olmayacak,
Çünkü onun gerçekten var olanı onaylama şansı olsa bile,
O bunu bilemez; fakat kanaat tüm şeylerin üstünde egemendir.

(327) Bu nedenle, eğer önceden açık olan şeyler üzerinde, hali hazırda açıklanmış nedenler bakımından, uzlaşım sağlanırken, açık olmayan şeyler tartışma konusu oluyorsa, bu durumda, kanıtlama da, tartışma konusu olması bakımından, açık olmayan şeydir demektir[101] ve kanıtlamanın gerçekten tartışma konusu olduğunu bize gösterecek çok sayıda argümana da gerek yoktur; aksine, hali hazırda var olan bir durum olarak, dogmatik filozoflar ve mantıkçı hekimler kanıtlamayı kabul ederken, Deneycilerin (Empiriklerin)[102] ve muhtemelen de Demokritos'un (çünkü Demokritos (328) *Kıstaslar* adlı çalışmasında kanıtlamaya karşı sert açıklamalar yapmaktadır) kanıtlamayı reddetmekte olduklarını ve buna karşılık Kuşkucuların "daha fazla değil"[103] ilkesinden hareketle yargıyı askıya almakta olduklarını görmek yeterlidir ve kanıtlamayı kabul edenler arasında, yine, tartışmamız ilerledikçe açıklayacağımız gibi, hiç de az olmayan bir çekişme vardır. Bu açıdan, o halde kanıtlama açık olmayan bir şeydir.

(329) Dahası, eğer öncüllerinde bir kanıt içeren her kanıtlama tartışmasız bir biçimde bir kanaat durumunda ise ve her kanaat zorunlu olarak tartışma konusu olan bir şey ise, bu durumda, her kanıtlamanın tartışılan ve sorgulama konusu olan bir şey olması da zorunludur. Epikuros, örneğin, boşluğun varlığıyla ilgili çok güçlü bir argüman ortaya koyduğunu farz ediyordu, yani şöyle: "eğer hareket varsa, boşluk (330) vardır; fakat aslında hareket vardır; o halde, boşluk vardır." Fakat bu kanıtlamanın öncülleri herkes tarafından kabul edilmiş ise, bu öncüllerden hareketle çıkarsanan ve (332) herkesçe kabul edilen bir sonuç önermesine sahip olunmuş olması gerekir; fakat aslında bazıları

101. M.K., II, 327-34; A.H., II, 180, 181.
102. M.K., II, 191. Demokritos, I, 138.
103. A.H., I, 188, 213.

bu argümana –yani bu öncüllerden böyle bir sonucun çıkarsanmasına– itiraz etmektedir; fakat sonucun bu öncüllere dayalı [dizgesel] olarak çıkarsanması nedeniyle değil, bu öncüllerin doğru ve [herkes tarafından] kabul edilmiş öncüller olmaması nedeniyle. Şimdi, kanıtlama hakkındaki çok sayıda görüşü ele almak yerine, sağlam bir hipotetik öncülün,[104] doğru ile başlayıp yanlış ile biten bir öncül olmadığına dair görüşü dile getirmekle yetinelim: Epikurosa göre, "eğer hareket varsa, boşluk vardır" öncülü, "hareket vardır" gibi bir doğru önermeyle başlayıp doğru bir önermeyle bitmesi bakımından, doğru bir öncüldür. Fakat Peripatetiklere göre bu öncül, "hareket vardır" gibi bir doğru bir önermeyle başlayıp "boşluk vardır" gibi doğru olmayan bir (333) önermeyle bitmesi bakımından, doğru olmayan bir öncüldür ve Diodoros'a[105] göre bu öncül "hareket vardır" gibi bir doğru olmayan bir önermeyle başlayıp, "boşluk vardır" gibi yine doğru olmayan bir önermeyle bittiği için kendisi bakımından doğru olsa bile, argümanın küçük öncülünün "fakat aslında hareket vardır" olması bakımından bu (334) argüman doğru değildir. Bununla birlikte, Kuşkuculara göre, bu öncül açık olmayan bir şeydir; çünkü Kuşkuculara göre "boşluk vardır" bilinmez olan bir şeydir. Bunlardan bu kanıtlamanın öncüllerinin tartışma konusu olduğu açıktır ve tartışma konusu olan şeyler de açık olmayan şeylerdir. Bu nedenle, bu öncüllere dayalı kanıtlama da tümüyle açık olmayan bir şeydir.

(335) Dahası, kanıtlama göreli bir şeydir çünkü kanıtlama kendisiyle görünen bir şey değildir, kanıtlanan şeyle bağlantılı olarak görünen bir şeydir. Göreli olan şeylerin varlığı sorgulama konusudur[106] ve onların var olmadığını söyleyen birçok kimse vardır ve tartışmaya maruz kalan şey açık olmayan bir şeydir. Böylece, bu (336) açıdan da kanıtlama açık olmayan bir şeydir. Bunun yanı sıra, kanıtlama ya Epikurosçuların söylediği gibi sestir ya da cisimsel olmayan anlamdır (*lekton*), yani Stoacıların söylediği gibi.[107] Fakat kanıtlamanın bunların hangisinden

104. Bu Stoacı öğreti için bkz. M.K., II, 114, 268.
105. A.H., II, 245.
106. M.K., II, 453.
107. M.K., II, 12, 13, 404.

oluştuğu sorgulama konusudur; çünkü anlamların gerçekten var olup olmadığı bir sorundur[108] ve bu konuda çok sayıda argüman vardır ve seslerin de bir anlama sahip olup olmadığı kuşku götürür durumdadır.[109] Fakat eğer kanıtlamanın temelinin ne tür bir şey olduğu bir sorun ise ve sorgulanan şey açık olmayan bir şey ise, kanıtlamanın açık olmayan bir şey olduğu kesindir.

Şimdi, bizim karşı argümanımız bu şekilde ortaya konmuş oluyor. Şimdi, kanıtın varlığının sorgulanmasına geçelim.

6. KANITLAMA VAR MIDIR?

(337) Kanıtlamanın neyi içerdiği konusunu ele aldığımıza göre, kanıtlamayı kuşkulu hale getiren argümanlarla ilgilenmeye başlayalım ve kanıtlamanın aslen var oluşunun onun kavramından ve onunla ilgili bir ön kavrayıştan çıkıp çıkmadığını ele alalım.[110] Bazı insanlar elbette –özellikle Epikurosçu okulun mensupları olanlar– oldukça kaba bir biçimde bize karşı koymayı ve şöyle söylemeyi alışkanlık haline getirmişlerdir: "Siz kanıtın ne olduğunu ya anlamaktasınız ya da anlamamaktasınız; eğer anlamaktaysanız ve onunla ilgili bir kavrama sahipseniz, kanıtlama var olan bir şeydir demektir; fakat anlamamaktaysanız, anlamamakta olduğunuz şeyi nasıl (331a) sorgulayabiliyorsunuz?" Böyle söyleyen kimseler bir ön kavrayışın ve kavramın her sorgulama nesnesini öncelemesi gerektiği görüşü kabul edildiğinden bizzat kendileri tarafından oldukça güzel bir biçimde yerle bir edilmiş olmaktadırlar; Çünkü herhangi bir kimse araştırma nesnesi hakkında hiçbir kavrama sahip değilse, onu araştırmaya nasıl başlayabilir? Çünkü bu kimse ne hedefi vurduğunda hedefi vurduğunu ne de (332a) ıskaladığında ıskaladığını bilemez. Sonuç olarak, bu noktayı kabul etmekteyiz ve şu ana kadar, aslında, sorgulama nesnesi hakkında bir kavrama sahip olmadığımızı söylemekten çok uzağız, aksine araştırma konusu hakkında birçok kavrama ve ön kavrayışa sahip olduğumuzu ve bunlar arasında bir karar vermede ve aralarındaki en ikna edici olanı keşfetmede yetersiz kalmamız nedeniyle

108. A.H., II, 107.
109. A.H., II, 214.
110. M.K., II, 337; A.H., II, 1.

kararsızlığa ve yargıyı askıya (333a) almaya geri döndüğümüzü iddia etmekteyiz;[111] çünkü eğer araştırma nesnesi hakkında tek bir ön kavrayışa sahip olsaydık, bu durumda, nesnenin duyumsadığımız gibi olduğunu bu kavrama bağlı olarak inanıyor olurduk; fakat şimdi tek bir nesne hakkında birçok kavrama sahip olmamız ve bunların birbiriyle tutarsız olması ve her birinin ihtimal dahilinde olması ve bunları savunan kimselerin güvenirlik açısından eşit durumda olmaları nedeniyle –tutarsızlık nedeniyle onların hepsine inanmak durumunda olmadığımıza ya da onlardan daha güvenilir başka herhangi bir kavrama da sahip olmadığımızdan hepsine inanmazlık edemeyeceğimize ya da bunların arasında güç eşitliği nedeniyle birine inanırken diğerine inanmazlık edemeyeceğimize göre– zorunlu (334a) olarak yargıyı askıya almaya yöneliyoruz. Fakat aslında açıklanmış olduğu tarzda ön kavrayışlara sahip olmaktayız. Bu bağlamda eğer ön kavrayış bir kavrama (*katalepsis*) olsaydı, o zaman, muhtemelen, bu şeyle ilgili bir ön kavrayışa sahip olduğumuzu kabul ederek yine onunla ilgili kavramayı da kabul etmek durumunda kalırdık; fakat aslında bir şeyle ilgili bir ön kavrayış ve kavram bu şeyin var olduğu anlamına gelmediğinden, onunla ilgili bir kavrama sahip olduğumuzu, fakat bunun, yukarıda açıklanmış olan nedenlerle, onu kavramış olmadığımız anlamına gelmediğini (335a) söylemekteyiz; çünkü elbette eğer ön kavrayış kavrama denilen şey ise, biz de, sırası gelmişken, bu kimselere Epikuros'un dört elementle ilgili bir ön kavrayışa ve kavrama sahip olup olmadığını sormak durumundayız; eğer Epikuros böyle bir ön kavrayışa ve kavrama sahip değilse, bu durumda, o araştırma nesnesini nasıl kavramış olabilir ve bu bağlamda onu nasıl araştırmış olabilir? Buna karşılık, eğer böyle bir ön kavrayış ve kavrama sahip ise, o zaman, bu dört elementin var olduğunu daha önce nasıl (336a) kavramamış olabilir? Fakat tahminimce bu kimseler, savunma olarak, Epikuros'un dört elementle ilgili bir kavrama sahip olduğunu fakat onları kesin bir biçimde kavramış olmadığını söyleyeceklerdir; çünkü bir kavram zihnin açık bir hareketidir ve bu zihin hareketiyle

111. A.H., I, 190.

Epikuros dört elementin varlığına karşı çıkmıştır. Bunun gibi, biz de kanıtlama ile ilgili bir kavrama sahibiz ve bu kavramdan hareketle onun var olup olmadığını araştırıyoruz; fakat onunla ilgili bir kavrama sahip olsak bile onu kavramış olduğumuzu kabul etmiyoruz.

(337a) Bu kimselere yanıt az sonra verilecektir gerçi, fakat bize uygun olan kendi karşı argümanlarımızı yöntemli bir biçimde ortaya koymak olduğundan, en fazla karşı çıkılması gereken kanıtlama türünün ne olduğunu sorgulamamız gerekir. Şimdi, eğer biz özel kanıtlamalara ve her sanata ait kanıtlamalara karşı çıkmak amacında olursak, itirazımızı yöntemsel olmayan bir tarzda yapmak durumunda kalırız ve bu tür (338) kanıtlamalar sonsuz sayıdadır. Buna karşılık, eğer genel kanıtlamayı ortadan kaldırırsak –ki bu kanıtlamanın tüm tikel kanıtlamaları da içermekte olduğu savunulmaktadır– bu durumda, açıktır ki, bu kanıtlamada içerilen tüm tikel kanıtlamaları da ortadan kaldırmış oluruz; çünkü tıpkı eğer hayvan var değilse insanın da var olmayacağı ve eğer insan var değilse Sokrates'in de var olmayacağı gibi (tikellerin genel olanla birlikte ortadan kaldırılması), aynı şekilde, eğer genel kanıtlama (339) var olmaz ise, tikel kanıtlama da var olmaz; çünkü cins olan her ne kadar tikellerle birlikte tümüyle yok olmazsa da (örneğin Sokrates ile birlikte insan yok olmaz), dediğimiz gibi, tikel olanlar temel (cins) olanla birlikte ortadan kalkar. Bu durumda, kanıtlama üzerine kuşku duyanların başka hiçbir kanıtlamaya tekzipte bulunmayıp yalnızca genel kanıtlamayı dikkate alması gerekir, çünkü aslında tüm geriye kalan kanıtlamalar genel kanıtlamalardan türetilen şeylerdir.

(340) Şimdi, göstermiş olduğumuz gibi, kanıtlama açık olmayan bir şey olduğu için, kanıtlanmak zorundadır; çünkü eğer her açık olmayan şey kanıtlanamaz olarak kavranıyorsa, bu güvenilir bir şey olmayacaktır. O halde, kanıtlamanın [var olan] bir şey olduğu ya bir cins kanıtlamayla ya da tikel bir kanıtlamayla ortaya konmak (341) durumundadır. Fakat kanıtlamanın var olduğu kesinlikle tikel bir kanıtlama ile tanıtlanamaz; çünkü cins kanıtlama kabul edilmiş olmadığı için, tikel kanıtlama da henüz var olan bir şey durumunda değildir;

çünkü örneğin eğer "hayvan"ın varlığı henüz açık değilse, "at"ın varlığının da henüz açık olamayacak olması gibi, aynı şekilde, cins kanıtlamanın varlığı daha kabul edilmemiş ise, herhangi bir tikel kanıtlamanın (342) güvenilir olması da söz konusu olamaz ve buna ek olarak, burada döngüsel bir akıl yürütmeye düşülmesi de söz konusudur, çünkü cins kanıtlamayı tanıtlamak için tikel güvenirliğe sahip olmamız ve tikel kanıtlamanın kabul edilmesi için cins kanıtlamayı tanıtlamış olmamız gerekir. Bu nedenle, ne ikinciden önce birincisini ne de birinciden (343) önce ikincisini sağlamamız söz konusu değildir. Şimdi, cins kanıtlamanın tikel kanıtlamayla kanıtlanması mümkün olmadığı gibi cins kanıtlamayla kanıtlanması da mümkün değildir; çünkü sorgulama konusu olan şey cins kanıtlamadır ve o açık olmayan ve sorgulama konusu olan bir şey olması bakımından onu açığa vuracak şeylere gereksinimi vardır ve bu nedenle de cins kanıtlamanın kendi kendini tanıtlama yeterliliği yoktur. Bu açıdan, aslında, cins kanıtlamanın ancak bir varsayım olarak bir şeyi kanıtlama yeterliğinde olduğu söylenebilir. Fakat eğer bilinen şeyler varsayımla kabul edilen[112] ve bizim için güvenilir olan şeyler ise, yani biz onları, bu şekilde, bir kanıtlama olmaksızın yalnızca varsayımla güvenilir şeyler olarak kabul ediyorsak, bu (344) durumda, onları kanıtlamak için daha fazla bir şeye neden ihtiyacımız olsun? Dahası, eğer cins kanıtlama cins kanıtlamayı tanıtlama yeterliğinde ise, o zaman, aynı kanıtlama aynı anda hem her yönüyle görünür olan hem de açık olmayan bir şeydir demektir: o bir şeyi kanıtlıyor olması bakımından tam görünür (açık) olan fakat aynı zamanda bir şeyi kanıtlama yeterliğinde olmaması bakımından açık olmayan bir şeydir ve cins kanıtlama eşit ölçüde güvenilir ve güvenilmez bir şey olmak durumundadır –güvenilirdir; çünkü bir şeyi açığa vurmaya hizmet etmektedir; aynı zamanda güvenilir değildir; çünkü aynı zamanda kendisi açığa vurulan bir şey durumundadır. Fakat bir şeyi aynı anda hem önceden açık hem de açık olmayan olarak nitelendirmek gayet saçmadır. O halde, cins kanıtlamanın kendini tanıtlama yeterliğinde olduğu iddiası da saçmadır.

112. A.H., I, 173.

(345) Dahası, ne kanıtlamanın ne de başka var olan herhangi bir başka şeyin cins kanıtlama yardımı ile tanıtlanamayacağını göstermenin bir başka yolu da vardır; çünkü cins kanıtlama ya tikel öncüllere ve bir tikel sonuca sahiptir ya da değildir.[113] Şimdi, eğer bu kanıtlama tikel öncüllere ve tikel sonuca sahip olmakta ise, o zaman, bu kanıtlama bir tikel kanıtlamadır. Fakat eğer o öncüllere ve bir sonuç önermesine sahip değilse ve bir kanıtlamanın öncüller ve bir sonuç önermesi olmadan çıkarımda bulunması mümkün değilse, bu durumda, cins kanıtlama da hiçbir şey ortaya koyamaz (346) ve hiçbir şey ortaya koymadığından da kendi varlığını da ortaya koyamaz. Şimdi, eğer birinci kanıtlamanın kanıtlanması gerekiyorsa ve bu kanıtlama ne cins kanıtlamayla ne tikel kanıtlamayla kanıtlanamıyorsa ve bu kanıtlamalardan başka keşfedilen bir şey de söz konusu değilse, bu durumda, kanıtlama sorunu hakkında yargıyı askıya almamız (347) gerekir. Dahası, eğer birinci kanıtlama kanıtlanmakta ise, bu ya sorgulama konusu olan bir kanıtlamayla ya da sorgulama konusu olmayan bir kanıtlamayla yapılıyordur. Fakat birinci kanıtlama sorgulama konusu olmayan bir kanıtlamayla kanıtlanıyor olamaz, çünkü birinci kanıtlama tartışma konusu olduğundan her kanıtlama sorgulama konusudur ve o sorgulama konusu olan bir kanıtlamayla da kanıtlanamaz; çünkü bu kanıtlama da sorgulama konusu ise, onun da bir başka kanıtlamayla tanıtlanması gerekir; yine, üçüncü kanıtlamanın bir dördüncüyle ve bunun da bir beşinciyle tanıtlanması gerekecektir ve bu işlem sonsuza kadar böyle sürecektir. Bu durumda, kanıtlamayı sağlam bir biçimde kanıtlamak mümkün değildir.

(348) Fakat Epikurosçu okulun dikkate değer üyelerinden biri olan Lakonyalı Demetrios[114] bu tip bir itirazın bertaraf edilmesinin kolay olduğunu beyan etmiştir. Demiştir ki: "Çünkü tikel kanıtlamadan birini tanıtladığımızda (örneğin bölünemez elementlerin ya da boşluğun var olduğunu çıkarsayan bir tikel kanıtlama) ve onun sağlam olduğunu gösterdiğimizde, bu tikel kanıtlamada içerilmekte olması bakımından, cins kanıtlamanın güvenilirliğini de sağlamış oluruz; çünkü bir cins olana ait olan

113. A.H., II, 172.
114. A.H., III, 137.

bir tikelin var olduğu yerde bu tikelin ait olduğu cins olanın da varlığını kavramamız (349) kesindir."[115] Şimdi, bu açıklama ne kadar makul görünse de aslında mümkün değildir; çünkü bir kere hiç kimse Demetrios'a cins kanıtlama önceden var olmazken tikel kanıtlamayı tanıtlamasını kabul etmeyecektir. Tıpkı onu kendisinin tikel kanıtlamaya sahip olunduğunda aynı zamanda cins kanıtlamaya da sahip olunacağını iddia etmesi gibi, Kuşkucular da tikel kanıtlamanın güvenirliliğini elde etmek için bu tikelin cins kanıtlamasının daha önce kanıtlanmış olması gerektiğini iddia edeceklerdir. (350) Hatta eğer ona bunu yapması için izin verilirse (demek istiyorum ki, cins olanı doğrulamak için belli bir tikel kanıtlamayı tanıtlamak), bu okula bağlı kimseler sessiz kalmayacak, aksine, onun güvenilir olarak ortaya koyduğu kanıtlamayı altüst edeceklerdir. Sonuçta, Demetrios bu kanıtlamayı kabul etmeyi reddeden çok sayıda insanla karşılaşacaktır. Örneğin, eğer Demetrios atomlarla ilgili olarak bu kanıtlamayı kabul ederse, ona çok kimse karşı çıkacaktır; eğer bu boşluk ile ilgili olursa, yine çok fazla insan ona karşı çıkacaktır ve yine imgeler öğretisiyle[116] ilgili kanıtlamalara karşı (351) da aynı şekilde itiraz edilecektir. Kuşkucular, onun seçimiyle oldukça uyuşabilir olsalar da, o Dogmatiklerin tutarsızlıklarına bağlı olarak kanıtlamalarından tek birini bile tanıtlamaya muktedir olmayacaktır.

Dahası, Demetrıos'un sahip olduğunu söylediği sağlam tikel kanıtlama ne tip bir şeydir? Bu tikel kanıtlama ya onun hoşuna giden tüm şeylerden biridir ya da herhangi bir şeydir ya da kanıtlanmış bir şeydir. Fakat bu kanıtlamanın onun hoşuna giden (352) şeylerden birisi olması keyfi ve gelişigüzel bir şeçimin yapıldığı anlamına gelir. Eğer o herhangi bir tikel kanıtlamayı dikkate almakta ise, bu durumda, o tüm kanıtlamaları benimsiyor demektir; yani bir yandan Epikurosçuların bir yandan Stoacıların bir yandan da Peripatetiklerin kanıtlamalarını. Bu da saçmadır ve eğer Demetrios kanıtlanmış olan bir tikel kanıtlamayı dikkate almakta ise, o bir kanıtlama olmayacaktır; çünkü eğer bu kanıtlama kanıtlanan bir kanıtlama durumunda

115. M.K., II, 338.
116. M.K., II, 65.

ise, o zaman, o da sorgulama konusu olan ve böyle olduğu için güvenilir olmayan ve onu doğrulayan başka şeylere ihtiyacı olan bir şeydir demektir. O halde, tikel (353) kanıtlamalardan birinin güvenilir olduğunu savunmak mümkün değildir. Dahası, Demetriosun sözünü ettiği kanıtlamanın öncülleri ya karşı çıkılan ve güvenilir olmayan şeylerdir ya da karşı çıkılmayan ve güvenilir olan şeylerdir. Fakat eğer bunlar karşı çıkılan ve güvenilir olmayan şeyler ise, onlardan oluşan kanıtlamanın herhangi bir şeyi kanıtlamakta güvenilir olmayacağı kesindir ve bu öncüllerin güvenilir ve karşı (354) çıkılmaz olmaları ihtimali zayıftır, çünkü tüm var olan şeyler ya duyumlanabilir ya da düşünülür şeyler ise, kanıtlamanın öncülleri de ya duyumlanabilir ya da düşünülür şeyler olacaktır. Bu öncüllerin duyumlanabilir şeyler mi yoksa düşünülür şeyler mi oldukları tartışma konusudur. Çünkü duyumlanabilir şeyler ya aslen göründükleri gibi var olmaktadırlar ya da onlar boş etkilenimler [117] ve zihnin uydurmalarıdır ya da onlardan bazıları yalnızca görünen şeyler olmayıp aynı zamanda aslen var olan şeylerdir (355) ve bazıları da yalnızca görünür şeyler olup aslen var olmayan şeylerdir ve her okul liderinin ya da her okulun dikkate değer insanlarının bu konuda anlaşmazlık içinde oldukları görülebilir; çünkü Demokritos tüm duyumlanabilir olguyu bir kenara atmıştır fakat Epikuros her duyumlanabilir olan şeyin değişmez bir varlığa sahip olduğunu söylemiştir; buna karşılık, Stoacı Zenon bir ayrımı işin içine sokmuştur.[118] Bu açıdan, eğer öncüller duyumlanabilir şeylerse, o zaman, onlar tartışma konusudur. Bunun gibi, eğer öncüller düşünülür şeyler ise, aynı şeyler geçerlidir; çünkü bunlarla ilgili olarak sıradan insanlar arasındaki tutarsız davranışların (görüşlerin) oldukça fazla olduğu görülebilir ve [yine] filozoflar arasında da bu konuda farklı görüşlerin çok fazla (356) olduğu ve insanların zevklerinin farklılık gösterdiği görülebilir. Bu söylenenlere ek olarak, eğer her düşünülür şey kökenini ve doğrulama kaynağını duyumdan

117. M.K., II, 213.

118. Zenon bazı duyumlanabilir şeylerin hakiki bazılarının sahte olduğunu söylemiştir. M.K., II, 10. Demokritos için bkz. M.K., II, 6 ve Epikuros için bkz. M.K., II, 8.

ediniyorsa ve duyu yolu ile bilinir hale gelen şeyler, göstermiş olduğumuz gibi, tartışma konusu olan şeyler ise, düşünülür şeyler de zorunlu olarak aynı türden şeyler olacaklardır; bu açıdan, kanıtlamanın öncülleri de, hangi sınıfa ait olurlarsa olsunlar, güvenilir olmayan ve kesin olmayan şeylerdir. Bu nedenle kanıtlama da güvenilir değildir.

(357) Daha genel olarak söylenirse, öncüller görünür şeylerdir (*fainomena*) ve görünür şeylerin aslen var olup olmadıkları tartışma konusudur. Tartışma konusu olan şeyler aynı zamanda kabul edilmiş öncüller olmayıp aksine bir şeyle doğrulanmaları gereken şeylerdir. Şimdi, görünür olan şeyin aslen göründüğü gibi var olup olmadığı (358) neyin aracılığıyla tanıtlanabilir? Bu ya açık olmayan bir olguyla ya da güvenilir olan bir şeyle yapılabilir. Fakat açık olmayan bir şeyin aracılığıyla böyle bir şeyin yapılması saçmadır; çünkü açık olmayan şey herhangi bir şeyi açığa vurma yeterliğinde olmaktan (359) çok uzaktır; aksine, bu şeyin kendisinin, onu tanıtlayacak bir şeye ihtiyacı vardır ve bunu görünür bir olgu aracılığıyla yapmak çok daha saçmadır; çünkü bu şeyin kendisi sorgulama konusudur ve sorgulama konusu olan hiçbir şey kendi kendini doğrulamaya yeterliğinde değildir. O halde, kanıtlamayı güvenilir kılmak için böyle görünür şeyler (360) tanıtlamak uygulanabilir bir işlem değildir. Dogmatikler demektedirler ki: "Fakat bir kimse kesin olarak görünür şeyleri var saymak zorundadır, çünkü birincisi bu şeylerden daha güvenilir olan hiçbir şeye sahip değiliz ve ikincisi onlara saldıran argüman yine kendisi tarafından yıkılmak durumundadır; çünkü bu argüman görünür şeyleri ya yalnızca iddiayla ya da görünür şeylerle ya da görünür olmayan şeylerle yıkmak durumundadır; fakat eğer bu argüman iddia ortaya koymakta ise, güvenilir(361) olmayacaktır; çünkü buna karşıt bir argüman ortaya koymak kolaydır. Eğer bu argüman görünür olmayan bir şeyle bunu yapmakta ise, o yine güvenilir bir argüman olmayacaktır; çünkü o görünür şeyleri görünür olmayan bir şeyle yıkmaya çalışmış olmaktadır. Eğer bu argüman görünür şeylere görünür şeylerle saldırmakta ise, o zaman, bu şeylerin güvenilir olması gerekir ve bu durumda kanıtlanan görünür şeyler de kendileri olarak güvenilir şeylerdir

demektir. Argüman onlara karşı bu şekilde yol (362) alır."[119] Fakat bize gelince: görünür şeylerin duyumlanabilir şeyler mi yoksa düşünülür şeyler mi olduğu sorunu filozoflar ve sıradan insanlar arasında, daha önce de açıklamış olduğumuz gibi,[120] oldukça tartışmalıdır. Bu açıdan, şu anda ortaya konan bu ikileme karşılık olarak, görünür şeylere ne yalnızca bir iddia olarak ne de görünür olmayan şeylerle saldırmadığımızı fakat onların kendi aralarındaki görüşlerin bir karşılaştırmasını yapmakta olduğumuzu ileri sürmek durumundayız; çünkü eğer, duyumlanabilir olan şeylerin duyumlanabilir olan şeylere ve düşünülür olanlar şeylerin düşünülür olan şeylere uygun durumda [tutarlı] olduğu görülse idi ve tersi bir durum söz konusu olmasa idi, biz de muhtemelen görünür şeylerin göründükleri gibi oldukları (363) sonucuna varmış olurduk. Fakat biz bu konuda, bu kimselerin konuyla ilgili görüşlerini karşılaştırdığımızda bu görüşlerin çözümlenemez karşıtlıklar içerdiğini –ki bunlardan kimi görüşler diğer görüşleri etkisiz hale getirir niteliktedir– ve bu karşıt görüşler arasında bir güç eşitliğinin olduğunu görmemiz ve elimizde görünüşlerden daha güvenilir başka bir şeyin de bulunmaması ve bu nedenle de ne bu görüşlerin tümünü varsaymaya ne de bunların bazılarını var saymaya ne de tümünü reddetmeye muktedir olamamamız bakımından, yine yargıyı askıya alma tavrına geri dönmekteyiz. (364) Demektedirler ki: "Güvenilirliğini görünür şeyden alan bir argüman bunlara saldırırken kendini de tahrip eder." Fakat bu tartışılan konuyu acelecilikle kabul etmekte olan insanların mazeretidir; çünkü görünür şeylerle tanıtlanan argüman değildir, aksine [onların öğretisine göre] argümanla doğrulanmakta olan görünür şeyler olmaktadır ve (365) bu doğal olarak böyledir; çünkü eğer bu [görünür] şeyler tartışılan şeyler ise (bazıları bunların aslen var olduklarını, bazıları var olmadıklarını söylemektedir), bunlar argümanla tanıtlanmak durumundadır. Buna tanıklık edenler de görünür şeylerin doğru olduklarını argümanla kanıtlamaya gayret eden ilgili okulun mensuplarından başkaları değildir ve

119. Yani Kuşkuculara karşı. Bu cümlenin bir sonrasındaki "Bizlere gelince" Kuşkucuları ima etmektedir.
120. M.K., II, 354.

dahası, bir kimse görünür şeylere hangi temellere dayalı olarak (366) güvenmek durumundadır? O halde, burada görünür şeylerin argümandan daha kesin olması bir yana, asıl argümanın görünür şeylerden daha kesin olması söz konusudur; çünkü argümanın hem kendini hem görünür şeyleri destekleyen bir şey olması gerekir.

Şimdi eğer kanıtlamanın öncülleri ve sonuç önermesi açık olmayan şeyler ise ve eğer açık olmayan şeylerden oluşmuş olan bir şey açık olmayan bir şey olmak durumunda ise, o zaman, kanıtlama açık olmayan ve kendisini destekleyecek başka bir şeyi gerektiren bir şey olur ki, bu da kanıtlamanın özelliği olan bir şey değildir.

(367) Demektedirler ki: "Fakat bir kimse her şeye ilişkin bir kanıtlama istememeli, bazı şeyleri varsayımla kabul etmelidir; çünkü bir argüman kendinden güvenilir olan bir şeyin var olduğuna inanılmaksızın ilerleyemez." Fakat biz buna önce şu karşılığı veriyoruz: Onların dogmatik argümanlarının ilerlemesi zorunlu bir şey değildir; bu argüman [düşünce] uydurmadır. Üstelik Dogmatikler ne gibi bir sonuca doğru (368) ilerlemekteler? Şimdi, görünür şeyler yalnızca görünmekte olduklarını tanıtlamakta olduklarına ve aslen var olduklarını göstermeye de yeterli olmadıklarına göre, kanıtlamanın öncüllerinin ve sonucunun görünür şeyler olduğunu varsayalım. Fakat böyle bile olsa kendi iddiamız ve kendi duygulanımlarımıza bağlı kaldığımız ölçüde sorun giderilemeyecek ve doğruluk tanıtlanamayacaktır ve görünür şeylerin yalnızca görünmekle kalmadıklarını fakat aynı zamanda aslen var olduklarını tanıtlama girişimi pratik amaçlar için zorunlu olanla yetinmeyen ve olabildiğince acelecilikle onları aslen var olan şeyler olarak kabul etmeye hevesli olan kimselerin davranışıdır.

(369) Genel olarak –Dogmatikler tarafından yalnızca kanıtlamanın değil fakat aynı zamanda tüm felsefenin de varsayımlarla ilerlediği savunulduğuna göre– bir şeyi varsayımla kabul edenlere mümkün olduğunca kısaca bir yanıt vermeye çalışacağız: Eğer, onların varsayımla kabul ettiklerini söyledikleri şeyler varsayımla kabul edilmekte (370) olduklarından güvenilir oluyor ise, bu şeylerin karşıtları da varsayımla kabul edildiklerinde

güvenilir görüneceklerdir ve bu da bizim birbirleriyle tutarsız olan şeyleri varsaymakta olduğumuz anlamına gelmektedir; fakat ikinci durumda –yani karşıt şeylerle ilgili durumda– bu varsayım da onları desteklemekte zayıf ise, birinci durumla ilgili olan varsayım da zayıf demektir; bu nedenle, bir kere daha, hiçbir şeyi varsaymak (371) durumunda değiliz. Dahası, bir kimsenin varsaydığı şey ya doğru ve o kimsenin varsaydığı gibidir ya da yanlıştır ve o kimsenin varsaydığı gibi değildir. Eğer bu şey doğru ise, bu şeyi varsayan kimse kendini yanlış yönlendiriyor demektir; çünkü o bu şeyi varsaymak değil de aksine onu kendinden "doğru" bir şey olarak kabul etmek olanağına sahip olduğu halde kuşku uyandıran bir şeye –yani varsayıma– başvurmuş olmaktadır ["kendinden doğru"bir şeyi varsaymış olmaktadır]. Fakat eğer bu şey yanlış ise, bu varsayıma başvuran kimse, kendinden var olmayan şey ona var olan bir şeymiş gibi göründüğü ve onu doğru olmayan bir şeyi "doğru" bir şeymiş gibi kabul etmeye zorlamış olduğundan, artık kendisine değil fakat şeylerin asıl doğalarına ters (372) düşmektedir. Yine, eğer bir kimse varsayımla kabul edilen şeylerden çıkarsanan her şeyin kesin olduğunun savunuyorsa, tüm felsefi sorgulamayı karmaşık hale sokuyor demektir; çünkü örneğin 3'ün 4 olduğunu ve müteakip olarak 6'nın 8 olduğunu (373) varsaymış olalım, bu durumda 6'nın 8 oluşu doğru olacaktır. Eğer bu kimselerin bize bu tür bir şeyin saçma olduğunu söylemeleri gerekiyorsa (çünkü varsayılan şey onun sonucunun da kabul edilebilmesi için kesin olmak zorundadır), şu lafımıza kulak vermelidirler: Hiçbir şey kendisi bakımından kabul edilmemeli ve kabul edilen her şey (374) kesinlik ölçüsünde kabul ediliyor olmalıdır. Dahası, eğer varsayılan şey varsayılması bakımından kesin ve sağlam oluyorsa, dogmatik filozoflar açık olmayan şeyden çıkarsadıkları şeyleri değil fakat açık olmayan şeyin kendisini varsaymış olmaktadırlar –bu demektir ki, kanıtlamanın öncüllerini değil fakat sonucu varsaymaktadırlar. Fakat onlar bunu binlerce kez varsaymış olsalar da, bu şey kendisinin açık olmayan bir şey olması ve sorgulama konusu olması bakımından yine de güvenilir değildir. Böylece, görünen odur ki, eğer Dogmatikler kanıtlamanın öncüllerini kanıtlama olmaksızın varsayıyorlar-

sa, o zaman, onlar, öncüllerin kendilerinin tartışma konusu olması bakımından, kanıtlamayı destekleyen hiçbir şey ortaya koymuyorlar demektir.

(375) Zeus'un adıyla, evet! Dogmatikler şunu söylemekten bir türlü vazgeçmiyorlar: "Varsayımın gücünün güvencesi varsayımla kabul edilmiş olan öncüllerden çıkarsanan şeyin doğru olduğunun görülmesidir; çünkü eğer öncüllerden çıkarsanan şey sağlam ise, onun çıkarsandığı öncüller de doğru ve tartışma (376) götürmeyecek şeylerdir demektir." Fakat bir kimse varsayımla kabul edilen öncüllerden çıkarsanan şeyin doğru olduğunu nasıl gösterebileceğimizi soracaktır: Sonucun doğruluğunu sonucun kendisiyle mi yoksa sonucun çıkarsandığı öncüller yardımıyla mı göstereceğiz? Fakat çıkarsanan şey [sonuç] kendisiyle doğrulanamaz, çünkü bu şey açık olmayan bir şeydir. O zaman, o öncüller yardımıyla mı doğrulanacaktır? Bu şekilde de olamaz; çünkü öncüller hakkında tutarsızlık (tartışma) (377) vardır ve sonucun tanıtlanması için gereken şeyler bu öncüllerdir. Bununla birlikte, diyelim ki, varsayılan öncüllerden çıkan şeyin doğru olduğu kabul edilmektedir, yine de bu açıklamadan hareketle öncüllerin doğru olması söz konusu olmayacaktır (olamaz); çünkü eğer Dogmatiklere göre "doğru" yalnızca doğru olanı izlemekteyse, varsayılan öncülün art bileşen önerme doğru olduğunda doğru olacağı tarzda bir argüman söz (378) konusudur demektir. Fakat aslında Dogmatikler hem yanlış olanın yanlış olandan hem de doğru olanın yanlış olandan çıktığını iddia ettiklerine göre,[121] bu durumda, art bileşen doğru ise ön bileşenin de doğru olması zorunlu değildir; art bileşen doğru olsa bile ön bileşenin yanlış olması mümkündür.

Şimdi, varsayıma dayalı kanıtlamanın hatalı olduğu hakkında çok şey söylendi --(379) onların deyimiyle "gezimizin yan işi ve uzantısı"[122] olarak. Bir sonrasında kanıtlamanın döngüsel bir akıl yürütmeyi[123] de kapsadığının söylenmesi gerekiyor ki bu daha da umutsuz bir durumdur; çünkü halihazırda kanıtlamanın açık olmayan bir şey olduğunu ortaya koymuş bulunmaktayız ve her

121. M.K., II, 113, 114.
122. Euripides, *Elektra*, 509.
123. A.H., II, 183.

açık olmayan şey inceleme gerektirir ve inceleme gerektiren şey de kendisinin sağlam ya da sağlam olmadığını belirlemek için bir ölçütü gerektir; çünkü tıpkı ölçülmek ihtiyacında olan şeyin bir ölçü (cetvel) olmaksızın, ölçülememesi gibi, incelenen şey de bir ölçüt olmaksızın test edilemez. (380) Şimdi, bir ölçütün varlığı da sorgulanmak durumunda olduğundan[124] ve bazıları ölçüt diye bir şeyin var olmadığını ve bazıları da bir ölçütün var olduğunu ileri sürdüklerinden ve daha başkaları da bu konuda yargıyı askıya almaya yöneldiklerinden, bir ölçütün var olması, sırasıyla, bazı kanıtlamalar yardımıyla kanıtlanmak zorundadır. Fakat bu kanıtlamanın doğrulanması için, biz tekrar ölçüt sorununa dönmek zorunda kalıyoruz ve böylece, ne birinciden önce güvenilir olan ikinciye ne de ikinciden önce kesin olan birinciye sahip olamadığımıza göre, her ikisi hakkında yargıyı askıya almayı kabul etmemiz gerekiyor.

(381) Söylediğimiz şeye ek olarak, kanıtlamaya onun kavranması temelinde saldırmak da mümkündür. Kanıtlama kavranan bir şey olsaydı bile, var olması zorunlu olmazdı; çünkü söylediğim gibi[125] kavranan birçok şey olmasına karşılık aslen var olan hiçbir şey yoktur. Fakat kanıtın kavranmasının mümkün olmadığı görüldüğünde, onun (382) varlığı ile ilgili beklenti de tartışmasız sona erecektir. Şimdi, iki tür kanıtlama – cins ve tikel kanıtlama– olduğuna göre, biz cins kanıtlamayı kendinde kavranılır olmayan bir şey olarak kabul etmekteyiz; çünkü hiçbirimiz cins kanıtlamayı bilemeyiz. Dahası, (383) hiçbirimiz onun yardımıyla herhangi bir şeyi tanıtlama yeterliğinde olmamıştır. Dahası, bir kimse bu tür bir kanıtlamanın öncüllere ve bir sonuç önermesine sahip olup olmadığını sorabilir[126] ve bu kanıtlama öncüllere sahip değilse, o zaman, bu şey nasıl olur da bir kanıtlama olarak tasavvur edilebilir? Çünkü öncüllerin ve sonucun olmadığı (384) hiçbir kanıtlama tasavvur edilemez. Eğer kanıtlama her ikisine de, öncüllere ve bir sonuca, sahip ise, bu kanıtlama bir tikel kanıtlamadır demektir; çünkü eğer kanıtlanan ve kanıtlayan her şey tikeller sınıfına ait ise, kanıtın

124. M.K., I, 47.
125. M.K., II, 334.
126. M.K., II, 383-4; A.H., II, 172.

da tikeller sınıfına ait bir şey olması zorunludur. Fakat bizim argümanımız tikel olanla değil cins olan kanıtlama (385) ile ilgili idi; o halde, "cins kanıtlama" kavranır bir şey değildir. Aslında, tikel kanıtlama da kavranır bir şey değildir,[127] çünkü kanıtlama Dogmatikler tarafından "açık olmayan bir şeyi, kesin görünür şeylerin yardımıyla ve bir tasım tarzıyla açığa vurmakta olan bir argüman" olarak açıklanıyordu.[128] Şimdi, ya tüm yapı – yani öncüller ve sonuçtan oluşan bir şey olarak kavranan şey– kanıtlamadır ya da yalnızca öncüller kanıtlamadır ve sonuç önermesi kanıtlanan şeydir. Fakat Dogmatikler bunlardan (386) hangisine yönelik beyanda bulunursa bulunsun, kanıtlama kavramı bozulur; çünkü eğer bir yandan öncüller ve sonucun bileşimi olan şey kanıtlama ise, bu durumda, kanıtlama, onun aynı zamanda açık olmayan bir şeyi içermekte oluşu bakımından, zorunlu olarak açık olmayan bir şeydir. Ve bu bakımdan, kanıtlamanın yine bir kanıtlamaya gereksinim duyması zorunludur. Bu da saçmadır. Bu açıdan, öncüller ve sonuç önermesinden oluşan şey kanıtlama olmayacaktır; çünkü biz kanıtlamayı ne açık olmayan ne de bir kanıtlamaya ihtiyaç gösteren bir şey olarak tasavvur etmemekteyiz. (387) Yine, kanıtlama göreli bir şeydir, çünkü kanıtlama ne kendine gönderme yapmakta ne de yalıtık (izole) olarak kavranmaktadır; aksine, onu kanıtlama yapan bir şeye sahiptir. Şimdi, eğer kanıtlamanın sonucu kanıtlamanın içinde yer almakta ise ve her göreli şey onun bağlantılı olduğu söylenen şeyin dışında olan bir şey ise, o zaman, kanıtlamanın hiçbir şeye bağlantılı olmayan bir şey olarak kavranması (tasavvur edilmesi) gerekir, çünkü kanıtlamanın sonucu yine kanıtlamanın içinde yer almaktadır. (388) Eğer kanıtlamanın bağlantılı olarak kavrandığı bir başka sonuç önermesini varsayarsak, bu durumda, bu argümanda iki sonuç önermesi vardır demektir –birincisi kanıtlamada içerilen sonuç ve ikincisi kanıtlamanın kavranmasına bağlantılı olarak kanıtlamanın dışında olan sonuç. Fakat bir kanıtlamada iki sonucun var olduğunun ifade edilmesi saçmadır. O halde, kanıtlama öncüller ve sonuç önermesinden oluşan bir şey (389) değildir.

127. M.K., II, 385-90; A.H., II, 173-6.
128. M.K., II, 301, A.H., II, 135.

Bu durumda, geriye bir tek kanıtlamanın yalnızca öncüllerden oluştuğunu söylemek kalıyor. Bu da aptalca bir şeydir; çünkü bu durumda kanıtlama bir argüman bile olmaz. Fakat eksik ve anlamsız bir şey olur; çünkü hiçbir düşünceli insan şöyle bir bileşimi kabul etmez: "Eğer hareket varsa, boşluk vardır; fakat aslında hareket vardır" –eğer kendisi bakımından kabul edilen bir şey ya bir argüman ya da herhangi bir anlam (390) içeren bir şey ise. Şimdi, eğer kanıtlama ne öncüller ve sonucun bir bileşimi olarak ne de yalnızca öncüllerin bir bileşimi olarak kabul edilmek durumunda değilse, bu durumda, kanıtlama kavranır bir şey değildir demektir.

(391) Yine,[129] kanıtlayan kanıtlama ya önceden açık bir şeyin önceden açık olan kanıtlamasıdır ya da önceden açık olmayan bir şeyin açık olmayan kanıtlamasıdır ya da açık olmayan bir şeyin önceden açık olan kanıtlamasıdır ya da önceden açık olan bir şeyin açık olmayan kanıtlamasıdır; fakat kanıtlama göstereceğimiz gibi bunların hiçbiri (392) değildir o halde, kanıtlama herhangi bir şey değildir. Şimdi, bir kanıtlama önceden açık olan bir şeyin önceden açık kanıtlaması olamaz; çünkü önceden açık olan şey kanıtlanmaya ihtiyaç duymaz; o kendisiyle bilinir olan bir şeydir. Yine, kanıtlama açık olmayan bir şeyin açık olmayan bir kanıtlanması da olamaz; çünkü açık olmayan bir şey olması bakımından onun kendisinin onu tanıtlayacak bir şeye ihtiyacı vardır ve herhangi (393) bir başka şeyi kanıtlama yeterliğinde değildir. Aynı şekilde, kanıtlama önceden açık olan bir şeyin açık olmayan kanıtlaması da olamaz; çünkü burada her iki güçlük bir arada bulunmaktadır; çünkü kanıtlanan şey hiçbir kanıtlamaya ihtiyaç duymayacaktır; bu kanıtlandığı söylenen şeyin önceden açık olması bakımından böyledir; buna karşılık, kanıtlamanın, onun açık olmayan bir şey olması bakımından, onu tanıtlayacak bir şeye ihtiyacı olacaktır. Bu nedenle, bir kanıtlama önceden açık olan bir şeyin açık olmayan (394) bir kanıtlaması asla olamaz. Bu durumda, geriye kanıtlamanın açık olmayan bir şeyin önceden açık olan kanıtlaması olduğunu söylemek kalıyor ve bu da kuşkuludur; çünkü eğer kanıtlama yalın ve mutlak bir

129. M.K., II, 391-5; A.H., II, 177-9.

şey olarak kavranan [tasavvur edilen] şeylerden biri değil de göreli bir şey ise[130] ve göreli şeyler, sorgulamamızda göstermiş olduğumuz gibi, birlikte idrak olunan şeyler ise ve birlikte idrak olunan şeyler bir başka şey tarafından açığa vurulmayan fakat kendileri bakımından önceden açık olan şeyler ise, bu durumda, kanıtlama, onun yine bir kanıtlamayla idrak olunan bir şey olması ve bu kanıtlamanın da kendisiyle algılanan bir şey olması bakımından, açık olmayan bir (395) şeyin önceden açık bir kanıtlaması değildir (olamaz). Şimdi, eğer kanıtlama ne görünür bir şeyin görünür kanıtlaması ne açık olmayan bir şeyin açık olmayan kanıtlaması ne görünür bir şeyin açık olmayan kanıtlaması ne de açık olmayan bir şeyin görünür kanıtlaması değilse ve bunlardan başka bir seçenek de yok ise, kanıtlamanın hiçbir şey olmadığı söylenmelidir.

(396) Stoacılar kanıtlama tarzlarını son derece dikkatlice ele alır göründüklerinden, buraya kadar söylenenlere ek olarak, gelin şimdi bu konuyu onlara bir yanıt vermek amacıyla kısaca tartışalım ve onların varsayımlarından hareket ettiğimizde muhtemelen hiçbir şeyin ve özellikle de kanıtlamanın kavranır bir şey olamayacağını gösterelim. (397) Şimdi, Stoacılardan öğrendiğimize göre, kavrama (*katalepsis*) denilen şey, kavratıcı bir izlenime (*kataleptike fantasia*) onay vermek anlamına gelmektedir.[131] Bu iki yönlü bir şeymiş gibi, yani kısmen irade dışı kısmen de iradi ve yargımıza bağlı bir şeymiş gibi görünüyor; çünkü bir izlenimi deneyimlemek irade dışı olan ve etkilenen kişiye bağlı olmayıp izlenime bağlı olan bir şeydir; öyle ki, bir kimse özel bir tarzda etkilenmektedir –örneğin bir beyaz renk ortaya çıktığında bir beyazlık duyumuyla ya da tatlı bir şeyin kendini onun tat duyumuna sunduğunda bir tatlılık duyumuyla. Fakat bu etkilenime onay vermek bu izlenimi (*fantasia*) algılayan kimsenin gücüne bağlı olmaktadır. Bu nedenle kavrama kendisinin bir ön bileşeni olarak kavratıcı bir izlenime (398) sahiptir; onayın verildiği şey bu kavratıcı izlenim olmaktadır ve kavratıcı izlenim bir türü olduğu bir ön izlenime sahiptir. Çünkü eğer izlenim var değilse, kavratıcı izlenim de var olmaz –eğer cins

130. M.K., II, 174.
131. M.K., I, 227.

olan var değilse onun altına giren türler de var olmayacağından bu böyledir ve eğer kavratıcı izlenim var değilse onay vermede var olamaz. Kavratıcı izlenime onay vermek ortadan kalktığında kavrama denilen şey de (399) ortadan kalkmış olur. Bu açıdan, eğer Stoacıların görüşünden hareket edildiğinde kanıtlamayla ilgili bir izlenimin varlığa gelemeyeceği gösterilirse, kanıtlamayla ilgili hiçbir kavratıcı izlenimin de varlığa gelemeyeceği ve böyle olduğundan ona onay vermenin de söz konusu olmayacağı ve kavrama denilen şeyin [aslında] böyle bir şey olduğu açık hale gelecektir.

(400) Stoacıların görüşlerinden hareket edildiğinde kanıtlama ile ilgili bir izlenimin var olmayacağı, her şeyden önce, izlenimin ne olduğu konusunda Stoacılar arasındaki yaygın anlaşmazlığa atıfla gösterilebilir; çünkü Stoacılar izlenimin "ruhun düşünen parçası üzerindeki bir iz" olduğunu söylemede uzlaşım içinde oldukları ölçüde izlenimin kendisinin ne olduğu konusunda anlaşmazlık içindedirler; çünkü Kleanthes (401) onu tam olarak "pütürlü bir şey" olarak tasavvur etmektedir. Fakat Khrysippos izlenimi daha gevşek bir anlamda "değişim" olarak kabul eder.[132] Şimdi, eğer Stoacılar arasında bile bu iz (tuposis) hakkında henüz bir uzlaşım sağlanmamış ise ve izlenim de hâlâ tartışma konusu olmaya devam etmekteyse, bu durumda, hem izlenim hem de (402) onunla ilişkili olan kanıtlama konusu bir kenara bırakılmamalıdır. Şimdi, varsayalım ki onların dediği gibi (ister bir pütürtü ister bir değişim olsun) bir izlenim var olan bir şeydir; bu durumda da bu şeyin nasıl oluştuğu en kuşku verici bir sorun olmak durumundadır; çünkü açıktır ki, görünen şey (*fantaston*) etkin unsurdur ve yönetici parça (*egemenikon*) izlenimi algılayan şey olması bakımından edilgin özne [olmalıdır], ki bu şekilde bu etkin unsur damgalayan ve edilgin özene de damgalanan olsun; (403) izlenimin başka bir yolla ortaya çıkması mümkün [görünmemektedir]. Öyleyse, yönetici parçanın edilgin bir [konumda da] özne olabileceğini, her ne kadar bu kabul edilebilir bir şey gibi görünmese de, kabul etmek durumundayız. Fakat kanıtlama [yukarıdaki gibi] bir

132. M.K., I, 228, 372; A.H., II, 70.

etkin unsur nasıl olabilir? Çünkü Stoacıların laflarını dikkate alırsak, kanıtlama ya cisimsel (*soma*) ya da cisimsel olmayan (*asomaton*) bir şey (404) olmalıdır. Şimdi, kanıtlama cisimsel bir şey değildir [olamaz]; çünkü kanıtlama cisimsel olmayan anlamlardan (*lekta*) oluşmaktadır;[133] buna karşılık, eğer kanıtlama cisimsel olmayan bir şey ise ve Stoacılara göre cisimsel olmayan şeyler ne bir şeyi etkileyen ne de bir şeyden etkilenen şeyler ise, bu durumda, kanıtlama da cisimsel olmayan bir şey olarak herhangi bir şeyi etkileme yeterliğinde değildir [olamaz] demektir. Şimdi, kanıtlama hiçbir şeyi etkileme yeterliğinde değilse, o zaman, o yönetici parçayı da etkileme yeterliğinde değildir; yönetici parçayı etkileme yeterliğinde olmadığı için de ne yönetici parçada kendisine ilişkin bir izlenime ne de bu bağlamda (405) kavratıcı bir izlenime yol açabilir. Fakat eğer yönetici parçada kanıtlamaya ilişkin hiçbir kavratıcı izlenim ortaya çıkmıyorsa, bu durumda, yönetici parçada kanıtlamaya ilişkin bir kavramanın da gerçekleşmesi söz konusu değildir demektir. O halde, (406) Stoacıların kendi mantık kurallarını dikkate alırsak, kanıtlama kavranabilir bir şey değildir [olamaz].

Dahası, cisimsel olmayan şeylerin hiçbir şeyi etkilemediklerini ve bizde izlenimler yaratmadıklarını fakat bizim onlardan izlenimler yarattığımızı söylemek de kabul edilebilir bir şey değildir; çünkü eğer hiçbir etkinin bir etkin ve edilgin bir özne olmaksızın ortaya çıkamayacağı kabul edilirse, kanıtlamaya ilişkin izlenimin de, onun bir etkinin sonucu olması bakımından, hem etkin unsur hem de edilgin unsur olmaksızın (407) tasavvur edilemeyeceği kabul edilmelidir. Şimdi, edilgin unsurun yönetici parça olması Stoacılar tarafından kabul edilmektedir. Fakat Stoacıların görüşünden hareket edersek, etkin unsurun "iz" yaratan şey olması dikkate değer düşüncedir; çünkü ya yönetici parçayı damgalayan ve kendine ilişkin bir izlenime yol açan kanıtlamadır ya da kendini damglayan ve izlenime neden olan yönetici parçadır. Fakat kanıtlama yönetici parçayı damgalamaya muktedir değildir [olamaz]; çünkü o cisimsel olmayan bir şeydir ve Stoacıların görüşüne göre de cisimsel olmayan bir

133. M.K., II, 262, 336.

şey herhangi bir şeyi ne etkiler ne (408) de bir şeyin etkisine maruz kalır ve eğer yönetici parça kendini damgalamakta ise, ya damgalayan unsur damgaladığı iz ile aynı türden bir şeydir ya da bu iz damgalayan unsurdan farklı türden bir şeydir. Eğer damgalayan şey farklı türden bir şey ise, o zaman, alttaki nesnelerin (*hupokeimenon*) farklı oluşları bakımından, izlenimler de [bunlardan] farklı şeylerdir demektir ve bu nokta Stoacıları yine hiçbir şeyin kavranır olamayacağı görüşünü kabul etmeye zorlamaktadır. Fakat eğer bu iz damgalayanla benzer olan bir şey ise, bu durumda, yönetici parçanın kendini damgalaması bakımından, yönetici parça kanıtlamaya ilişkin bir izlenimi değil, kendine ait bir izlenimi algılıyor demektir. Bu da saçmadır.

(409) Fakat Stoacılar örneklemelere başvurarak kendi görüşlerini makul tutmaya çaba göstermektedirler. Demektedirler ki: "Çünkü tıpkı eğitimcinin ya da çavuşun çocuğa ritmi ve belli hareketleri nasıl yapacağını öğretirken çocuğun ellerini tutması ve başka zamanda da belli bir uzaklıkta durup belli ritmik hareketler yaparak çocuğun hafızası için bir model oluşturması gibi, aynı şekilde, bazı görünür şeyler (*fantaston*) yönetici parçada, sanki ona dokunuyormuş ve onunla ilişki kuruyormuşçasına, izlenimler yaratırlar, örneğin beyaz ve siyah ve katılık gibi. Fakat bazı şeyler bu türden şeyler değildirler; çünkü yönetici parça bu tür şeylerden izlenimler edindiğinde bu izlenimleri yukardaki tarzda değil fakat cisimsel olmayan anlamlarla ilgili durumda (410) olduğu gibi edinir." Fakat böyle düşünenler, her ne kadar makul bir örneğe başvuruyor olsalar da, tartışma konusu olan şeyi kanıtlamış olmuyorlar; çünkü eğitimci ya da çavuş cisimsel olan (*somaton*) bir şeydir ve böyle olduğu içindir ki çocukta bir izlenim yaratabilmiştir; fakat kanıtlama cisimsel olmayan bir şeydir ve onun böyle olması bakımından yönetici parçayı (bir izlenim şeklinde) damgalamaya muktedir olup olmadığı tartışılmaktadır. Bu açıdan, asıl sorun Stoacılar tarafından kanıtlanmış olmamaktadır.

(411) Şimdi, bu argümanlar ortaya konduğuna göre, artık Stoacıların kanıtlamaya atfettikleri öncülün onların mantık öğretisine dayalı olarak sağlam bir biçimde oluşturulup oluşturulamayacağının sorgulanmasına geçelim. Şimdi, Stoacılar bir-

birine ilişkili üç argüman biçimi olduğunu söylemektedirler:[134] Kesin (geçerli) argüman, doğru (412) argüman ve tanıtlayıcı argüman. Bunlardan tanıtlayıcı argüman, her zaman hem doğru hem kesindir; doğru argüman, her zaman kesindir fakat tanıtlayıcı olması zorunlu (413) değildir; kesin argüman, ne her zaman doğru ne de her zaman tanıtlayıcıdır. Buna göre, gündüz olduğu zaman şöyle bir argüman "eğer gece ise, karanlıktır; fakat aslında gecedir; o halde, karanlıktır" sağlam bir tarzda oluşturulmuş olduğu için bir sonuç ortaya koymaktadır; fakat "fakat aslında gecedir" gibi yanlış bir ikinci öncüle sahip (414) olduğundan bu argüman doğru değildir. Buna karşılık, gündüz olduğunda, şu tür bir argüman "eğer gündüz ise, aydınlıktır; aslında gündüzdür; o halde, aydınlıktır" aynı anda hem kesin hem doğrudur ve bu yalnızca bu argümanın sağlam bir tarzda oluşturulmuş olması nedeniyle değil fakat aynı zamanda doğru öncüllerden doğru bir (415) sonuca varıyor olması nedeniyle böyledir. Dogmatikler sonuç önermesi öncüllerin birleşiminden çıkarsanan bir argümanın kesin olduğunu söylemektedirler; örneğin, gündüz olduğu zaman, şöyle bir argüman "eğer gece ise, karanlıktır; fakat aslında gecedir, o halde karanlıktır" bizi her ne kadar doğru olmayan bir şeye yönelttiği için (416) doğru olmasa da biz bu argümanın kesin olduğunu söyleriz; çünkü öncülleri "gecedir ve eğer gece ise, karanlıktır" şeklinde bir araya getirdiğimizde, bu birleşim tarzıyla başlayıp, "karanlıktır" şeklindeki bir şonuçla biten bir hipotetik tasım oluşturmuş oluyoruz. Bu hipotetik tasım, asla doğru ile başlayıp yanlışla bitmemesi bakımından, doğru olur;[135] çünkü gündüz olduğu zaman, yanlış olan "gecedir ve eğer gece ise, karanlıktır" ile başlayıp, yanlış olan "karanlıktır" ile bitmiş olacaktır ve bu açıdan yine doğru olacaktır ve gece olduğunda, bu argüman hem doğru ile başlayacak (417) hem de doğru ile bitmiş olacaktır ve bu nedenle doğru bir argüman olacaktır. Bu açıdan, kesin argüman, öncüllerin birleştirilmesinden sonra bu birleşimle başlayan ve sonuca varan bir hipotetik tasım oluşturduğumuzda, bu tasım doğru oluyorsa, sağlamdır (418) (geçerlidir). Doğru argüman yalnızca

134. A.H., II, 137-43.
135. M.K., II, 114, 268, 331.

öncüllerle oluşturulmuş bir birleşimle başlayıp sonuca vardığında doğru olması bakımından değil fakat aynı zamanda bu öncüllerin oluşturduğu birleşimin sağlam oluşu nedeniyle doğru kabul edilmektedir. Eğer bunların [öncül bileşimi ve sonuç] her ikisi de yanlış olarak kabul edilirse, argüman da zorunlu olarak yanlış bir argüman haline gelecektir; tıpkı gece olduğunda "eğer gündüz ise, aydınlıktır; aslında gündüzdür; o halde, aydınlıktır" şeklindeki bir argümanın, yanlış olan "gündüzdür" öncülünü içermekte olması nedeniyle yanlış bir (419) argüman olması gibi ve bu öncüllerden oluşan birleşim öncüllerinden birinin, yani "gündüzdür"ün yanlış olması bakımından yanlış bir birleşimdir; fakat bu öncüllerden oluşan birleşimle başlayıp sonuca varan bir hipotetik tasım doğru olacaktır; çünkü bu argüman, gece olduğunda, hiçbir şekilde doğru ile başlayıp yanlış ile bitmemektedir; aksine, yanlış olan bir birleşimle başlamaktadır. Bu argüman, gündüz olduğunda, (420) doğru ile başlayıp doğrulu ile bitmiş olacaktır ve yine şu tür bir argüman yanlıştır: "Eğer gündüz ise, aydınlıktır; aslında aydınlıktır; o halde, gündüzdür." Bu argüman bizi (421) doğru öncüllerle yanlış olana yönlendirebilir. Fakat aslında, bu argümanı incelersek, bu öncüllerle oluşturulmuş birleşim, gündüz olduğunda, doğru olabilir; örneğin "gündüzdür ve eğer gündüz ise, aydınlıktır" gibi. Fakat bu öncüllerden oluşmuş bu birleşimle başlayıp bu sonuç önermesi ile biten bu hipotetik tasım yanlış olabilir, örneğin şöyle: "Eğer aydınlıksa ve eğer gündüz ise, aydınlıktır; o halde, gündüzdür;" çünkü bu tasım gece olduğunda doğru birleşimle başlayıp yanlış olan "gündüzdür" ile bitebilir ve buna bağlı olarak da yanlış olabilir. Bu açıdan bu argüman ne yalnızca bu birleşim doğru olduğunda ne de yalnızca tersi doğru olduğunda doğrudur; fakat her ikisi (422) de doğru olduğunda doğru olur. Fakat tanıtlayıcı argüman[136] "doğru" argümandan farklıdır, çünkü "doğru"argüman tüm parçalarını açığa vurabiliyorken (yani hem öncülleri hem de sonuç önermesini), tanıtlayıcı argüman daha fazla bir şeye sahip olduğuna delalet etmektedir: Açık olmayan sonuç önermesinin öncüller yardımıyla (423) keşfedilmesine. Bu açıdan

136. M.K., II, 312, 452; A.H., II, 140.

şöyle bir argüman "eğer gündüz ise, aydınlıktır, fakat aslında gündüzdür; o halde, aydınlıktır" hem öncülleri hem de sonuç önermesini açığa vuran bir argüman doğru fakat tanıtlayıcı olmayan bir argümandır. Fakat şöyle bir argüman[137] "eğer kadının göğüsleri sütlenmiş ise, 'gebedir'; fakat aslında kadının göğüsleri sütlenmiştir; o halde, kadın gebedir" hem doğru hem de tanıtlayıcı bir argümandır; çünkü bu argüman açık olmayan "o halde, gebedir" gibi bir sonuca sahiptir. Bu sonuç öncülleri aracılığıyla keşfedilmektedir.

(424) Şimdi, üç tür argüman, yani kesin, doğru ve tanıtlayıcı, var olduğuna göre, eğer bir argüman tanıtlayıcı ise, öncelikli olarak hem doğru hem kesin olmalıdır; doğru bir argümanın tanıtlayıcı olması zorunlu değildir, fakat kesin olması zorunludur; kesin argüman her zaman doğru değildir, tıpkı her zaman tanıtlayıcı olmaması gibi. Bu (425) durumda, kesin olma özelliği taşıyan bir argüman diğer argüman türlerine de ortak bir özellik taşımakta olduğuna göre, eğer ikna edici argümanın keşfedilebilir olmayan bir şey olduğunu gösterirsek, doğru ve tanıtlayıcı argüman türlerinin de keşfedilemez şeyler olduğunu göstermiş oluruz. Herhangi bir kesin argümanın var olmadığını (426) [olamayacağını] kavramak kolaydır. Şöyle ki, eğer Stoacılar her ne zaman öncüllerinden oluşturulmuş bir birleşimle başlayıp sonuç önermesi ile biten doğru bir hipotetik tasım varsa, o zaman, kesin argümanın da var olmuş olacağını ileri sürürüyorlarsa, bu tasımın doğruluğunun önceden kavranılmış olması ve bundan sonra buna bağlantılı görünen kesin argümanın sağlam bir biçimde kabul edilmiş olması (427) gerekir. Fakat şu ana kadar sağlam bir argüman belirlenmiş değildir; bu durumda, kesin argümanın da sağlamlığı sarsılmaz değildir; çünkü tıpkı standart bir ölçüt sabit kalmayıp zamanla değişiyor olduğunda ölçülen şeyin de sabit olmayacak olması gibi, aynı şekilde, sağlam bir tasım, sözüm ona bir argüman oluşturmanın kıstası olduğuna (428) göre, birincinin belirsiz olduğu durumda, ikincisi de açık olmayacaktır. Sağlam tasımın belirsiz olduğu Stoacıların "Sunumlar"ında bize gösterilmektedir.

137. M.K., II, 252.

"Sunumlar"da Stoacılar sağlam tasımla ilgili birçok saptamada bulunmaktadırlar. Bu saptamalar çelişkilidir ve şu ana kadar sağlam tasım belirlenebilmiş değildir. Şimdi, kesin argüman bu tür bir şey olduğuna göre, hem doğru argümanın hem de tanıtlayıcı argümanın askıya alınması zorunludur.

Fakat bu itirazı bıraksak ve belirli ve belirsiz argümanlar hakkındaki mantık kurallarına yönelsek bile, tanıtlayıcı argüman oluşturmanın mümkün olmadığı (429) görülecektir. Şimdi, belirli argümanlarla ilgili olarak, çok sayıda ayrıntılı araştırma vardır ve onları şimdi tartışmamız gereksizdir; fakat belirsiz argümanlar hakkında bazı açıklamalarda bulunmamız[138] gerekiyor. Stoacılar, belirsiz argümanın dört şekilde ortaya çıktığını söylemektedirler: Tutarsızlıkla, tekrarlamayla, kötü bir biçimle, (430) eksiklikle. Buna bağlı olarak, öncüller birbirleriyle ve sonuç önermesiyle bağlantılı ve tutarlı olmadığı zaman, argüman tutarsızlık nedeniyle belirsizdir; şu tür bir argümanda olduğu gibi: "Eğer gündüz ise, aydınlıktır; fakat aslında buğday dükkânda satılır, o halde, aydınlıktır." Çünkü bu örnekte ne "eğer gündüz ise", "buğday dükkânda satılır" ile herhangi bir bağlantıya ve ilişkiye sahiptir ne de bu ikisi "o halde, aydınlıktır" (431) ile bağlantılı ve ilişkilidir; aksine, bunların her biri bir diğeriyle tutarsız durumdadır. Argüman öncüllerle birlikte arızi ve fazladan bir şey kapsamakta olduğunda tekrar [fazlalık] nedeniyle belirsizdir; şunun gibi bir argümanda olduğu gibi: "Eğer gündüz ise, aydınlıktır; fakat aslında gündüzdür ve aynı zamanda erdem yarar sağlar; o halde, aydınlıktır." Çünkü erdemin yarar sağlaması öncüllerle birlikte fazlalık olarak ortaya konmaktadır ve bu öncül dışarı atıldığında "o halde, aydınlıktır" sonuç önermesinin geriye kalan öncüllere dayalı olarak çıkarsınması mümkün olur, yani "eğer gündüz ise, aydınlıktır" ve "aslında gündüzdür" öncülleri aracılığıyla "aydınlıktır" sonucu (432) çıkarsanabilir ve argüman, her ne zaman sağlam olmayan bir biçimde ortaya konursa, kötü bir biçimde ortaya konmuş olması bakımından belirsiz hale gelmiş olur; örneğin şu tür bir şey olduğunda: "Eğer birincisi ise, ikincisidir; fakat aslında

138. M.K., II, 429; A.H., II, 146-50.

birincisidir; o halde, ikincisidir" ve yine şöyle bir şey olduğunda: "Eğer birincisi ise, (433) ikincisidir; fakat ikincisi değildir; o halde, birincisi değildir." Biz "eğer birincisi ise, ikincisidir; fakat birincisi değildir; o halde, ikincisi değildir" biçiminde ortaya konan argümanın belirsiz olduğunu, bu biçimde ortaya konan ikinci öncüllerin yardımıyla "doğru" şeyi çıkarsamanın bir argüman için mümkün olmaması nedeniyle değil (örneğin şu mümkündür: "Eğer 3, 4 ise 6 da 8'dir; fakat 3, 4 değildir; o halde, 6, 8 değildir) fakat bazı kötü argümanların bu biçimde düzenlenmelerinin mümkün olması nedeniyle söylemekteyiz. Örneğin şunun gibi: "Eğer gündüz ise, aydınlıktır; fakat aslında gündüz (434) değildir; o halde aydınlık değildir." Argüman bu argümanın tasımsal öncülleri eksik olduğunda eksiklik nedeniyle belirsiz olur. Örneğin "servet ya kötüdür ya da iyidir; fakat servet kötü değildir; o halde, servet iyidir"; çünkü tikel evetleme öncülünde "servet yansızdır" öncülünün atlanması söz konusudur; öyle ki, sağlam bir açıklama daha çok şeyle (öncülle) ilerliyor olmalıdır. Örneğin "servet ya iyi ya kötü ya da yansızdır; fakat servet ne iyi ne de kötüdür; o halde, servet yansızdır" gibi.

(435) Şimdi, Stoacıların ortaya koyduğu mantık öğretisini dikkate aldığımızda, eğer bu öğretiyle hareket edilirse bir argümanın belirsiz olarak kabul edilemeyeceği kuşkusuna kapılabiliriz.[139] Örneğin "eğer gündüz ise, aydınlıktır; fakat aslında buğday dükkânda satılır; o halde, aydınlıktır" şeklindeki tutarsızlık nedeniyle belirsiz kabul edilen argümanın; çünkü öncüllerin tutarsız olması ve ne birbirleriyle ne de sonuç önermesiyle hiçbir bağlantıya sahip olmamaları Stoacılar tarafından ya yalnızca iddia olarak ya da bazı teknik ve öğretisel yöntem yardımıyla tanıtlanarak ifade ediliyordur. (436) Fakat Stoacılar yalnızca bir iddia ortaya koymakta iseler, karşıt bir iddia ortaya koymak, yani tutarsızlık nedeniyle belirsiz olduğu söylenen her argümanın [aslında] belirli bir argüman olduğunu ileri sürmek kolaydır; çünkü eğer Stoacıların bu yalın iddiası güvenilir ise, karşıt görüşü dile getirenlerin iddiası da güvenilir olur; çünkü bu durumda

139. M.K., II, 435-7; A.H., II, 146, 152-3.

onlar eşit güçte iddialar ortaya atmış olurlar. Eğer Stoacılar bunu bir yönteme bağlı olarak yapmaktaysalar, bu yöntemin ne olabileceğini daha yakından (437) araştırmamız gerekir ve eğer Stoacılar tutarsızlık nedeniyle belirsiz olan bir argümanın işaretinin (göstergesinin) sonuç önermesinin öncüllerin birleşiminden her zaman çıkmıyor olması ve öncüllerin oluşturduğu bileşimle başlayan ve sonuç önermesiyle biten tasımın sağlam olmaması olduğunu iddia ediyorlarsa, bu durumda, biz yine Stoacıların böyle yapmakla asıl soruna geri dönüş yapıyor olduklarını ileri süreriz; çünkü eğer tutarsızlık nedeniyle belirsiz olan argümanı saptamak için önce belirlenmiş sağlam bir tasıma sahip olmamız gerekiyorsa ve şu ana kadar bu tür bir belirlenmiş tasıma sahip olamamış isek, bu durumda, tutarsızlık nedeniyle belirsiz olan (438) argümanı saptayamayacığımız açıktır. Dahası, belirsiz argümanların ikinci tipi de var: Fazlalık nedeniyle belirsiz kabul edilen argüman biçimi. Bu tip bir argümanda öncüllerde sonuç önermesini tanıtlamak için fazlalık olan gereksiz bir şey yer alır.[140] Fakat bu fazlalık unsurla bir yargıya varmak için, birinci tipe uygun olarak ortaya konmuş bir argümanın fazlalık nedeniyle belirsiz olması gerekir, çünkü bu argümanda hipotetik öncül fazladır. Bunu argümanları karşılaştırdığımız zaman göreceğiz; çünkü (439) Stoacılar şu tür bir argümanın belirsiz olduğunu iddia etmektedirler: "Eğer gündüz ise, aydınlıktır; fakat aslında gündüzdür ve aynı zamanda erdem yararlıdır; o halde, aydınlıktır." Çünkü bu örnekte "erdem yararlıdır" sonuç önermesinin çıkarsanması için fazlalık durumundadır. Bu ifade kaldırıldığında sonuç önermesi geriye kalan iki (440) öncülden eksiksiz olarak çıkarsanabilir. Kuşkucular, bu durumda, yanıt olarak şunu söyleyeceklerdir: "Eğer bu argüman bir öncül çıkarıldığında sonuç önermesinin geriye kalan öncüllerden çıkarsandığı türden 'fazlalık nedeniyle belirsiz bir argüman' ise, o zaman, birinci tarzdaki argümanın da belirsiz olduğunu beyan etmemiz gerekir;"[141] yani şöyle bir argümanın da: "Eğer gündüz ise, aydınlıktır; fakat aslında gündüzdür; o halde, gündüzdür." Çünkü bu argümanda "eğer gündüz ise,

140. M.K., II, 438 443; A.H., II, 156. Ve yine M.K., II, 224.
141. A.H., II, 159.

aydınlıktır" şeklindeki hipotetik öncül, sonucu çıkarsamada fazlalık bir unsur taşımaktadır, çünkü "o halde, gündüzdür" (441) sonucu, "gündüzdür" öncülünün kendisinden çıkarsanabilir; bu öncül önceden açık olan bir şeydir ve o aynı zamanda ikinci ifade [aydınlıktır] ile bağlantısı bakımından da ortaya konabilir; çünkü Stoacılar "aydınlıktır"ın ya "gündüzdür"den çıktığını ya da çıkmadığını söylüyorlardır. Eğer "aydınlıktır", "gündüzdür"den çıkmakta ise, "gündüzdür" kendisi bakımından doğru olarak kabul edildiğinde, "aydınlıktır" da zorunlu olarak "gündüzdür"den çıkarsanmak durumundadır ve bu sonuç önermesidir. (442) Fakat eğer "aydınlıktır", "gündüzdür"den çıkarsanmıyorsa, sonuç önermesi [aydınlıktır], hipotetik öncülde de çıkarsanmıyor demektir ve bu nedenle hipotetik öncül yanlış olur; çünkü hipotetik öncülde art bileşen [aydınlıktır], ön bileşenden [gündüzdür] çıkarsanmaktadır. Bu nedenle, yukarıda açıklanan mantık öğretisine göre yargıda bulunmak için, şu iki şeyden birinin sonuç olarak ortaya çıkması gerekir: Ya birinci türden ifade edilen bir argüman belirsiz kabul edilecektir (bu argümanın hipotetik (443) öncülünün fazlalık bir unsur taşıması bakımından) ya da hipotetik öncülü yanlış olduğu için tümüyle yanlış kabul edilecektir; çünkü Khrysippos'un tek öncüllü argümanları kabul etmediğini söylemek –belki bazıları bu itirazı dile getirecektir– gayet anlamsız olur;[142] çünkü ne Khrysippos'un ifadelerine Delphi mabedinin sözleri gibi inanmak ne de kendi tanıklıklarına dayanarak karşıt düşünceyi dile getirenleri dikkate almak gerekiyor; çünkü Stoacı okulun en önde gelenlerinden biri olan Antipater tek öncüllü argümanların oluşturulabileceğini söylemektedir.

(444) Yine, üçüncü tipteki bir argümanın kötü bir biçimde oluşturulmuş olması nedeniyle belirsiz olduğu söylenmektedir.[143] Böylece, bir kere daha, Stoacılar ya bir argümanın kötü bir biçimde oluşturulduğunu ya yalnızca iddia olarak dile getirmektedirler ya da bunu destekleyen bir argümanla yapmaktadırlar. Fakat eğer iddiada bulunmakla yetinmekte iseler, biz de bir argümanın kötü bir biçimde olmadığını (445) beyan eden

142. A.H., II, 67.
143. A.H., II, 154.

karşıt iddia ortaya koyarız. Eğer bunu bir argümana dayalı olarak yapmaktaysalar, bu argümanın doğru bir argüman olması zorunludur. Fakat bu argümanın doğru olduğu nasıl kanıtlanacaktır (demek istediğim, bir argümanın kötü bir biçimde oluşturulmuş olduğunu kanıtlayan bir argümanın doğruluğu sorunudur)? Açıktır ki, bu argümanın sağlam bir biçimde oluşturulmuş olmasıyla. Bu açıdan, bu durumda, kötü bir biçimde oluşturulmuş bir argümanın kötü bir biçimde oluşturulmuş olduğunun anlaşılabilmesi için sağlam bir argüman ortaya konmalıdır; bu argümanın sağlam olabilmesi için de sağlam bir biçimde oluşturulmuş olması gerekir. Şimdi, ne sağlam bir argüman kendi biçiminden önce sağlam bir argüman olarak kabul edilebilir ne de argümanın biçimi argümanın kendinden önce sağlam bir biçim olarak kabul edilebilir; bu nedenle, döngüsel akıl yürütmenin ortaya çıkması kaçınılmazdır.

(446) Geriye kalan belirsiz argüman türlerini –yani eksiklik nedeniyle belirsiz olan argüman türünü– de halihazırda gayet güzel eleştirmiş oluyoruz; çünkü eğer eksiksiz argüman yukarıda göstermiş olduğumuz gibi[144] keşfedilemez bir şey ise, eksik argüman da bilinmez bir şey olur; fakat tanıtlamış olduğumuz gibi eksiksiz argüman keşfedilmez bir şeydir; o halde, eksik argüman da bilinemez bir şeydir.

(447) Fakat eğer, Stoacıların dediği gibi, bir argümanın belirsiz olduğu dört argüman biçimi[145] varsa ve onlardan her birinde belirsiz olan argümanların bilinemez olduğu kanıtlamış ise, buradan belirli argümanların da bilinmez olduğu sonucu çıkar ve eğer belirli argüman bilinmez olan bir şey ise, tanıtlayıcı argüman da keşfedilmez bir şeydir demektir.

(448) Dahası, her doğru argümanda öncüllerin kabul edilmiş olması gerekir (çünkü bunlar kabul edildiklerinde, sonuç önermesi de, bunlardan çıkarsanması bakımından, kabul edilir); fakat bir kanıtlamada öncüller, göstermiş olduğumuz gibi, kabul edilmiş değildir;[146] o halde, kanıtlama doğru bir argüman olmaya muktedir bir (449) şey değildir; çünkü yukarıda göstermiş

144. M.K., II, 435, 411.
145. M.K., II, 429.
146. M.K., II, 267, 331.

olduğumuz gibi[147] Stoacılar hipotetik öncülün her ne zaman bu öncül doğru ile başlayıp doğru ile biterse ya da yanlış ile başlayıp yanlış ile biterse ya da yanlış ile başlayıp doğru biterse sağlam olacağını söylemektedirler; argüman yalnızca tek bir durumda yanlış olmaktadır; yani, doğru ile başlayıp yanlış ile bittiğinde.[148] Böyle olduğundan kanıtlamada belirsizlik söz (450) konusudur; çünkü tüm durumlarda hipotetik öncül küçük öncülle başlamakta ve sonuç önermesi ile bitmektedir; şu tür bir argümanda olduğu gibi: "Eğer hareket varsa, boşluk vardır; aslında hareket vardır; o halde, boşluk vardır." Çünkü burada hipotetik büyük öncül hem küçük öncül olan "hareket vardır" ile başlamakta hem de "boşluk (451) vardır" sonuç önermesi ile bitmektedir. Bu durumda, sonuç önermesi ya önceden açık ve tarafımızdan bilinen bir şeydir ya da açık olmayan ve tarafımızdan bilinmeyen bir şeydir[149] ve eğer sonuç önermesi önceden açık olan bir şey ise, bu argüman önceden açık önermelerden oluşmuş olması nedeniyle tanıtlayıcı değildir (olamaz); bir (452) yanda öncülleri ve öte yanda sonuç önermesi önceden açık şeyler olduğundan. Fakat eğer sonuç önermesi önceden açık olmayan bir şey ise, büyük öncül, zorunlu olarak, belirsiz olur; çünkü onun başladığı şey [önbileşen] bizim için bilinir olan bir şeydir (çünkü bu şey önceden açıktır) fakat sonuçlanmakta olduğu şey, bu şey açık olmadığı için, bizim için bilinir olmayan bir şeydir. Fakat sonuç önermesinin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu bilemediğimizde büyük öncül hakkında yargı vermeye de muktedir olmayız ve büyük öncül belirsiz olduğundan, bu argüman da kötü biçimlenmiş bir argümandır.

(453) Yine, kanıtlama göreli olan bir şeydir ve göreli olan şeyler yalnızca tasavvur edilen fakat gerçekten var olmayan şeylerdir; böylece, kanıtlama da yalnızca kavram bakımından var olan fakat aslen var olmayan bir şeydir ve göreli şeylerin yalnızca kavram bakımından saklı olduğunu ve bunların aslen var olmadığını Dogmatiklerin varsayımlarından hareketle gösterilebiliriz; çünkü bu göreli olan şeyin tanımında (454)

147. M.K., II, 112, 247.
148. M.K., II, 114, 268, 331, 416.
149. M.K., II, 451, 452; A.H., 167-8.

Dogmatikler ağız birliğiyle şunu söylemektedirler: "Göreli olan şey bir başka şeyle bağlantılı olarak tasavvur edilen bir şeydir." Buna karşılık, eğer göreli olan şey aslen bir var oluşa sahip olmuş olsaydı, Dogmatikler göreli olan şeyle ilgili olarak bu açıklamayı değil daha ziyade şu açıklamayı verirlerdi: "Göreli olan şey bir başka şeyle bağlantı içinde var olan bir şeydir." O halde, göreli olan şey aslen var olan şeyler (455) sınıfına ait değildir. Dahası, aslen var olan hiçbir şeyin etkilenme olmasızın herhangi bir dönüşümü ve değişimi kabul edilmez (edilemez); tıpkı beyaz rengin, dönüştürülmediği ve değiştirilmediği sürece, siyah renge dönüşmemesi ya da siyahın aynı durumda bir başka renge dönüşememesi fakat siyah olarak kalması ya da yine aynı bir şekilde, tatlı olanın, etkilenmemiş ve değişmemiş kalması durumunda, acı haline (456) gelmemesi gibi. Bu nedenle, aslen var olan hiçbir şey bazı etkilenimler olmaksızın bir başka şeye dönüşmez. Fakat göreli olan şey etkilenim olmaksızın ve kendisinde hiçbir dönüşüm olmadan değişmektedir. Örneğin, bir kubit uzunluktaki sopa bir kubitlik sopa ile karşılaştırıldığında, ikisinin eşit olduğu söylenir fakat iki kubit uzunluğundaki sopa ile karşılaştırılınca, bu sopa artık diğerine eşit değil fakat farklıdır, her ne kadar onda hiçbir dönüşüm ya da değişim olmamış olsa da. Örneğin, bir testiden su boşaltan bir adam tasavvur edelim, eğer yerde bir başka testi daha olursa bu adamın testiye su doldurduğu söylenir fakat başka bir testi yoksa o zaman onun testiden su boşalttığı (457) söylenir, her ne kadar bu adamda hiçbir değişme ve dönüşme olmamış olsa da. Bu açıdan, etkilenim olmaksızın dönüşme aslen var olmanın bir özelliğe ise ve göreli olan şeyler bu tür özelliklere sahip değillerse, o zaman, göreli olduğu varsayılan şeylerin asıl (458) anlamda var olan şeyler olmadığı söylenmelidir. Dahası, göreli olan bir şey kendisinden ayrık olan bir şeye görelidir; çünkü "yukarı" denilen şey "aşağı" denilen (459) şeyden ayrıktır; fakat eğer göreli olan şey aslen var oluşa sahipse ve yalnızca kavram bakımından böyle değilse, o zaman, aynı şey aynı anda iki karşıt şey olacaktır. Fakat bir şeyi aynı anda karşıt şeyler olarak adlandırmak saçmadır; o halde, göreli olan şey aslen var olan bir şey değildir fakat yalnızca tasavvur edilmekte olan bir şeydir; çünkü (yine)

bir kubit uzunluktaki cisim yarım kubit uzunluktaki cisimle karşılaştırıldığında, birincinin daha büyük olduğu söylenebilir; fakat onun iki kubit uzunluktaki cisme göre daha küçük olduğu söylenecektir. Fakat aynı şeyin aynı anda aslen hem daha küçük hem daha büyük olması –yani aynı anda aynı şeyin karşıt iki şey birden olması– mümkün değildir; çünkü farklı nesnelere yönelik olarak bu tür durumlar tasavvur edilebilir fakat bunlar aslen var olan şeyler olmazlar (olamaz). O halde, göreli olan şeyler aslen var olan şeyler değildir.

(460) Yine de, eğer göreli olan bir şey eğer varsa, o zaman, kendisine karşıt olan özdeş bir nesne de var demektir; fakat böyle bir şey var değildir; böylece, bu tarzda, göreli olanların aslen var olduklarını söyleyemeyiz. Yine, eğer göreli olan bir şey varsa, kendine karşıt olan bir şey de var demektir; fakat kendine karşıt olan herhangi bir şeyin varlığı inanılır bir şey değildir; bu durumda, göreli şeylerin aslen var olduğu da makul (461) olmaz; çünkü yukarı denilen şey aşağı denilen şeyin karşıtıdır ve aynı şey onun altında bulunan şeye göreli olarak yukarı ve üstünde bulunan şeye göreli olarak aşağıdır. Üç şey –yani yukarı, aşağı ve ikisinin ortasında ki orta– var olan şeylerse, bu durumda, orta kendi altındaki şeye göre yukarı ve üstündeki şeye göreli olarak aşağı olur ve böylece, aynı şey hem yukarı hem aşağı olmuş olur; bu da saçmadır. O halde, göreli olan şeyler aslen var olan şeyler değildir. Fakat her şey bir yana, eğer göreli olan bir şey var ise, aynı şey aşağı ve yukarı olmak durumundadır ve bu nedenle, göreli olan var olsa bile, aynı şey farklı şeylere bağlantılı olarak yukarı ve aşağı olarak adlandırılıyor demektir. O halde, aynı şey kendinden ayrı bir şey haline geliyor demektir. Bu da en saçma olanıdır.

(462) Fakat göreli olan şeyler aslen açık olmayan şeyler ise, açıktır ki, kanıtlama da göreli bir şey olması bakımından var olmayan bir şeydir; fakat göreli olanların açık şeyler olmadığı kanıtlanmış durumdadır; o halde, kanıtlama da açık olmayan bir şeydir.

(463) Kanıtlamanın var olmadığına dair argümanlar bunlardır. Şimdi de onlara karşı yöneltilen argümanlara bakalım. Dogmatik filozoflar, kanıtlamanın var olmayışını savunan ar-

gümanın kendi kendine yıkılmak durumunda olduğunu ve bu argümanın kanıtı yıkmakta kullandığı birçok yolla aslında kanıtlamayı doğrulamakta olduğunu düşünmektedirler. Bu nedenle, Kuşkuculara karşı itirazda Dogmatikler şöyle demektedir: "Kanıtlamanın olmadığını ifade eden biri bunu ya yalnızca düz ve kanıtlanmamış bir iddia ile ya da bu iddiasını argüman yolu ile kanıtlayarak ifade (464) etmektedir.[150] Eğer düz bir iddia söz konusu ise, kanıtlamayı kabul edenlerden hiçbiri düz bir iddia ortaya koyduğunda bu kimseye güvenmeyecekler ve onu bir kanıtlamanın var olduğuna dair karşıt bir iddia ile engelleyeceklerdir. Fakat eğer kanıtlamaın var olmadığı kanıtlanarak iddia edilmekte ise (çünkü Stoacıların söylediği budur), bu durumda, bu kimse kanıtlamanın var olduğunu onaylamak durumunda kalır; çünkü kanıtlamanın var olmadığını kanıtlayan argüman kanıtlamanın var oluşunun bir (465) kanıtıdır. Genelde kanıtlamaya karşı argüman ya bir kanıtlamadır ya da bir kanıtlama değildir; eğer bu argüman bir kanıtlama değilse, o zaman, bu argüman güvenilir olmaz; fakat eğer bu argüman bir kanıtlama ise, o zaman, bir kanıtlama da var (466) demektir." Bazıları da şöyle düşünmektedir:[151] "Eğer kanıtlama varsa, kanıtlama vardır; eğer kanıtlama var değilse, kanıtlama vardır; fakat kanıtlama ya vardır ya da var değildir; o halde, kanıtlama vardır." Aslında bu argümanın öncüllerinin inandırıcı karakteri açıktır; çünkü birinci hipotetik öncül "eğer kanıtlama varsa, kanıtlama vardır" ikilemesi bakımından, doğrudur; çünkü ikinci bileşen birinciden ondan farksız bir biçimde çıkarsanmaktadır ve ikinci hipotetik öncül olan "eğer kanıtlama var değilse, kanıtlama vardır" yine sağlamdır; çünkü kanıtlamanın var olduğu kanıtlamanın var (467) olmayışından çıkarsanmaktadır ve bu da birinci bileşen durumundadır; çünkü kanıtlamanın var olmadığını kanıtlayan eksiksiz argüman, tanıtlayıcı olması bakımından, kanıtlamanın var oluşunu doğrulamaktadır ve "ya

150. M.K., II, 282.

151. A.H., II, 3, 186; M.K., II, 281. İkinci öncül "eğer kanıtlama var değilse, kanıtlama vardır" tuhaflığı dile getirmektedir; fakat bu öncül "eğer kanıtlamanın var olmadığı kanıtlanmışsa, o zaman, kanıtlama vardır"a karşılık gelmektedir gerçekten. M.K., II, 467.

kanıtlama vardır ya da kanıtlama var değildir" şeklindeki tikel evetleme öncülü "kanıtlama vardır" ve "kanıtlama var değildir" gibi karşıtlıklardan oluşmuş olması ve öncülün tikel olması bakımından tek doğru ifadeye (bileşene) sahip olmaktadır ve bu durumda bu öncül doğrudur. Bu bağlamda, öncüllerin doğru olması bakımından, sonuç önermesi de (468) bununla beraber doğrudur ve bir başka yolla da sonuç önermesinin öncüllerden çıkarsandığı gösterilebilir; çünkü eğer tikel evetleme öncülü bileşenlerinden biri doğru olduğu zaman doğru oluyor ise, o zaman, bunlardan hangisini doğru varsayarsak sayalım, sonuç önermesi de bununla birlikte çıkarsanacaktır. Diyelim ki, bu öncülün cümlelerinden biri "kanıtlama vardır" doğru olsun. Bu durumda, bu önerme birinci hipotetik öncülün ön bileşeni olduğundan, doğru bileşenli hipotetik öncüldeki art bileşen ön bileşenden çıkarsanacaktır; fakat art bileşen aynı zamanda sonuç önermesi olan "kanıtlama vardır" idi. O halde, eğer bu tikel öncüldeki "kanıtlama vardır" doğru (469) kabul edilirse, argümanın sonuç önermesi de çıkarsanır. Aynı yöntem geriye kalan önermeye de uygulanır, yani "kanıtlama var değildir" önermesine, çünkü bu öncül de ikinci hipotetik öncülde önbileşen idi ve ondan argümanın sonuç önermesi olan "kanıtlama vardır" çıkarsanıyordu.

(470) Dogmatiklerin itirazları bunlar olmasına karşılık, bu itirazı Kuşkucuların bertaraf etme yolu kısadır; çünkü onlar şu cevabı vermektedirler: "Eğer Stoacılar kanıtlamaya karşı argümanın bir kanıtlama olup olmadığını sorguladıklarında bu soruna bir çözüm getirmekten uzak kalıyorlarsa, Kuşkucuların böyle zor bir soruya yanıt (471) vermeye hazır olmamalarını anlayışla karşılıyor olmalıdırlar. Fakat eğer Kuşkuculardan istedikleri şey onlara göre kolay bir şey ise, onların bu kolay şeyi yapmalarına, bize kanıtlamaya karşı argümanın kanıtlama olduğunu ya da olmadığını iddia edip etmediklerine dair bir açıklamada bulunmalarını isteyelim; çünkü eğer bu argüman kanıtlama değil ise, bu argümanla kanıtlamanın var olduğunu göstermek mümkün değildir ve yine bu argümanın kanıtlama olması nedeniyle kanıtlamanın var olması gerektiğini kabul etmek de mümkün değildir; çünkü Kuşkucular onun kanıtlama

(472) olmadığını iddia etmektedirler. Fakat eğer bu argüman bir kanıtlama ise, kesindir ki, bu argüman doğru öncüllere ve sonuç önermesine sahip olmak zorundadır; çünkü bir kanıtlama bunların doğruluğunu kapsayan bir şey olarak tasavvur edilmektedir. Fakat bu kanıtlamanın sonuç önermesi "kanıtlama var değildir" idi; o halde, kanıtlamanın var olmadığı doğrudur ve bunun karşıtı olan "kanıtlama vardır" yanlıştır, çünkü kanıtlamaya karşı olan argümanın tanıtlayıcı olduğunu bu şekilde kanıtlamaya çalışan Stoacıların kanıtlamayı yalanlamaktan daha fazla onaylamak gibi bir durumları yoktur (olamaz). (473) Üstelik eğer Kuşkucular kendi açılarından yanıt vermeye mecbur iseler, güvenli bir yanıt vereceklerdir; çünkü Kuşkucular kanıtlamaya karşı argümanın yalnızca muhtemel olduğunu söylemektedirler[152] ve şu anda onlara ikna edici gelmekte olanın bu olduğunu ve onları onay vermeye yönelttiğini fakat insan zihninin değişebilirliğine bağlı olarak daha sonra da böyle olup olamayacağını bilemediklerini söylemektedirler. Kuşkucuların yanıtı bu olduğunda Dogmatiklerin artık söyleyebilecekleri bir şey yoktur; çünkü Dogmatik ya bu argümanın (kanıtlamaya karşı ortaya konmuş olan argümanın) doğru olmadığını açık hale getirecektir ya da bundan başka Kuşkucuyu ikna edemediğini (474) kabul edecektir. Fakat eğer Dogmatik birincisini kanıtlamakta ise, Kuşkucu ile çelişki içinde olmayacaktır; çünkü Kuşkucu da bu argümanın belirsizliğini kesinlikçi bir biçimde ileri sürmememekte fakat yalnızca bunun muhtemel olduğunu (475) belirtmektedir. Eğer Dogmatik ikincisini kanıtlamaktaysa, o zaman, o argümana dayalı olarak bir başkasının zihinsel etkilenimini bozmaya gayret ederken kendi düşüncesizliğini göstermiş olacaktır; çünkü tıpkı hiç kimsenin argüman yolu ile neşeli bir insanı neşeli olmadığına ikna edemeyecek olması gibi ya da acı içindeki insanı acı içinde olmadığına ikna edemeyecek olması gibi, hiç kimse de ikna olmuş insanı ikna (476) olmamış olduğuna ikna edemez. Dahası, eğer Kuşkucular kanıtlamanın hiçbir şey olmadığını onaylayarak iddia etmiş olsalardı, kanıtlamanın var olduğunu gösteren Dogmatikler

152. M.K., II, 473-8; A.H., II, 187.

tarafından çürütülmeleri söz konusu olabilirdi. Fakat aslında Kuşkucular yalnızca kanıtlamaya karşıt argümanlar hakkında, onlara onay vermeksizin, düz bir açıklamada bulunduklarına göre, karşıt görüşü iddia edenler tarafından zarara (477) uğratılmak bir yana fazlasıyla kazançlı durumdadırlar; çünkü eğer kanıtlamaya karşı argümanlar karşı çıkılmaz olarak kalmakta ise ve kanıtlamanın var oluşundan yana olan argümanlar aynı ölçüde güçlü ise, bu durumda, biz ne ikincisini ne de birincisini kabul (478) etmemekte fakat yargıyı askıya almayı kabul etmekteyiz. Eğer kanıtlamaya karşı argümanın tanıtlayıcı olduğu kabul edilirse, bu durumda, Dogmatikler, göstermiş olduğumuz gibi, kanıtlamanın varlığına yönelik herhangi bir katkı sağlamış olmayacaklardır; çünkü her argüman kanıtlamanın var olmadığını çıkarsamak durumundadır. Eğer bu doğru ise, doğruluğun var oluşu sahte haline gelir. (479) Demektedirler ki: "Evet. Fakat kanıtlamanın var olmadığını çıkarsayan argüman, kendisinin tanıtlayıcı olması bakımından, kendini yok eder." Buna verilmesi gereken yanıt bu argümanın kendini tamamen yok etmekte olduğudur; çünkü birçok şeyin birçok istisnayı ima ettiği söylenmektedir. Tıpkı bizim Zeus'un "insanların ve Tanrıların babası" olduğunu beyan etmemiz ve bunu Zeus'u dışarda tuttuğumuzu ima ederek yapmamız gibi (çünkü kuşkusuz Zeus kendi kendisinin babası değildir), aynı şekilde, kanıtlamanın var olmadığını söylediğimiz zaman, biz bu açıklamamızda (480) kanıtlamanın var olmadığını kanıtlayan argümanın istisnasını ima etmekteyiz; çünkü kanıtlama olan yalnızca bu argümandır. Üstelik bu argüman kendini yok etmekteyse, bu durumda, kanıtlamanın varlığı da doğrulanmıyor demektir;[153] çünkü başka şeylerin üzerinde ürettikleri türden aynı etkiyi kendileri üzerinde üreten birçok şey vardır. Örneğin tıpkı yakıtı biten ateşin kendini yok etmesi ya da müshil ilaçlarının bedenin sıvılarını söktükten sonra kendilerini de sökmesi gibi, aynı şekilde, kanıtlamaya karşı (481) olan argüman da her türlü argümanı yok ettikten sonra kendini de yok edebilir ve yine tıpkı yüksek bir yere merdivenle çıkan bir adamın o yere çıktıktan sonra merdiveni ayaklarıyla

153. A.H., II, 188.

devirmesi gibi, aynı şekilde, Kuşkucu için de, sanki bir merdiven kullanırmış gibi, kanıtlamanın var olmadığını kanıtlayan bir argüman kullanarak tezini kanıtlamak ve sonra bu argümanı bir kenara atmak mümkün olmayan bir şey değildir.

Şimdi, Mantık bölümü ile ilgili öğretilerin tüm güçlüklerini ortaya koymuş bulunduğumuza göre, Fizik bölümü ile ilgili eleştirilerimize geçebiliriz.

Başvurular

Aristoteles
Historia Animalium (A.L. Peck, 3 Cilt)
The Categories (H.P. Cooke)
Metaphysics (G.C. Amstrong)
Meteorologica (H.D.P. Lee)
Nichomachean Ethics (H. Rackham)
On The Heavens (W.K.C. Guthrie)
Physics (Rev. P. Wicksteed and F.M. Cornford, 2 Cilt)
Politics (H. Racham)
Prior Analytics (H. Tredennick)
Posterior Analytics (H. Tredennick)
Rhetorica (H. Racham)
Sophistical Refutations (E.S. Foster)
Aristoteles (W.D. Ross)
Callimachus
Fragments (C.A. Trypanis)
Catullus (F.W. Cornish)
Cicero
De Natura Deorum (H. Rackham)
De Finubus (H. Racham)
Academica (H. Racham)
Tusculan Disputations (J.E. King)
Diogenes Laertius
(R.D. Hicks, 2 Cilt)
Euripides (A.S.Way, 4 Cilt)
Herodotos (A.D.Godley, 4 Cilt)
Hesiodos
Hesiod and The Homeric Hymns. (H.G. Evelyn White)
Homeros
Odyssey (A.T. Murray, 2 Cilt)

Iliada (A.T. Murray, 2 Cilt)
Horace
Satires, Epistles, Ars Poetica (H.R. Fairclough)
Odes and Epodes (C.E. Bennett)
Juneval and Persius (G.G. Ramsay)
Lucretius (W.H.D. Rouse)
Menander (F.G. Allinson)
Platon
Alcibiades (W.R.M. Lambs)
Cratylus (H.N. Fowler)
Euthyphro (H.N. Fowler)
Laws (Rev. R.G. Bury, 2 Cilt)
Menexenus (Rev. R.G. Bury)
Philebus (H.N. Fowler)
Symposium (W.R.M. Lamb)
Phaedrus (H.N.Fowler)
Theaetetus (H.N. Fowler)
Republic (P.Shorey, 2 Cilt)
Sophocles (F.Storr)
Tibullus (J.B. Postgate)
Thucydides (J.M. Edmons)
Die Fragmente der Vorsokratiker (Diels-Kranz)

3
Fizikçilere Karşı

Kısaltmalar

A.H.: Phyrrhonculuğun Ana Hatları (Outlines of Phyrrhonism)
M.K.: Mantıkçılara Karşı (Against The Logicians: MVII - MVIII)
F.K.: Fizikçilere Karşı (Against The Physicists: MIX - X)
E.K.: Etikçilere Karşı (Against The Ethicists: MXI)
Gr.K.: Gramercilere Karşı (Against The Grammarians: MI)
R.K.: Retorikçilere Karşı (Against The Retoricians: MII)
G.K.: Geometricilere Karşı (Against The Geometers: MIII)
A.K.: Aritmetikçilere Karşı (Against The Arithmeticians: MIV)
As.K.: Astrologlara Karşı (Against The Astrologers: MV)
A.M.: Müzikçilere Karşı (Against The Musicians: MVI)

I. Kitap

(1) Felsefenin fizik bölümünü, bu bölüm her ne kadar zaman bakımından tüm diğer bölümlerden önce geliyormuş gibi görünse de, mantık bölümünden sonra ele almamızın nedenini yukarıda[1] açıklamış bulunuyoruz. Biz bu bölümle ilgili olarak da aynı sorgulama yöntemini kullanacağız; Kleitomakhos[2] ve diğer Akademililerin yaptığı gibi özel meseleler üzerinde uzun uzadıya durmayacağız (çünkü Akademililer farklı konulara dalarak ve kendileri için [özsel]* olmayan dogmatik varsayımlara yönelik argümanlar oluşturarak, asıl yapmaları gereken karşıt –açıklamaları gereksiz yere geciktirmiş olmaktadırlar). Biz böyle yapmak yerine en önemli ve en kapsamlı dogmalara saldıracağız; bunlar sorgulandığında diğerleri de [daha özel olanlar da] bu (2) sorgulamaya dahil edilmiş olacak; çünkü tıpkı, bir kuşatmada bir duvarın temelini oyan kimselerin duvarla birlikte kulelerin de yıkılmasını sağlamaları gibi,[3] felsefi bir araştırmada da öğretilerin (teorilerin) dayandığı temel varsayımları bozguna uğratan bir kimse [bu varsayımlara dayanan] her özel öğretiyi de potansiyel olarak yıkmış olur. Bu (3) bakımdan, bazı insanların özel konuları araştırmaya dalan kimseleri adım adım av izi süren avcılara ya da oltayla balık tutan ya da bambunun üzerinde tuzak kurarak kuş yakalayan kimselere benzetmeleri anlaşılmaz bir şey değildir. Buna karşılık, en kapsayıcı ilkeler-

1. Bkz. M.K., I, 20.
2. Akademili Karneades'in ardılı.
* Bu ve bundan sonraki köşeli parantezler çevirene aittir. (ç.n.)
3. Bkz. A.H., II, 84.

den hareket ederek konuya ilişkin tüm özel sorunları da dile getirmiş olanlar, kurbanlarını filelerle ya da ağlarla sarmalayıp yakalayan kimselere benzemektedirler. Tek bir hamlede çok sayıda av yakalamak, yorucu bir uğraşla tek tek av yakalamaktan çok daha sanatsaldır; bunun gibi, tüm argümanların karşısına kapsayıcı tek bir karşıt– argüman koymak her bir öğreti için ayrı bir argüman geliştirmekten çok daha sanatsaldır.

(4) Şimdi, şununla başlayalım: Evren'in ilkelerini en kusursuz bir biçimde sınıflandırmış görünen kimseler bu ilkelerin bazılarının "etkin" bazılarının "maddi" olduğunu söylemektedirler.[4] İddiaya göre, bu kimselerin düşüncelerinin kaynağı ozan Homeros'tur; Klazomenaeli Anaksagoras ve Akragaslı Empedokles ve diğer birçokları (5) onu izlemiştir çünkü Homeros bu ilkeler hakkında açıklamalar ortaya koymaktadır. Homeros kinayeli bir biçimde proteos ve *eidothea*'dan bahsetmektedir:[5] *Proteos*, "birincil ve en temel neden" ve eidothea tikellere (tekillere) dönüşen tözdür [ya da (6) özdür]. Anaksagoras şöyle demektedir: "Her şey bir aradaydı; Akıl geldi ve onları düzene soktu." Anaksagoras, Tanrı olarak kabul ettiği, Akıl'ı "etkin ilke" ve küçük parçalardan oluşan "çoklu karışım"ı[6] da "maddi ilke" olarak kabul ediyordu ve (7) Aristoteles[7] Klazomenealı Hermotimos'un ve Elealı Parmenides'in ve bunlardan önce de Hesiodos'un bu görüşü savunduğunu söylemektedir; çünkü tüm şeylerin doğuşunun tasvirinde bu kimseler Aşk'ı telaffuz ediyorlar (yani varlıkları hareket ettirici ve bir (8) araya getirici nedenin (ilkenin) Aşk olduğu söyleniyor); Hesiodos şöyle söylüyor:[8]

> "Her şeyden önce yaratılan ilk şey Kaos idi, sonra
> Aşk, tüm ölümsüz Tanrıların en iyisi,
> Yerin geniş göğsünde her şeyi yerli yerine oturttu ebedi olarak."

4. A.H., III, 1.
5. Bkz. Homeros, *Odyssey*, IV, 365. Tuhaf bir biçimde Homeros'a atfedilen bu kinaye şu etimolojiye dayanır: *Protos*'tan *Proteos* ve *Eide*'den *Eidothea* (tekiller ya da tikeller) türemiştir.
6. "Parça benzeri unsurları olan şeyler": Aristoteles'in Anaksagoras'ın "maddi elementler" dediği şeylere verdiği ad. Bkz. A.H., III, 32.
7. Bkz. Aristoteles, *Metaphysics*, 1, 3, 984 b 18. Hermotimos erken dönem Ionyalı fizikçi (tarihi belli değil).
8. Bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 116.

(9) Ve Parmenides'in dediği gibi:

"Aşk Tanrıların ilkidir; o diğerlerini bilgeliğinde yaratmıştır."

(10) Daha önce söylediğim gibi, Empedokles de benzer bir görüşü savunur görünüyor; çünkü Empedokles Savaş'ı ve Aşk'ı dört elementle birlikte zikretmektedir (Aşk birleştirici, Savaş ayrıştırıcı neden olmaktadır). Şöyle söylüyor:

"Ateş, su, yer (toprak) ve cennete ulaşan yumuşak hava,
Ölümcül Savaş bu elementlerden ayrıdır,
Ve Aşk, bu elementlerle birleşiktir,
O, her şeyi, enine boyuna, kusursuz dengeler.[9]

(11) Dahası, Stoacılar da iki ilkenin, Tanrı'nın ve niteliksiz maddenin, var olduğunu söylediklerinde, onların bundan kastı Tanrı'ın etkin ilke ve maddenin edilgin ve (12) değişken ilke olduğudur. Şimdi, en iyi Fizikçiler tarafından ortaya konan bazı sınıflandırmaları gördükten sonra, etkin ilkeler hakkındaki kuşkularımızı hem dogmatik Tanrı anlayışını hem de ne etkin ne de edilgin ilke diye bir şeyin var olmadığına dair daha kuşkucu anlayışı tartışarak ortaya koyalım. Fakat her araştırmada araştırma konusu olan kavram öncelikli olduğundan, biz de önce Tanrı kavramının insanlarda nasıl oluştuğunu araştıracağız.

TANRILAR HAKKINDA

(13) Tanrılar hakkındaki öğretinin dogmatik filozoflar için en önemli (zorunlu) konu olduğu açıkça görülüyor. Bu bakımdan, bu kimseler şunu söylemekteler: "Felsefe bilgelik eğitimidir ve bilgelik ilahi ve insani şeyler hakkında bilgi sahibi olmaktır." Bu bağlamda, biz eğer Tanrılar hakkında kuşku dolu bir araştırma (sorgulama) tesis edersek, fiilen hem bilgeliğin insani ve ilahi şeylerin bilgisine sahip olmak olmadığını hem de felsefenin bilgelik eğitimi olmadığını göstermiş oluruz.

9. "Her yönden eşit olma", "mükemmel dengede olma" yani, simetrik olma (bir önceki satırdaki Aşk gibi).

(14) Şimdi, bazı kimseler hayat için yararlı olanın ne olduğunu araştıran ve insanlara önderlik eden kimselerin –ki bunlar büyük zekâlara sahip kimseler olmaktadır – hem Tanrılara hem de Hades'teki mitolojik olaylara ilişkin bir takım kuruntular ve (15) inançlar yaratmış olduklarını ileri sürmektedirler. Buna göre, eski dönemlerde hayat yabani ve kuralsız olduğundan (örneğin, Orpheos'un dediği gibi,

> Her insanın kendi kardeşini yiyerek yaşadığı bir dönem vardı:
> Yamyamlık;
> Güçlünün zayıfı yediği.)

İnsanlar önce göz göre göre haksızlık (kötülük) yapanlara engel olmak ya da onları (16) cezalandırmak için yasaları oluşturdular ve sonra insanların tüm kötü ve iyi davranışlarının gözetleyicileri olarak Tanrıları yarattılar; öyle ki, hiç kimse Tanrıların

> Sis perdesinin gerisine gizlenerek dünyayı boydan boya dolaştıklarına,
> Ve insanların hem kötü hem de yasalara uygun eylem ve tavırlarını Gözlediklerine"[10]

(17) inanarak gizliden gizliye de haksızlık yapmaya yeltenmesin ve Euhemeros (takma adı Ateist) [11] şöyle demiştir: "İnsanoğlunun hayatının kuralsız olduğu dönemde, bütün insanları buyrukları altına almış, sahip oldukları güç ve akılla rahatı yerinde olan insanlar, daha fazla saygı ve itibar elde etmek için, kendilerinin insanüstü ve ilahi birer otorite oldukları [masalını] uydurdular; böylece bu insanlar sıradan insanlar tarafından (18) birer Tanrı olarak kabul edildiler." Keoslu Prodikos da şöyle demiştir: "Eskiler, Güneş'i ve Ay'ı, nehirleri, pınarları ve genel olarak hayatımız için yararlı olan tüm şeyleri,

10. Birinci dize için bkz. Hesiodos, "*Works and Days*", 255; ikinci dize için bkz. Homeros, *Odyssey*, XVII, 487.

11. Euhemeros muhtemelen bir Sicilyalıydı ve Makedonya Kralı (MÖ 315) Kassander'in sarayında yaşamaktaydı. Bu kimse özellikle mitleri akla uygun hale getirme çabasıyla tanınmıştı.

onlardan fayda sağladıkları için, Tanrı olarak kabul ediyorlardı; tıpkı Mısırlıların Nil [Nehri'ne] tapınmaları gibi." Ve Prodikos bize yararlı olan her bir şeyin, örneğin ekmeğin Demeter ve şarabın Dionysos ve suyun Poseidon ve ateşin Hephaestos (19) olarak kutsanmasının nedeninin bu olduğunu söylemektedir ve Demokritos belli putların (simgelerin) insanların üzerinde etki yarattığını söylemektedir; bunlardan bazıları yararlı (iyi) bazıları zararlıdır (kötü); bu nedenle, insanlar uygun putlara sahip olmak umuduyla dua ederler; bu putlar, yıkılmaz olmasalar da yıkılması zor olan büyük, devasa şeylerdir; bunların, görebilir ve konuşabilir şeyler olarak, insanlara geleceği önceden bildirdiğine inanılır. Bu bakımdan, eskiler, bu putların kendileri üzerinde yarattığı şöyle bir izlenimden hareketle Tanrı'ın var olduğunu sanmışlardır: "Tanrı bu putlardan daha farklı bir şey değildir; o yok edilemez bir doğaya sahiptir." (20) Ve Aristoteles[12] Tanrı kavramının insanlar arasında iki nedene bağlı olarak ortaya çıkmış olduğunu söylemektedir. Birinci neden ruhla ilgili olaylardır; ikincisi neden göksel olgulardır. Ruhla ilgili olaylar ruhun esinlenmeleri –ki bunlar uyku sırasında (21) ortaya çıkar– ve kehanettir. Şöyle der Aristoteles: "Çünkü ruh uykuda kendisiyle baş başadır; bu durumdayken o kendi uygun doğasına vakıf olur, geleceği görür ve hisseder; ruh ölüm anında bedenden ayrıldığında da bu halde olur." Aristoteles ozan Homeros'un bu olguyu gözlediğine kesin olarak inanmaktadır; çünkü Homeros, Patroklos'un ölürken Hektor'un katledilişini ve Hektor'un da ölürken Akhilles'in akıbetini önceden gördüğünü söylemektedir.[13] Şimdi, Aristoteles'e göre, insanlar, bu nedenlerle, ruha benzeyen ve var olan şeylerin en akıllısı olan [bağımsız] bir takım ilahi varlıkların (22) varlığını tasavvur etmişlerdir. Dahası, insanlar bu kavramı aynı zamanda göksel olgulardan hareketle türetmişlerdir: "İnsanlar gündüz Güneş'in Dünya etrafındaki dönüşünü ve geceleri de yıldızların düzenli hareketlerini izlemişler, bu tür hareketlerin ve düzenliliklerin Tanrıların işi olduğuna kanaat getirmişlerdir."[14]

12. Aristoteles, *Frag.* 10 (*Rose*).
13. Bkz. Homeros, *Iliada*, V, 1183.
14. Bkz. Lucretius, V, 1183.

(23) Şimdi, bunlar Aristoteles'in görüşleridir; fakat şunu iddia eden başkaları da vardır: "Keskin ve hareketli zihin kendi doğasını incelerken aynı zamanda Evren hakkında da düşünmeye yönelmiş ve kendisine benzeyen fakat ilahi bir doğaya sahip (24) olan mükemmel bir 'kavrama gücü' tasavvur etmiştir." Bizlerin Tanrı kavramını dünyadaki hayranlık uyandırıcı [muhteşem] olaylardan hareketle türetmiş olduğumuz kanaatinde olan bazı kimseler de vardır. Bu kanaat, görünen o ki, Demokritos'a aittir. Demokritos şöyle demektedir: "Çünkü eski dönemin insanları gökyüzündeki kıyametleri, örneğin gürlemeleri, şimşekleri, yıldırımları, yıldızlar arasındaki çarpışmaları, Güneş ve Ay tutulmalarını gördüklerinde, bunların nedeninin Tanrılar (25) olduğunu sanarak ürkmüşlerdir." Fakat Epikuros insanların Tanrı kavramını uykuda algılanan izlenimlerden türettiklerini düşünmektedir. Epikuros şunu söylüyor: "Çünkü uyku sırasında insan biçimli devasa görüntüler insanları etkilediğinden, insanlar bu (26) türden insan biçimli Tanrıların gerçekten var olduğuna inanmışlardır." [15] Ve bazıları gök cisimlerinin değişmeyen düzenli hareketlerine yönelmekte ve Tanrı kavramının ilk ortaya çıkışında bunların etkili olduğunu söylemektedir. Tıpkı, Kazdağı'nda [Truva] yaşayan bir insanın

> Önde atları ve iki tekerlekli arabaları ile ilerleyen şövalyeleri
> Ve arkada piyadeleri

ile mükemmel bir sıra düzeni içinde ilerleyen Yunan ordusunu gördüğünde, bu düzeni (27) tıpkı Nestor gibi (ya da başka bir kahraman gibi) atlı askerlerini ve kalkanlı savaşçılarını nasıl düzgün bir sıraya dizeceğini bilen, emirler veren birinin var olduğunu ya da uzakta rüzgârı arkasına almış ve tüm yelkenleri açık bir gemi gördüğünde bu gemiyi rotasında götüren ve kararlaştırılmış limanlara ulaştıracak olan (gemiler hakkında) bilgili birinin var olduğunu kuşkusuz düşünecek olması gibi, gök yüzüne bakıp doğudan batıya sabit bir rotada hareket eden Güneş'i ve düzenli hareketler sergileyen yıldızları gören insanlar da bu mükemmel düzenliliğin kendiliğinden oluşan bir şey

15. Bkz. Lucretius., V, 1168.

olamayacağına, ancak üstün ve yok olmaz bir doğaya sahip bir aracının (ki bu da Tanrı olmaktadır) sayesinde olabileceğine kanaat getirerek onun yapıcısını (28) araştırmışlardır ve bazı geç dönem Stoacılar[16] ilk insanların, Yer'in oğullarının, zekâ bakımından günümüz insanlarından çok daha üstün olduklarını (sanki böyle olduğunu kendimizi geçmişin insanlarıyla karşılaştırarak öğrenebilirmişiz gibi) ve bu güya keskin zekâlı eski kahramanların fazladan bir duyu organına sahip olduklarını ve [bu şekilde] ilahi doğayı ve Tanrıların belli güçlerini kavramış ya da idrak etmiş olduklarını söylemektedirler.

(29) Şimdi, dogmatik filozofların Tanrılar hakkındaki açıklamaları bu türden şeyler olmaktadır. Biz dogmatiklerin bunları yalanlayacağını sanmıyoruz. Bu kavrayış tiplerinin çeşitliliği bu kimseleri doğruluk (*alethes*) konusunda bilgisizliğe hapsetmektedir; çünkü Tanrı'yı tasavvur etmenin birçok tarzı olabilirse de bunlardan hangisinin doğru olduğunun kavranması söz konusu değildir. Dahası, biz özel varsayımları dikkate almış olsaydık bile, [yine] bu açıklamaların hiçbirinin iyi (30) temellendirilmemiş olduğu görülürdü. Örneğin insanların kafasına Tanrı inancını belli yasa koyucuların ya da belli cin fikirli kimselerin sokmuş olduğunu düşünen kimseler[17] işin bu [temellendirme] yönüne kafa yorar gibi görünmüyorlar. Asıl sorun [en başından beri] şudur: "İnsanlar Tanrı'ya ilişkin bir inanç oluşturduklarında, bunu (31) neyden hareketle yapmışlardır?" Böyle olduğu halde, bu kimseler "Tanrılara ilişkin bu kanaati [inancı] insanların kafasına belli yasa koyucuların sokmuş olduğu" şeklinde [asıl soruyla] alakasız bir açıklama ortaya koyuyorlar. Bu şekilde temeldeki sorunun yanıtlanmadan kalmış olduğunu görmüyorlar. Örneğin birisi çıkıp şunu sorabilir: Bu yasa koyucular, daha önce hiç kimse onlara Tanrılar hakkında herhangi bir eğitim (32) [bilgi] vermemiş olduğu halde, Tanrı kavramına nasıl vakıf olmuşlardır? Kaldı ki, bütün insanlar Tanrı kavramına sahiptir fakat aynı tarzda değil. Örneğin Persler ateşe, Mısırlılar suya ve başkaları da başka şeylere tapınmaktadır. Yine, bütün insanların Tanrılar hakkında bir şeyler duymaları için yasa koyucular

16. Örneğin Seneca, *Epistulae Morales*, 90; bkz. *Juneval and Persius*, XV, 69.
17. Örneğin Euhemeros gibi Ateistler.

tarafından bir araya toplanmış olmaları da muhtemel değildir; çünkü insan kabileleri birbirleriyle iç içe değildir, birbirlerini tanımazlar; tarih bize şunu göstermiştir ki Argo seyahat etme (33) amacıyla denizlere yelken açan ilk gemiydi. Fakat tüm bunlara rağmen birisi çıkıp şunu söyleyebilir: "Her kabilenin liderleri ve yasa koyucuları bu kavramı yaratmış ve bunun üzerine farklı insanlar farklı Tanrıların varlığını tasavvur etmişlerdir." Fakat bu saçmadır; çünkü aksine, tüm insanlar Tanrı hakkında tek bir ön kavrayışa [kavrama] sahiptirler; öyle ki bu kavrayış bağlamında [bütün insanlar tarafından], Tanrı kutsal, yok edilemez, mutluluk yönünden kusursuz ve kötülükten muaf bir varlık olarak kabul edilmektedir ve tüm insanların bu tür izlenimleri doğal olarak edinmek yerine, onları değiştirerek [Tanrı ile ilgili] aynı ayırıcı özellikleri kavramış olmaları da söz konusu değildir. Bu bakımdan, eski dönemin insanları Tanrı'nın varlığını uzlaşımla ya da kanun yoluyla kabul etmiş değillerdi.

(34) Ve yine, insanlara liderlik eden ve onların toplumsal sorunlarını gözeten insanların, kalabalıkların sadakatini korumak için, kendilerini daha büyük bir güç ve saygınlıkla donattıklarını ve sonra bu kimselerin öldüklerinde Tanrı olarak kabul edildiklerini söyleyenler de sorunu idrak etmekte başarısız kalmaktadırlar; çünkü kendilerini Tanrı konumuna getiren insanlar kendi kendilerinin tabi oldukları [olacakları] Tanrı kavramına nasıl vakıf olmuşlardır? Açıklanması gereken bu nokta göz (35) ardı edilmektedir. Dahası, bu savunulan görüşün geçerli olması muhtemel de değildir; çünkü liderler tarafından yapılan şeyler –ve özellikle de doğru olmayan şeyler – liderlerin hayatları boyunca değişmeden kalır ve onlar öldüklerinde unutulur [bir kenara (36) bırakılır]. Bir takım ilahi unvanlar edinmediği sürece, örneğin Zeus ve Alemena'ın oğulları Herakles gibi, hayatı boyunca Tanrı olarak kabul edilen fakat öldükten sonra itibar edilmeyen birçok insan sayılabilir. Söylenene göre, Herakles'in [asıl adı] Alkaeos'tur fakat [sonra] Herakles unvanını almıştır; Herakles o dönemin insanları tarafından Tanrı kabul ediliyordu. Şöyle bir öykü vardır: Thebes'te uzun zaman önce Herakles'in gizli kalmış bir heykeli bulunmuştur ve bu heykelin üzerinde "Alkaeos, (37) Amphıtrion'un oğlu, Herakles'e minnetle" şeklinde bir yazı vardır ve Tindareos'un

oğulları[18] da Dioskuri unvanını almıştır; Dioskuri Tanrı olarak kabul ediliyordu; çünkü o dönemin bilgeleri iki yarı küreden bahsediyordu: yerin yukarısı ve yerin aşağısı. Yerin aşağısının adı Dıoskuri idi. Bu bakımdan, ozan[19] üstü kapalı bir biçimde bunlar hakkında şöyle demektedir:

> "Bugün canlı, ertesi gün ölü, böyle devam eder durur
> Böylece, onlar vardır ve onların saygınlığı Tanrı'nınkinden daha az değildir."

Ve insanlar bu [tip] insanlara ve yıldızlara bu yarı kürelerin yapısını simgeleyen (38) lakaplar[20] takmışlardır. Şimdi, Tanrı rütbesini her nasılsa edinen kimseler böyle bir üstünlüğü teminat altına almışlardır; oysa dürüst ve açık bir biçimde kendilerinin Tanrılığını ilan edenler hor görülmüşledir.

(39) Yine, eskilerin hayata yarar sağlayan tüm şeylerin – örneğin Güneş'in, Ay'ın, nehirlerin, göllerin ve buna benzer şeylerin– Tanrı olduğunu varsaymış olduklarını söyleyenler,[21] yalnızca muhtemel olmayan bir görüşü savunmakla kalmış olmayıp aynı zamanda bu insanları katışıksız birer budala yerine de koymuş oluyorlar; çünkü bu insanların, kendi gözlerinin önünden kaybolup gittiğini gördükleri şeylerin Tanrı (tanrılar) olduğunu düşünecek kadar ya da kendi kendilerini yalayıp yutan ya da parçalayan şeylere ilahi bir güç atfedecek kadar budala olmaları mümkün değildir. Bazı (40) şeyler bir ihtimal makul olabilir, örneğin Yer'in ilahi bir şey olduğuna inanmak gibi –burada bahsedilen yarılıp oyulan madde değil fakat onun içine ve bereketine sinen güçtür; yani gerçekten en tanrısal olan doğadır. Fakat bize yararlı bir doğaya sahip olan göllerin, nehirlerin ve benzer başka şeylerin Tanrı olduğunu düşünmek

18. Tindareos'un oğulları Kastor ve Polloksos. Not: Buradaki "üstlenmek, almak" ile karşılanan Yunanca sözcükler "kendini gizlemek" ya da "birinin kimliğini saklamak" anlamına gelmektedir (örneğin hâlihazırda bilinen ya da kabul gören ilahi bir ad altında gizlenmek; bu birinin kendi isminde bir ilahiliğin olduğunu iddia etmesinden farklı bir şeydir. Bkz. F.K., I, 38).
19. Bkz. Homeros, *Odyssey*, XI, 303.
20. Bkz. Katullus, XXXVII, 2. Burada C. ve P. *pileati fratres* olarak adlandırılmaktadır.
21. Prodikos, bkz. F.K., I, 18.

deliliğin en üst (41) noktasıdır; çünkü konuya böyle bakarsak, kimi insanların ve özellikle de filozofların (çünkü onlar bizim yaşantımıza yarar sağlamakta yardımcı olmaktadırlar) ve en akılsız hayvanların (çünkü onlar bizimle yardımlaşma içindedir) ve ev eşyalarımızın ve de daha başka şeylerin Tanrı olduğunun düşünülmesi gerekir. Fakat bu da komikliğin dik alasıdır. Bu açıdan, bu görüşün sağlam olmadığı söylenmek zorundadır.

(42) Demokritos[22] da daha az kuşkulu olan bir şeyi daha kuşkulu bir şeyle açıklıyor olması bakımından güvenilir [inandırıcı] değildir çünkü doğa çok geniş bir olgu çeşitliliği sunar, öyle ki, bunların her biri insanların Tanrı kavramını nasıl edindiklerinin açıklaması olarak kabul edilebilir. Fakat "havada insan biçimli devasa görüntüler vardır" sözünü ve genel olarak tüm bu tür hayallerin, Demokritos tarafından kendisi için uydurulmuş olduğu anlayışı da tümüyle uygun olmayan bir anlayıştır.

(43) Tanrıların "uyku sırasında ortaya çıkan insan biçimli görüntülerden (izlenimlerden) hareketle" tasavvur edildiklerini söyleyen Epikuros'a[23] karşı da aynı itirazlar yöneltilebilir: Bunlardan hareketle neden "devasa insan" kavramı değil de Tanrı (44) kavramı ortaya çıkıyor? Ortaya konan bu görüşlerin tümüne genel olarak şöyle itiraz edebilir: İnsanlar Tanrı kavramını yalnızca insan biçimli bir yaratığı abartarak oluşturmuyorlar; bu kavrama Tanrı'nın kutsal olduğu, yok olmaz olduğu ve Evren'de çok büyük bir güç sergilediği düşüncesini de ekliyorlar. Fakat bu niteliklerin bu kavramı türeten kimseler tarafından daha önceden nasıl tasavvur edildiği ya da bunların başlangıç noktasının ne olduğu, bu kavramın ortaya çıkışını uyku sırasında ortaya çıkan izlenimlere ya da gökteki cisimlerinin düzenli hareketlerine atfedenler tarafından açıklanmamaktadır.

(45) Fakat bu kimseler buna şu yanıtı veriyorlar: "Tanrı kavramı uyku sırasında ortaya çıkan izlenimlerden[24] ya da Evren'deki olgulardan türetilmekte fakat Tanrı'nın dışsal, yok olmaz ve mutluluk yönünden mükemmel olduğuna dair düşünce insanoğlunun kendinden esinlenerek dile getirilmektedir. Tıpkı, sıradan insanı hayali olarak abartarak

22. Bkz. F.K., I, 10.
23. Bkz. F.K., I, 25.
24. Bkz. F.K., I, 21.

Tahıl yiyen bir insana benzemeyip, daha ziyade ormanlık tepeye benzeyen,
Dağların zirvelerinden daha yüksek, türdeşlerinden farklı[25]

Kiklop kavramı oluşturmamız gibi, mutlu, saygı değer ve tüm iyi şeylerle dolu bir insan kavramı oluştururken, bu nitelikleri yoğunlaştırarak (birleştirerek), her şeyden daha (46) üstün olan bir Tanrı kavramı da oluştururuz ve yine, eskiler uzun ömürlü birini hayal ettiklerinde, bu kimsenin hayat süresini bu anı hem geçmiş hem de gelecek ile birleştirerek sınırsızlığa doğru genişletmişler ve bu şekilde, ebedilik kavramına ulaşarak (47) Tanrının ebedi olduğunu söylemeye yönelmişlerdir. Bu argüman aslında makul bir görüştür; fakat bu kimseler çaktırmadan döngüsel akıl yürütmenin içine kayıyorlar, üstelik en umutsuz türden olanına; çünkü bir kere mutlu bir insan tasavvur etmek ve buradan da Tanrı kavramına ulaşmak için bizim önce mutluluğun ne olduğunu kavramış olmamız gerekir –ki buna bağlı olarak mutlu bir insan tasavvur edebilelim. Fakat bu kimselere göre mutluluk belli bir tinsel ve ilahi doğadır ve iyi niyetli bir tine sahip olan kimsenin mutlu olduğu söylenmektedir.[26] Öyle ki, insani mutluluğu kavramak için, bizim öncelikli olarak Tanrı ve Tin kavramlarına sahip olmamız gerekir. Bunlardan hareketle, [bu kavramlardan] her biri kendisi için bir diğerinin türetilmesini beklemek durumunda olduğundan, Tanrı kavramı bizim için tasavvur edilemez bir şey haline geliyor.

(48) Şimdi, buraya kadar söylenenleri geçmişteki insanların Tanrı kavramını nasıl edindiklerini araştıran kimselere yönelik eleştirimiz olarak yeterli görelim ve bir sonraki bölümde Tanrıların var olup olmadığını sorgulayalım.

TANRILAR VAR MIDIR?

(49) Tasavvur edilen her şeyin aynı zamanda var olması söz konusu olmadığına göre, yani bir şeyin tasavvur edildiği halde var olmaması mümkün olduğuna göre, örneğin Hippokentaur

25. Homeros, *Odyssey*, IX, 191.
26. Bu sözcük etimolojik anlamını İngilizcede kaybetmiştir (*eudaimon*: *eu daimon*).

ve Skilla gibi, Tanrı kavramını sorguladıktan sonra Tanrıların varlığını da sorgulamamız gerekiyor. Kuşkucu [bu sorgulamada] başka görüşte olan filozofları karşılaştırırken, bir ihtimal, daha güçlü bir konum keşfedebilir; çünkü kuşkucu, atalarından kalan geleneklerle ve yasalarla uyum içinde [yaşıyor] olması bakımından, Tanrıların var olduğunu söylerken[27] ve onlara tapınılmasına, saygı gösterilmesine katkı sağlayacak her şeyi yerine getirirken, aynı zamanda, kendini felsefi araştırmaya düşüncesizce teslim etmek konusunda isteksizdir [temkinlidir].

(50) Şimdi, Tanrıların varlığını sorgulayan kimselerden bazıları Tanrı'nın var olduğunu, bazıları var olmadığını ve bazıları da Tanrı'nın var olmasının var olmamasından daha fazla olmadığını söylemektedir. Tanrı'nın var olduğuna dair görüş dogmatikler arasında en yaygın olan görüştür ve sıradan insanlar arasında da ortak bir (51) ön kavrayıştır (*prolepsis*). Tanrı'nın var olmadığına dair görüş "ateist" olarak tanımlanan kimselere ait görüştür; örneğin Euhemeros[28]

Yaşlı bir palavracı, yaramaz kitaplar yazan.

Ve Meloslu Diagoras,[29] Keoslu Prodikos ve Theodoros ve daha birçokları gibi. Bunlardan Euhemeros Tanrı olarak kabul edilen şeylerin tanınan güçlü insanlar olduklarını ve bu şekilde bu insanların başkaları tarafından Tanrı olarak kabul edilip (52) itibar gördüklerini söylemiştir. Fakat Prodikos hayat için yararlı olan şeyin Tanrı olduğunu söylemiştir, örneğin Güneş, Ay, nehirler, göller, çayırlar, ekinler ve bu (53) türden başka şeyler ve coşkulu ozan Meloslu Diagoras'ın diğer tüm insanlardan daha dindar olduğu söylenmektedir; çünkü bu ozan şiirine şu şekilde başlamaktaydı: "Her şey Göğün iradesine ve Kadere bağlıdır." Fakat Diagoras onu aldatan bir adamın yalan yere yemin ederek cezadan kurtulması üzerine etrafındakilere dönüp Tanrı diye bir şeyin var olmadığını ileri sürmüştür.

27. Bkz. A.H., III, 2.
28. Bkz. F.K., I, 17: bu alıntı Kallimakhos'tan yapılmaktadır (*Frag.* 86).
29. Bu isim Demokritos'un bir öğrencisidir (MÖ 420). Theodorus bir Kireneliydi (MÖ 310).

Atina (54) tiranlarından biri olan ve görünüşe göre ateist bir teşkilata mensup olan Kritias,[30] eski dönemlerde yasa koyucuların, insanların Tanrıların gazabından korkarak komşularına zarar vermekten kaçınmasını sağlamak için onların doğru ya da yanlış davranışlarının bir tür gözlemcisi olarak Tanrı'yı icat etmiş olduklarını söylemiştir. Kritias'ın açıklaması şöyledir:[31]

> Kuralsızlığın kural olduğu bir dönem vardı
> İnsanların hayatı o dönem, hayvanlarınki gibiydi,
> Gücün kölesi; ödül diye bir şey yoktu
> İyi insanlar için, ahlaksızlar için de ceza.
> Sonra, sanırım, insanlar yasaları tesis ettiler
> Cezalandırmak için ki, adalet efendisi olsun
> Tüm insanoğlunun ve saygısızlık zincire vurulsun;
> Ve her kim ahlaksızlık yaparsa ceza görsün.
> Sonra, yasalar insanları alıkoydu aleni cüretinden
> Zorbalığın, fakat böylesi cüretler
> Gizlice yapılır oldu –sonra, dediğim gibi,
> Bir açıkgöz insan ilk kez, bir konsül üyesi bilge,
> İnsanlarda Tanrı korkusu yarattı,
> Bu şekilde, korkutmak için rezilleri
> Gizlice kötülük yapan ya da düşünen ya da konuşanları.
> Bunun için, bu bilgenin sunduğu şey Deity oldu,
> Tanrı'ın nasıl sonsuz bir hayata sahip olduğunu
> Nasıl duyup gördüğünü; ne düşündüğünü
> Ve önem verdiği şeyleri; onun doğasının ilahi olduğunu anlattı,
> Öyle ki, Tanrı insanların her sözünü duymaktadır
> Ve Tanrı insanların her eylemini görme gücüne sahiptir.
> Hatta gizlice kötü niyetli bir plan yapsanız
> Tanrılar kuşkusuz bunu anlar; çünkü onlarda
> Bilgelik vardır. Böylece, böyle sözler ederek,
> Bu bilge en hoşa giden öğretiyi sunuyordu,
> Gerçek olmayan konuşmanın altındaki gizli gerçeği.
> Tanrı'ın evi olarak dile getirdiği yer
> İnsanları en çok korkutabileceği yerdi
> –Biliyordu ki, bu yerden hem dehşet hem de rahatlık gelmektedir
> Zor koşullarda yaşayan insanların üzerine–

30. MÖ 404'te "Otuzlar" Tiranından biri.

31. Bu şiir için Sextus bizim tek otoritemizdir ve birkaç yerde metin kuşku vericidir. Ben bu şiirin büyük bölümünü Diels'den izlemekteyim (*Frag. D. Vorsokr.*, s. 571).

Seyretti öğrenmek için yukarıdaki gök kubbeyi, ikamet yeri
Yıdırımların ve dehşet verici gürültülü
Şimşeklerin ve yıldızlarla kaplanmış gökyüzünün,
Usta sanatkâr Zamanın parıldattığı
–Göktaşının kızıllaşan kütlesinin hızının,
Akıcı yağmurun toprağın üzerine düşmesinin nedenini anlattı.
O bu korkularla insanları sarıp sarmaladı,
Ve o Tanrı'ya uygun bir ev de bağışlamış oldu
Uygun bir yerde, bu söylemiyle;
Ve böylece yasasızlık yasalarla ortadan kaldırılmış oldu.

Ve biraz daha ilerlediğimiz zaman Kritias şöyle eklemektedir:

Böylece, bana göre, bazı insanlar önce izlediler
Tanrı soyunun var olduğunu varsayarak bu kimseleri.

(55) Ateist Theodoros ve (bazılarına göre) Abderalı Protagoras da bu insanlar gibi düşünmektedir. Theodoros, *Tanrılar Hakkında* adlı denemesinde çeşitli argümanlarla (56) Yunanlıların teolojik inançlarını yıkar görünmektedir; Protagoras bir yerde açık olarak şöyle yazmıştır: "Tanrılarla ilgili olarak, onların var olup olmadıkları ya da neye benzedikleri konusunda bir şey söyleyemem; çünkü bu konuda beni engelleyen birçok şey var." Atinalılar onu bu yüzden ölüm cezasına çarptırmışlardır. Fakat o kaçıp (57) kurtulmuştur ve bir deniz kazasında ölmüştür. Bu hikâye ile ilgili anlatı Philoslu Timon'un *Silli* adlı kitabında yer almaktadır:

"Sofistlerin ilki şimdi olan ya da gelecekte olan,
Ne söz söylemede anlaşılmaz olan ne de görüş ya da eylemde kör,
Protagoras; onlar yazılarını küle dönüştürmek istediler,
Çünkü o Tanrıların, eğer böyle bir şey varsa, gerçekte kim oldukları-
nı ve
Doğalarının ne olduğunu bilmediğini ve bunu da keşfedemeyeceği-
ni yazdı
Tüm açık yürekliliği ile. Fakat bunun ona hiçbir faydası olmadı;
Bu nedenle o kaçmak için telaşlandı, Hades'e giremeyeceği için,
Sokrates'in yuttuğu soğuk zehri içmeye mahkûm edildiğinden." [32]

32. Protagoras, Atina'da dinsizlikten suçlanarak ölüme (zehirlenerek) mahkûm edilmişti (F.K., I, 56).

(58) Bazılarına göre, Epikuros tanınmış [çok tutulan] açıklamasında Tanrıların varlığını kabul etmektedir; fakat Epikuros şeylerin gerçek doğasının ortaya konması konusuna gelince, böyle bir şeyi [nedense] kabul etmiyor. Buna karşılık, kuşkucular, karşıt (59) argümanlardaki güç eşitliği nedeniyle, Tanrıların var olmamalarından daha fazla var olmalarının söz konusu olmadığını beyan etmektedirler. Bizim, her iki yönden ileri sürülen argümanları baştan aşağı kısaca gözden geçirdikten sonra, öğrendiğimiz şey bu olmaktadır.

(60) Şimdi, Tanrıların varlığını ileri sürenler kendi tezlerini dört tarzda tesis etmektedirler. Birincisi, insanoğlunun genel (ortak) uzlaşımından hareket etmek; ikincisi, Evren'in düzenli yapısından hareket etmek; üçüncüsü, Tanrı'nın varlığını reddetmenin yol açtığı tuhaf sonuçlardan hareket etmek; dördüncüsü ve sonuncusu, karşıt argümanların altını oyma girişimi.[33] Evrensel (genel) kavrayıştan hareketle şunu (61) söylüyorlar: "Pratik olarak bütün insanlar, hem Yunanlılar hem de barbarlar,[34] Tanrı'nın varlığına inanırlar; bu nedenle kurban keserler, dua ederler ve Tanrılar için tapınaklar yaparlar. Bununla birlikte, bazıları bütün bunları bir şekilde bazıları başka bir şekilde yapmaktadır; görünüşe göre, insanların hepsi bir takım Tanrıların varlığına ortak olarak inanmaktaysa da onların doğaları hakkında aynı ön kavrayışlara (*prolepsis*) sahip olmamaktadır. Fakat eğer bu ön kavrayış yanlış olmuş olsaydı, insanların tümü bu (62) yönde bir ortaklık içinde olmazdı. Ve bundan başka, yanlış kanaatler (*pseudeis doksai*) ve geçici izlenimler (*proskairoi faseis*) uzun süre varlıklarını sürdüremezler, hatırı sayılan kimseler yok olup gittiklerinde bunlar da yok olur giderler. Örneğin, insanlar krallara, Tanrılara yaptıkları gibi, kurban keserek ve başka dinsel usullerle saygı gösterirler; onlar bunları krallar hayatta olduğu sürece yapmaya devam ederler fakat krallar öldüğünde bu tür şeyleri, yasadışı ya da dine saygısızlık olarak kabul edip yapmaktan vazgeçerler. Fakat Tanrı kavramı sonsuzdan var olagelmiştir ve sonsuza kadar da var olacaktır.

33. Sextus bu dört argümanı şu yerlerde ele almaktadır: 1. F.K., I, 61-74; 2. 75-122; 3. 123-6; 4. 127-36.
34. Bkz. M.K., II, 187.

Bu kavram açıklığını [kanıtını] muhtemelen doğrudan doğruya (63) var olan olgulardan almaktadır. Kaldı ki, sıradan insanın inancı bir kenara bırakılıp daha akıllı ve daha yüksek yeteneklere sahip insanlara güvenmek zorunda kalınsa bile, şiirlerde Tanrı'nın meydana gelen olaylar üzerinde yetki ve güç sahibi birisi olmadığına dair bir açıklamanın bulunmadığını görebiliriz; hatta Yunanlılar ile barbarlar arasındaki (64) savaşı betimleyen Homeros'ta bile ve yine şiirlerde Fizikçi topluluğunu da görebiliriz; çünkü Pythagoras, Empodokles, Ionyalılar, Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoacılar ve belki de "Bahçe Filozofları"[35] da (Epiküros'un açıklayıcı ifadelerinin (65) tanıklığına göre) Tanrı'nın varlığını kabul etmektedir. Bununla birlikte, tıpkı, eğer görmeyle ilgili bir şeyi sorguluyorsak, en keskin görüşe sahip kimselere ve eğer duyulur bir şeyi sorguluyorsak, en keskin duyuşa sahip kimselere güvenmemizin makul olması gibi, bizim de akılla gözlenen şeylerden birini incelerken akıl ve zihin bakımından en keskin görüşe sahip olanların, örneğin filozofların, dışında başka hiç kimseye güvenmememiz gerekir.

(66) Fakat bu açıklamayı yanıtlamada, karşıt tarafta olan kimseler şöyle tartışmaya alışkındırlar: Tüm insanlar Hades'teki efsanevi şeyler hakkında da ortak bir kavrayışa (*ennoian*) sahiptirler; ozanlar da onlarla uzlaşım içindedir; hatta Tanrılar hakkında (67) olduğundan daha fazla bu konularda ortaktırlar. Üstelik biz Hades'teki efsanevi şeylerin gerçekten olduğunu da ileri sürmüyoruz. Şu nedenle: Birincisi, yalnızca Hades'le ilgili uydurmaları değil fakat genel olarak her efsanede bulunan tutarsız ve mümkün olmayan unsurları anlamakta zorlanıyoruz. Örneğin şunun gibi:

> "Gördüm ki, olağanüstü Toprak-Ananın dölü, Tıtıos da
> Uzanmış yerde yatıyor; dokuz dönümlük yer kaplamış;
> İki akbaba her iki yanına oturmuş ve karaciğerini parçalamakta,
> İçini oymaktalar onun; o elleriyle kovamıyor onları:
> Tecavüz ettiği için, Zeus'un eşi ünlü Leto'ya"[36]

35. Epikurosçular; bu tabir Epikuros'un kendi felsefe okulunu kurduğu Atina'daki bir bahçeden kaynaklanmaktadır.
36. Homeros, *Odyssey*, XI, 576; Bkz. Lucretius, III, 996.

(68) Çünkü eğer Tıtıos cansız ise, bilinçsiz olduğu halde nasıl cezalandırılıyor olabilir? Ve (69) eğer Tıtos canlı ise, nasıl ölü de olabilir? Ve yine, şuradaki gibi:

> "Gözlerimle gördüm ki, Tantalos da müthiş acılar içinde
> Bir gölün içinde ayakta ve su çenesine kadar geliyordu;
> Susuzluk çekiyordu ama suya ulaşmayı, onu içmeyi başaramıyordu
> Hayır; çünkü su içmek isteyen yaşlı bir adam gibi ne kadar eğilirse
> Su da o kadar geriye dalgalanıyordu (çekiliyordu).
> Sonunda, Daemon kuruttu gölü Tantalos'un ayaklarının dibine kadar,
> Kara toprak görünüverdi."

(70) Çünkü eğer Tantalos hiç su içmemiş ya da bir şey yememiş ise, nasıl hayatta kalıyor ve gıdasızlıktan nasıl ölmüyor? Ve eğer Tantalos ölümsüz ise, o zaman, o nasıl bu şekilde betimlenebiliyor? Çünkü ölümsüz bir doğa acılara ve cefaya uygun değildir; (71) acıya maruz olan her şey ölümlüdür. Stoacılar şöyle karşılık veriyorlar: "Fakat efsanenin kendi çürütmesini kendinde taşımasına karşılık Tanrı kavramı böyle bir şey değildir. Bu kavram tutarsızlık yansıtmaz, aksine açık bir biçimde olgularla uyumlu olan bir kavramdır. Aslında, ruhların aşağı doğru hareket ettiğini varsaymak da mümkün değildir; çünkü ruhlar en iyi bölümlere (parçalara) ait şeylerdir ve buğulu bir doğaya ait oldukları kadar yanıcı doğaya [ateşe] ait olan şeylerdir. Bu nedenle, ruhlar (72) daha çok yukarıdaki katmanlara doğru süzülürler. Yine, ruhlar kendileri olarak kalırlar ve (Epiküros'un dediği gibi) "bedenlerinden ayrıldıklarında duman gibi yayılırlar."[37] Çünkü [ruhların] kontrolünden önce beden diye bir şey yoktu. Bedenin birleşik varlığının nedeni bu ruhlardır ve bunların varlık nedeni yine kendileridir. Güneş (73) katmanından kurtulduktan sonra ruhlar ay altı bölgesinde yaşamaya başladılar ve burada havanın saf oluşu nedeniyle uzun süre kalmaya devam ettiler; beslenmek için de yeryüzünden yükselen buharı kullandılar, başka yıldızların yaptığı gibi[38] ve buralarda (74) onları yok edecek hiçbir şey yoktu. Şimdi,

37. Bkz. Lucretius, III, 437, 457.
38. Bu Stoacı bir öğretiydi. Bkz. Cicero, *De Natura Deorum*, II, 15.

eğer ruhlar varsa, o zaman onlar daemonlar ile aynı şeylerdir; eğer daemonlar varsa, Tanrıların da var olduğu söylenmelidir. Hades'teki efsanevi olaylara ilişkin ön kavrayışlar [ön yargılar] Tanrıların var olduğu konusu için bir sorun teşkil etmez."

Şimdi, Tanrı hakkındaki genel ve ortak kanaatlerden hareketle ortaya konan (75) argüman bu tür bir şey olmaktadır. Şimdi, Evren'in düzenli yapısından hareketle oluşturulan argümana bakalım. Var olan şeylerin kendisi bakımından hareketsiz ve biçimsiz olan özü (*ousia*), ki onlar böyle olduğunu söylemektedir, bazı nedenlere bağlı olarak harekete geçiriliyor ve biçimleniyor olmalıdır. Tam da bu açıklamada söylendiği gibi, bazı fevkalade bronz işlemelere baktığımızda, bunları yapan ustaların kimler olduğunu merak ederiz; çünkü bronz kendisi bakımından hareketsizdir; işte bunun gibi, Evren'in maddesinin hareket ettiğini, belirli bir şekil ve düzen içinde var olduğunu gördüğümüzde de, doğal olarak onu hareket ettiren ve ona çeşitli şekiller (76) veren şeyin (nedenin) ne olduğunu öğrenmek isteriz. Muhtemelen bu neden Evren'in maddesine sinen (nüfuz eden) bir çeşit güçten başka bir şey değildir; tıpkı, ruhumuzun bize sinmiş olması gibi. Şimdi, bu güç ya kendinden hareketli bir şeydir ya da bir başka güç tarafından hareket ettiriliyordur. Eğer bu güç bir başka güçle hareket etmekteyse, bu diğer gücün daha başka bir güç tarafından hareket ettirilmedikçe hareket etmesi mümkün değildir. Bu da saçmadır. O halde, geriye bu gücün kendisi bakımından kendinden hareketli bir güç olduğu seçeneği kalıyor. Bu da ilahi ve ebedi bir güçtür; çünkü bu güç ya ezelden beri hareket halindedir ya da belli bir zamanda harekete geçmiştir. Fakat o belli bir zaman noktasında harekete geçmiş bir şey olamaz, çünkü o anda onu hareket ettirecek bir neden var olmuş olamaz. O halde, maddeyi harekete geçiren ve onu düzenli oluşum ve değişim biçimlerine maruz bırakan (77) güç, ebedi bir güç olmalıdır. Sonuç olarak, bu güç Tanrı'dır. Dahası, akılsal ve bilge şeyler üreten şey, kesindir ki, kendisi bakımından da akılsal ve bilge olan bir şeydir. Yukarıda sözü edilen güç insanları yapılandıran türden bir doğaya sahiptir. O halde, bu güç akılsal ve bilge olan bir şeydir ve bu da ilahi bir doğanın işaretidir. O halde, Tanrı (78) (Tanrılar) vardır. Yine,

cisimlerin (*somaton*) bazıları birleşik (*enomena*), bazıları bitişik (*sunaptomenon*) ve bazıları ayrık (*diestoton*) şeylerdir. Birleşik[39] cisimler, örneğin bitkiler ve hayvanlar gibi, yalnızca çekme[40] ile denetlenir; bitişik parçalardan meydana gelmiş olan cisimler, tek bir ana yapı içinde bir araya gelme eğiliminde olan bitişik unsurlardan oluşmuş şeylerdir, örneğin kablolar, kuleler ve gemiler gibi; ayrık şeylerden meydana gelmiş cisimler, ayrık, yalıtık ve kendileri olarak var olan unsurlardan oluşmuş şeylerdir, örneğin ordular, kalabalıklar ve korolar gibi. Şimdi, (79) Evren de bir cisim olduğundan, o da ya birleşik ya bitişik ya da ayrık parçalardan oluşmuştur. Fakat Evren ne bitişik ne de ayrık parçalardan oluşmuş olamaz, onun bize yansıttığı "etkileşim" (*sumpatheion*) [olgusundan] kavradığımız kadarıyla; çünkü Ay'ın büyüme küçülmelerine bağlı olarak birçok deniz ve kara hayvanı küçülüp büyümekte ve denizin çeşitli bölümlerinde deniz suyunun alçalıp yükseldiği görülmektedir ve yine aynı şekilde, yıldızların belli hareketleri ve diziliş biçimleri çevremizi saran atmosferde değişimlere ve havanın içinde muhtelif olaylara neden olmaktadır; bu olaylar bazen daha iyi olan şeyler ve bazen de can sıkıcı şeyler, örneğin salgın hastalıklar olmaktadır. (80) Bütün bunlardan açıktır ki, Evren birleşik bir cisimdir; çünkü bitişik ya da ayrık unsurlardan oluşan cisimlerde parçalar (unsurlar) birbirleriyle etkileşmezler. Örneğin, diyelim ki, bir ordudaki, bir asker hariç tüm askerler ortadan kalkarsa, bu hayatta kalan askerin aynı akıbete maruz kaldığı söylenemez. Fakat birleşik cisimlerde, belli bir etkileşme vardır. Örneğin, bir parmak kesildiğinde, tüm beden parmağın durumunu (81) paylaşır. Bu bakımdan, Evren de birleşik bir cisimdir. Fakat birleşik cisimlerden bazıları yalnızca çekme, bazıları organik yapı ve bazıları ruh ile bir arada tutulduklarına göre (çekme ile bir arada tutulanlar, taşlar ve tahtalar vb; organik yapı ile bir arada tutulanlar, bitkiler; ruhla bir arada tutulanlar, hayvanlar), Evren de, kesindir ki, (82) bunlardan biri tarafından denetlen-

39. Bkz. M.K., I, 102.

40. "Eksis"in Stoacı kullanımı (*ekseos*): "Tutma", "kavrama" ya da "çekme." Bu terim organik olmayan şeylerde birlik ve birleşme ilkesine atıfta bulunur. Bkz. F.K., I, 81.

mektedir. Şimdi, Evren yalnızca çekim ile bir arada tutuluyor olamaz; çünkü çekimle denetlenen şeyler (taşlar ve tahtalar gibi) herhangi bir hatırı sayılır başkalaşma ya da değişim kabul eden şeyler değildir; bunlar yalnızca (83) basınç ya da genleşmenin yarattığı ortamlara maruz kalırlar. Fakat Evren hatırı sayılır başkalaşımlara olanak vermektedir. Örneğin, atmosfer gök cisimlerinin hareketlerine bağlı olarak bir zaman aşırı soğuk, başka bir zaman aşırı sıcak ve bir zaman kuru, başka bir zaman nemli ve daha başka bir zaman daha başka durumlarda olmaktadır. O halde, (84) Evren yalnızca çekme ile bir arada tutulmamaktadır. Fakat Evren çekme ile bir arada tutulmamaktaysa, bu durumda, o, kesindir ki, organik yapıyla bir arada tutuluyordur; çünkü ruhla denetlenen cisimler bile her şeyden önce organik yapıyla bir arada tutulmaktaydı. Bu durumda, zorunlu olarak, Evren en iyi yapı ile bir arada tutuluyor (85) olmalıdır; çünkü o tüm şeylerin yapısını kapsamaktadır. Fakat tüm şeylerin yapısını içinde taşıyan bu şey aynı zamanda akılsal olan türden şeyleri de içinde taşıyor olmalıdır. Dahası, akılsal organik şeyleri içinde barındıran bu şey, kesindir ki, akılsal bir şey olmalıdır; çünkü bütünün parçadan daha aşağı olması mümkün değildir. Fakat Evreni yöneten (denetleyen) bu yapı en iyi ise o zaman, bu yapı sahibi, erdemli (86) ve ölümsüz olmalıdır ve böyle olmak Tanrı olmaktır. O halde, Tanrı (Tanrılar) vardır. Yine, eğer toprakta ve çok yoğun bölümlere sahip olan denizde suyunda ruh yetilerine sahip hayvanlar varsa, havada da (toprak ve suya oranla daha saf ve temiz olan bir şey olarak) ruh ve zekâya sahip bazı hayvanların olması çok daha muhtemeldir. Bundan hareketle, söylenen şudur: "Dioskur'lar iyi tinlerdir (*daimonas*), onlar iyi donatılmış gemilerin koruyucularıdır." Ve şu söyleniyor:

> "Ölümlü insanların üzerine ulu ve ölümsüz Zeus,
> Üç kez on bin muhafız yolladı;
> Yeryüzünde birçokları buna tanık."[41]

(87) Fakat eğer hayvanların havada var olması mümkünse, bu durumda, kesindir ki, hayvan organizmaları eter (gök) içinde de

41. Hesiodos, *Works and Days*, 252.

vardır ve insanlar da zekâ sahibi güce iştirak etmekte ve oradan akıl yetisi edinmektedir. Göksel (eter gibi olan) hayvanlar var olduğuna ve bunların yok olmayan ve doğmamış olan türden olmaları bakımından yeryüzünde yaşayan insanlardan çok daha üstün olduklarına inanılmakta olduğuna göre, bunlardan hiçbir şekilde farklı olmayan Tanrı'nın (Tanrıların) da var olduğu kabul edilmelidir.

(88) Kleanthes şunu ileri sürmüştür: "Eğer bir doğa bir başka doğadan daha iyi (üstün) ise, demek ki, en iyi olan bazı doğalar vardır; eğer bir ruh bir başka ruhtan daha iyi ise demek ki, en iyi olan bazı ruhlar vardır; şimdi, eğer bir hayvan bir başka hayvandan daha iyi ise demek ki, en iyi olan hayvanlar vardır; çünkü bu tür şeyler 'sonsuza dek geri giden' şeyler değildir." Şimdi, iyi denilen şey sonsuza dek geri gidebilen bir şey değilse, o halde, ruh da hayvan da sonsuza dek geri gidebilen şeyler (89) olamazlar. Bu durumda, bir hayvan bir başka hayvandan daha iyidir, örneğin bir at bir kaplumbağadan ve bir boğa bir eşekten ve bir aslan bir boğadan daha iyidir ve "İnsan" yeryüzünde yaşayan tüm hayvanların en üstünü ve hem ruh hem de beden (90) (cisim) düzeni bakımından en iyi olanıdır. Yine de "İnsan" mutlak anlamda en iyi değildir, çünkü insan, örneğin hayatı boyunca günahın içinde yer alır ya da hayatı boyunca olmasa bile en azından büyük bir kısmında bu durumda olur (çünkü eğer o erdeme ulaşırsa bile, buna çok geç, yani hayat güneşinin söndüğü bir zamanda ulaşır); o kaderin ve güçsüzlüğün mağdurudur ve sürekli desteğe ihtiyacı vardır; örneğin, üzerimizde acımasız bir tiran gibi duran ve her gün karşılanmaları gereken yiyecek, barınma vb beden için gerekli olan diğer tüm şeylere olan ihtiyaçlar gibi. Beden, biz onu yıkayıp paklamadıkça ve giyeceğini, yiyeceğini sağlamadıkça, bizi hastalık ve ölümle tehdit eder. Bu bakımdan, insan mükemmel bir hayvan değildir; aksine, o mükemmel olmayan ve böyle olmaktan da epeyce uzak olan bir varlıktır. Fakat (91) "mükemmel" ve "en iyi" olan şey insandan daha iyi olan ve tüm erdemleri içine alan fakat hiçbir kötülüğü içinde barındırmayan bir şey olmalıdır. Böyle bir hayvan Tanrı'dan daha farklı bir şey olmaz. O halde, Tanrı vardır."

(92) Şimdi, bunlar Kleanthes'in görüşleridir. Sokratesçi Ksenofanes da kanıtını Sokrates'e atfettiği bir argüman ileri sürmüştür. Aristodemos'la ilgili sorgulamasında Ksenofanes şunları söylemektedir:[42] "–Söyle bana Aristodemos, bilgeliğine hayran kaldığın bir insan var mı? –Evet. –Peki, Kim onlar? –Homeros. Onun şiirlerine hayranım; Polykletıos'un da heykeltıraşlığına hayranım; gayet tabi, Zeuksis'in de (93) ressamlığına.[43] –O zaman, bu kimselere olan hayranlığının nedeni onların güzel bulduğun ürünlerindeki olağanüstü ustalık, değil mi? –Evet. –Şimdi. Eğer Polykletıos'un heykeli bir de canlı olsaydı, bu sanatçıyı daha fazla beğenmez miydin? –Kesinlikle. –Peki, Eğer bir heykel gördüğünde o heykelin bir sanatçı tarafından yapılmış olduğunu söylüyorsan, iyi bir ruha ve iyi bir donanıma sahip bir insan gördüğünde ve onun bedeninin parçalarının düzenini ve işlevini gözlemlediğinde, yani onun dik durabildiğini, görülür şeyleri görmesi için gözlerinin ve duyulur şeyleri duyması için kulaklarının olduğunu gözlemlediğinde, onun da mükemmel bir zihin (94) tarafından yapılmış olduğunu düşünmez misin? Eğer bu zihin insana burun delikleri vermeseydi, insan nasıl koku alırdı ya da insanın dili olmasaydı tatları nasıl edinirdi? Ve yine, sen bedeninde yer yüzeyindeki onca toprağın küçük bir parçasına ve onca suyun küçük bir parçasına ve bunun gibi, onca ateşin ve onca havanın küçük bir parçasına sahip olduğuna göre, zihnini şans eseri nereden edindiğini düşünüyorsun, eğer saf halde bir zihin hiçbir yerde [yer yüzeyinde] var değilse?"

(95) Şimdi, Ksenofanes'in argümanı budur ve bu argümandaki tümevarımsal akıl yürütme şudur: "Siz, Evren'deki var olan çok miktardaki toprağın ancak bir bölümüne sahipsiniz ve yine Evren'deki var olan çok miktardaki suyun küçük bir miktarına; o halde, siz Evren'deki çok miktardaki zihnin de küçük bir parçasına sahipsiniz. Demek (96) ki, Evren akılsaldır ve sonuç olarak, o Tanrı'dır." Fakat bazıları bu argümanın karşısına, bu argümanın öncüllerini değiştirerek oluşturdukları, benzer [fakat karşıt] bir argüman çıkarmaktadır. Şöyle: "Siz Evren'de var olan çok miktarda toprağın küçük bir miktarına sahipsiniz; fakat siz

42. Bkz. Ksenophon, *Memorabilia and Oeconomicus*, I, 4, 2.
43. P. ve Z. Bunlar ünlü Yunan sanatçılarıydı (MÖ 440-400).

aynı zamanda Evren'de var olan çok miktardaki suyun küçük bir miktarına da sahipsiniz ve yine havanın ve ateşin de; o halde, siz Evren'de çok miktarda var olan safranın da kanın da ve balgamın da küçük bir miktarına sahipsiniz. Buradan da şu çıkar: Evren safra yapan ve kan üreten bir şeydir ki, bu da (97) saçmadır." Fakat diğerleri bu argümana karşı çıkarak, bu argümanın Ksenofanes'in argümanıyla aynı olmadığını söylemektedirler. Buna göre, Ksenofanes araştırmasını basit ve birincil elementlere dayandırmaktadır, örneğin toprak, su, ateş ve hava gibi, oysa yukarıdaki argümanı (benzer argümanı) ileri sürenler [birincil element olmayan] bileşik unsurlara sıçramaktadırlar; çünkü ne safra ne kan ne de kanlı sıvı birincil ve yalın unsurlardır, aksine birincil ve basit cisimlerin bileşimleri olan şeylerdir.

(98) Aynı argümanı şu formda ortaya koymak da mümkündür: "Evren'de topraksı olan hiçbir şey yok ise, sizin içinizde de topraksı olan herhangi bir şey yok demektir; eğer Evren'de sıvı olan hiçbir şey yok ise sizin içinizde de sıvı olan herhangi bir şey yok demektir; yine, hava ve ateş için de durum aynıdır. Bu bakımdan, yine, Evren'de zihin diye bir şey yok ise sizde de zihin diye bir şey yok demektir; fakat sizde zihin bulunmaktadır. Bu nedenle, Evren akılsaldır; akılsal olduğu için, o aynı zamanda (99) Tanrı'dır." Aynı sonuca yönelik söyle bir argüman da ortaya konabilir: "İyi işlenmiş bir heykel görürseniz, onu sanatçı bir zekânın yapıp yapmadığından kuşku duyar mısınız? Ya da heykelin el işçiliğinin mükemmelliğine ve sanatsal niteliğine gerçekten (100) hayran kalarak bu tür bir kuşkudan uzak durmaz mısınız? Şimdi eğer, böyle bir durumda, dışsal bir biçim gözlemlediğinizde, bunu bir yapıcının [varlığının] kanıtı olarak kabul ediyor ve onu yapan bir ustanın var olduğunu iddia ediyorsanız, kendinizde zihnin varlığını gördüğünüzde ki, o herhangi bir heykelle ya da bir tabloya göre kendi gizemi içinde daha üstün bir şeydir, onun rastgele varlığa gelen bir şey olduğunu ve yüksek derecede zekâ ve güce sahip bir usta tarafından varlığa getirilen bir şey olmadığını mı düşünüyorsunuz? O (zihin) Evren'den başka hiçbir yerde ikamet ediyor olamaz; Evren onun yönettiği ve şeyleri doğurup büyüttüğü yerdir ve bu şahıs bir Tanrı'dır; o halde, Tanrı (Tanrılar) vardır."

(101) Kitiumlu Zenon, Ksenofanes'i hareket noktası kabul ederek, şöyle demektedir: "Akıllı olan şeyin tohumunu (*sperma*) tasarlayan (üreten) şeyin kendisi de akıl sahibidir; fakat Evren akıllı olan şeyin tohumunu tasarlamaktadır; o halde, Evren akılsal olan bir şeydir ve bu bağlamda, varlık da bunun sonucudur." Bu argümanın (102) makullüğü açıktır; çünkü her doğada ve her ruhta hareketin kökeni 'yönetici bölüm'e[44] dayanır görünüyor. ve yine, görünüşe göre, bütünün her parçasına gönderilen güç, sanki bir pınar gibi, yönetici bölümden kaynaklanmaktadır. Öyle ki, her bir parçada var olan güç aynı zamanda, yönetici bölümden dağılıyor olması bakımından, bütünde de var olmaktadır. Bu açıdan, parçada gücün olması için önce bütünde bir (103) gücün olması gerekir. Sonuç olarak, eğer Evren bir akıllı hayvan tohumu tasarlamaktaysa (üretmekteyse), o bunu insandaki gibi köpüklü bir dışa saçma [boşalma] şeklinde yapmamaktadır; akıllı hayvanların tohumlarını [halihazırda] içeriyor olması bağlamında yapmaktadır. Bununla birlikte, Evren bu tohumları, bizim şarabın üzüm taneleri içerdiğini söylememize benzer bir biçimde içermemektedir –yani o bunları [fiziksel] kapsama şeklinde içermez. O'nda var olan şey akıllı hayvanların "tohum olarak" akıllarıdır (*logoi spermatikoi*).[45] Bu bakımdan, bu argüman şöyledir: "Evren akıllı hayvanların 'tohum olarak' akıllarını içermektedir; o halde, Evren akılsaldır."

(104) Zenon yine şöyle demektedir: "Akılsal olan akılsal olmayandan daha iyidir (üstündür); fakat hiçbir şey Evren'den daha iyi değildir; o halde, Evren akılsaldır. Aynı şey zekâ sahibi olan (*noerou*) şeylerle canlı olan şeyler için de geçerlidir; çünkü zekâ sahibi olan şey zekâ sahibi olmayan şeyden ve canlı olan şey canlı olmayan şeyden daha iyidir; fakat hiçbir şey Evren'den daha iyi değildir; o halde, Evren hem zekâ sahibidir hem de canlıdır."

(105) Benzer bir argüman Platon tarafından ortaya konmaktadır. Platon şöyle söylüyor:[46] "Şimdi, düzenleyenin düzenleme

44. Bu Stoacı terim için bkz. A.H., Sunuş, s. XXV.
45. Stoacı öğretiye göre Evrensel Akıl (*Logos*) tikel şeylerde, bu şeylerin hayati biçimlendirici ilkesi olarak, kendini gösterir ve Akıl'ın bu çoğalımları (parçaları) "tohum olarak akıl" şeklinde adlandırılır.
46. Bkz. Platon, *Timaios*, 29 d.

nedeni olan şeyin Oluş'u ve Bütün'ü (her şeyi) düzenlediğini söylüyoruz. O iyiydi ve iyi olması bakımından onun içinde (muhtevasında) hiçbir şeye karşı hiçbir haset yoktu ve hasetten yoksun olması bakımından, o tüm şeylerin mümkün olduğunca ona benzemesini arzuladı. Şimdi, biz (106) bu ilkeyi, Oluş'un ve Evren'in 'her şeyin üstünde olan en üst nedensel ilkesi' olarak bilge insanlardan edinmekte tümüyle haklıyız." Platon biraz ilerde şunları söylemektedir: "Bu düşünce (*logismon*) nedeniyle, o Bütün'ü biçimlendirirken, aklı ruha ve ruhu da bedene yerleştirdi; öyle ki, yaptığı şey doğası bakımından en güzel ve en iyi olan bir şey olsun. Şimdi, bu makul açıklama bağlamında, bizim söylememiz gereken şudur: Bu Evren tam tamına kendisine ruh ve aklın bahşedilmiş olduğu canlı (107) bir yaratıktır (*zoon*); çünkü o Tanrı'nın inayetiyle varlığa gelmiştir." Böylece, Platon aslında Zenon'un argümanına benzer bir argüman ortaya koymaktadır; çünkü birincisinde de şu ileri sürülüyor: "Bu Bütün (Her şey) en güzel olan şeydir, çünkü o doğaya göre yapılmıştır ve bu makul açıklamaya göre, o kendisine ruhun bahşedildiği canlı bir yaratıktır (*zoon*); o hem zekâ hem de akıl sahibidir (*noeron kai logikon*)."

(108) Fakat Aleksinos[47] benzer bir argümanla şöyle karşı çıkmaktadır: "Şiirsel olan şiirsel olmayandan daha iyidir ve grametik olan grametik olmayandan daha iyidir ve diğer sanatların sanatsal ürünleri de sanatsal olmayan şeylerden daha iyidir; fakat hiçbir şey Evren'den daha iyi değildir; o halde, Evren hem şiirsel hem de grametik olan (109) bir şeydir." Bu karşıt argümana yanıt olarak Stoacılar şunu söylemektedirler: "Zenon mutlak olarak daha iyi olanı dikkate almaktadır (yani, akılsal olanın akılsal olmayandan ve zekâ sahibi olanın zekâ sahibi olmayandan ve canlı olanın canlı olmayandan daha iyi olması gibi), Aleksinos ise böyle yapmamaktadır; çünkü şiirsel (110) olan şiirsel olmayandan ya da grametik olan grametik olmayandan mutlak olarak daha iyi değildir. Bu açıdan, biz her iki argüman arasında büyük bir fark görmekteyiz. Şiirsel olan Arkhilokhos'un, şiirsel olmayan Sokrates'ten ve grametik olan

47. Aleksinos, Megaralı filozof; Eubulides'in öğrencisiydi ve Stoacı Zenon ile çağdaştı (MÖ 300).

Aristarkhos'un,[48] grametik olmayan Platon'dan ne kadar iyi olduğuna bir bakın."

(111) Devam edelim. Stoacılar ve onların destekçileri Tanrı'nın varlığını Evren'in hareketine dayanarak tanıtlamaya çalışmaktadırlar. Buna göre, Evren'in hareket halinde (112) olduğunu herkes kabul etmektedir, birçok nedenle bu böyledir. Şimdi, Evren ya doğa (*fusis*) ya arzu ya girdap ya da zorunlulukla hareket etmektedir. Fakat Evren'in girdap[49] ve zorunlulukla hareket ediyor olması muhtemel (makul) değildir; çünkü girdap denilen şey ya düzensiz ya da düzenli bir şey olmalıdır. Eğer o düzensiz oluşan bir şey ise o zaman, o hiçbir şeyi düzenli bir biçimde hareket ettiriyor olamaz. Fakat eğer o herhangi bir şeyi düzen ve uyum içinde hareket ettiriyorsa, bu durumda, o (113) ilahi ve doğaüstü bir şey olmalıdır; çünkü [aksi halde] Bütünü (Her şeyi) asla düzenli bir biçimde hareket ettiremiyor olurdu ve bu bağlamda, zekâ sahibi ve ilahi bir şey de olmazdı ve eğer girdap böyle bir şey ise o artık girdap olamaz; çünkü girdap düzensiz ve kısa süreli olan bir şeydir. Bu durumda, Evren Demokritos'un söylediği (114) türden zorunluluk ve girdap nedeniyle hareket eden bir şey olamaz. Yine, Evren algı yetisi olmayan bir doğa nedeniyle de hareket ediyor olamaz; çünkü zekâ sahibi doğa böyle bir doğaya üstündür. Bu tür [zekasız] doğalar Evren'de kapsanıyor görünmektedir. Bu durumda, ortaya çıkan zorunlu sonuç, Evren'in kendinde zekâ sahibi bir doğa olduğu ve bu bağlamda düzenli bir biçimde hareket etmekte olduğudur. Böyle bir doğa da hiç kuşku yok ki Tanrı'dır.

(115) Kaldı ki, kendi ayarına göre hareket eden yapılar diğer tür şeylerden daha muazzam şeylerdir. Bu bakımdan, içinde Güneş'in, Ay'ın ve tüm diğer yıldızların hareket ettiği Arkhimedçi[50] sistemleri gördüğümüzde hayran kalıyoruz (kuşkusuz, bu cisimlerin biçimine ve hareketine değil, onlara bu biçimleri

48. Paroslu Arkhilokhos (MÖ 700) iambik şairiydi ve Aristarkhos (MÖ 150) İskenderiye'de ünlü bir gramerci ve edebiyat eleştirmeniydi. F.K., I, 108-10'da "grametiksel"in anlamı "gramer sanatına sahip" olmaktadır.

49. Bu Demokritosçu öğretide "girdap" (dine) atomlara sarmal hareketi veren dönme kuvvetine verdiği addı.

50. Yıldızların hareketlerini yansıtan bir çeşit güneş sistemi; bu sistem Archiemedes'in tasarımıydı.

verene ve bu hareketin nedenleri olan şeylere). Bu bakımdan, algılayanlar (*aisthanomena*) algılananlardan (*aistheton*) ne derece üstünse, cisimleri harekete geçiren şeyler de harekete geçirilen (116) şeylerden o derece üstündür, çünkü at bitkiden daha muazzam olduğundan, atın hareket ettirici nedeni bitkinin hareket ettirici nedeninden daha muazzamdır. Filin hareket ettirici nedeni, büyük bir kütleyi hareket ettirmesi bakımından, bir atın hareket (117) ettirici nedeninden daha muazzamdır ve –en yüksek cinslere yükseldikçe– yukarıda sayılanlardan daha muazzam olan [nedenler] Güneş'in, Ay'ın ve Yıldızların hareket ettirici nedenleridir ve bunlardan daha muazzam olan şey de, bu [nedenlerin de] hareket ettirici nedeni olarak, Evren'in doğasıdır; çünkü parçanın nedeni olan şey tüm bütünü kapsamaz ve o bütünün nedeni olma konumunda değildir; tersine bütünün nedeni olan şey, parçaları içine alır [onların nedenidir]. Bu bakımdan, o aynı zamanda (118) parçanın nedeninden daha muazzam olan bir şeydir. Bunun için, Evren'in doğası tüm Evren'in düzeninin nedeni olduğundan, bu doğa aynı zamanda parçaların da nedeni olan şeydir. Eğer böyle ise, o en mükemmel olan şeydir demektir ve eğer bu neden (evrenin doğası) en mükemmel olan şey ise, o zaman, o hem akılsal hem de zekâ sahibi bir şeydir. Dahası, o ölümsüzdür. Fakat bu tür bir doğa Tanrı ile aynı şeydir. O halde, Tanrı vardır.

(119) Dahası, doğa tarafından düzenlenen her çok parçalı cisimde[51] bir yönetici unsur vardır; örneğin bizde (insanda) bu unsurun ya kalpte ya beyinde ya da bedenin başka bir bölümünde[52] olduğu söylenmektedir; bitkilerde ise bunun farklı bir tarzda olduğu söyleniyor –bazılarında köklerde, bazılarında yapraklarda, bazılarında da (120) gövdede. Sonuç olarak, Evren de çok parçalı ve doğa tarafından düzenlenen bir şey olduğuna göre, Evren'de de onun hareketlerini düzenleyen ve yaratan bir unsurun var olması gerekir ve bu unsur var olan şeylerin doğasından başka bir şey olamaz. Bu unsur Tanrı'dır. O halde, Tanrı vardır.

51. "Doğa" (*fusis*) ya da "organik yapı" "çekme"den (*eksis*) ayrı bir şeydir; bkz. F.K., I, 81. "Çok parçalı cisim" bir "organizma"dır.
52. Bkz. M.K., I, 313.

(121) Fakat belki birileri şöyle söyleyebilir: "Bu argümanın sonucu şudur: Yeryüzü (toprak) Evren'deki en başat yönetici güçtür ve hatta daha başat yönetici güç havadır; çünkü bunlar olmaksızın Evren'in var olması mümkün değildir. Bu bakımdan, biz hem yeryüzünün (toprağın) hem de havanın Tanrı olduğunu ileri sürmekteyiz." (122) Fakat bu aptalca bir düşüncedir; o zaman, şu da söylenebilir: "Duvar bir evin en başat yönetici unsurudur; çünkü duvar olmaksızın ev diye bir şey olamaz." Ancak, söylendiği gibi, ev duvar olmaksızın gerçekten var olmazsa bile, yine de duvar yönetici unsur değildir, çünkü o evin ustasından daha iyi değildir. Bunun gibi, Evren'le ilgili olarak da, "Bütün"ün (Evren'in) toprak ve hava olmaksızın var olması mümkün olmasa da, yine de bu unsurlar (toprak ve hava) Evren'i [evin ustası gibi] düzenleyen doğayı geçersiz kılmış olmazlar; bu [düzenleyici] doğa Tanrı'dan farksızdır. O halde, Tanrı vardır.

Şimdi, bu argümanların genel karakteri budur. Artık Tanrı'yı yok kabul etmenin (123) tuhaf sonuçlarını sorgulamaya geçebiliriz. Eğer Tanrı (Tanrılar) var değilse, dindarlık da var olan bir şey değildir; çünkü dindarlık "Tanrılar'a hizmet etme bilimidir." Var olmayan şeylere herhangi bir hizmet söz konusu olamaz. Bu bakımdan, böyle bir bilim de olamaz. Tıpkı, "hipokentaur"lara hizmet etmenin söz konusu olmaması gibi, çünkü bunlar var olan şeyler değildir. Aynı şekilde, eğer Tanrılar var değilse, onlara hizmet etmenin bilimi de olamaz. Bu durumda, eğer Tanrılar var değilse, dindarlık da var değildir. Fakat dindarlık var olan bir şeydir. O halde, bizim (124) Tanrıların var olduğunu ilan etmemiz gerekir. Yine, Tanrılar var değilse, kutsallık diye de bir şey var değildir; kutsallık "Tanrı vesayetinde adalet"tir; insanlardaki ortak düşünce ve ön kavrayışa göre, kutsallık var olan bir şeydir ve bu nedenle de kutsal olan (125) bir şey de vardır; o halde, Tanrı vardır. Bununla birlikte, Tanrılar var değilse, bilgelik denilen şey de ortadan kalkar; çünkü bilgelik, "hem ilahi hem de insani şeyler hakkındaki bilim"dir. Tıpkı, hem insani hem de "hippokentaur"larla ilgili bir bilimin olamayacak olması gibi, çünkü insanların var olmalarına karşılık, "hippokentaur"lar var olan şeyler değildir, eğer insanlar var olduğu halde Tanrılar var değilse, hem ilahi hem de insani

şeylere ilişkin bir bilim de olmaz demektir. Fakat bilgeliğin var olmadığını iddia etmek saçmadır; o halde, Tanrılar'ın var olmadığını savunmak da saçmadır.

(126) Devam edelim, eğer adalet de insanların birbirleriyle ve Tanrılarla ilişkileri bakımından işin içine sokuluyorsa ve Tanrılar da var değilse, bu durumda adalet diye (127) bir şey de yok demektir. Fakat bu da saçmadır. Şimdi, Pythagoras ve Empedokles ve İtalyan grubun geriye kalanları bizlerin yalnızca birbirimizle ve Tanrılarla ilişki içinde olmadığımızı aynı zamanda akıl yoksunu hayvanlarla da ilişkimiz olduğunu söylemişlerdir. Buna göre, tüm Evren'e bir ruh gibi sinen ve bizi bu akıl yoksunu olan (128) şeylerle birleştiren [aynı şey yapan] bir tin (*pneuma*) vardır. Bu nedenle, eğer biz onları öldürüp yersek, türdeşlerimize zarar vermiş olduğumuz için, haksızlık yapmış ve dine saygısızlık etmiş oluruz. Bu bakımdan da, bu filozoflar hayvani yiyeceklerden uzak kalmamızı önermiş ve Kutsal kimselerin sunağını kurbanların kanlarıyla kırmızıya (129) boyayan kimselerin dine saygısızlık etmiş olduklarını söylemişlerdir. Empodokles bir yerde şöyle demektedir:

> Katliamın ürkütücü sesine bir son vermeyecek misiniz?
> Donuklaşmış hissiz aklınızda, nasıl birbirinizi yalayıp yuttuğunuzu
> Görmüyor musunuz?

Ve yine şöyle demektedir:

> Sevdiğini yükseğe kaldırarak –oğlu, yüzü öylesine değişmiş!
> Düşüncesiz baba dualarla katletti onu; diğerleri afallayıp kaldılar,
> Ona hatta yalvardılar, o katliam yaparken,
> Fakat o onların haykırışlarına kulak bile asmadı,
> Yine salonlarında katliam yapıp ve iğrenç yemek ziyafeti hazırlanırken
> Aynı şekilde oğul babayı tuttu, çocuklar anneyi
> Zorla hayattan aldılar onları ve oburca akrabalarının etini midelerine indirdiler.

(130) Şimdi, bu Pythagoras'ın önerisiydi fakat hatalıydı; çünkü eğer hem hayvanlara hem de bize sinen bir tin var-

sa, bundan bizlerle akıl yoksunu hayvanlar arasında bir çeşit adaletin olduğu sonucu çıkmaz; çünkü size bakan bu tin aynı zamanda kayalara ve bitkilere de erişiyordur; öyle ki, biz bu şeylerle birleşmiş olalım. Fakat bizim ne kayalarla ne bitkilerle adalet yönünden bir ilişkimiz söz konusu değildir; yine, bu tür şeyleri kesmek ve biçmekle adaletsiz davranmış olduğumuzdan da emin değiliz. Şimdi, Stoacılar insanların birbirleriyle ve Tanrılarla belli bir ilişki ve bağlantı içinde (131) olduklarını neden ileri sürmektedirler? Bunun yanıtı her şeyin içine sinen bir tinin var olduğuna dair bir açıklama olamaz; böyle olsaydı, o zaman, bizim hayvanlara yönelik bir yükümlülüğümüz de olurdu. Fakat şu olabilir: İnsanlar birbirlerine ve Tanrılara uzanabilen bir akla sahiptirler; buna karşılık akıl yoksunu hayvanlar, onlar böyle bir aklı paylaşmadıklarından, bizimle bir adalet ilişkisi içinde olamazlar. Bu bakımdan, eğer adalet insanların kendi aralarındaki ve insanlarla Tanrılar arasındaki belli bir paylaşımın varlığı bağlamında tasavvur edilen bir şey ise ve Tanrılar da var değilse, bu durumda, adalet de var olan bir şey değildir demektir. Fakat adalet diye bir şey vardır; o halde, bizim de Tanrıların var olduğunu beyan etmemiz gerekir.

(132) Ek olarak. Eğer Tanrılar var değilse, o zaman, kehanet diye bir şey de olmaz; çünkü kehanet Tanrılar tarafından insanlara gönderilen işaretlerin yorumlanması ve gözlenmesiyle ilgili bir bilimdir; yine, vahiy, astroloji, ilahiyat ve rüya yorumlama vb söz konusu olamaz. Fakat bütün insanların halihazırda inanmakta oldukları bu türden birçok şeyi bir kenara atmak da saçmadır. O halde, Tanrılar vardır.

(133) Zenon şu argümanı da dile getirmiştir: "Bir kimse makul bir biçimde Tanrılara saygı gösterebilir; fakat o var olmayan şeylere saygı gösteremez; o halde, Tanrılar vardır." Fakat bazıları bu argümana benzer tarzda karşıt bir argüman ileri sürmektedir. Şöyle: "Bir kimse bilge insana makul bir biçimde saygı gösterebilir; fakat o var olmayan bir şeye saygı gösteremez; o halde, bilge insanlar vardır." Bu sonuç Stoacılara hiç de hoş gelmemiştir, çünkü Stoacıların Bilge İnsan'ı o güne kadar keşfedilemez bir şey olarak kalmıştı. Bu karşı argümana ya-

nıt olarak Babilonlu (134) Diogenes[53] Zenon'un argümanının ikinci öncülünün aslında şu olduğunu ileri sürmüştür: "Fakat o var olan türden bir doğaya sahip olmayan şeylere makul bir biçimde saygı gösteremez." Çünkü bu öncül kabul edildiğinde, açıktır ki, Tanrılar var olan türden bir doğaya sahip olan şeyler olarak kabul edilmek durumundadır. Fakat eğer (135) böyleyse, Tanrılar gerçekten var demektir. Tanrılar herhangi bir zamanda var olmuşlarsa, o zaman, onlar şimdi de var olan şeylerdir demektir. Tıpkı, atomlar var olmuşlarsa, onların şimdi de var olması gerektiği gibi; çünkü bu tür şeylerle ilgili anlayışa göre, bunlar yok olmayan ve yaratılmamış olan şeylerdir. Bu bakımdan, bu argüman uygun bir sonuca varmış olmaktadır. Fakat bilgelerin, onların var olan türden bir doğaya sahip olmaları bakımından gerçekten var oldukları doğru değildir. Fakat (136) bazıları da Zenon'un birinci öncülünün, yani "bir kimse makul bir biçimde Tanrılara saygı gösterebilir" öncülünün, belirsiz olduğunu söylemektedir; çünkü bu öncül şu anlamlara gelebilir: "Bir kimse makul bir biçimde Tanrılara saygı sunabilir" ya da "bir kimse Tanrılara saygı bakımından sahip çıkabilir."[54] Fakat birincisi öncül olarak alınırsa, bu öncül bilge ile ilgili durumda hatalı (yanlış) olacaktır.

(137) Şimdi, Tanrıların var olduklarına dair Stoacıların ve diğer okulların ortaya koyduğu argümanlar bu türden şeylerdir. Aynı biçimde, bizim, Tanrı'nın var olmadığını savunanların ikna bakımından Tanrı'nın varlığını savunanlardan hiç de geride kalmadıklarını, her iki tarafında eşit dengede olduğunu göstermemiz gerekiyor.[55] (138) Şimdi, eğer Tanrılar var ise o zaman, Tanrılar hayvandır.[56] Stoacıların Evren'in bir hayvan olduğunu savunurken dayandıkları argümana[57] benzer bir argümandan hareket edersek, Tanrı'nın da bir hayvan olduğunu

53. Stoacı bir filozof: Khrysippos'un öğrencisi (MÖ 160).
54. Burada "saygı sunma" "ibadet ya da tapınma" anlamındadır (bir şey sunarak saygı gösterme). Buna karşılık, "saygı bakımından sahip çıkma" yalnızca "herhangi bir şeye itibar etmek" anlamındadır, örneğin "saygıdeğer insan."
55. Bkz. A.H., III, 2.
56. "Hayvanlar" burada "canlı varlıklar" anlamındadır (bkz. F.K., 1, 107. Bu "insanın karşıtı olan varlık" anlamında değildir.
57. F.K., I, 107.

tanıtlayabiliriz; çünkü "hayvan hayvan olmayandan daha iyidir (üstündür); fakat hiçbir şey Tanrı'dan daha iyi değildir; o halde, Tanrı hayvandır." Bu argümanı desteklemek için, insanoğlunun ortak kavrayışını da işin içine sokabiliriz; çünkü şairler ve belli başlı filozofların çoğunluğu da Tanrı'nın bir hayvan olduğunu doğrulamaktadır. Bu bakımdan, bu mantıksal çıkarımın aşamaları (139) sağlamdır. Şimdi, Tanrılar var olan şeyler ise o zaman, onlar hayvandır. Fakat eğer Tanrılar hayvan ise onların duyu yetisi de vardır demektir; çünkü her hayvan duyu yetisi olan bir hayvan olarak tasavvur edilmektedir. Eğer Tanrılar duyu yetisine sahiplerse, o zaman, onlar tatlılığı ve acılığı da hissediyorlar demektir. Şimdi, Tanrılar başka tür duyularla duyu nesnelerini algılıyor olamazlar ve yine başka bir tat duyusuyla da. Bu durumda, Tanrı'nın bunlardan ve başka herhangi bir duyudan tamamen mahrum durumda olması hiç de mümkün olmayan bir şeydir; çünkü Tanrı daha iyi olan bir (140) varlık olduğuna göre, onun daha fazla duyuya sahip olması gerekir; Karneades'in söylediği gibi, Tanrı'nın daha fazla şeyi kavramaya muktedir bir varlık olarak konumlanması bakımından, bırakın Tanrı'nın insanlarda olan beş duyudan mahrum bir varlık olarak kabul edilmesini, aksine bunlardan daha fazlasının ona atfedilmesi (ki, başkaları bunu yapmaktadır) açıkçası daha makuldur. Bu durumda, bizim şunu iddia (141(etmemiz gerekir: "Tanrı tat duyumuna sahiptir ve bu sayede o tadılabilir şeyleri algılamaktadır." Fakat eğer Tanrı tat duyusuyla algılayabilmekteyse, bu durumda, o tatlılığı ve acılığı da hissediyor olmalıdır ve Tanrı tatlılığı ve acılığı hissettiğine göre, bu durumda, bazı şeylerden hoşlanıyor ve bazı şeylerden hoşlanmıyor olmalıdır. Tanrı bazı şeylerden hoşlanmadığına göre, bu durumda, o gücenen ve kötü olabilen bir varlıktır. Fakat eğer böyle ise bu durumda, Tanrı bozulabilir bir şeydir demektir. Bu bakımdan, eğer Tanrı (Tanrılar) var ise o bozulabilir bir şeydir. O halde, Tanrı diye bir şey yoktur.

(142) Bununla birlikte, Tanrı var ise o zaman, o bir hayvandır. Tanrı bir hayvan ise o zaman, o duyu yetisine sahiptir; çünkü hayvan, hayvan olmayandan duyu yetisine sahip olması bakımından ayrılır. Fakat eğer Tanrı duyu yetisine sahip ise o

zaman, o (143) görüyor, duyuyor, kokluyor ve dokunuyordur. Eğer böyleyse, her duyu yönünden Tanrı'ya hoş ya da itici gelen belli şeyler de var demektir; örneğin görme duyusuyla ilgili olarak, simetrik olan ve karşıt olmayan şeyler; duyma ile ilgili olarak, müzikal olan ve bundan daha farklı olmayan sesler ve bunun gibi diğer duyularla ilgili olan şeyler. Fakat eğer böyle ise Tanrı'ya rahatsız edici gelen belli şeyler vardır demektir. Belli şeyler Tanrı'ya rahatsız edici geliyorsa bu durumda, Tanrı kötü olabilen bir öznedir demektir. Bu da güçsüzlük (dayanıksızlık) anlamına gelir. O halde, Tanrı bozulabilir bir şeydir. Fakat bu sonuç Tanrı ile ilgili ortak kavrayışa aykırıdır. O halde, Tanrı var olan bir şey değildir.

(144) Ve yine bu argümanı tek bir duyuya dayandırarak daha etkili bir biçimde oluşturmak mümkündür. Örneğin görme duyusuna dayandırarak. Buna göre: Eğer Tanrı var ise o zaman, o bir hayvandır. Eğer o bir hayvan ise o zaman, o

> Gören, fark eden ve duyan bir şeydir.[58]

Eğer o görüyor ise o hem beyaz hem de siyah şeyleri görüyordur. Fakat beyaz (145) görmeyi bozan [kamaştıran] ve siyah da görmeyi bastıran [körleştiren] şeyler olduğundan,[59] Tanrı kamaşmış ve körleşmiş görme duyusuna sahiptir demektir. Eğer Tanrı kamaşma ve körleşme ediniyorsa, o zaman, o yanlış kavrıyor (algılıyor) demektir. O halde, Tanrı var ise o bozulabilir bir şeydir. Fakat Tanrı bozulabilir bir varlık olamaz. O halde, Tanrı var değildir.

(146) Yine, duyum bir tür değişimdir. Buna göre, bir duyu aracılığıyla kavrayan bir şeyin değişmeden kalması, yani kavrama eyleminden önceki durumunu koruyor olması mümkün değildir. Şimdi, eğer Tanrı duyu yetisine sahip ise o zaman, Tanrı değişen bir şeydir. Tanrı eğer değişen bir şey ise o zaman,

58. Ksenofanes, *Frag.* 2.

59. Burada Platon'un öğretisine bir gönderme vardır (*Timaios*, 67 e). Bu öğretiye göre, beyaz bir cisimden saçılan parça demetleri gözdeki görme akışını "kamaştırır" (bozar); buna karşılık, siyah bir nesneden gelen parça demetleri görme akışını "bastırır" (köreltir).

o değişmeyi ve faklılaşmayı (147) ediniyor demektir. Tanrı değişmeyi edinen bir şey olduğuna göre bu durumda, kesindir ki, Tanrı kötü olarak da değişebilir olan bir şeydir. Eğer böyle ise Tanrı bozulabilir bir şeydir de. O halde, Tanrı'nın var olduğunu ileri sürmek de saçmadır.

(148) Devam edelim. Eğer Tanrı var ise o ya sınırlı olan ya da sınırsız olan bir şeydir. Tanrı sınırsız bir şey olamaz; çünkü böyle bir durumda, Tanrı hem hareketsiz hem de cansız bir şey olur; çünkü eğer sınırsız bir şey hareket eden bir şey ise o zaman, o bir yerden bir yere geçiyordur. Eğer o bir yerden bir yere geçiyor ise o zaman, o uzay içinde var olmaktadır demektir; uzay içinde var olan bir şey olarak o sınırlı bir şey olmalıdır. O halde, eğer her hangi bir sınırsız olan şey varsa, o şey hareketsiz bir şey olmalıdır. Ya da eğer sınırsız olan şey hareket etmekte olan bir şey (149) ise o zaman, o sınırsız olan bir şey değildir demektir. Aynı şekilde, o cansızdır demektir; çünkü eğer o ruhla bir arada tutulan bir şey ise kesindir ki, hem merkezden sınırlara hem de sınırlardan merkeze doğru bir hareketle bir arada tutuluyordur.[60] Fakat sınırsız olan bir şeyde ne merkez ne de sınır diye bir şey olmaz. Bu bakımdan, sınırsız (150) olan şey canlı bir şey de değildir. Bu açıklama çerçevesinde, eğer Tanrı sınırsız ise, o zaman, o ne hareket ediyordur ne de canlıdır. Fakat Tanrı, iddiaya göre, hareket etmekte ve canlılığa iştirak etmekte olan bir şeydir. O halde, Tanrı sınırsız olan bir şey değildir ve Tanrı sınırlı olan bir şey de olamaz; çünkü sınırlı olan şey sınırsız olan şeyin bir parçasıdır ve bütün parçadan daha üstündür. Bu bakımdan, sınırsız olan şey, Tanrı'dan daha üstün ve ona hâkim olan şey olmak durumundadır. Fakat herhangi bir şeyin Tanrı'dan daha üstün ve onun doğasına hâkim olan bir şey olduğunu söylemek saçmadır. O halde, Tanrı sınırlı olan bir şey de değildir. Fakat eğer Tanrı ne sınırsız olan ne de sınırlı olan bir şey değilse ve bunların dışında tasavvur edilebilir bir üçüncü durum yok ise o zaman, Tanrı var olan bir şey değildir demektir.

60. Buradaki ima Stoacı öğretiye yöneliktir. Stoacı görüş şudur: Duyum merkezi duyu organıyla (kalp) dış duyu organları (göz, kulak vb) arasındaki hava akımı aracılığı ile ortaya çıkar.

(151) Yine, eğer Tanrı herhangi bir şey ise o ya bir cisimdir (*soma*) ya da cisim olmayan bir şeydir (*asomaton*); fakat Tanrı cisim olmayan bir şey olamaz, çünkü cisim olmayan şey canlı olmayan (*apsukhon*), duyusuz (*anaistheton*) ve herhangi bir eylemde bulunamaz olan (*ouden dunamenon energein*) bir şeydir. Tanrı bir cisim de olamaz, çünkü her cisim hem değişme hem de bozulma özelliğinde olan bir şeydir; oysa Tanrı bozulamaz bir şey olmalıdır; o halde, Tanrı var olan bir şey değildir.

(152) Yine, eğer Tanrı var ise onun bir hayvan olduğu kesindir ve eğer Tanrı bir hayvan ise onun tümüyle erdemli ve mutlu (ve erdemsiz mutluluk mümkün değildir) olduğu kesindir. Fakat eğer Tanrı tümüyle erdemli ise tüm erdemlere sahip olan bir şeydir demektir. Fakat ılımlılığa ve metanete sahip olmadıkça Tanrı tüm erdemlere sahip olamaz ve Tanrı kendisi için kaçınması ve katlanması zor olan şeyler var (153) olmaksızın tüm erdemlere sahip olamaz; çünkü ılımlılık "doğru aklın kurallarını ihlal edemeyecek türden bir zihin durumu ya da kaçınılması oldukça zor görünen şeylere karşı bizi üstün kılan bir erdemdir." Dediklerine göre bir insan bir ayağı çukurda olan yaşlı bir kadından uzak durduğunda değil, Lais ya da Phryne[61] ya da (154) bunlar gibi büyüleyici güzellerden zevk alacak güçte olduğu halde onlardan kaçındığı zaman kendine hâkim biri sayılır. Metanet "katlanılır ya da katlanılmaz olan şeylerle ilgili bir bilimdir ya da katlanılması zor görünen şeylere karşı bizi üstün kılan bir erdemdir." Çünkü "metanetli insan" tatlı şarabı yudumlamakta olan insan değil, (155) kesilip yakılırken bile metanetini göstermeye devam eden insandır. Bu durumda, Tanrı için katlanılması zor olan belli şeylerin var olması gerekir. Eğer bu tür şeyler mevcut değil ise bu durumda, Tanrı bu erdemlere sahip olamaz demektir –yani ılımlılık (156) ve metanete. Eğer Tanrı bu erdemlere sahip değil ise erdem ve zaaf arasında orta bir durum da olmadığına göre, Tanrı bu erdemlere karşıt olan zaaflara sahip olacak demektir, örneğin kadınsılık ve kendine hâkim olamama gibi. Tıpkı sağlıksız birinin hasta olması gibi, ılımlılık ve metanete sahip olmayan biri de bunlara karşıt

61. Güzellikleriyle ün salmış olan iki Yunanlı fahişe; Phryne, Praksiteles ve Apelles'e modellik yapmıştır (MÖ 330).

zaaflara sahip olmak durumundadır. Tanrı hakkında bunları söylemek de saçma bir iştir. Eğer (157) Tanrı için kaçınılması ve katlanılması zor olan bazı şeyler varsa, o zaman, Tanrı'yı kötü yönde değiştirebilecek ve kızdırabilecek olan bazı şeyler de var demektir. Fakat eğer böyle ise bu durumda, Tanrı kızabilen ve kötü yönde değişebilen ve bu nedenle de bozulabilen bir şeydir demektir. Bu bağlamda, eğer Tanrı var ise o zaman, o bozulabilen bir şeydir. Fakat ikinci önerme doğru olamaz. O halde, birincisi de doğru değildir.

(158) Aşağıdaki argümanları ekleyerek devam edelim: Eğer Tanrı tümüyle erdemli olan bir şey ise o zaman, o yiğitliğe de sahiptir ve eğer Tanrı yiğitliğe sahip ise o aynı zamanda korkutucu olan, korkutucu olmayan ve bunların ortasında olan şeyler hakkında bilgiye de sahiptir; eğer böyle ise Tanrı için korkutucu olan bazı şeyler vardır demektir; (159) çünkü hiç kuşku yok ki yiğit bir insan komşusuna korkutucu gelen türden şeyler hakkında bilgi sahibi olduğu için değil, kendisine korkutucu gelen türden şeyler hakkında bilgi sahibi olduğu için yiğit bir insandır. Ona korkutucu gelen şeyler komşusuna korkutucu gelen şeylerle aynı değildir. Sonuç olarak, Tanrı yiğit olduğuna (160) göre, ona korkutucu gelen şeyler vardır [olmalıdır]. Eğer Tanrı için korkutucu olan bir şey varsa, o zaman, Tanrı'yı kızdıracak bir şey de var demektir ve eğer böyle ise bu durumda, Tanrı kızabilen ve bu nedenle bozulabilen bir şeydir demektir. Bundan hareketle, eğer Tanrı var ise o bozulabilen bir şeydir. Fakat Tanrı bozulabilir bir şey olamaz; o halde, Tanrı var değildir.

(161) Dahası, eğer Tanrı tümüyle erdemli ise o aynı zamanda ruh azametine de sahiptir. Eğer Tanrı ruh azametine sahip ise ona durumlara karşı bu üstünlüğü kazandıran bilgiye de sahiptir. Eğer böyle ise Tanrı'nın üstün olduğu belli durumlar da vardır demektir. Eğer böyle ise Tanrı'yı rahatsız eden belli durumlar da vardır demektir. Öyleyse, Tanrı bozulabilir bir şeydir. Fakat bu doğru olamaz; o halde, temel varsayım da doğru olamaz.

(162) Devam edelim: Eğer Tanrı tüm erdemlere sahip ise o bilgeliğe (*fronesin*) de sahiptir. Eğer Tanrı bilgeliğe sahip ise o iyi olan, kötü olan ve ne iyi ne de kötü olan (farksız olan) şeylerin bilgisine de sahiptir. Şimdi, acı (*ponon*) farksız bir şey

(163) olduğundan, Tanrı hem acıyı hem de onun gerçek doğasını biliyor olmalıdır. Eğer böyle ise Tanrı acıyı [geçmişte] tecrübe etmiştir demektir; çünkü tecrübe olmaksızın Tanrı acı kavramını (*ponon noesin*) oluşturmuş olamazdı. Tıpkı doğuştan kör olduğu için siyah ve beyaz renkleri tecrübe etmemiş birinin bir renk kavramına sahip olamayacak olması gibi, Tanrı da daha önceden acıyı tecrübe etmemiş olsaydı, (164) onun kavramına sahip olamazdı. [Ya da nasıl ki] acıyı genelde tecrübe etmekte olan bizler gut hastalarının çektiği acının özel niteliğini net olarak idrak etmekte yetersiz kalıyorsak ya da bu acının niteliği hakkında gerçekten ona maruz kalan kimselerin her zamanki açıklama ya da betimlemelerinden hareketle ancak bir tahminde bulunabiliyorsak (çünkü bu insanlar çektikleri acıyı farklı biçimlerde ifade etmektedirler; örneğin, bazıları onun kıvrılmaya bazıları bükülmeye ve bazıları da saplanmaya benzer bir şey olduğunu söylemektedir), kuşkusuz eğer Tanrı da tüm acıları hiç tecrübe etmemiş ise bu durumda, o bir acı kavramına sahip olamaz demektir. (165) Verdikleri yanıta göre, Tanrı gerçekten acıyı tecrübe etmemiş fakat hazzı tecrübe etmiş ve bundan hareketle acı kavramını oluşturmuştur. Fakat bu açıklama saçmadır; çünkü birincisi haz kavramına sahip olmaksızın acı kavramını edinmek mümkün değildir; haz acı veren her şey ortadan kalktıktan sonra ortaya çıkan bir şeydir. (166) İkincisi eğer bu açıklama kabul ediliyor ise bunun sonucu bir kere daha "Tanrı'nın bozulabilir bir şey olduğu" olacaktır; çünkü eğer Tanrı böyle bir yıkımı edinen bir şey ise o zaman, o kötü yönde değişmeyi de içeren ve dolayısıyla bozulabilir olan bir şeydir demektir. Fakat bu doğru olamaz ve bu bağlamda temel varsayım da doğru olamaz.

(167) Yine, eğer Tanrı tüm erdemlere ve bilgeliğe sahip ise o zaman, Tanrı, sağlam düşüncenin (*euboulian*) düşünmeyi gerektiren şeylerle (*ta bouleuta*) ilgili bilgelik olması ölçüsünde, sağlam düşünme yetisine de sahiptir. Eğer Tanrı sağlam düşünme yetisine (168) sahip ise o zaman, o düşünüyor demektir. Eğer Tanrı düşünen bir şey ise o zaman, Tanrı için açık olmayan (*adelon*) bazı şeyler vardır demektir; çünkü Tanrı için açık olmayan hiçbir şey yok ise o zaman, Tanrı düşünmeyen

bir şey olur ve bu nedenle de sağlam düşünme yetisine sahip olan bir şey olmaz; çünkü düşünme açık olmayan şeylerle ilişkilidir: Düşünme, mevcut koşullar altında kendimizi nasıl doğru yönlendireceğimize dair bir araştırmadır (*zetesin*). Fakat Tanrı'nın düşünmediğini ve sağlam düşünme yetisine de sahip olmadığını söylemek saçmadır. O zaman, Tanrı bu (169) yetiye sahiptir ve Tanrı için açık olmayan şeyler vardır. Eğer Tanrı için açık olmayan şeyler var ise bunların Tanrı için açık olmayan şeyler olmaması gerektiğini söylemek, yani sonsuzda bir yerlerde [bile] Tanrı için herhangi bir yıkıcı şeyin olup olmadığını söylemek saçmadır. Fakat bunlar Tanrı için açık olmayan şeyler ise kesindir ki, Tanrı bu tür yıkıcı şeylere ilişkin beklenti (kaygı) nedeniyle tedirgin olan bir şeydir (170) demektir; öyle ki, bunlar Tanrı'yı sürekli bir endişe ve heyecan içine sokmaktadır. Eğer Tanrı bu tür bir heyecan içine girmekte ise o zaman, Tanrı kötü yönde değişebilir olan bir şeydir demektir. Bu nedenle o bozulabilir bir şeydir. Bundan da Tanrı'nın var olmadığı sonucu çıkar.

(171) Bir başka argüman da şudur: Eğer hiçbir şey Tanrı için açık olmayan bir şey değil ise ve o doğası bakımından (*fuseos*) her şeyi kavrayabilir (*kataleptikos*) durumda ise o zaman, Tanrı bir sanata (*tekhnen*) sahip değildir demektir. Tıpkı doğuştan yüzebilen kurbağa ya da yunus balığında yüzme sanatının var olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi, aynı şekilde, kendi doğası bakımından her şeyi kavramaya muktedir olan (*fusei nektikous*) Tanrı'da da sanat denen şeyin var olduğunu söyleyemeyiz; çünkü sanat açık olmayan ve kendisiyle doğrudan [aracısız] (172) kavranmayan bir şeyle ilgilidir. Fakat eğer Tanrı sanat denen şeye sahip değil ise demek ki Tanrı yaşama sanatı denen şeye de sahip değildir. Eğer böyleyse, o zaman, Tanrı erdeme de sahip değildir. Fakat Tanrı erdeme sahip değil ise o zaman, o var olan bir şey de değildir ve yine, Tanrı akıl sahibi (*logikos*) olduğuna göre, eğer o erdeme (173) sahip değil ise o zaman, o, kesindir ki, onun karşıtına, kötüye sahiptir. Fakat Tanrı erdemin karşıtına, kötüye sahip olamaz. O halde, Tanrı sanat denen şeye sahiptir ve Tanrı için açık olmayan şeyler vardır. Buradan da şu

çıkar: Tanrı, az önce söylediğimiz gibi,[62] bozulabilir bir şeydir. Fakat Tanrı bozulabilir bir şey olamaz; o halde, Tanrı var olan bir şey değildir.

(174) Yine, eğer (göstermiş olduğumuz gibi)[63] Tanrı bilgeliğe sahip değilse, ölçülülüğe de sahip değildir; çünkü ölçülülük (*sofrosune*), tercih ve kaçınmada bilgece (175) kararlılığı koruma durumudur. Bunların yanı sıra, Tanrı'nın arzularını (*oreksis*) kabartan ve onu cezbeden hiçbir şey yok ise ölçülülüğü böyle tanımladığımıza göre, Tanrı'nın ölçülü (*sofrona*) olduğunu nasıl söyleyebiliyoruz? Çünkü tıpkı sütun başlığının ölçülü olduğunu söylemeyeceğimiz gibi Tanrı'nın da ölçülü olduğunu söyleyemeyiz. Eğer Tanrı bu erdemlerden soyulursa, adalet ve diğer şeylerden de soyulmuş olur. Fakat Tanrı hiçbir erdeme sahip değil ise Tanrı var olan bir şey değildir demektir. Birinci bileşen doğrudur; o halde, ikinci bileşen de doğrudur.

(176) Yine, eğer Tanrı var ise o erdeme ya sahiptir ya da değildir. Eğer Tanrı erdeme sahip değilse, o zaman, o kaba ve mutsuz bir varlıktır ki, bu da saçmadır. Fakat eğer o erdeme sahip ise o zaman, Tanrı'dan daha iyi (üstün) olan bir şey vardır; çünkü tıpkı atın erdeminin atın kendisinden daha iyi olması ve insanın erdeminin insanın kendisinden daha iyi olması gibi, Tanrı'nın erdemi de Tanrı'nın kendisinden daha iyidir. (177) Fakat erdem Tanrı'dan daha iyi ise açıktır ki, bu eksiklik nedeniyle, Tanrı kötü bir durumda olan ve bozulabilir bir şeydir demektir. Fakat eğer bu karşıt durumlar arasında bir orta durum yoksa ki, Tanrı bu durumların hiçbirine denk düşmemekte görünüyor, bu durumda, bizim Tanrı'nın var olmadığını beyan etmemiz gerekmektedir.

(178) Dahası, eğer Tanrı var ise o ya konuşma yetisine sahiptir ya da değildir. Fakat Tanrı'nın konuşma yetisine sahip olmadığını söylemek gayet saçmadır ve genel kavrayışımızla da tutarsızdır. Fakat eğer Tanrı konuşma yetisine sahip ise o zaman, o konuşabilmektedir ve konuşma organlarına sahiptir, örneğin akciğere, nefes borusuna, dile ve ağza. Fakat bu saçmadır ve Epikuros'un kuyruklu yalanına benzemektedir.

62. Bkz. F.K., I, 169.
63. Bkz. F.K., I, 162, 167.

Bu (179) açıklama doğrultusunda, Tanrı'nın var olmadığının iddia edilmesi gerekir. Dahası, Tanrı eğer konuşabiliyorsa, o zaman, o karşılıklı konuşuyor da demektir. Fakat eğer Tanrı karşılıklı konuşmaktaysa, o zaman, kesindir ki Tanrı belli bir dilde konuşmaktadır. Fakat eğer böyle ise o zaman, Tanrı neden barbarların dilini değil de Yunan dilini kullanıyor? Eğer Tanrı Yunanca konuşuyor ise o zaman, o neden Aeolık ya da başka yerlerin lehçesiyle değil de Ion lehçesiyle konuşuyor? Ve gayet tabii, Tanrı bu dillerin tümünü kullanmamaktadır ve bu nedenle o [aslında] bunların hiçbirini kullanmamaktadır; çünkü eğer Tanrı Yunanca konuşuyor ise o zaman, o, eğer ona kimse öğretmediyse, nasıl olur da barbarların dilini konuşuyor olabilir? Ve yine, Tanrı bizdeki tercüme yapabilen kimselere benzer kimselere sahip olmadıkça bu dili nasıl öğrenir? Bu durumda, Tanrı'nın konuşmadığını ve dolayısıyla, onun var olmadığını söylememiz gerekir.

(180) Yine, eğer Tanrı var ise o ya bir cisimdir (*soma*) ya da cisim değildir (*asomaton*). Fakat Tanrı halihazırda açıklamış olduğumuz nedenlere bağlı olarak, cisim olmayan bir şey olamaz.[64] Eğer Tanrı bir cisim ise o ya basit elementlerin bir bileşimidir ya da basit ve temel bir cisimdir. Eğer o bir bileşim ise o zaman, o bozulabilir bir şeydir; çünkü şeylerin bir araya gelmesiyle oluşan her şey çözülen ve (181) bozulabilen bir şeydir ve eğer Tanrı basit bir cisim ise o zaman, o ya ateş ya toprak ya su ya da havadır. Fakat o bunlardan hangisi olursa olsun, ruhu ve aklı olmayan bir şey olur. Bu da saçmadır. Şimdi, eğer Tanrı ne bileşik ne de basit bir cisim değilse ve bunların dışında başka bir seçenek de yok ise o zaman, Tanrı'nın var olmadığı söylenmelidir.

(182) Şimdi, bu argümanların karakteri budur ve Karneades tarafından safsata tarzında bazı argümanlar [da] ortaya atılmıştır.[65] Bunlar Karneades'in dostu Kleitomakhos tarafından kusursuz ve anlaşılır bir biçimde kayda geçirilmiştir. Argümanların tarzı şöyledir: Eğer Zeus bir Tanrı ise Poseidon da bir Tanrı'dır:

64. Bkz. F.K., I, 151.
65. Safsatalar ya da zincirleme argümanlar için bkz. A.H., II, 253.

"Üç kardeştik, tüm çocukları Kronos'un ve Rhea'nın, Zeus ve ben ve üçüncü de kendi krallığının Ruhları ile Hades.
Her şey üçe bölündü ve her birimiz payımızı aldık, onun [Hades] payı cennet
oldu." [66]

Şimdi, Eğer Zeus bir Tanrı ise Poeidon da Zeus'un kardeşi olduğuna göre, bir (183) Tanrı'dır ve Poeidon bir Tanrı ise Akhelous[67] da bir Tanrı'dır ve Akhelous bir Tanrı ise Neilos da bir Tanrı'dır ve Neilos bir Tanrı ise bütün nehirler de birer Tanrı'dır ve her nehir bir Tanrı ise pınarlar da birer Tanrı'dır ve her pınar Tanrı ise seller de birer Tanrı'dır. Fakat pınarlar birer Tanrı değildir; o zaman, Zeus da bir Tanrı değildir. Fakat eğer Tanrı (Tanrılar) var olmuş olsaydı, o zaman, Zeus da Tanrı olmuş (184) olurdu. O halde, hiçbir Tanrı var değildir. Dahası, eğer Güneş bir Tanrı ise gündüz de bir Tanrı'dır; çünkü gündüz denilen şey Güneş'in tepede olmasından başka bir şey değildir. Eğer gündüz Tanrı ise bir ay (otuz gün) da Tanrı'dır; çünkü bir ay denilen şey gündüzlerin birleşimi olan bir şeydir. Eğer bir ay Tanrı ise yılda Tanrı'dır; çünkü yıl da ayların birleşiminden meydana gelen bir şeydir. Fakat bu doğru değildir; o zaman, temel varsayım da doğru değildir. Bunların yanı sıra, bu kimseler gündüzün Tanrı olduğunu beyan edip de akşamın, öğlenin ve gecenin Tanrı olduğunu beyan (185) etmemenin saçma olduğunu söylemektedirler. Yine, eğer Artemis bir Tanrıça ise Enodia[68] da bir Tanrıça'dır; çünkü ikincisi de birincisi kadar Tanrıça kabul edilmektedir. Eğer Enodia bir Tanrıça ise o zaman, Prothyridia ve Epimylius ve de Epiklibanius[69] da birer Tanrıça'dır. Fakat bu doğru değildir; o zaman, temel varsayım da (186) doğru değildir. Yine, eğer Aphrodit'in bir Tanrıça olduğunu söylüyorsak, onun oğlu olan Eros [Sevgi] da bir Tanrı'dır. Fakat eğer Eros bir Tanrı ise Eleos [Acıma][70] da bir (187) Tanrı'dır; çünkü her

66. Homeros, *Iliada*, XV, 187. (Poseidon'un konuşması).
67. Aetolia'da bir nehir (Mısır'daki Nil Nehri gibi).
68. "Yol kenarındaki Hanımımız" (*Trivia*).
69. Bu lakaplar (uygun isimler olarak kabul edilirse) sırasıyla şunlara işaret etmektedir: "Sundurma'nın Hanımı", "Değirmen'in Hanımı" ve "Fırın'ın Hanımı."
70. "Acıma"; diğer cümledeki *Phobos*'un anlamı "korku"dur.

ikisi de ruhsal etkilenmelerdir (*pathe*) ve Eleos'a ya da Eros'a olduğu kadar tapınılmaktadır. En azından, Atinalılar arasında Eleos için yapılmış (188) sunaklar vardır. Eğer Eleos bir Tanrı ise Phobos (Korku) da bir Tanrı'dır ve eğer Phobos Tanrı ise ruhun (*psukhe*) geriye kalan tüm etkilenmeleri de birer Tanrı'dır. Fakat bunlar birer Tanrı değildir. O zaman, Aphrodit de bir Tanrıça değildir. Fakat eğer onlar Tanrı olmuş olsalardı, Aphrodit de Tanrıça olurdu. O halde, Tanrı (Tanrılar) (189) yoktur. Yine, eğer Demeter bir Tanrıça ise Gee de bir Tanrıça'dır; çünkü Demeter, söylediklerine göre, Gee-meter'den[71] başka bir şey değildir. Eğer Gee bir Tanrıça ise dağlar, kayalıklar ve taşlar bir Tanrı'dır. Fakat bu doğru değildir; o halde, temel (190) varsayım da doğru değildir. Karneades Tanrıların var olmadığını göstermek için bu türden olan başka safsata argümanlar da ortaya koymuştur. Bunların genel karakterinin ne olduğu halihazırda ortaya koymuş olduğumuz argümanlardan gayet açıktır.

(191) Şimdi, dogmatik filozoflar tarafından Tanrıların var olduklarına ya da var olmadıklarına dair ortaya konmuş karşıt argümanlar bunlardır. Bunların bir sonucu olarak, kuşkucuların yargıyı askıya alma tavrı ortaya çıkmıştır; onların bu tavrını haklı çıkaran şey özellikle Tanrılar hakkında sıradan insanlar arasındaki görüş farklılıklarıdır; (192) çünkü farklı insanlar Tanrılar hakkında farklı ve birbirine uymayan kavrayışlara sahip olmaktadır. Bu bakımdan, bu kavrayışlara ne aralarındaki tutarsızlık nedeniyle ne de eşit güçte olmaları bakımından güvenilir. Bunu doğrulayan bir başka şey de Tanrıbilimcilerin ve ozanların mitolojik anlatımlarıdır; çünkü bu anlatım tarzı dine (193) karşı her türlü saygısızlığı içinde barındırmaktadır. Bu bakımdan da Ksenofanes Homeros ve Hesiodos'a yönelttiği eleştirisinde şöyle demektedir:

"Hesiodos, Homeros'un yaptığı gibi, Tanrılara insanlar tarafından çirkin ve utandırıcı bulunan her türlü davranışı atfetmektedir. Hırsızlık, zamparalık ve birbirine kazık atma."

(194) Buraya kadar, etkin nedenlerle ilgili dogmatik argümanlardan çıkacak sonucun yargıyı askıya almak olacağını yine

71. "Toprak Ana."

bu argümanlara dayalı olarak tesis etmiş bulunuyoruz. Şimdi, daha kuşkucu bir tartışmayla, edilgin madde ile ilgili ortaya konan açıklamanın daha az kuşkulu olmadığını gösterelim.

NEDEN OLAN VE EDİLGİN OLAN HAKKINDA

(195) Başka yerde[72] "neden" (*aition*) kavramını daha geniş olarak ele almıştık. Şimdi, "neden"e ilişkin genel kavrayışla yetinerek, bu kavramla ilgilenen kimselerden bazılarının şeylerin bir nedeninin olduğunu, bazılarının "neden" diye bir şeyin var olmadığını ve başka bazılarının da "neden" denilen şeyin var olmamasından daha fazla var olmadığını iddia ettiklerini söyleyeceğiz. Dogmatiklerin çoğu ya da neredeyse tümü "neden" diye bir şeyin var olduğunu iddia etmektedir. Değişme (*metabletiken*) ve yer değiştirme hareketini (*metabletiken kinesin*) reddeden sofistler, bu türden bir hareket olmaksızın buna aracı olan (vesile olan) şeyin de var olamayacağı gerekçesiyle, "neden" diye bir şeyin de var olmadığını ileri sürmektedirler. Kuşkucular ise "neden"in var olmasının var olmamasından daha fazla olmadığını ileri sürüyorlar. Kuşkucuların bunu gelişi güzel söylemedikleri her iki yönden ortaya konmuş argümanlardan* anlaşılabilir. (196) Şimdi, önce şeylerin bir nedeninin var olduğunu savunanlarla başlayalım.

Onlara göre, eğer tohum (*sperme*) varsa, "neden" denilen şey de vardır; çünkü tohum şeylerin üremesinin ve gelişmesinin (büyümesinin) nedenidir. Fakat tohum vardır; böyle olduğu bitkilerin ekilmesinden ve hayvanların üremesinden bellidir; o (197) halde, "neden" diye bir şey vardır ve yine, eğer doğa varsa, bir "neden" de vardır; çünkü doğa şeylerin doğal bir biçimde doğmalarının ya da gelişmelerinin nedenidir. Doğanın var olduğu, onun etkilerinden bellidir. Bu kimseler şunu söylemektedir: "Bir heykeltıraşı ziyaret edip onun bitirdiği ya da henüz bitirmemiş olduğu ya da daha yeni başladığı heykelleri gördü-

72. Bkz. F.K., I, 4-12; A.H., III, 13; F.K., II, 70.

* Gerek Dogmatiklerin nedenin varlığını savunucu bir tarzda ortaya koydukları ve gerekse Sofistlerin ya da başkalarının buna karşı çıkmak amacıyla ortaya koydukları argümanların eşit gücü nedeniyle. (ç.n.)

ğümüzde, bu şeylerin bir ustasının ya da yapıcısının[73] olduğuna inanırken, Evren'in içine girip onun merkezindeki toprağı, suyu ve yukarıdaki havayı, gökyüzünü, yıldızları, gölleri, nehirleri, her cinsten hayvan sürülerini, çeşitli bitkileri gördüğümüzde, tüm bu şeylerin yapılma nedeni olan bir şeyin var olduğunu düşünmememiz gerçekten saçmalık olur." O halde, bir doğa varsa, bir "neden" de vardır. (198) Gerçekten birinci önerme doğrudur; o halde, ikinci önerme de doğrudur. Dahası: Eğer bir ruh varsa, bir "neden" de vardır; çünkü ruh hem hayatın hem de ölümün nedenidir; o [bedenle birleştiğinde] hayat ve bedenden ayrıldığında ise ölüm ortaya çıkar. Fakat onlar şunu iddia etmektedir: "Hatta ruhun olmadığını söyleyen bir kimse bile bu açıklamayı ruhu kullanarak yaptığına göre, demek ki, 'neden' denilen şey (199) vardır." Dahası, eğer Tanrı var ise 'neden' denilen şey de vardır; çünkü Tanrı her şeyin yöneticisidir. İnsanlardaki ortak kavrayışa göre, Tanrı vardır; o halde, "neden" denilen şey vardır. Yine, Tanrı var olmasa bile, "neden" denilen şey vardır; çünkü Tanrı'nın var olmaması bazı nedenlere bağlıdır. Buradan da, hem Tanrı'nın var oluşundan hem de var olmayışından, eşit bir biçimde, "neden" diye bir şeyin var olduğu (200) sonucu çıkar ve dahası, birçok şey varlığa gelip yok olduğuna [bozulduğuna], artıp azaldığına, hareket edip hareketten kesildiğine göre, bu şeylerin birer nedeninin olduğunun kabul edilmesi gerekir –nedenlerden bazıları varlığa getirici, bazıları yok edici [bozucu], bazıları artırıcı, bazıları azaltıcı ve bazıları hareket ettirici, bazıları (201) hareketi yok edicidir.[74] Dahası, bu etkiler [durumlar] gerçekten var olmayıp yalnızca görünmekte olan şeyler olsa bile, bu şeylerin nedenlerinin varlığı yine de ortaya konabilir; çünkü bu şeylerin [etkilerin] gerçekten var olmadıkları halde bize gerçekten varmış gibi görünmesini sağlayan bazı nedenler vardır [olmalıdır]. Yine, eğer "neden" (202) diye bir şey yok ise, o zaman, her şey her şeyden, her yerde ve her zaman varlığa geliyor olurdu. Fakat bu saçmadır; çünkü hiç tartışmasız, eğer "neden" diye bir şey yok ise o zaman, bir atın bir insandan varlığa gelmesini engelleyecek

73. Bkz. F.K., I, 99.
74. Bkz. F.K., I, 200-4; A.H., III, 17-9.

hiçbir şey de yok (203) demektir ve bunu engelleyecek hiçbir şey yok ise o zaman, bir ihtimal, bir at bazen bir insandan ya da tersine bir bitki de bir attan varlığa gelebilir demektir. Aynı nedenle, karın Mısır'ı dondurması ve Pontus'ta kıtlık olması ve yazın olacak şeylerin kışın ve kışın olacak şeylerin yazın olması mümkün olmayan şeyler olmazdı. Şimdi, sonuçları mümkün olmayan şeyin kendisi de mümkün değildir ve "neden" denilen şeyin var olmayışının mümkün olmayan birçok sonucu vardır; o halde, "neden" denilen şeyin var olmaması kendisi bakımından mümkün olmayan bir şeydir. Yine, "neden" diye bir (204) şeyin var olmadığını söyleyen bir kimse, bunu ya bir neden olmaksızın söylüyordur ya da bir nedene bağlı olarak. Eğer o bunu nedensiz yapmaktaysa, o zaman, o dikkate alınmaz; dahası, onun bu durumda varacağı sonuç kendi görüşünü karşıt görüşe nazaran daha çok savunulamaz hale getirir; çünkü bu durumda, ona "neden" denilen şeyin var olmadığını söyleten makul olmayan ön nedenlerin varlığı söz konusudur. Fakat o bunu bazı nedenlere bağlı olarak yapmaktaysa, o zaman, o kendi kendini çürütüyor demektir; hiçbir nedenin var olmadığını söylemek, aslında, "neden" denilen (205) şeyin var olduğunu doğrulamaktır. Bununla birlikte, yukarıdaki argümanın ortaya koyduğu sonuç, aşağıdaki gibi, gösterge [çıkarımı] ya da kanıtlama tarzında[75] bir argümanla da ortaya konabilir: "Eğer bir neden varsa, 'neden' denilen şey vardır; fakat yine, eğer bir neden var değilse, 'neden' denilen şey vardır; fakat ya bir neden vardır ya (206) da bir neden var değildir; O halde, 'neden' denilen şey vardır." Çünkü "neden" denilen şeyin var olduğu, bir nedenin var oluşundan çıkmaktadır; birinci bileşen ikincisinden farklı değildir ve "neden" denilen şeyin var olduğu, bir nedenin var olmayışından da çıkmaktadır; çünkü bir nedenin var olmadığını söyleyen bir kimse, bunu bir nedenden hareketle söylemektedir. Bu bakımdan, iki koşullu öncüle eklenen tikel evetleme önermesi doğrudur. Bu önerme

75. Bu argüman "iki koşullu" argümandır. İki koşullu büyük öncül ve bir tikel evetleme önermesi olan küçük öncül ve bir sonuç önermesinden oluşur: "A ise, B'dir; A değil ise, B'dir; ya A'dır ya A değildir; o halde, B'dir." Bkz. A.H., II, 3; F.K., I, 199.

iki karşıt önermeyi bir araya getirmektedir ve sonuç önermesi, yukarda gösterdiğimiz gibi, bu önermelerden çıkmaktadır.[76]

Şimdi, dogmatiklerin bu yönde ileri sürdüğü argümanlar kısaca bunlardır. Şimdi (207) de Kuşkucuların (*aporetikon*) argümanlarına bakalım; çünkü bu kimseler de dogmatiklerin argümanları kadar zorlayıcı ve ikna gücü bakımından onlardan aşağı kalmayan açıklamalar ortaya koyuyorlar. Kuşkucular şunu söylemektedir: Neden göreli (bağıntılı) bir şeydir; çünkü "neden" denilen şey bir şeye ait ve bir şey için bir "neden"dir; örneğin, neşter bir şeyin, yani kesmenin nedenidir ve bir şey içindir, yani et (208) içindir. Fakat bağıntılı şeyler yalnızca tasarlanan ve var olmayan şeylerdir; bunu "Kanıtlama Hakkında" adlı bölümde ortaya koymuştuk.[77] O halde, "neden" denilen şey (209) de tasarlanan ve var olmayan bir şeydir. Yine, eğer "neden" var olan bir şeyse, o zaman, o, nedeni olduğu şeye sahiptir; aksi halde, o bir "neden" olmazdı. Fakat tıpkı sağın bağıntılı olduğu şeyin [solun] yokluğu durumunda sağın da "sağ" olamayacak olması gibi, "neden" denilen şey de onun bağıntılı olduğu varsayılan şey olmaksızın "neden" olamaz. Fakat aslında "neden" denilen şey nedeni olduğu şeye sahip değildir, çünkü ortaya çıkma, yok olma, etkilenme ve hareket var olan şeyler değildir; bunu bu konuları ele aldığımız bölümlere geldiğimizde göstereceğiz.[78] O halde, "neden" denilen şey var olan bir şey değildir.

(210) Dahası, eğer "neden" denilen şey var olan bir şey ise, ya cisim olan bir şey (*soma*) cisim olan bir şeyin; ya cisim olmayan bir şey (*asoma*) cisim olmayan bir şeyin; ya cisim olan bir şey cisim olmayan bir şeyin ya da cisim olmayan bir şey cisim olan bir şeyin nedenidir. Fakat göstereceğimiz gibi, ne cisim olan bir şey cisim olan bir şeyin; ne cisim olmayan bir şey cisim olmayan bir şeyin; ne cisim olan bir şey cisim olmayan bir şeyin ne de cisim olmayan bir şey cisim olan bir şeyin nedenidir. O halde, "neden" (211) denilen şey var olan bir şey değildir. Dahası, mevcut dogmatik öğretiler bu konuda farklı şeyler söylemektedir. Stoacılar şunu söylüyorlar: "Her neden,

76. Bkz. M.K., II, 281, 466.
77. Bkz. M.K., II, 453-61.
78. Bkz. F.K., I, 218-31, 267; F.K., II, 310.

cisim olmayan bir şeyle ilişkili cisim olan bir şeyin nedeni olan cisim olan bir şeydir." Örneğin, neşter cisim olan bir şeydir ve et cisim olan bir şeydir fakat 'kesilmek' ifadesi cisim olmayan bir şeydir.[79] Yine, ateş cisim olan bir şeydir ve odun cisim olan bir şeydir fakat (212) "yanmak" ifadesi cisim olmayan bir şeydir. Fakat Dünya'nın yapıcısı olan ve her şeyi yöneten Tanrı'nın cisim olan bir şey olmadığını varsayan kimseler, aksine, cisim olmayan şeylerin cisim olan şeylerin nedeni olduğunu iddia etmektedirler. Epikuros hem cisim olan şeylerin cisim olan şeylerin hem de cisim olmayan şeylerin cisim olmayan şeylerin nedeni olduğunu söylemektedir: "Bileşik cisimlerin elementleri olarak, cisim olan şeyler cisim olan şeylerin nedenidir ve birincil cisimlerin cisim olmayan özelliklerinin, bileşimlerin cisim olmayan özelliklerinin nedeni olması bakımından, (213) cisim olmayan şeyler cisim olmayan şeylerin nedenidir." Bu bakımdan, şimdi biz eğer cisim olan bir şeyin cisim olan bir şeyin, cisim olmayan bir şeyin cisim olmayan bir şeyin, cisim olmayan bir şeyin cisim olan bir şeyin ve cisim olan bir şeyin cisim olmayan bir şeyin nedeni olamayacağını gösterirsek, yukarıda sözü edilen görüşlerin (214) doğru olamadığını da göstermiş oluruz. Şimdi, cisim olan bir şey asla cisim olan bir şeyin nedeni olmaz, çünkü her ikisi de aynı doğaya sahiptir. Eğer bunlardan birinin, cisim olan bir şey olması bakımından, bir "neden" olduğu söyleniyorsa, o zaman, diğerinin de aynı şekilde bir "neden" olduğu söylenmelidir ve her ikisi de eşit ölçüde birer "neden" ise o zaman, edilgin olan hiçbir şey de yoktur ve edilgin olan hiçbir şey yok ise o zaman, etkin olan (etki eden) hiçbir bir aracı (ajan) da yoktur. O halde, eğer (215) cisim olan bir şey cisim olan bir şeyin nedeni ise "neden" diye bir şey yoktur. Dahası, aynı görüşle, cisim olmayan bir şeyin cisim olmayan bir şeye yol açtığı da söylenemez; çünkü her ikisi de aynı doğaya sahip ise o zaman, bunlardan birinin (216) "neden" olduğunu söylerken, aynı şeyi diğeri için niye yapmayalım? Bu durumda, bize şu ikisinden birini söylemek kalıyor: Ya cisim olan bir şey cisim

79. Cisim olmayan "ifade" (*lekton*) için bkz. M.K., II, 12. Not: Yunancada ...de ve ...in halleri tüm cümlenin gramatik formuna bağlıdır –"neşter et(in) kesilmesinin nedenidir" ve "ateş odun(un) yanmasının nedenidir."

olmayan bir şeyin nedenidir ya da tersine, cisim olmayan bir şey cisim olan bir şeyin nedenidir. Fakat bu yine mümkün değildir; çünkü etkide bulunan şeyin etki etmek için edilgin maddeye temas etmesi ve edilgin maddenin de etkiye maruz kalması için temasa uğramış olması gerekir. Fakat cisim olmayan bir şey ne temas edebilir ne de temas edilebilir türden bir (217) doğaya aittir.[80] Bu bakımdan, ne cisim olan bir şey cisim olmayan bir şeyin ne de cisim olmayan bir şey cisim olan bir şeyin nedenidir. Buradan da, "neden" denilen şeyin var olmadığı sonucu çıkar; çünkü eğer ne cisim olan bir şey cisim olan bir şeyin; ne cisim olmayan bir şey cisim olmayan bir şeyin; ne cisim olan bir şey cisim olmayan bir şeyin ne de cisim olmayan bir şey cisim olan bir şeyin nedeni değilse ve bunların dışında başka hiçbir seçenek de yok ise, bu durumdan zorunlu olarak "neden" denilen şeyin var olmadığı sonucu çıkar.

(218) Şimdi, bazı kimselerin daha basit (yalın) öncüllerle oluşturdukları argümanlar bu tür şeyler olmaktadır. Fakat Aenesidemus, bu argümanlarla ilgili çalışmasında, meydana gelme [oluş ya da ortaya çıkma] konusuyla ilgili güçlükleri daha (219) hassas bir biçimde ele almaktadır. Cisim olan bir şey cisim olan bir şeyin nedeni olmaz; çünkü cisim olan bir şey ya Epikuros'un atomları gibi türetilmemiş bir şeydir ya da insan gibi türetilmiş bir şeydir; yine, cisim olan bir şey ya demir ve ateş gibi görülür bir şeydir ya da atom gibi görülür olmayan bir şeydir ve bunlardan hangisi söz konusu olursa olsun, cisim olan bir şey herhangi bir şeye etkide bulunamaz; çünkü cisim olan (220) bir şey bir başka şeye ya kendisi olmayı sürdürerek ya da bu şeyle bütünleştikten sonra etkide bulunuyordur. Fakat o kendisi olmayı sürdürerek bir başka şeye kendisi ve kendi doğası olmanın ötesinde etkide bulunamaz. O diğer şeyle bütünleştikten sonra (221) da daha önce var olmayan bir "üçüncü" şeyi oluşturamaz; çünkü ne "bir" (tek) şey "iki" şeye dönüşebilir ne de "iki" şey bir "üçüncü" şeyi meydana getirebilir; çünkü eğer "bir" şey "iki" şeye dönüşüyorsa, bu durumda, "iki" şeye dönüşen birimlerin ("bir" olanların) her biri "iki" şey oluşturacak ve [sonra] "dört"teki her birim ("bir" olanlar) "iki" şey oluşturacak

80. Bkz. F.K., I, 223, 281; *Lucr.*, I, 304.

ve [sonra] "sekiz"in her birimi ("bir" olanlar) "iki" şey oluşturacak ve bu sonsuza dek devam edecektir.* Fakat "bir"den ["bir" olan şeyden] sonsuz miktarda sayının [şeyin] çıkabileceğini söylemek tümüyle saçma bir şeydir. O halde, "bir"den, "bir"in kendisinden daha fazla olan bir şeyin [örneğin "iki"nin, "üç"ün vb] (222) üretilebileceğini söylemek de saçmadır. Aynı itiraz, ekleme yoluyla daha az [küçük] olandan daha fazla [büyük] olan bir şeyin oluşturulabileceğini savunanlara da yöneltilebilir; çünkü eğer "bir" olan "bir" olana eklendiğinde bir "üçüncü" meydana geliyorsa, bu "üçüncü" bu "iki" olana eklendiğinde bir "dördüncü" ve bu "dördüncü" bu "üçüncü" ye eklendiğinde bir "beşinci" meydana gelir ve bu yine böyle sonsuza dek (223) devam eder. Demek ki, cisim olan bir şey cisim olan bir şeyin nedeni değildir. Dahası, aynı düşünceyle, cisim olmayan bir şey de cisim olmayan bir şeyin nedeni olmaz; çünkü hiçbir şey ne "bir"den ne de "bir"den daha fazla olan bir şeyden türetilemez ve yanı sıra, cisim olmayan bir şey cisim olmayan bir doğaya ait (224)olduğundan ne etkin ne de edilgin bir şey olamaz. Bu nedenle, cisim olmayan bir şey cisim olmayan bir şeyi yaratmaya muktedir değildir ve bunun tersi de mümkün değildir, yani, cisim olan bir şey cisim olmayan bir şeyi ve cisim olmayan bir şey de cisim olan bir şeyi yaratmaya muktedir değildir; çünkü cisim olan bir şeyde cisim olmayan bir doğa bulunmaz ve cisim olmayan bir şeyde de cisim olan bir doğa (225) bulunmaz. Bu bakımdan, bunların her ikisi de birbirlerinden türeyebilir şeyler değildir; tıpkı, bir atın bir çınar ağacından bu ağaçta atın doğasına ait bir şeyin bulunmaması nedeniyle türeyememesi ve yine bir insanın bir attan bu atta insan doğasına ait bir şeyin bulunmaması nedeniyle türeyememesi gibi, cisim olmayan bir şey de cisim olan bir şeyden türeyemez [varlığa gelemez]; çünkü cisim olan bir şeyde cisim (226) olmayan bir şeyin doğasına ait bir şey bulunmaz. Aynı şekilde, cisim olan bir şey de cisim olmayan bir şeyden türeyemez. Dahası, biri diğerinin içinde var olsa bile, o diğerinden ortaya çıkıyor olamaz; çünkü eğer

* Burada söylenen şudur: 1 + 1 = 2 olur, fakat 1 = 2 olabilmektedir. Bu durumda "1 + 1 = 2 = 4 = 8 = 16 = 32 = ..." bu böyle sonsuza dek gider; yani Aenesidemus bu argümanı ciddiye aldığımızda sonucun 1 = μ olacağını söylemektedir. (ç.n.)

bunlardan her biri [halihazırda] var olan bir şey ise o zaman, biri diğerinden varlığa gelmiyor demektir. Şimdi, her ikisinin halihazırda var olduğu kabul edildiğine göre, demek ki bunlar türeyen [oluş halinde olan] şeyler değildir; çünkü türeme [oluş hali] varlığa gelme yönünde bir süreçtir. Demek ki, ne cisim olan bir şey cisim olmayan bir şeyin ne de cisim olmayan bir şey cisim olan bir şeyin nedenidir. Buradan da, "neden" denilen şeyin var olmadığı sonucu çıkar.

(227) Ve yine, eğer herhangi bir şeyin herhangi bir nedeni varsa, ya hareketsiz bir şey hareketsiz bir şeyin; ya hareketli bir şey hareketli bir şeyin; ya hareketli bir şey hareketsiz bir şeyin ya da hareketsiz bir şey hareketli bir şeyin nedenidir: Fakat göstereceğimiz gibi, ne hareketsiz bir şey hareketsiz bir şeyin hareketsizliğinin nedeni olabilir; ne hareketli bir şey hareketli bir şeyin hareketinin nedeni olabilir; ne hareketsiz bir şey hareketli bir şeyin hareketinin nedeni olabilir ne de hareketli bir şey hareketsiz bir şeyin hareketsizliğinin nedeni olabilir. O halde, neden diye bir şey yoktur. Şimdi, (228) hareketsiz bir şey hareketsiz bir şeyin hareketsizliğinin nedeni olamaz ve yine hareketli bir şey de hareketli bir şeyin hareketinin nedeni olamaz; çünkü bunlar birbirlerinden ayrıştırılamaz şeylerdir: bunlar her ikisi de eşit ölçüde hareketsiz ve her ikisi de eşit ölçüde hareketli olan şeylerdir ve bu bakımdan, birinin diğerinin hareketsizliğinin ya da birinin diğerinin hareketinin nedeni olduğunu söyleyemeyiz. Eğer iki hareket eden şeyden birincinin, hareket eden bir şey olması bakımından, ikincinin hareket nedeni olduğu söyleniyorsa, bu durumda, ikincinin de birincinin hareket nedeni olduğunun söylenmesi gerekir; çünkü ikinci de birinci gibi aynı şekilde hareket etmekte olan bir şeydir. Örneğin, çember hareket ederken çemberi çeviren de hareket etmektedir. Şimdi, çemberi çeviren çember nedeniyle mi hareket etmektedir, yoksa tersine, çember çemberi çeviren nedeniyle mi hareket etmektedir? Şu kesindir ki, eğer bunlardan biri hareket etmezse [etmiyorsa], diğeri de hareket etmez [etmiyordur]. Şimdi, eğer neden denilen şey etkinin ortaya çıkmasına yol açan halihazırda var olan bir şey ise, hareket eden çember ve hareket eden çemberi çeviren halihazırda var olan şeyler olduğuna ve ne çember ne de çemberi

çeviren var olmadığında etki de ortaya çıkmayacağına göre, ne çemberi çevirenin çemberin hareketinin nedeni olduğu ne de (229) çemberin çemberi çevirenin hareketinin nedeni olduğu söylenemez ve yine, sütun hareketsizdir ve sütunun üst eşiği de hareketsizdir. Fakat ne üst eşiğin hareketsiz sütun nedeniyle ne de sütunun hareketsiz üst eşik nedeniyle hareketsiz olduğu söylenemez; çünkü bunlardan biri ortadan kaldırıldığında diğeri de ortadan kalkar (yıkılır). Bu bakımdan, hareketsiz olan bir şeyin hareketsiz olan bir şeyin hareketsizliğinin ya da (230) hareketli bir şeyin hareketli bir şeyin hareketinin nedeni olduğu söylenemez. Aynı şekilde, ne hareketsiz bir şeyin hareketli bir şeyin hareket ettirici nedeni olduğu ne de hareketli bir şeyin hareketsiz bir şeyin hareketsizliğinin nedeni olduğu söylenemez; Ççünkü bunlar karşıt doğalara aittir. Tıpkı, soğuğun asla ısıtamaması (çünkü soğuk sıcağın niteliğine sahip değildir) ve sıcağın da asla soğutamaması gibi (çünkü sıcak da soğuğun niteliğine sahip değildir), aynı şekilde, hareket hareketsizliği yaratamaz, çünkü hareket hareketsizliğin niteliğine sahip değildir; hareketsizlik de hareketi yaratamaz, (231) çünkü hareketsizlik hareketin niteliğine sahip değildir. Fakat eğer ne hareketsiz olan hareketsiz olanın hareketsizliğinin; ne hareketli olan hareketli olanın hareketinin; ne hareketsiz olan hareketli olanın hareketinin ne de hareketli olan hareketsiz olanın hareketsizliğinin nedeni değilse ve bunların dışında başka bir tasavvur edilebilir seçenek de yok ise, bu durumda, neden denilen şeyin var olmadığını söylememiz gerekir.

(232) Devam edelim. Eğer herhangi bir şey herhangi bir şeyin nedeni ise, ya eşzamanlı olan eşzamanlı olanın ya önce olan sonra olanın ya da sonra olan önce olanın nedenidir.[81] Fakat göstereceğimiz gibi, ne eşzamanlı olan eşzamanlı olanın ne önce olan sonra olanın ne de sonra olan önce olanın nedeni olmaz. O halde, neden diye bir (233) şey yoktur. Şimdi, eşzamanlı olan eşzamanlı olanın nedeni olmaz. Bunların ikisi de karşılıklı (aynı anda) ve eşit olarak var olan şeylerdir. Bu nedenle, ne birincinin ikinciyi üretme kapasitesi ikinciden ne de ikincinin birinciyi

81. Bkz. A.H., III, 25.

üretme kapasitesi birinciden daha (234) fazla değildir. Yine, önce olan sonra olanı üretme yeterliğinde değildir; çünkü eğer neden olduğu söylenen bir şey var olduğunda, bu şeyin yol açtığı söylenen şey [etki] daha ortaya çıkmamış oluyorsa, o zaman, neden olduğu söylenen şey, kendisi var olduğu anda yol açtığı söylenen şeye henüz sahip olmadığından, bu şeyin nedeni olarak kabul edilemez. Aynı şekilde, neden olduğu söylenen şeyin yol açtığı söylenen şey [etki] ortaya çıktığı anda neden olduğu söylenen şey artık var olmuyorsa, o zaman, yol açıldığı söylenen bu şey, kendisi varlığa geldiği anda ona neden olduğu söylenen şey artık var olmadığından, neden olduğu söylenen şeyin yol açtığı şey [etki] olarak kabul edilemez. Kısacası, bunların ikisi de bağıntılı (göreli) şeylerdir ve bağıntılı şeyler biri önce diğeri sonra varlığa gelen şeyler değildir. Aksine, bunlar birbirleriyle karşılıklı ve (235) eşzamanlı olarak var olan şeylerdir. Bu durumda, geriye sonra olanın önce olanın nedeni olduğunu söylemek kalıyor. Fakat bu da insanların değerini alaşağı edecek en saçma düşüncedir; çünkü bu durumda, etki denilen şeyin onu üreten [ona neden olan] şeyden daha önce geldiğini söylemek zorunda kalırız. Sonuçta, etki denilen şey, o varken onu üreten şey daha var olmamış olduğundan, etki olmaktan çıkmış olur; yani, oğulun babasından daha yaşlı olduğunu ya da hasattın ekimden önce geldiğini söylemek ne kadar aptalca bir davranışsa, henüz varlığa gelmemiş olan bir şeyin halihazırda var olan bir şeyin nedeni olduğunu söylemek de o kadar aptalca bir davranıştır. (236) Fakat eğer ne eşzamanlı olan eşzamanlı olanın ne önce olan sonra olanın ne de sonra olan önce olanın nedeni değilse ve bunların dışında başka bir seçenek de yok ise, o zaman, neden denilen şey de var olan bir şey değildir demektir.

(237) Dahası, eğer bir neden varsa, ya tümüyle kendisi olan ve yalnızca kendi gücünü kullanan bir şeydir ya da kendisinden başka edilgin maddenin katkısına ihtiyaç duyan bir şeydir; çünkü etki denilen şey hem etkin hem de edilgin şeylerin bir birleşimi (238) olarak tasavvur edilmektedir. Eğer neden denilen şey bir şeyi kendisi olarak ve kendi gücü ile etkileyen bir doğaya sahipse, o zaman, o, sürekli olarak kendine ve kendi gücüne sahip bir şey olacağından, bir zamanda etkin başka bir zaman etkisiz

olmayan fakat her zaman etki yaratan bir şeydir demektir. Fakat eğer neden denilen şey, bazı (239) dogmatiklerin söylediği gibi, mutlak ve bağımsız bir şey değilse, o zaman, bu kavramla ilgili daha kötü bir sonuç ortaya çıkacaktır; çünkü bu görüşe göre, neden denilen şey etkilenen şeyle karşılıklı bağıntı içinde olan bir şey olarak kabul edilmiş (240) olmaktadır: Eğer bir şey bir başka şeyle bağıntılı bir şey olarak tasavvur edilmekteyse ve bunlardan biri etkin ve diğeri edilgin ise, o zaman, bunlar aynı kavram içinde olup da farklı adlarla ifade edilen şeylerdir demektir. Bu durumda, etkili olan güç artık edilgin olduğu söylenen şeyden ziyade neden olduğu söylenen şeyde var olan bir şey olmaktan çıkar; çünkü neden denilen şeyin edilgin olduğu söylenen şey olmaksızın etkide bulunamaması ölçüsünde, edilgin olduğu söylenen şey de neden (241) denilen şeyin eşzamanlı varlığı olmaksızın edilgin bir şey olamaz. Buradan da şu çıkar: etki yaratan güç artık edilgin olduğu söylenen şeyden ziyade neden denilen şeyde var olan bir şey değildir. Ne söylemek istediğimizi bir örnekle söyle gösterebiliriz: Eğer ateş yanmanın nedeni ise ya ateş yanmayı kendisiyle ve kendi gücüyle yaratan bir (242) şeydir ya da bunun için yanıcı bir maddenin katkısına ihtiyaç duyan bir şeydir. Eğer ateş yanmayı kendisiyle yaratmakta olan bir şey ise yani kendi doğası bunun için yeterli ise ve o her zaman bu doğaya sahip olmak durumunda ise bu durumda ateş sürekli yakan bir şeydir demektir. Fakat ateş her zaman yakan bir şey değildir, aksine bazı şeyleri yakarken bazı şeyleri yakmamaktadır. O halde, ateş kendisiyle ve kendi (243) doğasını kullanarak yakan bir şey değildir. Fakat eğer ateş [örneğin] yanan odunun yanmaya uygunluğuna bağlı olarak yakmaktaysa, bu durumda, yanmanın nedeninin odunun yanmaya uygunluğundan ziyade ateş olduğu nasıl söylenebilir? Çünkü yanma ateş olmadığında ortaya çıkmadığı gibi, yanmaya uygun odun olmadığında da ortaya çıkmamaktadır. Şimdi ateş eğer kendisi var olduğunda etkinin de var olması ve kendisi var olmadığında etkinin de var olmaması bakımından "neden" olarak kabul ediliyorsa, o zaman, benzer bakımdan odunun yanmaya uygunluğunun da "neden" olarak kabul (244) edilmesi gerekir. Tıpkı "di" hecesinde olduğu gibi. "Di" hecesi "d" ve "i" içermektedir. Şimdi, bu hecenin oluş

nedeninin "i" harfi değil de "d" harfi olduğunun söylenmesi saçmadır. Bunun gibi, eğer yanma olayını "di" hecesi olarak ve ateş ile odunu bu hecenin harfleri olarak (d ve i) kabul edersek, yanmanın (di) nedeninin odun (i) değil de ateş (d) olduğunu söylemek gayet saçma bir şey olacaktır: Yanma ne ateş olmaksızın ne de odun olmaksızın ortaya çıkmamaktadır. Tıpkı, "di" hecesinin ne "d" ne (245) de "i" olmaksızın oluşmaması gibi. Böylece, bir kere daha, eğer neden denilen şey ne kendisiyle ne de edilgin olduğu söylenen şeyin uygunluğu [katkısı] ile herhangi bir şey yaratmamaktaysa, o zaman, neden denilen şey herhangi bir şeye yol açan bir şey değildir demektir.

(246) Dahası, eğer neden denilen şey varsa, o ya tek bir etkin güce sahiptir ya da birçoğuna. Fakat o, göstereceğimiz gibi, ne tek bir etkin güce ne de birçoğuna sahip (247) olan bir şey olmaz. O halde, neden diye bir şey var değildir. Neden denilen şey tek bir güce sahip değildir (olamaz), çünkü eğer o tek bir etkin güce sahipse, o zaman, o her şeyi farklı biçimlerde değil, tek bir biçimde etkiliyor olmalıdır. Örneğin, Güneş Ethopya'daki bölgeleri yakmakta fakat bizim bölgelerimizi ılıtmakta ve yalnızca Aydınlıklar Ülkesi'ni (Laponya)[82] aydınlatmaktadır; yine o, çamuru kurutmakta[83] fakat balmumunu eritmektedir; çamaşırları soldururken cildimizi karartmaktadır; bazı meyveleri de kızıllaştırmaktadır; bizim görmemizi sağlarken gece avlanan kuşların, örneğin yarasa ve baykuşlar gibi, görmelerini sağlamamaktadır. Şimdi, Güneş tek bir etki gücüne sahipse, o zaman, onun her durumda aynı etkiyi yaratıyor olması gerekir fakat o her durumda aynı etkiyi yaratmamaktadır. O halde, Güneş tek bir etki gücüne (248) sahip bir şey değildir. Yine, O birçok etki gücüne de sahip değildir; çünkü böyle olsaydı, bu güçleri her durumda işleme sokuyor olurdu –örneğin, her şeyi yakıyor ya da her şeyi eritiyor ya da her şeyi katılaştırıyor olurdu. Fakat eğer Güneş ne tek bir etki gücüne ne de birçoğuna sahip değilse, o zaman, o hiçbir şeyin nedeni değildir demektir.

(249) Evet, fakat dogmatikler bu açıklamaya genellikle şöyle karşılık vermektedirler: Aynı şeyin yarattığı etkiler, doğaldır ki,

82. Kuzey Kutbu'nun sakinleri olan "Laponyalılar."
83. Bkz. M.K., II, 194.

etkilenen şeylerin durumuna ve uzaklığa bağlı olarak çeşitlilik gösterir, Güneş ile ilgili örneklerde olduğu gibi. Güneş Ethopyalılara yakın olduğundan onları yakmakta, bize ortalama bir uzaklıkta olduğundan bizi ılıtmakta, Laponyalılara çok uzak olduğundan onları ılıtmamakta fakat (250) yalnızca aydınlatmaktadır ve yine, Güneş çamuru sulu kısmı toprak kısmından buharlaştırarak ayırıp kurutmaktadır fakat balmumunu eritmektedir; çünkü balmumu (251) çamurun kendine özgü niteliğine sahip değildir. Şimdi, bu yanıtı bahşedenler, hiç kuşkumuz yok ki, etkilenen şeyin durumuna bağlı olmayan [farklılık göstermeyen] etkilemelerin neler olduğunu da bize söyleyeceklerdir; çünkü eğer balmumunun erimesi Güneş yüzünden değil de balmumu tözünün özelliği yüzündense, açıktır ki, balmumunun erimesinin nedeni ne Güneş ne de balmumudur fakat bunların birleşimidir ve etkiyi, yani erimeyi, yaratan şey bunların bileşimi olduğuna göre, ne balmumunun Güneş nedeniyle eridiği ne de Güneşin balmumu nedeniyle erittiği söylenemez. Bu bakımdan, bu ikisinin bileşimi tarafından üretilen etkiyi yine bu ikisine birden atfetmeyip yalnızca birine atfetmek saçmalık olur.

(252) Dahası, eğer herhangi bir şeyin herhangi bir nedeni varsa, ya o etkilenen maddeden ayrıdır [bağımsızdır] ya da onunla birliktedir; fakat o, göstereceğimiz gibi, ne bu maddeden ayrı olduğunda ne de birlikte olduğunda onun [bu maddenin] etkilenmesinin nedeni olamaz. O halde, herhangi bir şeyin nedeni olan bir şey yoktur. (253) Şimdi, eğer neden olduğu söylenen şey etkilenen maddeden ayrı ise bu şeyin bir neden olmadığı açıktır, çünkü maruz kalan madde var olduğunda neden olduğu söylenen şey ortada olmayacaktır ve yine neden olduğu söylenen şey var olduğunda da (254) maruz kalan madde ortada olmayacaktır. Fakat eğer tek olan bir başka şeyle çiftleşiyorsa, neden olduğu söylenen tek olan şey ya yalnızca etkileyen fakat etkilenmeyen şeydir ya da aynı anda hem etkileyen hem de etkilenen şeydir. Eğer bu şey aynı anda hem etkileyen hem de etkilenen şey ise o zaman, birbiriyle çiftleşen her iki şey de hem etkin hem de edilgin şeyler olurlar; çünkü böyle bir durumda birinci ikinciyi ne kadar etkilemekteyse ikinci de birinciyi o kadar etkilemektedir. Bu bakımdan, artık ne etki eden şeyin

edilgin olmaktan ziyade etkin olan bir şey olduğu ne de etkiye maruz kalanın etkin olmaktan ziyade edilgin olan bir şey olduğu söylenemez. (255) Bu da saçma olur. Fakat eğer bu iki şeyden biri yalnızca etki eden ve etkiye maruz kalmayan bir şey ise o zaman, bu şey ya temasla ya da nüfuz etmeyle, yani teması aşan bir biçimde etki etmektedir. Eğer o kendini edilgin maddeye dışsal olarak ve yalnızca yüzeyden yüklemekteyse, o zaman, o herhangi bir şeyi etkilemeye muktedir değildir demektir; çünkü yüzey denilen şey cisim olmayan bir şeydir[84] ve cisim olmayan bir şey de ne etki eden ne de etkiye maruz kalan türden bir doğaya sahip (256) değildir. O halde, neden denilen şey maddeye yüzeyden uygulandığında madde üzerinde etkili olmaya muktedir olamaz. Yine, onun nüfuz etmeyle de maddeyi etkilemesi mümkün değildir; çünkü bu durumda o ya katı [gözeneksiz] cisimlerin ya da düşünülebilir olan fakat algılanabilir olmayan bir takım gözeneklerin[85] içinden geçerek içeri sızıyordur. Fakat o katı cisimlerin içinden geçemez, çünkü cisim olan bir (257) şey cisim olan bir şeyin içinden geçemez. Eğer o belli gözeneklerin içinden geçerek içeri sızmaktaysa, gözenekleri çevreleyen yüzeyle temas ederken etkide bulunuyor olmalıdır. Fakat yüzey denilen şey cisim olmayan bir şeydir ve cisim olmayan bir şeyin etkide bulunan ya da etkilenen bir şey olduğunu söylemek akla uygun değildir. Demek ki, neden denilen şey nüfuz etmeyle etkide bulunan bir şey değildir ve buradan da böyle bir şeyin bir "neden" olmadığı sonucu çıkar.

(258) "Etkide bulunan ve etkilenen şey arasındaki temas" konusuyla ilgili daha genel tipte sorunlar ortaya koymak mümkündür; çünkü bir şeyin etkide bulunması ya da etkilenmesi için o şeyin temas etmesi ya da o şeyin temasa maruz kalması gerekir. Fakat göstereceğimiz gibi, temas edebilen ya da temasa maruz kalabilen hiçbir şey (259) yoktur. O halde, ne temas eden ne de temasa maruz kalan bir şey vardır; çünkü eğer bir şey bir başka şeyle ilişki içinde ve ona temas etmekteyse, o zaman, o bunu ya bütünün bütünle; ya parçanın parçayla; ya bütünün parçayla ya da parçanın bütünle teması şeklinde yapıyordur.

84. Bkz. A.H., III, 39.
85. Bkz. M.K., II, 306, 309.; A.H., II, 98, 140.

Fakat göstereceğimiz gibi, o bunu ne parçanın parçayla; ne bütünün bütünle; ne parçanın bütünle ne de bütünün parçayla teması şeklinde yapamaz. O halde, herhangi bir şeye temas eden hiçbir şey yoktur.[86] Eğer hiçbir şey herhangi (260) bir şeye temas etmiyorsa, ne etki eden ne de etkilenen bir şey vardır. Şimdi, bütünün bütüne temas etmemesi akla uygundur; çünkü eğer bütün bütüne temas etmekteyse, o zaman, burada temas değil fakat iki şeyin birleşimi ve iki cismin tek bir cisim olması söz konusudur; çünkü bunlardan birinin diğerine derinlemesine temas etmesi gerekir ki bu durumda her ikisi de [daha önceki iki bütün] bir bütünün parçaları durumuna gelmiş (261) olurlar ve yine, parçanın parçayla teması da mümkün değildir; çünkü parça onun bütünle olan bağlantısı bakımından parça olarak tasavvur edilen bir şeydir. Fakat parça kendi sınırlı boyutu yönünden bir bütün olan şeydir. Bu nedenle, yine ya bütün bütünle ya onun parçası parçayla temas ediyor olacaktır. Eğer bütün bütünle temas etmekteyse, o zaman, bunlar [bu iki bütün] birleşiyor ve tek bir cisim haline geliyorlar demektir. Buna karşılık, parça ile parça temas etmekteyse, bu durumda, parça, yine o kendi sınırları içinde bir bütün olarak tasavvur edildiğinden, ya bütünün bütüne; ya parçanın parçaya; ya bütünün parçaya ya da parçanın bütüne teması şeklinde temas ediyordur –(262) ve bu böyle sonsuza dek sürer. O halde, parça parçayla temas etmemektedir. Yine, bütün parçayla temas etmez; çünkü eğer bütün parçayla temas ediyorsa, bu durumda, bütün parça haline gelmiş olur; çünkü bu temasta bütünün parçanın boyutunda daraldığı varsayılmalıdır ve parça da bütün haline gelmiş olur; çünkü aynı şekilde parçanın da bütünün boyutunda genleşmiş olduğu varsayılmalıdır; çünkü parçaya eşit olan şey parçanın orantısına da [niceliğine de] sahip olacaktır [olmalıdır] ve aynı şekilde bütüne (263) eşit olan şey bütünün orantısına da [niceliğine de] sahip olacaktır [olmalıdır]. Fakat bütünü parçaya eşit kabul etmek ya da parçanın bütüne eşit olduğunu ileri sürmek gayet saçma bir iştir. O halde, bütün parçayla temas etmemektedir. Dahası, eğer bütün parçayla temas etmekteyse,

86. F.K., I, 259-61; A.H., III, 45.

o zaman, bütün kendisinden daha küçük ve yine kendisinden daha büyük olacaktır. Bu da öncekinden daha kötü bir sonuçtur; çünkü eğer bütün parça kadar yer kaplamaktaysa, o zaman, bütün parçaya eşit durumdadır demektir. Bu durumda, bütün kendisinden daha küçük olmuş olur ve yine, tersine, eğer parça bütünün boyutuna genişliyorsa, o zaman, parça bütün kadar yer kaplıyor demektir. (264) Bu durumda, parça kendisinden daha büyük olmuş olur. Bu argüman tersine bir durum için de kullanılabilir: Eğer bütün parçayla, az önce açıklanan nedenlere bağlı olarak, temas etmek durumunda değilse, o zaman, parça da bütünle temas etmek durumunda değildir. Aynı şekilde, eğer bütün bütünle, parça parçayla, bütün parçayla ve parça bütünle temas etmek durumunda değilse, o zaman, herhangi bir şeye temas eden hiçbir şey yoktur demektir. Bu bakımdan, herhangi bir şeyin nedeni olan hiçbir şey yoktur ve herhangi bir şey herhangi bir şeyden etkilenmemektedir.

(265) Devam edelim. Eğer bir şey herhangi bir şeyle temas ediyorsa, o bu şeyle ya bir şey tarafından engellendiğinde –örneğin, bir gözenek ya da bir halat– ya da bir şey tarafından engellenmediğinde temas ediyordur. Şimdi, eğer bu şey bir şey tarafından engellenmekteyse, o zaman, o temas edildiği söylenen şeyle değil kendisiyle temas edildiği söylenen şeyin arasına girmiş olan şeyle [engel olan şeyle] temas ediyor olur. Fakat eğer o bir şeye kendisiyle bu şeyin arasında herhangi bir engelleyici şey olmaksızın temas etmekteyse, o zaman, burada söz konusu olan iki şeyin teması değil, (266) iki şeyin bir birleşimidir [iki şeyin tek şey haline gelmesidir]. O halde, bu yolla da herhangi bir şey herhangi bir şeyle temas edemez. Şimdi, etkin olmak ve edilgin olmak kavramları bir şeyin bir şeyle temas ettiği konusunda bir ön uzlaşımı gerekli kılıyorsa ve hiçbir şeyin herhangi bir şeye temas etmediği kanıtlanmış ise bu durumda, yapmamız gereken şey, ne etkin olan ne de edilgin olan diye bir şeyin var olmadığını beyan etmektir.

Bu bakımdan, etkin neden hem kendisi bakımından hem de onun etkilediği şeyle birlikte dikkate alındığında kuşku konusu olmaktadır ve yine, etkilenen şeyle ilgili (267) olarak ortaya konan açıklama da kendisi bakımından kuşku konusudur; çünkü

eğer bir şey etkilenmekteyse, ya var olan bir şey etkilenmektedir ya da var olmayan bir şey. Fakat göstereceğimiz gibi, ne var olan bir şeyin ne de var olmayan bir şeyin etkilenmesi (268) söz konusudur. O halde, etkilenen hiçbir şey yoktur.[87] Şimdi, var olan bir şey etkilenmemektedir, çünkü onun var olması ve kendi doğasına sahip olması ölçüsünde, bu şey etkilenen bir şey olmaz [olamaz]. Var olmayan bir şey de var olmayan bir şey olması bakımından etkilenen bir şey olmaz [olamaz]. Fakat bu [ikisinden] başka bir şey [seçenek] de söz konusu değildir. O halde, etkilenen hiçbir şey yoktur. Örneğin, (269) Sokrates ya var olmaktayken ölmüştür ya da var olmadığında;[88] çünkü bunlar iki dönüm noktası olan şeylerdir –birincisi, Sokrates'in var olduğu ve canlı olduğu dönem ve ikincisi, Sokrates'in var olmadığı ve ortadan kalktığı dönem. Ne şekilde olursa olsun, Sokrates zorunlu olarak ya birincisinde ya da ikincisinde ölmüş olmalıdır. Şimdi, Sokrates var olduğunda ve canlıyken ölmüş olmaz [olamaz]; çünkü Sokrates pek tabii o anda canlıdır. Fakat Sokrates öldüğü anda da ölmüş olamaz, çünkü bu durumda o iki kez ölmüş olur. Bu da saçmadır. Bu durumda, Sokrates ölmemiştir [ölmüş olamaz]. (270) Sokrates'le ilgili bu argüman etkilenen şeyle ilgili olarak da kullanılabilir; çünkü var olan bir şey, var olması ve kendine özgü tözü bağlamında tasavvur edilmesi ölçüsünde, etkilenen bir şey olmak durumunda değildir [olamaz]. Yine, o var olmayan bir şey olarak da etkilenen bir şey olmak durumunda değildir [olmaz], çünkü o henüz (271) varlığa gelmemiş bir şey durumundadır. O halde, etkilenen hiçbir şey yoktur. Daha açık olarak, eğer var olan bir şey var olduğu anda etkilenen bir şey ise karşıt şeyler aynı şey içinde aynı anda var oluyorlar demektir. Fakat karşıt şeyler aynı şey içinde ve aynı anda var olmazlar [olamazlar]. O halde, var olan bir şey var olduğu anda etkilenen bir şey olma durumunda değildir [olamaz].[89] Örneğin, diyelim ki, doğası bakımından sert olan bir şey var (demir) ve sert olmayan bir şeyden etkileniyor. Şimdi, (272) bu şey sert olduğu ve var olduğu anda yumuşaklaşamaz,

87. F.K., I, 267-8; A.H., III, 104.
88. F.K., I, 269; A.H., III, 111; F.K., II, 346.
89. F.K., I, 271; A.H., III, 107.

çünkü eğer bu şey sert olduğu anda yumuşaklaşıyorsa, bu karşıt şeylerin aynı şeyde aynı anda var oldukları anlamına gelir; yani bu şey var olduğu ölçüde sert bir şey olmakta fakat var olduğu [aynı] anda etkilendiği ölçüde de yumuşak bir şey olmaktadır. Fakat aynı şey aynı anda hem sert hem de yumuşak bir şey olarak tasavvur edilemez. O halde, var olan bir şey (273) var olduğu anda etkilenebilen bir şey değildir. Aynı argüman beyaz ve siyah renkler söz konusu olduğunda da geçerlidir. Şimdi, diyelim ki, var olan ve beyaz olan bir şey siyah olma yönünde etkileniyor. Şimdi, eğer var olan ve beyaz olan şey etkilenerek siyah oluyorsa, o zaman, bu şey karşıt şeyler barındırıyor demektir ve bu da saçmadır. Bu bakımdan, var olan bir şey var olduğu ölçüde, etkilenebilir bir doğaya (274) ait bir şey değildir. Dahası, eğer var olan bir şeyin var olduğu anda [sürede] etkilenen bir şey olduğunu söylersek, o zaman, daha önce var olmadığı halde varlığa gelen [oluşan] bir şeyin var olduğunu söylemiş oluruz. Fakat daha önce varlığa gelmemiş olduğu halde varlığa gelmiş olan hiçbir şey yoktur. O halde, var olan bir şey (275) var olduğu anda [sürede] etkilenen bir şey değildir. Eğer bir şey varsa ve sert ise, bu şey var olduğu ölçüde sert bir şey olur fakat yumuşak bir şey olmaz [olamaz]. Eğer bu şey yumuşak bir şeye dönüşüyorsa, o zaman, bu şey daha önce yumuşak olmadığı halde yumuşak hale gelen bir şeydir demektir; çünkü o var olduğu ölçüde sert olan bir şeydi ve yumuşak değildi. Fakat bu şeyin var olduğu anda etkilenmiş olduğunun söylenmesi ölçüsünde bu şey daha önce yumuşak olmadığı halde yumuşak bir şey haline geliyor (276) demektir. Bu da saçmadır. O halde, burada söylenmesi gereken şey, var olan bir şeyin var olması ölçüsünde etkilenen bir şey olmadığıdır.* Aynı şekilde, var olan bir şey var olduğu anda etkilenen bir şey değildir; çünkü var olmayan bir şey hiçbir özelliğe sahip değildir. Etkilenme hiçbir özelliğe sahip olmayan bir şeye ait bir özellik değildir. O halde, var olmayan bir şey de etkilenen bir şey değildir. Fakat eğer ne var olan ne de var

* Bu peşpeşe sıralanan argümanlardaki ana düşünce çizgisi şudur: Hiçbir şey yokluktan (hiçlikten) varlığa gelmez ya da hiçbir şey yoktan var olmaz; çünkü bunlar doğaları bakımından birbirlerinin karşıtı olan şeylerdir. Yokluk denen şeyde varlık ve varlık denen şeyde yokluk, bunların kendi doğaları bakımından, bulunmaz. (ç.n.)

olmayan bir şey etkilenen bir şey değilse ve bunların dışında bir seçenek de yok ise, etkilenen hiçbir şey yoktur demektir.

(277) Dahası, eğer etkilenen bir şey varsa, bu şey ya eklemeyle ya çıkarmayla ya da dönüşüm ve değişmeyle etkilenmektedir. Fakat göstereceğimiz gibi, ne ekleme ne çıkarma ne de dönüşüm ve değişme diye bir şey vardır. O halde, etkilenen hiçbir şey (278) yoktur; çünkü tıpkı isimlerle ilgili olduğu gibi, değişim üç şekilde ortaya çıkar. Örneğin, kobios (enayi) isminin ilk hecesi (ko) çıkartıldığında başka bir isim olarak bios (hayat) oluşmaktadır; örneğin, (*bios*) ismine "ko" hecesinin eklenmesiyle kobios ismi oluşur; yine, harflerin yerinin değiştirilmesiyle, örneğin, arkhon ismi Kharon ismine dönüşür. Bunun gibi, cisimlerin de üç tarzda etkilendikleri söylenebilir: Ya (279) ekleme ya çıkarma ya da dönüşüm ve değişme ile. Çıkarma şeylerin azaltılmasına, ekleme şeylerin çoğaltılmasına ve değişim şeylerin sağlıktan hastalığa geçişine benzerdir. Şimdi, eğer hiçbir şeyin bir şeyden çıkartılmadığını, hiçbir şeyin bir şeye eklenmediğini ve hiçbir şeyin bir şeye geçiş yapmadığını gösterirsek, etkilenen hiçbir (280) şeyin olmadığını da göstermiş oluruz. Şimdi, önce çıkarma tarzını ele alalım.[90]

Eğer bir şey bir şeyden çıkartılıyorsa, ya cisim olan bir şey cisim olan bir şeyden; ya cisim olmayan bir şey cisim olmayan bir şeyden; ya cisim olan bir şey cisim olmayan bir şeyden ya da cisim olmayan bir şey cisim olan bir şeyden çıkartılıyordur. Fakat göstereceğimiz gibi, ne cisim olan bir şey cisim olan bir şeyden; ne cisim olmayan bir şey cisim olmayan bir şeyden; ne cisim olan bir şey cisim olmayan bir şeyden ne de cisim olmayan bir şey cisim olan bir şeyden çıkartılabilir. O halde, hiçbir (281) şey herhangi bir şeyden çıkartılmaz [çıkartılamaz]. Şimdi, cisim olmayan bir şeyin cisim olmayan bir şeyden çıkartılması mümkün olmayan bir şeydir; çünkü bir şeyden çıkartılan şey dokunulur olmayan (*athikos*) bir şey olamaz fakat cisimsel olmayan bir şey dokunulur olmayan bir şey olarak çıkartılabilir ve ayrılabilir bir şey değildir. Bu (282) nedenle, matematikçiler de verili bir düz çizgiyi ikiye ayırdıklarını söylediklerinde bu-

90. "Çıkarma" konusundaki tartışmayla ilgili olarak bkz. A.H., III, 85.

dalaca konuşmuş olmaktadırlar; çünkü tahtada bize gösterilen çizgi uzunluğa ve genişliğe sahip bir şeydir. Oysa onların tasavvur ettikleri düz çizgi "ensiz uzunluk" olmaktadır ve tahta üzerinde bize gösterilen çizgi [onların tasavvur ettiği] bir çizgi olmamaktadır ve onu kesmeye kalkışanlar gerçek çizgiyi değil fakat gerçek olmayan (283) çizgiyi kesmiş olmaktadırlar. Ya da yine, onlara bakılırsa, çizgi denilen şey noktaların bileşimi olan bir şey olarak tasavvur edilmektedir. Şimdi, onların eşit parçaya böldüklerini söyledikleri düz bir çizgi varsayalım ve bu çizgi tek sayılı miktarda noktalardan oluşmuş olsun, örneğin dokuz noktadan oluşuyor olsun. Fakat bu çizgiyi keserken, bu kimseler ya beşinci noktadan (demek istediğim, ilk dört ve son dört noktanın tam arasındaki yerden) ya da bir tarafta dört bir tarafta beş noktanın kaldığı bir yerden keseceklerdir. Şimdi, bu kimseler beşinci noktayı kestiklerini söyleyemezler, çünkü onlara göre nokta denilen şey parçasız olan bir şeydir ve bu bakımdan parçaları olmayan bir şeyin iki parçaya bölündüğünü tasavvur etmek mümkün değildir. O halde, geriye yalnızca şunu söylemek kalıyor: Çizgi bir tarafta dört diğer tarafta beş noktanın kalacağı şekilde bölünecektir. Bu da tuhaf bir şeydir; çünkü bu kimseler düz çizgiyi (284) bilimsel olarak eşit parçalara ayırmayı taahhüt etmektedirler. Aynı argüman çemberle ilgili olarak da kullanılabilir; çünkü bu kimseler çemberi şöyle tanımlıyorlar: "Tek bir çizgi ile çevrelenen ve merkezden çevreleyen dış çizgiye uzanan tüm düz çizgilerin birbirlerine eşit olduğu düz şekil." Şimdi, bu koşullarda, sorun bu çemberin ikiye ayrılmasında ortaya çıkmaktadır. Bu mümkün olmayan bir şeydir; çünkü tüm çemberin tam orta noktasında olan merkez ya çemberle birlikte ikiye ayrılacaktır ya da (285) ayrılan parçalarından birine eklenmiş olacaktır. Fakat merkezin ikiye ayrılması mümkün değildir; çünkü parçaları olmayan bir şeyin parçalıymış gibi tasavvur edilmesi nasıl mümkün olabilir? Eğer merkez ayrılan parçalardan birine eklenmekteyse, o zaman, bir parça diğerine eşit olmayacak ve dolayısıyla, çember tam ortasından ikiye (286) bölünmüş olmayacaktır. Yine, çizgiyi ya da çemberi kesen şey ya cisim olan bir şeydir ya da cisim olmayan. Fakat bu şey nasıl olur da bir cisim olarak tasavvur edilir? Çünkü kesilen

şey –yani çizgi ya da çember– cisim olmayan ve bu bakımdan da dokunulabilir ve fark edilebilir olmayan bir şeydir ve böyle olduğundan, o (çember ya da çizgi) cisim olan bir şey tarafından kesilebilir bir şey değildir. Cisim olan bir şey tarafından kesilen şeyin etki edilebilir ve dokunulabilir bir şey olması gerekir, fakat cisim olmayan bir şey ne dokunulmaya ne de dokunmaya uygun bir doğaya sahip değildir. Bu açıdan, cisim olan bir şey tarafından kesilen bir çizgi ya da ikiye bölünen (287) bir çember tasavvur etmek mümkün değildir. Yine, çizgiyi ya da çemberi kesen şey cisim olmayan bir şey de olamaz; çünkü çizgi ya da çemberi kesen (ya da bölen) şey (288) cisim olmayan bir şey ise, bu durumda, ya bir nokta bir noktayı ya da bir çizgi bir çizgiyi kesiyordur. Fakat ne bir nokta bir noktayı ne de bir çizgi bir çizgiyi kesemez; çünkü bir nokta bir noktayı, bunların her ikisi de parçasız oldukları için, kesemez. Kesen nokta kestiği yere (parçaya) sahip olmadığı için kesemez, kesilen de kesileceği (289) yere (parçaya) sahip olmadığı için kesilemez. Yine, çizgi de çizgiyi kesemez; çünkü kesen çizgi kesilen çizgiye ister dar ister dik bir açıyla temas etmiş olsun, bu temasın kesilen çizgi üzerindeki bir noktayla kesen çizgi üzerindeki bir nokta arasında olması zorunludur. Fakat ne temas edilen çizgiye ait nokta ne de temas eden çizgiye ait nokta parçalı olmadığından, bölünme de söz konusu olmaz [olamaz]. Kısacası, kesen çizgi doğası bakımından kesmeye uygun değildir; çünkü parçasızdır ve kesilen çizgi de doğası bakımından kesilmeye uygun değildir; çünkü aynı şekilde o da parçasızdır. (290) Dahası, çizgiyi kesen şeyin çizgiyi çizgi üzerindeki iki noktanın tam ortasından kesmekte olduğunu söylemek de mümkün değildir.; çünkü bunu söylemek bir öncekinden de tuhaf olur. Bir kere, sürekli bir çizgi üzerinde bir orta sınır[91] saptamak mümkün olmayan bir iştir. Kesen şeyin bir noktaya çarptığını dikkate almamız (291) zorunludur. Öte yandan, bu şeyin çizgiyi onun üzerindeki iki noktanın tam ortasından kestiğini kabul etsek bile, bu düşünce geometriciler için daha da kötü bir sonuca yol açar; Çünkü çizgiyi oluşturan noktalar ya aralarında herhangi bir nokta içermeyecek ölçüde

91. Kesen şeye ait olan ve kesilen çizginin orta noktasında bu çizginin sürekliliğini sona erdiren bir "sınır" olarak işlev gören nokta.

aralıksızdırlar ya da onların oluşturduğu çizgi tek ve sürekli bir (292) çizgi değildir.* Fakat eğer bu noktalar bir noktalık açıklık bile olmayacak ölçüde süreklilik arz etmekteyse, öyle ki kesen şey çizgiyi ikiye bölebilsin, bu durumda, şu iki sonuçtan biri söz konusu olur: Ya kesen şeyin çarptığı noktanın bölünebilir bir şey olduğu ya da bu mümkün görünmüyorsa, çizginin var olan noktalarının topluca bir o yana bir bu yana gidip geldikleri ve böylece [kesilmeyi mümkün kılacak] bir aralığın ya (293) da boşluğun oluştuğu tasavvur edilmelidir. Her iki varsayım da saçmadır; çünkü yukarda belirtmiş olduğumuz gibi, nokta kesilebilir bir şey değildir; çünkü o parçasızdır. Kesilen çizgi üzerindeki (çizgiyi oluşturan) noktalar da hareketsiz şeyler olmaları bakımından bir o yana bir bu yana gidip gelmeye uygun bir doğaya ait değildirler. Bu durumda, cisim olmayan bir şey ne cisim olmayan bir şeyden (294) çıkartılabilir bir şeydir ne de çıkartma işlemine maruz kalabilir olan bir şeydir ve geometriciler bir şeyin bir şeyden nasıl çıkartılacağını duyuma açık çizgiler ve çemberler –yani tahta üzerine çizilen çizgi ve çemberler– kullanarak göstermeyi tasarlasalar dahi bunu başaramazlar;[92] çünkü hiçbir çıkarma işlemi tüm çizgiden ya da tüm çemberden ya da onların bir parçasından gerçekleştirilen bir şey olarak tasavvur edilemez. Bunu birazdan bölünen cisimlerle ilgili yere geldiğimizde göstereceğiz.[93]

(295) Ve şimdi cisim olmayan hiçbir şeyin cisim olmayan herhangi bir şeyden çıkartılamayacağını kısaca gösterdikten sonra, geriye cisim olan bir şeyin cisim olan bir şeyden ya da cisim olmayan bir şeyin cisim olan bir şeyden ya da cisim olan bir şeyin (296) cisim olmayan bir şeyden ayrılabileceğini (çıkartılabileceğini) söylemek kalıyor. Fakat cisim olan şeyin cisim olmayan şeyden çıkartılması kendisi bakımından tasavvur edilemez bir şeydir ve cisim olamayan bir şeyin cisim olan bir şeyden ayrılması mümkün olmayan bir şeydir; çünkü çıkartan şey çıkartılan şeyle temas etmek zorundadır fakat cisim olma-

* Yani aslında çizgi olmayıp fakat çizgiymiş gibi algılanan bir noktalar dizi "....." gibi bir şeydir. (ç.n.)

92. F.K., I, 282.

93. F.K., I, 297, 331.

yan bir şey temas edilemeyen bir şeydir ve temasın mümkün olmadığı kanıtlanmış bulunmaktadır.[94] Bu bakımdan, cisim olmayan bir şey cisim olan bir şeyden asla ayrılamaz (çıkartılamaz). Bunların yanı sıra, herhangi bir şeyden ayrılan şey, güya, çıkartıldığı şeyin bir parçasıdır, fakat cisim olmayan bir şey (297) cisim olan bir şeyin parçası olmaz. Yine, cisim olan bir şey cisim olan bir şeyden çıkartılamaz;[95] çünkü cisim olan bir şey cisim olan bir şeyden çıkartılıyorsa, ya eşit olan bir şey eşit olan bir şeyden ya da eşit olmayan bir şey eşit olmayan bir şeyden çıkartılıyordur. Fakat göstereceğimiz gibi, ne eşit olan bir şey eşit olan bir şeyden çıkartılabilir ne de eşit olmayan bir şey eşit olmayan bir şeyden çıkartılabilir. O halde, (298) cisim olan bir şey cisim olan bir şeyden çıkartılamaz. Şimdi, eşit olan bir şey eşit olan bir şeyden çıkartılamaz. Örneğin, bir kubitten bir kubit çıkartılamaz; çünkü böyle (299) bir işlem çıkarma değil nesneyi tamamen ortadan kaldırma olur. Bunun yanı sıra, kubitten çıkarma yaptığımızda ya kubıt geriye artmaktadır ya da artmamaktadır. Eğer çıkarma işleminden sonra kubıt geriye artmaktaysa, o zaman, kubit azaltılmak yerine çoğaltılmış olur; çünkü bu kubit ondan bir kubit çıkartıldığında nasıl olur da hâlâ gerçekten bir kubit olmaya devam eder? Eğer çıkarma işleminden sonra kubit geriye artmıyorsa, o zaman, çıkarma işleminden sonra geride kalacak hiçbir şey bırakılmıyor demektir. Fakat herhangi bir şeyin var olmayan bir şeyden çıkartılması mümkün olmayan bir şeydir. Bu bakımdan, eşit olan bir şey eşit olan bir şeyden çıkartılamaz. (300) Yine, eşit olmayan bir şey eşit olmayan bir şeyden çıkartılamaz; çünkü eğer böyle olursa, ya daha büyük olan bir şey daha küçük olan bir şeyden çıkartılıyordur, örneğin bir parmak uzunluktan bir kubit çıkartmak gibi ya da daha küçük olan bir şey daha büyük olan bir şeyden çıkartılıyordur, örneğin bir kubitten bir parmak uzunluk (301) çıkartmak gibi. Fakat daha büyük olan bir şey daha küçük olan bir şeyden çıkartılamaz; çünkü herhangi bir şeyden çıkartılan bir şeyin çıkarma işleminin uygulandığı şeyde kapsanıyor olması gerekir. Fakat daha büyük olan bir şey daha

94. Bkz. F.K., I, 258.
95. F.K., I, 258; A.H., III, 85-8.

küçük olan bir şeyin içinde kapsanamaz. Bu bakımdan, tıpkı, "beş"ten "altı"nın çıkartılmasının mümkün olmayan bir işlem olması gibi (çünkü "altı" "beş"in içinde kapsanmamaktadır), aynı şekilde daha büyük olan bir şeyin de daha küçük olan bir şeyden çıkartılması da mümkün olmayan bir işlemdir; çünkü daha büyük olan bir şey daha küçük olan bir şeyin içinde kapsanmaz. Bu durumda, daha büyük olan bir şey daha küçük olan bir (302) şeyden çıkartılamaz. Yine, daha küçük olan bir şey daha büyük olan bir şeyden çıkartılamaz; çünkü belitmiş olduğumuz gibi, herhangi bir şeyden çıkartılan bir şey çıkarma işleminin uygulandığı şeyde kapsanıyor olmalıdır. Fakat daha küçük olan bir şey daha büyük olan bir şeyde kapsanıyor değildir; çünkü eğer böyle ise, bu durumda, küçük olan bir şey de daha büyük ve daha fazla olan bir şeyde kapsanıyor olur. Bunun da mümkün olmadığı gösterilmişti. Bu bakımdan, daha küçük olan bir şey daha büyük olan bir şeyde kapsanmamaktadır ve dolayısıyla da daha küçük olan bir şey daha büyük (303) olan bir şeyden çıkartılamaz. Kuşkucuların verdiği örneklerde mantıksal tutarlılık ilkesinin göz önünde tutulduğunu görebiliriz. Şimdi, örneğin, eğer 5, 6'da kapsanıyorsa, aynı şekilde 4, 5'in içinde ve 3, 4'ün içinde ve 2, 3'ün içinde ve 1 de 2'nin içinde kapsanıyor olmalıdır. Bu durumda, 6'nın içinde 5, 4, 3, 2, 1 kapsanıyor (304) demektir ve bunların toplamı da 15 eder. Fakat eğer 6'nın içinde, 6'nın kendi uygun tanımına göre, 15 kapsanmaktaysa, bu durumda, 5'in içinde de 4, 3, 2 ve 1 kapsanıyor demektir ki bunların toplamı 10 eder. Ve nasıl 5'in içinde 10 kapsanıyorsa, aynı şekilde toplamları 6 olan 3, 2, 1 de 4'ün içinde kapsanıyor demektir. Bunun gibi yine, toplamları 3 yapan 2 ve 1 de 3'ün içinde kapsanıyor demektir. Son olarak, 2'nin içinde (305) de 1 kalmaktadır. Şimdi, 6'nın içinde kapsananlar toplandığında –yani 15, 10, 6, 3 ve 1– 6'nın içinde 35'in kapsandığı görülür ve bu kabul edildiğinde, 6 sonsuz kere (306) sonsuz kadar sayıyı içinde barındırmaya muktedir bir sayı olarak karşımıza çıkar; çünkü [bu anlayışa göre] 35 de daha alt sayıları kapsayan bir sayı olur, örneğin 34, 33, 32 ve bu böyle sonsuza dek devam etmek zorundadır. Fakat eğer bir şeyin bir başka (307) şeyden çıkartılabilmesi için çıkartılan şeyin çıkarma işleminin uygu-

landığı şeyin içinde kapsanmakta olması gerekiyorsa ve ne daha büyük olanın daha küçük olanın içinde ne daha küçük olanın daha büyük olanın içinde ne de eşit olanın eşit olanın içinde kapsanmadığı kanıtlanmış ise (çünkü kapsayan şey kapsanandan daha büyük olmalıdır fakat bir şeye eşit olan bir şey eşit olduğu şeyden ne daha büyük ne de daha küçüktür), bu durumda, hiçbir şeyin herhangi bir şeyden çıkartılmadığı söylenmelidir.

(308) Dahası, eğer bir şey bir başka şeyden çıkartılıyorsa, ya bir bütün bir bütünden; ya bir parça bir parçadan; ya bir parça bir bütünden ya da bir bütün bir parçadan çıkartılıyordur.[96] Fakat göstereceğimiz gibi, ne bir bütün bir bütünden; ne bir parça bir parçadan; ne bir parça bir bütünden ne de bir bütün bir parçadan (309) çıkartılmaktadır. O halde, bir şey bir başka şeyden çıkartılmamaktadır. Şimdi, bir bütünün bir bütünden çıkartılması mümkün olmayan bir işlemdir; çünkü hiç kimse bir kubitten bir kubit ya da bir parmak uzunluktan bir parmak uzunluk çıkartamaz; çünkü böyle bir işlem çıkarma işlemi olmaz nesneyi tamamen ortadan kaldırmak olur ve yine, (310) bütünün parçadan çıkartıldığını iddia etmek tasavvur edilemez bir şeydir; çünkü parça bütünden daha küçüktür ve bütün parçadan daha büyüktür ve daha fazla olanın daha az olandan çıkartıldığını söylemek hiç de inandırıcı değildir; çünkü bütün parçada var olan bir şey değildir, değil mi ki, ondan çıkartılıyor olsun; aksine parçanın bütünün (311) içinde kapsanıyor olması gerekir. Bu durumda, söylememiz gereken şey, yani olması daha muhtemel görünen şey, ya parçanın bütünden ya da parçanın parçadan çıkartıldığıdır. Fakat bunlarda gerçekleşebilir işlemler değildir. Şimdi, kuşkucuların (312) sayılarla ilgili açıklamaları üzerine düşünelim. Bir 10'dan (*dekas*) bir 1'in (*monas*) çıkartıldığını varsayalım. Şimdi, çıkartılan bu 1 ya var olan bir 10'dan ya da çıkarma işleminden sonra kalan 9'dan çıkartılıyordur. Fakat göstereceğimiz gibi, bu 1 ne 9'dan ne de 10'dan çıkartılamaz. Demek ki, 1'in 10'dan çıkartılması mümkün değildir. (313) Buradan da herhangi bir şeyden çıkartılan hiçbir şeyin olmadığı sonucu çıkar; çünkü eğer 1, 10'dan çıkartılıyorsa, ya 10

96. F.K., I, 308-17; A.H., III, 88-93.

tekil 1'lerden daha başka bir şeydir ya da tekil 1'lerin toplamı olan bir şeydir. Fakat 10'un tekil 1'lerden daha başka bir şey olması muhtemel değildir; çünkü 1'ler ortadan kalktığında 10 da ortadan kalmakta ve (314) onlar var olduğunda 10 da var olmaktadır. Eğer 10 bu 1'lerin kendilerini kapsamaktaysa, biz de 10'dan 1'in çıkartıldığını söylüyorsak, bu durumda, bu 1'in her bir 1'den çıkartıldığında hemfikir olunması gerekir, çünkü 10 kapsadığı 1'lerden başka bir şey değildir ve yine şunda da hemfikir olunması gerekir: 1 kendisinden (315) çıkartılmaktadır; çünkü 10'un bu 1'i kapsadığı tasavvur edilmektedir. Fakat eğer bu 1 her bir 1'den ve kendisinden çıkartılıyorsa, bu tekil 1'in ortadan kalkması 10'un ortadan kalması demek olacaktır. Fakat 1'in ortadan kalkmasının 10'un ortadan kalkması demek olduğunu söylemek saçmadır. O halde, 1'in 10'dan çıkartıldığını savunmak da saçmadır. Yine, 1'in geriye kalan 9'dan [9 tane 1'den] da çıkartıldığını söyleyemeyiz; çünkü eğer 1 kalan 9'dan çıkartılıyorsa, onun ortadan kalkmasından sonra 9 tam 9 olmayacaktır; çünkü kendisinden bir şeyin çıkartıldığı şey çıkarma işleminden sonra kendisi olarak tam olmaz. Aksi halde, ondan hiçbir şey çıkartılmamış (316) olur ve dahası, eğer 1 kalan 9'dan çıkartılıyorsa, o ya tüm 9'dan ya da onun son 1'inden [9 tane 1'in birinden] çıkartılıyordur. Fakat 1 tüm 9'dan çıkartılmaz [çıkartılamaz] çünkü o zaman –9 tekil 1'lerden daha başka bir şey olmadığına göre– 1'in ortadan kalkması 9'un da ortadan kalkması demektir. Bu da saçmadır. Yine, 9 son (317) 1'inden de çıkartılamaz; çünkü bir kere, 1' parçasız ve bölünemez bir şeydir. Ve dahası, 9 nasıl olur da tam olarak kalır ve azalmaz?* Fakat eğer 1' ne 10'dan ne de kalan 9'dan alınmıyorsa [alınamazsa] ve bunların dışında tasavvur edilebilir bir başka seçenek (318) de yok ise 1'in 10'dan çıkartılmadığının söylenmesi gerekir. Devam edelim. Eğer 1, 10'dan çıkartılıyorsa, 1 ya 10 yine 10 olarak kalmayı sürdürecek şekilde ya da 10 olarak kalmayı sürdürmeyecek şekilde çıkartılıyordur. Fakat 1 asla ne 10 kendisi olmayı

* Eğer 1 çıkartıldığı anda 9 kendisi olmaktan çıkıyor ve başka bir şey oluyorsa (örneğin 8) bu durumda 21'in 9'dan çıkartıldığı söylenemez. 1'in ancak 9'un içinde kapsanması ölçüsünde 9 kendisi olabilmekte ve varlığını sürdürebilmektedir. (ç.n.)

sürdürecek şekilde ne de diğer şekilde 10'dan çıkartılamaz. Bunların dışında (319) başka bir seçenek de yoktur. O halde, 1, 10'dan çıkartılamaz. Şimdi, 1, 10'dan, 10'un kendisi olmaya devam edeceği ve aynı anda 10 olarak görüneceği bir şekilde çıkartılamaz; çünkü 10 kendisi olarak kaldığı sürece (ölçüde), ondan hiçbir şey çıkartılmıyor demektir ve 1'in 10'dan, 10'un kendisi olarak kalmadığı bir biçimde çıkartıldığını söylemek de saçmadır; çünkü hiçbir şey var olmayan bir şeyden (320) çıkartılamaz. O halde, bir şey başka bir şeyden çıkartılamaz. Aynı argüman ölçülen şeylerle ilgili olarak da kullanılabilir –örneğin, bir galondan[97] bir kupun çıkartılması ya da bir kubitten bir parmak uzunluğun çıkarılması; çünkü [burada da] söylenmesi gereken şey şu olacaktır: Çıkarma işlemi ya tüm galondan ya da onun bir parçasından (bölümünden) yapılmıştır; yine, çıkarma işleminin ya bu işlemden sonra galonun kendisi olarak kaldığı ya da kendisi olarak kalmadığı bir şekilde yapılmıştır. Fakat az önce göstermiş olduğumuz gibi, çıkarma işlemi bu seçeneklerin hiçbiriyle mümkün değildir. O halde, bir şey bir başka şeyden bu şekilde de çıkartılamaz.

(321) Şimdi, bu argümanlardan çıkarma işlemi diye bir şeyin olmadığı gayet açıktır. Artık, bir şeyin bir başka şeye eklenemeyeceğini göstermeye yönelebiliriz. Şimdi, varsayalım ki, bir kubit uzunlukta bir cisim bir parmak uzunluktaki bir cisme ekleniyor ve sonuçta bir kubit artı bir parmak uzunlukla oluşan cisim yedi parmak (322) uzunlukta oluyor. Ve soruyoruz. Bir parmaklık ekleme nereye yapıldı? Çünkü bu ekleme ya bir parmak uzunluğun kendisine ya bir kubit uzunluğa ya da yedi parmaklık toplam uzunluğa yapılmış olmalıdır. Fakat bir parmak uzunluk ne kendisine ne bir kubit uzunluğa ne de yedi parmaklık toplam uzunluğa –yani, bir kubit uzunluk ve bir parmak (323) uzunluğun bileşimine– yapılabilir. O halde, bir şey bir şeye eklenemez. Şimdi, bir parmak uzunluk kendisine eklenemez; çünkü o kendisinin dışında başka bir şey değildir ve bu bakımdan, eklemeyle iki kez kendisi olamaz, yani o

97. "Kup" (*koule*) bir sıvı ölçüsü birimiydi: Yaklaşık 1 / 2 lt. "Galon" (*Khous*) ise 12 kup kadardı. "Kubit" ise 6 parmak (*palm*) uzunluğa karşılık geliyordu (bir parmak uzunluk yaklaşık 7,5 cm).

kendisine eklenemez. Eğer bu bir parmak uzunluk bir kubit uzunluğa eklenmekteyse, nasıl oluyor da, bir parmak uzunluk bir kubit uzunluğun tamamına eklendiğinde, bir kubite eşit olup iki kubit uzunluk oluşturmuyor ya da nasıl oluyor da daha az olan (bir parmak uzunluk) daha fazla olana (bir kubit uzunluğa) ve daha fazla olan (bir kubit uzunluk) da daha az olana (bir parmak uzunluğa) dönüşebiliyor? Çünkü eğer bir parmak uzunluk ekleme işlemiyle bir kubit uzunluğa ve bir kubit uzunluk bir parmak uzunluğa eşit duruma getiriliyorsa, bu durumda, daha büyük olan bir kubit uzunluk, ekleme işlemiyle daha küçük olana (bir parmak uzunluğa) eşit hale getirilerek, daha küçük olan dönüştürülüyor ve buna karşılık, daha küçük olan bir parmak uzunluk da ekleme işlemiyle daha büyük olana (bir (324) kubit uzunluğa) eşit hale getirilerek, daha büyük olana dönüştürülüyor demektir. Fakat bir parmak uzunluk ne kendine ne de daha önceki bir kubit uzunluğa eklenemez ise, bu durumda geriye, bir parmak uzunluğun bir kubit uzunluk ile bir parmak uzunluğun bileşimi olan yedi parmak uzunluğa eklenmekte olduğunu söylemek kalıyor. Fakat bu da akla aykırı bir şeydir; çünkü ekleme işlemine maruz kalan şey bu işlemden önce var olan bir şey olmalıdır fakat bir kubit uzunluk ile bir parmak uzunluktan varlığa gelen şey [yedi parmak uzunluk] onlardan önce [ekleme işleminden önce] var olan bir şey değildir. O halde, eklenen bir şey, eklenen şey ile daha önce var olan şeyden (325) [üzerine ekleme yapıldığı söylenen şeyden] varlığa gelen bir şeye eklenemez. Dahası, ekleme işlemi hem kendisinden çıkan sonuçtan farklı olmakta hem de onunla zaman bakımından uyuşmamaktadır [eşzamanlı olmamaktadır]; çünkü ekleme işlemi yapıldığı anda, eklenen şey ile eklenilen şeyden ortaya çıkan [sözde] sonuç henüz var olmamakta ve sonuç ortaya çıktığında ekleme işlemi artık var olmamaktadır. Bu bakımdan, bir parmak uzunluk, eklenen (bir parmak uzunluk) ve eklenilen şeyden (bir kubit uzunluk) ortaya çıkan şeye eklenemez. Fakat bir kere daha, eklenen şey ne kendisine ne daha önce var olan [eklenilen] şeye ne de bu ikisinin toplamı olan şeye eklenemediğine göre, demek ki, hiçbir şey herhangi bir şeye eklenmemektedir.

(326) Sayılarla ilgili olarak da aynı güçlüklerin ortaya çıkması mümkündür; çünkü eğer 4 yazılıp sonra da ona 1 eklenirse, eklemenin neye [nereye] yapıldığını sorgulayabiliriz; çünkü 1 ya kendisine ya 4'te ya da her ikisinin toplamı olarak 5'e eklenmiyor olmalıdır. Fakat 1 kendine eklenemez; çünkü herhangi bir şeye eklenen şey eklendiği şeyden başka (ayrı) bir şeydir ve 1 kendisinden başka (ayrı) bir şey değildir. (327) Ve yine, 1 kendisini 2'ye dönüştürüp iki katına çıkaramaz. Yine, 1, 4'te de eklenemez; çünkü 1 ne 4'te eşit olur ne de onu iki katına çıkarır; çünkü tüm 4'te eklenen şey bir 4 olur (olabilir) çünkü 4, kapsadığı 4 tane tekil 1'den farklı bir şey değildir. Yine, 1 kendisiyle 4'ün oluşturduğu 5'e de eklenemez; çünkü 5 ekleme işleminden önce var olan bir şey değildir ve eklenen şey her zaman önceden var olan bir şeye eklenir [ekleniyor olmalıdır]. O halde, herhangi bir şeye eklenen hiçbir şey yoktur.

(328) Fakat eğer herhangi bir şey, göstermiş olduğumuz gibi, herhangi bir şeyden çıkartılmıyorsa ve herhangi bir şey herhangi bir şeye eklenmiyorsa, bu durumda, hiçbir şeyin herhangi bir şeye geçiş yapmadığı açıktır;[98] çünkü geçiş yapma bir şeyden bir (329) şeyin çıkması ve bir başka şeye eklenmesi demektir. Eğer bunlar var olmayan şeyler ise ve etkilenme bu yollardan biriyle ortaya çıkmaktaysa, etkilenen şeyin de var olmayan bir şey olması gerekir;[99] çünkü hiç kimse bu yollardan birinin dışında başka bir biçimde ortaya çıkan herhangi bir etkilenme tarzı tasavvur edememektedir.

(330) Bu konuyla ilgili güçlük Bütün ve Parça konusuyla da ilişkilidir; çünkü çıkarma işlemi bir bütünden bir parçanın çıkartılması ve ekleme işlemi de bir bütüne bir parçanın eklenmesi gibi görünüyor. Bu bakımdan, eğer bütün ve parça hakkında verilen açıklamanın kuşkulu olduğu kanıtlanırsa, daha önceki konularla (ekleme-çıkarma ve etkin-edilgin) ilgili ortaya çıkan güçlükler yeniden daha açık bir biçimde ortaya konmuş olacaktır. Bir sonraki işimiz bütün ve parçanın tanımlanmasının kolay olmadığını ortaya koymak olacak.

98. F.K., I, 328-9; A.H., III, 97.
99. "Etkilenme" ya da "edilgin olan" hakkında daha ayrıntılı tartışma için bkz. F.K., I, 267; A.H., III, 38.

BÜTÜN VE PARÇA HAKKINDA

(331) Bütün'ün araştırılması Fizikçiler için zorunludur, çünkü bu kimselerin, Bütün (*olos*) ve Hepsi (*pantos*) hakkındaki gerçeği anlatmaya yönelirken, Bütün ve Parça denilen şeylerin nasıl tanımlanacağını bilmemeleri tuhaf olur. Bütün'ün araştırılması, dogmatiklerin ihtiyatsızlığının ortaya konmasının bir yolu olarak, (332) kuşkucular için de zorunludur. Şimdi, Stoacı okula mensup filozoflar Bütün'ün Hepsi'nden farklı bir şey olduğunu varsaymaktadırlar. Onların söylediğine göre, Bütün denilen şey Evren'dir (*Kosmos*), bu karşılık, Hepsi dedikleri şey Evren ile birlikte dış boşluktur. Bu açıklamaya göre, Bütün denilen şey sınırlanmış olan bir şeydir (çünkü Evren sınırlıdır); fakat Hepsi denilen şey sınırsızdır (çünkü Evren'in dış tarafındaki (333) boşluk sınırsızdır). Fakat Epikuros genellikle hem Bütün hem de Hepsi adlarını bir fark gözetmeksizin hem cisimlerin doğası hem de boşluk için kullanmaktadır; çünkü Epikuros bir yerde "Bütün şeylerin doğası cisimler ve boşluktur" derken başka bir yerde "Hepsi, her iki yönden, hem cisimler yönünden hem de boşluk yönünden sınırsızdır –yani, hem cisimlerin sayıları bakımından hem de boşluğun genişliği bakımından; birinin sınırsızlığı diğerinin sınırsızlığına karşılık gelmektedir [koşuttur]" demektedir. Boşluğun varlığını tümüyle reddedenler Bütün'ü ve Hepsi'yi boşluğa değil, yalnızca (334) cisimlere atfetmektedirler. Örneğin, Peripatetikler gibi. Parça hakkında da belli (335) ölçüde bir tartışma vardır; çünkü Epikuros parçanın bütünden daha farklı bir şey olduğunu söylemektedir. Örneğin atom [atomların bir araya gelerek oluşturduğu] bir bileşikten farklıdır; çünkü atom bileşiğin sahip olduğu, örneğin siyah ya da beyaz olmak ya da genel olarak renkli olmak ya da sıcak ya da soğuk olmak gibi niteliklerden (336) mahrumdur. Fakat Stoacılar parçanın Bütün'den ne faklı (ayrı) ne de onunla aynı olduğunu iddia etmektedirler; çünkü el insanla aynı şey değildir (çünkü el bir insan değildir). Fakat el insandan ayrı bir şey de değildir (çünkü el insan kavramında (337) kapsanan bir şeydir). Aenesidemus, Herakleitos'un parçayı hem Bütün'den ayrı hem de onunla aynı olan bir şey olarak kabul ettiğini söy-

lemektedir.[100] Buna göre, temel madde (*ousia*) hem bütündür hem de parçadır. O, Evren bakımından bütün olan bir şeydir fakat tekil hayvanların doğası bakımından parçadır ve "parçacık" iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, bağımsız bir şey olarak tasavvur edilen parçadan farklı olan bir şey olarak, yani onların söylediğine göre, "bir parçanın bir parçası" anlamında, örneğin [bedenin bir parçası olan] elin bir parmağı ya da [yine aynı şekilde] başın bir kulağı gibi. İkincisi, bütünün parçası anlamında, yani parça denilen şeyden farklı olmayan bir şey olarak; çünkü bazıları şöyle demektedir: "Parçacık, bütünün baştan (338) aşağı doldurulmasında katkıda bulunan şeydir." Buraya kadar, bu konudaki düşünce farklılıkları (ve bütün denilen şeyin, parçaların doluşması sonucunda ortaya çıkan bir şey gibi tasavvur edildiği) ortaya konmuş oldu. Şimdi araştırmamızda ilerleyelim.

Şimdi, eğer herhangi bir bütün varsa, örneğin insan, at, bitki ve koyun (çünkü bunlar bütün olan şeylerin isimleridir), bu ya parçalarından başka (ayrı) bir şeydir ve kendi bağımsız gerçekliği ve maddesi (tözü) bakımından tasavvur edilmektedir ya da (339) parçaların toplamı olan şeye bütün denmektedir. Fakat bütün parçalarından başka (ayrı) bir şey değildir [olamaz]; bu onun hem duyuma açık görünüşü (*kat'enargeian*) bakımından hem de kavramı (*kata noesin*) böyledir. Görünüşü bakımından böyledir, çünkü eğer bütün parçalarından ayrı ve bağımsız bir şey olsaydı, parçalar ortadan kalktığında bütünün varlığını sürdürüyor olması gerekirdi; fakat tüm parçalar ortadan kalktığında bütünün (bunun bir heykel olduğunu farz edelim) varlığını sürdüreceği düşüncesi doğru olmaktan çok uzaktır, hatta yalnızca tek bir parça ortadan kalksa bile (340) bütün (heykel) bir bütün olarak kalmaya devam etmez [edemez] ve kavramı bakımından böyledir, çünkü bütün denilen şey kendisinden hiçbir parçanın kopup gitmediği bir şey olarak tasavvur edilmektedir. Bu nedenle, eğer bütün parçalarından ayrı bir şey ise, tüm parçalar bu bütünden kopup gidiyor [gidebiliyor] demektir ki, bu durumda, artık bir bütünün varlığından söz

100. Bkz. A.H., I, 210; Sunuş, s. 38.

edilemez ve yine, bütün bağıntılı (göreli) olan bir şeydir; çünkü bütün parçalarıyla ilişkilidir ve böyle olduğu içindir ki bir bütün olarak tasavvur edilmektedir. Tıpkı parça denilen şeyin bir şeyin parçası olması gibi, bütün denilen şey de belli parçaların meydana getirdiği [bu parçalara ilişkili] bir bütündür. Fakat bağıntılı olan şeyler birbirleriyle karşılıklı olarak var olan ve birbirlerinden ayrılamaz (bağımsızlaşamaz) şeylerdir. O halde, bütün denilen şey ne (341) parçalarından ayrı ne de onlardan bağımsız olan [olabilen] bir şey değildir. O zaman, bize [bir bütüne ait] parçaların o bütünün kendisi olduğunu söylemek kalıyor. Fakat eğer parçalar bütün demekse, ya tüm parçalar bütündür ya belli sayıda parçalar bütündür ya da parçalardan bir tanesi "bütün"dür. Şimdi, parçalardan bir tanesi "bütün" olmaz [olamaz], çünkü kesindir ki, insanın kafası bütün bir insan demek değildir ve yine (342) insanın boynu ya da eli ya da başka bir uzvu bütün bir insan demek değildir. Yine, belli bir sayıdaki parçalar da bütün olmaz [olamaz]; çünkü birincisi, eğer belli sayıdaki parçalar bütün ise bu durumda, geriye kalan parçalar bütünün parçaları değildir demektir. Bu da saçmadır. İkincisi, eğer belli sayıdaki parçalar bütün ise bu durumda, bütün kavramının bir kenara bırakılması gerekir; çünkü eğer belli sayıdaki parçalar bütün olmaktaysa, bu durumda, bütün denilen şeyin "kendisinden hiçbir parçanın kopup gitmediği bir şey" olduğunu söylemek doğru olmayacaktır; çünkü [bu varsayılan durumda] bazı parçaların [bütünden] kopup gitmesi söz konusudur. Bu (343) bakımdan, ne parçalardan biri ne de belli sayıdaki parçalar bütün olmaktadır. Eğer parçaların tümü bütün ise ve bütün denilen şey parçaların toplamından başka bir şey de değilse, bu durumda, ne bu şey bir bütün olur [olabilir] ne de parçalar parça olur [olabilir]. Tıpkı bölme işleminin bölünen şeyden ya da kiriş yapmanın belli bir tarzda tasarlanmış kirişlerden ya da sıkılmış yumruğun belli bir şekilde tutulan elden ayrı (bağımsız) bir şey olmaması gibi, aynı şekilde, eğer bütün denilen şey parçaların (344) toplamından ayrı bir şey değilse, bu durumda, parçalar da parça olmazlar ve yine, tıpkı "sağ" olmadığında "sol"un da olmaması ve "yukarı" tasavvur edilmediğinde "aşağı"nın da tasavvur edilememesi gibi, aynı şekilde, eğer bütün denilen

şey yok ise, ne parçalar tasavvur edilebilir ne de parça denilen herhangi bir şey var olabilir. Fakat (345) varsayalım ki, tüm parçalar bütün olmaktadır. Bu durumda, yine, bu parçaların tamamladığı şeyin ne olduğunu sorgulamamız gerekir –bu şey bütün denilen şey midir ya da birbirleri midir ya da kendileri midir? Fakat bu parçalar, göstereceğimiz gibi, ne bütünün ne birbirlerinin ne de kendilerinin parçaları olmazlar [olamazlar]. O halde, bu parçalar hiçbir şeyin parçaları değildir. Şimdi, bunlar bütünün parçaları olamazlar, çünkü bütün parçalarından daha fazla bir şey değildir ve parçaların kendilerinin bütün (346) olduğu söylenmektedir. Yine, bu parçalar birbirlerinin parçaları da olamazlar; çünkü herhangi bir parça parçası olduğu şeyde kapsanan bir şeydir. Örneğin, el insanda ve parmak da elde kapsanır. Fakat insanın parçaları insanda bağımsız (ayrık) bir biçimde kapsanan ve birbirlerinde kapsanmayan şeylerdir; çünkü ne sol el sağ eli ne de sağ el sol eli ve ne başparmak işaret parmağını ne de işaret parmağı başparmağı ve ne eller kafayı ne de kafa elleri tamamlamaz. Bunların her biri kendi bağımsız (ayrı) yerine (347) sahiptir. Bu durumda, parçalar birbirlerinin parçaları değildir [olamaz]. Parçalar kendilerinin parçaları da olamaz. Bir şeyin kendinin parçası olması mümkün değildir. Şimdi, eğer bütün denilen şey parçalarından ayrı bir şey değilse ve parçaların kendileri (348) de bütün değilse, bütün diye bir şey yoktur demektir ve yine şu söylenmektedir: "kafa (parça) insanı (bütünü) tamamlamaktadır ve insanın (bütünün) bir parçasıdır ve insan (bütün), kesinlikle, kafayı (parçayı) kapsayan bir insan (bir bütün) olarak gözlenmektedir; o halde, parça (kafa) kendini tamamlamaktadır ve o kendinin bir parçasıdır." Bu durumda, parça kendinden hem daha fazla hem daha az bir şey olmaktadır; çünkü parçanın kendi kendini tamamlayan bir şey olarak tasavvur edilmesi ölçüsünde, parça kendisinden daha fazla bir olur ve tamamlayan bir şey olarak tasavvur (349) edilmesi ölçüsünde kendisinden daha az bir şey olur. Aynı sorun bitki, kubit vb bütün olarak adlandırılan diğer tüm şeylerle ilgili olarak da geçerlidir; çünkü bir parmak uzunluk[101] kubitin

101. F.K., I, 321.

parçası olarak tasavvur edildiğine göre (çünkü kubit bu parmak uzunluğunu kapsamakta olması bakımından bir kubit olarak tasavvur edilmektedir), parmak uzunluğu hem kendini hem de kubiti tamamlamaya hizmet ediyor demektir. Fakat bu hem saçma hem de ortak kavrayışımıza aykırı bir şeydir.

(350) Bu sorun konuşma bölümleri için de geçerlidir. Örneğin şöyle bir dizede olduğu gibi:

> "Söyle, Ey Tanrıça, Peleos'un oğlu Akhilles'in gazabını!..."[102]

Şimdi, "gazap", "söyle", "Tanrıça" ve "Peleos'un oğlu" ve "Akhilles" sözcüklerinin neyin parçaları olduğunu sorgulayalım: Ya tüm dize bu parçalardan ayrı bir şeydir ya da bu parçaların toplamı bu dizenin kendisi olmaktadır. Fakat burada az önce açıklanan sorunların ortaya konması gerekiyor. Eğer "gazap" sözcüğü tüm dizenin bir parçası ise, bu sözcük kendisinin de bir parçasıdır demektir; çünkü tüm dize bu sözcüğü içeren bir (351) dize olarak tasavvur edilmektedir. Eğer bu sözcük dizenin geriye kalanının (yani, "Söyle, Ey Tanrıça, Peleos'un oğlu Akhilles'in...") bir parçası ise, hiç kuşkusuz daha büyük bir sorun kendini gösterecektir; çünkü herhangi bir şeyin parçası parçası olduğu şeyde kapsanmak durumundadır, fakat "gazap" sözcüğü "Söyle, Ey Tanrıça, Peleos'un oğlu Akhilles'in.." ifadesinde kapsanmamaktadır. O halde, "gazap" sözcüğü tüm dizenin bir parçası değildir.

(352) Bu konuda ortaya çıkan sorunlar karşısında dogmatikler –kendilerine bir nefes alma fırsatı yaratmanın bir yolu olarak– şunu söylemeyi alışkanlık edinmişlerdir: "Dış gerçek ve duyulur nesne (*ektos hupokeimenon kai aistheton*) ne bütün ne de parça (353) olan bir şeydir; "bütün" ve "parça" terimlerini ona biz yüklemekteyiz; çünkü "bütün" bağıntılı (göreli) bir terimdir: Bir "bütün" parçalarıyla ilişkisi bakımından tasavvur edilen bir şeydir ve yine "parça" terimi de bağıntılıdır: "Parça" bütün ile ilişkisi bakımından tasavvur edilen bir şeydir ve bağıntılı (göreli) olan şeyler bizim tutarlı [deneyim] hatıralarımıza[103] ait olan

102. Homeros, *Iliada*, I, 1.
103. Tam anlamında: Tutarlı hatıralar.

şeylerdir ve bizim bu hatıralarımız da bizde olan bir şeydir. Bu bakımdan, bütün ve parça denilen şeyler de bizde olan şeylerdir. Dış gerçek ve duyulur nesne ne bir bütün ne de bir parçadır fakat bize ait tutarlı [deneyim] (354) hatıralarımızı atfettiğimiz bir şeydir (*epikategoroumen*)." Onlara söylenmesi gereken ilk şey boyun ve kafanın dış insanın (*ektos anthropos*) bütünleyici parçaları olmayıp kendimize ait tutarlı [deneyim] hatıralarımızın bütünleyici parçaları olduğunu iddia etmenin saçmalık olacağıdır. Fakat eğer kafa ve boyun insanın bütünleyici parçaları ise ve boyun insanda olan bir şey ise insan da bizde (kapsanan) bir şey olmalıdır. Bu da saçmadır. Bu durumda, bütün ve parça bizim tutarlı [deneyim] (355) hatıralarımıza dayalı şeyler [kavramlar] değildir. Birisi çıkıp şunu söyleyebilir: "Evet, fakat bütün olarak insan, tutarlı [deneyim] hatıralarımız bağlamında, bizde olan bir şeydir ve o kendi tamamlayıcısı olan şeye dış (*ektos*) boyun ve dış (*ektos*) kafada değil fakat bu parçalarla ilgili kavrayışta (*ennoion*) sahiptir; çünkü aslında bütün olarak (356) insanın kendisi bize ait olan bir kavramdır (*ennoema*)." Fakat böyle düşünen biri aynı sorundan kendini kurtaramaz; çünkü yine, bizde olan bu insan, o ister bir kavram ister bizim tutarlı [deneyim] hatıramıza ait bir şey olsun, ya kendi parçalarından ayrı bir şey olarak ya da tersine kendi parçaları olarak tasavvur edilmektedir. Fakat göstereceğimiz gibi, bunların hiçbir doğru değildir. Bu bakımdan da, bu kavramın tam (357) da kendisi aynı sorun bağlamında bir kenara bırakılmak zorundadır ve eğer böyle ise, bu durumda, bizim bütün denilen şeyin var olan bir şey olmadığını beyan etmemiz gerekiyor. Bundan da, parça diye bir şeyin de var olmadığı sonucu çıkar; çünkü bunların her ikisi de bağıntılı şeylerdir ve iki şeylerden biri ortadan kalktığında diğeri de ortadan kalkar.

(358) Şimdi, bu konular hakkındaki kuşkularımızı açıklamayı sonlandırıyoruz. Şu ana kadar Evren'in etkin ilkeleri hakkında dogmatiklerle yeterince tartışmış bulunuyoruz. Bundan sonra, hem etkin hem de maddi ilkelerle ilgili sorunları daha genel terimlerle ortaya koyacağız.

CİSİM HAKKINDA

(359) Birincil ve temel elementlerle ilgili olarak öne çıkan birkaç alt başlık içeren iki görüş vardır. Bazıları var olan şeylerin birincil ve temel elementlerinin cisim olduğunu diğerleri de bunların cisim olmayan şeyler[104] olduğunu ileri sürmektedir. Bu (360) elementlerin cisim olduğunu söyleyenlerden Syroslu Pherekides, tüm şeylerin ilke ve elementinin toprak olduğunu; Miletli Thales, su olduğunu; onun öğrencisi Anaksimandros, "sınırsız olan" (*apeiron*) olduğunu; Himeralı İdaeus ve Anaksimenes, Apollonialı Diogenes, Atinalı Arkhelaos (Sokrates'in hocası) ve (bazılarına göre) Herakleitos, "hava" olduğunu; Metapontumlu Hippasos ve (başkalarına göre) (361) Herakleitos, ateş olduğunu söylemiştir; Ksenohanes'e göre, bu ilke ya da elementler su ve topraktır –"Aslında, biz tüm insanlar toprak ve sudan meydana geldik"; Rhegiumlu Hippo'ya göre, ateş ve su; Kioslu Oenopidese göre, ateş ve hava olmaktadır. Onomakritos "Orphika"sında bu ilke ya da elementlerin ateş, su ve toprak olduğunu (361) söylerken, Empodokles ve Stoacılar, toprak, su, hava ve ateş olduğunu

> "Tüm şeylerin dört kökü vardır ve
> Ulu Zeus ve hayatı sunan Here ve Aidoneos,[105]
> Ve ölümlülerin tohumunu gözyaşlarıyla ıslatan Nestis."

(363) ve Demokritos ve Epikuros, atomlar olduğunu (ki bu görüş Stoacı Poseidonios'un iddiasına göre, daha eskiye dayanan ve Mokhos adında bir Phoenikialıdan türetilmiş bir görüştür); Klazomenaeli Anaksagoras, "benzer parçalı şeyler"[106] olduğunu; Diodoros Kronos, "en küçük ve bölünemez şeyler" olduğunu; Bithynialı Asklepiades "benzer (364) moleküller olduğunu söylemiştir ve dogmatik olarak bu ilke ya da elementlerin cisim olmayan şeyler olduğunu iddia edenlerden Pythagoras tüm şeylerin ilkesinin sayılar olduğunu söylerken, Matematikçiler

104. F.K., I, 359-69; A.H., III, 30-2.
105. Burada Zeus muhtemelen hava sözcüğüne; Here toprak sözcüğüne; Aidoneos ateş sözcüğüne ve Nestis su sözcüğüne karşılık gelmektedir.
106. "Benzer parçalı şeyler" bu ifadesini Aristoteles Anaksagoras'ın "maddi elementler"ini betimlemede kullanmıştır.

bunların "cisimlerin sınırları" olduğunu söylemişlerdir. Platon ise bu ilke ya da elementlerin idealar olduğunu söylemiştir. (365) Şimdi, Fizikçiler arasındaki, hem genel hem de özel açıdan, böylesi bir görüş farklılığı söz konusu olduğundan, biz cisim olan ve cisim olmayan şeyler[107] ile ilgi sorunları sırasıyla tartışarak bu görüşlerin sahiplerine genel bir yanıt da vermiş olacağız; çünkü bu şekilde, tüm şeylerin ilkelerinin cisim olduğunu kabul eden birçok kişinin her biri cisim hakkında ortaya çıkan sorunlarla yüz yüze gelmiş olacaktır; keza bu ilkelerin cisim olmayan şeyler olduğunu kabul edenlerin her biri de cisim olmayan şeylerle ilgili (366) sorunlarla yüz yüze gelmiş olacaktır. Şimdi, cisim konusunu tartışmaya önce "cisim" kavramını ele alarak başlayalım.

Şimdi, hemen belirtelim ki, cisim denilen şeyi[108] etkiye maruz kalabilen ya da etkide bulunabilen bir şey olarak tasavvur edenlere karşı (ki kayıtlara bakılırsa, bunların başında Pythagoras gelmektedir), cisim kavramını halihazırda boşa çıkarmış olduğumuzdan,[109] yeni argümanlar geliştirmeye gerek görmüyoruz; çünkü cisim denilen şey eğer etkiye maruz kalan ve etkide bulunabilen bir şey olarak tasavvur ediliyorsa ve biz ne etkiye maruz kalan ne de etkide bulunabilen bir şeyin var olmadığını kanıtlamış bulunuyorsak, bu demektir ki, bu şekilde tasavvur edilen bir (367) cisim var olamaz. Bununla birlikte, bu konunun matematikçilerin[110] kavramları bağlamında daha sistematik olarak ele alınması da gerekiyor. matematikçiler şunu söylemekteler: "cisim denilen şey üç boyuta sahiptir: genişlik (en), boy ve uzunluk; bunlardan uzunluk yukardan aşağı doğru olan uzamadır, genişlik soldan sağa doğru olan uzamadır ve derinlik önden arkaya doğru olan uzama." Bu durumda, altı uzama tarzı var demektir; yani, her boyut için iki uzama tarzı vardır: Aşağıya ve yukarıya; sağa ve sola; (368) öne ve arkaya. Bu düşünceden epeyce sorun kendini gösterecek gibi görünüyor; çünkü bu görüşe dayanılırsa, ya cisim denilen şey bu üç

107. "Cisimler" F.K., I, 366'te; "cisim olmayan şeyler" F.K., II, 365'te; A.H., III, 37'de tartışılmaktadır.
108. A.H., III, 38.
109. F.K., I, 195, 266.
110. F.K., I, 367-70; A.H., III, 39-40.

boyuttan ayrı (bağımsız) bir şeydir (yani cisim denilen şey bir şeyse, diğerleri –cisim denilen şeye ait olduğu söylenen uzunluk, genişlik ve derinlik– başka şeylerdir) ya da cisim denilen şey bu (369) boyutların toplamı olan bir şeydir. Fakat cisim denilen şeyi bu boyutlardan ayrı (bağımsız) bir şey olarak tasavvur etmek mümkün değildir; çünkü uzunluğun, genişliğin ve derinliğin olmadığı yerde bir cisim tasavvur etmek mümkün değildir. Eğer bu boyutların toplamı cisim denilen şey olmaktaysa, bunların her biri cisim olmayan bir şey olduğuna ve cisim olmayan şeylerden oluşan bir şey de kesinlikle cisim olmayan bir şey olacağına göre, bu durumda, bu boyutların birleşimi olan şey de cisim (370) olan bir şey değil fakat cisim olmayan bir şey olmak zorundadır; çünkü tıpkı cisim olmayan çizgilerin bir birleşiminin ve cisim olmayan noktaların toplamının asla katı ve dirençli bir cisim oluşturacak türden bir doğaya ait olamayacak olması gibi, aynı şekilde, uzunluk, genişlik ve derinliğin bir bileşimi, bu bileşimin cisim olmayan bir şey olacak olması bakımından, asla cisim denilen şeyi meydana getirmez. Fakat cisim denilen şey bu boyutlardan ayrı (bağımsız) olarak var olan bir şey değilse ve bunlar da (371) cisim olmayan şeylerse, bu durumda, cisim diye bir şey de yok demektir ve yine, uzunluk, genişlik ve derinlik bileşimi cisim denilen şeyi oluşturduğuna göre, ya bunların her biri ayrı (bağımsız) bir biçimde, yani bir araya gelmeden önce, cisim denilen şeyin cisim olma özelliğini (*somatoteta*) ve akılsal tohumlarını[111] içermektedir ya da cisim (372) denilen şey bunların birleşiminden sonra ortaya çıkmaktadır. Eğer bu boyutların her biri, bir araya gelmeden önce, cisim olma niteliğini içermekteyse, bu durumda, bunların her birinin cisim olan bir şey olması gerekirdi ve dahası, cisim denilen şey ne yalnızca uzunluk ne yalnızca genişlik ne de yalnızca derinlik olmayıp aksine bunların üçü birden olduğuna göre, bunların her biri, cisim olma niteliği taşıyor olmaları bakımından, üç boyuta sahip şeyler olacaklardır. Bu durumda da uzunluk yalnızca uzunluk olmayacak aynı zamanda genişlik ve derinlik olacaktır ve yine, derinlik yalnızca derinlik olmayacak aynı zamanda uzunluk

111. Ya da "tohumsal nedenler." Örneğin, Stoacı öğretiye göre, Kozmik Akıl'dan (*Logos*) türeyen yaratıcı ilkeler.

ve genişlik olacaktır ve bu durum (373) genişlik için de geçerli olacaktır. Eğer cisim denilen şey bu boyutların birleşmesinden sonra ortaya çıkan bir şey ise, bu durumda, ya bunların asıl (önceki) doğaları bu birleşmeden sonra da varlığını sürdürüyordur ya da cisim olma niteliğine doğru değişim gösteriyordur. Eğer bu boyutlar [bir araya geldiklerinde de] asıl (önceki) doğalarını koruyorlarsa, bu durumda, bunlar cisim olan ayrı bir şey meydana getiremezler demektir; çünkü bunlar [doğaları bakımından] cisim olmayan şeylerdir ve [bir araya geldikten sonra da] yine cisim olmayan şeyler olarak kalmış olmaktadır. (374) Fakat eğer cisim olmaya doğru bir değişme varsa ve değişme cisim olan şeylere özgü bir şey ise, bu demektir ki, bu boyutların her biri bir araya gelmelerinden önce de cisim olan şeylerdir ve daha önce cisim olan bir şeyin var olması bağlamında cisim olan bir şey türetmişlerdir. Yine, tıpkı değişen cisim olan bir şeyin bir başka nitelik yerine falanca niteliği edinip cisim olan bir şey olarak kalmayı sürdürmesi –örneğin, beyazın cisim olmayı sürdürerek siyaha ve tatlının acıya dönüşmesi– gibi, bu boyutlar da, eğer bunlar cisim olan bir şeye dönüşüyorlarsa, bir niteliği bir başka nitelikle değiştiriyorlar demektir. Eğer bunlar bu şekilse etkilenmekteyse, o zaman, bunlar cisim olan (375) şeylerdir demektir. Şimdi, eğer tasavvur edilen cisim denilen şey ne bu boyutların bir araya gelmesinden önce ne de bir araya gelmelerinden sonra var olan bir şey değilse, o zaman, cisim denilen şeyi tasavvur etmek mümkün değildir.

Devam edelim. Eğer uzunluk, genişlik ve derinlik diye bir şey yok ise, bu durumda, bunlara iştirak ettiği tasavvur edilen cisim denilen şey de var olamaz demektir. Göstereceğimiz gibi, ne uzunluk ne genişlik ne de derinlik diye bir şey (376) yoktur. O halde, cisim diye bir şey yoktur. Uzunluk diye bir şey yoktur, çünkü matematikçilerin "çizgi" olarak adlandırdıkları bu uzunluk cisim denilen şeyin en önemli boyutudur[112] ve çizgi "akan bir noktadır" (*stigme*) ve bir nokta "parçaları ve boyutları olmayan" bir işarettir (*semeion*). Şimdi, eğer parçaları ve boyutları olmayan hiçbir işaret[113] yok ise, çizgi denen şey de yok demektir. Eğer

112. Ya da birincil boyut
113. Burada "işaret" (gösteren) "nokta" anlamındadır.

çizgi yok ise, uzunluk da yok demektir. Uzunluk yok ise, bu durumda, cisim denen şey de yok demektir; (377) çünkü cisim denen şey uzunluğu olan bir şey olarak tasavvur edilmektedir ve parçası ve boyutları olmayan hiçbir işaretin var olmadığını şöyle kavrayabiliriz: Eğer bu türden herhangi bir şey varsa, bu şey ya cisim olan bir şeydir ya da cisim olmayan bir şeydir. Şimdi, o bir cisim değildir [olamaz], çünkü o zaman, bu işaretin boyutları olurdu –çünkü cisim denilen şey üç boyutludur. Bu işaret cisim olmayan bir şey de olamaz; (378) çünkü o eğer cisim olmayan bir şey ise o zaman, ondan hiçbir şey çıkmazdı [gelişmezdi]; çünkü türeyen bir şey temas yoluyla türer, oysa cisim olmayan bir doğada temas diye bir şey söz konusu değildir. Bu durumda, işaret denilen şey cisim olmayan bir şey de değildir. Fakat eğer işaret denilen şey ne cisim olan bir şey ne de cisim olmayan bir şey değilse, demek ki, o tasavvur edilebilir bir şey değildir. Eğer işaret (379) var olan bir şey değil ise, çizgi de var olan bir şey değildir demektir. Eğer çizgi var olan bir şey değilse, uzunluk da var olan bir şey değildir; buradan da cisim diye bir şeyin var olmadığı sonucu çıkar.

(380) Dahası, işaret denilen şeyin var olduğunu farz etsek bile, uzunluk diye bir şey var olmaz; çünkü uzunluk denen şey [bir] çizgidir ve çizgi bir işaret [nokta] akışıdır. Şimdi, çizgi denen şey ya bir tek uzamış işarettir [noktadır] ya da bir sıra (381) halinde dizilmiş birçok işaret olarak tasavvur edilmektedir. Fakat eğer çizgi bir tek uzamış işaret ise, o zaman, o bir çizgi değildir demektir; çünkü bu çizgi ya aynı yeri kaplamaktadır ya da oradan oraya yer değiştirmektedir. Eğer bu işaret aynı yeri kaplamaktaysa, o zaman, o bir çizgi değil fakat bir noktadır demektir; çünkü çizgi akan (382) bir şey olarak tasavvur edilmektedir. Eğer bu işaret oradan oraya yer değiştirmekteyse, o zaman, o ya bir yeri terk edip bir başka yere geçmektedir ya da tek bir yeri kaplamakta ve bir başkasına doğru uzamaktadır (genişlemektedir). Fakat bir (383) işaret bir yeri terk edip bir başka yere geçerek bir çizgi oluşturmaz, çünkü bu durumda, bir kere, o, daha önce olduğu gibi, bir nokta olarak kalmış olur ve tıpkı ilk kapladığı yerde nokta olarak adlandırılıp çizgi olarak adlandırılmıyor olması gibi, aynı şekilde, benzer nedenle, kap-

layacağı ikinci, üçüncü ve diğer yerlerde de bir çizgi olmayacak fakat daha önceki yerinde olduğu gibi bir nokta olacaktır. Eğer bu işaret (384) tek bir yer kaplama ve bir başka yere uzama (genişleme) şeklinde çizgi oluşturmakta ise bu durumda, o ya bölünebilir olan ya da bölünebilir olmayan bir yerin üstünden aşıyor demektir. Eğer bu yer bölünebilir bir şey değil ise, o zaman, bu işaret nokta olarak kalmış olur, bir çizgiye dönüşmüş olmaz; çünkü çizgi denilen şey bölünebilir bir (385) şeydir. Eğer bu işaret bölünebilir bir yeri aşmaktaysa, bu durumda, bölünebilir bir yerin üzerinden aşan şey de bölünebilir ve parçaları olan bir şey olması gerektiğinden ve parçaları olan şey de cisim olan bir şey olacağından, bu işaret, bu durumda, hem bölünebilir olan hem de cisim olan bir şeydir demektir. Fakat bunu da dogmatikler kabul etmemektedir. O halde, çizgi denilen şey tek bir işaret (nokta) (386) [içeren] bir şey değildir. Yine, çizgi bir sıra halinde dizilmiş birçok işaret de değildir [olamaz], çünkü bu şekilde tasavvur edilen işaretler ya birbirleriyle temas halinde olan ya da birbirlerine temas etmeyen, araya giren uzayla birbirlerinden ayrık durumda olan şeylerdir. Fakat eğer bunlar araya giren uzayla ayrık durumdaysalar, o zaman, bunlar bir çizgi oluşturmuyorlar demektir. Eğer bu işaretler birbirlerine temas etmekteyse, bu durumda, bunlar ya bütünün bütünle ya da parçanın parça ile teması şeklinde temas (387) ediyordur. Eğer bu işaretler parçanın parçayla teması şeklinde temas ediyorlarsa, o zaman, onlar parçaları olmayan [her biri tek bütün olan] şeyler değildir demektir. Örneğin iki işaretin tam ortasında bir işaret var ve bu işaret birkaç parçaya sahip; bir parçasıyla öndeki diğer işarete ve öteki parçasıyla arkadaki diğer işarete ve üçüncü parçasıyla yüzeydeki işarete[114] ve dördüncü parsıyla da yukarıdaki işarete temas ediyor; (388) yani bu işaret parçasız değil, aksine birçok parçası var. Eğer bu işaretler birbirleriyle bütünün bütünle teması şeklinde temas etmekte olan şeylerse, bu demektir ki, işaretler işaretlerin içindedir [üst üstedir] ve hepsi de aynı yeri kaplamaktadır; bu durumda, burada söz konusu

114. Üzerine nokta konan kâğıt ya da tahtanın yüzeyi. "Yukarıdaki parça" gözlemcinin gözüne görünür olan şeydir ve "alttaki parça" yüzeye temas eden parçadır.

olan şey bir çizgi oluşturacak şekilde bir işaretler dizisi (389) değil fakat tek bir nokta olabilir. Şimdi, eğer bir cisim kavramı oluşturmak için bizim önce uzunluğu, genişliği, derinliği ve işareti (noktayı) tasavvur etmemiz gerekiyorsa ve çizgi denilen şey gösterilmiş olduğu gibi ne bir işaret ne de işaretler bileşimi ise bu durumda, çizgi denilen şey var olan bir şey değildir demektir. Eğer çizgi denilen şey var olan bir şey değilse, uzunluk denilen şey de var olan bir şey değildir demektir. Bundan da, cisim denilen şeyin var olan bir şey olmadığı sonucu çıkar.

(390) Biz şimdi işaret denilen şeyi sorgulayarak çizgi denilen şeyin tasavvur edilemez bir şey olduğunu ortaya koymuş olduk. Fakat çizgi denilen şeyi geçersiz kılmak onun kavramını doğrudan sorgulamakla da mümkündür; çünkü geometriciler (391) şunu ileri sürmektedirler: "Çizgi ensiz uzunluktur." Fakat biz sorgulamamızda ister duyulur şeylerde (*aisthetois*) ister düşünülür şeylerde (*noetois*) ensiz bir çizgi algılamaya (idrak etmeye) muktedir değiliz; çünkü biz çizgi denilen şeyi her ne zaman algılasak, onu her seferinde belli bir ene sahip bir şey olarak algılamaktayız. Öyle ki, duyulur şeyler arasında ensiz olan herhangi bir [cisim denilen] şey bulunmamaktadır. (392) Yine, düşünülür şeyler arasında da bu türden bir uzunluk hayal etmek de mümkün değildir. Gerçi biz bir başka uzunluktan daha dar bir uzunluk düşünebiliriz; örneğin belli bir uzunluğu dikkate alıp onu düşüncemizde eni bakımından parça parça azaltarak her adımda daha dar bir en tasavvur edebiliriz; fakat bu işlemi enin tamamen ortadan kalkacağı bir noktaya kadar sürdürecek olursak, bu durumda, en ile birlikte uzunluk denen şey de bizim için tasavvur edilemez hale gelir. Yani, biz düşüncemizde bu şekilde, eni ortadan kaldırma noktasına gelirken aynı zamanda çizgi denilen şeyi de ortadan kaldırma noktasına gelmiş oluruz.

(393) Genelde de, tasavvur edilen her şey (*epinooumenon*) ya duyuma açık olan şeylerin görünüşleri (*enargon*) dolayısıyla ya da bu açık şeylerden geçiş (intikal) yoluyla tasavvur edilir[115] ve bu geçiş (intikal) yine çeşitli yollardan gerçekleşir: Bazen benzerlik, bazen [yeni bir] düzenleme, bazen kıyaslama yoluyla.

115. F.K., II, 393-5; M.K., II, 58-60.

Bu kıyaslama da (394) bazen artırma bazen de azaltma yoluyla gerçekleşir. Şimdi, duyuya açık şeylerin görünüşlerinden hareketle, örneğin beyaza, siyaha, tatlıya ve acıya benzer şeyler tasavvur edilir; çünkü bunlar duyuya açık olan şeyler olmaları bakımından [zihinde yeniden] tasavvur edilebilir şeylerdir. Duyuya açık olan şeylerden intikal yoluyla tasavvur edilen (395) şeyler de ya benzerlik yoluyla, örneğin Sokrates'e benzerlikten şu anda var olmayan Sokrates'in tasavvur edilmesi gibi ya da düzenleme yoluyla, örneğin insan ve attan hareketle, insanla ve at arası bir yaratık hayal etmek gibi tasavvur edilirler. Kıyaslama yoluyla tasavvur etme de iki şekilde olmaktadır: Ya [duyuya açık] nesneyi [zihinde] abartarak –örneğin duyumlarımız aracılığıyla ortalama boyutlarda bir insan gördükten sonra onu hayalimizde abartarak "tahılla (ekmekle) beslenen bir insana benzemekten çok ormanlarla kaplı bir dağ tepesine benzeyen"[116] bir Kiklops tasavvur etmemiz gibi –ya da küçülterek– örneğin yine gördüğümüz ortalama insanı (396) hayalimizde küçülterek bir cüce (*pigme*) kavramı türetmemiz gibi. Şimdi, bu kadar çok kavrama tarzı olduğuna göre, eğer ensiz bir uzunluk tasavvur edilen bir şey ise o zaman, böyle bir uzunluk bu kavrama tarzlarından biri gerçekleştikten sonra tasavvur ediliyor olmalıdır. Fakat böyle bir uzunluk, göstereceğimiz gibi, bu kavrama tarzlarından herhangi biri dolayımı ile de tasavvur edilemez. O halde, ensiz uzunluk (397) tasavvur edilebilir bir şey değildir. Şimdi, ensiz uzunluk kavramı duyuma açık şeylerin görünüşlerinden (*enargon*) hareketle oluşturulan bir şey değildir; çünkü biz bu güne kadar görünür ve duyuma açık olan şeyler arasında ensiz bir uzunluğa rastlamış (398) değiliz. Aynı şekilde, duyuma açık nesnelerden intikal ya da benzerlik yoluyla [da] ensiz uzunluğun tasavvur edilmesi mümkün değildir; çünkü [söylediğimiz gibi] duyuma açık şeyler arasında herhangi bir ensiz uzunlukla karşılaşmış değiliz; değil mi ki, ona benzeyen bir ensiz uzunluğu tasavvur etmeye muktedir olalım; çünkü herhangi bir şeye benzeyen şeyin [daha önceden] görülmüş ve bilinir olmuş bir şeye benziyor olması gerekir. Şimdi, bizim tarafımızdan açık

116. Homeros, *Odyssey*, IX, 191.

bir biçimde algılanmış [görülmüş] hiçbir ensiz uzunluk söz konusu olmadığına göre, bu durumda, bu tür bir uzunluğa benzeyen herhangi bir ensiz uzunluğun varlığı hakkında karar vermeye de muktedir olamayız. (399) Yine, böyle bir uzunluğun düzenleme (kurgulama) yoluyla da algılanması söz konusu değildir; çünkü aksini iddia edenlere ensiz uzunluk kavramı oluşturmak için duyuma açık olan ne tür şeyleri birleştirdiklerini [kurguladıklarını] sormak gerekir. (400) Onlar bize bunu açıklayamazlar. Yine, ensiz uzunluk kıyaslama yoluyla da öne sürülemez; çünkü kıyaslama yoluyla tasavvur edilen şeylerin bunların kavramlarının türetilmesinde dayanak olacak şeylere ortak bazı yönlere sahip olmaları gerekir. Örneğin insanın bilinen [ortalama] boyutundan hareketle, bu boyutu [zihnimizde] büyüterek (abartarak) bir Kikilops tasavvur ederiz ya da aksine bu boyutu küçülterek bir (401) cüce (*pigme*) tasavvur edebiliriz. Sonuç olarak, eğer kıyaslama yoluyla tasavvur edilen şeyler kendi kavramlarının oluşmasında dayanak olacak şeylere ortak bazı yönlere sahip olan şeylerse, buna karşılık, biz ensiz ve enli uzunluk [arasında] hiçbir ortak yön bulamıyorsak, bu durumda, bizim yapabileceğimiz tek şey enli uzunluktan hareketle ensiz uzunluk kavramına ulaşmak olacaktır. Bu demektir ki, bu kavram (402) kıyaslama yoluyla da oluşturulabilen bir şey değildir. Bu bağlamda, eğer tasavvur edilen şeyin yukarıda sözü edilen yollardan biriyle tasavvur edilmesi gerekiyorsa ve göstermiş olduğumuz gibi, ensiz uzunluk denilen şey bu yolların hiçbiriyle tasavvur edilebilir bir şey değilse, bu durumda, ensiz uzunluk denilen şeyin tasavvur edilebilir bir şey olmadığı beyan edilmelidir.

(403) Fakat birisi, muhtemelen, şunu söyleyecektir: "Biz ensiz uzunluğu belli bir genişliğe sahip belli bir uzunluğu dikkate alarak bir yoğunlaştırma [sıkılaştırma][117] işlemiyle tasavvur etmekteyiz: belli bir enli uzunluğun eni [zihinde] parça parça azaltılırsa, enin ortadan kalktığı bir aşamaya gelinir; bu şekilde bu azaltma işlemi ensiz (404) uzunlukla sonuçlanmış olur." Şimdi, bir kere, enin tamamen ortadan kalkması durumunda

117. "Yoğunlaştırma" ya da parça parça artırmaya örnek olarak: Çizginin eninin azaltılarak daraltılması. Bkz. F.K., I, 405.

uzunluğun da ortadan kalkmış olacağını göstermiştik. İkincisi, yoğunlaştırma işlemiyle tasarlanan şey daha önce tasavvur edilmiş olan şeyden ayrı bir (405) şey değildir. Aksine, yoğunlaştırma işleminin uygulandığı şeyin ta kendisidir. Şimdi, biz belli bir ene sahip şeyden hareketle [zihinde gerçekleşen] bir daraltma işlemiyle bir şey tasavvur etmeyi önerdiğimize göre, bizim tasavvur ettiğimiz şeyin ensiz uzunluk olmayıp (çünkü ensiz uzunluk ayrı türden bir şeydir) fakat mümkün olan (406) en dar enin olacağı kesindir; çünkü kavrayışımız, bu işlemle, mümkün olan en küçük ene varma aşamasına gelecektir; fakat bu aşamadan sonra kavrayışımızın ayrı türden bir şeye [yani duyuma açık olmayan ve tasavvur edilemeyen bir şeye] intikal etmesi söz konusu olacaktır. Bu da şu demektir: enin ortadan kalktığı bir aşamaya (407) gelindiğinde uzunluğun da ortadan kalktığı bir aşamaya gelinmiş olmaktadır. Yine, daha genel ifade edersek, eğer eni yok etme (ortadan kaldırma) yoluyla ensiz uzunluk tasavvur etmekteysek, ortada olmayan şeyler[118] gerçekte var olmayan şeyler olduğuna göre, ne ensiz uzunluk ne de buna bağlı olarak çizgi denilen şey var olur. At gerçekte var olan bir şeydir fakat "at olmayan" var olan bir şey değildir ve insan var olan bir şeydir fakat "insan olmayan" var olan bir şey değildir. Bu durumda, eğer biz bir en ya da uzunluk algılıyorsak, o zaman, bu şey gerçekte vardır demektir. Fakat "ensizlik" var (408) olan bir şey değildir. Örneğin miktarları üst üste ekleyerek "sonsuz miktarda cisim" kavramı oluşturduklarını ileri sürenler hata içindedirler; çünkü bu kimseler birçok miktarı üst üste koyarak en yüksek miktarı kavrarken bu miktar yine sınırsız değil sınırlı bir şey olmaktadır (çünkü bu kimselerin kavradığı en son [miktar] zihin (*diaonoia*) (409) tarafından kapsanabilir olan bir şeydir ve zihin tarafından kapsanabilir olan şey de sınırlı olan bir şeydir; çünkü aksi halde, açıktır ki, zihin tarafından henüz kapsanmayan geriye kalan şeyden ya da şeylerden sınır olarak kapsanan şey ya da şeyler sorumlu olur). Bunun gibi, zihin en küçük ene vardığında enin daraltılmış bu hali yine bir en (410) olup ensiz bir uzunluk değildir. Devam edelim: Eğer belli bir

118. "Yoksunluk" ya da "yoksunlaştırıcı" Aristoteles'in "olumsuzlama" ve "olumsuzlayıcı" terimleri yerine kullandığı terimlerdir.

eni olan bir uzunluk tasavvur edip sonra bu uzunluğun enini [zihinde] daraltarak ensiz bir uzunluk tasavvur etmek mümkünse, o zaman, hassas özellikte olan et tasavvur edip sonra bu etin hassasiyetini [zihinde] ortadan kaldırarak hassas olmayan et tasavvur etmek de (411) mümkündür. Katılık özelliğini [aynı şekilde] ortadan kaldırarak katı olmayan cisim tasavvur etmek de mümkündür. Fakat bu olacak iş değildir; çünkü hassas olma özelliğine sahip olmayan bir şey olarak tasavvur edilen şey et denilen şey olmaz (çünkü et hassaslık özelliğine sahip bir şey olarak tasavvur edilir) ve katı olmayan şey de cisim denilen şey olmaz (çünkü cisim denilen şey katılık özelliğine sahip bir şey olarak tasavvur edilir). Bu bakımdan, ensiz olarak tasavvur edilen şey de uzunluk denilen şey olmaz (çünkü uzunluk belli bir ene sahip bir şey olarak tasavvur edilmektedir).

(412) Bununla birlikte, Aristoteles[119] geometricilerin ensiz uzunluğunun tasavvur edilemez bir şey olmadığını söylemiştir. Şöyle demiştir Aristoteles: "Çünkü aslında bir duvarın uzunluğunu duvarın enine ilişkin bir algılama olmaksızın idrak ederiz." Fakat Aristoteles hataya düşmektedir; çünkü biz bir duvarın uzunluğunu onun eninden ayrı olarak idrak ettiğimizde, onu herhangi bir enden mahrum bir şey olarak değil, o duvara ait olan enden ayrı olarak idrak etmekteyizdir; çünkü duvarın uzunluğunu bir takım ene (bu her ne kadarsa) ilişkilendirerek onun uzunluğunu idrak etmemiz mümkündür. Bu (413) açıdan, duvarın uzunluğu [mutlak] ensiz bir şey olarak değil fakat onun bu özel [belirlenmiş] eninden ayrı olarak idrak edilir [edilebilir]. Aristoteles'in yapması gereken belli bir enden mahrum olan uzunluğu değil fakat herhangi bir enden [mutlak olarak] mahrum olan uzunluğu tasavvur etmenin mümkün olduğunu tanıtlamak olmalıydı. Fakat o bunun tanıtlamış değildir.

(414) Devam edelim. Geometriciler çizginin yalnızca ensiz uzunluk olmadığı onun aynı zamanda yüzey denilen şeyin (ki bu uzunluk ve derinliksiz enden oluşan bir şey olmaktadır) sınırı olduğunu da iddia ettiklerine göre, hem çizgi hem de yüzeyle ilgili sorunları daha genel olarak ele alma şansımız var;[120] çünkü

119. Aristoteles, *Frag.* 29 (*Rose*).
120. Geometrideki "sınırlar" ve "yüzeyler" için bkz. A.H., III, 39.

eğer çizgi hem bir yüzeyin sınırı hem de ensiz uzunluk ise, bu durumda, şu kesindir ki, yüzey yüzeyle yan yana getirildiğinde ya iki paralel çizgi oluşacak ya da bu iki çizginin bileşimi olan tek bir (415) çizgi ortaya çıkacaktır. Eğer iki paralel çizgi tek bir çizgi haline geliyorsa, bu durumda, iki yüzey de tek bir yüzey haline geliyor demektir. Buna bağlı olarak da iki cisim tek bir cisim haline gelmiş olacaktır. Bu nedenle, bu yan yana koyma artık yan yana koyma olmayacak, birleştirme olacaktır. Fakat bu mümkün olmayan bir şeydir; çünkü her ne kadar bazı durumlarda cisimler yan yana getirildiklerinde birleştirme bunun doğal bir sonucu olsa da (örneğin sıvı cisimlerde olduğu gibi), yine de başka durumlarda sonuç böyle olmaz; çünkü bir taş bir başka taşla yan yana getirilmek suretiyle tek bir taş haline gelmez ya da adamant taşı[121] bir başka adamant taşıyla. Bu (416) bakımdan, iki çizgi tek bir çizgiye dönüşmez ve yine, eğer bu iki çizginin tek bir çizgi olacağını ve buna bağlı olarak da cisimlerin birleşiminin [tek bir cisim haline gelmelerinin] söz konusu olacağını kabul edersek, bu durumda, bunların ayrışması aynı sınırlar içinde gerçekleşmeyecek fakat diğer muhtelif parçalarda gerçekleşecek demektir; yani bunlar zor yoluyla yırtılarak ayrıştırılacaklardır demektir. Fakat bu böyle değildir; çünkü bu sınırların doğası bunların [bu iki cismin] hem yan yana getirilmelerinden önce hem de ayrıştırılmalarından sonra aynı kalmaktadır. O halde, bu iki paralel çizgi tek bir çizgi haline gelmemektedir. Dahası, eğer bu iki çizgi tek bir çizgi haline geliyorsa, bu durumda, yan yana getirilmiş iki cisim tek dış kenar nedeniyle daha küçük olmuş olacaktır; çünkü bu iki çizgi tek bir çizgi haline gelmektedir ve bu durumda [oluşan] tek çizginin tek bir kenara sahip olması zorunludur. Fakat bu yan yana getirilmiş iki cisim [bu] tek kenar nedeniyle daha küçük olma durumunda değildir. (417) O halde, bu iki çizginin tek bir çizgiye dönüşmesi söz konusu değildir. Eğer bu iki paralel çizgi iki çizgi olarak kalıyorsa, bu durumda, bunların toplamı tek bir çizgiden daha fazladır demektir. Eğer bu iki çizginin toplamı tek bir çizgiden daha fazla oluyorsa, o zaman, bunların her biri en denilen şeye sahiptir

121. Çok sert bir taş türü.

demektir –ki, bunlar yan yana getirildiklerinde daha büyük bir boyut oluşturmaktadır. Bu durumda, çizgi denilen şey "ensiz uzunluk" denilen şey değildir. Ya da eğer böyle ise, bu durumda, göstermiş olduğumuz gibi, duyunun tanıklığının (açıklığının) yeri sarsılıyor demektir.

(418) Buraya kadar söylenenler matematikçilerin cisimler ve sınırlarla ilgili (419) geleneksel (alışılmış) açıklamalarına doğrudan bir yanıt oluşturmaktadır. Şimdi bu kimselerin açıklamalarının, kendi varsayımları açısından bile, kabul edilebilir olup olmadığını tartışmaya geçebiliriz. Şimdi, geometriciler şu kanaattedirler: "Dönen bir düz çizgi tüm parçalarıyla çemberler oluşturur."[122] Fakat çizgi denilen şeyin ensiz uzunluk [olarak açıklanması] geometricilerin yukarıdaki çember öğretisiyle (420) çelişmektedir; çünkü bu düz çizginin her parçası, onların iddiasına göre, bir işaret (nokta) içerdiğine ve bu işaret dönerek bir çember oluşturduğuna ve yine bu düz çizgi dönerek tüm parçalarıyla çemberler oluştururken yüzeyin merkezden çemberin en uç noktasına kadarki uzunluğunu belirlediğine göre bu durumda, ortaya çıkan paralel (421) çemberler ya aralıksızdır ya da aralıklıdır [ayrıktır]. Fakat geometriciler bu seçeneklerden hangisini kabul ederlerse etsinler kendilerini en başa çıkılmaz sorunların içine düşürmüş olmaktadırlar; çünkü eğer bu çemberler birbirlerinden ayrık durumdaysa, bu demektir ki, [1] yüzeyin her parçası bir çembere denk gelmemektedir ve [2] [merkezden dışa doğru olan] düz çizginin her parçası bir çember oluşturmamaktadır (yani düz çizginin bazı parçaları yüzeyin çemberlere denk gelmeyen (422) parçalarıyla çakışmaktadır).* Bu da saçma bir durumdur; çünkü bu düz çizginin bir parçası bir işaret içermekte ve bu işaret dönerek bir çember oluşturmaktayken, yine bu düz çizginin bir başka parçası ya bir işaret içermemekte ya da

122. Düz bir AB çizgisi eğer A noktası (merkez nokta olarak) sabit tutulup döndürülürse, bu çizgi, içerdiği tüm noktalarıyla, iç içe geçmiş birçok çember oluşturmuş olur.

* Yani, çemberler birbirlerinden ayrık durumdaysa, bunların aralarında yüzey ve çember olmayan aralıklar var demektir. Merkezden dışa doğru çizilen bir düz çizgi üzerinde de, bu durumda, yüzey ve çember olmayan parçalar var demektir: Demek ki, bu düz çizgi aslında bütünlük arz eden tek bir çizgi değil, birbirinden ayrık çizgilerin oluşturduğu bir dizidir. (ç.n.)

bir işaret içermekte fakat (423) bu işaret dönerken bir çember oluşturmamaktadır. Bu durum geometricilerin öğretisine aykırıdır. Eğer çemberler aralıksız ise, bunlar ya aynı yerde olacak şekilde aralıksızdırlar ya da aralarına hiçbir işaretin giremeyeceği şekilde yan yana dizilmiş olarak tasavvur edilmektedirler; çünkü eğer tek bir işaret araya girmiş olursa, bu durumda, bu işaret de bir çember oluşturuyor demektir. Eğer bu çemberler aynı yerde bulunmaktaysalar, o zaman, bu çemberler tek bir çemberdir demektir. Bu (424) durumda, en büyük çember en küçük çemberle aynı olacaktır; çünkü eğer en içteki çember, yani merkezden hemen sonra gelen çember en küçük çemberse ve en dıştaki çember, yani çevresinin dibindeki çember en büyük çember ise ve bunların tümü aynı yeri kaplamaktaysa, bu durumda, en küçük çember en büyük çembere eşittir demektir. Bu da duyunun tanıklığına aykırı olan bir şeydir. O halde, bu çemberler aynı yeri (425) kaplayacak şekilde aralıksız değildir. Eğer bu çemberler aralarına hiçbir işaretin giremeyeceği şekilde bitişik durumdaysalar, bu durumda, bu çemberler merkezden en dışa doğru bir yüzey eni (genişliği) oluşturuyorlar demektir. Şimdi, bir en oluşturan şeyin de bir ene sahip bir şey olması gerektiğine göre, bu durumda, yüzey eninin oluşmuş olması bakımından, bu çemberler de en denilen şeye sahip şeyler olacaklardır. Fakat bu çemberler [söylendiğine göre] birer çizgidir. Bu durumda, bu çizgiler ensiz değildir demektir.

(426) Aynı sonuca varacak benzer özellikte bir kanıtlama oluşturmak da mümkün. Geometriciler bir çember oluşturan bir düz çizginin bizzat kendisinin dönme hareketi yaparak bu çemberi oluşturmakta olduğunu ileri sürmektedirler; buna karşılık, biz de şu argümanı ileri sürmekteyiz: "Eğer bir çember oluşturan bir düz çizginin bizzat kendisi dönme hareketi yaparak bu çemberi oluşturmaktaysa, o zaman, bu çizgi ensiz bir uzunluk değildir demektir. Fakat geometricilere göre bu düz çizginin bizzat kendisi dönme hareketi yaparak bu çemberi oluşturmaktadır. O halde, bu çizgi ensiz bir uzunluk (427) değildir." Çünkü merkezden çizilen bir düz çizgi dönme hareketi yaparak bir çember oluşturmakta ise bu durumda, ya bu düz çizgi çevre çizgisinin içindeki yüzeyin tüm parçaları boyunca

hareket etmektedir ya da bazı parçaları boyunca hareket etmekte ve bazı parçaları boyunca hareket etmemektedir. Fakat bu çizgi yüzeyin bazı parçaları boyunca hareket edip diğerlerinde hareket etmiyorsa, şu kesindir ki, bu çizgi bir çember oluşturmamaktadır. Eğer bu çizgi yüzeyin tüm parçaları boyunca hareket etmekteyse, bu durumda, bu çizgi çevre çizgisi içindeki tüm eni belirliyor demektir. Şimdi, bir en (428) belirleyebilen bir şeyin kendisi de bir ene sahip olmalıdır; aksi halde bu çizgi bir en belirliyor olmazdı. Bu nedenle, bu çizginin ensiz bir uzunluk olduğu reddedilmelidir.

Aynı şey geometriciler bir karenin kenarı olarak çizilen bir çizginin bizzat kendisinin paralel çizgilerle sınırlanmış yüzeyi belirlediğini [yüzeyin ölçüsü olduğunu] söylediklerinde daha açık hale gelmektedir;* çünkü eğer bu çizgi ensiz bir uzunluk ise, o zaman, kesindir ki, karenin bu kenarı, bu çizginin ensiz bir uzunluk olması bakımından, paralel çizgilerin sınırladığı enli yüzeyi belirlemiyordur. Ya da eğer bu kenar yüzeyi belirlemekteyse, o zaman, bu kenarın kendisi de bir ene sahiptir demektir. Aksi halde, bu kenar enli bir yüzeyi belirleyemezdi. Bu açıdan, ya geometricilerin bu öğretisi doğru değildir ya da çizgi denilen şeyin "ensiz uzunluk" olarak tanımlanması doğru değildir.

(429) Yine, geometriciler silindirin bir yüzeye düz bir çizgi boyunca temas edeceği bir biçimde yatırılıp, temas çizgilerinin birbirinin ardı sıra gelecek şeklinde öne doğru [bir tur] yuvarlatıldığında bu düz temas çizgilerinin [silindirin geçtiği alanın] silindirin yüzeyini belirlediğini söylemektedirler. Şimdi, eğer silindir bir yüzeye düz bir çizgi boyunca temas edeceği bir biçimde yatırılıp [bir tur] yuvarlatıldığında düz temas çizgilerinin ardı sıra gelişiyle silindirin yüzeyi belirleniyorsa, o zaman, kesindir ki, hem [temas edilen] yüzey hem de silindirin yüzeyi düz çizgiler içermektedir. Bu durumda, temas edilen yüzey bir ene sahiptir demektir. Buna bağlı olarak silindirin yüzeyi de bir ene sahiptir demektir. Şimdi, bir en oluşturan şeyin ensiz bir şey olması mümkün olmadığına göre, bir en oluşturan bu temas çizgilerinin de ensiz olmaları mümkün değildir.

* Burada karenin bir kenarının karenin yüzeyini belirlemesi şu anlama geliyor: Karenin bir kenarının kendisiyle çarpımı karenin yüzey alanını verir. (ç.n.)

(430) Dahası, çizginin ensiz uzunluk olduğunu kabul etsek bile, Geometricilerin cisimle ilgili açıklamaları çaresizdir; çünkü tıpkı işaretin (noktanın) aktığında çizgi oluşturuyor olması gibi, çizgi de akarak yüzey denilen şeyi oluşturmaktadır. Ki yüzeyin "cisim denilen iki boyutlu, yani ene ve uzunluğa sahip olan, şeyin sınırını" oluşturduğu (431) söylenmektedir. Şimdi, yüzey cisim denilen şeyin bir sınırı olduğuna göre, demek ki, cisim denilen şey sınırlanmış bir şeydir. Eğer böyleyse, cisim cisimle yan yana geldiğinde ya sınırlar sınırlara ya sınırlanmış şeyler sınırlanmış şeylere ya da sınırlanmış şeyler sınırlanmış şeylere ve sınırlar sınırlara temas edecektir. Ne demek istediğimizi bir şöyle örnekle daha iyi açıklayabiliriz: Eğer kavanozun dış tarafını sınır olarak ve kavanozun içindeki şarabı da sınırlanmış şey olarak kabul edersek, iki kavanoz yan yana geldiğinde ya kavanozların dış kısımları ya kavanozların içindeki şaraplar ya da hem (432) kavanozların dış kısımları hem de içlerindeki şaraplar temas etmiş olacaklardır. Eğer sınırlar sınırlara temas etmekteyse, sınırlanmış şeyler (yani cisimler) birbirlerine temas etmiyorlar demektir. Fakat bu saçmadır. Eğer sınırlanmış şeyler sınırlanmış şeylere –yani cisimler cisimlere– temas ediyorsa, o zaman da bunlar kendi sınırlarının (433) dış tarafıdır demektir. Bu da saçmadır. Eğer sınırlar sınırlara ve sınırlanmış şeyler sınırlanmış şeylere temas etmekteyse, bu durumda, sorun ikiye katlanıyor demektir; çünkü sınırların birbirlerine temas etmeleri ölçüsünde, sınırlanmış şeylerin birbirleriyle temas etmeleri söz konusu olamaz ve sınırlanmış şeylerin birbirleriyle temas etmeleri (434) söz konusu olduğunda, bunlar kendi sınırlarının dışında olan şeyler olurlar. Devam edelim. Eğer yüzey denilen şey bir sınır ise ve cisim denilen şey sınırlanmış bir şey ise o zaman, yüzey denilen şey ya cisim olan bir şeydir ya da cisim olmayan bir şeydir.[123] Eğer yüzey bir cisim ise, yüzey denilen şeyin derinliksiz olduğu doğru değildir; çünkü cisim olan her şey derinliğe sahiptir. Dahası, [bu durumda] sınır denilen şey hiçbir şeye temas etmez (edemez) ve cisim olan her şey sınırsız boyutta bir şey olur; (435) çünkü eğer yüzey bir cisim ise, her

123. F.K., I, 434; A.H., III, 41-4.

cisim bir sınıra sahip olup her sınır da bir cisim olduğuna göre, her cisim olan bir sınırı cisim olan bir başka sınır izlemiş olacak ve bu böylece sonsuza dek devam edecektir. Eğer yüzey denilen şey cisim olmayan bir şey ise, bu durumda, cisim olmayan bir şey hiçbir şeye temas edemediğinden, sınırlar birbirleriyle temas etmiyor olacaklar ve bunlar birbirleriyle temas etmediğinden (436) sınırlanmış hiçbir şey de temas etmiyor olacaktır. Bu durumda, biz çizgiyi göz ardı etsek bile, yüzeyle ilgili olarak geometricilerin ortaya koyduğu açıklama bizi yargımızı askıya almaya zorlamaktadır.

Böylece, şu an için cisim ve sınır kavramlarıyla ve geometricilerin öğretileriyle (437) sınırlı tuttuğumuz araştırmamızı tamamlamış bulunuyoruz. Fakat görüşlerimizi ikna edici bir biçimde sergileyen önceki argümanlarımızı yeniden dile getirmek de mümkün:[124] Eğer bir cisim varsa, o ya duyuya açık olan bir şeydir ya da düşünülür olan bir şeydir ve O duyuya açık olan bir şey değildir; çünkü o "biçim, boyut ve katılık gibi şeylerin bir bileşimi olarak algılanan karmaşık bir niteliktir."[125] Şeylerin bir bileşimi olarak algılanan bir nitelik duyuya açık olan bir şey değildir. O halde, cisim denilen şey (438) de duyuya açık olan bir şey değildir. O düşünülür olan bir şey de değildir; çünkü bir cisim kavramının olması için, kendisinden cisim kavramını türetebileceğimiz bazı duyuma açık şeylerin olması gerekir. Fakat şeylerin doğası için cisim olma ve cisim olmamanın dışında bir başka seçenek yoktur. Bunların cisim olmayanları kendisi bakımından düşünülür olan şeylerdir ve bunlardan cisim olanlar ise duyuma açık (439) olmayan şeylerdir ki, böyle olduğunu göstermiş bulunmaktayız. Şimdi, kendisinden cisim kavramını türetebileceğimiz duyuma açık herhangi bir şey olmadığına göre, bu durumda, cisim denilen şey de düşünülür olan bir şey değildir demektir. Fakat eğer cisim denilen şey ne duyuma açık ne de düşünülür olan bir şey değilse ve bu durumların dışında başka bir seçenek de yok ise, bu durumda, söylememiz gereken şey, cisim diye bir şeyin var olmadığıdır.

124. F.K., I, 437-9; A.H., III, 47-8.
125. Bu Epikurosçu bir tanımlamadır.

(440) Şimdi, cisimler hakkında ortaya konmuş olan açıklamanın umutsuz olduğu argümanlarla gösterilmiş olduğuna göre, daha başka cisim olmayan şeyler hakkında ortaya konan açıklamaların da aynı durumda olduğunu göstermeye çalışalım.[126]

126. M.K., I, 446.

2. Kitap

(1) Hem Fizikçileri hem de Geometricileri "cisim" ve "sınırlar" konusunda eleştirdikten sonra şimdi sıra "yer" hakkındaki tartışmaya gelmiş görünüyor; çünkü bu kimseler, hep bir ağızdan, cisim denilen şeyin ya bir "yer" (*topos*) içinde bulunduğunu ya da bir "yer" içinde hareket ettiğini iddia etmektedirler. Şimdi, bizim önce (2) Epikuros'un "temas edilemez doğanın (*anafous fuseos*) bir yanının 'boşluk' (*kenos*) ve diğer yanının 'yer' ve bir diğer yanının da 'bölüm' (*Khoros*) olduğu" iddiasına dikkat yöneltmemiz gerekiyor. Bu terimler doğanın farklı durumlarına göre dönüşümlü olarak kullanılmaktadır; çünkü aynı doğa cisim denilen şeyden yoksun olduğunda "boşluk" olarak, bir cisim tarafından kaplandığında "yer" olarak ve cisimler onun içinden geçtiğinde "bölüm" olarak adlandırılmaktadır. Fakat "temas edilemez doğa" şeklindeki genel tanımlama, Epikuros tarafından, bu doğanın dokunmaya direnç göstermemesi (3) bağlamında yapılmaktadır. Stoacıların iddiası da şudur: "'Boşluk' var olan bir şey tarafından kaplanabilen fakat tam olarak kaplanmayan bir şeydir; ya da 'boşluk' cisim denilen şeye ait bir 'ara-boşluk' tur (*diasthema eremon*); ya da cisim tarafından kaplanmayan 'aralık' tır (*diasthema*) ve 'yer' var olan bir şey tarafından kaplanan ve kaplayan şeye eşit olan bir şeydir" (burada, "cisim" teriminin yerini "var olan bir şey" ifadesinin almış olduğu, söz konusu terimlerin dönüşümlü kullanımından bellidir).[1] Stoacılar "bölüm"ü, "kısmen cisim tarafından kaplanan ve kısmen de

1. F.K., I, 3-4; A.H., III, 124.

kaplanmayan (4) bir aralık" olarak tanımlamaktadırlar. Fakat bazıları "bölüm" denilen şeyin "daha büyük cismin yeri" olduğunu söylemiştir. Buna göre, "bölüm" şu bakımdan "yer"den farklıdır: "yer" kapsanan cismin büyüklüğüne karşılık gelmez (çünkü "yer" denilen şey en küçük bir cismi kapsıyor olsa da yine de "yer" olarak adlandırılır), buna karşılık "bölüm" kapsadığı cismin büyüklüğüne hatırı sayılır oranda karşılık gelen bir şeydir. (5) Şimdi, "boşluk" konusunu halihazırda "Elementler Hakkında"[2] bölümünde çeşitli biçimlerde tartışmış bulunuyoruz, bu nedenle aynı açıklamaları bir kere daha tekrarlamayı gerekli görmüyoruz. Biz şimdi "yer" ve bu başlık altına giren "bölüm" konusunu ele alacağız. Daha açık olan ve üzerlerinde hemen hemen genel bir uzlaşımın söz konusu olduğu şeylerin yanı sıra, boşluk hakkındaki sorgulamanın, bu sorgulamanın daha az açık olan şeylerle ilgili olması bakımından, su götürmez olmadığı da gösterilecektir.

I. "YER" DİYE BİR ŞEY VAR MIDIR?

(6) Yer kavramı açıklanıp, bu kavramla bağlantılı şeyler ortaya konduktan sonra, bizim için geriye –kuşkucuların her zaman yaptığı gibi– her iki yönden[3] argümanlar (7) ortaya koymak ve böyle yaparak "yargıyı askıya alma" tavrını haklı çıkarmaktır. Şimdi, eğer yukarısı ve aşağısı, sol tarafı ve sağ tarafı, ilerisi ve gerisi denen şeyler varsa, o zaman, "yer" diye bir şey de var demektir; çünkü bu altı yön "yer" denilen şeyin parçaları olan şeylerdir ve eğer bir şeyin parçaları varsa, o zaman, bu parçaların ait olduğu şeyin var olmaması mümkün değildir. Fakat aşağı ve yukarı, sağ taraf ve sol taraf, ileri ve geri vb şeylerin doğasında (*en te fusei*) vardır [var olması makuldür]; o (8) halde, "yer" denilen şey vardır. Dahası, eğer Sokrates'in [bir zaman] var olduğu yerde, Sokrates ölmüş olduğundan, şimdi bir başkası (örneğin Platon) varsa, o zaman, "yer" denilen şey de var demektir; çünkü tıpkı bir testideki sıvının boşaltılıp yerine bir

2. F.K., I, 333.

3. "Yer"in (uzay) varlığına ilişkin argümanlar için bkz. F.K., I, 7-12; A.H., III, 120-1. Bunlar F.K., I, 13-9'daki ve A.H., III, 122-3'teki argümanlara karşıdır. "Yer" ile ilgili daha ileri eleştirel argümanlar için bkz. F.K., I, 20-36.

başka sıvı doldurulduğunda, o testinin hem önceki sıvının hem de sonraki sıvının yeri olduğunun söylenmesi gibi, Sokrates'in hayatayken işgal ettiği yeri şimdi bir başkası (9) işgal etmekteyse, o zaman, "yer" denilen şey de vardır demektir. Yine, eğer bir cisim varsa, "yer" de vardır; aslında birinci [önerme] doğrudur; o halde, ikinci [önerme] de doğrudur. Devam edelim. Eğer hafif olan bir şeyin doğal olarak hareket ettiği yerde ağır olan bir şey doğal olarak hareket etmemekteyse, o zaman, bu ikisi ayrı yerlere sahiptir demektir;[4] aslında birinci [önerme] doğrudur; o halde, ikinci [önerme] de doğrudur; çünkü kesindir ki doğal olarak hafif olan ateş yukarı ve doğal olarak ağır olan su aşağı doğru hareket eğilimindedir ve ne ateş aşağı doğru ne de su yukarı doğru hareket etmez. (10) O halde, hem hafif olan hem de ağır olan şey için ayrı bir yer vardır. Yine, nasıl ki, kendisinden bir şeyin meydana geldiği şey ve kendisinin aracılığıyla bir şeyin meydana geldiği şey ve de kendisine dayalı olarak bir şeyin meydana geldiği şey vardır, aynı şekilde, kendisinin içinde bir şeyin meydana geldiği şey de vardır. Kendisinden bir şeyin meydana geldiği şey (yani meydana gelen şeyin maddesi olan şey) ve kendisinin aracılığıyla bir şeyin meydana geldiği şey (yani meydana gelen şeyin nedeni olan şey) ve kendisine dayalı olarak bir şeyin meydana geldiği şey (yani meydana gelen şeyin amacı) vardır; o halde, kendisinin içinde bir şeyin meydana geldiği şey (yani yer) de (11) vardır. Evren'in düzenini tasarlayan "Eskiler" "yer" denilen şeyi tüm şeylerin ilkesi olarak konumlamışlardır ve bundan hareketle Hesiodos[5] da

> Her şeyden önce yaratılmış ilk şey Karmaşa (*kaos*) idi; sonra
> Yeryüzünün geniş göğsü, her şeyin ebedi yeri

"Karmaşa" (*kaos*) sözcüğüyle işlevi tüm şeyleri kapsamak olan "yer"i kastetmektedir; çünkü eğer yer var olmamış olsaydı ne toprak ne su ne de geriye kalan elementler ne de (12) bir bütün olarak Evren kurulabilirdi. Farzı mahal, eğer biz tüm şeyleri ortadan kaldırsak bile, her şeyin onun içinde bulunduğu "yer"

4. Bkz. Aristoteles, *Del Caelo.*, IV, 3.
5. Hesiodos, *Theogonia*, 116 ve F.K., I, 8.

denilen şey ortadan kalkmaz, aksine üç boyutuna –uzunluğa, derinliğe ve ene– sahip olmayı sürdürür –fakat katılıktan mahrum olarak; çünkü katılık cisim denilen şeye özgü bir niteliktir.[6]

Dogmatiklerin "yer"in gerçek varlığını tesis etmek için ortaya koydukları daha (13) başka nedenler de vardır. Fakat bu nedenler de şimdikinden daha farklı bir sonuç ortaya çıkaracak durumda değildir; çünkü "yer" denilen şeyin parçalarından hareketle onun kendisinin de var olduğunu iddia etmek çocukça bir davranıştır; çünkü "bütün"ün var olduğunu kabul etmeyen bir kimse "bütün"ün parçalarının var olduğunu da kabul etmez. Bunun yanı sıra, bir şeyin parçaları ait oldukları [parçaları oldukları] şeyin ta kendisi olduğundan, "eğer 'yer'in parçaları varsa, o zaman, 'yer' de vardır" diyen bir kimse aslında "eğer 'yer' varsa, o zaman, 'yer' de vardır" diyordur. Bu da saçmadır; çünkü bu şekilde sorgulanan şey, sanki o sorgulanan şey değilmiş gibi kendi kendisi (14) için dayanak yapılmış olmaktadır. Aynı şey dogmatiklerin bir zamanlar Sokrates'in var olduğu yerde şimdi Platon'un var olmasından hareketle "yer" denilen şeyin var olduğu sonucuna varmalarına yönelik olarak da söylenebilir; çünkü biz içinde cisim denilen şeyin var olduğu söylenen "yer" denilen şeyin, cisim denilen bu şeyden ayrı ve kendisi bakımından bir şey olarak var olup olmadığını sorgulamaktayken, dogmatikler bize yanıt olarak –sanki üzerinde uzlaşılan bir şeymiş gibi– Sokrates'in bir zamanlar bir yer içinde var olmuş olduğunu ve şimdi o yerde Platon'un kapsandığını söylemektedirler. Şimdi, kabaca söylersek, bizim [kuşkucuların] bir insanın (15) İskenderiye'de[7] ya da Cimnasyum'da ya da okulda olduğundan söz etmekte olduğumuz doğrudur. Fakat bizim araştırmamız "geniş anlamda yer" değil, "dar anlamda yer"le ilgilidir;[8] yani bu ikinci anlamda "yer"in var olup olmadığı ya da onun hayali bir şey olup olmadığı ile. Yine araştırmamız, eğer bu anlamda "yer" var olan bir şey ise onun doğasının ne tür bir şey olduğu ile ilgilidir: O cisimsel (*somaton*) bir şey midir yoksa cisimsel olmayan (*asaomaton*) bir şey midir? O bir yer içinde

6. A.H., III, 39.
7. F.K., I, 95; A.H., III, 221.
8. Bu ayrım için bkz. F.K., I, 95 ve A.H., III, 75.

kapsanan bir şey midir yoksa bir yer içinde kapsanmayan bir şey midir? Az önceki argümanları ortaya (16) atan dogmatikler bu hususlardan hiçbirini saptamaya muktedir değildirler. Yine, doğal olarak hafif olan herhangi bir cismin var olduğu da kabul edilmiş değildir, değil mi ki, o kendi ayrı yerinde hareket eden ve hatta bazı nedenlere bağlı olarak ya da zorunlulukla belli yerlere sürüklenen bir şey olsun. Dahası, doğal olarak hafif olan ve doğal olarak ağır olan bir şeylerin var olduğunu kabul etsek bile, yine de bu şeylerin içinde hareket etmekte oldukları şey kuşku konusu olacaktır: Bunlar cisim olan bir şeyin içinde mi, yoksa bir boşluğun içinde mi, yoksa bir sınırın içinde mi, yoksa bunların dışında daha farklı bir doğaya sahip bir şeyin içinde mi hareket etmektedirler? (17) Dogmatikler şöyle yanıt veriyorlar: "Evet, fakat eğer 'ona dayalı olarak...' ve 'onun aracılığıyla...' ve de 'ona bağlı olarak...' denilen şeyler varsa, bu durumda, 'onun içinde...' denilen şey de vardır. Biz bunun zorunlu olmadığını söylüyoruz; çünkü eğer 'bir şeyden' meydana gelen şey (yani edilgin element) hakkında ve 'bir şey aracılığıyla' meydana gelen şey hakkında ve 'bir şeye dayalı olarak' meydana gelen şey hakkında kuşku varsa ya da daha genel olarak, meydana gelme (oluş) ve yok olma (bozuluş) ya da hareket hakkında kuşku varsa, bu durumda, 'onun içinde...' denilen şey de zorunlu olarak aynı kuşkunun konusudur demektir ve biz bu şeylerin kuşku konusu olduğunu daha önceki 'aracı olan' (ajan) ve 'iştirak eden'[9] (pay alan) ile ilgili tartışmamızda ortaya koymuş bulunuyoruz. Ve biz yine bu noktaya hem 'meydana gelme ve ortadan kalkma'[10] konusunu hem de bunlardan önceki bölümde yer alan 'hareket'[11] konusunu (18) ele alırken işaret edeceğiz; çünkü

> Her şeyden önce yaratılmış ilk şey Karmaşa idi; sonra
> Yeryüzünün geniş göğsü, her şeyin ebedi yeri."

Diyen Hesiodos[12] kendi kendini çürütmüş olmaktadır; çünkü eğer birisi çıkıp ona "Karmaşa neyden varlığa gelmişti?" diye

9. F.K., I, 195, 207, 267.
10. F.K., I, 310.
11. F.K., I, 37.
12. F.K., I, 11.

sorarsa, Hesiodos'un verecek hiçbir yanıtı yoktur. Bu, bazılarının dediğine göre, Epikuros'un felsefe ile ilgilenmesinin nedeni (19) imiş. Epikuros henüz genç bir delikanlıyken[13] "Her şeyden önce yaratılmış ilk şey Karmaşa idi" dizelerini okuyan hocasına eğer her şeyden önce yaratılan şey Karmaşa idiyse, Karmaşanın neyden yaratıldığını sormuş. Hocası da şöyle yanıt vermiş: "Bu tür şeyleri öğretmek benim işim değil, filozof denilen adamların işidir." Epikuros da şöyle demiş: "İyi o zaman; şeyler hakkındaki doğruları bilenler onlarsa, benim de onlara gitmem gerekir."

Bu söylenenlerden "yer"in gerçekten var olan bir şey olduğuna işaret eden hiçbir (20) şeyin olmadığı açıktır. Bizim bunlara kuşkucuların argümanlarını da ilave etmemiz gerekiyor: Eğer cisim denilen şeyi kapsayan (içine alan) herhangi bir "yer" varsa, o zaman, o ya cisim olan bir şeydir ya da boş olan bir şeydir. Fakat cisim denilen şeyi içine alan bir şey cisim olan bir şey değildir (olamaz); çünkü eğer her cisim olan şeyin bir "yer" içinde olması gerekiyorsa ve "yer" cisim olan bir şey ise, o zaman, "yer" de bir "yer"in içinde ve bu "yer" de yine bir başka "yer"in içindedir olur ve bu böyle (21) sonsuza dek sürer. Bu bakımdan, cisim denilen şeyi içeren "yer" cisim olan bir şey değildir (olamaz). Eğer cisim olan şeyi içeren "yer" bir "boşluk" ise, bu "boşluk" ya cisim onun üzerine geldiğinde olduğu gibi kalmaktadır ya uzaklaşmaktadır ya da ortadan kaybolmaktadır.[14] Eğer boşluk cisim onun üzerine geldiğinde olduğu gibi kalmaktaysa, o zaman, o hem boş hem de dolu olan bir şey olur –olduğu gibi kalması açısından boş olur fakat cisim denilen şeyi edinmiş olması bakımından dolu olur. Fakat aynı şeyin hem boş hem de dolu olduğunu söylemek akıldışı bir şeydir. Demek ki, (22) boşluk cisim onun üzerine geldiğinde olduğu gibi kalmamaktadır. Eğer boşluk cisim onun üzerine geldiğinde uzaklaşmaktaysa, bu durumda, boşluk da cisim olan bir şey olur; çünkü bir yerden bir yere hareket eden şey cisim olan bir şeydir. Fakat boşluk cisim olan bir şey değildir; bu nedenle, boşluk cisim onun üzerine geldiğinde uzaklaşan bir şey değildir (olamaz). Yanı sıra, eğer boşluk cisim onun üzerine

13. D. Laertius'a göre bu olayda Epikuros 14 yaşındadır. Bkz. D. Laertius, X, 2.
14. F.K., I, 21-3; A.H., III, 129.

geldiğinde (23) uzaklaşıyorsa, o artık cisim denilen şeyi edinen bir şey olmaz (olamaz). O halde, geriye boşluk denilen şeyin cisim onun üzerine geldiğinde ortadan kalktığını söylemek kalıyor. Bu yine saçmadır; çünkü boşluk ortadan kalkmaktaysa, o zaman, boşluk değişen ve hareket eden bir şeydir demektir (eğer o yok olmaktaysa, o zaman, meydana gelen de bir şeydir); fakat değişen ve hareket eden bir şey cisim olan bir şeydir (cisim hem meydana gelebilen hem de ortadan kalkabilen bir şeydir); demek ki, boşluk ortadan kalkan bir şey değildir (olamaz). Eğer yer, göstermiş olduğumuz gibi, ne cisim olan bir şey ne de boşluk değil ise yer var olan bir şey değildir demektir.

(24) Dahası, eğer yer cisim denilen şeyi kapsayan bir şey olarak tasavvur ediliyorsa ve kapsayan şey kapsanan şeyin dışında ise ve yer denen şeyin zorunlu olarak var olduğu söyleniyorsa, bu durumda, bu şeylerden birinin madde diğerinin biçim (form) diğerinin cisim denen şeyin dış sınırları arasındaki "ara" (ya da "aralık") ve diğeri (25) de dış sınırlar olması gerekir. Şimdi, yer denilen şey birçok nedenden ötürü madde olmaz (olamaz) –çünkü örneğin, madde denilen şey cisim haline gelebilen (*sesoomatootai*)* bir şeydir fakat yer denilen şey cisim haline gelebilen bir şey değildir (*ou sesoomatootai*). Madde bir yerden başka bir yere geçebilen bir şeydir, oysa yer bir yerden başka bir yere geçebilen bir şey değildir ve madde ile ilgili olarak söylediklerimiz şunlar olmaktadır: Başlangıçta madde hava idi; fakat yoğunlaşmadan sonra şimdi su olmuştur ya da başlangıçta madde su idi fakat seyrelmeden sonra hava olmuştur. Fakat "yer" ile ilgili olarak böyle söyleyemiyoruz. Şunları söylüyoruz: Başlangıçta "yer"in içinde hava vardı fakat şimdi onun içinde su vardır. Bu bakımdan, "yer" madde olarak tasavvur edilemez. Aslında, "yer" biçim (form) olarak da tasavvur (26) edilemez; çünkü biçim madde denilen şeyden ayrılamaz olan bir şeydir. Örneğin, bir heykelin biçimi bu biçimin altında yatan bronzdan ayrılamaz. Fakat "yer" cisim denilen şeyden ayrılabilir bir şey olmaktadır; çünkü cisim konumunu değiştirebilmekte ve başka bir yere geçebilmektedir. Buna karşılık, cisim denilen şeyin kapsandığı "yer" cisimle birlikte konum değiştiren bir şey değildir. Şimdi,

* Duyulur (duyuma açık) hale gelebilen bir şeydir (*somatoon*). (ç.n.)

eğer biçim madde denilen şeyden ayrılamazken, "yer" ondan ayrılabiliyorsa, bu durumda, "yer" bir "biçim değildir demektir ve yine: Biçim denilen şey konumunu madde ile birlikte değiştirmekte fakat "yer" daha önce söylediğimiz gibi, konumunu cisim denilen şeyle birlikte (27) değiştirmemektedir. O halde, "yer" denilen şey bir "biçim" değildir. Aynı şekilde, "yer" sınırlar arasındaki "ara" (ya da "aralık") da değildir (olamaz); çünkü "ara" sınırlarla çevrilmiş bir şeydir, oysa "yer" sınırlarla çevrilmiş bir şey değildir, aksine başka şeylerin çevrilmesine yarayan bir şeydir. Dahası, "yüzey" cisim denilen şeyin sınırı olan şeydir ve "yüzey"den sonra gelen "ara" "sınırlanmış cisim"den başka bir şey değildir. Şimdi, eğer sınırlanmış cisimlerin arasındaki şeyin "yer" olduğunu iddia ediyorsak,[15] "yer" bir (28) "cisim"dir demektir. Bu da duyunun tanıklığına karşıt bir şeydir. Bu durumda, geriye cisim denilen şeyin dış sınırlarının "yer" denilen şey olduğunu söylemek kalıyor. Fakat bunun kendisi de mümkün olmayan bir şeydir; çünkü cisim denilen şeyin dış kısımları onun devamı ve parçaları olan, dolayısıyla ondan ayrılamaz olan şeylerdir. Oysa "yer" ne cisim denilen şeyin devamıdır ne onun parçasıdır ne de ondan ayrılamaz olan bir (29) şeydir ve "yer" cisim denilen şeyin dış kısımları olan bir şey de değildir. Fakat eğer "yer" ne madde ne biçim ne sınırlar arasındaki ara (ya da aralık) ne de cisim denilen şeyin dış kısımları değilse ve bunların dışında tasavvur edilebilecek başka bir seçenek de yok ise, bu durumda, bizim "yer" diye bir şeyin var olmadığını beyan etmemiz gerekir.

(30) Peripatetikler şunu söylemektedir: "Evet, ama 'yer' kapsanan (içe alınan) cismin sınırı olan şeydir."[16] Çünkü yeryüzü (toprak) su ile çevrilidir ve su hava ile çevrilidir ve hava ateş ile çevrilidir ve ateş Gökyüzü ile çevrilidir. Tıpkı damarın sınırının damardaki cismin yeri olması gibi, aynı şekilde, suyun sınırı yeryüzünün (toprağın) yeri ve havanın sınırı suyun yeri ve ateşin sınırı havanın yeri ve Gökyüzünün (31) (*Ouranos*) sınırı

15. Bu ifade farklı cisimler arasındaki "ara"yı ya da "aralık"ı ima etmektedir. Oysa buradaki atfın tek bir cisme ait "ara uzaya" (ya da "aralık"a) yapılmakta olduğu açıkça görünüyor.
16. F.K., I, 30; A.H., III, 131.

ateşin yeridir. Bununla birlikte, Gökyüzü, Aristoteles'e göre,[17] hiçbir şeyin içinde değildir; o kendi kendisinin içinde olup kendi uygun kişiliğine sahiptir; çünkü "yer" kapsanan cismin dış sınırı olduğuna ve Gökyüzü'nün dışında sınırları onun yerini teşkil edecek başka hiçbir şey de var olmadığına göre (ki bu Aristoteles'in iddiasıdır), bu durumda, hiçbir şeyin içinde kapsanmayan Gökyüzü'nün kendi kendisinde, kendi sınırları içinde kapsanıyor olması fakat yer içinde kapsanmıyor (32) olması gerekir. Bu durumda, Gökyüzü herhangi bir yerde var olmayan bir şeydir demektir; çünkü herhangi bir yerde olan şey hem kendisi bakımından var olan bir şeydir hem de onun yeri ondan ayrı bir şeydir, oysa Gökyüzü kendisinin dışında ve kendisinden başka şeye sahip bir şey değildir (olmamaktadır). Bu durumda, Gökyüzü, kendisi içinde kendisi olarak var olan bir şey olması bakımından, hiçbir yerde var olan (33) bir şey değildir (olamaz). Peripatetiklerin bu açıklamalarının kabul edilmesi ölçüsünde, görünen o ki, İlk Tanrı tüm şeylerin yeri konumundadır; çünkü Aristoteles'e göre, Gökyüzü'nün sınırı İlk Tanrı'dır.[18] Şimdi, ya Tanrı Gökyüzü'nün sınırından başka bir şeydir ya da Tanrı tam da bu sınırdır. Eğer Tanrı Gökyüzü'nün sınırından başka bir şey ise bu durumda, Gökyüzü'nün dışında başka bir şey vardır ve bunun da sınırı Gökyüzü'nün yeridir demektir. Bu açıdan, Aristotelesçiler Gökyüzü'nün "yer" içinde kapsandığını kabul etmek durumundadırlar. Onlar bu durumu (sonucu), her iki sonucu (anlayışı) da –yani hem Gökyüzü'nün dışında herhangi bir şeyin var olduğunu hem de Gökyüzü'nün yer içinde kapsanan bir şey olduğunu– reddetmekte olmaları bakımından, telafi etmeye muktedir değildirler. Eğer Tanrı Gökyüzü'nün sınırı ile aynı şey ise ve Gökyüzü'nün sınırı Gökyüzü'nün içindeki tüm şeylerin "yer"i ise bu durumda, Tanrı –Aristoteles'e itibar edilirse– tüm şeylerin "yer"idir demektir. Bu da (35) duyumun tanıklığına aykırı bir şeydir. Yine, genel olarak ifade edersek, eğer cisim denilen şeyi çevreleyen sınır çevrelenen şeyin "yer"i ise o zaman, bu sınır ya cisim olan bir şeydir ya da cisim olmayan bir şeydir. Eğer bu sınır cisim olan bir şey ise ve her cisim olan

17. Bkz. Aristoteles, *Physics*, IV, 5.
18. Bkz. Aristoteles, *De Caelo*, I, 3 270 b 6, b 22.

şeyin bir "yer" içinde olması gerekiyorsa, bu durumda, "yer" de bir "yer" içindedir demektir ve dolayısıyla artık o bir "yer" değildir (olamaz). Fakat eğer kapsanan şeyin sınırı cisim olmayan bir şey ise ve her cisim olan şeyin sınırı bir "yüzey" ise bu durumda, her cisim olan şeyin "yer"i bir "yüzey"dir demektir. Bu da saçmadır. Yine, genel olarak ifade edersek, Gökyüzü'nün kendi kendisinin "yer"i olduğunu söylemekten daha komik ne olabilir? Çünkü böyle bir durumda aynı şey hem kapsayan hem de kapsanan, hem tek hem de çift ve hem cisim olan bir şey hem de cisim olmayan bir şey olmaktadır; çünkü Gökyüzü "aynı şey" olması ölçüsünde tek (bir) olmakta fakat "hem kapsayan hem de kapsanan" olması ölçüsünde çift (iki) olmaktadır ve yine, Gökyüzü kapsanan bir şey olması ölçüsünde cisim olan bir şey olmakta fakat kapsayan bir şey olması ölçüsünde cisim olmayan bir şey olmaktadır; çünkü bu durumda, o "yer" denilen (36) şey olur. Fakat aynı şey hem tek hem çift olarak ve hem cisim olan bir şey hem de cisim olmayan bir şey olarak tasavvur edilemez. Bu bakımdan, bu Gökyüzü kavramıyla "yer" denilen şeyin kavranması hiç de kolay bir şey değildir.

Ve "yer" denilen şeyi de çürüttüğümüze göre, şimdi, var olan herhangi bir şeyin uzayda hareket edip edemeyeceğini tartışalım.

2. "HAREKET" DİYE BİR ŞEY VAR MIDIR?

(37) Aristoteles[19] altı "hareket" türünün olduğunu söyler: Yer değiştirme, değişme, meydana gelme (oluş), ortadan kalkma (bozuluş), artma ve azalma. Fakat (38) Aenesidemus'un da aralarında bulunduğu çoğunluk ana tür olarak iki hareket tarzının olduğu görüşündedir: değişme ve geçiş. Değişme hareketi şudur: Cisim değişme hareketinde öz bakımından aynı kalmakla birlikte farklı zamanlarda farklı nitelikler (39) edinir, yani bir niteliği kaybederken bir başka nitelik kazanır. Örneğin şarap halindeyken sirkeye dönüşür ya da üzüm ekşiyken tatlıya dönüşür ve yine, bukalemun (40) ya da kırkayak farklı zamanlarda farklı renklere bürünür. Bu bakımdan da, meydana gelme ve yok olmanın, artma ve azalmanın değişme denen şeyin özel

19. Bkz. Aristoteles, *The Categories*, 15 a 13; F.K., I, 37-41; A.H., III, 64.

türleri olduğunun söylenmesi gerekir. Bu kimseler, bunların değişme hareketi başlığı altına girdiğini ileri sürmektedirler. Buna karşılık, muhtemelen artma denilen şeyin (örneğin cisimlerin en ve uzunluk açısından gelişmelerinin) geçiş hareketi başlığı altına girdiğini söyleyen (41) kimse yoktur. Geçiş hareketi de şudur: Bu hareket tarzında, hareket eden şey ya bütün olarak ya da parça olarak bir yerden başka bir yere geçiş yapar. Bütün olarak geçişe örnek olarak yürüyen ya da koşan insanlar gösterilebilir; parça olarak geçişe örnek olarak da açılan ya da sıkılan bir el ya da kendi etrafında dönen bir küre gösterilebilir. Küre böyle bir harekette yerinde kaldığı halde, parçaları yer değiştirmektedir; daha önce yukarıda olan parça sonra aşağıda ve daha önce aşağıda olan parça sonra yukarıda olmaktadır ya da daha önce önde olan parça arkada ve daha önce arkada olan parça (42) önde olmaktadır. Bununla birlikte, bazı fizikçiler ki, bunların arasında Epikuros da vardır, değişme hareketinin geçiş hareketinin özel bir türü olduğunu söylemişlerdir. Buna göre, nitelik olarak değişen bileşik bir şey (nesne) onu oluşturan [ancak] akılla (43) kavranabilir olan cisimlerin yer ve geçiş hareketine bağlı olarak değişmektedir. Buna göre, örneğin, tatlı olanın acı, siyah olanın beyaz olabilmesi için bunları meydana getiren moleküllerin yeni bir düzen içine girmesi ve farklı konumlar kazanması gerekir. Bu değişme moleküllerin geçiş hareketinden başka bir şeyle gerçekleşemez. Yine, örneğin, bir şeyin sertten yumuşağa ya da yumuşaktan serte dönüşmesi için, onu meydana getiren parçaların yer hareketi yapması gerekir; çünkü bu şey parçalarının (44) genleşmesiyle yumuşaklaşmakta ve parçalarının birleşip yoğunlaşmasıyla sertleşmektedir. Buna bağlı olarak, değişme hareketi, aslında, geçiş hareketinden başka bir şey değildir. Sonuç olarak, biz eleştirimizi özellikle bu sonuncusuna yönelteceğiz; çünkü eğer geçiş hareketi ortadan kaldırılırsa, değişme hareketi de ortadan kalkmış olur.

(45) Fakat eleştirimize başlamadan önce hareketle ilgili üç ana görüşün olduğuna dikkat yöneltmemiz gerekiyor.[20] Bazıları hareket diye bir şeyin var olduğunu diğerleri var olmadığını ve

20. F.K., I, 45-9; A.H., III, 65.

başkaları da var olmasının var olmayışından daha fazla olmadığını söylemektedir. Hareketin var olduğu hem görünüşleri dikkate alan sıradan halk tarafından hem de Pythagoras, Empodokles, Anaksagoras, Demokritos ve Epikuros gibi çoğu fizikçiler tarafından kabul edilmektedir ve bu kimselerin görüşleri Peripatetikler, (46) Stoacılar ve diğerleri tarafından desteklenmektedir. Buna karşılık, hareket diye bir şeyin olmadığı görüşü, Aristoteles'in "Doğanın Durdurucuları"[21] (*stasiotas fuseos*) ve "Karşıt-Doğacılar" (*afusikous*) olarak betimlediği, Parmenides, Melissos tarafından savunulmaktadır. Burada, "durdurucular" deyişi "sürekli durgunluk" deyişinden esinlenmiştir ve "Karşıt-Doğacılar" deyişi Doğa'nın ilk hareket ettirici neden olduğunu fakat bu kimselerin hiçbir şeyin hareket etmediğini ileri sürdüklerinde Doğa'yı da ortadan kaldırmış olduklarını ima etmektedir. Hareket diye bir şeyin varlığını kabul (47) etmeyenlerin iddiası şudur: Hareket eden şey belli bir "ara"yı (ya da aralığı) katetmek zorundadır. Fakat hiçbir "ara" katedilebilir durumda değildir, çünkü "ara" sonsuz sayıda (48) bölünebilir bir şeydir. Bu nedenle, hareket eden hiçbir şey yoktur. Bu kimselerle Diodoros Kronos da hem fikirdir; ancak şu bakımdan: Hareket eden bir şey vardır fakat bu "Tek" (Bir) olan bir şeydir –argümanımızın ilerleyen bölümlerinde bu görüşü daha yakından inceleyeceğiz, fakat şimdilik şunu söylemek yeterlidir: Diodoros Kronos da (49) hareketin varlığını reddedenlerle aynı kanaattedir. Hareketin varlığına dair görüşle hareketin var olmadığına dair görüşün eşit güçte olduğunu savunanlar kuşkuculardır; çünkü eğer görünüşlere bakarak yargıda bulunursak hareket var olan bir şeydir fakat felsefi argümandan hareketle yargıda bulunursak hareket var olan bir şey değildir.

(50) Şimdi, bu konuyla ilgili bu türden anlaşmazlıklar vardır. Bundan sonra, hareket diye bir şeyin var olmadığını gösterme gayretimiz yönünde ilk itirazlarımızı hareket kavramını hedef alarak ortaya koyacağız. Şimdi, bazıları hareketi tanımlarken

21. Bu deyiş Aristoteles tarafından Platon, *Theaitetus*, 181 a'dan türetilmiştir. Söz konusu yerde Elealılar "Bütün'ün yandaşları" (*tou olou stasiotai*) olarak adlandırılmaktadır. Bu deyiş de *stas* sözcüğü üzerinde bir oynamayla elde edilmiştir; *stasis* (durgun) sözcüğü gibi.

(51) şöyle demektedir: "Hareket denilen şey bir yerden başka bir yere geçiştir." Buna verilen karşılık şu olmaktadır: Bu kimseler çizgisel hareketi –yani yukarıdan aşağıya ya da öne arkaya ya da sağdan sola vb– betimlemelerine karşılık dairesel hareketi, örneğin, çömlekçinin döndürdüğü tekerleğin, kendi ekseni etrafında dönen kürenin, dingilin, davulların vb hareket tarzını pas geçmektedirler; çünkü bu tarzda hareket eden cisimlerin hiçbiri bir yerden bir yere geçmemekte, aksine, aynı yerde kalmayı sürdürerek hareket etmektedir. Bu itirazı savuşturmanın yolu olarak, bazıları ortaya (52) konan az önceki tanımlamayı düzeltmekte ve şöyle demektedir: "Hareket, bir yerden bir yere ya 'bütün cisim' bağlamında ya da 'bütünün parçaları' bağlamında bir yerden bir yere geçiştir." Çünkü hareket eden insan yürürken bir yerden bir yere bir bütün olarak geçmektedir, fakat kendi ekseni etrafında dönen küre bir bütün olarak yerden bir yere geçmemektedir. Küre parçaları bakımından yer değiştirmektedir: Küre kendi ekseni etrafında dönerken [kürenin] üstteki parçası alttaki yere, alttaki parçası da üstteki yere gelmektedir ve kürenin diğer parçalar da aynı şekilde yer değiştirmektedir. Bu bakımdan, onlara göre, bizim şunu söylememiz gerekmektedir: "Hareket, cismin ya (53) bütün olarak ya da parçaları bakımından bir yerden bir yere geçmesidir." Ne var ki, bu kimseler yukarda bahsedilen güçlüğü savuşturayım derken bir başka güçlüğün içine düşmektedirler; çünkü geçiş hareketi yapan her şey bir yerden bir yere ya kendi bütünlüğü bakımından ya da parçaları bakımından geçmemektedir; bazı cisimler geçiş hareketi yaparken, bazı parçalarıyla aynı yerde kalmakta fakat bazı parçalarıyla aynı yerde kalmamakta, bir yerden bir yere geçmektedir. Bunun örnekleri olarak, bir çember hareketi yapan pusulaları ve açılıp kapanan kapıları sayabiliriz; çünkü bir pusulada pusula kadranı çember hareketiyle yer değiştirme yaparken, yön gösteren çubuk aynı (54) yerde [yönde] kalmayı sürdürmektedir. Kapanıp açılan bir kapıda da kapının menteşeli bölümündeki menteşe dingili aynı yerde kalarak dönüş yaparken, kapının karşı [menteşesiz] bölümü farklı yerlere geçiş yapmaktadır, yani kapının bu parçası bir (55) yerden bir yere geçmektedir. Şimdi, bu hareket tarzı bu

kimselerin verdiği hareket tanımında göz ardı edilmektedir. Fakat daha şaşırtıcı bir geçiş hareketi türü de vardır. Bu harekette hareket eden nesne bulunduğu yerden ne bütün olarak ne de parçaları bakımından ayrılmıyormuş gibi düşünülür; bu hareket de bu kimselerin hareket tanımında göz ardı edilmektedir. Bu hareketin özgün karakteri şu örnekte daha iyi (56) anlaşılabilir: Diyelim ki, bir gemi rüzgârın önünde yol alırken [geminin güvertesindeki] bir adam geminin baş kısmından kıç kısmına doğru bir direk taşımaktadır ve onun hareket hızı geminin hareket hızı ile aynıdır; gemi öne doğru bir kubit yol aldığında geminin[güvertesindeki] adam da aynı anda arkaya doğru bir kubit yol almaktadır. Şimdi, burada bir geçiş hareketinin olduğu kesindir fakat hareket eden (57) nesne (gemideki adam) bulunduğu yerden ne bütün olarak ne de parçaları bakımından uzaklaşmaktadır; yani, o hem havanın hem de suyun dik kesitine göre yerini korumaktadır. Bunun nedeni, bu nesnenin (bu adamın) arkaya doğru yol alması ölçüsünde aynı zamanda öne doğru da yol almakta oluşudur. Demek ki, bir nesnenin ya bütün olarak ya da parçaları bakımından geçiş hareketi yaptığı yeri terk etmemesi (58) mümkündür –yukarda verdiğimiz örneklerdeki gibi. Geçiş hareketini tanımlayanların karşılaşabileceği başka güçlükler de vardır; çünkü eğer aynı yerde dönme (çember) hareketi yapan bölünemez ve en küçük olan bir cisim tasavvur edersek, burada bir geçiş hareketi söz konusu olacaktır; fakat hareket eden bu cisim ne bütün ne de parçaları bakımından bulunduğu yeri terk etmemiş olacaktır –bütün olarak terk etmeyecektir, çünkü onun aynı noktada çember hareketi yaptığı tasavvur edilmektedir; o parçaları bakımından da bulunduğu yeri terk etmeyecektir, çünkü o [(59) bölünemez bir şey olarak] parça denilen şeyden yoksun olacaktır ve aynı argüman bir dizi bölünmez cisimden oluşan bir düz çizgi çizip bu çizginin bir dingil gibi aynı yerde kalarak dönme hareketi yaptığını tasavvur ettiğimiz zamanda da geçerli olur; çünkü burada yine düz çizginin ne parçaları bakımından (çünkü bölünemez şeylerin parçaları yoktur) ne de bütün olarak bulunduğu yeri terk etmediği (çünkü o çember hareketi yapmaktadır) bir geçiş hareketi söz konusudur.

(60) Fakat herhangi bir bölünemez şeyin varlığını kabul etmeyenler bu itirazları görmezden gelmekte ve bu tür bir hareketin yalnızca düşünce bakımından söz konusu olduğunu ve bu hareket tarzının var olan cisimlere ilişkin olarak incelenmesi gerektiğini (61) söylemektedirler. Sonuçta, bu kimselerin yanıtı bu olmaktadır. Fakat bölünemez cisimlerin varlığını ve en küçük noktada cisimlerin bölünmesinin sona ereceğini savunanlar bu tür eleştirilere yanıt olarak herhangi bir şey söylemeye muktedir değildirler. Bununla birlikte, bu tür argümanlarla uğraşmayı bıraksak bile, hareketin var olmadığını ortaya koyan argümanlar ile var olduğunu ortaya koyan argümanların eşit (62) güçte olduğu görülecektir; çünkü duyunun tanıklığı (açıklığı) hareketin varlığından yanadır, her ne kadar bu konuda tartışmalar varsa da –örneğin, kimileri hareketin duyu tarafından algılandığını savunurken, kimileri hareketin duyu tarafından algılanmadığını (63) fakat duyu aracılığıyla zihin tarafından algılandığını ileri sürmektedir. Hareketin bir duyu konusu olduğunu ileri sürenler bu görüşlerine dayanak olarak hareketli bir nesne hareket ederken ve hareketsiz bir nesne durgun halde kalırken duyuda –örneğin görme duyusunda– aynı etkinin ortaya çıkmadığını, aksine hareketsiz nesnenin yarattığı etki ile hareketli nesnenin yarattığı etkinin farklı olduğunu, bu bakımdan, hareketin (64) duyu tarafından algılanabilir bir şey olduğunu söylemektedirler. Fakat hareketin duyu tarafından algılanmadığını fakat duyu aracılığıyla zihin tarafından algılandığını savunanlar her hareketin birleşik hafıza (*summnemoveusin*) aracılığıyla ortaya çıktığını ileri sürmektedirler. Şöyle ki, biz şimdi şu "yer"de [şurada] bulunan bir cismin daha önce o "yer"de [orada] olduğunu hatırlayarak hem hareket kavramını hem de hareket eden şey kavramını oluştururuz. Fakat hatırlama işlemi akıldan yoksun duyunun işi değil, akıl yürütme yetisinin (*dianoia*) işidir. Sonuç olarak, hareket duyu tarafından (65) değil, zihin (*noeisin*) tarafından algılanan bir şeydir. Dahası, tüm hareket bir yerden ayrılıp bir yeri işgal etmeyi içeren bir şey olarak tasavvur edilmektedir. Fakat duyu ne yeri (çünkü yer duyuma açık bir şey değildir) ne işgal etmeyi ne de ayrılmayı (çünkü bunlar hafıza aracılığıyla

gözlemlenen şeylerdir fakat duyu akıl yetisinden yoksun bir şey olarak hafızadan mahrumdur) algılar. O halde, hareket duyuma açık bir şey değildir.

(66) Bununla birlikte, hareketin temel (ağırlıklı) olarak duyu tarafından mı yoksa zihin tarafından mı algılandığı birbirinden (güç bakımından] farksızdır (*adiaforon*); çünkü şu açıktır: Olguların (*enargeia*) tanıklığı hareketin varlığına dair görüşü destekler (67) görünmektedir. Bu nedenle dogmatiklerin kuşkucuları (*aporetikous*) utandırmak için olguların tanıklığından başka kullanabilecekleri bir argümana sahip olmaları söz konusu değildir; çünkü onlar şunu söylemekteler: "Eğer hareket var olan bir şey değilse, o zaman, Güneş kendi rotasında nasıl doğup batmaktadır? Ya da mevsimler –bahar, yaz, son bahar ve kış– nasıl var olmaktadır? Çünkü mevsimler Güneş'in hareketlerine, yani (68) yakınlaşma ve uzaklaşmasına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Gemiler bir limandan denize açıldıktan sonra başka bir limana nasıl gitmektedir? Ve hareketi yok sayan kuşkucular nasıl oluyor da sabah evlerinden ayrılıyor ve günlük işleriyle ilgilendikten sonra tekrar evlerine geri geliyorlar?" Çünkü bunların tümü hareketin varlığının reddedilemez göstergeleridir. Bu nedenle de Kiniklerden biri kendisine hareket karşıtı argümanlar yöneltildiğinde hiç karşılık vermemiş fakat yalnızca aya kalkarak yürümüş ve böylece olgunun tanıklığıyla Sofistin yüzüne aptallığını (69) vurmuştur. Hareketin varlığını destekler nitelikte bunlara benzer daha bir dolu argüman vardır. Biz bu görüşü tesis etmek yönünde yeterince güçlü olan bu argümanlardan tatmin olmakla birlikte şimdi karşıt görüşe ilişkin tartışmaya yöneliyoruz; çünkü eğer hareketin var olma ihtimalinin var olmama ihtimaliyle eşit güçte olduğu gösterilirse, bu konuda kesin bir karara varılamayacağı ve bu nedenle yargının askıya alınması gerektiği de gösterilmiş olur.

(70) Şimdi eğer herhangi bir şey bir ilk harekete sahip ise (örneğin bir element), bu durumda, bu şeyya kendisi tarafından ya da başka bir şey tarafından hareket ettiriliyordur; fakat bu şey, göstereceğimiz gibi, kendisi tarafından hareket ettirilemez ve bu şey, açıklayacağımız gibi, başka bir şey tarafından da hareket ettirilemez; o halde, o (71) hareket etmiyordur. Örne-

ğin, hareket ettirilen her şey bir başka şey tarafından hareket ettirilmekteyse, o zaman, ya hareket ettiren şey hareket ettirdiği şeye [sürekli] eşlik etmektedir ya da etmemektedir [ondan uzaklaşmaktadır]. Fakat hareket ettiren şey, göstereceğimiz gibi, ne hareket ettirdiği şeye [sürekli] eşlik etmektedir (edebilir) ne de ondan uzaklaşmaktadır (uzaklaşabilir); o halde, hareket eden şey bir başka şey tarafından hareket ettirilmemektedir; çünkü eğer hareket eden şey onu hareket ettiren şeyle birlikte hareket etmekteyse, o zaman, tüm şeyler hareket ettirilen tek bir şeyle, bu her neyse, birlikte hareket etmek zorundadır demektir. Bu açıdan, diyelim ki, eğer yirmi dört harften her biri bir diğeri tarafından hareket ettiriliyorsa, bu durumda, Alfa, Beta tarafından hareket ettirildiğinde, geriye kalan harflerin tümünün Alfa'ya katılması zorunlu olur; çünkü tıpkı Beta'nın Alfa'yı hareket ettirirken Alfa'yı izlemesi gibi, aynı (72) şekilde Gamma da onun hareket ettiricisi olması bakımından Beta'yı izleyecek ve Delta da Gamma'yı izleyecek ve bu Omega'ya kadar böyle devam edecektir. Bunun gibi, Evren'deki şeylerle ilgili olarak da, eğer her hareket eden şey onu izleyen [birlikte hareket eden] bir hareket ettiriciye sahip olmak durumundaysa, bu durumda, her şey hareket eden tek bir şeyi izliyor demektir. Fakat eğer bir şey hareket ediyorsa, o zaman, her şey hareket eder demek saçmadır. O halde, hareket ettiren şey hareket ettirilen şeyi (73) izlememektedir. Eğer hareket ettiren şey hareket ettirilen şeyden ayrılmakta (ayrı) ise, örneğin top fırlatıldığında elin toptan ayrılması gibi, o zaman, hareket ettirilen şeylerden uzak olan hareketlerin, hareket ettirilen şeyleri [uzaktan] bir şekilde etkiliyor ve belli bir eğilim içine sokuyor olmaları gerekir. Şimdi, etkilenen bir şey ekleme, çıkarma ya da değişme denilen şeylerin dışında bir tarzda etkilenmek durumunda olmadığına göre, o zaman, hareket ettirilen şeyin bu etkilenme tarzlardan birine göre etkilenerek hareket ettiriliyor olması gerekir; çünkü eğer hareket ettirilen şey bu tarzların hiçbirine göre etkilenmemekte ise, bu durumda, hareket ettirilen şey hareket (74) ettirticisi ondan uzaklaştığında hareketsiz kalacaktır demektir. Fakat dogmatiklerin çıkarma, ekleme ve değişme hakkında ortaya konan açıklamalarının kuşku verici olduğunu göstermiştik;

bu bağlamda, hareket ettiren şey hareket ettirilen şeyden (75) uzaklaştığında, hareket ettirilen şeyin hareketini sürdüreceği kuşkuludur. Ve dahası, eğer hareket ettirilen şey ya ekleme ya çıkarma ya da değişmeden etkilenerek hareket etmekteyse, bu durumda, atomlar, bunlar ne ekleme ne çıkarma ne de değişme kabul eden şeyler olmadıklarından, hareket etmemektedir demektir. Bu yine demektir ki, hareket eden bir şey başka bir şey tarafından hareket ettirilmiyordur; çünkü bir şeyin bir başka şey tarafından hareket ettirilmesi için ya onu harekete geçiren şeyin onu izliyor olması ya onu izlemiyor olması gerekiyorsa ve bu seçeneklerin dışında bir başka seçenek de söz konusu değil ise bu durumda, bu şeyin hareket ettirilmediğini (76) söylememiz gerekir. Dahası, eğer hareket eden her şey bir başka şey tarafından harekete geçirilmek durumundaysa, o zaman, ya onu hareket ettiren şey kendinde hareketli olan ya da kendinde hareketli olmayan bir şeydir. Fakat bu şeyin kendinde hareketsiz bir şey olması mümkün değildir, çünkü harekete neden olan şey etkin bir şeydir ve etkin bir şey de hareket halinde bir şeydir. O halde, harekete neden olan şey hareketli bir şeydir. Eğer harekete geçiren şey hareketli olan bir şey ise ve her hareket eden şey bir başka şey tarafından harekete geçiriliyorsa, o zaman, bu şey de bir başka üçüncü şey tarafından harekete geçirilen bir şeydir ve bu üçüncü harekete geçiren şey de bir başka dördüncü şey tarafından harekete geçirilen bir şeydir demektir; bu böyle sonsuza dek sürer. Bu bağlamda, hareket denen şeyin bir başlangıcı da yoktur demektir. Fakat bu saçmadır. O halde, hareket halindeki bir şey bir başka şey tarafından hareket ettirilmemektedir.

(77) Yine, bir şey kendisi tarafından da hareket ettirilmez (ettirilemez); çünkü eğer hareket ettirilen şey kendisi tarafından hareket ettirilen bir şey ise o zaman, bu şey ya tüm yönlere ya da bazı yönlere (birincil ya da temel cisimlerde olduğu gibi) hareket edebilen bir doğaya sahiptir. Fakat eğer o tüm yönlere hareket edebilen bir doğaya sahip (78) ise o zaman, o hareket eden bir şey olmaz (olamaz); çünkü bu durumda, bu şey hem yukarıya hem aşağıya doğru hareket edebildiği için ne yukarıya ne de aşağıya doğru ve hem arkaya hem öne hareket edebildiği

için ne arkaya ne de öne doğru hareket etmiyor (79) olacaktır.* Bu argüman diğer iki yön için de geçerlidir.[22] Eğer kendisi tarafından hareket ettirilen şey tek bir yöne hareket ettirilebilen bir doğaya sahip ise ve örneğin bu yön "yukarı doğru" ise (ateş ve hava hareketi gibi) o zaman, her şey yukarı doğru hareket etmek durumundadır; buna karşılık, bu yön "aşağı doğru" ise (su ve toprak hareketi gibi) o zaman, her şey aşağı doğru hareket etmek durumundadır. Eğer kendisi tarafından hareket ettirilen şey kısmen aşağı ve kısmen yukarı doğru hareket edebilen bir doğaya sahip ise bu durumda, hareket eden cisimler arasında hiçbir (80) birleşim olamaz demektir; çünkü temel cisimlerin merkezden sınırlara doğru hareket ettikleri tasavvur ediliyorsa, "bütün" dağılıyor demektir; çünkü böyle bir durumda, birbirlerinden ayrı şeylerin her biri kendi yönüne gidecektir, örneğin aşağıya ya da (81) yukarıya, sağa ya da sola vb. Eğer bu şeylerin tümünün merkezden sınırlara doğru sürüklendiği varsayılıyorsa, bu durumda, bu şeyler, kesindir ki, ya aynı dik çizgi boyunca yer değiştirmektedir ya da aynı dik çizgi boyunca yer değiştirmemektedir. Eğer tüm şeyler aynı çizgi boyunca hareket ediyorlarsa, o zaman, onlar zorunlu olarak birbirlerine çarpıyor olacaklardır. Bu durumda, çarpışan şeyler ya eşit güçte olacaklar ve bu yüzden hareketsiz kalacaklardır –çünkü bu [eşit güç nedeniyle] cisimler hiçbir yöne baskın bir güç uygulayamayacaklardır; ne yukarıya ne aşağıya (her ne kadar hareketsizliğin doğası bakımından hareketli olan şeylerde ortaya çıkacağını söylemek (82) saçma olsa da)– ya da aksine eşit güçte olmayacaklar ve bu yüzden yalnızca tek bir yöne hareket ediyor olacaklardır –örneğin eğer yukarı doğru hareket eden cisimler üstün gelirse, yukarıya doğru; eğer aşağı doğru hareket eden cisimler üstün gelirse, aşağıya doğru hareket edeceklerdir. Buna karşılık, eğer tüm şeyler aynı çizgi

* Buradaki akıl yürütme şu gibi görünmektedir: Bir şey kendi kendine ve her yöne hareket etme yeteneğine sahip ise o zaman, bu şey hiçbir yöne hareket ediyor olmayacaktır; çünkü birincisi bir şey kendi kendinin hareket nedeni olmaz (olamaz). İkincisi, böyle olsa bile, bu şeyin herhangi bir yöne hareket etme nedeni diğer yönlere hareket etme nedenleriyle (mantıksal olarak) eşit olacağından, bu nedenlerin birbirlerini paralize etmesi söz konusudur. Bu durumda, sonuç olarak, nesne hareketsiz kalır. (ç.n.)

22. Yani, sağ ve sol için.

boyunca hareket etmemekteyse, o zaman, bunlar birbirleriyle karşılaşmayacaklar ve bu yüzden herhangi bir bileşim (birleşme) oluşturma yeterliğine sahip olamayacaklardır. Fakat bu saçmadır. Bu demektir ki, hareket eden bir şey kendisi tarafından hareket ettirilen bir (83) şey değildir. Yine, eğer hareket ettirilen şey kendisi tarafından hareket ettirilen bir şey ise[23] harekete neden olan şeyin bunu ya itme ya çekme ya yukarı kaldırma ya da aşağı bastırma şeklinde yapması söz konusu olduğuna göre, bu durumda, kendisi tarafından hareket ettirilen şeyin de, kendi hareketinin nedeni olan bir şey olarak, ya itme ya çekme ya yukarı kaldırma ya da aşağı bastırma yoluyla harekete yol açıyor olması gerekir. (84) Fakat eğer bu şey kendini iterek hareket ettirmekteyse, bu durumda, onun kendisinin arkasında olması gerekir (çünkü iten şey itilen şeyin arkasında olur); eğer bu şey kendini çekerek hareket ettirmekteyse, bu durumda, onun kendisinin önünde olması gerekir; eğer bu şey kendini yukarı kaldırarak ve aşağı iterek hareket ettirmekteyse, o zaman, onun kendisinin [hem altında hem de üstünde] olması gerekir. Fakat bir şeyin kendisinin önünde ya da arkasında ve altında ya da üstünde olduğunu tasavvur etmek mümkün değildir; o halde, hareket ettirilen şey kendisi tarafından hareket ettirilen bir şey değildir (olamaz). Fakat eğer hareket ettirilen bir şey ne bir başka şey tarafından ne de kendisi tarafından hareket ettirilen bir şey değilse ve bu seçeneklerin dışında başka bir seçenek de yok ise bu durumda, hareket ettirilen şeyin hareket eden bir şey olmadığının söylenmesi gerekir.

(85) Hareket diye bir şeyin olmadığına dair bir diğer hatırı sayılır argüman Diodoros Kronos[24] tarafından ortaya atılmıştır. Bu argümanla Kronos "tekil" bir şeyin hareket etmediğini fakat hareket ettirildiğini kanıtlamak istemiştir. Hiçbir şeyin hareket etmediği Kronos'un kendi "bölünemez şeyler" varsayımından çıkartılmaktadır. Buna göre, "bölünemez" cismin "bölünemez" yer içinde kapsanıyor olması gerekir; bu (86) durumda, "bölünemez" cisim ya bu "bölünemez" yerde hareket etmiyordur (çünkü cisim bu yeri tamamen doldurmaktadır, oysa bir şeyin

23. F.K., II, 83-4; A.H., III, 68-9.
24. F.K., II, 48.

hareket etmesi için daha büyük bir yere ihtiyacı vardır) ya da bu cisim bulunmadığı yerde hareket ediyordur; öyle ki, o böylece bulunmadığı yere doğru hareket "ettirilebilsin." Sonuç olarak, "bölünemez" cisim kendi kendine hareket "eden" bir şey değil, hareket "ettirilen" bir şeydir; çünkü önce bir yerde gözlenen bir şey (cisim) sonra başka bir yerde gözlenmektedir; bu şey eğer hareket etmiyor olsaydı böyle bir olgu ortaya çıkmazdı. Bu argümandan hareketle kendi dogmasını haklı çıkarmaya çalışan Kronos saçma bir şeyi kabul etmek zorunda kalmıştır; çünkü hiçbir şeyin hareket etmediğini söylerken, bir şeyin hareket ettiğini söylemekten daha saçma bir davranış yoktur. Fakat kuşkucular "hareket halinde olmak" ve "hareket ettirilmek" hakkında eşit ölçüde kuşkulu olduklarından Diodoros'un kabul (87) ettiği türden bir saçmalığı kabul etmek durumunda değildirler. Bununla birlikte, Diodoros hiçbir şeyin hareket etmediğini göstermek için tanıdık bir argüman ortaya atmaktadır.[25] Şöyle demektedir: "Eğer bir şey hareket ediyorsa, o ya (şu anda) bulunduğu yerde ya da (daha önce) bulunmadığı yerde hareket ediyordur. Fakat bu şey ne (şu anda) bulunduğu yerde (çünkü o bulunduğu yerde olmak durumundadır) ne de (daha önce) bulunmadığı yerde hareket eder (çünkü o burada henüz bulunmamaktadır). (88) O halde, hiçbir şey hareket etmemektedir." Diodoros'un argümanı budur. Bu argümanın öncüllerini kanıtlama yöntemi açıktır. Buna göre, iki yer var gibi görünmektedir; birincisi cismin bulunduğu yer ve ikincisi cismin bulunmadığı yer. Bunların dışında bir başka üçüncü yer tasavvur etmek mümkün görünmemektedir. Böyle olduğuna göre, hareket eden cisim (eğer o gerçekten hareket etmekteyse) bu yerlerden ya birinde ya da diğerinde hareket ediyor olacaktır; çünkü bu cisim tasavvur edilemez bir "yer" içinde hareket ediyor olmaz (olamaz). Şimdi, bu cisim bulunduğu yerde hareket etmemektedir (edemez), çünkü o bulunduğu yeri tamamen dolduruyor olur: bu cisim bu yerde var olduğu sürece orada kalmak ve orada kaldığı sürece de hareketsiz (89) olmak durumundadır. Bu cismin içinde bulunmadığı yerde de

25. A.H., II, 242, 245; III, 71.

hareket etmesi mümkün değildir. Bir şeyin içinde bulunmadığı bir yerde bir şeyi etkilemesi ya da bir şeyden etkilenmesi mümkün değildir. Bundan hareketle, bu şeyin bulunmadığı bir yerde hareket etmesi mümkün değildir; tıpkı, Rodos'ta bulunan birinin Atina'da hareket etmesinin mümkün olmaması gibi. Genel olarak söylenirse, hiç kimse herhangi bir (90) cismin, bulunmadığı bir "yer" içinde hareket ettiğini (edebileceğini) söyleyemez. Bu açıdan, eğer cismin içinde bulunduğu yer ve cismin içinde bulunmadığı yer şeklinde iki tür "yer" varsa ve cismin her ikisinde de hareket edemeyeceği kanıtlanmış ise bu durumda, hareket eden hiçbir şey yoktur demektir.

Şimdi, Diodoros'un agümanının kanıtlama yöntemi budur. Fakat bu argümana çeşitli biçimlerde karşı çıkılmaktadır ve biz bundan sonraki pasajlarda bu karşı çıkışları (91) ortaya koyacağız. Şimdi, bazıları [Diodoros'a karşı] şunu ileri sürmektedir: "Eğer geçmişe ilişkin olan şeyler doğru (gerçek) ise onların şu ana ilişkin olanlarının yanlış (gerçekdışı) olması mümkün değildir. Onların da doğru (gerçek) olmaları gerekir. Aynı şekilde, geçmişe ilişkin olan şeyler yanlış (gerçekdışı) ise onların şu ana ilişkin olanlarının da yanlış (gerçekdışı) olmaları gerekir;[26] çünkü bir şeyin sınırı varsa, o zaman, o şeyin kendisi de vardır. Eğer bir şey var değilse, o zaman, sınır diye de bir şey olmaz." Eğer geçmişe ilişkin olan şey şu ana ilişkin olan şeyin bir sınırı konumundaysa, o zaman, söylenmesi gereken şudur: Bir sınır olarak geçmişe ilişkin olan şey varsa, şu ana ilişkin olan şey de vardır, çünkü o da geçmişe ilişkin olanın sınırı (92) konumundadır. Tıpkı, geçmişe ilişkin meydana gelmenin, eğer şu ana ilişkin meydana gelme doğru (gerçek) değilse, doğru (gerçek) olmaması ve geçmişe ilişkin yok olmanın, eğer şu ana ilişkin yok olma doğru (gerçek) değilse, doğru (gerçek) olmaması gibi, aynı şekilde, geçmişe ilişkin hareketin, şu ana ilişkin hareket doğru (gerçek) değilse, doğru (gerçek) olması mümkün değildir.

26. Heintz'in de işaret ettiği gibi bu ifade "anlam"a gönderme yapmaktadır, her ne kadar Yunanca metinde açık görünmese de. (*touton ekeina*'nın *ps. outon*'dan sonra kullanılması bir fikir verebilir).

(93) Başkaları[27] da [yine Diodoros'a karşı] bir şeyin kapsandığı yerde hareket edebileceğini iddia etmektedir. Buna göre, kendi eksenleri etrafında dönen toplar, dingiller, davullar,[28] çömlekçilerin çarkları ve bunlar gibi bir dolu cisim bulundukları yerde hareket etmektedir. Yani, bu [karşı] argümanın iddiası şu olmaktadır: "Şeylerin, (94) bulundukları yer içinde hareket etmediği doğru değildir." Daha başkaları da Diodoros'un bu argümanının hareket kavramına karşı ortaya konmuş bir argüman olduğunu ileri sürmektedir. Bu kimselere göre, hareket eden şey geldiği ve gittiği yerlere ilişkili olarak tasavvur edilmektedir; dolayısıyla, Diodoros, "Eğer bir şey hareket etmekteyse, bu şey ya bulunduğu yerde ya da bulunmadığı yerde hareket ediyordur" derken, [aslında] sağlam olmayan ve hareket kavramına karşıt olan bir şey söylemiş olmaktaydı; çünkü hareket eden şey ne bulunduğu yerde ne de bulunmadığı yerde hareket eder (edebilir), o ancak her iki yer boyunca hareket eder (edebilir), yani, (95) bulunduğu yerden bulunmadığı yere doğru hareket eder ve [bu tartışmalarda] bir belirsizliğin varlığına dikkat çekenler de vardır. Bunlara göre, "bir yerde kapsanmak" iki anlama gelmektedir. Birincisi "bir yerde" ifadesinin "geniş" anlamıdır. Örneğin, İskenderiye'de olan bir insan hakkında konuştuğumuz zamanlardaki gibi.[29] İkincisi, bu ifadenin "tam" anlamıdır. Örneğin, benim bedenimin yüzeyini saran havanın benim yerim olduğu söylenebilir ya da kavanozun onun içinde kapsanan şeyin yeri olduğu söylenebilir. Böylece, "yer" teriminin iki tarz kullanımının söz konusu olmasından hareketle, bu kimseler hareket eden şeyin içinde bulunduğu –geniş anlamda– yerde hareket edebildiğini iddia etmektedirler: Geniş anlamda yer hareket işleminin (96) gerçekleşebileceği bir uzama sahiptir.[30] Bazıları Diodoros'un argümanının sonuç verici (kesin) olmadığını düşünmektedir. Buna göre, bu argüman bir tikel evetleme önermesiyle başlamakta ve bu önermenin her iki bileşeninin

27. F.K., II, 93-5; A.H., III, 72-5.
28. F.K., II, 51, 103.
29. F.K., II, 15.
30. Örneğin "geniş" yerde bulunan şey bu yerin tümünü kaplamaz, aksine hareket edebileceği bir kenar bölüme (ya da aralığa) sahip olur.

de doğru olmadığını kanıtlayacak müteakip ifadeler nedeniyle doğru olmayan (uyduruk) bir argüman haline gelmektedir –çünkü bu argüman hem bir şeyin bulunduğu yerde hem de bulunmadığı yerde hareket edebileceğini ileri sürmektedir.

(97) Bu argümana karşı itirazlar bunlardır; fakat Diodoros birinci itiraza geçmişe ilişkin şeyler doğru (gerçek) ise bunların şu ana ilişkin olanlarının yanlış (gerçekdışı) olacağına dair açıklamasıyla yanıt vermiş görünüyor.[31] Buna göre, farz edelim ki "belli bir adam bir yıl önce ve bir başka adam da bir yıl sonra evlenmiştir." Şimdi, bu adamlarla ilgili olarak, geçmişe ilişkin olan "bu adamlar evlenmiştir" önermesi doğru olur fakat şimdiki zaman tarzındaki "bu adamlar evleniyor" önermesi yanlış olur; çünkü bu adamlardan birincisi geçmişte evleniyorken ikincisi henüz evleniyor değildi ve ikinci adam evleniyorken, birincisi artık evleniyor değildi [çünkü o çoktan evlenmiş durumdaydı]. Bu adamlarla ilgili olarak, "bu adamlar evleniyorlar" ifadesi ancak bu adamlar eşzamanlı olarak evlenmiş olsalardı doğru olurdu. Bu bakımdan, geçmişe ilişkin olan şey doğru (gerçek) olduğunda şu ana ilişkin olan şeyin doğru olmaması (98) (gerçekdışı olması) mümkündür. Aynı şey "Helen'in üç kocası vardı" önermesi için de söz konusudur; çünkü Helen Sparta'da Menelaos'a, İlium'da Paris'e ve Paris öldükten sonra Deiphobos'a[32] kocası olarak sahip olduğundan, geçmiş zamana ilişkin olarak "Helen'in üç kocası vardı" önermesi doğru olsa da, şimdiki zaman tarzındaki (99) "Helen'in üç kocası var" önermesi doğru olmayacaktır. Fakat burada Diodoros safsata yapmakta ve bizi belirsizliğe düşürmek istemektedir; çünkü "bu adamlar evlenmiştir" önermesi iki anlama sahiptir. Birinci anlamı çoğul anlamdadır ve "bu adamlar birlikte (aynı anda) evlenmiştir" önermesiyle eşdeğerdir ve bu doğru olmayan anlamdır. Fakat ikinci anlam "bu adam evlenmiştir" bir tekil önermesi ile "şu adam evlenmiştir" tekil önermesinin birleşiminden ortaya çıkmaktadır. Bu tekil önermelerin şimdiki zaman tarzındaki olanları yani "bu adam evleniyor" ve "şu adam evleniyor" tekil önermeleri doğrudur; çünkü bu önermeler her iki durumda da

31. F.K., II, 91.
32. (Troya Kralı Priam'ın oğlu) Paris'in oğlan kardeşlerinden biri.

[hem (100) geçmiş zaman tarzında hem de şimdiki zaman tarzında] doğrudur. Bu durumda, eğer şimdiki zamana ilişkin olan şeyler yanlış (gerçekdışı) ise, onların geçmişe ilişkin olanlarının doğru (gerçek) olmaları mümkün değildir. Her iki zamana [geçmiş ve şimdiki] ilişkin durumların ya birlikte ortadan kalkma ya da birlikte (eşzamanlı olarak) var olma zorunluluğu vardır.*

Bununla birlikte, Diodoros aynı varsayıma karşı bir başka argüman daha ortaya atmıştır. Bu argümanda Diodoros daha açık bir örnek kullanmaktadır. Verdiği örnek (101) şudur: "Diyelim ki, bir topu çatının çıkıntısına doğru fırlatıyoruz. Şimdi, top daha yarı yoldayken 'Top çatıya değmektedir' önermesi doğru olmaz, çünkü top daha havada yarı yoldadır. Fakat top çatıya değdiğinde geçmişe ilişkin olan 'Top çatıya değdi' önermesi doğru olur. O halde, şu ana ilişkin olan bir şey doğru olmadığında, bunun geçmişe ilişkin olanının doğru olması mümkündür. O halde, şu anda 'hareket halinde' (102) olmayan bir şeyin geçmişte 'hareket etmiş' olması mümkündür." Fakat bana kalırsa Diodoros burada da yanılmaktadır; çünkü şu ana ilişkin olan "Top çatıya değmektedir" önermesi top yolun yarısındayken (top daha havada yol alırken) değil, top çatıya değmeye başladığında doğru olur. Fakat top tekrar aşağı geldiğinde, yani çatıyla temasını sona erdirdiğinde, bu kez de geçmişe ilişkin olan "Top çatıya değdi" önermesi doğru olur. O halde, Diodoros'un "hareket etti" ifadesini doğru kabul edip "hareket etmektedir" ifadesini yanlış olduğu için reddetmesi saçmadır; Diodoros ya her ikisini de kabul etmek ya da her ikisini de reddetmek durumundadır.

(103) Topları, dingilleri ve davulları örnek göstererek bir şeyin bulunduğu yerde hareket edebileceğini söyleyenler[33] sorunu çözmekte başarısız olmakta ve başarısız oldukları ölçüde bu sorunun içine gömülmektedirler; çünkü daha önce göstermiş olduğumuz gibi,[34] bu cisimlerin her biri aynı yerde bir bütün olarak kalmakta fakat parçaları bakımından yer değiştirmektedir; örneğin yukarıdaki parça aşağıdakinin yerine ve aşağıdaki

* Yani ya iki [geçmiş ve şu ana ait] durum da doğru (gerçek) olur ya da her iki durum da yanlış (gerçekdışı) olur. (ç.n.)

33. F.K., II, 103-10; A.H., III, 72-5; F.K., II, 93.

34. F.K., II, 52.

parça da yukarıdakinin yerine geçmektedir. Eğer durum bu ise, (104) sorun devam ediyor demektir; çünkü bu cisimlerin her bir parçası ya bulunduğu yerde ya da bulunmadığı yerde hareket etmek durumundadır; fakat her bir parça, göstermiş olduğumuz gibi, ne bulunduğu yerde ne de bulunmadığı yerde hareket eder (edebilir). O halde, cisim hareket etmemektedir.

(105) Fakat bir sonraki pasajda bazıları Diodoros'un argümanının "hareket eden şey" kavramına aykırı olduğunu iddia etmişlerdi[35] [Onların karşı argümanı şu idi]: "Hareket eden bir şey iki yeri kaplayan bir şey olarak tasavvur edilmektedir. Birincisi, geldiği yer ve ikincisi içinden geçtiği yer." Bu iddiaya yanıt olarak rahatça şu söylenebilir: "Hareket eden şey kavramı (tasarımı) bu tür bir şey olsa bile, bizim sorunumuzla ilgili değildir; çünkü kuşkucuların önünde duran sorun temel olarak hareket kavramı ile değil, hareket denen şeyin gerçekten var olup olmadığıyla ilgilidir. (106) Yukarıdaki itirazları ortaya koyanlar bu konuda hiçbir şey söylememektedirler. Dahası, biz bu argümanı bir tarafa atsak bile, bu kimselerin bize söyleyebileceği hiçbir şey yoktur;" çünkü onlar hareket eden cismin iki yeri, yani hem içinde bulunduğu hem de bulunmadığı yeri işgal ettiğini söylediklerinde, biz de onlara şunu sorarız: "Hareket eden şey içinde bulunduğu yerden diğer yere ne zaman geçiş yapmaktadır?" Fakat bu cisim ilk yerinde bulunduğu zaman diğer yere geçiş yapmamaktadır (107) (yapamaz); çünkü o halihazırda ilk yerindedir. Bu cisim ilk yerinde olmayıp ikinci yerinde olduğu zaman da yine geçiş yapmıyor olacaktır, çünkü halihazırda geçiş yapmış [yani ikinci yerinde zaten bulunuyor] olacaktır. Herhangi bir şeyin henüz içinde bulunmadığı bir yerden geçiş yapması, mümkün olmayan ve tasavvur edilemez bir şeydir. Bu açıdan, biz "hareket eden şey" kavramını kabul etsek bile, asıl sorun yine varlığını sürdürüyor olacaktır.

(108) Devam edelim. "Yer" teriminin "geniş" ve "tam" olmak üzere iki anlamı olduğunu[36] ve bu açıdan "geniş anlamda yer" içinde hareketin meydana gelebileceğini söyleyenler sorunu çözen bir yanıt vermiş olmamaktadırlar; çünkü "tam"

35. F.K., II, 94.
36. F.K., II, 95.

anlamında tasavvur edilen yer "geniş" anlamda tasavvur edilen yerden öncelikli konumdadır ve herhangi bir şeyin, eğer bu şey "tam" anlamında bir yerde hareket etmemiş ise "geniş" (109) anlamda yer içinde hareket etmesi mümkün değildir; çünkü "tam" anlamında yer hareket eden cismi kapsamaya hizmet eden bir şeydir ve böyle olduğu içindir ki "geniş" anlamda yer hareket eden cisimle birlikte "tam" anlamında yeri kapsamaktadır. Şimdi, hiç kimsenin önce bir kubit uzaklığı aşmaksızın bir stad[37] uzaklığı aşamayacak olması gibi, aynı şekilde, "tam" anlamında yer aşılmaksızın "geniş" anlamındaki yerin aşılması (110) mümkün değildir. Diodoros hareket kavramına karşı argümanını dile getirdiğinde, o "yer" sözcüğünden "tam" anlamındaki yeri kastetmekteydi. Bu açıdan, eğer "tam" anlamındaki yerde hareketin varlığı boşa çıkartılırsa, bu durumda, "geniş" anlamdaki yerle ilgili herhangi bir argüman da söz konusu olmayacaktır (olamaz).

Şimdi, [Diodosos'un] bu argümanının sağlam olmadığını,[38] çünkü bu argümanın bir tikel evetleme öncülü (önermesi) ile başladığını ve bu öncülün yanlışlığını ileri sürdüğünü söylemek gayet budalaca bir şeydir; çünkü bu argümanın (111) aşamaları mantıksal bir sıra izlemektedir ve bir gücü de şudur: "Eğer bir şey hareket ediyorsa, bu şey yukarıda açıklanan yollardan ya birine ya da diğerine göre hareket etmek durumundadır; fakat ikinci cümle (ifade) doğru değildir; o halde, birinci cümle doğru değildir;" çünkü ikinci cümle birinci cümle doğru olduğunda doğru ve birinci cümle yanlış olduğunda yanlış olur. Bu argüman diyalektikçilerin varsayımlarına göre sağlamdır.*

(112) Bu gözlemlerden sonra Diodoros'un argümanına yönelik bu itirazlara yanıt verilmesi gerekliydi. Diodoros fazla dikkate değer olmayan fakat daha karmaşık argümanlar da ortaya atmıştır. Biz araştırmamızda bu argümanların her birini savuşturacak türden bir [kapsayıcı] açıklama ortaya koyacağız. Örneğin Dio-

37. Bir stad uzunluk 200 yardadır ve bir kubit uzunluk ½ yardadır.

38. Bkz. F.K., II, 87, 96.

* Buradaki akıl yürütme şudur: "A ise (B veya C); değil B veya değil C; o halde, değil A." Bu mantık olarak geçerli bir akıl yürütmedir. Diodoros'un amacı da hareket eden bir şeyin kendisi olarak hareket "eden" bir şey olmadığını ancak hareket "ettirilen" bir şey olduğunu kanıtlamaktır. (ç.n.)

doros şöyle demektedir: "Hareket eden bir şey bir yer içindedir (olmalıdır); fakat bir yer içinde olan şey hareket etmez (edemez); o halde, hareket eden şey hareket etmemektedir. (113) Hareket iki aşamalıdır –birinci aşamada hareket ana bölüm hareketidir, ikinci aşamada hareket mutlak (tam) harekettir; ana bölüm hareketinde, cismin çoğu parçaları hareket halindeyken bazı parçaları hareketsizdir; mutlak harekette, cismin tüm parçaları hareket halinde olur. Görünen o ki, bu iki hareket aşamasından ana bölüm hareketi (114) mutlak hareketten önce gelmektedir; çünkü bir cismin mutlak olarak hareket etmesi için, yani cismin bütününün bütün olarak hareket etmesi için, önce ana bölüm hareketinin gerçekleşmesi gerekir. Nasıl birinin saçlarının tamamının beyazlamasından önce büyük bir bölümünün beyazlaması ya da bir yığının (öbeğin) tamamının oluşmasından önce büyük bir bölümünün oluşması gerekiyorsa, aynı şekilde, hareket denilen şeyde de ana bölüm hareketinin mutlak hareketten önce oluşması gerekir; (115) çünkü mutlak (tam) hareket ana bölüm hareketinin yoğunlaşmış halidir. Fakat göstereceğimiz gibi ne ana bölüm hareketi ne de mutlak (tam) hareket vardır. Şimdi, üç bölünemez parçadan meydana gelmiş bir cismin olduğunu farz edelim ve bu parçalardan ikisi hareketli, biri ise hareketsiz olsun –bu [örnek] durum ana bölüm (116) hareketinin doğasına uygundur. Şimdi, eğer biz bu cisme dördüncü bir parça eklersek, bu cisimde yine hareket olacaktır [olması gerekir]; yani, eğer üç bölünemez (ve ikisi hareketli biri hareketsiz) parçadan oluşan cisim hareket ediyorsa, bu durumda, bu cismin, dördüncü parça eklendiğinde de, hareket ediyor olması gerekir; çünkü daha önce cismin birlikte hareket ettiği üç bölünmez parça sonradan eklenen dördüncü bölünemez parçadan daha güçlüdür (baskındır). Fakat eğer dört bölünemez parçadan oluşan cisim hareket etmekteyse, bu durumda, beş bölünemez parçadan oluşan cisim de (117) hareket edebilir demektir; çünkü cismin daha önce birlikte hareket ettiği dört bölünemez parça sonradan eklenen beşinci parçadan daha güçlüdür. Eğer beş bölünemez parçadan oluşan cisim hareket ediyorsa, bu durumda, altı bölünemez parçadan oluşan cisim de hareket edebilir demektir; çünkü daha önceki beş bölünemez parça sonradan eklenen altıncı dört bölünemez

parçadan daha güçlüdür." Diodoros hareketin var olmadığını göstermek için bu akıl yürütmeyle on bininci bölünemez parçaya kadar ilerlemekte ve şöyle demektedir: "Fakat 10.000 bölünemez parçasından 9998'inin hareketsiz ve yalnızca 2'sinin hareketli olduğu bir cismin ana bölüm hareketi yaptığını söylemek saçmadır. Bu bakımdan, hiçbir cisim ana bölüm hareketi yapmamaktadır (yapamaz). Eğer böyle ise, hiçbir cisim mutlak (tam) hareket de yapmaz (yapamaz); bundan da hiçbir şeyin hareket etmediği sonucu çıkar."

(118) Şimdi, Diodoros'un argümanı bu tür bir şeydir. Fakat bu argüman karmaşık (kafa bulandırıcı) bir argümandır ve onun çürütülmesi çantada kekliktir. Şöyle: Ana bölüm hareketi ilk bölünemez [üçüncü] parça eklendiği anda ortadan kalkar; çünkü bu durumda, cisimde iki bölünemez hareketli parçaya karşılık iki bölünemez hareketsiz parça olacaktır.* Bu nedenle, bizim bu tarz argümanları bir kenara bırakıp ağırlıklı (119) olarak şu tarzdaki argümanlara başvurmamız gerekir: "Eğer bir şey hareket etmekteyse, bu şey şu anda hareket ediyordur; şu anda hareket ediyorsa, şimdiki zamanda hareket ediyordur; şimdiki zamanda hareket ediyorsa, bu durumda, o bölünemez bir zaman içinde hareket ediyor demektir; çünkü eğer şimdiki zaman bölünür bir şey ise bu durumda, o geçmiş ve gelecek zamanlara bölünüyor olur; böyle (120) olunca, şimdiki zaman şimdiki zaman olmaktan çıkar. Eğer bir şey bölünemez zaman içinde hareket etmekteyse, bu durumda, bu şey bölünemez yerlerin içinden geçiyordur demektir. Eğer bir şey bölünemez yerlerin içinden geçmekteyse, durumda, bu şey hareket etmiyor demektir. Şöyle: Bu şey ilk bölünemez yer içindeyken hareket etmiyordur (etmiyor olmalıdır), çünkü o halihazırda ilk bölünemez yer içinde bulunuyordur. Bu şey ikinci bölünemez yer içindeyken de [yine aynı nedenle] hareket etmiyordur (etmiyor olmalıdır).[39] O halde, hiçbir şey hareket etmemektedir.

---

* Burada ima edilen şey bu durumda bu cisimde (+2) + (-2) = 0 gibi bir durumun olacağı ve cismin iki karşıt eşit güç nedeniyle hareket etmeyeceğidir; yani, Diodoros bu durumu görememiş ve gereksiz yere argümanını uzattıkça uzatmıştır. (ç.n.)

39. F.K., II, 48, 85, 143.

(121) Devam edelim. Her hareket üç şey[40] içerir: cisimler, yerler ve zamanlar – hareket eden cisimler, hareketin oluştuğu yerler ve hareketin süre geldiği zamanlar. (122) Şimdi, hareket denen şey bu üçü (yer, cisim ve zaman) sonsuz sayıda yere, cisme ve zamana bölünürken ya bölünemeyecekleri bir noktaya kadar bölünürken ya da bunlardan bazıları sonsuz sayıda bölünüp bazıları bölünemeyecek bir noktaya kadar bölünürken gerçekleşmektedir. Fakat bunlar ister sonsuza kadar ister bölünemeyecekleri bir noktaya kadar bölünüyor olsunlar, hareket hakkında [dogmatikler tarafından] ortaya konan açıklamanın kuşku verici olduğu görülecektir.

(123) Şimdi, bunları sıraya soktuktan sonra, tartışmamıza birinci seçenekle, yani bunların tümünün sonsuza kadar bölünebildiğine dair görüşle başlayalım. Şimdi, bu görüşün savunucuları[41] hareket eden cismin bölünebilir bir "ara"yı ("aralık"ı) bir ve aynı zamanda katettiğini ileri sürmektedirler; yani, hareket eden bir cisim bölünebilir bir "ara"yı, önce onun ilk parçasını kendi ilk parçasıyla, sonra onun ikinci parçasını kendi ikinci parçasıyla kaplamak suretiyle aşamalı bir biçimde katetmemektedir; aksine, hareket eden cisim bölünebilir "ara"nın tamamını bir ve aynı anda katetmektedir. Fakat bu saçmadır ve aynı zamanda çeşitli biçimlerde ortaya çıkan görünür olgulara da terstir. (124) Duyuya açık cisimlerle ilgili olarak bir örnek vermek gerekirse, bir stad uzaklığı koşan bir insan tasavvur edersek, şu gayet açıktır olur: Bu insan bu bir stad uzaklığın önce ilk yarısını sonra diğer yarısını katetmek zorundadır. Bu insanın bu bir stad uzaklığın tamamını bir ve aynı zamanda katedeceğini iddia etmek saçmalığın dik alası (125) olur ve biz eğer yarım stad uzaklığı iki çeyrek stad uzaklığa ayırmış olsaydık, bu durumda, bir stad uzaklığı koşan bu insan önce birinci bir çeyrek stad uzaklığı geçmek zorunda olurdu ve sonra diğer çeyrek stad uzaklıkları. Bunun gibi, biz bu bir stad uzaklığı daha fazla sayıda bölseydik, bu durumda, bu insan bu uzaklığın o kadar sayıda parçalarını sırayla katetmek durumunda kalırdı. Eğer bu insan bu uzaklığı üstten aydınlatılmış bir

40. F.K., II, 139, 142, 154, 169.
41. Örneğin, Stoacılar. F.K., II, 123-6; A.H., III, 76-8.

ortamda geçiyor olsaydı, onu gölgesi bu uzaklığın tamamına bir ve aynı zamanda yansımazdı fakat bu uzaklığın önce birinci parçası üzerine, sonra ikinci (126) parçası üzerine ve sonra da üçüncü parçası üzerine yansırdı. Eğer bu kimse kırmızı boyalı elini bir duvara sürterek koşsaydı, o bu duvarın tamamında [boydan boya] bir ve aynı zamanda boya izi bırakmış olmazdı; bu olay ancak duvarın arka arkaya gelen parçalarının sırayla boyanması şeklinde gerçekleşirdi. Şimdi, bizim bu argümanın duyuya açık şeylerle (*aistheton*) ilgili olarak ortaya koyduğu şeyi düşünülür (127) şeylerle (*noeton*) ilgili olarak da kabul etmemiz gerekir. Dahası, bu kanaati çok sayıda farklı varsayımsal durumları dikkate alarak geçersiz kılmak da mümkündür. Örneğin bir kubit uzaklığı ele alalım; bu uzaklığın ortadan iki yarım kubite bölündüğünü ve sonra bu iki yarım kubitin bir parmak uzunluklara bölündüğünü ve bölenlerin hareket eden cisme direnç gösterip onu durduracak katılığa sahip olduğunu varsayalım. Şimdi, eğer hareket eden bir cisim bölünebilir bir uzaklığı bir ve aynı zamanda bütünüyle katetmekteyse ve hareket düzenli aşamalarla [parça parça] oluşan bir şey değilse, yukarıda sözü edilen bir kubit uzaklığı kateden bir cisim hem bu uzaklığı ortasından ikiye bölen şey tarafından hem de yine bu uzaklığı bir parmak (128) uzunluklara bölen şey tarafından eşzamanlı olarak engellenecek demektir. Fakat eğer bu cisim bunlar tarafından eşzamanlı olarak engellenmekteyse, demek ki, aynı cisim aynı anda hem hareket etmekte hem de hareket etmemektedir; çünkü bu cisim, bu bir kubit uzaklığı ortasından bölen şeyin onu engellemesi ölçüsünde, yarım kubit uzaklığı katetmiş olacaktır; fakat bu cisim, bu yarım kubit uzaklığı bir parmaklık uzunluklara bölen şey tarafından engellendiği ölçüde, aynı [yarım kubit] uzaklığı katetmiş olmayacaktır.* Fakat aynı şeyin hem hareket ettiğini hem de hareket etmediğini söylemek saçmadır. O halde, hareket eden şeyin bölünebilir bir uzaklığı parça parça değil de bir ve aynı zamanda bir bütün olarak katettiğini savunmak da saçmadır. Yine, (129) bir kubit uzaklığı ele alalım ve belli cisimlerin, örneğin Epikuros'un atomları

* Yani, cisim ilk bir parmak uzunluğu katedip durmuş (durdurulmuş) olacaktır (olması gerekir). (ç.n.)

gibi, bu uzaklığın uç noktalarından eşit hızlarla hareket ettiğini varsayalım. Şimdi, bu cisimlerin eşit hızda hareket ettikleri varsayıldığına göre, bunlar, kesindir ki, birbirleriyle bu uzaklığın orta noktasında çarpışacaklar ve çarpışmadan sonra ya (130) duracaklar ya da geriye geldikleri yere doğru savrulacaklardır. Eğer bu cisimler çarpışmadan sonra dururlarsa, şu gayet açıktır ki, bu cisimlerin her biri bir kubit uzaklığın uç noktalarından orta noktasına kadarki [yarım kubit] uzaklığı belli bir zaman içinde katederken, bir kubit uzaklığın tamamını –bu uzaklığın orta noktasından diğer ucuna doğru [diğer yarım kubit uzaklığı]– başka bir zamanda içinde katediyor olacaktır. Fakat eğer bu cisimler çarpışmadan sonra geriye, bu bir kubit uzaklığın uç noktalarına doğru, savrulmaktaysa, yine gayet açıktır ki, bu cisimlerden her biri bir kubit uzaklığın uç noktasından orta noktasına kadarki uzaklığı bir zaman içinde katetmiş olacak ve [çarpışmadan sonra] yine aynı uzaklığı bu kez geriye [orta noktadan uç noktaya] doğru bir başka zaman içinde katetmiş olacaktır. Bu bakımdan, bölünebilir bir uzaklığı bütünüyle bir ve aynı zamanda kateden hiçbir şey yoktur.

(131) Dahası, tüm şeylerin sonsuza kadar bölünebileceğini ileri sürdükleri gibi, hareket eden bir şeyin bölünebilir bir uzaklığı bir ve aynı zamanda katedebileceğini de varsayanların görüşleri şu şekilde de çürütülebilir: Eğer iki cisim bir kubit uzaklığı eşit hızda katetmekteyse, bu durumda, söylememiz gereken bu cisimlerin eşit uzaklıkları aynı sürede tamamlamadıkları fakat biri daha fazla biri daha az sürede tamamladığıdır. (132) Bu da olguya (*ten energaian*) ters bir durumdur. Şöyle ki: Diyelim ki, bu cisimlerden birine ait olan bir kubit uzaklık ortasından ikiye bölünmektedir ve onu bölen şey kendisine çarpan şeyi de beraberinde sürüklemektedir. Şimdi, bu kimseler her iki cismin eşit zaman içinde hareket ettiğini ve eşit zaman içinde hem bu uzaklığı hem de ona ait parçaları katettiğini ve parçaların ve bütünün farklı zamanlarda katedilmediğini savunduklarına göre, bu durumda, kesindir ki, bu cisimlerden biri içinde bulunduğu zaman boyunca bu uzaklığın tümünü katetmiş olurken, aynı (eşit) zaman içinde diğer cisim bu uzaklığın yarısını katetmiş olacak ve sürüklenme nedeniyle durgun hale (133) gelecektir.

Fakat bu cisimlerden her birinin eşit hızlarda hareket ettiği varsayılmaktadır. O halde, eşit hızda hareket eden cisimler eşit zaman içinde eşit olmayan uzaklıkları katediyorlar demektir. Bu da olguya ters bir durumdur. Buradan, hareket eden bir cismin bölünebilir bir uzaklığı bir kerede ve bir bütün olarak katetmediği, aksine hareketin parça parça gerçekleştiği sonucu çıkar.

(134) Dahası, bu söylenenlere ek olarak şu söylenebilir: Aynı zaman içinde daha fazla uzaklık kateden bir cisim daha az uzaklık kateden bir cisimden daha hızlıdır. Örneğin hareket halinde olan iki cisimden biri yirmi stadlık uzaklığı yarım saate katederken diğeri aynı sürede bu uzaklığın yarısı kadar bir uzaklık katediyorsa, bu durumda, yarım saatte yirmi stadlık uzaklığı kateden cisim aynı sürede bunun yarısı kadar bir uzaklık kateden cisimden daha hızlıdır ve diğeri ötekinden daha yavaştır (135) demektir. Fakat eğer bu varsayımdan hareket edersek, [bize] apaçık (*enarges*) gibi görünen olgu (*fainomenon*) darmadağın edilmiş ve sahte (gerçekdışı) bir şey haline gelmiş oluyor; çünkü [bu varsayıma göre] hareket eden şey aynı zaman içinde hem daha hızlı hem daha yavaş hareket ediyor olmaktadır. Bu da saçmadır; çünkü eğer "bütün"ün bir kubit uzaklığı bir zaman içinde ve bu uzaklığın parçalarını bir başka zaman içinde katetmesi söz konusu değilse, yani hem tüm uzaklığı hem de bu uzaklığın parçalarını bir ve aynı zamanda katetmekteyse, bu durumda, aynı şey aynı zaman (136) içinde hem daha yavaş hem de daha hızlı hareket ediyor demektir; çünkü bu şey bu zaman içinde bu uzaklığı katettiği ölçüde daha hızlı fakat aynı zaman içinde bu uzaklığın yarısını katettiği ölçüde daha yavaş olmak durumundadır. Fakat aynı şeyin aynı zaman içinde hem daha hızlı hem daha yavaş olduğunu söylemek gayet saçma bir şeydir. Bu durumda, hareket eden şey bölünebilir bir "arayı" bir kerede (birdenbire) katetmemekte, ancak parça parça katetmektedir.

(137) Fakat bu düşüncenin savunucuları[42] şöyle bir varsayımsal durumla [da] yeterince çürütülebilir. Şimdi, şöyle düşünelim: Bir parmak kadar bir uzaklık tam ortasından iki yarım parmak uzaklığa bölünmektedir; bu uzaklığı ikiye bölen şey kendisine çarpan bir şeyi hem sürükleyebilecek hem de geriye doğru sa-

42. F.K., II, 123.

vurabilecek yetenektedir; bir cismin bu uzaklığı katetmesi söz konusudur. Böyle bir durumda, ben şunu ileri sürmekteyim: Hareket eden bir şey hem tüm uzaklığı hem de bu uzaklığın parçalarını aynı zaman içinde katetmekte olduğuna göre, bu durumda, aynı şeyin aynı zaman içinde hem yaklaşıyor hem de geriye doğru uzaklaşıyor olması gerekir ki, bu da (138) mümkün olmayan bir şeydir; çünkü bu şey eğer bir parmak uzaklığın hem tümünü hem de parçalarını aynı zaman içinde katetmekte ise ve bir parmak uzaklık uç noktadan orta noktaya olan uzaklık ile orta noktadan uç noktaya olan uzaklığın toplamına eşit ise bu durumda, hareket eden şey aynı zaman içinde hem ileriye doğru hem de bir parmak uzaklığı bölen şeyle çarpıştıktan sonra geriye doğru yol alıyor demektir. Fakat aynı zaman içinde hem yaklaşma hem de uzaklaşma durumu olguya [görünene] karşıt bir şeydir; o halde, hareketin bu şekilde gerçekleşiyor olması da olguya karşıt bir şeydir; tıpkı, bir elin bir zaman içinde açık ise başka bir zaman içinde kapalı olabileceğinin değil de, aynı zaman içinde hem açık hem de kapalı olabileceğinin söylenmesi gibi.

(139) Sonuç olarak, yukarıda sözü edilen kimseler[43] hareketin bir uzaklığı bir anda katettiğini savunurken umutsuz bir konumdadırlar. Daha da umutsuz olan şey, hareketin bölünebilir bir uzaklığı parça parça –önce birinci aşama ve sonra ikinci aşama şeklinde– değil de bir anda katettiğinin söylenmesidir; çünkü eğer hareket bu şekilde gerçekleşmekte ise ve tüm cisimler, yerler ve zamanlar[44] sonsuza kadar bölünmekteyse, bu durumda, hareket denen şeyin başlangıç noktası diye bir şey de yoktur demektir; (140) çünkü bir şeyin bir kubit uzaklığı katetmesi için, bu şeyin önce "ilk" yarım kubit uzaklığı ve sonra "ikinci" yarım kubit uzaklığı katetmesi gerekir. Fakat bu şeyin "ilk' yarım kubit uzaklığı katetmesi için, onun önce bir kubit uzaklığın "ilk" çeyreğini ve sonra "ikinci" çeyreğini katetmesi gerekir ve eğer bir kubit uzaklık beşe bölünürse, bu durumda, bu şey önce bir kubit uzaklığın "ilk" beşte biri olan uzaklığı ve sonra "ikinci" beşte biri olan uzaklığı katetmesi gerekir ve eğer bir kubit uzaklık altıya bölünürse, o bu kez de bir kubit uzaklığın

43. Örneğin, Stoacılar. F.K., II, 139-41; A.H., III, 76.
44. Hareketin üç gerekli unsuru. F.K., II, 121.

"ilk" altıda biri olan uzaklığı ve sonra "ikinci" altıda biri (141) olan uzaklığı katetmesi gerekir. Şimdi, her ilk parça, sonsuza kadar bölünebilme nedeniyle, her zaman bir başka ilk parçaya sahip olacağı için, bunu sonucunda, hareket denen şeyin bir başlangıç noktasının olması da asla mümkün değildir –çünkü [bu görüş bağlamında] hem uzaklık denen şeyin hem de cisim denen şeyin parçaları sayıca sonsuz olacağı gibi, bunların her bir parçasının da aynı şekilde sayıca sonsuz parçalara sahip olması söz konusudur.

(142) Şimdi, cisimlerin, yerlerin ve zamanların sonsuza kadar bölünür olduğunu söyleyenlere (ki bunlar Stoacılardır) karşı ortaya konabilecek argümanlar bunlardır. Fakat tüm şeylerin artık bölünemeyecekleri bir noktaya gelene kadar bölünebileceğini [küçültülebileceğini] varsayanlar (Epiküros gibi) kendilerini daha büyük bir güçlükle (143) karşı karşıya bulurlar. Bu kimseler, bir kere, Diodoros'un bölünemez cisimler ve yerlerle ilgili çalışmasında işaret ettiği gibi, hareketin olmadığı sonucuna varmak durumunda kalırlar; çünkü ilk bölünemez yer için kapsanan bölünemez bir cisim hareket etmez (edemez); çünkü bu cisim bölünemez yer içinde kapsanmakta ve bu yeri doldurmaktadır ve yine bu cisim ikinci yer içinde de hareket etmez (edemez), çünkü bu cisim halihazırda hareket etmiş [ve hareketini bitirmiş] bir durumdadır. Fakat eğer hareket eden şey ne "ilk" yer içinde ne de "ikinci" yer içinde hareket etmemekte (edemez) ise ve bunlardan başka "üçüncü" bir yerin tasavvur edilmesi söz konusu değil (144) ise, bu durumda, hareket ettiği söylenen şey hareket etmiyor demektir. Bu tür bir güçlüğü bir kenara koysak bile, Epikuros'un görüşüne varsayımsal bir durumla saldırmak mümkündür. Şöyle: Birbiri ardına sıralanmış dokuz bölünemez yerin olduğunu tasavvur edelim. İki bölünemez cisim bu uzaklığı iki ayrı uçtan başlayarak kat (145) edecek olsun. Şimdi, bu cisimlerin hızları bakımından eşit olacağı için, bu cisimlerin her biri, zorunlu olarak, dört bölünemez yeri katetmek durumundadır. Beşinci yer için ise –ki burası ilk dört yerlik dizi ile ikinci dört yerlik dizinin tam ortasıdır– bu cisimler ya duracaktır ya birisi beşinci yere ilk varan olacaktır –ki bu durumda bu cisim beş yer katetmiş olurken diğeri dört yer katetmiş olacaktır –ya

da ne ikisi de duracak ne de biri [beşinci yere] ilk varan olacak fakat ikisi karşı karşıya gelecek ve beşinci yerin yarısını (146) biri diğer yarısını da diğeri işgal edecektir. Her iki cismin durması gayet muhtemel olmayan bir şeydir; çünkü bir yer var olup da bu cisimlerin hareketini engelleyecek hiçbir şey yok ise o zaman, bu cisimler durmazlar. Bu cisimlerden birinin diğerinden önce beşinci yere varması söz konusu varsayıma aykırı bir durumdur; çünkü (147) her iki cismin de eşit hızla hareket ettikleri varsayılmaktadır. Bu durumda, geriye bu iki cismin karşı karşıya geleceğini ve boş olan [beşinci] yerin bir yarısını birinin diğer yarısını da diğerinin işgal edeceğini söylemek kalıyor. Fakat eğer cisimlerden biri bu boş yerin kendi tarafındaki yarısını işgal ederken diğeri de bu yerin kendi tarafındaki diğer yarısını işgal ediyorsa, o zaman, bu [beşinci] yer bölünmez değil ikiye bölünebilir bir şeydir demektir. Bu açıdan, bu cisimler de bölünebilir şeylerdir demektir; çünkü bir yerin parçalarını kendi parçalarıyla işgal eden şeyler bölünemez şeyler olmazlar (148) (olamazlar). Fakat eğer yerler bölünebilir şeyler ise ve cisimler bölünemez şeyler değil ise, bu durumda, zaman denilen şeyin de bölünemez ve en küçük parçasına ayrılamaz bir şey olmaması zorunludur. [Bu durumda], bu bölünemez cisim bölünemez bir yerden ve onun bir parçasından eşit zamanda içinde geçiyor değildir fakat bu bölünemez yerin bütününden [belli] bir zaman içinde ve bu yerin bir parçasından [da] (149) en küçük [başka bir] zaman içinde geçiyordur. Yine, varsayalım ki, bir tarafı noktalarla aralıklara bölünmüş belli [uzunlukta] bir küçük cetvelimiz var ve onu düz bir yüzeyin üzerinde uçlarından birinden tutarak bir ve aynı zamanda döndürüyoruz. Şimdi, bu uç dönerken, miktar bakımından birbirinden farklı çemberler ortaya çıkacaktır. Diğer çemberlerin tümünü kuşatan en dıştaki çember en büyük ve en içteki çember en küçük çember olacaktır. Arada kalanlar ise merkezden dışa doğru giderek büyüyen ve dıştan (150) merkeze doğru da giderek küçülen çemberler olacaktır. Şimdi, dönüş zamanı tek (bölünemez) olduğuna göre, benim sorum şudur: Eğer çemberlerin oluşum zamanı bir ve aynı ve hareket de tek (bölünemez) ise, bu çemberler birbirlerinden nasıl farklı (151) (örneğin, biri büyük bir daha küçük vb) olurlar (olabilirler)?

Yanıt olarak şu söylenemez: "Bölünemez zamanlar arasında miktar bakımından fark vardır; dolayısıyla, daha büyük bölünemez zamanlar içinde oluşan çemberler daha büyük ve daha küçük bölünemez zamanlar içinde oluşan çemberler daha küçüktür;" çünkü eğer bölünemez bir zaman bir başka bölünemez zamandan daha büyük olabiliyorsa, bu demektir ki, zaman bölünemez ve en küçük parçaya ayrılamaz olan bir şey değildir; bu bağlamda, hareket eden şey de ne bölünemez bir zaman içinde ne de bir bütün olarak hareket (152) etmektedir. Dahası, içinde söz konusu çemberlerin tümünün oluştuğu zamanın bölünemez [tek parça] olmasına karşılık, dönen cetvelin parçalarının eşit hızlarda olmayıp, bazılarının daha hızlı bazılarının daha yavaş hareket ettiğini ve daha hızlı hareket edenlerin daha büyük ve daha yavaş hareket edenlerin daha küçük çemberler (153) oluşturduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Fakat eğer gerçekten cetvelin bazı parçalar daha hızlı bazı parçalar daha yavaş hareket etmekteyse, bu durumda, cetvelin dönerken parçalara ayrılması ya da bükülmesi gerekir, çünkü bazı parçaları onu öne doğru iterken, diğer parçaları geriye doğru çekecektir. Fakat cetvel ne parçalara ayrılmakta ne de bükülmektedir. Demek ki, "hareket" tüm şeylerin belli bir noktaya (154) kadar bölünebilir olduğunu ileri sürenler için anlaşılmaz bir şeydir. Yine, genel olarak, eğer tüm şeyler –hem içinde hareketin oluştuğu zaman hem hareket eden cisim hem de içinde cisimlerin hareket ettiği yer– tümüyle bölünemez şeyler ise bu durumda, tüm hareket eden cisimlerin hızlarının eşit olması zorunludur; bu da şu demektir: Güneş'in hızı bir kaplumbağanın hızına eşittir; çünkü [bu görüşe göre] hem Güneş'in hem de kaplumbağanın bölünemez bir uzaklığı bölünemez bir zamanda katediyor olması gerekir. Fakat tüm hareket eden şeylerin eşit hızda hareket ettiğini ya da kaplumbağanın hızının Güneş'in hızına eşit olduğunu söylemek saçmadır. O halde, "eğer tüm şeyler belli bir noktaya kadar bölünebilir durumdaysa, hareket var olan bir şeydir" demek de saçmadır.

(155) Şimdi, geriye, bazı şeyler sonsuza kadar ve bazı şeyler beli bir noktaya kadar bölünebilir durumdaysa, herhangi bir şeyin hareket edip edemeyeceğini tartışmak kalıyor. Aslında, bu görüşü savunan fizikçi Strato idi. Strato zamanların belli bir

noktaya kadar, buna karşılık, cisimlerin ve yerlerin sonsuza kadar bölünebilir olduğunu ve hareket eden bir şeyin bölünemez bir uzaklığın tümünü bölünemez bir zaman içinde (156) ve parça parça değil de bir bütün olarak bir anda katettiğini savunuyordu. Bu görüşün de mümkün olmadığı gayet net örneklerden hareketle kesin olarak gösterilebilir. Şimdi, dört parmaklık bir uzaklık alalım ve hareketli bir cismin bu uzaklığı iki bölünemez zaman içinde katettiğini varsayalım. Bu cisim ilk iki parmak uzaklığı bir bölünemez zaman içinde ve ikinci iki parmaklık uzaklığı aynı şekilde bir bölünemez zaman içinde katetmek durumundadır. Varsayalım ki, bu uzaklıktan bir parmak uzaklığı çıkartıyoruz. Bu durumda geriye üç parmaklık bir uzaklık kalmış olur. (157) Fakat eğer hareket eden cisim dört parmaklık uzaklığı iki bölünemez zaman içinde katetmekteyse, bu durumda, şu kesindir ki, bu cisim üç parmak uzaklığı tek ve yarım bölünemez zaman içinde katetmektedir –yani iki parmak uzaklık tek bölünemez zaman içinde ve bir parmak uzaklık yarım bölünemez zaman içinde katedilmektedir. Bu bakımdan, eğer bir bölünemez zaman bir bölünemez zamandan yarım kadar daha az ise demek ki, bölünemez zaman diye bir şey yoktur; "zaman" da parçalara ayrılabilen bir (158) şeydir. Aynı argüman bu dört parmaklık uzaklığa (beşinci) bir parmak uzaklık eklediğimizde de geçerli olur; çünkü hareket eden şey bu (eklenen) uzaklığı nasıl katedecektir? Bu işlem bölünemez bir zaman içinde gerçekleşebilir mi? Fakat eğer bu gerçekleşebilir bir şey ise, bu cisim bu [bir parmak] uzaklığın iki katı [iki parmak] uzaklığı yine bir bölünemez zaman içinde katetmekte olduğuna göre, bu [bir parmak] uzaklığı kateden cisim aynı anda hem hızlı hem de yavaş hareket ediyordur demektir – yani, bu cisim bir bölünmez zaman içinde iki parmak uzaklığı katettiği ölçüde, hızlı fakat aynı bölünemez zaman içinde bir parmak uzaklığı katettiği ölçüde yavaş hareket etmektedir. Fakat eğer bu cisim bu beşinci bir parmak uzaklığı bir bölünemez zamandan daha az bir zamanda katetmekteyse, bu durumda, bölünemez zaman [aslında] bölünebilir bir zamandır demektir ki, bu da dogmatiklerin kabul etmediği bir şeydir.

(159) Dahası, eğer hareket eden bir şey bölünebilir bir uzaklığı bölünemez bir zaman içinde bir anda katetmekteyse, bu

demektir ki, nedensiz olarak duraksayan bir şey vardır; fakat hiçbir şey nedensiz olarak duraksamaz; o halde, hareket denen şey (160) [iddia edildiği] şekilde ortaya çıkmamaktadır. Örneğin, belli –on kubitlik– bir dikey uzaklık varsayalım ve belli bir ağır cismin, örneğin kurşun bir güllenin, bu uzaklığı en yukarıdan en aşağı noktaya kadar en küçük tek bir zaman içinde katettiğini düşünelim. Fakat bu uzaklığa bir kubitlik bir uzaklık da ekleniyor ve böylece toplam uzaklık on bir kubitte çıkartılıyor olsun ve cisim tepe noktasından hareketine başlasın. Şimdi, bu cisim onuncu kubittin sonu ve on birinci kubitin başlangıcı olan noktaya vardığında ya duracak ya da bu sonuncu uzaklığı da –yani on birinci kubit uzaklığı da– katedecektir. (161) Fakat cismin bu noktada durması saçmadır; çünkü eğer böylesine ağır olan bir cisim havada [aşağı doğru] yol alırken onu durduracak herhangi bir engelle karşılaşmadığı halde durursa, o zaman, bu cisim hiçbir neden olmaksızın durmuş olur ki, bu da (162) saçmadır. Fakat eğer bu cisim [bu noktaya geldiğinde] hareketini sürdürüyorsa, bu durumda, o geriye kalan [on birinci] bir kubitlik uzaklığı söz konusu bölünemez zamanın onuncu parçası içinde geçmek durumundadır –çünkü bu cisim o noktaya bu bölünemez zaman içinde on kubitlik uzaklığın tamamını katederek gelmiştir ve cismin hareketinde bir değişme de söz konusu değildir. Bu da şu demektir: Söz konusu bölünemez zaman [aslında] bölünemez olan bir şey değil, aksine [on parçaya] bölünebilen bir şeydir.

(163) Dahası, eğer hareket eden şey bölünebilir bir uzaklığın tümünü tek bir bölünemez zaman içinde katetmekteyse, bu şey, zorunlu olarak, bir ve aynı zaman içinde bu uzaklığın tüm parçalarında olmak durumundadır. Fakat eğer bu şey bir ve aynı zaman içinde bu uzaklığın tüm parçalarında olmaktaysa, o zaman, bu şey bu uzaklığı (164) katetmiyor fakat kaplıyor demektir. Bu da saçmadır. O halde, hareket eden bir şey bölünebilir bir uzaklığı tek bir bölünemez zaman içinde katetmemektedir; çünkü eğer böyle olsaydı, aynı şey aynı zaman içinde hem sıcak hem soğuk ya da hem aydınlık hem karanlık olurdu. Örneğin iki kubitlik bir uzaklık alalım ve bu uzaklığın bir kubitlik kısmının ateşle ısıtıldığını ve diğer bir kubitlik kısmının soğutulduğunu

varsayalım. (165) Şimdi, hareket eden cisim bu uzaklığın tümünü bir ve aynı bölünemez bir zaman içinde kaplamaktaysa, bu durumda, bu cisim sıcak olan bir kubitlik kısımda olduğunda ısınacak ve soğuk olan bir kubitlik kısımda olduğunda soğuyacaktır. Fakat bu cisim bir ve aynı zaman içinde hem sıcak olan kısımda hem de soğuk olan kısımda bulunmak durumundadır. O halde, aynı cisim aynı zaman içinde bir anda hem sıcak hem de soğuk (166) olmaktadır demektir. Bu da mümkün olmayan bir şeydir ve aynı yöntemle (argümanla), [bu görüşten hareket edilirse] aynı şeyin aynı anda hem aydınlık hem de karanlık olmasının söz konusu olacağı ve bunun da duyunun tanıklığına [deneyime] aykırı olduğu gösterilebilir.

Devam edelim. Bu düşünceden hareket edildiğinde, hareket eden bir nesnenin varsayılan herhangi bir uzaklığı aynı zaman içinde katettiğini söylemek zorunda (167) kalınacaktır. Örneğin dört parmaklık bir uzaklık varsayalım ve bu uzaklık sekiz parçaya bölünmüş olsun ve bu parçaların birincinse A, ikincisine B ve üçüncüsüne C diyelim ve geriye kalanları da bu şekilde adlandıralım. Şimdi, eğer hareket eden şey bölünebilir bir uzaklığı bir ve aynı anda katetmekteyse, bu durumda, bu şey AB uzaklığını katettiği aynı zaman içinde BC uzaklığını da katediyor demektir. Fakat eğer böyleyse, bu şey CD uzaklığını da ve diğer uzaklıkları da –ki bu durum sonsuza kadar böyle devam eder– yine aynı zaman içinde katediyor demektir. Bu da demektir ki, bu cisim tek ve bölünemez bir zaman içinde yeryüzünün çevresini tümüyle katedebilir.

(168) Şimdi, eğer hareket denen şey ne sonsuza kadar bölünmenin var olduğu ne şeylerin bölünemez bir noktaya gelene kadar bölünebileceği ne de bazı şeylerin sonsuza kadar ve bazı şeylerin bölünemez bir noktaya kadar bölünebileceği kabul edildiğinde güvenilir olmuyorsa, bu durumda, hareketin var olan bir şey olmadığının söylenmesi gerekir. Tüm bunlardan, duyunun tanıklığı ve bu tanıklığa karşıt olan argüman arasındaki güç eşitliği nedeniyle, yargıyı askıya alma sonucu çıkmaktadır.

3. ZAMAN DİYE BİR ŞEY VAR MIDIR?

(169) Cisim ve yer ile ilgili güçlükleri tartıştıktan sonra, şimdi de zaman denilen şeyi araştırmaya gayret edeceğiz; çünkü dediğimiz gibi, hareket üç şeyi –hareket eden cisim, içinde cismin hareket ettiği yer ve içinde hareketin tamamlandığı zaman – içermektedir. Şimdi, Evren'in ebedi olduğu düşüncesinde olan fizikçilerin ve Evren'in belli bir "zaman" içinde kurulduğunu iddia eden kimselerin bu konuda ortaya koydukları (170) açıklamalar umutsuz (sonuçsuz) şeylermiş gibi görünüyor; çünkü bazıları "zaman" denilen şeyin "Evren hareketinin aralığı" olduğunu ve bazıları da "Evren hareketinin ta kendisi" olduğunu söylemektedir. Fakat ne birinci görüşe ne de ikinci görüşe karşılık gelen herhangi bir "zaman" yoktur; çünkü eğer "hareket aralığı" ve "hareket" hareket eden şeyden apayrı şeyler değil ise ve zaman denilen şey evrensel hareketin aralığı ya da daha tam ifadeyle evrensel hareketin kendisi ise bu durumda, zaman hareket eden Evren'den başka bir şey değildir ve bu bağlamda da o "belli bir durumdaki Evren"in (171) kendisidir. Ki bu da saçmadır. Dahası, Evren hareketini belli bir zamanda var olmayan bir şey olarak tasavvur etmek de mümkündür. Böyle bir durumda, zaman (172) denilen şeyin Evren'in hareketi olması söz konusu olmayacaktır. Dahası, her hareket zaman içinde ortaya çıkar, o halde, Evren'in hareketi de zaman içinde ortaya çıkan bir şeydir. Fakat zaman denilen şey zaman içinde ortaya çıkan bir şey değildir (olamaz), çünkü eğer böyle olursa, bu durumda, zaman ya kendi kendisinin içinde ya da başka bir zamanın içinde var olmak durumundadır. Fakat zaman kendisi içinde var olan bir şey olamaz (çünkü bu durumda aynı zaman hem tek hem de iki zaman olacaktır); zaman bir başka zamanın içinde de olamaz, çünkü şu anda var olan hiçbir şey şu anda var olmayan bir şeyin içinde ve şu anda var olmayan hiçbir şey şu anda var olan bir şeyin içinde var olamaz. Bu açıdan, bu açıklamaya dayalı olarak, zaman denilen şeyin (173) Evren'in hareketi olduğunun iddia edilmemesi gerekir. Bir kere daha: tıpkı hareketin zaman içinde ortaya çıkması gibi durgunluk da zamanın içinde ortaya çıkmaktadır; fakat durgunluğun zaman denilen şey olduğunu söyleyen kimse yoktur. Bunun gibi,

Evren'in hareketinin zaman denilen şey olduğunu iddia etmek de doğru değildir. Yine, Evren'in hareketi ezeli olarak aynıdır fakat zaman ezeli olarak aynı olan bir şey değildir. Ne var ki, burada zamanın hem ezeli olarak aynı olan hem de eşit olmayan bir şey olduğu söylenmektedir; yani zaman bazen daha fazla bazen daha az olabilmektedir. O halde, Evren'in hareketi bir şey ve zaman başka bir şeydir (olmalıdır). Aslında, matematikçi (174) Aristarkhos gibi, Evren'in hareketini kabul etmeyip yeryüzünün hareket ettiğini savunanlar "zaman" tasarımından geri de kalmamaktadırlar. Bu bakımdan, söylememiz gereken şudur: Zaman denilen şey Evren hareketi ile aynı şey değildir, ondan farklı bir (175) şeydir. Yine, yer altında ya da ışıksız mağaralarda yaşayanlar ve doğuştan kör olanlar Evren'in hareketi konusunda hiçbir kavrayışa sahip olmazlar fakat oturup kalktıktan ve yürüdükten sonra içinde bu üç eylemi gerçekleştirdikleri bir zaman tasavvuruna sahip olurlar; üç eylemim gerçekleşmesi için geçen zaman daha fazla, iki eylemin gerçekleşmesi için geçen zaman daha az ve bir eylemin gerçekleşmesi için geçen zaman en azdır. Fakat eğer bu kimseler için gezegenlerin dönüşünü tasavvur etmeksizin zamanı tasavvur etmek mümkün oluyorsa, demek ki, zaman gezegenlerin dönüşü ile aynı şey değildir; fakat ondan ayrı bir şeydir.

(176) Aristoteles zaman denilen şeyin hareketteki öncelik ve sonralık sayısı (ölçüsü) olduğunu söylemiştir. Fakat eğer zaman bu ise –yani, hareketteki öncelik ve sonralığın hatırlanması ise– hareketsiz ve durgun olan bir şey zaman içinde var olan bir şey değildir (olamaz) demektir. Ya da eğer hareketsiz olan bir şey zaman içinde var olan bir şey ise ve zaman hareketteki öncelik ve sonralık sayısı ise bu durumda, zaman içinde bulunan bir şey hem durgun olan hem de hareket halinde olan bir şeydir demektir (177) ki, bu da mümkün değildir. Bundan hareketle, fizikçi Strato bu görüşü reddetmiş söyle demiştir: "Zaman tüm hareket ve durgunluğun ölçüsüdür; çünkü zaman şeyler hareket ettiğinde tüm hareket eden şeylerle ve şeyler hareketsiz olduğunda tüm hareketsiz şeylerle birlikte var olan bir şeydir ve bu nedenle var olan tüm şeyler zaman (178) içinde vardır." Fakat bu görüşte birçok çelişik nokta var gibi görünüyor. Ancak şu

an için hareketi ölçen ya da zaman içinde var olan [ve kendisi zaman olmayan] durgun şeye dikkat çekmek yeterlidir. Eğer bu şey zaman denilen şey ise zaman hareketi ve durgunluğu ölçen bir şey değildir; çünkü zaman denilen şey zaman içinde var olmaz (179) (olamaz) ve yine: Eğer zaman denilen şeyin hareketi ve durgunluğu ölçen şey olduğunu hem onun hareketli olması ölçüsünde hareketle hem de durgun olması ölçüsünde durgunlukla bir arada olması nedeniyle söylüyorsak, bu durumda, hareket ve durgunluk da zaman içinde birlikte var olduklarına göre, zamanın hareketin ve durgunluğun ölçüsü olması kadar, tam tersine, hareket ve durgunluğun zamanın ölçüsü (180) olması da söz konusudur. Aslında, ikinci görüşü dile getirmek daha uygundur; çünkü zamanın gözlenmesinin zorluğuna karşın hareket ve durgunluğun idraki kolaydır ve gözlenmesi kolay olan bir şey gözlenmesi zor olan bir şeyin aracılığıyla gözlenemez (algılanamaz); daha ziyade bunun tersi söz konusudur.

(181) Görünüşe göre, fizikçi Epikuros ve Demokritos'a da şöyle bir zaman anlayışı atfedilmektedir: "Zaman gündüz ve gece gibi bir görüntüdür[45] (*fantasma*)." Bu görüşü dikkate aldığımızda, zaman denilen şeyin doğası belirsizdir (*aporos*) demektir; çünkü eğer gündüz ve gecenin gerçek olmadığı gösterilirse, gündüz gibi olan (182) bu görüntünün de (zamanın da) gerçekdışı bir şey olduğu gösterilmiş olur; çünkü gündüz, eğer onu daha dar anlamda, yani gün doğumundan gün batımına kadarki on iki saatlik süreyi içeren bir şey olarak kabul edersek, gerçekdışı bir şeymiş gibi görünüyor; çünkü ilk saat ortaya çıktığında [geriye kalan] on bir saat henüz ortada yoktur. Saatlerin çoğu ortaya çıkmamışken gündüz denilen şeyin ortaya çıkması söz konusu (183) değildir (olamaz) ve yine: İkinci saat ortaya çıktığında, ilk saat artık ortada yoktur ve [geriye kalan] on saat henüz ortaya çıkmamıştır. Saatlerin çoğunun daha ortaya çıkmamış olduğu bir durumda, gündüzün varlığı söz konusu değildir. Şimdi, sürekli olarak, tek bir saat ortaya çıkıyorsa ve gündüz de tek bir saatten ibaret bir şey değilse,

45. Yani, imge ya da zihinsel resim.

(184) bu durumda, gündüz var olan bir şey değildir demektir. Aslında, tek bir saatin varlığa gelmesi de söz konusu değildir; çünkü saat denilen şey "genişletme" yoluyla tasavvur edilen bir şeydir; saat de [gündüz gibi] bazılarının henüz var olmadığı ve bazılarının da artık var olmadığı parçalardan oluşan bir dizidir ve bu tür parçalardan oluşan bir dizi de gerçekdışı bir şeydir. Fakat eğer ne bir saat ne bir gündüz ne de bir gece var olan bir şey değilse, bu durumda, zaman denilen şey de gündüz ya da gece gibi (185) bir görüntü değildir demektir.* Dahası, "gündüz" sözcüğü iki anlama gelir; gündüz, birinci anlamında, on iki saatten oluşan bir şeydir; gündüz, ikinci anlamında, Güneş'in aydınlattığı havadır. Demek ki, Epikuros zaman denilen şeyin ya saatlerden oluşan bir gündüze ya da Güneş'in aydınlattığı hava olan bir gündüze ilişkin bir görüntü olduğunu (186) iddia etmektedir. Fakat Epikuros zaman denilen şeyin on iki saatten oluşan gündüze ilişkin bir görüntü olduğunu söylemiyor olmalıdır; çünkü gündüz denilen şeyin kendisi –yani on iki saatlik gündüzün kendisi– zaman denilen şeydir ve bu bakımdan eğer (187) gündüze ilişkin görüntü zaman olarak tasavvur edilirse, bu durumda, zaman denilen şey zaman denilen şeye ilişkin görüntüdür demektir; bu da saçmadır. Bu durumda, on iki saatlik gündüze ilişkin görüntünün zaman denilen şey olduğunun söylenmemesi gerekir. Zaman aydınlatılan hava olan gündüze ilişkin bir görüntü de olamaz; çünkü [bu anlamdaki] gündüz zaman içinde var olan bir şeydir ve dolayısıyla eğer zaman bizim gündüze ilişkin görüntümüz ise bu durumda, gündüz denilen şey ona ilişkin görüntümüz içinde var olan bir şeydir demektir. Bu sonuç birincisinden daha da (188) kötüdür. Yine, Epikuros'a göre[46] Evren ortadan kalktığında ne gündüz ne de gece var olacak ve bunun sonucunda ne geceye ne de gündüze ilişkin bir görüntü olacaktır. Fakat Evren ortadan kalktığında zamanın da var olmayacağını söylemek saçmadır; çünkü Evren'in ortadan kalkmış olduğuna ya da kalkmakta olduğuna dair açıklamalar

* Sextus Empiricus burada zaman denilen şeyin var olmadığını değil fakat onun güzdüz ya da geceye benzer bir şey olmadığını göstermiş olmaktadır yalnızca. (ç.n.)

46. Bkz. Lucretius, V, 91, 235.

zamana işaret eden (onun emaresi olan) şeylerdir. Eğer böyle ise bu durumda, zaman denilen şey geceye ya da gündüze ilişkin [sözü edilen] görüntüden başka bir şeydir demektir.

Şimdi, zaman denilen şeyin gerçek varlığı hakkında bu kavramın kendisinden (189) kaynaklanan güçlüklere dair açıklamamız bunlar olmaktadır. Fakat bu konudaki görüşümüzü daha dolaysız argümanlara başvurarak da tesis edebiliriz. Şöyle: Eğer zaman var olan bir şey ise o ya sınırlı olan ya da sınırlı olmayan bir şeydir; fakat zaman, göstereceğimiz gibi, ne sınırlı olan ne de sınırlı olmayan bir şeydir; o halde, zaman denilen şey var olmayan bir şeydir;[47] çünkü zaman eğer sınırlı olan bir şey ise bu demektir ki, [geçmişte] zamanın olmadığı bir zaman [tek bir an] vardı ve [gelecekte de] zamanın olmayacağı bir zaman [tek bir gündüz] var olacaktır. Fakat [geçmişte] zamanın olmadığı bir zamanın [tek bir anın] olduğunu ve [gelecekte de] zamanın olmayacağı bir zamanın [tek bir gündüzün] var olacağını söylemek saçmadır; çünkü "vardı" ve "olacak" gibi ifadeler (daha önce söylediğim gibi)[48] farklı zamanlara işaret (190) eden şeylerdir. Bu durumda, zaman sınırlı olan bir şey değildir (olamaz). Aslında, zaman sınırlı olmayan bir şey de değildir (olamaz); çünkü zamanın bir parçası geçmiş (191) diğer parçası gelecektir. Bu durumda, bunların her biri ya vardır ya da var değildir. Eğer bunların her biri var değilse, bu durumda, zaman da sınırlı olan bir şeydir demektir. Eğer zaman sınırlı olan bir şey ise bu durumda, önceki soruna –yani [geçmişte] zamanın olmadığı bir zamanın [bir anın] var olmuş olduğuna ve [gelecekte] zamanın olmayacağı bir zamanın [tek bir gündüzün] var olacağına dair soruna– geri dönüyoruz demektir. Fakat eğer bu parçaların her biri –yani geçmiş zaman ve gelecek zaman– var olan bir şey ise bu durumda, bunların her biri şu anda var olan bir şeydir demektir.* Şu anda var olan şeyler olmaları bakımından, hem geçmiş hem de gelecek zaman şimdiki zaman içinde var olmaktadır demektir. Fakat geçmiş ve geleceğin

47. F.K., II, 189-93.
48. F.K., II, 188.
* Çünkü geçmiş artık var olmayan bir şeydir; gelecek de henüz var olmamış olan bir şeydir. (ç.n.)

şimdiki zaman içinde var olan şeyler olarak tasavvur edildiğini söylemek saçmadır. Demek ki, zaman denilen şey sınırlı olmayan bir şey de değildir. Fakat eğer zaman ne sınırlı olan bir şey olarak ne de sınırlı olmayan bir şey olarak tasavvur edilmek (192) durumunda değilse, bu durumda, zaman var olan bir şey değildir demektir. Yine, var olmayan şeylerden oluşan şey var olmayan bir şeydir ve zamanın var olmayan şeylerden oluştuğu söylenmektedir –yani artık var olmayan geçmiş zamandan ve henüz var olmayan gelecek zamandan; o halde, zaman var olan bir şey değildir.

(193) Devam edelim. Eğer zaman herhangi bir şey ise o ya bölünemez ya da bölünebilir bir şeydir; fakat zaman, göstereceğimiz gibi, ne bölünemez ne de bölünebilir bir şey olamaz; o halde, zaman diye bir şey yoktur.[49] Şimdi, zaman bölünemez bir şey (194) olamaz, çünkü zaman geçmiş, şimdiki ve gelecek şeklinde bölünmektedir ve zaman bölünebilir bir şey de değildir, çünkü bölünebilir olan her şey kendi parçalarından biriyle ölçülmek durumundadır. Örneğin bir kubit uzunluk bir palm uzunlukla ölçülür ve bir palm uzunluk bir kubit uzunluğun bir parçasıdır. Ve bir palm bir parmak uzunlukla ölçülür ve bir parmak uzunluk bir palm uzunluğun bir parçasıdır.[50] Bu bakımdan, eğer zaman da bölünebilir bir şey ise bu durumda, o kendi (195) parçaları olan şeylerle ölçülmek durumundadır. Fakat diğer zamanların [geçmiş ve gelecek] şimdiki zamanla ölçülmeleri mümkün değildir; çünkü eğer şimdiki zaman geçmiş zamanı ölçen bir şey ise demek ki, o geçmiş zamanın içinde olan bir şeydir ve böyle olduğu için de o artık şimdiki zaman değildir fakat geçmiş zamandır. Eğer şimdiki zaman geleceği ölçen bir şey ise demek ki, o gelecek zaman içinde olan bir şeydir ve bu bakımdan o artık şimdiki zaman değildir fakat gelecek zamandır. Aynı şekilde, şimdiki zamanın diğer zamanlarla ölçülmesi de mümkün değildir; çünkü bu zamanların her biri, bu durumda, bunların her biri şimdiki zamanın içinde olmuş olacağından, geçmiş ya da gelecek zaman olmayacak fakat şimdiki zaman olacaktır. (196) Fakat eğer zamanın ya bölünebilir ya da bölü-

49. F.K., II, 193-6; A.H., III, 143.
50. 4 parmak = 1 palm; 6 palm = 1 kubit (18 inç = 45 santim).

nemez bir şey olarak tasavvur edilmesi zorunlu ise ve göstermiş olduğumuz gibi zaman ne bölünebilir ne de bölünemez bir şey ise bu durumda, söylenmesi gereken şey zaman denilen şeyin var olmadığıdır.

(197) Devam edelim. Zaman üçlü bir şeydir; çünkü onun bir parçası geçmiş, bir parçası şimdi ve bir parçası gelecek olmaktadır.[51] Bu parçalardan geçmiş artık var olmayan ve gelecek henüz var olmamış olan bir şeydir. Bu durumda geriye tek bir parçasının, şimdiki zamanın, var olduğunu söylemek kalıyor. Şimdi, şimdiki zaman ya bölünemez ya da bölünebilir olan bir şeydir. Fakat şimdiki zaman bölünemez bir şey olamaz, çünkü Timon'un da söylediği gibi, "bölünebilir olan hiçbir şey bölünemez olan bir zamanın içinde var olacak türden bir doğaya sahip değildir" Örneğin meydana (198) gelme (oluş) ve yok olma (bozuluş) ve bunlara benzer tüm şeyler gibi. Eğer şimdiki zaman bölünemez bir şey ise bu durumda, o ne onu geçmiş zamana bağlayan bir başlangıç noktasına ne de onu gelecek zamana bağlayan bir bitiş noktasına sahip değildir demektir; çünkü bir başlangıç ve bir bitiş noktasına sahip olan bir şey bölünemez bir şey değildir (olamaz). Fakat eğer şimdiki zaman ne bir başlangıç noktasına ne de bir bitiş noktasına sahip değilse, bu durumda, o bir orta noktaya sahip bir şey de değildir demektir; çünkü orta nokta onun bu iki nokta (başlangıç ve bitiş) ile ilişkisi bakımından (kıyaslamayla) tasavvur edilen bir şeydir. Eğer şimdiki zaman ne bir başlangıç ne bir orta ne de bir bitiş noktasına sahip değilse, bu durumda, o var olan (199) bir şey değildir demektir. Eğer şimdiki zaman bölünebilir bir şey ise bu durumda, o ya var olan zamanlara ya da var olmayan zamanlara bölünüyordur. Eğer şimdiki zaman var olmayan zamanlara bölünmekteyse, bu durumda, o zaman, denilen şey olmaktan çıkar; çünkü var olmayan zamanlara bölünen bir şey zaman denilen şey değildir (olamaz). Eğer şimdiki zaman var olan zamanlara bölünmekteyse, bu durumda, o bir bütün olarak bir şimdiki zaman olmaz; onun bir parçası geçmiş ve bir parçası gelecek olur. Bu durumda, şimdiki zaman bir bütün olarak var

51. F.K., II, 197-9; A.H., III, 144-5.

olan bir şey (şimdiki zaman) olmaktan çıkar, bir parçası artık var olmayan ve bir parçası henüz var (200) olmamış olan bir şey olur. Fakat eğer bu üç zamandan (yani geçmiş, gelecek ve şimdiki) hiçbirinin var olmadığı kanıtlanmış ise zaman diye bir şeyin var olmadığı da kanıtlanmıştır demektir.

Şimdiki zamanın geçmiş zamanın sınırı ve gelecek zamanın başlangıcı olduğunu savunanlar –ki böyle yaparak şimdiki zamanı iki var olmayan zamandan peydahlamış olmaktadırlar– yalnızca birini değil tüm zamanları var olmayan şeyler (201) haline getirmiş oluyorlar. Devam edelim: Eğer şimdiki zaman geçmiş zamanın sınırı ise ve geçmiş zamanın sınırı onun sınırı olan şey [şimdiki zaman] ile birlikte geçip gitmek durumunda ise bu durumda, şimdiki zaman da [geçmiş zamanla birlikte] geçip gidiyor demektir –eğer şimdiki zaman gerçekten geçmiş zamanın sınırı durumundaysa. (202) Yine: Eğer şimdiki zaman gelecek zamanın başlangıcı ise ve gelecek zamanın başlangıcı da henüz varlığa gelmemiş ise bu durumda, şimdiki zaman da henüz varlığa gelmemiş demektir; bu bağlamda, şimdiki zaman birbirinin tam karşıtı özelliklere sahip bir şey olmaktadır: o, şimdi (şu an) olması bakımından, var olan bir şey ve geçmiş zamanla birlikte geçip gitmiş olması bakımından, artık var olmayan bir şey ve gelecek zamana eşlik etmesi bakımından henüz var olmamış bir şeydir. Fakat aynı şeyin hem var olan hem de var olmayan ve hem artık var olmayan hem de henüz var olmamış olan bir şey olarak tasavvur edilmesi saçmadır. O halde, yine, zaman diye bir şeyin olmadığı söylenmelidir.

(203) Birisi çıkıp şunu da ileri sürebilir[52]: Eğer zaman herhangi bir şey ise o ya yok olmayan ve varlığa da gelmeyen (türemeyen) bir şeydir ya da yok olabilen ve varlığa da gelebilen (türeyebilen) bir şeydir.* Fakat zaman ne yok olmayan ve varlığa da gelmeyen bir şeydir ne de yok olabilen ve varlığa da gelebilen bir şeydir. O halde, zaman diye bir şey yoktur. Şimdi, zaman

52. F.K., II, 206-11; A.H., III, 149-50.

* Yok olmayan (*afthartos*) ve üremeyen (*agenetos*): Varken yok olmayan ve daha önce var değilken birden varlığa gelmeyen –dolayısıyla ya hep var olan ya da hep yok olmaya devam eden. Ya da yok olabilen (*fthartos*) ve türeyebilen (*genetos*): varken yok olabilen ve daha önce var değilken birden varlığa gelebilen –dolayısıyla hem varlıktan yokluğa hem de yokluktan varlığa geçebilen. (ç.n.)

yok olmayan ve varlığa da gelmeyen bir şey değildir (olamaz), çünkü onun bir parçası geçmiş, bir parçası şimdi ve bir parçası (204) gelecek olmaktadır. Örneğin düne ait gün artık ortada yoktur; bugüne ait gün ise vardır; yarına ait gün de henüz varlığa gelmemiştir. Bu demektir ki, zamanın bir parçası (geçmiş) artık ortada yoktur; bir parçası (şimdi) ise vardır; bir parçası da (gelecek) henüz varlığa gelmemiştir. Bu nedenle, zaman ne varlığa gelmeyen ne de yok (205) olmayan bir şeydir. Fakat eğer zaman yok olabilen ve varlığa gelebilen bir şey ise bu durumda, onun neye dönüştüğünü ya da neyden varlığa geldiğini söylemek zordur; çünkü ne gelecek henüz varlığa gelmiş durumdadır ne de geçmiş artık var olan bir şeydir. Fakat bir şey var olmayan bir şeyden nasıl varlığa gelebilir ya da bir şey var olmayan bir şeye nasıl dönüşebilir? O halde, zaman var olan bir şey değildir.

(206) Zaman kavramına şöyle de itiraz edilebilir: eğer zaman herhangi bir şey ise, o ya varlığa gelen ya varlığa gelmeyen ya da kısmen varlığa gelen ve kısmen varlığa gelmeyen bir şeydir. Fakat zaman ne varlığa gelen ne varlığa gelmeyen ne de kısmen varlığa gelen ve kısmen varlığa gelmeyen bir şey olamaz. O halde, zaman var olan bir (207) şey değildir; çünkü eğer zaman varlığa gelen bir şey olsa idi, varlığa gelen her şey zaman içinde varlığa geldiği için, varlığa gelen zaman da zamanın içinde varlığa geliyor olurdu. Bu da zamanın kendisi olarak kendisi içinde ya da başka bir zaman içinde varlığa geldiği anlamına gelirdi. Eğer zaman kendisi olarak kendisi içinde varlığa gelen bir şey ise bu durumda, o kendisi varlığa gelmeden önce varlığa gelen bir şeydir (208) demektir. Bu da saçmadır; çünkü içinde bir şeyin varlığa geldiği şeyin onun içinde varlığa gelen şeyden önce varlığa gelmiş olması gerekir ve bu nedenle zaman da, kendisi içinde varlığa gelen bir şey olarak, kendisinden önce varlığa gelmiş olmak durumundadır. Tıpkı bir heykelin bir atölyede yapılması için atölyenin heykelden önce var olmuş olması gerektiği ya da bir geminin belli bir yerde yapılması için gemiden önce bu yerin var olmuş olması gerektiği gibi. Bunun gibi, eğer zaman da kendi içinde varlığa gelen bir şey ise onun kendisinden önce varlığa gelmiş olması gerekir. Böylece, zaman varlığa gelmekte olan bir şey olarak henüz var olmayan bir şey

–çünkü varlığa gelen her şey varlığa gelme sürecinde henüz var olmamakta olan bir şeydir– ve kendi içinde varlığa gelen bir şey olarak kendisinden önce var olan bir şey olmaktadır. (209) Bu durumda da zaman aynı anda hem var olan hem de var olmayan bir şey oluyor: Varlığa gelmesi bakımından [henüz] var olmayan fakat kendi içinde varlığa gelmesi bakımından [önceden] var olan bir şey. Fakat aynı şeyin aynı anda hem var olduğunu hem de var olmadığını söylemek saçmadır. O halde, zamanın kendi içinde varlığa gelen (210) bir şey olduğunu söylemek de saçmadır. Zaman bir başka zaman içinde de varlığa gelmez (gelemez). Örneğin gelecek zaman şimdiki zamanın ve şimdiki zaman geçmiş zamanın içinde varlığa gelmez (gelemez); çünkü eğer bir zaman bir başka zamanın içinde varlığa geliyorsa, bu durumda, bu zamanların her birinin kendi konumunu bırakarak bir diğerinin konumuna geçmesi zorunludur. Örneğin eğer gelecek zaman şimdiki zamanın içinde varlığa geliyorsa, bu durumda, gelecek zaman, onun şimdiki zaman sürecinde varlığa geliyor olması bakımından, şimdiki zaman olacak fakat [artık] gelecek zaman olmayacaktır. Eğer şimdiki zaman geçmiş zaman içinde varlığa geliyorsa, bu durumda, şimdiki zaman, onun geçmiş zaman sürecinde varlığa geliyor olması bakımından, geçmiş zaman olacak fakat artık şimdiki zaman olmayacaktır. (211) Aynı argüman bunların sırasını tersine çevirdiğimizde de geçerli olur; yani, geçmiş zamanın şimdiki zaman ve şimdiki zamanın gelecek zaman içinde varlığa geldiği söylendiğinde de; çünkü bu durumda da aynı güçlükler karşımıza çıkacaktır. Şimdi, eğer zaman ne kendi içinde ne de bir başka zaman içinde varlığa gelmemekteyse, bu demektir ki, zaman varlığa gelen bir şey değildir. Fakat eğer zaman ne varlığa gelmeyen ne de varlığa gelen bir şey değilse ve bunların dışında tasavvur edilebilir bir başka (212) üçüncü seçenek de yok ise zamanın var olan bir şey olmadığı söylenmelidir. Şimdi, aslında, zamanın varlığa gelmeyen bir şey olamayacağı son derece kolay bir biçimde gösterilebilir; çünkü eğer zaman varlığa gelmeyen bir şey ise ve ne varlığa gelmiş ne de varlığa gelecek bir şey ise bu demektir ki, tek bir zaman, yani şimdiki zaman, vardır ve artık ne gelecek zaman ve onun içindekiler gelecek zamandır ne

de geçmiş zaman ve (213) onun içinde olup bitmiş olan şeyler geçmiş zamandır. Fakat durum bu değildir. Sonuç olarak, zaman varlığa gelmeyen bir şey de değildir. Zaman kısmen varlığa gelen kimsen de varlığa gelmeyen bir şey de değildir; çünkü eğer böyle ise sorun daha da ağırlaşıyor demektir; çünkü varlığa gelebilen bir şey ya kendi içinde ya da başka bir zamanın içinde varlığa geliyordur. Fakat eğer zaman kendi içinde varlığa gelmekteyse, bu durumda, o kendisinden önce var olmak durumundadır. Eğer zaman başka bir zamanın içinde varlığa gelmekteyse, bu durumda, o artık kendisi olmaz; konumunu (214) bozmuş ve içinde varlığa geldiği zamana dönüşmüş olur. Aynı argüman varlığa gelmeyen zaman ile ilgili olarak da geçerlidir; çünkü eğer zaman varlığa gelmeyen bir şey ise bu durumda, ne geçmiş ne de gelecek zaman asla var olamaz fakat yalnızca bir tek zaman, yani şimdiki zaman, var olabilir demektir. Fakat bu sonuçların tümü saçmadır. Bu durumda, geriye bir tek şunu söylemek kalıyor: Zaman ne varlığa gelebilen ne de varlığa gelmeyen ve ne kısmen varlığa gelebilen ne de kısmen varlığa gelmeyen bir şey değilse, bu durumda, zaman diye bir şey yoktur demektir.

(215) Zaman özü bakımından da kuşkuya açıktır, tıpkı daha önce zaman denilen şeyin kavram (*ennoia*) yönünden kuşkuya açık olduğunu göstermiş olduğumuz gibi. Örneğin dogmatik filozoflardan bazıları zaman denilen şeyin cisim (*soma*) olduğunu bazıları da cisim olmadığını (*asomaton*) ileri sürmektedir. Ve zamanın cisim olmadığını ileri sürenlerden bazıları zamanın kendisi bakımından [kendinde] varlık (*kath auto*) olarak tasavvur edilen bir şey olduğunu ve diğerleri de daha başka bir şey olduğunu ileri (216) sürmektedir. Aenesidemus "Herakleitos'tan esinlenerek"[53] zamanın bir cisim olduğunu ifade etmiştir. Buna göre, zaman var olan ve ilk cisim (madde) olan şeyden farklı değildir. Bu nedenle, Aenesidemus *İlk Sunum* adlı çalışmasında, konuşmanın bölümleri (parçaları) olan basit (yalın) adların altı şeye karşılık geldiğini belirtirken, "zaman" ve "birlik" (teklik) adlarının cisimsel olan bu öze (ilk cisim ya da maddeye) (217) karşılık geldiğini (uygun olduğunu), buna

53. Bkz. A.H., III, 138; F.K., I, 337. "Varlık ve ilk cisim" burada "hava" anlamındadır. Bkz. F.K., II, 232.

karşılık, zamanların boyutlarının (miktarlarının) ve sayıların toplamının asli olarak bu adların katları ile ifade edildiğini ileri sürmektedir; çünkü zamana işaret eden "şimdi" ile "birlik" (teklik) denilen şey [bunların her iki de] bu özden (ilk cisim ya da maddeden) başka bir şey değildir. Buna bağlı olarak, "gün" ve "ay" ve "yıl" denilen şeyler de "şimdi"nin (bundan zamanı kastetmekteyim) katları ve "iki" ve "üç" ve "on" ve "yüz" denilen şeyler de "birlik"in (tekliğin) katlarıdır. Bundan hareketle, bu kimseler zamanı bir cisim (*soma*) olarak (218) kabul etmektedir. Fakat Stoacı filozoflar zamanın cisim olmayan bir şey (*asomaton*) olduğunu varsaymaktadır; çünkü bu kimseler "Bir şeylerin"[54] bazılarının cisim ve bazılarının cisim olmayan şeyler olduğunu ileri sürmektedir ve yine bu kimseler dört tür cisim olmayan şey sıralamaktadır: 'İfade' (anlam), boşluk, yer ve zaman. Açıktır ki, bu kimseler zamanın cisim olmayan bir şey olduğunu düşündükleri gibi, aynı zamanda, onun kendisi bakımından [kendinde] varlık olarak tasavvur edilen bir şey olduğunu da düşünüyorlar.

(219) Lakonlu Demetrios'un yorumuna göre, Epikuros zaman denilen şeyi "belirtilerin bir belirtisi olarak" (*sumptoma sumptomaton*)[55] –yani günlere, gecelere, saatlere, etkilere ve etkisizliklere, hareketlere ve durgunluklara eşlik eden bir şey olarak– betimlemiştir. Bu görüşe göre, bunların tümü şeylerle bağlantılı belirtilerdir ve tüm bunlara eşlik eden zaman, gayet tabii, "belirtilerin bir belirtisi" olarak (220) adlandırılabilir. Daha genel ifadeyle –okurun açıklamamızı takip edebilmesi için bir parça geriye giderek konuşursak– bazı var olan şeyler kendisi bakımından [kendinde] var olan şeyler olmakta ve bazı var olan şeyler kendisi bakımından [kendinde] var olan şeylere bağlantılı olan şeyler olarak konumlanmaktadır. Özlere (cisim ve boşluk gibi) benzer şeyler kendisi bakımından [kendinde] var olan şeyler olmakta ve kendisi bakımından [kendinde] var

54. Stoacı mantıkta "bir şey" (*to ti*) en yüksek tümel (*summum genus*) anlamına geliyordu; "ifade" (bir terimin "anlamı" ya da bu terimin harekete geçirdiği "öznel tasarım" (*ide*) için bkz. A.H., II, 81; M.K., II, 12.

55. F.K., II, 81; A.H., III, 137. "Belirti" (ya da "eşzamanlı oluşum") aşağı yukarı "özellik" ya da "nitelik" anlamına gelmektedir. Bkz. F.K., II, 221.

olan şeylere bağlantılı olanlar da, bu (221) kimselerin verdiği adla, "özellikler" (ya da nitelikler) denilen şeyler olmaktadır. Bu özelliklerden bazıları ait oldukları nesnelerden ayrılmaz olan ve bazıları da ait oldukları nesnelerden doğal olarak ayrılabilir olan şeylerdir.[56] Örneğin ait oldukları nesnelerden ayrılmaz olan özellikler olarak, cismin direnci[57] ve boşluğun dirençsizliği (222) sayılabilir; çünkü cisim denilen şey dirençsiz bir şey olarak asla tasavvur edilemez ya da boşluk denilen şey dirençsiz olmayan bir şey olarak; dolayısıyla, cisim ve boşluk ezeli birer özelliğe sahip şeylerdir; biri dirence ve diğeri dirençsizliğe sahiptir. Buna karşılık, ait oldukları şeylerden ayrılmaz olmayan özellikler hareket ve durgunluk gibi (223) şeyler olmaktadır; çünkü bileşik [türden] cisimler ne durmadan hareket ederler ne de sürekli hareketsiz kalırlar; onlar bazen hareketli bazen de hareketsiz olurlar; her ne kadar atom denilen şey, salt kendisi olduğunda, durmadan hareket eden bir şey olsa da; çünkü atom ya bir boşlukla ya da bir cisimle çarpışıyordur. Eğer atom bir boşlukla çarpışıyorsa, onun içinden geçer çünkü boşluk dirençsizdir. Fakat atom eğer bir cisimle (224) çarpışmaktaysa, cismin direnci nedeniyle, geriye doğru seker. Velhasıl, bunlar zaman denilen şeyin eşlik ettiği belirtilerdir (*emera*) –yani gündüz, gece, saat, etkiler, etkisizlikler, hareketler ve durgunluklar; çünkü gece ve gündüz etrafı saran havanın belirtileridir; gündüze ilişkin belirti Güneş'in aydınlatmasına bağlı bir niteliktir. Buna (225) karşılık, gece Güneş'in aydınlatmasının sona ermesinin bir sonucudur ve yine saat, gündüz ya da gecenin bir parçası olarak, havanın bir belirtisidir; tıpkı gündüz ve gece gibi. ZXaman her gündüze ve her geceye ve saate koşut olarak genişleyen bir şeydir. Böyle olduğundan, biz bu şeylerin bir özelliği olarak zamanı katederken geceleri ve gündüzleri uzun ya da kısa olarak betimleyebilmekteyiz. Etkiler ve etkisizlikler de ya acı ya da haz dediğimiz şeylerdir ve bu bağlamda bunlar tözler değil fakat acı ya da haz şeklinde etkilenen kimselere ilişkin belirtilerdir; bunlar da zaman dışı şeyler değildir. (226) Bunların yanı sıra,

56. Bu tür "nitelikler" (mantıksal bir deyişle) "ilinekler" olmaktadır.
57. Ya da "katılık." Bkz. F.K., II, 239; A.H., III, 39.

hareket ve durgunluk, göstermiş olduğumuz gibi,[58] cisimlere ilişkin belirtilerdir ve yine bunlar da zamandan bağımsız şeyler değildir; çünkü biz hareketteki çabukluğu (hızı) ve yavaşlığı ya da durgunluğun azlık ya da çokluğunu (227) zaman ile ölçüyoruz. Şimdi, bunlardan açıktır ki, Epikuros zamanın cisim olmayan bir şey olduğunu düşünmektedir, fakat Stoacıların kabul ettiği tarzda değil; çünkü Stoacılar, söylendiğine göre, zamanı hem cisim olmayan hem de kendisi bakımından [kendinde] bir varlık olarak tasavvur edilen bir şey olarak kabul ediyorlardı. Oysa Epikuros zamanı belli şeylerin bir özelliği (niteliği) olarak kabul etmektedir.

(228) Bu kimselerin görüşleri bunlardır. Fakat Platon ve bazılarının söylediğine göre de Aristoteles[59] şöyle demiştir: "Zaman hareketteki öncelik ve sonralığa ilişkin sayıdır." Fizikçi Strato –ve yine bazılarına göre Aristoteles– şunu söylemiştir: "Zaman hareket ve durgunluğun ölçüsüdür."

(229) Şimdi, yukarda açıklanan güçlükler dikkate alındığında, zaman hakkındaki bu farklı görüşten hareketle de bu konuda kesin bir şey öğrenemeyeceğimiz sonucuna kolayca varılabilir; fakat yine de daha önce [başta][60] zaman kavramının kendisinden hareketle zaman diye bir şeyin var olmadığı sonucuna varmamıza yol açan itirazlarımızı şimdi hem Platon, Aristoteles ve fizikçi Strato'ya hem de zamanın cisimsel bir şey (230) olduğunu savunanlara –yani Herakleitosçulara[61]– karşı yöneltmemiz gerekiyor. İlk argümanımız Herakleitosçulara karşıdır ve şudur: Eğer zaman bir cisim ise ve her cisim ya durgun ya da hareket halinde ve her durgun ya da hareket halinde olan şey de zaman içinde duran ya da hareket eden bir şey olarak tasavvur edilmek durumundaysa, bu demektir ki, cisim denilen şey bir cisim içinde hareket eden ya da duran bir şey olarak tasavvur edilmektedir; fakat cisim bir cisim içinde duran ya da hareket eden bir şey olarak tasavvur edilmemektedir; o halde, zaman bir cisim değildir (olamaz). Yine: (231) Herakleitosçulara

58. F.K., II, 176-7.
59. F.K., II, 176; A.H., III, 137.
60. Bkz. F.K., II, 170.
61. F.K., II, 216.

bakılırsa, cisim olan "varlık" zamanın içinde var olmaktadır; fakat zaman zamanın içinde var olmaz (olamaz); o halde, "varlık" ve "cisim" zaman denilen şey değildir. Yine, canlı yaratıklar zamanın içinde yaşamaktadır, tıpkı ölünün zamanın içinde ölü olması gibi. Bu durumda, zaman yaşayan bir yaratık ya da bir cisim değildir. (232) Dahası, Herakleitos'un "ilk cisim" [ilk / birincil madde] dediği şeyin var olmadığını iddia edenler bir "zaman" tasavvuruna da sahiptirler. Fakat eğer Herakleitos'un "ilk cisim" dediği şey zaman denilen şey olmuş olsaydı, bu kimselerin bir "zaman" tasavvuruna sahip olmamaları gerekirdi; o halde, Herakleitos'un "var olan" [ilk / birincil (233) madde] dediği şey "zaman" denilen şey değildir. Yine, Aenesidemus'un dediğine göre, Herakleitos'un "var olan"ı havadır; fakat zaman havadan oldukça farklı bir şeydir. Nasıl ki, hiç kimse ateş, su ya da toprağın zaman olduğunu söylememektedir, aynı nedenle, hiç kimse havanın zaman olduğunu da söylemeyecektir; o halde, var olan zaman denilen şey değildir.

(234) Bu görüşe karşı itirazlar kısaca budur. Şimdi, "Bir şeylerin" bazılarının cisimsel bazılarının cisimsel olmadığını söyleyen ve zaman denilen şeyi de kendinde varlık olarak tasavvur edilen özel bir tür cisimsel olmayan "bir şey" olduğunu varsayan Stoacılara karşı argümanlarımızı özetleyelim. Şimdi, en yüksek cins olarak "Bir şey" var olan bir şey değildir, çünkü onun ne bir cisim ne bir cisim olmayan ne de aynı anda hem (235) cisim hem cisim olmayan bir şey olması mümkün değildir; çünkü eğer o bir cisim ise, onun tüm tikelleri cisim olacak ve hiçbiri cisim olmayan bir şey olmayacaktır. Tıpkı "hayvan"ın tüm tikellerinin hayvan olması ve hiçbirinin cansız olmaması ve "bitki"nin tüm tikellerinin bitki olması ve hiçbirinin cansız olmaması gibi, aynı şekilde, "bir şey" bir cisim ise, onun tüm tikelleri de cisimdir ve hiçbiri cisim olmayan bir şey değildir. Fakat eğer o cisim olmayan bir şey ise onun tüm tikelleri de cisim olmayan (236) şeylerdir ve hiçbiri cisim olan bir şey değildir. Aynı şekilde, eğer o aynı anda hem cisim hem de cisim olmayan bir şey ise onun tüm tikelleri de aynı anda hem cisim hem de cisim olmayan şeyler olacak ve hiçbiri kendisi bakımından (kendinde) bir cisim ya da cisim olmayan bir şey

olmayacaktır. Bundan hareketle, eğer "bir şey" ne bir cisim ne bir cisim olmayan ne de aynı anda hem cisim hem de cisim olmayan bir şey değilse, o zaman, "bir şey" de var değildir. Eğer o bu şekilde ortadan kalkmış olmaktaysa, bu (237) durumda, onun tikelleri de onunla birlikte ortadan kalkmış olmaktadır. Dahası, zamanla birlikte [62]var oldukları kabul edilen cisimsel olmayan şeylerin her biri – örneğin "anlam" (*lekton*), boşluk ve yer vb– kuşkucular tarafından kuşkuyla karşılanmaktadır. Bunların her biri kuşkuyla karşılanırken zaman denilen şeyin onlarla aynı cinsten olduğunun kabul edilmesi de söz konusu değildir.

(238) Zamanın belirtilerin belirtisi[63] olduğunu iddia eden Epikuros'a karşı birçok başka argüman ileri sürülebilirse de şöyle bir argüman ortaya koymak şu an için yeterlidir: Tözler mademki belli koşullar içinde gözlenen ve gerçekten var olan şeyler sınıfına ait olan şeylerdir, o zaman, tözlere ait oldukları söylenen nitelikler de, tözlerden (239) ayrı (bağımsız) olamamaları bakımından, var olan şeyler değildir; çünkü ne direnç gösteren cisimden ayrı bir direnç ne dirençsiz olandan ve boşluktan ayrı bir dirençsizlik ne hareket eden cisimden ayrı bir hareket ne de durgun olan şeyden ayrı bir durgunluk var değildir. Aksine, tıpkı genel eylemden ayrı bir genelliğin ya da liderlik eyleminden ayrı bir okul liderliğinin var olmaması gibi, aynı şekilde, bu niteliklerin her biri niteliği (240) olduğu şeyden ayrı bir şey değildir. Bu bakımdan, Epikuros cismi bir boyut, biçim, direnç ve ağırlık birleşimi olarak tasavvur ettiğimizi ileri sürdüğünde, bizi var olmayan şeylerden oluşmuş bir var olan cisim kavramı oluşturmaya zorlamış olmaktadır. Şimdi, eğer boyut boyuta sahip olan şeyden ayrı olmuyorsa ve biçim biçime sahip şeyden ayrı olmuyorsa ve direnç direnç gösteren şeyden ayrı olmuyorsa, bu durumda, var olmayan (241) [bu] şeylerden var olan bir cisim kavramı oluşturmak nasıl mümkün olabilir? Bu bağlamda, zaman denilen şeyin var olabilmesi için belirtilerin var olması ve belirtilerin var olması için de gerçekten var olan bir niteliğin olması gerekir; fakat gerçekten var (242) olan

62. F.K., II, 218.
63. F.K., II, 219, 227.

hiçbir nitelik yoktur; o halde, zaman var olan bir şey değildir –ki ben burada bir nitelik olarak zamanın ait olduğu şeylerin ve yine bir belirti olarak zamanın ait olduğu şeylerin, örneğin gündüz, gece, saat, hareket, durgunluk, etkilenme, etkisizlik vb keşfedilemez olduklarına dair argümanı göz ardı ediyorum. Bu bakımdan, on iki saat olduğu söylenen gündüz –yukarıda belirttiğim gibi[64]– on iki saat boyunca var olan bir şey değildir (olamaz), aksine yalnızca tek bir saat var olan (olabilir olan) bir şeydir, (243) yani şu anki saat ki o da bir gün (on iki saat) değildir. Aynı açıklama gece ile ilgili olarak da geçerlidir. Ve yine, üç parçalı (boyutlu) ve yayılımlı olduğu söylenen saat de bize var olmayan bir şeymiş gibi görünmektedir. Saat ne onun ilk parçası var olduğunda var olmaktadır (çünkü o sırada diğer parçaları henüz ortaya çıkmamıştır) ne de ikinci parçası var olduğunda var olmaktadır; çünkü o anda birinci parça artık var (244) değildir ve üçüncü parça henüz varlığa gelmemiştir. Fakat saatin çoğu parçaları, belirtildiği şekliyle, var olmuyorsa, o zaman, o da var olamaz. Farz edelim ki, gündüzün, gecenin ve saatin var olduğunu kabul ettik. Şimdi, bunlar zaman denilen şey olduğuna ve Epikuros zamanın onların bir belirtisi olduğunu söylediğine göre, bu durumda, zamanın kendisi, Epikuros'a göre, kendi kendisinin bir belirtisidir demektir. (245) Dahası, hareket hakkında verilen açıklamanın,[65] bir cismin ne içinde bulunduğu ne de içinde bulunmadığı yerde hareket etmesinin mümkün olmaması bakımından, birçok yönden kuşkulu olduğu gösterilmişti. Bunun yanı sıra durgunlukla ilgili öğreti de geçersiz olmaktadır; çünkü eğer hareket yok ise, durgunluk da var olmaz; çünkü hareketsizlik hareket eden bir şeye ve hareket de hareketsiz bir şeye karşıt olarak tasavvur edilmektedir. Nasıl ki sol var olmadığında sağ da var olamaz ise, aynı şekilde, (246) bu ikisinden biri var olmadan diğeri tasavvur edilemez. Yanı sıra, kuşkucular durgun olan bir şeyin bazı nedenler yüzünden durgunluğa sürüklenmiş olması gerektiğini ve bir duruma sürüklenen şeyin etki altında kalmış bir şey olacağını ve etki altında

64. F.K., II, 182. "Saat" üç parçalı kabul edilebilir (üçe bölünebilmesi bakımından: geçmiş, şimdi ve gelecek)
65. F.K., II, 87.

kalmış bir şeyin hareket etmiş olacağını ve sonuçta durgun olan şeyin hareket eden şey olmuş olacağını söylemektedirler.[66] Fakat eğer Epikuros zamanın belirtilere ilişkili bir şey olduğunu iddia ediyorsa ve belirtilerin kuşku konusu olduğu gösterilmiş bulunuyorsa, bu durumda, Epikuros'un bunların bir niteliği olan zamanın da kuşku (247) konusu bir şey olduğunu kabul etmesi gerekir. Devam edelim: Hareket bir etkilenmedir ve cisimsel değildir. Yukarıda sözü edilen şeylerin[67] her biri ve zaman cisimsel olmayan şeylerdir. Bu durumda, cisimsel olmayan şeylerin cisimsel olmayan şeylerin niteliği olmaları mümkün olmadığına göre, bu durumda, zamanın yukarıda sözü edilen belirtilerin bir niteliği olmadığını söylememiz gerekir.

Tözü açısından, zaman denilen şeyle ilgili sorunları ortaya koyduğumuza göre, şimdi, sayı denilen şeyi sorgulayalım.

4. SAYI HAKKINDA

(248) Sayı denilen şey de zamanla yakın ilişkide olan şeylerden bir olduğuna göre –zaman ölçülmesi (örneğin saatler, günler, aylar ve yıllar) sayma olmaksızın mümkün değildir– [henüz tamamlamış olduğumuz] zaman hakkındaki araştırmamızın sayı kavramını tartışmamızda da bize önemli bir katkı sağlayacağını düşünüyoruz; bu tartışma en tanımış fizikçilerin[68] sayılara onları tüm şeylerin ilkeleri ve ana unsurları kabul etme ölçüsünde büyük bir güç atfetmeleri bakımından özel bir önem taşıyor. Bu (249) kimseler Samoslu Pythagoras ve onun okulunun mensuplarıdır; çünkü bu fizikçiler felsefe ile gerçekten ilgilenen kimselerin dil üzerine çalışma yapan kimselere benzediğini söylemektedirler: Buna göre, dil ile ilgilenen kimseler en önce yazı dilinin ana unsurlarını [harfleri ya da ses birimlerini] incelerler; çünkü dil sözcüklerden, (250) sözcükler hecelerden ve heceler de yazı dilinin ana unsurlarından oluşmaktadır. İşte gerçek fizikçilerin de Evreni araştırırken, tıpkı dille ilgilenen kimselerin yaptığı gibi, önce Evren'i oluşturan ana unsurun ya da unsurların ne ya da neler olduğunu (olabileceğini) araştır-

66. F.K., II, 246; A.H., III, 116.
67. F.K., II, 242.
68. Örneğin Pythagoras çıkar; A.H., III, 152.

maları gerekir. Şimdi, tüm şeylerin [ana] ilkesinin görünen şey (*fainomenon*) olduğunu iddia etmek fizik bilimine aykırıdır; çünkü her görünen şeyin görünür olmayan şeylerden oluşmuş olması gerekir ve şeylerin birleşiminden ortaya çıkan şey de bir ilke değildir; aksine, ilke denilen şey bu birleşimin bir bileşenidir (251) (unsurudur). Bu bakımdan, hiç kimsenin görünen şeylerin (*fainomena*) tüm şeylerin ilkeleri olduğunu söylememesi fakat görünen şeylerin bileşenlerinin ilke (ya da ilkeler) olduğunu söylemesi gerekir. Kısacası, ilkeler görünen şeyler değildirler. Bundan hareketle, Pythagorasçılar var olan şeylerin ilkelerinin açık olmayan ve görünür olmayan şeyler olduklarını varsaymışlar fakat bu konuda ortak bir görüşe sahip (252) olamamışlardır; çünkü atomların ya da benzer parçaların ya da moleküllerin[69] ya da genel olarak düşünülür cisimlerin (*noeta*) tüm var olan şeylerin ilkeleri olduğunu söyleyen kimseler kısmen haklı kısmen hatalıydılar; çünkü bu kimseler ilkelerin açık olmayan şeyler olduklarını düşündükleri ölçüde haklı fakat bunları cisimsel şeyler (253) olarak kabul ettikleri ölçüde hatalıdırlar; çünkü eğer düşünülür ve açık olmayan cisimler (*noeta kai adela somata*) duyulur cisimlere (*aistheta somata*) ön geliyor ise, o zaman, cisimsel olmayan şeylerin düşünülür cisimlerin ilkeleri olmaları gerekir. Bu mantıksal olarak böyledir: Tıpkı bir sözcüğün ana unsurlarının sözcükler olmaması gibi, aynı şekilde, cisimlerin ana unsurları da cisim olan şeyler değildir; fakat bu unsurlar ya cisim ya da cisim olmayan şeylerdir; o halde, bu unsurlar, kesindir ki, cisimsel olmayan (254) şeylerdir. Dahası, bunun atomların ebedi bir özelliği olduğunu ve bu nedenle atomların cisimsel olsalar da tüm şeylerin ilkeleri olabileceklerini söylemek de makul değildir; çünkü bir kere benzer parçaların ya da moleküllerin ya da en küçük parçaların ya da bölünemez şeylerin ana unsurlar olduklarını söyleyenler bu unsurlara eğer ebedi bir var oluş bahşediyorlarsa, o zaman, atomlar kendilerinden başka bir şeyin ana (255) unsurları değildir demektir. Farz edelim ki atomlar gerçekten ebedi olan şeylerdir; böyle bile olsa bizim yine de, tıpkı Evren'in yaratılamaz ve ebedi olduğunu söyleyen

69. M.K., I, 363.

kimselerin bunu söylemelerine rağmen evreni düzenleyen temel ilkeleri kuramsal olarak araştırmaktan geri kalmamaları gibi, akılla algılanır olan bu ebedi cisimlerin bileşenlerinin neler olduğunu kuramsal olarak araştırmamız gerekir (256) (Pythagorasçıların da söylediği gibi). Şimdi, bu cisimlerin bileşenleri ya cisimsel ya da cisimsel olmayan şeylerdir. Biz bunların cisimsel olduğunu söylemiyoruz; çünkü bunu söylediğimizde bunların bileşenlerinin de cisim olduğunu söylememiz gerekirdi ve bu durumda sonsuza kadar bir geri gidiş söz konusu olurdu ve sonuçta da Bütün denilen (257) şeyin bir başlangıcının olmadığını söylemek zorunda kalırdık. O halde, geriye düşünülür cisimlerin (*noeton somaton*) cisimsel olmayan şeylerden (*asomaton*) oluştuğunu söylemek kalıyor. Bu Epikuros'un "Cisim denilen şey bir biçim, miktar, direnç ve ağırlık birleşimi olarak tasavvur edilir" dediğinde kastettiği şeydir.

Şimdi, bu söylenenlerden akılla algılanır cisimlerin (*theoreton somaton*) (258) ilkelerinin cisimsel olmayan şeyler olması gerektiği açıktır. Fakat eğer cisimsel olmayan belli şeyler cisimlerden önce var olmaktaysa, bu durumda, bunların var olan şeylerin zorunlu ana unsurları ve birincil ilkeleri olmaları söz konusu değildir. Bunu anlamak için Platon'un öğretisine bakalım. Bu öğretiye göre, cisimsel olmayan idealar (*ai ideai asomatoi*)[70] cisimlerden önce var olan şeylerdir ve varlığa gelen her şey de bu idealarla bağlantılı olarak varlığa gelmektedir. Bununla birlikte, bu idealar var olan şeylerin ilkeleri konumunda değildirler; çünkü bunlar birbirlerinden bağımsız şeyler olarak kabul edildiklerinde, her biri kendi başına "bir" olmakta fakat bir ya da daha fazla idea ile bağlantılı olarak düşünüldüklerinde iki, üç ya da dört vb olmaktadır. Bu açıdan, bunların tözlerine aşkın olan bir şey, yani sayı denilen bir şey vardır; bir, iki, üç ya da daha büyük bir sayı iştirak yoluyla bu [sayı] idealarına ilişkin olarak (259) belirlenmektedir. Katı biçimler de –ki bunlar cisimsel olmayan bir doğaya aittirler– cisimlerden önce tasavvur edilen şeyler olmaktadır. Fakat bunlar da tüm şeylerin ilkeleri olma konumunda değildirler; çünkü yüzey biçimleri kavram

70. Fizikç. Arş., I, 364.

bakımından bunlardan (260) önce gelmektedir; çünkü katılık yüzey biçimlerinden oluşmaktadır. Dahası, yüzey biçimleri de var olan şeylerin ana unsurları olarak konumlandırılamazlar, çünkü bunların her biri onları önceleyen şeylerden, yani çizgilerden, oluşmaktadır ve çizgiler de onlardan önce tasavvur edilmiş olan sayıları içermektedir; örneğin, üç çizginin birleşimi üçgeni ve dört çizginin birleşimi dörtgeni oluşturmaktadır ve tek çizgi bir noktadan bir noktaya çizilen bir şey olarak sayı denilen şeyden ayrı olarak tasavvur edilmeyip aksine iki sayısını içermekte olması ve tüm sayıların kendileri bakımından Bir (*monad*) denilen şeyin kapsamında oldukları için (çünkü "iki" tek bir "iki"dir ve "üç" tek bir şey olarak tek bir "üç"tür ve "on" tek bir sayı toplamı olarak tek bir "on"dur),[71] (261) Pythagoras Bir'in var olan şeylerin ilkesi olduğunu ve var olan her bir şeyin bu Bir'e iştirakle "bir" olarak adlandırıldığını söylemiştir. Bu Bir kendine şey olarak düşünüldüğünde Bir olarak tasavvur edilmekte fakat başkalaşımı bakımından kendi kendine eklendiğinde "Belirsiz İki"[72] (*aoriston duad*) ortaya çıkmaktadır. "Belirsiz İki"nin böyle adlandırılmasının nedeni onun belli sayıda ve belirli ikilerden herhangi biri olması değil fakat tüm ikilerin her birinin ona iştirak etmesi bakımından iki olarak (261) tasavvur ediliyor olmasıdır; tıpkı "Bir" (*monad*) ile ilgili açıklamada olduğu gibi. O halde, var olan şeyler iki ilkeye sahiptir: "Bir" (tüm sayılır birler ona iştirakle bir olarak tasavvur edilmektedir) ve "Belirsiz İki" (tüm belirli ikiler ona iştirakle iki olarak tasavvur edilmektedir).

Pythagorasçıların değişik yollarla öğrettikleri "var olan şeylerin ilkeleri" tam (263) olarak bunlardır.[73] Demektedirler ki: "Var olan şeylerden bazıları mutlak olarak bazıları karşıtlıkla bazıları da göreli olarak tasavvur edilir." Şimdi, mutlak olarak tasavvur edilen şeyler kendileri bakımından var olan ve tamamen bağımsız olan şeylerdir; örneğin insan, at, bitki, toprak, su, hava, ateş vb; çünkü bunların her biri (264) mutlak olarak kabul

71. Pythagoraşçılar "on"u (*dekad*) "mükemmel sayı" olarak kabul ediyorlardı. Şu nedenle: 10 ilk dört sayının toplamı dır (1 + 2 + 3 + 4 = 10); Aristoteles, *Metaphysics*, I, 5, 986 a 8.
72. A.H., III, 155. "Belirsiz İki" cins olarak İki ya da ikiliğin ilkesi olan şeydir.
73. F.K., II, 263-5; M.K., II, 161-2; A.H., I, 137.

edilir ve başka bir şeyle ilişkili olarak tasavvur edilmez. Karşıtlıkla tasavvur edilen şeyler birbirlerine karşıt olmaları bakımından kabul edilen şeylerdir; örneğin iyi ve kötü, uygun ve uygun olmayan, yararlı ve yararsız, kutsal ve kutsal olmayan, dindar ve dindar olmayan, hareketli ve hareketsiz ve bunlara benzer (265) şeyler. Göreli olarak tasavvur edilen şeyler başka bir şeyle ilişkili olarak tasavvur edilen şeylerdir; örneğin sağ ve sol ya da yukarı ve aşağı ya da iki misli ve yarım vb; çünkü sağ sol ile ilişkili olarak ve aşağı yukarı ile ilişkili olarak tasavvur edilir ya da (266) tersine. Bu bunlara benzer başka şeyler için de böyledir. Demektedirler ki: "Karşıt şeyler olarak tasavvur edilenler göreli şeylerden farklı şeylerdir." Çünkü karşıt şeylerde, bir şeyin ortadan kalkması (bozulması) bir başka şeyin ortaya çıkması demektir; örneğin hastalığın ortaya çıkması sağlığın ortadan kalması ya da sağlığın ortaya çıkması hastalığın ortadan kalkması ya da hareketin ortaya çıkması durgunluğun ortadan kalkması ya da durgunluğun ortaya çıkması hareketin ortadan kalkması demektir. Aynı açıklama acı ve acısız ya da iyi ve kötü ya da başka birbirine karşıt (267) şeylerle ilgili olarak da geçerlidir. Fakat göreli olan şeyler eşzamanlı olarak var olan ve eşzamanlı olarak ortadan kalkan şeylerdir; çünkü sol olmadan sağ ya da iki misli (268) olmadan yarım var olamaz. Devam edelim: "Karşıt şeyler açısından, evrensel bir kural olarak, orta bir durum söz konusu değildir." Örneğin sağlık ve hastalık ya da hayat ve ölüm ya da hareket ve durgunluk arasında orta bir nokta söz konusu değildir; çünkü sağlık ve hastalık ya da canlı olmak ve ölü olmak ya da hareket etmek ve durgun olmak arasında orta bir nokta yoktur. "Fakat göreli şeylerde orta bir durum söz konusudur;" çünkü örneğin eşit olan daha büyük ve daha küçük arasında bir konumdadır; bu bunların göreli şeyler olmaları bakımından böyledir. Bunun gibi daha fazla ve daha az arasında yeterli olan ya da yüksek ve derin (alçak) arasında uyumlu (düzenli) olan (269) yer alır. Bu durumda, bu üç sınıf –kendinde var olan şeyler, karşıt olarak tasavvur edilen şeyler ve göreli olarak tasavvur edilen şeyler– var olduğuna göre, tüm bunların üstünde belli bir cinsin var olması zorunludur ve her bir cinsin onun altına giren tikellerden (türlerden) daha önceden var olmuş olması gerektiğinden bu cinsin de bunlardan

önce var olmuş olması gerekir. Şimdi, cins ortadan kalktığında onun altına giren tüm tikeller de onunla birlikte ortadan kalkar fakat tikeller ortadan kalktığında cins onlarla birlikte ortadan kalmaz; çünkü tikellerin cinse bağımlı olmasına karşılık, bunun (270) tersi söz konusu değildir. Bundan hareketle, Pythagorasçıların izleyicileri Bir denilen şeyi kendisi bakımından var olanlar olarak tasavvur edilen şeylerin üst cinsi olarak ilan etmişlerdir; çünkü Bir kendisi bakımından var olan bir şeydir ve bu bağlamda mutlak olan her bir şey de bir olmakta ve kendisi bakımından tasavvur (271) edilmektedir. Demektedirler ki: "Fakat karşıt şeylerde, eşitlik ve eşitsizlik birer ilkedir; çünkü bu ikisinde karşıt şeylerin özelliği (doğası) yansımaktadır." Örneğin durgunluk durumunda eşitlik (çünkü durgunluk daha fazla ve daha az olanı içermez) ve hareket durumunda eşitsizlik (çünkü hareket daha fazla ve daha az olanı içermektedir) (272) söz konusudur. Bu bağlamda, "doğal olan" eşitlik denen şeye (çünkü o aşılamaz bir sınır durumundadır)[74] ve "doğal olmayan" eşitsizlik denen şeye (çünkü o daha fazla ve daha azı içermektedir) karşılık gelmektedir. Aynı açıklama sağlık ve hastalık ya da (273) doğruluk ve eğrilik için de geçerlidir. Bununla birlikte, göreli olan şeyler fazlalık ve eksiklik cinsi altına girmektedir; buna bağlı olarak, büyük ve daha büyük ya da fazla ve daha fazla ya da yüksek ve daha yüksek "fazlalık" ile tasavvur edilen şeyler olmaktadır. Fakat küçük ve daha küçük ya da az ve daha az ya da ağır ve daha ağır "eksiklik" ile (274) tasavvur edilen şeyler olmaktadır. Fakat birer cins olan kendinde var olan, karşıt olan ve göreli olan şeyler başka cinslerin –örneğin Bir, eşitlik, eşitsizlik, fazlalık ve eksiklik vb– altına girdiklerine göre, bu cinslerin de başka cinslere atfedilip (275) atfedilemeyeceğine bakalım. Şimdi, eşitlik Bir'in altına girer (çünkü Bir, her şeyden önce, kendine eşittir); fakat eşitsizlik fazlalık ve eksikliğin altına girer görünüyor; çünkü fazla olan şey [örneğin, 5] ile fazla olunan şey [örneğin, 4] eşit olmazlar.* Fakat hem "fazlalık" hem de "eksiklik" "Belirsiz İki"nin altına girmektedir; çünkü aslında temel fazlalık ve eksiklik iki şeyde, yani fazla olan [ör-

74. Yani tam uygun (ve en iyi) durum ki, bu haliyle o uç noktadır ve daha fazla gelişemez (artamaz); yani o daha iyiye doğru değişemez olan bir şeydir.

* Örneğin (4 + 1) = 4 olmaz. (ç.n.)

neğin, 2] ile fazla olunanda [örneğin, 1], (276) bulunmaktadır. Böylece, temel Bir ve "Belirsiz İki" karşımıza tüm şeylerin en yüksek ilkeleri olarak çıkıyorlar. Demektedirler ki: "Bu ikisinden hem sayısal 'bir' hem de sayısal 'iki' ortaya çıkmaktadır –sayısal 'bir' temel Bir'den ve sayısal 'iki' de Bir ve 'Belisiz İki'den ortaya çıkmaktadır;" çünkü sayısal "iki" sayısal "bir"in iki katıdır [iki tane bir] ve "iki" sayılar arasında henüz ortaya çıkmamışken sayılar arasında bu iki kat [iki tane bir] da ortaya çıkmaz; bu iki kat (iki tane bir) "Belirsiz İki" ile Bir'den (277) edinilmektedir. Geriye kalan sayılar da aynı şekilde bu ikisinden elde edilmektedir; Bir her zaman sınırlayıcı olan ve "Belirsiz İki" ise "iki"yi üreten ve sayıları sonsuz miktarda çoğaltan şey olmaktadır. Bundan hareketle Pythagorasçılar bu ilkelerden Bir'in etkin neden ve "İki"nin edilgin madde olduğunu söylemektedirler. Bu kimseler sayıları bu ilkelere dayandırdıkları gibi Evren'i ve Evrendeki her şeyi yine (278) bu ilkelere dayandırmaktadırlar. Örneğin, nokta Bir'in altına sokulmaktadır; çünkü Bir bölünemez bir şeydir ve nokta da bölünemez bir şeydir. Tıpkı Bir'in sayılar için bir ilke olması gibi, aynı şekilde, nokta da çizgiler için bir ilkedir. Yani şöyle: Nokta Bir'in altına girmektedir fakat çizgi İki'nin altına girer; çünkü hem İki hem çizgi [bir (279) yerden bir yere ya da bir şeyden bir şeye] geçiş ile tasavvur edilen şeylerdir ve yine: İki nokta arasında uzanan ensiz uzunluk bir çizgidir. Bu bakımdan, çizgi İki'nin altına giren bir şeydir. Fakat yüzey Üç'ün (Üçlü'nün) altına girmektedir; çünkü yüzey, İki gibi, yalnızca bir uzunluk olarak kabul edilmez fakat aynı zamanda üçüncü bir (280) boyuta, yani ene sahip bir şey olarak kabul edilir. Yine, üç nokta oluşturulup bunlardan ikisi birbirlerinden ayrı olarak karşı karşıya konumlandırıldığı ve üçüncü nokta da bunların oluşturduğu çizginin orta noktası hizasında fakat ondan ayrı olarak konumlandırıldığında bir yüzey (düzlem) oluşturulmuş olur.[75] Katı biçim ve cisim (ve aynı zamanda piramit biçimi) Dört'ün (Dörtlü'nün) altına girmektedir; çünkü üç nokta yukarıda söylediğimiz gibi konumlandırıldıktan sonra onların üstünde ve onlardan ayrı bir başka (dördüncü) nokta konumlandırıldığında piramit biçim-

75. Herhangi bir üçgen yüzey (düzlem) ya da bir ABC üçgeni.

li katı cisim oluşturulmuş olur;[76] çünkü bu şey artık üç boyuta, yani uzunluğa, genişliğe ve (281) derinliğe sahiptir. Fakat bazıları cismin tek bir noktadan oluştuğunu ileri sürmektedir. Buna göre, nokta aktığı zaman çizgiyi çizgi aktığı zaman yüzeyi ve yüzey de dibe doğru aktığı zaman üç boyutlu cismi oluşturur. Fakat sonraki dönem (282) Pythagorasçılara ait olan bu görüş önceki dönem Pythagorasçıların görüşlerinden farklıdır; çünkü önceki dönem Pythagorasçılar sayıları iki ilkeye, yani Bir'e ve "Belirsiz İki"ye dayandırıyor ve sonra sayılardan hareketle noktaları, çizgileri ve bunlara bağlı olarak da [iki boyutlu] yüzey ve [üç boyutlu] katı biçimleri tasavvur ediyorlardı. Fakat sonraki dönem Pythagorasçılar bunların tümünü tek bir nokta [kavramından] hareketle tasavvur etmektedirler: Noktadan çizgi ve çizgiden yüzey ve yüzeyden cisim türemektedir.

(283) Her ne olursa olsun sayılardan hareketle katı biçimleri tasavvur etme tarzı bu olmaktadır; sonuçta, bu katılardan toprak, su, hava ve ateş gibi duyulur şeyler ve daha büyük ölçekte tüm Evren ortaya çıkmaktadır ve (bir kere daha sayılara vurgu yaparak) demektedirler ki: "Evren uyumlu bir biçimde düzenlenmiştir;[77] çünkü Evren sayı bakımından orantılar içerir ve bu orantılar mükemmel uyumu yaratan uyaklara karşılık gelirler –yani "dörtlerle", "beşlerle" ve "bütünlerle." "Dörtlerle" olan orantı 4 / 3, (284) "beşlerle" olan oran 3 / 2 ve "bütünlerle" olan orantı 2 / 1 olmaktadır. Fakat bu konu ölçütle ilgili araştırmamızda[78] daha tam olarak ele alınacaktır ve yine "Ruh Üzerine" adlı çalışmamızda.

Bu İtalyan fizikçilerin sayılara nasıl büyük bir güç atfettiklerini gösterdikten sonra şimdi bu görüşten hareket edildiğinde ortaya çıkacak güçlükleri sergileyelim.[79] (285) Şimdi, bu kim-

76. Burada ABC üçgeni yatay olarak ve dördüncü nokta bu üçgene yukarıdan dik gelen çizgi üzerindeymiş gibi tasavvur edilmektedir. Böylece ortaya derinliği olan bir piramit biçimi çıkmaktadır.
77. A.H., III, 155; M.K., I, 96. Bu terimler Pythagorasçı müzik öğretisi ile ilgilidir ve notalar arasındaki aralıklara (dördüncü, beşinci ve oktav) işaret etmektedir.
78. M.K., I, 96. *Ruh Üzerine* adlı çalışma kaybolmuştur.
79. F.K., II, 285-7; A.H., III, 156. Buradaki paragraf (285-6) muhtemelen bozuktur (paragraf tutarsızdır).

seler[80] –duyulur ve algılanır olan– sayılabilir hiçbir şeyin "bir" olmadığını fakat ancak birincil ve temel olan Bir'e iştirakle "bir" olarak adlandırıldıklarını ileri sürüyorlarsa ve işaret edilen hayvan "bir" oluyorsa, o zaman, işaret edilmeyen bitki "bir" değildir demektir; çünkü [bu öğretiye göre] birçok şeyin gerçekten "bir" olmaması fakat ancak şeylerin her birinin –örneğin bir hayvan, bir bitki (286) ya da bir sopa– Bir'e iştirakle bir olarak tasavvur ediliyor olması gerekmektedir; çünkü eğer işaret edilen hayvan "bir" olursa, o zaman, bir hayvan olmayan şey –diyelim ki bir bitki– "bir" olmaz.[81] Eğer bitki "bir" oluyorsa, o zaman, bitki olmayan şey – diyelim ki bir hayvan– "bir" olmaz. Fakat aslında bir hayvan olmayan şey –örneğin bir bitki– "bir" olarak betimlenmektedir ve yine, bir bitki olmayan bir şey de –örneğin bir hayvan da– "bir" olarak betimlenmektedir. O halde, sayılabilir şeylerin her birinin [kendisi bakımından] "bir" olduğu doğru değildir. Fakat her şeyin ona iştirak etmesi bakımından "bir" olarak tasavvur edildiği bu şey hem "bir" hem de "çok" olmaktadır; o (287) kendisi bakımından "bir" fakat kapsamı bakımından "çok" olan bir şeydir* ve yine, bu "çokluk" sayılabilir şeylerde sergilenen bir şey değildir; çünkü eğer hayvanların çokluğu bir "çokluk" olursa, o zaman, bitkilerin çokluğu bir "çokluk" olmaz. Eğer bitkilerin çokluğu bir "çokluk" olursa, o zaman, hayvanların çokluğu bir "çokluk" olmaz. Fakat aslında "çokluk" hem bitkiler hem hayvanlar hem de daha başka şeyler için [uygulamada] ön görülen bir şeydir. O halde, sayılabilir şeylerde söz konusu olan "çokluk" gerçek "çokluk" değildir; gerçek "çokluk" daha ziyade iştirakle kendisinden (288) [şeylerdeki] çokluğun tasavvur edildiği bir şey olmaktadır. Şimdi, Pythagorasçı filozoflar bu tür açıklamalar yaptıklarında, söyledikleri şey şu iddiayı anımsatmaktadır: "Hiçbir tekil insan İnsan değildir. İnsan yalnızca her tekil insanın ona iştirak etmesi bağlamında insan olarak adlandırıldığı ve birçok tekil insanın da yine aynı

80. Bu pasajdan 287'nin sonuna kadar Pythagorasçı öğreti betimlenmektedir. Bu öğretinin eleştirisi 288'de yapılıyor.

81. Bu gereksiz tekrar metni kuşkulu hale getiriyor.

* Yani birçok iştirakçisi olması bakımından. (ç.n.)

şekilde 'insanlar' olarak adlandırıldığı bir şeydir."[82] Buna göre, İnsan "akılsal ölümlü bir hayvan" olarak tasavvur edilen şeydir ve bu durumda ne Sokrates ne Platon ne de başka (289) bir tekil insan İnsan olmaz; çünkü eğer Sokrates, Sokrates olarak, İnsan ise bu durumda, Platon İnsan olmaz; yine Dion ve Theon da öyle. Eğer Platon İnsan ise o zaman, Sokrates İnsan olmaz. Fakat aslında [uygulamada] hem Sokrates hem Platon hem de daha başka tekil insanlar insan olarak adlandırılmaktadırlar. O halde, bu tekil insanların hiçbiri İnsan değildir; İnsan tekil insanların her birinin ona iştirak etmesi bakımından insan olarak adlandırıldığı bir şeydir ve bu bağlamda o bu tekil insanların (290) hiçbirine ait değildir. Aynı argüman bitkiler ve diğer şeyler için de geçerlidir. Fakat tekil insanların hiçbirinin bir insan olmadığını söylemek saçmadır ve yine tekil bitkilerin hiçbirinin bir bitki olmadığını söylemek de. O halde, her sayılabilir şeyin, (291) kendi tanımı bakımından, "bir" olduğunu reddetmek de saçmadır ve yine, cins kavramına karşı ortaya konan güçlük[83] Pythagorasçıların söz konusu öğretisine karşı da bir şeyler telkin eder görünüyor; çünkü genel (cins) İnsan ne tekil insanlarla birlikte algılanmaktadır (çünkü o zaman, o da tekil olurdu) ne tekil insanlardan ayrı olarak var olan (çünkü o zaman, tekil insanlar ona iştirak ederek insan olma vasfı kazanıyor (292) olamazdı) ne de tekil insanlarda kapsanan bir şeydir (çünkü sonsuz sayıda tekil insanın ona iştirak etmesi ve onun kısmen ölü insanlarda kısmen de canlı insanlarda kapsanması tasavvur edilebilir bir şey değildir). Şimdi, bu yönde bir açıklama kuşku verici olduğuna göre, söz konusu Bir hakkındaki açıklama da kuşku vericidir; yani şöyle: Bir ne tekil sayılabilir şeylerle birlikte algılanan ne bir tümel kavramın altına (293) sokulabilir bir şeydir ve ne de sayısız tekilin ona iştirak etmesi söz konusudur. Dahası, Bir İdeası, her bir şey ona iştirak etmesi bakımından "bir" olarak tasavvur edildiğine göre, ya bir tektir ya da birden fazladır [birkaç tanedir].[84] Eğer Bir İdeası bir tek ise, sayılabilir her bir şey ya onun bütününe ya da bir kısmına

82. Yani "cins İnsan" ya da "İnsan" (tümel bir kavram olarak).
83. A.H., II, 219.
84. F.K., II, 293-8; A.H., III, 158-62.

iştirak ediyordur. Eğer sayılabilir bir şey onun bütününe iştirak etmekteyse, o zaman, bu İdea bir tek değildir; çünkü aksi halde örneğin A gibi bir şey bu İdeanın bütününe sahip oluyorsa, o zaman, bu İdeadan geriye iştirak edilebilecek hiçbir şey kalmamış olacağı için, B gibi (294) bir şey "bir" olamayacaktır; bu da saçmadır. Fakat eğer Bir İdeası çok parçalı olup sayılabilir her bir şey onun bazı parçalarına iştirak etmekteyse, bu durumda, birincisi, var olan her bir şey Bir İdeasına iştirak etmiyor fakat onun bir parçasına iştirak ediyor ve bu nedenle de "bir" olmuyor demektir: Tıpkı, bir insanın bir parçasının bir insan olmaması ya da bir sözcüğün bir parçasının bir sözcük olmaması gibi Bir İdeasının bir parçası da Bir İdeası değildir; bu bağlamda, bu parçaya iştirak eden bir şey "bir" olmak (295) durumunda değildir. İkincisi, bu durumda, Bir İdeası artık ne "bir" İdeası ne kendisi bakımından "bir" olan bir şeydir demektir; aksine, o artık birden fazla [birkaç tane] olmak durumundadır; çünkü Bir "bir" olması ölçüsünde bölünemez bir şeydir ve tek olan tek olması ölçüsünde parçalara ayrılamaz bir şeydir. Ya da eğer tek olan şey parçalara ayrılabilir bir şey ise o zaman, o tek şeylerin oluşturduğu bir yığındır ve bu (296) nedenle de tek olan bir şey değildir demektir. Eğer birkaç tane Bir İdeası var ise ve herhangi bir şeyin "bir" olarak tasavvur edilmesi için bu şeyin kendisinden bağımsız bir [Bir] İdeasından pay almış olması gerekiyorsa, bu durumda, bu Bir İdealarından örneğin A [Bir] İdeası ile B [Bir] İdeası herhangi bir [Bir] İdeasına iştirak ediyordur –ki böylece her ikisi de "bir" olarak betimlenmektedir– ya da her ikisi de herhangi bir [Bir] (297) İdeasına iştirak etmiyordur. Eğer bu iki [Bir] ideası herhangi bir [Bir] İdeasına iştirak etmiyor ise bu durumda, bu ikisinin herhangi bir üst Bir İdeasına iştirak etmediği halde "Bir" olarak adlandırılıyor olması gibi, "bir" olarak adlandırılmış her bir şeyin de bir Bir İdeasına iştirak etmediği halde "bir" olarak adlandırılıyor olması mümkündür. (298) Fakat eğer bu [Bir] İdeaları bir üst [Bir] İdeasına iştirak etmekteyseler, bu durumda, yine o bildik güçlük söz konusu olacaktır: Bu iki [Bir] İdeası tek bir [Bir] İdeadan nasıl pay alabilmektedir? Bunları her biri bu İdeanın bütünü mü yoksa onun bir parçasını mı edinmektedir? Bu kimseler bu sorulara

ne tür bir yanıt verirlerse versinler az önce yukarıda sözünü ettiğimiz güçlükler bu kimselerin önüne serilecektir.[85]

(299) Bunların yanı sıra, insan tarafından algılanan her şey ya duyu ile ve yalnızca olgu[86] aracılığıyla ya da zihin ile algılanmak durumunda olduğuna göre, sayı denilen şey de, eğer o da insan tarafından algılanan bir şey ise, açıktır ki, ya duyu ya da (300) zihin ile idrak edilen bir şeydir. Fakat sayı duyu ve basit izlenimle algılanan bir şey değildir; çünkü sayılabilir şeylerin doğası bazı insanları yanılgıya sürüklemektedir: bu kimseler bu şeyleri siyah ya da beyaz ya da genel olarak duyu nesneleri olarak gördüklerinden sayı denilen şeyin de bir duyu nesnesi (*aistheton*) ve görünür bir şey (*fainomenon*) olduğunu sanırlar. Oysa gerçek bunun tam tersidir; çünkü beyaz ya da siyah bir şey ya da bitki ya da taş ya da sopa ya da sayılabilir her bir şey görünür olan duyu ile algılanan bir şeyken, sayı olarak sayı bizim için bir duyu nesnesi olmadığı gibi (301) görünür bir şey de değildir. Şimdi sayı denilen şeyi şöyle düşünelim: Duyulur şeyler, duyulur şeyler olarak, bizim tarafımızdan öğrenme olmaksızın algılanan şeylerdir; çünkü hiç kimse siyah ve beyaz olan şeyleri görmeyi ya da kaba ve yumuşak olan şeyleri algılamayı öğrenmemektedir. Fakat sayı olarak sayı bizim öğrenme olmaksızın algıladığımız bir şey değildir; çünkü biz iki kere ikinin dört ya da iki kere üçün altı ya da on kere onun yüz ettiğini öğrenme ile biliyoruz. O halde, sayı denilen (302) şey bir duyu nesnesi değildir. Eğer sayı belli şeylerin bir araya getirilmesi işlemiyle hafıza tarafından bilinir hale getirilen bir şey ise bu demektir ki, bir kimse duyulur şeyleri terk ettiği (bir kenara bıraktığı) zaman, bu kimse çıkmaza girecektir. Tıpkı Platon'un *Ruh Hakkında*[87] adlı kitabında çıkmaza girmiş olması gibi. Bu kitaptaki çıkmaz şudur: Birbirlerinden bağımsız olarak var olduklarında "iki" olarak (303) tasavvur edilmeyen bu (iki) şey bir araya getirildiklerinde "iki" olmaktadır. Şimdi, eğer bu iki şey, tür bakımından, birleşmeden önce ne iseler birleşmeden sonra da aynı olmayı sürdürmekteyse ve bunların her biri birleşmeden

85. F.K., II, 203.
86. Yani duyu izlenimi ile. Bkz. M.K., I, 85.
87. Bkz. Platon, *Phaed.*, 96 e; F.K., II, 306; M.K., II, 91.

önce "bir" idiyse, o zaman, bu iki şeyin her biri birleşmeden sonra da yine "bir" olacaktır demektir. Eğer birleşmeden sonra bu (iki) şeyin her birine bazı yeni niteliklerin eklendiğini kabul edersek, örneğin (304) ikileşme gibi, o zaman, bu ikisinin birleşimi dört olur; çünkü eğer birleşmiş "bir" ve "bir"e [ortaya çıkmış olan] "İki" (*Dyad*) fazla bir şey olarak ekleniyorsa, o zaman, bu "İki"nin içinde "bir" ve "bir"in olduğu düşünüldüğüne göre, "bir" ve "bir"in birleşiminden ortaya çıkan şey "dört" olacaktır demektir: "İki" olarak tasavvur edilen ve [iki] şeyin birleşimi olan şey ve onlara eklenen ikili bir doğaya sahip olan "İki."* Yine eğer birleşimle "On"u oluşturan sayılara aynı şekilde "On" eklenmesi söz konusu ise ve "dokuz"un "On"un içinde ve "sekiz"in "dokuz"un içinde ve "yedi"nin "sekiz"in içinde ve geriye kalan sayıların da sırasıyla aynı şekilde [biri diğerinin içinde] kapsandığı tasavvur ediliyorsa, bu durumda, "on" sayı bakımından sonsuz kere sonsuz kadar olacaktır demektir ve biz bu duruma daha önce işaret etmiştik.[88]

(305) Platon bir başka tarzda da tartışmaya kalkışmıştır. Demektedir ki: "Eğer 'bir' bölündüğü ve ayrıldığı zaman 'iki' olarak tasavvur ediliyorsa, bu tek 'bir'lerin her birinin birleşimi kesinlikle 'iki' olarak tasavvur edilemez; çünkü ikinci dayanak birinci dayanağa karşıt durumdadır. Eğer aynı şeyin ayrık parçaları 'iki' oluyorsa, bu durumda, bir araya ve yan yana getirilen bu parçalar 'iki' olmaz." Platon'un bu (306) açıklaması şöyle de ifade edilebilir: "Çünkü ben bu parçalar birbirlerinden ayrı olduklarında her biri 'bir' olarak kabul edilip 'iki' olarak kabul edilmedikleri halde, bunlar yan yana getirildiklerinde, bu yan yana getirme işleminin bunların 'iki' haline gelmesinin [bunların 'iki' olarak kabul edilmelerinin] dayanağı olmasına şaşıyorum ve yine eğer bir insan 'bir'i ikiye ayırıyorsa, bu ayırma işleminin 'bir'in 'iki' haline gelmesinin dayanağı olmasına inanamıyorum; çünkü 'bir'in 'iki' haline gelmesine ilişkin bu dayanak birinci dayanağa karşıttır; çünkü ['iki'nin oluşmasının] dayanağı daha önce bu 'bir'lerin (parçaların) birbirlerinden ayrılmaları ve uzaklaştırılmaları iken, daha sonra bu 'bir'lerin (parçaların) yan

* Yani: (1 + 1) = (2) = (2) + (1 +1) = 4. (ç.n.)
88. Bkz. F.K., I, 303.

yana getirilmeleri ve birbirlerine eklenmeleri (307) olmaktadır."* Bu sözleriyle Platon açık bir biçimde şunu soruyor: Eğer "bir" ve "bir"in birleşimi ya da bunların basit bir biçimde yan yana getirilmesi daha önce "iki" olmayan bu "bir"lerin "iki" haline gelmesinin dayanağı olarak kabul ediliyorsa, o zaman, bölme ve ayırma işlemiyle "bir"in "iki" haline geldiğine nasıl inanabiliriz? Çünkü ayırma ve bölme işlemi birleştirme işlemine karşıttır.

(308) Platon'un görüşü budur. Fakat şöyle tartışmak da mümkündür:[89] "Eğer sayı bir şey ise o zaman, bir şey bir şeyin yanına, örneğin 'bir'in yanına 'bir' konduğunda ya bu birleşik 'bir'lere bir şey ekleniyordur ya onlardan bir şey çıkartılıyordur ya da onlardan ne bir şey çıkartılıyordur ne de onlara bir şey ekleniyordur. Fakat eğer onlara bir şey eklenmiyor ya da çıkartılmıyorsa, o zaman, 'bir'in yanına 'bir'in konması nedeniyle 'iki' ortaya çıkmıyor demektir; nasıl ki birleşimden önce 'iki' var değil (309) idiyse. Eğer yan yana getirilen bu (birleşik) 'bir'lerden yan yana getirme işlemi nedeniyle bir şey çıkartılmış oluyorsa, o zaman, bu birleşik 'bir'lerde bir 'bir'lik azalma söz konusudur ve bu nedenle de 'iki'nin ortaya çıkması söz konusu değildir demektir. Eğer bu işlemle bu birleşik 'bir'lere bir şey eklenmiş olmaktaysa, o zaman, ortaya 'iki' değil fakat dört çıkıyor demektir;"[90] çünkü kendisine bir şeyin eklendiği "iki" "bir" artı "bir" idi; bu durumda, bu "iki" bu birleşik "bir"lere eklendiğinde ortaya çıkan "dört" olur. Bu da saçmadır. O halde, sayı var olan bir şey değildir.

5. OLUŞ VE YOK OLUŞ HAKKINDA

(310) Kuşkucuların fizikçilere karşı giriştikleri oluş ve yok oluşa ilişkin sorgulama aslında şeylere ilişkin "Bütün" hakkındadır; çünkü Evren'in yapısını araştıranlardan bazıları her şeyin tek bir şeyden türediğini bazıları ise birkaç şeyden türediğini

* Yani "iki"nin oluşmasında bir şey üzerinde birbirine karşıt iki işlem (ayırma ve birleştirme) ön görülmektedir ya da aynı şey üzerinde yapılan iki karşıt işlem aynı sonucu (iki) vermektedir. Bu da saçmadır. (ç.n.)

89. F.K., II, 308-9; A.H., III, 164-5.

90. F.K., II, 303, 304.

ileri sürmektedir[91] ve her şeyin tek bir şeyden türediğini iddia edenlerden bazıları bu tek şeyin niteliksiz bir şey olduğunu bazıları da nitelikli bir şey olduğunu ileri sürmektedir. (311) Bu şeyin nitelikli bir şey olduğunu iddia edenlerden bazıları bunun hava olduğunu bazıları su olduğunu bazıları ateş ve bazıları da toprak olduğunu iddia etmektedir. Tüm şeylerin birden fazla şeyden türediğini iddia edenlerden bazıları bu şeylerin belli bir sayıda olduğunu bazıları ise sayılamayacak kadar çok olduğunu ileri sürmektedir. Bu şeylerin belli bir sayıda olduğunu iddia edenlerden bazıları bunların sayısının iki bazıları dört bazıları beş bazıları altı olduğunu söylemektedir. Bu şeylerin sayıca sonsuz olduğunu iddia edenlerden bazıları bu şeylerin [bunlardan] türetilen şeylere benzediklerini bazıları ise benzemediklerini söylemektedir. Bazıları bunların edilgin şeyler olmadıklarını bazıları da aksine bunların edilgin şeyler olduklarını söylemektedir. (312) Stoacılar tüm şeylerin oluşumunun temelinde tek bir niteliksiz cismin olduğunu ön görmektedirler. Buna göre, var olan şeylerin [temel] ilkesi niteliksiz ve tümüyle dönüşebilir (değişebilir) olan maddedir. Bu maddenin dönüşümü ile dört unsur varlığa (313) gelmektedir: Ateş ile hava ve su ile toprak. Fakat Hippasos ve Anaksimenes ve Thales tüm şeylerin tek bir nitelikli şeyden varlığa geldiğini (oluştuğunu) savunmuşlardır. Bunlardan Hippasos –ve bazılarına göre de Efesli Herakleitos– tüm şeylerin ateşten türemiş olduğunu savunurken, Anaksimenes havadan, Thales sudan ve (bazılarına göre) Ksenofanes topraktan türemiş olduğunu savunmuştur.

"Her şey topraktan çıkar ve her şey toprakta son bulur."

Tüm şeylerin birden fazla ve belli sayıda şeyden türemiş olduğunu savunanlardan Ozan Homeros bu şeylerin sayısının iki olduğunu söylemektedir: Toprak ve su. Homeros bir yerde şöyle demektedir:[92]

"Tanrıların babası Okyanus ve onları doğuran Tethys"

91. A.H., III, 30; F.K., I, 379.
92. Homeros, *Iliada*, XIV, 201.

Ve yine[93]

"Hayır, fakat dilerim, siz hepiniz toprağa ve suya dönersiniz yeniden"

Bazılarına göre Kolofonlu Ksenofanes de aynı düşüncededir, çünkü o da bir yerde şöyle demektedir:

"Biz insanların kökü toprak ve sudur"

Şu sözlerinden de anlaşılacağı gibi Euripides de tüm şeylerin toprak ve etherden türediğini düşünmektedir:[94]

"Ether ve Toprak diyorum, tüm şeylerin ana tanrısı"

Empedokles tüm şeylerin dört unsurdan türediğini söylemektedir:[95]

"Tüm şeylerin kökeninde dört şey vardır ve bunu ilk kez size söylüyorum:
Ulu Zeus ve hayat veren Hera ve Aidoneos
Ve ölümlülerin kaynağını sulayan Nestis"

(316) Lukanialı Okellos ve Aristoteles her şeyin beş unsurdan türediğini söylemektedir; çünkü onlara göre dört unsurun yanı sıra çember hareketi yapan bir (317) beşinci cisim vardır[96] ve gök cisimleri bu cisimden türemektedir. Empedokles tüm şeylerin türeyişinin altı unsura dayandığını varsaymaktadır; çünkü Empedokles kendi dizelerinde –ki bu dizelerde tüm şeylere ilişkin dört kökten bahsedilmektedir– tüm şeylerin bu dört temel unsurdan varlığa geldiğini kabul etmektedir; fakat aynı zamanda şunları da söylemektedir: [97]

93. Homeros, *Iliada*, VII, 99.
94. Euripides, *Frag*., 1023.
95. F.K., I, 362.
96. Yani eter. Bkz. A.H., III, 31.
97. F.K., I, 10; II, 318; A.H., III, 32; F.K., I, 363.

"Bunlardan ayrı ve bunlarla birlikte
Her bakımdan mükemmel olarak dengelenmiş ve eşit
Ölümcül kavga ve aşk"

Böylece, Empedokles var olan şeylerin ilkeleri olarak altı unsurun varlığını kabul etmiş olmaktadır; ilk dört unsur, toprak, su, hava ve ateş olmaktadır ve diğer ikisi ise Aşk ve (318) Kavga. Fakat Klazomenaeli Anaksagoras, Demokritos, Epikuros ve daha birçokları şeylerin türeyişinde sayısız unsurun olduğunu söylemişlerdir; üstelik Anaksagoras bunların bunlardan türeyen şeylere benzediğini söylerken, Demokritos ve Epikuros bunların (yani atomların) bunlardan türeyen şeylere benzemediklerini ve bunların edilgin şeyler olmadıklarını söylemişlerdir. Pontuslu Herakleides ve Asklepiades ise bu [temel] unsurların bunlardan türeyen şeylere benzemediklerini fakat edilgin durumda olduklarını (örneğin düzensiz moleküller) söylemişlerdir.

(319) Şimdi, oluş ve yok oluş boşa çıkartıldığında tüm bu sözü edilen kimselerin fizik öğretileri de boşa çıkartılmış olacağına göre, bu kimselerin argümanlarını daha sağlam bir biçimde sorgulamak yerinde olur. Bununla birlikte, bu argümanların dediğimiz şekilde sorgulanmasında, bu argümanların da ilintili olduğu temel sorun daha (320) önceki argümanlarımızda zaten ziyadesiyle ortaya konmuş bulunuyor. Şöyle ki: oluşan (varlığa gelen) ve yok olan (ortadan kalkan) bir şey zamanda varlığa gelir ve zamanda yok olur. Fakat yukarda göstermiş olduğumuz gibi,[98] zaman var olan bir şey (321) değildir. O halde, oluşan ve yok olan hiçbir şey var değildir. Yine, oluş ve yok oluş her zaman değişmeye yol açan hareketlerdir. Fakat daha önce göstermiş olduğumuz gibi[99] hareket var olan bir şey değildir. O halde, oluş ve yok oluş var olan şeyler (322) değildir. Yine, türeyen ya da yok olan hiçbir şey bir etkin ve bir etkilenen olmaksızın oluşmaz ve yok olmaz;[100] fakat ne etkin olan ne de etkilenen bir şey vardır. 323O halde, türeyen (oluşan) ya da yok olan hiçbir şey var değildir. Dahası, eğer oluşan ve yok olan bir şey varsa,

98. F.K., II, 170.
99. F.K., II, 37.
100. F.K., I, 195.

o zaman, ya bir şey bir şeye ekleniyordur ya bir şey bir şeyden çıkartılıyordur ya da bir şey bir şeye dönüşmektedir. Fakat oluş ve yok oluş bu üç yoldan biriyle gerçekleşiyor olmalıdır.[101] Örneğin "on" ile ilgili olarak, dokuz ["on"dan] bir çıkartıldığında oluşur, buna karşılık, on yok olur (ortadan kalkar). Yine, dokuza bir eklendiğinde on oluşu (ortaya çıkar), buna karşılık, dokuz yok olur. Aynı açıklama yok olan ya da dönüşümle oluşan şeyler için de geçerlidir. Örneğin aynı (324) şekilde, şarap ortadan kalkarken sirke oluşmaktadır. Şimdi, eğer oluşan ve yok olan her şey ya eklemeyle ya çıkarmayla ya da dönüşümle oluşuyor ve yok oluyorsa ve biz ne toplamanın ne çıkarmanın ne de dönüşümün var olmadığını göstermiş bulunuyorsak,[102] bu durumda, biz oluşun ve yok oluşun var olan şeyler olmadığını da (325) göstermiş bulunuyoruz demektir. Dahası, oluşan ya da yok olan bir şeyin kendisini yok eden ya da oluşturan şeyle temas etmesi gerekir; fakat gösterildiği gibi,[103] temas var olan bir şey değildir; o halde, oluş ve yok oluş denen şeyler de var olamazlar.

(326) Biz Kuşkucular için doğrudan doğruya şunu ileri sürmek de mümkündür: Eğer oluşan bir şey varsa, bu şey ya var olan bir şeydir ya da var olmayan. Fakat var olmayan bir şey oluşmaz (varlığa gelmez);[104] çünkü var olmayan bir şey hiçbir niteliğe (327) sahip değildir ve hiçbir niteliğe sahip olmayan bir şey bir niteliğe dönüşmez ve yine, oluşan şey etkiye maruz kalan bir şeydir; fakat var olmayan şey etkiye maruz kalan bir şey olamaz; çünkü etkilenme var olan bir şeye özgüdür; o halde, var olmayan bir şey oluşmaz (varlığa gelmez). Var olan şey de oluşmaz; çünkü var olan bir şey zaten var olan bir şeydir ve oluşmaya ihtiyacı yoktur; o halde, var olan şey de türeyen (oluşan) bir şey değildir. Fakat eğer ne var olan ne de var olmayan bir şey oluşmamakta ise ve bunların dışında başka bir seçenek de yok ise bu durumda, türeyen (oluşan) (328) hiçbir şey de yoktur demektir ve yine, görünen şeylerden bazılarının tek bir şeyden değişme yoluyla türediği ve bazılarının da birkaç şeyden birden değişme yoluyla

101. A.H., III, 109; F.K., I, 277.
102. F.K., I, 277; A.H., III, 85, 102; M.K., I, 378.
103. F.K., I, 258; A.H., III, 45.
104. F.K., II, 326-7; A.H., III, 112.

(329) türediği gözlenmektedir. Tek bir şeyden değişme yoluyla türeyen tüm şeyler özleri bakımından aynı kaldıkları halde, bir niteliğin yerine bir başka nitelik edinen şeylerdir. Örneğin aynı sıvı miktar bakımından değişmediği halde, şıra yok olurken şarap oluşmakta ve şarap yok olurken sirke oluşmaktadır. Yine, örneğin balmumu özü bakımından aynı kaldığı halde, sertliği yok olurken yumuşaklığı ortaya çıkmakta ya da (330) tam tersi olmaktadır. Fakat diğerleri birkaç şeyden birden oluşmaktadır; örneğin halkaların bir araya getirilmesiyle oluşan bir zincir ya da taşların bir araya getirilmesiyle (331) oluşan bir ev ya da iplik ve kumaştan oluşan elbise gibi. Eğer düşünülür (*noetois*) şeyler arasında oluşan bir şey varsa, bu şey ya var olan bir şeyden ya da var olmayan bir şeyden oluşuyordur. Fakat var olmayan bir şeyden hiçbir şey oluşmaz; çünkü herhangi bir şey türeten şey var olan ve hareket etme niteliğine sahip olan bir şey olmalıdır; bu bakımdan, var olmayan bir şeyden hiçbir şey türemez. Var olan bir şeyden de hiçbir (332) şey türemez; çünkü eğer var olan bir şeyden herhangi bir şey türemekteyse, bu şey ya tek bir şeyden ya da birden fazla şeyden türüyor olmalıdır. Bu şey tek bir şeyden türüyor olamaz; çünkü eğer bu şey tek bir şeyden türemekteyse, o zaman, bu şeye ya ekleme (artırma) yapılıyordur ya bu şeyden çıkarma (eksiltme) yapılıyordur ya da bu (333) şey değişmeden kalıyordur. Fakat aynı şeyin artması ya da eksilmesi ve aynı şeyin kendisinden daha fazla olması ya da daha az olması mümkün değildir; çünkü eğer bir şey kendisinden daha fazla bir hale gelebiliyorsa, o zaman, bu şey var olmayan bir şeyden bir ek alıyordur demektir; çünkü bu şey kendisinden başka hiçbir şeye sahip değildir. Eğer bu şey kendisinden daha az bir hale gelebiliyorsa, o zaman, onda kaybolan (azalan) şey var olmayan bir şeyde kayboluyor (azalıyor) demektir; çünkü bu şey kendisinin dışında hiçbir şeye sahip değildir. O halde, artan ya da azalan bir şeyden (334) hiçbir şey ortaya çıkmaz (oluşmaz). Yine, değişmeden kalan bir şeyden de hiçbir şey oluşmaz; çünkü eğer bu mümkünse, o zaman, ya bu şey değişmediği ve dönüşmediği halde ya da bu şeyin değişmesi ve dönüşmesi sonucunda bir şey türüyor demektir.[105] Fakat bu şey

105. A.H., III, 112.

değişmiyor ve eskiden neyse öyle kalmaya devam ediyorsa, o zaman, ondan hiçbir şey türemiyor (oluşmuyor) demektir; çünkü türeme bir değişme tarzıdır. (335) Eğer bu şey dönüşmekte ve değişmekte ise, bu durumda, ondan türeyen şey ya bu şeyin kendisine dönüşmesi ya da başka bir şeye dönüşmesi sonucunda türüyordur. Eğer bir şey türeten şey kendine dönüşmekte ise o zaman, bu şey eski durumuyla aynı kalıyor ve bu nedenle de hiçbir şey türetmiyor demektir. Eğer başka bir şeye dönüşerek bir şey türetmekteyse, o zaman, bu şey değişerek bir şey türetirken ya özü bakımından kendisi olmaktan çıkıyordur ya da aynı kalmayı sürdürüyor ve bir biçimden bir başka biçime geçmesi anlamında bir şey türetmiş oluyordur; örneğin balmumunun (336) farklı zamanlarda değişik biçimler edinmesi gibi. Fakat eğer bu şey özü bakımından kendisi olmaktan çıkmaktaysa, o zaman, bu şey var olmayan bir şey oluyor ve var olmayan bir şey olarak da hiçbir şey türetmiyor demektir. Eğer bu şey özü bakımından aynı kalarak bir şey türetmekte ve nitelik değiştirmekte ise, bu durumda, bu (337) görüş aynı güçlük nedeniyle boşa çıkartılır; çünkü ikinci biçim ve ikinci nitelik ya birinci biçim ve birinci nitelik değişmeden kaldığı halde oluşuyordur ya da bunların değişmeleri (ortadan kalkmaları) sonucunda. Fakat "maruz kalan"ı sorgularken belirtmiş olduğumuz gibi,[106] ikinci biçim ne birinci biçim değişmeden kaldığı halde ne de bunun değişmesi sonunda ortaya çıkmaz (çıkamaz). Demek ki tek bir şeyden türeyen bir şey (338) yoktur ve yine birkaç şeyden de bir şey türemez; çünkü iki şey birleştiğinde [oluşacak] üçüncü şey bu iki şey aynı kaldığı halde oluşamaz (ortaya çıkamaz). Yine eğer üç şey birleşmekte ise bunlardan oluşacak şey bunlar aynı kaldığı halde oluşamaz. Fakat İnsan üzerine sorgulama yaparken bu konu hakkında daha sarih bir açıklama ortaya koymuştuk ve İnsan denen şeyin ne cisim ne ruh ne de bunların bir bileşimi (339) olmadığını göstermiştik.[107] Dolayısıyla, eğer türeyen şey ne tek bir şeyden ne de birden fazla şeyden türememekteyse ve bunların dışında başka bir seçenek yok ise o zaman, var olan hiçbir şey türeyen bir şey değildir demektir.

106. F.K., II, 266. "Maruz kalan" etkilenen ya da üzerine etki yapılan şey anlamına gelmektedir ve bu da "etkin" denen şeye karşıttır.
107. M.K., I, 263, 288.

(340) Kuşkucuların ayrıntılı olarak inceledikleri Oluş hakkındaki argümanlar bunlardır. Fakat dogmatikler [bu eleştirilere karşı] son bir çare olarak duyunun tanıklığına dayalı örneklere başvurmaktadırlar: "Örneğin ılık olan su soğumaktadır ya da heykel olmayan bronz heykel haline gelmektedir ya da yumurta bir güç olarak tavuktur; fakat şu anda öyle değildir (yani yumurta gerçek bir tavuk olana kadar bir güç olarak tavuktur).[108] Demek ki hem var olan bir şey hem de [önceden] var olmayan bir şey için 'oluş' geçerlidir. Dahası, biz bir insandan bir bebeğin ve ottan öz suyun türediğini de görmekteyiz. O halde, kuşkucuların tüm argümanları duyunun tanıklığına (341) (olguya) ters düşmektedir." Fakat böyle söyleyenler hata ediyorlar ve önlerindeki sorunu görmezden geliyorlar; çünkü soğuk olmayıp sıcak olan su ne sıcak değilken sıcak ne de sıcakken soğuk hale gelmemektedir; bu bir yana, var olan hiçbir şey de yoktur. O halde, su ile ilgili olarak, oluşan (varlığa gelen) herhangi bir şey de yoktur. Yine: Ne bronz heykel değilken heykel ne de bir heykel heykelken heykel olmayan bir (342) şey olmaktadır. Aynı şey "güç olarak olmak" ile "gerçekte olmak" hakkında da söylenebilir. Devam edelim, bir şey ne güç bakımından olmaktan daha fazla gerçekte olmak durumundadır ne de bunun tersi söz konusudur. Eğer böyle ise bu demektir ki, güç bakımından varken gerçekte var olan bir şey haline gelen hiçbir şey yoktur; fakat eğer böyle değilse, ortaya çıkan şey var olmayan bir şeyden ortaya çıkıyor demektir; bu (343) da saçmadır. Dogmatikler demektedirler ki: "Evet, ama bebek annesinden doğmaktadır (türemektedir) ve ottan öz su çıkmaktadır." Buna karşılık biz de şunu sormaktayız: Bu açıklamanın sorunun çözümüne katkısı nedir? Çünkü ne bebek doğumla varlığa gelmektedir (bu gözle görülmeden gerçekleşen bir durumdur) ne de öz su ottan türemektedir (çünkü öz su daha önce otun içinde vardı ve otun dışına çıkmakla yalnızca yer değiştirmiş oldu). Şimdi, nasıl bir insan karanlıktan aydınlığa çıktığında bu insanın [bu yeni durumuyla] varlığa gelmiş olduğu söylenmeyip yalnızca

108. Bu açıklama yersiz gibi görünüyor. Metnin bu noktada eksik olduğu düşünülebilir. İfade aslen söyle varsayılabilir: "Yumurtanın güç olarak tavuk olmaktan çıkıp gerçek bir tavuğa dönüşmesiyle tavuk ortaya çıkmaktadır."

onun bir yerden bir yere geçmiş olduğu söyleniyorsa, biz de, aynı şekilde, bebeğin [doğmakla] varlığa gelmiş olmadığını fakat yalnızca bir yerden bir yere geçiş yapmış olduğunu söylüyoruz. O halde, türeyen hiçbir şey yoktur.

(344) Aynı nedenle, ortadan kalkan bir şey de yoktur; çünkü eğer herhangi bir şey ortadan kalkmakta ise o zaman, ya var olan bir şey ortadan kalkmaktadır ya da var olmayan bir şey. Fakat var olmayan bir şey ortadan kalkmaz; çünkü ortadan kalkan bir şey var olmama durumuna gelen bir şeydir. Fakat var olmayan bir şey, halihazırda var olamayan bir şey olduğuna göre, böyle bir duruma dönüşme ihtiyacında bir şey değildir. (345) O halde, var olmayan bir şeyin ortadan kalkması söz konusu değildir. Var olan bir şey de ortadan kalkmaz (kalkamaz); çünkü bu şey ortadan kalkmaktaysa, o zaman, bu şey ya varlığını sürdürerek ya da varlığını sürdürmeyerek ortadan kalkmaktadır. Eğer bu şey varlığını sürdürerek ortadan kalkmaktaysa, o zaman, bu şey aynı anda hem var olan hem de var olmayan bir şeydir demektir; yani o hem ortadan kalkmaktadır hem de ortadan kalkmamaktadır. Fakat eğer bu şey varlığını sürdürmeden ortadan kalkıyorsa, o zaman, bu şey tamamen yok oluyor demektir; yani o artık var olan bir şey değildir fakat ortadan kalkmakta olan var olmayan bir şey konumundadır. Bunlar bir yana, var olan hiçbir şey yoktur ve bu nedenle de ortadan kalkan hiçbir şey yoktur.

(346) Bazı kimseler de, oluş ve yok oluş zamanlarına odaklanarak, şunu ileri sürmektedir: "Eğer Sokrates ölmüş ise, o ya canlıyken ya da ölüyken ölmüştür.[109] Fakat Sokrates canlıyken ölmüş değildir (olamaz); çünkü kesindir ki o canlıyken ölü durumda değildi ve Sokrates ölüyken de ölmüş olamaz; çünkü bu durumda, onun iki kez ölmüş (347) olması gerekir. O halde, Sokrates ölmemiştir." Aynı sonuç farklı bir örnekle de elde edilebilir. Kronos[110] şöyle bir argüman ileri sürmüştür: "Eğer duvar ortadan kalkıyorsa, o zaman, bu duvar ya taşlar birbirlerine değerken ve birbirlerine bitişikken ya da birbirlerinden ayrıkken ortadan kalkıyordur. Fakat duvar ne taşlar birbirlerine değerken ve birbirlerine bitişikken ne de birbirlerinden ayrık-

109. F.K., I, 269; A.H., III, 111.
110. Yani Diodoros Kronos (F.K., II, 85).

ken ortadan kalkar (348) (kalkamaz). O halde, duvar ortadan kalkmamaktadır." Argüman budur ve bu argümanın gücü gayet açıktır. Burada iki zaman tasavvuru söz konusudur: Taşların birbirlerine değdikleri ve birbirlerine bitişik oldukları zaman ve taşların birbirlerinden ayrık oldukları zaman. Bunların dışında üçüncü bir zaman tasavvur edilemez. Şimdi, eğer duvar ortadan kalkmaktaysa, o zaman, o birinci ya da ikinci zaman içinde ortadan (349) kalkıyor olmalıdır. Fakat o taşların birbirlerine değdikleri ve birbirlerine bitişik oldukları zaman içinde ortadan kalkıyor olamaz; çünkü böyle bir durumda o bir duvar olarak hâlâ varlığını sürdürüyor olur. Eğer böyleyse, o zaman, o ortadan kalkmıyor demektir ve yine duvar taşlar birbirlerinden ayrık oldukları zaman içinde de ortadan kalkıyor olamaz; çünkü bu durumda o artık bir duvar olarak var olan bir şey olmaz ve var olmayan bir şey de ortadan kalkan bir şey olamaz. Şimdi, eğer duvar ne taşların birbirlerine değdikleri ve birbirlerine bitişik oldukları zaman içinde ne de birbirlerinden ayrık oldukları zaman içinde ortadan kakmıyorsa, bu durumda, duvar ortadan kalkmıyor (350) demektir. Bu şöyle bir argümanla da ortaya konabilir: Eğer bir şey hem varlığa geliyor (oluşuyor) hem de ortadan kalkıyor (yok oluyor) ise o zaman, bu şey ya var olduğu zaman içinde ya da var olmadığı zaman içinde varlığa geliyor ve ortadan kalkıyordur. Fakat duvar var olduğu zaman içinde varlığa geliyor ve ortadan kalkıyor olamaz; çünkü halen var olan bir şey olması ölçüsünde o ne varlığa gelmekte olan ne de yok olmakta olan bir şey olamaz. Bu söylenenler duvarın var olmadığı zaman içinde "etkiler" bakımından da geçerlidir; çünkü var olmadığı zaman içinde bir şey ne bir şeyi etkileyebilir ne de bir şeyden etkilenebilir. Eğer böyle ise, hiçbir şey oluşmuyor ve yok olmuyor demektir.

(351) Şimdi, fizikçi filozofların argümanlarına karşı bizim yanıtlarımız bunlardır. Bu durumda, felsefenin etik bölümü ile haşır neşir olan filozoflara yönelmemizin zamanı gelmiştir.

Başvurular

Aristoteles:
Historia Animalium (A.L. Peck, 3 Cilt)
The Categories (H.P. Cooke)
Metaphysics (G.C. Amstrong)
Meteorologica (H.D.P. Lee)
Nichomachean Ethics (H. Rackham)
On The Heavens (W.K.C. Guthrie)
Physics (Rev. P. Wicksteed and F.M. Cornford, 2 Cilt)
Politics (H. Racham)
Prior Analytics (H. Tredennick)
Posterior Analytics (H. Tredennick)
Rhetorica (H. Racham)
Sophistical Refutations (E.S. Foster)
Aristoteles (W.D. Ross)
Callimachus:
Fragments (C.A. Trypanis)
Catullus (F.W. Cornish)
Cicero
De Natura Deorum (H. Rackham)
De Finubus (H. Racham)
Academica (H. Racham)
Tusculan Disputations (J.E. King)
Diogenes Laertius
(R.D. Hicks, 2 Cilt)
Euripides (A.S.Way, 4 Cilt)
Herodotos (A.D.Godley, 4 Cilt)
Hesiodos
Hesiod and The HomericHymns. (H.G. Evelyn White)
Homeros
Odyssey (A.T. Murray, 2 Cilt)
Iliada (A.T. Murray, 2 Cilt)
Horace
Satires, Epistles, Ars Poetica (H.R. Fairclough)
Odes and Epodes (C.E. Bennett)
Juneval and Persius (G.G. Ramsay)
Lucretius (W.H.D. Rouse)
Menander (F.G.Allinson)
Platon
Alcibiades (W.R.M. Lambs)
Crtylus (H.N. Fowler)

Euthyphro (H.N. Fowler)
Laws (Rev. R.G. Bury, 2 Cilt)
Menexenus (Rev. R.G. Bury)
Philebus (H.N. Fowler)
Symposium (W.R.M. Lamb)
Phaedrus (H.N.Fowler)
Theaetetus (H.N. Fowler)
Republic (P.Shorey, 2 Cilt)
Sophocles (F.Storr)
Tibullus (J.B. Postgate)
Thucydides (J.M. Edmons)
Die Fragmente der Vorsokratiker (Diels-Kranz)

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.

Sextus Empiricus, Yunan kuşkuculuğunu sistemleştiren kişidir. MÖ II. yüzyılın ikinci yarısında ve III. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamıştır. Yaşadığı çağın dışında ününü ve etkisini yeniden ve en fazla kazandığı coğrafya Batı Roma'nın mirasçısı ve Katolik Kilisesi'nin hâkimiyetindeki Latin Dünyası, özellikle de Fransa ve İtalya olmuştur. Buna olanak sağlayan etken, H. Etienne'in ya da Latince adıyla Stephanus'un MS 1562'de (bu tarih Rönesans'ın son dönemine karşılık gelmektedir) *Kuşkuculuk*'un Latince çevirisini basmış olmasıdır. Kitap basıldıktan kısa bir süre sonra dönemin temel felsefi metinlerinden biri haline gelmiş ve sonraki üç yüzyıl boyunca Batı felsefesinin yönünü ve rengini belirlemiştir.

Sextus'un kuşkucu argümanlarının etkisi altındaki bu üç yüzyıl, Batı felsefe çevrelerince yaygın olarak "epistemoloji çağı" olarak nitelendirilmektedir. Buna göre, Sextus'un argümanlarıyla tanışan Descartes, Locke, Hume ve Kant (ki bunlara Berkeley'i de ekleyebiliriz) gibi filozoflar için felsefenin temel sorunu insan kavrayışının doğası ve sınırlarıyla ilgiliydi. Filozofun birincil görevi bizim hangi boyutta ve yolla dünya hakkında bilgi edinebileceğimizi belirlemekti. Bu filozoflar kuşkuculuğu benimsemiyorlardı, aksine onu alt etme amacındaydılar. Fakat Sextus'un argümanlarında kendini gösteren oldukça keskin sorgulayıcı, eleştirel kuşkucu tavır ister istemez onları etkilemiş ve öğretilerini daha sağlam epistemolojik temellere oturtma çabasına yöneltmiştir.

Elinizdeki kitap, Sextus'un *Kuşkuculuk* ana başlığı altındaki üç kitabını ve *Dogmatik Filozoflara Karşı* ana başlığı altındaki, *Mantıkçılara Karşı* alt başlığını taşıyan iki ve *Fizikçilere Karşı* alt başlığını taşıyan iki kitabını içermektedir.

AYRINTI • FELSEFE
ISBN: 978-605-314-214-0
9 786053 142140

45 00