YUNAN FELSEFE TARİHİ

ARİSTOTELES - BİR BULUŞMA

W. K. C. Guthrie



KABALCI

W. K. C. GUTHRIE

YUNAN FELSEFE TARİHİ-VI

ARİSTOTELES

BİR BULUŞMA

KABALCI YAYINCILIK: 177

Felsefe Dizisi: 24

W. K. C. Guthrie

A History of Greek Philosophy VI

Aristotle an Encounter

The Man and His Dialogues Earlier Period

© Cambridge University Press, 1962

Yunan Felsefe Tarihi-VI

Aristoteles - Bir Buluşma

© Kabalcı Yayıncılık, İstanbul. 2017

Birinci Baskı: Eylül 2021, İstanbul

Yayın Yönetmeni: Murat Ceyişakar

Çeviren: Sabri Gürses

Son Okuma ve Redaksiyon: İbrahim Şener

Kapak Tasarımı: Kabalcı Yayıncılık

KUZGUN YAYINEVİ DAĞITIM PAZARLAMA LTD. ŞTİ.

internetten satış: www.kabalcikitap.com

Sertifika No. 21894

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Cataloging-in-Publication Data (CIP)

W. K. C. Guthrie

Yunan Felsefe Tarihi-VI

Aristoteles - Bir Buluşma

1. Tarih 2. Felsefe 3. Kozmoloji

ISBN 978-605-9872-86-7

Ertem Basım Yayın Dağıtım San. Ltd. Şti

Sertifika No: 48083

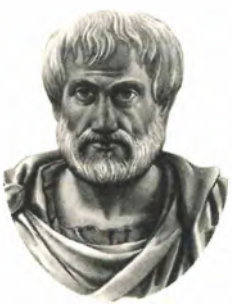
W. K. C. GUTHRIE

YUNAN FELSEFESİ TARİHİ-VI

ARISTOTELES

Bir Buluşma

Çevirmen: Sabri Gürses



KABALCI YAYINCILIK

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

Kısaltmaların Listesi 13

I. ARİSTOTELES'İ KEŞFETMEK 17

1. İki Buluşma 17

2. Kökenbilimsel Yaklaşım 20

3. Jaeger'in Görüşü Üzerine Genel Bir Yorum 28

II. ARİSTOTELES'İN HAYATI VE FELSEFİ HAC YOLCULUĞU 33

Kaynaklar Üzerine Bir Not 33

Ek Not: Aristoteles ve Matematik 57

III. YAZILI OLARAK KALANLAR 61

1. Giriş: Günümüze Kalan Yapıtlar 61

2. Kayıp Edebi Terkipler 64

3. Okul-Yazılarının Erken Dönem Yazgısı 70

IV. EUDEMUS, PROTREPTICUS VE DE PHILOSOPHIA 77

1. Eudemus 78

2. Protrepticus 84

3. De Philosophia 92

V. ARİSTOTELES'İN ZİHNİ 99

VI. SOYUTLAMA VE FORMUN ORTAYA ÇIKIŞI 109

VII. TELEOLOJİ VE SAVUNUSU: KUVVE KAVRAMI 115

1. Teleoloji 115

2. Bilkuvve ve Bilfiil 126

Ek Not: "Physis"in Anlamı 135

VIII. BİLGİNİN BÖLÜMLERİ 137

IX. MANTIK, FELSEFENİN ARACI 141

Giriş 141

1. Varlık Kategorileri: Birincil ve İkincil Töz 144

Birincil ve İkincil Töz 147

2. Tanım, Proprium, Cins ve İlinek 151
3. Çıkarım 154
a) Diyalektik 155
b) Tasım 160

X. BİLGİYE GİDEN YOL 173
1. "APODEİKSİS" (İSPAT) 173
Apodeiksis'in işlevi üzerine hazırlık notu 173
2. Bilginin "Archai"Si 181
3. Tümevarım 188
Bir Biyoloji Notu: Safrasız Hayvanlar 195
4. Tasım, Tümevarım ve Bilgi Arayışı 196

XI TÖZ 203
Soru: Varlık nedir? 207
(i) Madde 209
(ii) Bireysel somut nesne 210
(iii) Tümel 212
(iv) Öz 214
Töz öğretisinin özeti ve övgüsü 219

XII. SEBEPLER 221
I. Dört Sebep 221
2. Şans 230
Ek Notlar 237

XIII. DEVİNİM KURAMI VE TEOLOJİ 239
I. Formlar Kuramına Yönelik Bazı Eleştiriler 239
2. Platon'un ve Aristoteles'in İtki Sebebi: Kendini Devindiren ve Devinmeden Devindiren 242
3. Aristoteles'in Devinmeyen Devindiricisi 247
(A) Onun Eylem Kipi 247
(B) Karakteri 254
Ek Not: Aristoteles'in Teolojisinin Gelişimi 257
4. Aristotelesci Evrende Birlik 258
5. İkincil Devinmeyen Devindiriciler 261

XIV. PSİKOLOJİ 271
1. Ön Hazırlıklar 273
2. Ruhun Tanımı Ve Bedenle Olan İlişkisi 276

3. Ruhun İşlevleri 278
4. Yaşam Merdiveni 282
5. Duyum 285
(a) Genel kuram 285
(b) Ortak duyulurlar ve ortak duyu 289
(c) Duyum nasıl işler 294
(d) Aristoteles'in felsefesinde duyum 296
(e) Karşılaştırmalar 299
6. Düşünce 301
"Nous" Üzerine Ön Hazırlık Notu 301
(A) Genel 301
(B) Yaratıcı (Ya Da Etkin) Akıl 306
Ek: Birkaç Modern Görüş Üzerine Yorum 317

XV. İNSAN YAŞAMININ FELSEFESİ 321
Giriş: Etik ve politika 321
Ek Not: Politika, Anayasalar ve Etik'in sonu 323
Etik 324
Önhazırlık Notu: Belgeler 326
Etik kuramı ve Platoncu Formlar 327
İnsan doğası ve insanın işlevi 329
Anlıksal erdemler: phronesis 334
Erdem 341
Erdemler (1) 346
İstemli ve istemsiz 346
Kendini tutamama, öz denetim ve ılımlılık 352
Erdemler (2) 356
Haz 363
Dostluk 371
Doruk: mutlu filozof 375
Ek Not: "Theoria"Nın Anlamı 381

SONUÇ 385

KAYNAKÇA 387

DİZİN 409

ÖNSÖZ

"Aristoteles her suda kürek sallamış ve her işe el atmıştı."

Montaigne

Bu cildin alt başlığını iki temel nedenle bu şekilde seçtim. Birincisi, bu Aristoteles hakkında bilinenlerin ansiklopedik "içeriden sorgulaması" değildir. Öncelikle, onun felsefeye yaptığı özgün katkı, ondan öncekilerin eleştirisi halini almıştır ve bu yüzden adı bundan önceki ciltlerin dizinlerinde sıkça geçmektedir; örneğin çokluk ve süreklilik üzerine, hâlâ büyük değer taşıyan düşünceleri, büyük ölçüde Eleacı Parmenides, Zenon ve Melissus eleştirisinde görülmektedir, adının büyük ölçüde geçtiği II. Ciltte bu yüzden yer alır; kuvve değil bilfiil olası olan sonsuzluk üzerine görüşleri *Fiz.* 3'teki Demokritus eleştirisinde bulunur, bölünebilirlik açısından sonsuzla kapsam açısından sonsuz arasındaki fark Zenon'ya ilişkin değerlendirmelerinde yer alır. Bunların ikisi de II. Ciltte yer almıştır ve burada, VI. Ciltte tam olarak ele alınan tümevarım ve tümdengelim görüşleri, Sokrates'in katkısı üzerine getirdiği tartışmada kısa bir değinmeden daha fazla yer bulur (III. Cilt, Sokrates Bölümü) ve Ret. 1.10 ve 1.15 de III. Ciltte bulunabilir. İkincisi, yazdıklarımı yeniden okurken oldukça kişisel buldum. Aristoteles'i her zaman için bir düşünür ve Platon'un öğrencisi ve eleştirmeni olarak takdir etmiştim. Bana göre o, daha ilk sayfalardan belli olacağı üzere, antik çağın son modern çağında ilk filozofudur. Ardından gelen, Aristoteles sonrası olarak da bilinen Helenistik çağ, bir başka Aristoteles ortaya çıkarmadı ve felsefe açısından konuşursak, ona göre bir gerilemeyi temsil eder. Umarım bu kişisel bakış bir tarih olması gereken şeyin içinde yersiz durmaz, ama daha önceki bir önsözde demiş olabileceğim gibi, herhangi bir felsefe tarihi belli ölçüde kişisel olmak durumundadır. Harold Laski'nin her söylediğini onaylamasam da, "Eminim ki her felsefe kişisel mizacın parlak bir sunumundan başka bir şey değildir" dediği zaman ona katılıyorum.

Dahası, bu türden ansiklopedik bir çalışmayı Profesör Düring, *Aristoteles* adlı yapıtıyla ortaya koymuş bulunmaktadır. Profesör Düring Almanca yazarken de, tıpkı İngilizce ve anadili İsveç dilinde yazarken olduğu gibi akıcı yazmaktadır. Ayrıca, dikkat çekici biçimde ölçülü düşünen biridir ve bizlere *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*'ı ve Propticus'un *fragmanlar*'ını İngilizce olarak sunduktan sonra, sıra, sadece İngilizce bilen okurlar için büyük talihsizlik olsa da, Almanlara Almanca bir Aristoteles sunmaya gelmişti. Elinizdeki gibi bir yapıtın içinde, bir kitabı ancak onunla tartışmak için ele alma eğilimi doğuyor, o yüzden, özellikle de beni Aristoteles'in başka koşullarda

gözden kaçırabileceğim bölümlerine yönelten bu yapıta olan büyük borcumu burada dile getirmek istiyorum. Marrou'nun kitap değerlendirmesinden alıntı yapacak olursam: "Bu ölçekte bir yapıt tasarlamış olmak hayranlık verici bir tutkuydu, onu başarıyla tamamlamış olmaksa görkemli ve destansı bir başarıdır." Yine de, G. E. R. Lloyd'un bir kitap değerlendirmesinde söylediği gibi, "bu okuması ya da kullanması kolay olan bir kitap değildir, başlangıç için tavsiye edilecek bir kitap da değildir." Özellikle, yeterli ve kapsamlı bir dizininin olmaması üzücü bir durumdur.

Bu bana bu kitap dizisinin daha önceki ciltlerinden birinin değerlendirmesini yapanlardan birinin kitabın iki çıta arasında kalmış olabileceği, yeni başlayanlar için çok derin, uzmanlar içinse çok sığ olmuş olabileceğinden korktuğunu hatırlatıyor. Bu beni eğlendirmişti, çünkü herhalde hedeflediğim noktayı vurduğumu gösteriyordu, yani kesinlikle iki çıta arasında olan öğrenciyi. Çağdaş felsefe okumalarımı savunacak son kişi ben olsam bile, bu aynı zamanda başka felsefecilerden, bir eleştirmenin yakındığı üzere "Descartes'tan bile" yaptığım alıntıları bir öğrencinin kütüphanesinde bulunabilecek türden giriş kitaplarından yapmam için geçerlidir. Özel görüşmelerden anladığım kadarıyla, kitabı takdir eden bir başka sınıf da ilgili, ama farklı, özellikle de edebi disiplinlerdeki meslektaşlar sınıfı olmuştur. Ancak çok ciltli yapıtların yazarlarını sinsice bekleyen o eleştirmenlerimi eleştirmek tuzağına düşmemeliyim; sonuçta çok çeşitlidirler.

Burada bize Aristoteles'in olarak gelen yazılar yığınının sahiden Aristoteles'e ait olduğu kabul edilecektir. Her iki yöndeki aşırı görüşler için P. Gohlke ve J. Zürcher'in görüşlerine bakın (P. Moraux tarafından *Aristoteles in der neueren Forschung*, 69 vd.'da özetlenmiştir). Zürcher'in kanıtlar dağı karton bir ev gibi devrilmektedir, diyor Moraux. Şimdi F. Grayeff de ona katılmaktadır (Kaynakça'ya bakınız).

Hem antik hem de çağdaş yazarlardan yapılan çeviriler, tersi belirtilmediği sürece bana aittir. Umarım yabancı yazarlardan yapılan çeviri alıntılarını tırnak içine almam hoş görülür.

Bir kişisel notla bitirirsem, 1979 yılı yazında bir kalp krizi geçirdim. VI. Cilt üzerindeki çalışmam o sırada görünüşte tamamlanmıştı, ama *Politika* ve *Poetika*'yı sağlıklı olsaydım daha ayrıntılı biçimde ele alacaktım. Bundan başka ciltlerin ortaya çıkması olanaksız hale geldi. Bu üzücü bir şey, çünkü Yeniplatoncularla Ortaçağ ve Hıristiyan felsefesini birbirine bağlamak istiyordum. Yine de, hem andığım nedenlerle, hem de bu dönemin İngiliz dilinde yazan uzmanlar tarafından hatırı sayılır ölçüde ilgi görmüş olması nedeniyle bu o kadar önemli değildir.

Bu cilt doğal olarak başka kimselere diğerlerinden daha çok şey borçludur. Öncelikle Cambridge University Press'e bu kitabı ve öncekileri yayımladıkları için teşekkür ederim. Düzeltmeler Ann Buttrey tarafından yapılmış ve kaynakça ve dizin Catherine

Osborne tarafından hazırlanmıştır. Dr G. E. R. Lloyd kitabın birkaç bölümünü daktilo halindeyken okumuş ve yararlı öneriler getirmiştir. Ayrıca bütün bu süre boyunca bana "destekleyici bir ortam" sağlamış olan eşime ve daha önceden olduğu gibi yine daktiloya çekme işini yapmış, eşimle bana sekreterliğin yanında eski bir dost da olmuş olan B. M. Gorse'a teşekkür borçluyum.

W. K. C. G.

CAMBRIDGE, ARALIK 1980

KISALTMALAR LİSTESİ

Metinde kısaltılmış olarak anılan metinlerin birçoğu kaynakçada yazarın ya da editörün adı altında, kolayca tanınacaktır. Yine de şunları sıralamak yararlı olabilir:

ARİSTOTELES'İN YAPITLARI

İk. An.	*İkincil Analitikler*
Br. An.	*Birincil Analitikler*
At. An.	*Atina Anayasası*
Cael.	*De caelo*
Kat.	*Kategoriler*
De an.	*De anima*
De int.	*De interpretatione*
De phil.	*De philosophia*
De resp.	*De respiratione*
Div. per somn.	*De divinatione per somnum*
NE	*Nikhomakhos Etiği*
Eud.	*Eudemus*
GA	*De generatione animalium*
GC	*De generatione et corruptione*
HA	*Historia animalium*
I A	*De incessu animalium*
Insomn.	*De insomniis*
Iuv.	*De iuventute*
MA	*De motu animalium*
MM	*Magna Moralia*
Mem.	*De memoria*
Met.	*Metafizik*
Meteor.	*Meteorologica*
PA	*De partibus animalium*
Fiz.	*Fizik*
Poet.	*Poetika*
Pol.	*Politika*
Protr.	*Protrepticus*
Ret.	*Retorik*
SE	*Sophistici Elenchi*
Somn.	*De somno et vigilia*
Top.	*Topikler*

SÜRELİ YAYINLAR

AGPh	*Archiv für Geschichte der Philosophic*
AJP	*American Journal of Philology*
CP	*Classical Philology*
CQ	*Classical Quarterly*
CR	*Classical Review*
IPQ	*International Philosophical Quarterly*
JHI	*Journal of the History of Ideas*
JHP	*Journal of the History of Philosophy*
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
PAS	*Proceedings of the Aristotelian Society*
PC PS	*Proceedings of the Cambridge Philological Society*
PR	*Philosophical Review*
Philol.	*Philologus*
Phron.	*Phronesis*
PQ	*Philosophical Quarterly*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*
YCS	*Yale Classical Studies*

DİĞER YAPITLAR

(Ayrıntıları kaynakçada yer almaktadır)

AABT	I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*
ACPA	H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*
DK	Diels-Kranz, *Die Fragmenter der Vorsokratiker*
D.L.	Diogenes Laertius
RE	*Realencylopadie der classichen Altertumswissenschaft*, ed. Wissowa, Kroll vd.
Symp. Ar. I	*Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, Proceedings of the first Symposium Aristotelicum
Symp. Ar. II	*Aristote et les problemes methode*, Proceedings of the second Symposium Aristotelicum
Symp. Ar. III	*Aristotle on Dialectic*, Proceedings of the first Symposium Aristotelicum
Symp. Ar. VII	*Aristotle on mind and the senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum

OBITER DICTA

ἑνὸς ἀτόπου δοθέντος τἆλλα συμβαίνει. τοῦτο δ'οὐδὲν χαλεπόν.

Fiz. I, 185a11

Bir saçmalık kabul edilince gerisi geliyor. Bunda bir güçlük yok.

διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πώς ἐστι. ὁ γὰρ μῦθος συγκεῖται ἐκ θαυμασίων.

Met. A, 982bl8

Bu yüzden mit seven kimse de bir anlamda filozoftur, çünkü mit mucizelerden oluşur.

ἀνάγκη δὴ στῆναι. *Met.* Λ, 1070a4

İnsan bir yerde durmalı.

Τὸ διορίζειν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν. NE 1172b3

Açık ayrımlar yapabilmek çoğu kimsenin harcı değildir.

ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν.

EN 1103a31-34 ve Met. F, 1049b29-32

Yapmadan önce öğrenmemiz gerekeni, yaparak öğreniriz.

σχέδον δ'οἱ πλεῖστοι φαῦλοι κριταὶ πρὸς τῶν οἰκείων.

Pol, 3, 1280315

İnsanların çoğu kendi işlerinin kötü yargıçlarıdır.

πᾶν γὰρ ἀσαφὲς τὸ κατὰ μεταφορὰν λεγόμενον. Top. 139 b 34

Benzetmeyle söylenen her şey anlaşılırlıktan uzaktır.

δεῖ μεμνῆσθαι ἄνθρωπον ὄντα οὐ μόνον τὸν εὐτυχοῦντα ἀλλὰ καὶ τὸν ἀποδεικνύντα.

Vita M. (AABT, 103vd., İyilik Üzerine'den)

Birinin sadece insan olduğunu hatırlamak sadece talihliye değil mantıkçıya da uygundur.

I
ARİSTOTELES'İ KEŞFETMEK

"İstersen, konuyla ilgili kendi deneyimlerimi anlatırım sana."

Sokrates, Phaedo (95e)

1. İKİ BULUŞMA

Aristoteles'i ciddi olarak ilk ele aldığım zamanı hâlâ hatırlıyorum. Platon'la lise yıllarımda tanışmıştım. *Phaedo*'yu on yedi gibi iz bırakmayacak bir yaşta okudum (herhalde Aristoteles'in de onu ilk kez okuduğu yaşta), ve onun ya da *Savunma*'nın son cümlelerini (şimdi hatırlayabildiğim kadarıyla) sesim kısılmadan yineleyemiyordum. Bana felsefe böyle olmalıymış gibi geliyordu: sağlam bir sava dayanacak ama Aklın kanatlarıyla, zihnin kendi kendine, duyuların güvenilmez meditasyonuna bağlı olmaktan kurtulup, ebedi, değişmez gerçekliklerle doğrudan bir komünyona katıldığı yere, saf Varlık alanına yükselecekti. Şiir ve mitin sembolik gerçeklerinde diyalektiği arama çabasının zirvesi, dramatik ustalık ve dilin güzelliği hep birlikte karşı konulmaz bir biçimde sesleniyordu.

Buna karşın, Aristoteles kuşku duyulan, düşman ve duygudaş olmayan, Platon'un "annesini tekmeleyen sıpa" diye adlandırdığı rivayet edilen (ki bu mümkün değil) birini, bilinmeyeni temsil ediyordu.[1] Onun üzerine okuduğum her şeyde hâlâ skolastik geleneğin damgası vardı. Aristoteles basitçe başa çıkılmaz, insani olmaktan öte, otorite, Dante'nin deyişiyle "bilenlerin Ustası"ydı. Araplar en büyük filozoflarına "İkinci Usta" adını vermişti. İlkinin Aristoteles olduğunu söylemeye gerek yok. Hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar için Aristotelesçilik sabit ve katı bir fikirler şeması, kapalı bir sistem, Sokratik yöntemin geçici sorgulamasından fersahlarca uzak bir şeydi; ve Aristoteles'in kendi zihninin de başka herkese karşı aynı soğuk biçimde istikrarlı, mesafeli ve uzlaşmaz olduğu, dahası yaşayan dünyayla çok az ilgili ya da hiç ilgisi olmayan bir metafizik ve kozmoloji vazettiği fikri doğmuştu buradan.

---

[1] D. L. 5.2. Başka bir yerde ona "At" lakabını takmıştı çünkü öz *babasını ısıran* bir at gibiydi. (Bkz. Düring, *AABT,* 320 t. 37b.) İsteyen istediğini kabul edebilir. A.'in P.'la ilişkileri hakkındaki hoş olmayan gelenekler üzerine, bkz. Düring, *AABT*, 256vd., de Vogel, *Philos.* I, 301-3.

Bu tatsız izlenimin ortadan kalkmasına iki şey yardımcı oldu. Birincisi, Aristoteles'in kendi yapıtlarını okumak. Üniversite öğrencisiyken *Metafizik*'in ilk kitabıyla başladım ve artan bir heyecanla okumayı sürdürdüm. Erken Yunan düşüncesine kapılmanın nedeni bir parça, itiraf etmeli ki, belli bir uzaklık ve gizeme dayanıyordu. Presokratiklerden kalanları ve kısmen Platon'un kendisinin yapıtlarını okurken, onların tuhaf düşünme tarzlarına nüfuz etme çabası insana haz veriyordu, ama onların zihniyetleri birçok açıdan tuhaf olarak kalıyordu. Bunu tipik olarak Yunan bir şey saymanın cazibesi vardı, çünkü sonuçta iki bin yıldan uzun bir zaman önce yaşamış ve yapısı ifade ettiği kavramları etkileyecek kadar farklı bir dilde düşünmüş olan insanlardan bizi ayıran bir perdenin var olması doğal bir şeydi. Ama buna karşın Miletliler ve Democritus gibi İyonyalı bir Yunan olan, onlardan zaman olarak çok uzak durmayan Aristoteles vardı, Plato'nun öğrencisi ve dostuydu, onların tuhaf ifadelerine en az bizim kadar şaşırıyordu. Eğer bizimle onlar arasında bir perde vardıysa, o kesinlikle bizim tarafımızda duruyordu. "Pisagorcular sayılardan fiziksel cisimler -hafiflik ve ağırlık sahibi olmayan şeylerden bunlara sahip olan şeyler- inşa ettikleri zaman, bizim algıladığımızdan değil de, farklı bir evren ve başka cisimlerden bahsediyor gibidirler." Empedokles söz konusu olduğunda, "insan onun ilkel ifadesinden bu ifadenin ardında yatan düşünceye geçmek zorundadır." Aynı şey Anaksagoras için de geçerlidir: "İnsan onun söylemesi gerekeni analiz yoluyla izlemeye kalkışsa..."; "ne doğru ne de açık bir biçimde konuşur, ama kastettiği şey ardıllarının söylediğine benzer bir şeydir ve bizim şimdi gördüğümüz şekliyle olgulara daha yakından karşılık gelir." Bu ilk düşünürler "birkaç ustalıklı darbe indirebilen eğitimsiz boksörler gibidir, ama arkalarında bir bilim yoktur."[2] İşte sonunda karşımda benim düşüncelerimi yalın ve anlaşılır terimlerle yansıtan bir Yunan, aynı hatta işleyen ve aramızdaki bin yıllık boşluğu kapatan bir zihin vardı; ama işin doğrusu asıl bizim Aristoteles gibi düşünmeyi öğrendiğimizi söylemek daha doğru olur. Sonuçta Avrupa düşüncesine on dokuzuncu yüzyıla dek rehberlik eden mantıksal düşünce kurallarını ortaya koydu ve profesyonel mantıkçılar son yüz yıl içinde onun ötesine geçmiş olsa da, sıradan insanın düşüncesi, farkında olsun olmasın, hâlâ asıl olarak Aristotelesçi bir çerçeve içinde yönetilmektedir. Ne olursa olsun bu yakınlığın keşfi şevklendirici ve aydınlatıcı bir deneyimdi. Sir Karl Popper'ı takdir etmeme rağmen, umarım Aristoteles'i Platon'culuğu sıkıcı bir hale sokmakla suçladığı ve Zeller'in "bize hiç de Platon'un ol-

[2] *Met.* 1090 a 32,985 a 4, 989 b 4 ve 19,985 a 13. Öncüllerinin "gerçek anlamlarını" keşfetmiş gibi yaparak aslında onların söylediklerini kendi felsefi çerçevesine oturttuğu varsayımıyla, buna benzer değerlendirmeleri yüzünden oldukça suçlanmıştır. Buna burada girmeyeceğiz, ama benim makaleme bkz. "A. as a Historian of Philosophy," *JHS,* 1957.

duğu şekilde esin kaynağı olamaz... Onun yapıtı Platon'unkinden daha kuru, daha profesyoneldir" (O. S. II, 271 dipnot) yollu yargısını hiç sorgulamadan kabul ettiği noktada hatalı olduğunu kanıtlayacağım. Zavallı Aristoteles–hele bir de bütün diyalogları kaybolmuşken!

Benim Aristoteles'i keşfetmeme yardımcı olan ikinci şey Werner Jaeger'in çığır açıcı kitabı, "Aristotle: towards a History of his Development" (Aristoteles: Gelişiminin bir Tarihine doğru) oldu.[3] İngilizce baskıların "Gelişiminin Tarihinin Temelleri" şeklindeki altbaşlığı, bir konunun kabul edilmiş zeminine ait ders kitabı serimlemesini yaptığını düşündürmesi yüzünden ("Fiziğin temelleri" ya da buna benzer bir şey) yanıltıcıdır, oysa Jaeger'in daha mütevazı olan hedefi başkalarının üzerine inşa edebileceği temelleri atmaktı (*Case in Mind* 1925'te çevirdiği şekliyle). Yeni başlık yapıtın en çekici özelliklerini bulanıklaştırma eğilimindedir: yaklaşımının tazeliğini ve öncü karakterini,[4] ve de çıkarımlarının geçiciliğini.

Eğer bunu takip eden yarım yüzyıl, süreç içinde Jaeger'in çıkarımlarının bazısının büyük ölçüde değiştirilmesine yol açan, takdirle birlikte kararlı bir eleştiri seliyle geçtiyse, bu Jaeger'in beklediği ve olmasını istediği bir şey olmuştur. Onun başarısı Aristoteles incelemelerine yeni bir canlılık katmak ve onları yeni bir yola sokmaktı. Onunla uzlaşım içinde olsun olmasın, Jaeger sonrası dönemde bunların hâkim temaları felsefesinin çalışma yaşamı sürecinde değişip değişmediği olmuştur. Bunca yılın ardından, geçen sürede onun birçok eleştirmenini de okumuş olarak Jaeger'e dönerken, temellerin (*Grundlegung*) yerli yerinde durduğuna hiçbir şüphem yok.

---

[3] *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Berlin 1923; İng. çev. R. Robinson, 2. bsm., Oxford 1948.

[4] Eğer, bazı akademisyenlerin bize hatırlattığı üzere (szg. A. Mansion *Rev. Neoscol. de Phil.* 1927, Almanca çev., *A. in der neu. Forsch.* 1968, burada Zeller için s. 9'a bkz.), gelişim-kuramının kökleri geçtiğimiz yüzyıldaysa, ilk tomurcuklanması Jaeger'in *Aristoteles* ve bunun 1912 devamına, *Entstehungsgesch. d. Metaph. des A.'ya* atfedilmelidir, fakat yurtsever Britanyalılar *Encyclopaedia Britannica*'ya yazdığı 1910 tarihli Aristoteles maddesinin karşılaştırmalı bulanıklığı nedeniyle Thomas Case'i de anarlar. (Bkz. Ross'un birçok tekrar basımı yapılan konuşması, *Proc. Brit. Ac.* 1957, 63 vd ve *Case'in Mind* 1925, 80-6'da yer alan kendi *apologia*'sı.) Ayrıca Grant'ın *Ethics* I, 71, dipnot 35'ini de, ayrıca aynı cildin s. 272-7'sini de, günümüze dek ulaşan bazı yazıların kronolojik dizilimi açısından, "farklı kitaplardaki düşüncelerin karşılaştırılmasına ve de farklı kitaplarda aynı kavrayışın sergilediği çeşitli olgunluk derecelerine" dayanan düzen açısından karşılaştırın. E. Berti'nin *La filosofia del primo Aristotele sorunun gelişiminin tarihi açısından bir bilgi madenidir, Jaeger'den hem öncesi hem de sonrası için.*

2. KÖKENBİLİMSEL YAKLAŞIM[5]

"Sağduyu ve ampirik olgular açısından bakmaya yönelik bütün bu tepkiye rağmen, Aristoteles bir Platoncu olmaktan vazgeçemezdi. Düşüncesi, en az Platon'unki kadar, onun ustası Sokrates'ten miras alınmış olan esinlenme fikrinin yönetimi altındadır—şeylerin gerçek amaç ve açıklamasının başlangıçta değil, sonda aranması gerektiği fikrinin."

F. M. Cornford

Şimdi bir yöntem belirlemesinin zamanıdır. Gelişim-kuramının ayrıntıları bazı zamanlar bulanık olur ve bazı önemli, hatta temel noktalar halen kuşku ve tartışma konusudur. Bununla birlikte, Aristoteles'in felsefesinin Platon'un aşkın Biçimlerine inanmayı bıraktıktan sonra devrim niteliğinde değişimlerden geçtiği göz önünde tutulursa, elinizdeki gibi genel bir incelemede gelişimle ilgili tartışmalara yer vermemek daha makul bir şey olacaktır. Kuşkusuz, orada burada, belli birtakım sorunlara ışık tutacaktırlar, ama: bütün bir yaklaşımı kökenbilimsele çevirmek bizi çelişkili ayrıntılar karmaşasına sürükleyecek ve Aristoteles'in düşüncesinin ana hatlarını anlamak için yardımcı olmanın tersi bir rol üstlenecektir. Fakat diğer yandan kökenbilimsel bakış açısı (yani, Aristoteles'in felsefesini statik, tek bir kendiyle tutarlı sistem olarak değil, Platonik köklerinden dinamik bir sürekli büyüme süreci olarak görmek) bugün Aristoteles üzerine yazan bütün yazarların yapıtlarına nüfuz etmiştir. İnsan sonuçlarının doğruluğu hakkında ne düşünürse düşünsün, ona şimdiye dek geleneksel olmuş olandan daha iyi bir bakma yolunun varolduğunu göstermiştir. Yalnız daha sağlam bir akademisyenlik yöntemi sunduğundan değil, ayrıca bu yöntem, filozofun tarihsel arka planının, yaşamının (özellikle de Platon'un Akademi'sine uzun süreli üyeliğinin), aklının ve kişiliğinin[6] benzersiz yanlarının ve yazdıklarının çeşitliliğinin eleştirel bir incelemesini talep ede-

---

[5] Gelişim kuramının kazanımlarını, basitçe 19. ve 20. yüzyılların, özellikle Darwin ve Wallace gibi kimselerin evrimci biyolojisinden etkilenmiş ama daha gerilerde Herder, Goethe ve Romantik Akıma dek izi sürülebilecek olan *Zeitgeist*'ının bir dışavurumu olduklarını söyleyerek *a priori* zeminde küçümsemek yüzeysel görünmektedir. Bunun için Dirlmeier *A. in Jer neu. Forsch.*, 144. Bundan ziyade Taran'ın *Qehler*'in bir kitabı için söylediklerileyle karşılaştırın (*Gnomon* 1974, 538): "Bu şüphesiz o günün güncel olan, kişilik ve düşüncenin evrimi gibi bazı düşüncelerden etkilenmiştir, yorum yaparken görüşlerini metin analiziyle desteklemeye çalıştığı ölçüde onlardan bağımsızdır."

[6] Dirlmeier'in kadim bir Yunanın kişiliğini yeniden inşa etmenin güçlükleri hakkındaki uyarısı (*A. in Jer neu. Fortch.*, 148vd.) belki faydalıdır; ama bu çabanın kendisinin anakronistik olduğu yolundaki savı, 'Yunanlar bilinçli biçimde kişilik kavramına sahip olup kullanmadıkları için kişiliğe de sahip değildiler ve de sahip olduklarını öne sürmek modern bir düşünce kategorisini antik çağa yansıtmaktır' diyen yanlış fikre dayanıyor gibi görünmektedir.

rek, Aristoteles çalışmalarına yeni bir canlılık ve çekicilik getirmiştir. Jaeger'in kitabının yayınlanmasından bir yıl geçmeden, ilk coşku patlamasıyla bir Alman akademisyenin yazdığı gibi, "Jaeger bizzat Aristoteles'in kendisini hayata döndürdü."[7]

Bu nedenle daha başlarken gelişim-kuramı üzerine bazı genel değerlendirmelerde bulunacağım, böylece Aristoteles felsefesinin çeşitli dallarının daha sistematik bir gözden geçirmesine yöneldiğimiz zaman okurun aklında olacaklar. Hem Aristoteles'in günümüze kalan yapıtlarından, hem başka yerlerden elde ettiğimiz kanıtlardan, onun düşüncesinin sadece ifadesi ve formülasyonundan daha derin bir şeyde bir gelişim sürecinin izini sürebildiğimize inanılmaktadır. Bu Platon çalışmalarından hepimizin tanıdık olduğu bir fikirdir. Aslında çoğumuz artık, özellikle de stilometri'nin elde ettiği başarıların ardından, birçok önemli diyaloğu, yazarın düşüncesinin gelişimine karşılık gelen belli bir düzende okumaya öyle alıştık ki, onları öyle güvenle sıralamamızı sağlayan araştırmaların ne kadar yeni olduğunu unutmaya eğilimliyiz. Kimse bunların Platon'un daha iyi kavranmasını sağladığını reddetmeyecektir ve akademisyenlerin Aristoteles kavrayışımız için de benzer bir hizmetin verilip verilmeyeceğini en azından merak etmeleri doğaldır. Diğer yandan o çok başka bir sorun ortaya koymaktadır ve yeni herhangi bir kuram daha önceden bahsedilen akademik geleneğin ağırlığı altında ezilmeye mecburdur. İnsan psikolojik olarak ihtimal dışı olsa da Aristoteles'in felsefesinin gençliğinden altmışlı yaşlarına dek bir değişim ya da gelişimden geçmemiş olduğu olasılığını gözardı etmemelidir, elimize geçen belgelerden öğrenebildiğimiz kadarıyla geleneksel resim aslına sadık olabilir—yani, tabii, hepsi de sistemi olgunlaştıktan sonra yazıldıysa. Aslında bir gelişim arayanın iki kez düşünmesi ve araştırmalarına devam etmeden önce iyi nedenler ortaya koyması gerekmektedir. Eğer büyük bir düşünürün düşüncelerini paylaşmak istiyorsak ve yazdıkları varolan şekliyle tutarlı ve anlaşılır bir toplam sunuyorsa, hayatımızı onun düşüncesinde bir değişim ve gelişim izi arayışıyla küçük küçük parçalar peşinde koşmakla değil de, başka türlü geçirmek mümkündür. Disseksiyon çabası, doğrudan ve akıcı bir şekilde okuduğumuzda berrak, anlaşılır ve felsefi olarak ilginç olabilecek bir şeyin üzerine gereksiz bulanıklık saçarak açık biçimde zararlı olabilir. Kökenbilimsel yaklaşım ancak, başka inceleme yöntemlerinin o vakte dek üstesinden gelemediği bazı gerçek ve temel güçlüklerin temizlenmesiyle sonuçlanma şansı taşıyorsa anlamlıdır.

Aristoteles'in durumunda böyle bir güçlük bulunmaktadır. Ne olduğunu görmek için kimsenin reddedemeyeceği iki basit açıklama yapmak gerekiyor, ama bazı kimseler herkese bilinen bir şeyi bir daha yinelemenin gereksiz olduğunu düşünebilir. Birincisi, Platonculuğun ve Aristotelesçiliğin aynı şey olmadığı, dünyaya bakmanın iki farklı tarzı-

[7] E. Hoffmann, 1924, aktaran de Vogeli, *Philos.* I, 196.

na karşılık geldikleri, Platoncunun Aristotelesçiden farklı bir entelektüel karakter olduğu genel olarak kabul edilmiştir. İkincisi, oldukça kesin bir tarihsel olgu bulunmaktadır elimizde, yani Aristoteles'in ilk felsefi eğitimini Platon'un yanında almış ve Platon'un kurucusu ve idarecisi olduğu okulun yirmi yıl boyunca üyesi olarak kalmış olması. Bu genel haliyle, açıklama, daha sonra Akademi'nin doğası ve Aristoteles'in bu süre içinde ona karşı yaklaşımı konusunda daha sonra yapabileceğimiz herhangi bir değerlendirmeyle çarpıtma ya da haksızlık kuşkusuna yol açmaz, yeter ki bu sonraki değerlendirmeler düzeltilebilir ya da en azından makul bir olasılık içinde öne sürülebilir olsun.

Öyleyse, en genel terimleriyle ifade edildiğinde, düşüncesinin temelleri hakkında bilinen bir olguya rağmen, Aristoteles'in felsefesi hakkındaki yaygın görüşü kabul etmenin güç olduğunu kabul ediyoruz.

Bu da kanıta yaklaşmak için kullanılabilecek geniş bir az ya da çok olası varsayımlar seçeneği koymaktadır ortaya. Öncelikle, iki aşırı uç vardır. Aristoteles'in ölünceye dek Platonculuğa bağlı kaldığı olasılığını tartmaya çok vakit harcamak istemiyorum. Bu en azından *Doğa ya da Ne Olmadığı Üzerine* yazarının [Gorgias] sofistik canlılığını gerektirecektir. Diğer yandan eğer daha okuldaki ilk yıllarından itibaren aktif bir Platon karşıtı olduysa, Akademi'de kalmasına izin verilmiş olmasına, hatta onun bunu istemesine hayret etmek gerekecektir. Bu noktada, belki de yaşayan en seçkin Aristoteles uzmanı olan profesör Ingemar Düring'in, ısrarla ve etkili biçimde *daha en başından itibaren* Aristoteles'in Platon'a karşıt bir konum aldığını ısrarla vurguluyor olması gerçeğiyle yüzleşmek gerekmektedir.[8] Düring'in görüşünü ayrıntılı olarak eleştirmek bir sonuç sağlamaz. Şu anda basitçe tek bir yorum yapacağım ve ileriki sayfalarda Aristoteles'in Platon'la yollarını ne zaman ayırmış olduğu sorununu halen tartışmaya açık olarak kabul edeceğim.

---

[8] 'Von Anfang an' ve 'anrangs' bu açıdan Düring'in en sevdiği ifadelerdir. Her ikisi de *Aristoteles*'inin 46. sayfasında görülür, ve 'von Anfang an' yine 64, 94, 102, 290, 457. sayfalarda görülmektedir. Ayrıca *RE* makalesiyle karşılaştırın *(Suppl.* x:, col. 329) "A. stellte sich anfangs stark in Gegensatz zu Platon." Jaeger'i çürütme konusunda müttefikler olarak, D. E. Frank ("The Fundamental Opposition of Plato and A.," *AJP* 1940) ve Cherniss'i anmaktadır *(ACPA,* App. 2, 488-94). Buna rağmen, her iki uzman da sadece, Jaeger'in *Met.*'ten savını desteklemek üzere aktardığı pasajlarla ilgilenmektedir. Her ikisi de eksoterik [bilinen] yapıtları hiç anmamaktadır. Dahası Frank'ın yazıları bazen ifade açısından bulanıktır ve birtakım yanıltıcı açıklamalar içermektedir. (Sözgelimi Platon'un "aşkın iyi olarak Tanrı kavrayışından" bahseder.) D.'in fikri bizi 1863'lere, Bernays'e geri götürür. Onun *Dialogs,* 23, 25, *26* (*Eudemus üzerine)* bakınız.

J.'in eleştirmenleri hakkında bilgi bulunabilecek birçok yer arasında (Berti, Primo A. dışında) şunlar anılabilir: de Vogel, *Philos.* i, 296-9 (ilk olarak 1965'te yayınlanmış olan bir tarihsel inceleme), Lesky, *HGL,* 575vd. (İng. Çev. 1963'teki 2. Basımdan yapılmıştır) ve Lynch, *A.'s School,* 77 n.14.

Yorum şu. Yunanistan'ın kuzeyinde yaşayan başarılı bir doktorun oğlu olan Aristoteles, Atina'ya ilk kez on yedi yaşında Platon'un Akademi'sine öğrenci olmak üzere geldi. İnsanlar nasıl bu taşralı gencin ondan kırk yaş büyük olan okul müdürüne karşı kuramlar ortaya atmakla işe *başladığını* düşünüyor, bunu anlamakta güçlük çekiyorum. Yine de eğer insan "daha en başından itibaren" ifadesini böyle olanaksız biçimde birebir olarak ele almazsa, geriye oldukça ilginç bir sorunun sorulması kalıyor: *Ne zaman* yolunu ayırmaya başladı? Mevcut kayıtların neresinde Platon'dan bağımsızlığı görülmeye başlıyor ve bu yaşamının hangi dönemine atfedilebilir? Belki de buna karar verebilmeyi sağlayacak kanıt yoktur ya da bizim bildiğimiz yazılarının hiçbiri Platoncu dönemine ait değildir. Bu, tabi, kanıtların incelenmesiyle karara bağlanmalıdır: herhangi bir "daha en başından itibaren" ifadesiyle *ab initio* [Lat. başından itibaren] çözüme bağlanamaz.[9]

Aşırılıkların arasında birkaç çok daha ılımlı seçeneğe de sahibiz. Platon'un son yıllarındaki düşüncesini çok az bildiğimizi kabul edebiliriz, bunun Aristoteles'in onu en iyi tanıdığı zamanlar olduğunu kabul edebiliriz ve bütün yaptığının basitçe ustasının felsefesinin içerimlerini ölümünden az önce geliştiği şekliyle çekip almak olduğu sonucuna varabiliriz—tıpkı Platon'un da kendi ustası Sokrates'e bunu yaptığının söylenebileceği gibi. Bunu hafifçe değiştirerek Aristoteles'in her zaman için Platonculuğa bağlı kaldığını ve Platon'un yazılarına harfi harfine sadık kalmaksızın, sistemin asıl özünü koruduğunu ve özsel olmayanlar dışında başka bir şeyi çıkarmadığını söyleyebiliriz. Aslında bütün özsellerde iki filozofun mesajının aynı olduğunu ortaya koymak için büyük çaba harcayan bir Neoplatoncu yorumcular okulu vardı, ama iddiaları daha sonraki dönemlerde pek ilgi görmedi. Bu açıdan belirsiz "Platonculuk" sözüyle ne kastedeceğimize daha kesin olarak karar vermek zorunda kalacağız belli ki. Belki de, E. Berti'nin birçok kez önerdiği üzere, uzmanlar aşkın Biçimlerin bir kenara bırakılmasını Platonculuğun bir kenara bırakılmasıyla eşanlamlı görerek yanılmaktadır. Uzun bir uzmanlık değerlendirmesinin ardından Berti şöyle yazmaktadır:

> Bu analizlerin ciddiyetini takdir etse de, insan hepsinin kaynağının Jaeger'in Platonculuğun basitçe İdealar öğretisiyle özdeş olduğu varsayımı olduğunu ve İdeaların bir kenara bırakılmasının ona sırt çevirmekle aynı anlama geldiğini görmeden edemiyor.

Ve yine:

---

[9] Düring bu aşırı görüşünde yalnız değildir. Krş. Flashar (*Articles on A.* 2, 12 dipnot 18): "Aristoteles'in herhangi bir vakitte Platoncu İdealara sadakat gösterdiği yolunda açık bir kanıt yoktur." Ben, özellikle de *Eudemus* ve *Protrepticus*'u anıştırarak akla yatkın ölçüde inandırıcı bazı kanıtlar sağlamayacağımı umut ediyorum.

> Bu açıklamanın ardından *De philosophia*'nın fr. 8'inin Platonculuğunu kabul etmekte hiçbir güçlük yoktur, yeter ki Platonculukla basitçe Aristotelesçiliğin antitezi ve özellikle de ayrı bir İdealar öğretisine bağlılık kastedilmesin.[10]

Buna rağmen, belki de, iyi ve sadık bir Platoncu olarak yola koyulduktan sonra, Aristoteles daha sonra, aşama aşama ya da ansızın, Platon'un felsefesini en canalıcı noktasından eleştirmeye koyuldu ve ona karşıt bir sistem kurdu. Bir olasılık daha. Aristoteles'in Platon'dan çok daha farklı bir zihinsel mizaca sahip olduğunu bildiğimizden, ustasını özsellerde hiç anlamadığını ve sonuçta yanlış anlamalara dayandıkları için basitçe alakasız olan ve Platon'u hiç etkilemeyen eleştirilere yöneldiğini söyleme hakkına sahip miyiz?

Bu yüzyıl içinde birçok bakış açısı, özellikle de iki filozof arasındaki ilişkiler sorununun özel bir ilgi gördüğü Almanya'da yandaş bulmuştur. 1919'da büyük Wilamowitz görüşünü şu şekilde ortaya koydu:

> [Aristoteles'in] İdealar öğretisini dönüştürme tarzı ... bunun Platon için halen sahip olduğu değeri soyup aldı ve ruhun daha önceki hayatı açısından imanının akidelerinden birini kaybetti. Böylece trajik bir kaçınılmazlıkla usta ile büyük öğrencisi arasına bir yabancılık koydu.

Aynı yazar, yaşlılık çağında Aristoteles'in Platon'a, onu bizim tanıdığımızdan daha iyi tanıdığı dönemde yakınlık duymuş olma olasılığını çok kısa olarak ele almıştır: "Ardından Pisagor dönemi geldi, sayılarla oynama, batıl inançlı demonoloji ... Devlet'i yazan Platon Aristotelesçi biçim kavrayışını kabul ederdi; bizim ihtiyar basitçe kaçındı bu konudan." Başkaları farklı düşünmüştür. Julius Stenzel 1924 yılında amacını "Aristoteles'i Platon'un ruhsal merkezini yeni bir biçimde, şair ve düşünürün bileşimi olmayan, son aşamada kavranılmaz olan, ilk ve son kez Platon'da gerçekleşmiş haliyle koruyan kişi olarak göstermek" şeklinde belirlemişti. Jaeger'in kendisi şöyle yazıyordu:

> Platoncu sistemi taklit etme ve sürdürmeye yönelik ilk girişimlerin ardından, Platoncu mirasın kalıcı özüyle formülasyonunda taklit edilemez ya da vaktini doldurmuş olan şey arasında ayrım yapmayı öğrendiği bir dönem gelmektedir. Bu sonuncudan kurtulmaya çabalamaktadır, bu arada özselleri de el değmemiş olarak koruma uğraşındadır.[11]

Yanlış anlama suçlaması antik çağa dek uzanır. Platoncu Atticus (MS 2. yüzyıl) Aristoteles'i "kendisini aklını aşan şeylerin ölçüsü ve yargıcı kılmak"la kınadı. "Platon'un

---

[10] Berti'nin daha önce anılmış olan *La filosofia del primo A.*'in 323 ve 328. sayfalarına bkz. Son ciltte A.'i aşkın Biçimleri olmayan bir Platoncu olarak adlandırmaya cesaret ettim.

[11] Wilamowitz, Pl. i 728; Stenzel, Zahl u. Gestalt'ın son sözleri; Jaeger, Aristoteles 1923, II (çev. W.K.C.G.)

kabul ettiği kendine özgü varlıkları reddetti ve yüce gerçekleri saçma olarak, anlamsız bir laf kalabalığı olarak tanımlamaya cesaret etti." Tıpkı günümüzde Burnet'in yaptığı gibi: "Öncelikle Akademi'nin müdürünün öğretisini hiç anlamadığı kesindir."[12]

Demek iki felsefe arasındaki ilişkilere daha büyük bir bilimsel eleştiri yöneltilinceye dek görüş ayrılıkları için (daha birçok örnek verilebilir) oldukça geniş bir yer vardı. Açıklama gerektiren şey belki de geleneksel Aristoteles görüşünün böyle uzun zaman zemin bulmuş olmasıdır. Aristoteles'in Platon ve Akademi'ye erken dönem[13] bağlılığı bilinmiyor ya da mahsus gözardı ediliyor değildi; ama genellikle o dönemle gerçekten ya da felsefi olarak olgunlaşmış Aristoteles yılları arasına keskin bir hat çekilebileceği sanılıyordu. Dahası elimizde bulunan ve de onun felsefesinin yargılanması için tek temel olarak kabul edilen ders yazıları ve not defterleri, istisnasız bu son döneme, aslında Lise günlerine, yaşamının son on yılına, Platon'un çoktan öldüğü ve Aristoteles'in kendi kurduğu bağımsız bir okulun başına geçtiği bir zamana aittir. İlk yazıları daha en başta kaybolmuştu, ama zaten ardından yas tutulacak şeyler de değildiler; çünkü bize gösterecekleri şey, doğuştan gerçek bir deha olan ve gelecekte rahatça uçabilmek üzere boş bir koza gibi bir kenara atacağı bir sistemle zincirlenmiş olan bir Aristoteles olacaktı.

Demek, Aristoteles'in felsefesinde o yaşlandıkça görülen değişim izlerini aramak, eğer başarı elde etme umudu varsa, haklı görülebilir, çünkü ondan geriye kalanların ortaya çıkardığı en ilginç sorunlardan biri için, yani, Platon'la olan ilişkisi sorunu için çözüm vadetmektedir. Yapılacak şey, bu sonucu elde etmek üzere mevcut araçları ve uygulanan yöntemleri anmaktır.

Çağdaş gelişim-kuramları umutlarını iki şeye bağlamıştır:

(1) Başka yazarlardaki gönderme ve alıntılardan, Aristoteles'in kayıp yapıtlarının içeriği üzerine, felsefesinin gelişimi için önemli olabilecek hatırı sayılır bilgi elde edilebilir; (2) Elimizde bulunan, yaşamının yalnızca son yıllarına ait olmaktan uzak olan yazıları, felsefesinin evrimindeki farklı aşamaların açık izlerini taşımaktadır.[14] Bunların en azından geçici olarak ve gelecekte belki kesin olarak, birbirinden ayrılması mümkün olacaktır; ve ortaya çıkan Aristoteles portresi, diye iddia ediliyor, eskisinden kökten biçimde farklı olacaktır. Bu hedefler ayrıca izlenecek yöntemleri de belirtmektedir. Birincisi, bilinen derlemelerin ya da seçme metin antolojilerinin taranması gerekiyor; MS beşinci yüzyıldaki Stobi'li John'un derlemesi ve artık kaybolmuş olan yapıtlara gön-

---

[12] Atticus *ap.* Eus. *Pr.* (Εν.). 15.4. *AABT*'nin 327. sayfasındaki metin üzerine; Burnet, *Platonism,* 56. Aristoteles aslında Biçimleri (τερετίσματα) *(An. Post.* 83a33).

[13] Aslında çok da ilk değil; 37 yaşına kadar sürdü.

[14] Beinays, *Dialoge,* 118'de örneklenen eski inanışla karşılaştırın: "Alle uns vorliegenekn Werke fallen in die letzte Lebensperiode des A. ... Nirgends sehen wir der Baumeistet noch bauen."

derme yapan, Yunanca Aristoteles yorumları gibi. Bunun dışında daha ayrıntılı ve zor kaynak eleştirisine başvurmak, malzemesini nereden aldığını anlamak üzere daha sonraki bir felsefe yazarını -Cicero'yu belki, Sextus Empricus ya da Yeniplatonculardan birini- incelemek gibi yollara güvenmesi gerekmektedir. Malzeme özgün olabilir de olmayabilir de (Aristoteles sonrası bir felsefeci için bu eşit ölçüde olasıdır). Belki Aristoteles'e dek uzanmaktadır? Bir yazar onu adıyla anıyorsa, Cicero'nun bazen yaptığı gibi, bu çaba kolaylaşır, ama yine de kayda geçenin güvenilirliğini dikkate almak gerekir. Bir fikri sadık biçimde çoğaltacak biri midir ve her koşulda Aristoteles'i birinci elden mi tanımıştır, yoksa bir başkası, sözgelimi kendisinden önceki filozofu kendi perspektifine göre kesip biçecek bir baltası olan bir Stoacı aracılığıyla mı tanımıştır?

Bunun ardından geriye kalan yapıtlarındaki Aristoteles'in kendisine yönelik yaklaşım gelir. Herhangi bir açık tarih belirtmesi yakalanır,[15] sonra fikirleri arasında daha önemli olanlar ortaya atıldıkları çeşitli tarz ve yerler açısından, herhangi bir hakiki düşünce tutarsızlığını ifşa edip etmediklerini görmek üzere incelenir. Bunlar soruşturma için malzeme oluşturur. Görev keskinlikle keşfedildikleri zaman tamamlanmış değildir.

Bazı kimseler bu tür tutarsızlıkları etiket değeriyle ele almak ve Aristoteles'i, her biri düşüncesini dönem dönem etiketlemelerini sağlayan, düzenli ve tutarlı bir fikirler örgüsü oluşturan parçalara ayırmak hevesine kapılmıştır. Muhtemelen bu tutarsızlıklar yan yana varolmuş olmalıdır.[16] Görünüşe bakılırsa, tamamıyla çok yönlü ve kusursuz bir gerçeklik ve ona ilişkin bilgimiz şemasını felsefeciler arasından bir tek Aristoteles'in ortaya koymayı başarmış olması beklenmedik bir şeydir. O iç rahatlığına gömülecek,

---

[15] Bunlar için, Düring, *Arist.,* 43vd.'na bakınız; burada bu tür bir araştırmaya duyulan ihtiyacı vurgulamaktadır. "Yazıların birbiriyle ilişkili kronolojisini belirlemeye çalışan kimse, ısrarla kanıtın dayanağı olduğu kanıtlanacak olan tezi kullanmalıdır. Eğer buna rağmen bu çabaya giriyorsam, kronolojik bir sıralamaya ilişkin işe yarar bir varsayımın onun yazılarının ayrıntılı yorumlanmaları için zorunlu bir koşul olduğa inanmış olmamdandır." Bütün bu paragraf D.'in Platon'un bu öğrencisinin Platon'un öğretisinin asıl özünü hiç kabul etmediğini uzlaşmaz biçimde reddedişini oldukça şaşırtıcı kılan, kökenbilimsel yöntemin coşkulu bir tavsiyesini ortaya koymaktadır.

[16] Burada önde gelen A. otoritelerinden biri olan Paul Moraux'nun belirttiği bir noktayı alıntılamaktan mutluluk duyuyorum: (*Symp. Ar.* I, 131):

"İlk yapıtları, öğretileri çoktan Platon'un yapıtları tarafından aşılmış olan Platoncu diyaloglara bağlı olabilir ve okul yazıları bazen gelişiminin erken bir aşamasında yayınlanmış yapıtlardan alınma görüşleri çoğaltmaktadır. Bu gelişimi eski görüşlerin yenileriyle basit bir yer değiştirmesi olarak görmek genellikle çekici gelmektedir. Aristoteles onu kendi düşüncesinin bir zenginleştirmesi ve derinleşmesi olarak görmüş gibidir. Entelektüel gelişiminin farklı aşamalarında ortaya çıkan okul ve yapıt görüşlerini, böyle bir yan yanalığın ortaya çıkardığı zıtlıklar tatmin edici biçimde tümüyle ortadan kaldırılamadığı zaman bile, yan yana olarak sunmakta duraksamamıştır."

kaba uçları yapay biçimde yuvarlatacak ya da gerçek ve yanıtlanamaz güçlüklerin üzerini cilalayacak türden bir düşünür değildi. Bu yüzden bu yöntem sadece eğer kullanan kişi onu bir insan ve filozof olarak Aristoteles'in hatırı sayılır genel bir bilgisini elde edebilirse başarıya ulaşacaktır. Ancak böyle bir yakınlıkla sağlanan anlayış aracılığıyla insan belli bir durumda aklının nasıl işlemiş olabileceği üzerine mutlulukla akıl yürütebilir.

Bazı araştırmacıların yardım aldığı bir başka şey üslup kanıtıdır. Bu tehlikeli bir zemindir ve Platon'a uygulanan bilimsel ve istatistik yöntemlerle Aristoteles üzerinde yıllarca çalışılmamıştır. Aristoteles açısından, bize ulaşan yapıtlarının çoğunun kaba, edebi olmayan karakteri onlar için bu türden yöntemlerin verimli olacağı konusunda pek umut vermemektedir. Buna rağmen, bu başlık altında ilginç bir nokta belirtilebilir; yani *Met.* A bl. 9'da aşkın Biçimlere inananlardan bahsederken Aristoteles ara sıra birinci şahsa geçer ("Biçimlerin varolduğunu gösterme şeklimiz" vb), anlaşılan burada kendini yalnız Akademi'yle değil onun Platoncu Biçimler kuramına bağlı kalan (bunlar kesinlikle tümü değildi) üyeleriyle de ilişkilendirmektedir.[17] Tartışmaya artık edebi yapıtların kalıntıları da katıldığından, kabul edilmesi gereken çok daha geniş bir ayrım bulunmaktadır. Bize ulaşmış olan yazılar yığını derslerin elyazmaları (belki bazı durumlarda öğrencilerin notları) ya da bir bilimsel araştırmacının not defterleri olmaktadır.[18] Bunlar, tahmin edileceği gibi, bazen sadece, tam bir cümle biçimini bile almamış olan karalamalardan ibarettir. Bir konunun tanıtılması, sözlü olarak bir ders salonunda ele alınması için bir iki kelime yeterli olmaktadır. Diğer yandan, hiçbiri[19] bütünüyle kalmamış olan yayınlanmış yapıtlar antikçağ edebiyat eleştirmenlerinin yüksek övgüsünü almıştır. Bu iki tümden farklı üslubun varlığı bir akademisyene bir alıntıyı yerleştirmeye çabaladığı sırada ancak yardımcı olabilir; tehlikeli, ama genellikle başvurulan bir çare.

---

[17] 9 tane "biz" geçen yer bulunmaktadır: 990 b 9, 11, 16, 23; 991 b7, 992a 11, 25, 27; 28. Jaeger (*Aristotle,* 171) A.'in hâlâ bir Platoncu olarak yazmakta olduğuna dikkat çekmiştir. Cherniss'in metnin yalın anlamını reddetme çabası (*ACPA,* 489 vd) ikna edici değildir, tıpkı 491. sayfasının üst kısmında önerilen alternatifler gibi. A.'ın daha çok birinci şahıs kullanması şaşırtıcı değildir: ilginç olan şey notlarının bazen bunun gibi birinci şahsa kaymasıdır. Yukarıda yer alan A.'in metnini istatistik olarak incelenmemiş olduğu ifadesi belki de A. Kenny'nin halen sürdürmekte olduğu çalışmasına değinilerek değiştirilmelidir.

[18] Geçerken Thomas Case'in bir yorumunu kaydedebiliriz (*Mind* 1925, 81): "Öncelikle üslup açısından, Stagiralı öğrenci Atinalı ustasıyla edebi üslup açısından hiçbir zaman rekabet edemezdi, buna rağmen diyaloğun bulanık genellemelerinden [!] didaktik kitapçığın bilimsel kesinliğine geçerken felsefeye hizmet edeceğinin işaretini verdi. Platon'un felsefesi bilim olmaya çalışmayan bir diyalogdur; Aristoteles'inkiyse diyalektiğin izlerini elde tutmaktır."

[19] Modern dönemde (1890) papirüse yazılmış olarak bulunan Atina Anayasası dışında. Düring, yine de, bunu otantik Aristoteles olarak kabul etmekte isteksizdir. Bkz. *Arist.*, 477, ama bunu ileride XV. bl., Ek Not'la karşılaştırın.

Aristotelesçi yazıların doğası sorunu kendine özgü bir ilgi ve öneme sahiptir, ve daha sonra ele alınacaktır (III. bl).

Anlatılan çalışmaların çoğu, tahmin edileceği üzere, incelikli ve güçtür, yalnız ayrıntıya yönelik özenli bir dikkat değil ayrıca hiçbir şekilde herkese bahşedilmeyen özel bir yetenek talep eder. Ama açıklamış olduğum gibi, kökenbilimsel bakış açısı hedef, yöntem ve üstünlüklerinin bir kısa değerlendirmesi, ilerleyen sayfalarda yer alan bulgularının ayrıntılı sergilenmesi için bir hazırlık niteliğinde değildir; bu genel bir Aristoteles incelemesinde, tartışmalı olduğu kadar, bazen gereksiz ve akıl karıştırıcı olmaktadır. Bu felsefe yine de en azından genel hatlarıyla bölünmez bir sistem olarak[20] var olmasına ya da olmamasına tümüyle aldırışsız kalsa da, evrenin sonlu sebebi olan Tanrısal Anlık'ın sıra dışı bir kavranışıyla sonuçlanan parlak bir sentez olarak görülebilir. Gelişimkuramcılarına borçlu olduğumuz şey bir ders kitapları yazarının değil, canlı ve yüksek düzeyde özgün bir dehanın, dahası yetişkinliği boyunca Platon'la olan yirmi yıllık ilişkisi ve kendi bazı açılardan Platoncu olmayan mizacı arasındaki sürekli bir gerilime maruz kalan bir dehanın huzurunda bulunduğumuza yönelik sabit bir farkındalıktır.

3. JAEGER'İN GÖRÜŞÜ ÜZERİNE GENEL BİR YORUM

Jaeger Aristoteles'in felsefi gelişiminin kendi geçici değerlendirmesini yayınladığından beri, eleştirmenlerinden birçoğunun kendi yapılarını onun etkili biçimde attığı temeller üzerine inşa etmek zorunda kalmasına rağmen, uzmanlığın yerinde saymadığını gördük. Yeni bir yöntemin öncüsü kendi coşkusu ve keşiflerini aslında olduğundan daha yararlı gösterme iddiasıyla bir parça baştan çıkabilir; ve Jaeger'in yapıtının da bu kuramının uygulama alanını abartma hatasından azade olmadığını söylemek herhalde adil olacaktır—çok büyük erdemlerinin karakteristik kusuru, denebilir buna.

Sorun Aristoteles'in felsefesinin Platon'unkiyle ilişkisini belirlemektir. İlk yapıtların fragmanlarının incelemesi Jaeger'ı gençlik günlerinde Aristoteles'in canıgönülden bir Platonculuk sempatizanı olduğuna ikna etmişti. Her şeyi kabul ediyordu: Formlar, doğal olarak bunlarla birlikte gelen ölümsüzlük, yeniden doğuş ve anımsama öğretileri. Elimizde bulunan kitapçıklara toplam olarak baktığımızda, onun Platonculuğa bağımsız bir eleştirmen konumuyla baktığını ve aşkın Formların varlığına inancını açıkça ifade ettiğini görürüz. Ayrıca karakteristik olarak Aristotelesçi olarak kabul edilmesi gereken bir özellik de fark edilmektedir: fiziksel dünyanın gerçekliğine ve onun yeri dol-

[20] C. H. Kahn buna ilişkin olarak *CP* 1963, 267'de bazı tedbirli değerlendirmelerde bulunmaktadır, szg. "Jaeger'in yapıtını takip eden kuvvetli bir tarihsel yorumlama kaygısı içinde, Aristoteles'in düşüncesinin birliğini ve uyumluluğunu tümden görememek tehlikesi vardır."

durulmaz bir bilgi aracı olarak incelenmesine yönelik katı bir inançla harekete geçen, doğa bilimlerine, özellikle de biyolojiye olan ilgisi.

Jaeger bu olguları, yani Aristoteles'in kariyerine Platoncu olarak başladığını ve başka bir şey olarak bitirdiğini kabul etti ve onun felsefesinin Platonculuktan kararlı ve sürekli bir uzaklaşma olarak geliştiği çıkarmaya yöneldi; ve de bu sonucu daha sonraki bütün çıkarımlar için öncül kabul etti. Böylece ne zaman Aristotelesçi külliyatın yeni bir kısmı tartışmaya açılsa, şu soruyu soruyordu: "Felsefi konumu Platon'dan ne kadar uzaklaşmıştır?" ve yanıta göre onu Aristoteles'in yazılarının kronolojik dizisi içinde, erken ya da geç dönem olarak bir yere oturtuyordu. Bazen gerçekten de tartışma çemberini tamamlamış, ve bir belgenin görünüşte geç dönemden olduğu biliniyorsa, içindeki özellikle Aristotelesçi özellikleri vurgulamış ve sahip olduğu herhangi Platoncu rengi hafifletmiş sayılmaktadır.

Yine de Aristoteles'in Platon'dan gelişip uzaklaşmasının sürekli ve kararlı olduğu varsayımı açık biçimde dayanaksız temeller üzerinde durmaktadır ve psikolojik olarak bir parça olasılık dışıdır. Eğer insan on yedi yaşında büyük bir adamın etkisine girmiş ve sözlerini kutsal sözler olarak kabul etmişse, yıllar sonra bütün felsefenin temel taşı olan bir öğretiyi[21] sürdüremeyeceğini keşfetmek oldukça ciddi bir sarsıntı olmuş olmalıdır; ve o anki sonuç daha çok konunun bütününden akıldışı, güçlü bir uzaklaşma olmuş gibidir. Daha deneyimli yıllar ve daha yetişkin bir meditasyon insana açılan gediğin öyle göründüğü kadar büyük olmadığını ve de başta inandığı şeyin tümüyle yersiz olmadığını görmesini sağlayabilir. Aslında bahsedilen gerilim onun düşüncesinde belli bir salınım hareketine yol açar. Bu şu an için en az Jaeger'inki kadar bir varsayımdır. Aristoteles'in metafizik ve kozmolojisinin incelenmesinin bu açıdan bize kanıt sunacağını düşünüyorum,[22] ama şu anda yalnızca Jaeger'in eleştirmenlerinin en çok tutunduğu şeyin bu Platon'dan kararlı gelişip uzaklaşma varsayımı olduğuna işaret etmek istiyorum.[23] Diğer yandan eleştirileri her zaman için açık seçik düşünülmüş değildir, bu yüzden de gerçek bir zayıflığa yöneltilmiş olsalar da, ikna edicilikten uzak kalmışlardır.

---

[21] Bazı akademisyenler Platon'un kendisinin öğretiden vazgeçtiğine inanmakta ve geç dönem diyaloglarında bunun bir kanıtını bulduklarını iddia etmektedirler. Bir önceki cildi okuyanlar bu görüşü kabul etmediğimi bilirler. Daha önemlisi Aristoteles de kabul etmemiştir. Geç dönem diyaloglarını bilmesine ve onlardan alıntı yapmasına rağmen, tutarlı biçimde Platon'un öğretisine, onun bu öğretiyi terk ettiğini belirtmeksizin atıfta bulunur (örn. ol. *Met.* A bl. 6). Krş. Frank, *AJP* 1940, 35 (A. ile Platon arasındaki temel farklılık üzerine olan makalesinde).

[22] Aklımda Aristoteles'in teolojisinin gelişimi üzerine *CQ* 1933 ile 1934'te, ve *De Caelo*'nun Loeb edisyonunda yapmış olduğum kendi çalışmalarım var.

[23] Düring (*Gnomon* 1959, 415) *MA* 700 b 32-35 cümlesini "bir Platonculuk patlaması" olarak adlandırıyor ve şöyle yorumluyor: "Platon'dan mesafe ne kadar büyük olursa, [A.] belli yüce ve aşkın ilkelerin takdirinde yaşlı hocasına o kadar yaklaşıyor."

Bu giriş sayfalarında anılmaya değecek ölçüde genel bir ilgi noktası oluşturan bir örnek vardır. Jaeger'in Aristoteles'in Platon'dan kararlı gelişip uzaklaşmasını izleyebileceğimizi iddia ettiği yollardan biri, onun saf felsefe ya da metafiziğe verdiği önem derecesini gözlemekti.

Buna olan ilgisi ustasından miras kalmıştı ve olgunlaştıkça ilgisini giderek azaltı, artan biçimde fiziksel dünyanın incelemesine yöneldi. 1924 tarihli bir Aristoteles konuşmasında Burnet bu görüşü, başka şeylerin yanı sıra, *Nikomakhos'a Etik*'inin son sayfalarında *theoria* -çıkarsız ilgi, ya da Burnet'in adlandırmasıyla, kuramsal bilgelik- yaşamının en yüksek ve en belirgin insani etkinlik biçimi olarak övülmesini içeren son sayfalarına işaret ederek eleştirmiştir. Sosyal erdemler, ki tartışması kitapçığın büyük kısmını oluşturmaktadır, buna ikincildir sonucuna varır Aristoteles. "Eğer," demiştir Burnet, "Nikomakhos Etik'i, Jaeger'in kabul ettiği gibi, yaşamının son yıllarına aitse, demek Aristoteles'in ölüm yıllarında, her şeyin kuramsal ya da düşünümsel bir yaşama bağlandığı bir sistemi öğretme noktasına geldiği sonucuna varabiliriz." Burnet'in ayrımı çıkarsız soruşturma (*theoria*) ve etik ve politika gibi incelemeler arasındadır. Aristoteles'in görüşüne göre bunlar, demektedir o, theoria yararına üstlenilmez, doğru eylemi (praxis) hedefler: kuramsal yaşamı pratik yaşamla karşıtlaştırmaktadır. Theoria yaşamı belli ki özel ya da ampirik bilimleri içermektedir, çünkü onlarla da en az başka bir felsefe kadar herhangi açığa vurulmuş pratik bir amaç olmaksızın kendi yararlarına uğraşılabilirdi (ve Aristoteles'in zamanında uğraşılıyordu).[24] Yine de eğer onu doğru anlıyorsam, Burnet aslında, çıkarsız bilgi arayışının Aristoteles'in zihninde pratik amaçlı incelemelere yol açtığını değil, Platonculuğun soyut, matematiksel ve ötedünyacı niteliklerinin yerlerini biyoloji gibi tümevarımsal bilimlere bıraktığını söyleyen Jaeger'in tezine bir alternatif sunduğunu düşünüyordu.

İngilizce "pure sciences" [saf bilimler] ifadesi belirsizdir. Hem (a) uygulamalıya karşıt olarak saf, yani arkasında herhangi bir pratik amacı olmayan bilginin aranışı, hem de (b) ampirik bilime karşıt olarak, tümevarımcı olan, dış dünyanın gözlem ve deneyimine başvurmaksızın zihnin içinde olup biten düşünce süreçlerine dayanan bir bilim anlamına gelebilir.[25] Ancak ikinci anlam Jaeger'ın tezine uygulanabilir.

Aristoteles'in Platoncu ruhtan kopuşunda felsefenin faydacı değerine yönelik ilgisinin artmasının bir adım oluşturduğunu söylemişse bu ilginç olacaktır. *Devlet*'in yazarı ve de Sicilya'da kurmaya kalkıştığı o devletin giriştiği maceraların sponsoru olan Platon, felsefenin insan yaşamının çeşitli durumlarına uygulanmasıyla öğrencisinden çok daha

---

[24] ἡ φυσικὴ θεωρητική, *Met.* 1026 a 6.

[25] Bu temel nokta Stebbing tarafından *Mod. Introd. to Logic*, 232'de oldukça iyi biçimde dile getirilmişti. Bir bilim kuşkusuz her iki anlamda da, tıpkı saf matematiğin olduğu gibi saf olabilir.

fazla ilgiliydi. Bu gerçekten ikisi arasındaki temel farklılıklardan biridir. Platon için bilgi İyi'yi anlamak için (böylece ele geçirmek için) bir araçtı. Aristoteles için "Bütün insanlar doğaları gereği bilgiyi arar"[26] yeterliydi. Başka bir amacın çıkarılması gerekmiyordu: bu amacın kendisiydi. Jaeger eminim ki, Aristoteles'in kendini Akademik eğitimden kurtardıktan ve gitgide bilgi arayışına dalarak, incelemesinden insanın bilgi (episteme) adına layık bir kesinlik arayamayacağı ve aramaması gerektiği sonucunu çıkardığı o ahlaki ve sosyal erdemlere giderek daha az ilgi duydukça kendini özgürleştirmiş olduğunu kabul edecektir. Bu yüzden, gerekli olsa da (çünkü gövdesiz zihinler değiliz biz), kesinlikle ikincil bir incelemedir.[27]

Son bir not olarak, bir kuram tartışmaya açılmadan önce, incelemek üzere aynı malzemeyi ele alan iyi akademisyenlerin masum bir şekilde elde kanıt olsaydı hepsinin de ona karşı kanıtlar olacağını sandıklarını gözlemek ilginçtir. Bu yüzden, Aristoteles'i kesinlikle biliyor olan Sir Alexander Grant, 1850'lerde Aristoteles'in günümüze dek ulaşan yapıtlarının Lise günlerine (bilinen ve başka kayıp yazılarının fragmanlarını ya sahte ya da önemsiz olarak bir kenara itmişti) ait olduğu görüşünü destekler şekilde yazabilmiştir: "Çünkü bu kitaplar geniş ölçüde oldukça homojen olarak belirtilebilir. Filozofun zihninin *bir* dönemine aittirler ... Ancak çok küçük noktalarda fikirlerin ya da ifade tarzlarının gelişimi bu yapıtların farklı kısımlarının birbiriyle karşılaştırılması yoluyla izlenebilir."[28]

---

[26] Aristoteles'in *Metafizik*'inin açılış cümlesi.

[27] Daha sonraki bir bölümde bunun üzerinde durulacaktır: bkz. XV. bl., "Etik Kuram ve Platoncu Formlar."

[28] Grant, *Ethics* i, 3. Fragmanlar için bkz. agy. 15.

II
ARİSTOTELES'İN HAYATI VE FELSEFİ HAC YOLCULUĞU

KAYNAKLAR ÜZERİNE BİR NOT

Bunlar Düring tarafından, bütün Aristoteles öğrencilerini derin bir borç altına sokan *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* adlı bir kitapta derlenmiş ve düzenlenmiştir (Göteborg 1957; burada *AABT* olarak anılacaktır).[29]

Olaylara dayanan kısa bir çerçeve, Augustus zamanında, MÖ 30 yılından sonra 20 yıl süresince Roma'da yaşayan Halikarnassoslu Dionysius'ta bulunmaktadır. Bu, göreceğimiz üzere, Roma'daki Aristotelesçi çalışmalar için büyük bir canlılık zamanıydı.

Diğer yandan her zamanki dayanağımız, Diogenes Laertius'un *Seçkin Filozofların Yaşamları ve Görüşleri* var. Bir bakıma eleştiri içermiyor ve MS üçüncü yüzyılda yazıyor olsa da, MÖ ikinci ve üçüncü yüzyıla ait otoritelerden alıntı yapıyor; ki bunların arasında, başka birçok biyografinin yanı sıra Diogenes'in adını vererek alıntıladığı bir Aristoteles kitabı yazmış olan Hermippus (geç 3. yüzyıl) da bulunmaktadır. Düring (*AABT,* 79; krş. 275) onun bunu başlıca kaynak olarak kullandığını düşünmektedir. Hermippus Peripatetik olarak bilinmektedir, ama RE'de (VIII, 845-6) onun üzerine bir makale yazan kimse ona takıldığı sırada bu sıfatın edebiyat tarihi ve biyografi yazarlarına ayrım gözetmeksizin uygulandığını söylemektedir. Yine de, kesinlikle bir Aristoteles hayranıydı.

Ayrıca Yeniplatoncu ya da Bizans tarihli, sırasıyla *Vita Marciana, Vulgate,* ve *Latina* (*VM, VV* ve *VL*) olarak bilinen üç biyografi, ve ayrıca Miletli Hesychius'un[30] yazdığı, Aristoteles'in yazılarının listesini de içeren kısa bir biyografi bulunmaktadır. Tam metinleri *AABT* içinde nitelikleri, soykütükleri ve karşılıklı ilişkileri üzerine yorumlarla birlikte yayınlanmıştır.

Ayrıca elimizde, değerli olduğu Düring tarafından sergilenmiş olan Suriye ve Arap geleneği vardır. Arap yazarlar, bildiklerini "yabancı" (*el garib*) diye andıkları, kimliği bilinmeyen, ama Düring'in dördüncü yüzyılda yazmış olan İskenderiyeli bir Yeniplatoncu

---

[29] Daha başka referanslar Lynch, *A.'s school*, 68 n. 1'de bulunabilir. Chroust'un katkıları, dediğine göre, bir parça spekülatif görünmektedir.

[30] MS 6'ncı yüzyıl; leksikograf değil.

olarak kabul ettiği bir Ptolemius'tan aldıklarını öne sürmektedir.[31]

Gerçek biyografilerin dışında, kuşkusuz çeşitli antikçağ yazarlarından toplanacak birçok biyografik bilgi bulunmaktadır. Bunlar *AABT*'nin III. kısmında bulunmaktadır. Son olarak Düring'in "Elimizde üç farklı versiyonu bulunan, Aristoteles'in yaşam kronolojisinin dikkatli bir değerlendirmesi nihai olarak Philochorus'tan türetilmiştir" (*AABT*, 463; krş. 79) yolundaki yargısını not etmek gerekir. Atinalı Philochorus, kronikçi ("Atthidographer") MÖ 306 yılında Atina'da bazı resmi görevlerde bulundu ve onun Atthis'i 261'e dek uzanıyordu. Geriye kalan belgeler Aristoteles'le ilgili, biri yeğlenen ve diğeri düşman, iftiracı olan iki gelenek olduğunu gösteriyor. Philochorus onun ilk savunmacılarından biri olarak görünmektedir.[32]

Aristoteles'in zihni üzerinde etkide bulunan dış koşullar kesinlikle çeşitlilikten yoksun değildi. Bilim kanında vardı ve olasılıkla yetiştirilişinde rol oynamıştı. İkisi de yarı yarıya Yunan olan iki saray çevresinin yaşantısını da tanımış ve dünyanın büyük fatihlerinden biri onun öğrencisi olmuştu. Atina'da otuz yılını Trakya'dan gelen İyonyalı bir Yunan olarak, bir yabancı olarak geçirdi, şehirde ama bir şehirlinin haklarına sahip olmadan.[33] Burada Platon'un arkadaşlığını elde etti ve Akademi'nin yirmi yıllık yaşamı ve çalışmalarını gördü. Güçlü bir geleneğin dediğine göre, doğduğu şehir bir kral tarafından yok edildikten sonra halefinin ona kişisel lütfu olan bir izinle tekrar inşa edildi.[34] Sonunda artık hayatta olmayan bir prensin dostu olmanın ne demek olduğunu anladı ve söylendiği kadarıyla kendi ifadesiyle, Atinalıların felsefeye karşı ikinci bir cinayet gerçekleştirmelerini engellemek üzere ikinci evini terk etmek ve sürgünde ölmek zorunda kaldı (*AABT*, 340, 342).

Aristoteles[35] Trakya'nın Khaldikido yarımadasının doğu kıyısında, Stageira (ya da Stagirus) şehrinde, MÖ 384 yılında (91'nci Olimpiyat yılı, Diopeithes hükümran-

---

[31] Bakınız *AABT*, 208-11, 475 ve Moraux, *Listes*, 288-94. Ptolemius Arap âlimler tarafından olduğu gibi *V. Marc.* ve *V. Lat*'ta da anılmaktadır. Ne Düring ne de Moraux von Christ'in onu MS 1'nci yüzyıldaki Ptolemy Chennos'la özdeşleştirmesine katılmamaktadır (fakat Chennos = ξένος = garib denklemi reddedilmez biçimde zariftir).

[32] Philochorus'un katkısı üzerine bkz. Düring, *Arist.*, 18.

[33] A.'nun kendi μετοικία'sına yaklaşımı üzerine D. Whitehead *PCPS* 1975'te ilginç bir not düşmektedir.

[34] Bkz. ileride.

[35] Uzmanlar, Mulvany'nin CQ 1926 makalesinin başlığında olduğu gibi, "Aristoteles efsanesinden" bahsetmeyi severler, ama onun hakkındaki çeşitli bilgiler arasında, neyin "efsane" neyin tarih olduğu konusunda sürekli bir anlaşmaya varamazlar. Bu belli ölçüde kişisel yargı konusu olarak kalmalı ve okurlar burada anlatılan hikâyenin her ayrıntısıyla başka yerde okumuş olabilecekleriyle örtüşmediğini görerek şaşırmamalıdırlar. Tam referansı verilmeyen her kaynak *AABT* içinde kolayca bulunacaktır.

lığı) doğdu, ki bu da Halikarnassoslu Dionysos'un belirttiği gibi Democritus'tan üç yaş büyük olduğunu gösterir. Babası Nikomakhos Makedonya kralı Filip'in babası ve Büyük İskender'in dedesi olan Kral Amnytas'ın özel doktoruydu ve hem o hem de Aristoteles'in annesi Asklepias soyundan geldiklerini iddia ediyorlardı. Buna göre ikisi de, Hippokratesçi Külliyat'ın ve başka tıp yazarlarının tanıklık ettiği üzere, Yunanlar arasında ampirik bilimin başlıca temsilcileri olan doktorların uzun hattından geliyor olmalıdır. Dionysius'un da belirttiği gibi, tıp ve bilime[36] olan eğilimi babasından ve atalarından miras kalmıştı. Erken yaşta yetim kalmıştı ve eğitimi, Aristoteles'in daha sonra tanıyacağı, Anadolu'nun Atarneus adlı şehrinden geldiği söylenen, Pronexus adlı bir vasinin gözetiminde gerçekleşmişti. Delikanlının Pronexus'a, Aristoteles'in vasiyetinden anlaşıldığı üzere, ölünceye dek ona ve ailesine bağlılık duymuş olması dışında gölgede kalan bu figüre neler borçlu olduğunu öğrenmek ilginç olurdu doğrusu.

On yedi yaşında Atina'ya eğitimini tamamlamaya geldi ve Platon'un, o sırada en az yirmi yıldır var olan Akademi'sine katıldı. Platon'un kendisiyse, bu arada, Sicilya'ya ikinci ziyaretini yapıyordu; II. Dionysius'u kral olduğu kadar filozofa dönüştürmeye yönelik donunaklı çabasına gömülmüştü ve iki ya da üç yıl orada kaldı.[37] Uzmanların büyük kısmı okulun başında, Aristoteles'in buna göre ilk temas kurduğu kişi olmuş olması gereken parlak genç yardımcısı Eudoxus'u bıraktığına inanmaktadır.[38] Eudoxus'tan kesinlikle etkilendi. *Nikomakhos'a Etik*'te onun ahlaki niteliğinden saygıyla bahsetmekte ve *Metafizik*'te kendi astronomi sistemini kurarken onunkinden yararlanmaktadır. Dört ya da beş yıl sonra, Platon son ve felaketle sonuçlanan Sicilya ziyareti için oradan tekrar ayrıldı.

---

[36] İkisi arasındaki ilişki için A.'in kendisine bkz. (*De sensu* 436a 17; krş. *De resp. Ad fin.*): "Ayrıca her ikisi de cansız konular olarak ortaya çıkmayan, sağlık ve hastalığın ilk ilkelerini kavramak doğa biliminin alanına girmektedir. Bu nedenle birçok bilimci sonuçta tıbba varır ve sanatlarını filozofça uygulayan doktorlar genel fiziksel ilkelerden başlarlar."

[37] Cilt iv, 24 ve 26'ya bkz. Berti (*Primo A.*, 139) P.'un 367 baharının sonlarından 364 yılı başlarına dek orada bulunmadığını söylemektedir.

[38] Tek kanıt VL içinde yer alan, maksatı A.'in P.'un öğrencisi olmaya geldiğinde 40 yaşında olduğunu reddetmek olan pek açık olmayan bir cümle içindeki, "tempore Eudoxi" sözleridir. (*AABT* içindeki metinler, 152, 99; bu Yaşamlar'a bakılırsa A. önce Sokrates'ten ders almıştır!) Benim kendi kuşkularım için bkz. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve krş. Jaeger, Aristotle, 16 n. 2: "Otoritenin [alıntılayanın] dediği basitçe Aristoteles'in girişinin Eudoxus'un mevcudiyetiyle çakıştığını söylemektir." Owen kanıtı "zayıf" bulmaktadır (*Proc. Brit. Ac.* 1965, 140) ve Field (*P.'s C.*, 46) kayıtsızdır. Berti *Primo A.*, s. 138'de E.'nin geçici akademisyenliğinin kanıtlandığını söylemekte, ama bir sonraki sayfada "Belki de Eudoxus'un Akademi'nin bir akademisyeni olduğunu söylemek aşırıya kaçmak olacaktır" diyerek geri adım atmaktadır. Buna karşın Düring içinse (*AABT*, 159), bu "özünde VL'nin en değerli katkısıdır" ve *Arist.*'te (s. 1) A.'in hayatının anahatlarını çıkarırken yorum yapmaksızın E.'un 367/6 yılında akademisyen olduğu olgusunu da katmaktadır.

Buradan genç Aristoteles'in okulun saygıdeğer, artık altmış yaşlarına gelmiş müdürüyle kişisel ilişkisinin Atina'da geçirdiği ilk on yıl içinde acı bir şekilde kesintiye uğradığı anlaşılmaktadır, ama bundan Platon'un onun üzerinde pek bir etkisi olmadığı tezini çıkarmak bir işe yaramaz. Dört bir yandan gelen kanıtlar bunun yanlış olduğunu göstermektedir. Aslında ustasının kişiliğini ancak dolaylı olarak üzerinde hissetmiş olacağı, bu hassas yılları nasıl geçirdiği sorulsa, benim tahminim diyalogları, belki özellikle *Phaedo*'yu okumakla meşgul olduğu olacaktır.[39] Aristoteles'in o uzak yerden, Platon'un ünü kuzeydeki yurduna ulaştığı için geldiği düşünülebilir. İçinde her şeyin büyük adamın ruhuyla canlandığı, ama Aristoteles'in hiç görmemiş olduğu şahsının bulunmadığı okula girmişti. Yine de Platon arkasında bir dizi yazılı yapıt bırakmıştı, genç öğrenci onları inceleyerek dönüşü için hazırlık yapmayıp da ne yapacaktı? Ve Aristoteles gibi entelektüel meraka sahip bir delikanlının başladıktan sonra çok geçmeden bunlardan bıkacağı kabul edilebilir.

Bu sadece ikinci derecede kanıtlara dayanmaktadır, ama diyalogları yakından incelediği, çoğunlukla kendi eleştirel konumunu elde ettiği bir zamanda yazılmış, mevcut olan yapıtlarında onlara çok sayıda gönderme yapmasından anlaşılmaktadır. Bu konumu elde etmesi kolay olmadı. Eudemus, olasılıkla kendi en eski diyaloğu olsa da, Akademi'ye ilk girişinden yıllar sonra yazılmıştı; buna rağmen hem o, hem de *Protrepticus* saf Platoncu bir öğretiye sahipti ve *Eudemus* yakın bir biçimde *Phaedo*'ya dayanarak modellenmişti.[40]

Mevcut yapıtların kendileri, bazen Platoncu Formlar kuramını ateşli biçimde eleştirseler de, daha sonra da fark edeceğimiz gibi, düşüncelerinin yöneliminin ne ölçüde Platon ve Akademi tarafından belirlendiğini ortaya koymaktadır. Herhangi bir soru gerektirmeksizin, bu onun kendi felsefi başarısına yönelik herhangi bir sorgulamanın başlangıç noktası olmalıdır. Yirmi yıl uzun bir süredir ve bu kadar uzun bir süreyi Aristoteles Akademi'de, kayıp Platon'un diyalektik tartışma sanatında eğittiği insanların canlı tartışmalarının tadını çıkararak, uysal bir rahatlık içine gömülmeden geçirmişti. Platon'un ölümünden sonra Atina'yı terk ettiği zaman, Akademi geleneğiyle bir kopuş tasarlamamış olabilir. Tutucu bir Platoncu ve okulun gelecekteki müdürü olan Ksenokrates'le birlikte ayrıldı ve bir başka Platoncu çevreye katılmaya gidiyorlardı.

---

[39] A. *Pho.*'yu Formlar kuramını eleştirirken birçok kez kaynak olarak kullanmaktadır. Ross kendi *Analytics* (s. 26) edisyonunda bunun Aristotelesçi tasıma olan etkisi üzerine not düşmektedir. Aslında Favorinus'un Platon'un *Pho.*'yu okuması sırasında, bir tek A.'in sonuna dek kaldığını söyleyen hikâyesinde bir gerçeklik temeli vardır; dinleyenlerin geri kalanı kalkıp çıkmıştır (Bkz. D.L. 3.37).

[40] Bu, ne yazık ki, artık uzlaşılmış bir olgu değildir ve buna daha sonra dönmem gerekecek (s. 66-73, 77-82).

İngiliz *Daily Express* gazetesi bir vakit büyük filozoflar üzerine bir dizi makale yayınlamıştı. Aristoteles üzerine olan şöyle başlıyordu: "Platon'un okulu Atina'dayken, Makedonya'dan beraberinde yeni bir güç ve yeni bir bakış getiren, pişmemiş bir genç, yaşlı filozofla öğrencilerinin gezinip konuştuğu sessiz çalılıklara daldı."[41] Bu, bana göre, zihinlerimizden atmamız gereken bir resimdir; hâlâ *Phaedo* ve *Devlet* atmosferini yaşamakta olan bir okula kabaca dalan ve amansız mantığıyla onun en sevilen ideallerini yıkmaya çalışan sağlam kafalı bilimsel Aristoteles. Aristoteles on sekiz yaşından küçüktü, görüşleri biçimlenmemişti ve aklı en hassas evresindeydi. *Phaedo*'yu tutkuyla okudu ve bu kitap onda öyle bir iz bıraktı ki, yıllar sonra, o da bir dostunun ölümünü doğa ve ruhun yazgısı üzerine bir meditasyonla yad etmek istediğinde daha iyi bir model gelmedi aklına.

Bu açıdan, ilerisinde olmak bir yana, Akademi'nin diğer üyelerinden çok gerideydi, olasılıkla da tartışmalarını izlemekte bir parça zorlandığı için. Doğal olarak matematik çalışması onu çekmiyordu. Görülebilen ve dokunulabilen şeylerin gerçek dünyasından uzaklıklarına güvenmiyordu. Daha sonra bu uzaklığı bağımsız bir filozofun güveniyle eleştirecektir. ("Çağdaşlar felsefeyi matematiğe çevirdiler, ama sanki insan onları daha öte amaçlar için incelemeliymiş gibi davranıyorlar," *Met.* 992 a 32.) Gençliğinde herhalde onu sevimsiz bulduğu kadar akıl karıştırıcı buldu. D'Arcy Thompson'un yazdığı gibi: "Bazen Platon'un kapısının üzerinde duran yazının altından çekine çekine geçtiğinden kuşku duyar gibi oluyorum."[42]

Ve bu yıllarda matematiğin Akademik tartışmaya gitgide hâkim olduğundan şüphe yoktur. Formlar kuramı klasik versiyonuyla samimi ve canlı bir eleştiriden geçiyordu. Okuldaki herhangi biri Platon'a başkaldırdığı için değil. Büyük olasılıkla her biri kendi görüşlerinin gerçek Platonculuğun makul savunusunu sağladığına inandığından. İçinde kuramın söz konusu olduğu mantıksal ikilemler kadar Platon'un kendisinin de canlı olduğunu görmek için Parmenides'e bakmak yeter ve özsel olmayan şeylerde bir parça yeniden modelleme yapılması yoluyla bu ikilemlerden kaçınılabileceğini ve öğretinin temellerinin kurtarılabileceğini ummak doğaldı. Güçlük neyin temel olduğu ve neyin özsel olmadığı konusunda uzlaşma sağlamaktaydı. Platon'un halefi olan Speusippus için, önemli olan duyuötesi gerçekliği korumaktı ve ona göre, bu ancak onu fiziksel dünyadan daha da keskin biçimde ayırmak ve soyutluğunu vurgulamakla olurdu. Bu yüzden Adalet ve Cesaret gibi orta dönem diyaloğu Formlarının değil, sayıların ilk ilkeler olduğunu öne sürdü. Aristoteles'in kendisi, ampirik eğilimi kapsamlı biçimde düşünülmüş felsefeye dönüştüğü zaman, tam tersini öğretti.

---

[41] *Daily Express*, 3 Ekim 1933.

[42] *A. as a Biologist*, 14. Bahsedilen yazı elbette "Yalnız geometriciler girebilir" yazısıydı (μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω; otoriteler tam olarak Zeller tarafından verilmektedir, 2.1.411 n. 3).

Diyalogların kendilerini biçimleri açısından değerlendirerek bu tartışmaların içine sokmak güç olacaktır. Okul tartışmalarında kesin felsefi içeriklerini sevilen ve şehit olmuş bir öğretmenin görkemli dini dili, canlı dramatik sunumları, mit, mizah, ironi ve sofuca hatıralarıyla birleştiren yazılara iyi bir biçimde saldırmak ya da onları savunmak zordur. Platon'un Akademi'sinin bir üyesi yıllar sonra (tıpkı Platon'un kendisinin de yapabileceği gibi) onlara olan kalıcı inancını onaylayabilir. Fikirlerinin arka planlarından ayrı olarak analiz edilmesinin konu edilen ilkelerin çıkarına olacağını iddia edecektir. Daha da sıkıştırılır ve bütün okulun paylaştığı ve bütün saldırılara karşı korumaya hazır olduğu temel akidenin ne olduğu sorulursa, yanıtını ancak tahmin edebiliriz. Benim tahminime göre şöyle bir şey olacaktır: "Bizi birleştiren şey sahici bilgiyi elde etme olasılığına yönelik ortak inançtır. Buna bağlı olarak, elbette, evrenin bir tür ilişki içinde olduğu, ne tümüyle yanıltıcı bir görünüm ne de oluşun sürekli bir akışı olan belli bir değişmez bilinebilen ilkelerin varlığına ve de bilgi adına layık olmayan şeylerin değişmesinin olası olmadığına yönelik inanç. Kısacası, kuşkuculuğun her biçimi ortak düşmanımızdır." Aristoteles sonuna dek Akademik inancın en azından bu en küçük ortak paydasına bağlı kaldı. Okulda geçen vaktinin çoğunda diyalogların ruhuna bazı meslektaşlarının yaptığından çok daha yakın durdu.

347 yılında Platon öldü. Aristoteles elbette yeni gelmiş bir öğrenci olma aşamasının ötesine çoktan geçmişti. Akademi'de hem öğretmenlik yapma,[43] hem de doğal bir eğilim gösterdiği ve uzun zamandır bağımsız bir yönde gelişim göstererek onu güncel felsefi tartışmalarda kendi duruşunu edinmeye sürüklemiş olan bilimsel çalışmaları izleme olanağını bulmuştu. Platon eleştirisinin Platon'un hayatta olduğu döneme uzandığı fikri Case'e dek uzanır ve daha sonraki yazarlardan olduğu gibi Jaeger'den de destek bulmuştur.[44] Aslında kendi Platonculuk markasını üretmeye hazırdı ve bu okulun yeni başkanınınkine benzemiyordu. Okulun yeni başı, Platon'un kızkardeşi Potone'nin oğlu olan Speusippus'tu ve kaynaklarımız onun seçilmesiyle ilgili çeşitli nedenler sıralamaktadır. Philochorus (Philodemus'dan, *AABT*, 259) bunun yakınlıklarına dayandığını düşünüyordu. Platon'un en yakın akrabası olduğundan doğal olarak mülkü miras alacaktı (Düring, *Arist.*, 10), buna karşın Aristoteles akraba olmadığı gibi, bir yabancı olduğundan özel bir muafiyet olmadığı sürece Atina'da mülk edinemezdi.

---

[43] İsokrates'in fikirlerine karşı çıktığı bir retorik dersi verdiği yolunda kanıt bulunmaktadır. Bu açıdan Jaeger, ve bakınız Düring, *Eranos* 1956, 113; Berti, *Primo A.*, 175-85. Jaeger onun ayrıca mantık da öğrettiğini tahmin ediyor ve Atina'da geçirdiği yirmi yıl boyunca başka şeyler de öğretmiş olabileceğini varsaymak güç değil.

[44] J.'in (bazen yanlış anlaşılan) konumu için krş. de Vogel, *Philos.* 1, 299; Case için, *Mind* 1925, 83 ve 84'teki (*De phil.* ve *de ideis*'e değinen) makalesine bakın. Kanıtlar daha sonra ele alınacak.

Seçim Platon'un muydu yoksa tıpkı Speusippus ölünce Ksenokrates'in seçilmesi gibi, ölümünden sonra Akademi tarafından mı yapılmıştı bilinmemektedir. Bir seçim yapıldığıysa eğer, Speusippus'un görüşleri çoğunluk arasında kabul görmüş olmalıdır ve kesin olarak Aristoteles'inkilere karşıttılar. Her koşulda onun Aristoteles'ten yirmi beş yaş büyük olduğunu hatırlamak gerekir.

Benim varsayımıma göre Aristoteles'in Atina'dan ayrılmasının en olası nedeni Platon'un ölümüydü. Anlaşıldığı kadarıyla öğrencisi Aristoksenus'a dek uzanan, Platon'la tartışmış ve daha Platon hayattayken rakip bir okul kurmuş olduğu yolunda bir hikâyeyi yaygınlaştıran bir gelenek vardı. Philochorus (yani İÖ 300'den önce) ve daha sonra Halikarnassoslu Dionysius tarafından zaten reddedilmişti.[45] Akademi'nin başına Platon'un halefi olarak geçememesi ve daha sonra oradan ayrılmasının nedeni ne olursa olsun, bunun Aristoteles'in Platon'un felsefesine yönelttiği yıkıcı eleştirinin yol açtığı Platon'la kopuş nedeniyle olması güç görünmektedir. Formlar kuramı üzerine bazı sert sözlere rağmen, yıllar sonra bunu eleştirmenin onun için çetin bir iş olduğunu, "çünkü bunu öne sürenler benim dostlarımdı" (EN 1096 a 12) diyerek belirttiğinde içtenliğini sorgulamanın bir gereği yoktur. Görmüş olduğumuz üzere (V. Cilt, 10. Bölüm), Platon'un yaşlılık çağında Akademi içinde herhangi bir ortodoksluk ya da görüş sansürü yoktu, ne de onun herhangi bir vakitte kendi kuramlarını sürekli bir hakikat arayışından üstün tuttuğuna ilişkin bir belirti vardı. Aristoteles'in *Etik*'te takip ettiği yolu tümüyle onaylardı: "Ben, bizim gibi filozofların hakikati koruma kaygısıyla bize kişisel olarak etki eden şeyleri bile bastırmasının daha iyi, hatta zorunlu olduğunu düşünüyorum. Her ikisi de değerli şeyler, ama hakikati öne almak saygın

[45] A. hakkındaki hoş görülmeyen gelenekler için Düring'e bakınız, *AABT,* 256vd.; Philochorus için VM 8-12 (*AABT,* 98vd.) ve Dion. Hal. için *AABT,* 258. *VM* (zaten, göründüğü kadarıyla, tümüyle Philochorus'a dayanmaktadır) A.'in "sonuna dek" (ya da "ölümüne dek" μέχρι τελευτῆς) Platon'un yanında kaldığını söylemektedir, ama Düring'in kendisi *AABT* (276, 388, 459. sayfalarda) Atina'yı Platon'un ölümünden hemen önce, orada Makedonyalının arkadaşı olmasının yol açtığı sıkıntı nedeniyle terk ettiğini varsaymıştır. Bu onun karar vermesine yardımcı olmuş olabilir (krş. ayrıca *Arist.* II, 117-24'te Chorust), ama Aristokles'in Eubulides'ten, A.'in Megaralı bir çağdaşından, szg. Platon'un yapıtlarını tahrip ettiği gibi başka suçlamalarla birlikte alıntıladığı üzere "Platon'un ölümü sırasında orada değildi" gibi sade sözleri oradan erken ayrılışı için kanıt saymak tuhaf bir şeydir. (Düring, *Arist.,* 10; Aristokles Eus.'dan, *PE* 15.2.3, metnin bulunduğu yer *AABT,* 373.) Eubulides için, D.L. 2.109 "A.'le bozuştu ve rahatça iftira etti ona" diye kaydetmektedir. Aristokles kısa ve öz bir yorum yapar: "Açıkça yalan söylüyor." Bu Dionysius ve D.L.'nin onun Atina'yı Platon'un ölümünden sonra terk ettiği yolundaki ifadeleriyle ciddi biçimde boy ölçüşür gibi görünmemektedir (*AABT*, 252 vd.) Merlan *(Philol.* 1959, 206 n.2) Düring'in A.'in daha once ayrılmış olabileceğini düşünmesini "anlaşılmaz" bulmaktadır.

bir vazifedir."[46] Her neyse, hem Speusippus hem de (kuşkusuz Platon'un kendisinin Parmenides'te öne sürdüğü güçlüklerin kışkırtmasıyla) Eudoxus kendi kuramından en az Aristoteles kadar uzaklaşmıştı.

Bir Atina sakini olsaydı Aristoteles orada kendi okulunu kurabilir ve o zaman, en iyisi olduğuna inandığı Platonculuk biçimini canlı tutabilirdi, ne yazık ki bir yabancı olduğu gibi, Makedonya'yla da yakın aile bağları vardı. Böyle bir adam Olynthus'un düşmesinin bütün şehri sarsmasının ardından Atina'da mutlu olamazdı.[47] Tam da bu dönemde, 347 yılının başlarında, Demosthenes politik bir lider olarak tanınmaya başladı ve Makedonya tehlikesine karşı mücadelesiyle çok geçmeden Atina'nın hâkim kişisi oldu. Burası bir Makedonyalının arkadaşına uygun bir yer değildi. Aristoteles doğduğu şehre de dönemiyordu, çünkü Stagira Olythus'tan birkaç ay önce Philip tarafından yerle bir edilmişti.

Bu koşullar altında, daha sonra Speusippus'un halefi olarak Akademi'nin başına geçen[48] ve felsefi açıdan Platon'a Speusippus'tan daha yakın duran Ksenokrates'le birlikte

---

[46] Sonuçta (diye tahmin ediyor insan) ortaçağa özgü "*Amicus quidem Plato sed magis amica veritas*" deyişi buradan gelmektedir, bu deyişin tarih içinde izini sürmenin de kendine özgü bir cazibesi vardır. A.'in *Vita Vulg.*'nda (9, *AABT*'de s. 132) bu Platon'a atfedilmekte ve Latincesi "Amicus quidem Sokrates sed magis amica veritas" olan φίλος μὲν Σωκράτης ἀλλὰ μᾶλλον φιλτάτη ἡ ἀλήθεια biçimiyle (*AABT*, 252vd.) Sokrates'e uygulanmaktadır. Bu Platon'un Sokrates'inin *Pho.* 91c'deki σμικρόν φροντίσαντες Σωκράτους τῆς δ'ἀληθείας πολὺ μᾶλλον. şeklindeki önerisini, ki *VV* tarafından Σωκράτους μὲν ἐπ'ὀλίγον φροντιστέον τῆς δ'ἀληθείας ἐπὶ πολύ diğeriyle birlikte Platon'un bir deyişi olarak yorumlanmıştır. Platon ayrıca Homeros hakkında da çok yakın bir şey söylemektedir (Dev. 595c) *VM* sadece öteki biçimi vermektedir.

Daha sonraki geleneğe ilişkin olarak, Sherrington Gui de Chauliac'ın (15'nci yüzyıl) şöyle yazdığını (metin İtalyancadır) söylemektedir: "Sokrates dostumuz, Platon da dostumuz; ama hakikat daha da yakın dostumuz." Bunu *Man on his Nature* adlı kitabı içinde aktaran Sherrington, bunun de Chauliac'a ait olduğunu bilmiyor gibidir (Pelican ed., 66, burada bütün referans bulunmaktadır). Sarton da aynı ölçüde kendinden emin, ama referanslarında bir parça eskimiştir. "Bu cümle sıkça alıntılanır, ama çok az insan kaynağına dek izini sürebilmiştir. Alındığı yer Ammonius Saccas'ın [sic] yazdığı A.'in yaşamöyküsüdür ... Ammonius bunu Platon'a değil, Sokrates'e uygulamıştır, ama sayısız alıntı hep *Amicus Plato* olarak okudu." (*Hist. Of Sci.* I 1953, 427 n. 88, kaynak olarak Westermann'ın 1850 D.L. edisyonunu ve diğer Vitae'yi göstermektedir.) *AABT*'de *Vita Vulgata* olarak adlandırılan, metni s. 131-6'da bulunan hayat budur.

[47] Olynthus için bkz. Moraux, *Listes*, 348. Philip tarafından yıkılmasını Ağustos 348, Stagirus'un yıkılmasınıysa 349 yılı sonuna tarihlendiriyor.

[48] Düring (*Arist.*, 10) '*vielleicht* aunch X.,' fakat bildiğim kadarıyla başka hiçbir uzman bu konuda kuşku göstermemiştir. Düring başka bir şey söylemiyor, ama s. 11 deki n. 59 kaynaklara karşı bir parça eleştireldir. Belki de kuşkuları A.'in X.'i felsefeci olarak kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır, ki buna ilişkin örnekleri s. 258 vd., 271 vd.da veriyor.

Anadolu'ya yol aldı. Öyleyse, Aristoteles'le Ksenokrates'in felsefeye yeni bir yurt bulmak üzere yola çıkışı Aristoteles'le Platon ya da Akademi arasındaki bir kopuş için kanıt sunmamaktadır. Aynı şey içinde esenlik buldukları toplum için de geçerlidir. Bunu anlamak için bir süreliğine yerel tarihe dalmamız gerekiyor. Dördüncü yüzyılda Pers imparatorluğunun gölgesi altında ortaya çıkan birtakım küçük bağımsız Anadolu krallıkları arasında Hermias'ınki vardı. Başkenti Mysia [Çanakkale] kıyısındaki kaleyle çevrili bir şehir olan Atarneus'tu. Antikçağ edebiyatında buraya çokça gönderme yapılmaktadır, ama bizim bilgimiz 1901 yılında Didymus'un Demosthenes'in Filippikleri [sert saldırı konuşmaları] üzerine yaptığı yorumlamanın bir parçasını içeren bir papirüsün keşfedilmesiyle büyük ölçüde artmıştır.[49]

Hermias döneminin politik mücadelelerinin oldukça içindeydi ve talihsiz bir sonla karşılaştı. Doğal olarak bu yüzden ona ilişkin çok değişik anlatımlar vardır. Didymus'un kendisi onu uzun uzun ele almasının sebebi olarak, 'Hermias üzerine yazanlar arasında büyük farklılıklar vardır' demektedir. 'Bazısı,' diye sürdürür, 'onu çok saygın bir ışıkla, bazıları da değersiz bir alçak olarak sunmaktadır.' Yapacağımız alıntılar onun bu sözlerini doğrulamaktadır. Theopompus'a göre o "Atarneus'a ve çevresindeki araziye en ilkesiz yollarla sahip olmuştur; birini zehirleyerek ve diğerini ... ." Bu anlatım papirüsün bu noktasında bir boşlukla kesildiği için meşum olmaktan kurtulmuyor. Fakat belli ki Hermias'a karşı herhangi bir sevgi duymayan bu aynı kişi,[50] onu bir barbar ve köle olarak (elbette Yunan soyundan geliyordu) adlandırmasına rağmen, şöyle sürdürüyordu: "Başka açılardan zevk ve kültür sahibi bir adamdı ve Helen olmamasına rağmen Platoncularla birlikte felsefe incelemeleri yapmaktadır." Belli ki güçlü bir karakterdi ve bazı anlatılanlara göre şehirde güçlü bir konumu olan banker Atarneus diye birinin kölesi olarak, en düşük yerlerden adım adım yükselmişti. Başlangıçta nüfuzu kayda değer bir şey değildi. Theopompus "kayalık dağ tepeleri ve küçük mülkler"den bahsediyor. Tahmin edileceği üzere parası vardı ve festivallerde pahalı atlı araba yarışlarına katılabiliyordu.

Politik başarısı arttıkça, kendi şehrinden elli kilometre kadar uzakta, ülkenin iç kısımlarında bulunan küçük bir şehir olan Skepsis'te ilginç iki kişinin varlığını öğrendi. Bunlar Atina'daki yıllar süren çalışmaların ardından doğdukları şehre dönen Platoncu Erastus ile Coriscus'tu. Herhalde Hermias'ın kendisinin zaten felsefeye ilgisi vardı ve Atina'yı ve Akademi'yi ziyaret etmişti.

---

[49] Bu Cicero ve Augustus zamanında yaşamış ve yoğun çalışmaları nedeniyle 'pişkin' (χαλκέντερος) lakabını almış olan Didymus'tur. Aradaki boşluk ve noksanlara rağmen, metin belli bir kesinlik içinde tamamlanmıştır. Şimdi yapılacak değerlendirme için, okur D. E. W. Wornell'ın klasik makalesine 'The Literary Tradition concerning Hermiai of Atarneus' (*YCS* 1935, 57-52) ve Düring'deki (*AABT*, 272-83) yoruma bakabilir.

[50] Theopompus'un 'kişisel kötü niyetliliği' için bkz. Wormell, *l.c.*, 73.

Strabon onun orada bizzat Platon ve Aristoteles'i dinlemiş olduğunu söylemektedir, ama bu eğer Altıncı Mektup'u gerçekse Platon'un kendisinin söyledikleriyle çelişmektedir; burada Platon Hermias'ı duymuş olmasına karşın bizzat tanışmadığını söylemektedir.[51] Herhalde Strabon acele bir çıkarım yaptı ve Hermias Atina'yı Platon yurtdışındayken ziyaret etti. Bütün bu ziyaret hikayesinin Erastus ve Coriscus'la olan arkadaşlığı yüzünden doğmuş olması da olasıdır, ama Jaeger'in belirttiği gibi (*Aristotle.*, 112 vd.), dostluk var diye Platonculuğa karşı bir ilgi varsaymaya gerek yoktur. Nasıl ki Eudoxus Akademi'den doğduğu şehir olan Cnidus'a döndüğünde, büyük saygı görmüş ve şehrin yasalarını yeniden ele almaya davet edilmişti, Skepsis gibi küçük bir şehir de çok gezmiş ve öğrenmiş iki oğlundan gurur duyacaktı. Hermias'ın böylesine etkili olan komşularla dost almak çıkarına olmuştur.

Daha sonra, zaten yabancısı olmadığı Platoncu yönetim kuramlarını uygulamaya koymakta yardım almaktan hoşnutluk duymuş olabilir; ya da basitçe komşularıyla iyi geçinmeyi arzulamıştır ve onlar, Platoncu oldukları ve Hermias'ı da makul bir yaradılışta gördüklerinden zaman içinde ona kendi fikirlerini işlemişlerdir. Nasıl olmuş olursa olsun, sonuçlar ilginçtir. Vardıktan sonra Aristoteles'le Ksenokrates'in de yardım ettiği Platoncular, ona küçük bir tiranlığın sıradan idaresini önemli ölçüde değiştirmeye ikna ettiler ve onun bunun için minnettar olması gerekirdi. Didymus bunu özlü biçimde ifade etmektedir (olasılıkla Hermippus'tan aktararak): "Tiranlığını bilerek daha yumuşak bir yönetim biçimine dönüştürdü ve böylece ta Asos'a dek uzanan çevre toprakları kendi mülküne geçirdi; bu yüzden adı geçen filozoflardan hoşnuttu ve onlara Asos şehrini verdi."[52] Burada küçük bir Platoncular kolonisi, Akademi'nin bir dalı vardı ve tam da Aristoteles'in aradığı türden bir yerdi. Platon ölmüştü ve Atina ona düşman olmuştu, ama burada düşüncelerine bağlı kalabilir ve felsefesini kendi çizgisinde geliştirebilirdi. Assos'ta üç yıl kaldı, burada gelecekteki eşi Pythias'la tanıştı. Strabon'a göre (13.1.37),

---

[51] Düring'e uyarak Platon'un sözlerinin Strabon'unkilerle çelişmediğini kabul edemiyorum. "Platon," demektedir (*AABT*, 279), "sadece onunla bir dostluk ilişkisi kurmadığını söylemektedir." ὅσα μήπω συγγεγονότι için böyle bir anlam yaratmak, başka bağlamlarda hangi anlamı alırsa alsın burada yersiz olacaktır. Kendi metnimde ben Wormell ve onun otoritelerini izledim (*l.c.*, 59). Morrow da bu konuda mektuplar edisyonunda bir not düşmüştür, 323, n. 5. *Ep. 6* için bkz. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[52] Mulvany (*CQ* 1926, 165) bunun "içinde yaşamaları için verdi" anlamına gelebilecek olmasına karşın (aslında *Acad. Index. Herc.* Bu anlama geldiğini söylüyor, ἔδωκεν οἰκεῖν, *AABT*, 273), büyük olasılıkla vergi gelirlerini onlara bağışladığı anlamına geldiğini, çünkü Assos'ta yaşayacak olurlarsa Hermias'ın sohbet ve tavsiyelerinden yararlanamayacağı yolunda bir yorum yapıyor. Bu bir kurgu ve Index'teki delilden ayrı olarak, ἀπ'(ἔμεινεν) τὴν Ἀσσίων πόλιν doğru bir restorasyonsa, Didymus'un Yunancasından anlaşılan şey bu değil.

Pythias, onu Aristoteles'le evlendiren Hermias'ın kuzini ve üvey kızıydı ('kızı ya da kuzini,' D. L. 5.3); fakat burada Pythias'ın Makedonyalı arkadaşı Antipater'e yazdığı, kendisini tiranın kızkardeşi olarak gösteren ve ağabeyinin öldürülmesinin yarattığı yıkımdan sonra arkadaşlıklarına aldırmaksızın tiranın onu evlendirdiğini belirten mektup konusunda belli düşünceleri olan bir topluluk bulunmaktadır.[53]

Günümüzde daha önce haksız biçimde ihmal edilmiş olduğu kabul edilen şey, Assos'taki bu dönemdir. En azından Aristoteles'le Ksenokrates'in Erastus'la Coriscus'a katıldıkları zamandan başlayarak, orada tartışma, eğitim ve araştırmayla uğraşan düzenli bir küçük okul bulunduğu bellidir. Hernias Assos'u onlara yurt olarak vermişti, demektedir *Index Academicorum* (*AABT*, 277); "burada vakitlerini felsefeyle, aperipatos'ta toplanarak geçiriyorlardı"—aperipatos, kehanet gibi bir sözcüktü, çünkü örtük yürüyüşü karşılayan bu terim, Atina'da, Aristoteles ve ardıllarının okulunun Peripatetik olarak ünlendirecekleri ad olacaktı. Bu yine de Aristoteles'in mevcut yazılarının *en bloc* [bütünüyle] Lise günlerine, hayatının son on yılına ait olduğu yolundaki yaygın, eleştirel olmaktan uzak inanç süregittiği sürece önemli ya da ilginç sayılmıyordu. Ters yönde olan ilginç bir kanıt günümüze ulaşan biyoloji çalışmalarında, özellikle de *Historia Animalium*'da, N.W.'den iki yer isminin görülmesidir. Anadolu ve Hermias'ın ölümünden sonrak iki yılını geçirdiği Lesbos. Bunu ilk fark eden D'Arcy Thompson oldu, onun çıkarımlarına daha sonra H. D. P. Lee eklemeler yaptı.[54] Thompson'ın çıkarımları, yine de, kanıtın izin verdiğinden daha ileri gitmektedir. Sözgelimi şöyle yazmıştı:

> *Doğal Tarih* içinde Yunanistan'daki yerlere birkaç göndermeler çok azdır, ama Makedonya ve Boğaziçi kıyısından Carian kıyısına uzanan Anadolu kıyısındaki yerlere yapılan göndermeler buna kıyasla daha çoktur. Kanımca bu Aristoteles'in doğal tarih çalışmalarının, Atina'da ikamet ettiği iki dönem arasında, orta yaşlarında yapıldığını, ya da asıl olarak bu dönemde yapıldığını gösterilebilir; yani Pyrrha'daki [Lesbos'da] dingin, karayla çevrili lagünün onun çok sevdiği avlanma alanlarından biri olduğu ... Böylece Aristoteles'in doğal tarih alanındaki çalışmasının daha katı felsefi çalışmasından önce geldiği ortaya çıkacaktır.

Başka bir yerde de şöyle diyordu: "Daha sıkça değindiği yer Pyrrha'daki lagündür."[55]

---

[53] Aristocles ap. Eus. *PE* 15.2.9-10, *AABT*, 375. Wormell'ın bunu neden sahtekarlık olarak adlandırdığını bilmiyorum (l.c., 88). Bir sebep göstermiyor ve Antipaper'e yazılan mektuplardan yapılan başka alıntılar genellikle sahici olarak kabul edilmektedir. Krş. örn. Düring, *Aris.*, 14 n. 81.

[54] Thompson, *A. As a Biologist* (1913) ve *HA*'nın Oxford çevirisine giriş notu; Lee, *CQ* 1948. Lee'nin sayıları Düring, *Arist.*, 510'da özetlenmektedir.

[55] Alıntılar onun *HA*'nın Oxford çevirisine önsözünde ve *A. as a Biologist*, s. 12'den yapılmıştır.

Bu eğer doğruysa gerçekten daha felsefi yapıtların kronolojisi açısından oldukça önemli olacaktır.

Thompson önsözünde, Pyrrha ve Pyrrhal, Euripus'a yapılmış, *HA* içinde dört ve başka biyoloji çalışmalarında iki tane değinme sunmaktadır.[56] Bu yalnız *HA* içinde Batı Yunanistan'a (Sicilya, Syracuse ve Tarentum) yapılan altı değinmeyle karşılaştırılabilir. Lee'nin deyişiyle, 'tam Yunanistan'a yapılan 39 değinme, Attica, Boeotia, Arcadia, Epirus ve Argolid'deki bitki örtüsünün anılmasını içerir. Adalardan Girit ve Kıbrıs'la birlikte, batıda Cephalenia ve İthaka ve Ege'de Naxos'la karşılaşırız. Anadolu, Lesbos ve Makedonya'ya ait bilgilerin çoğunun ilk elden gözlem sonucu olduğunu bilsek de, bu yerlerde *birtakım* biyolojik araştırmalar yapılmış olduğunu kanıtlayamayız.[57]

Yine de Jaeger'in, Thompson'un kendi kitabından on üç yıl önce yayınlanmış olan bu sözlerine dikkat etmemiş olması talihsiz bir şeydir. Aristoteles'in bilimsel araştırmalarının büyük ölçüde yaşamının son yıllarına ait olduğu yolundaki tezin çürütülmesinin bir parçasıdırlar; bu tez bir parça keyfi biçimde, bu araştırmaların Platoncu felsefeden farklı olmasına ve A.'in gelişiminin Platon'dan kararlı bir uzaklaşma olması gerektiği önkabulüne dayanmaktadır (geride, birinci bölüm). Yunan yaşamöyküsü yazarı doğal bilimlerin Aristoteles için ömür boyu süren bir ilgi alanı olduğunu, çünkü miras alınmış olduğunu ve aile eğitiminin bir parçası olduğunu söylerken en doğrusunu söylüyordu.

Aristoteles için o yılların önemli bir özelliği de Hermias'la olan dostluk olmalı. Karakteriyle ilgili görüşler farklı olabilir. Bu dostluk hakkında da, aralarında genellikle Yunanlar arasındaki kişisel düşmanlarına atfedilen dedikoduların da bulunduğu, çeşitli hikâyeler vardır. Fakat hiçbir muhalif sesin çıkmadığı bir nokta vardır ki, o da dostluğun gerçekliği ve içtenliğidir. Hermias, der Didymus (Hermippus) bütün filozofların en makbul dostuydu, ama en çok Aristoteles'i hoş karşılardı ve en çok onunla yakındı. Burada Assos ve Atarneus'ta, Altıncı Mektup'un ima ettiği üzere, Platon'un ruhu kendisinin de isteyeceği şekilde canlı tutuluyordu ve bunun önemli bir kısmı Hermias'ın şahsında gerçekleşiyordu. Filozof yönetici ideali Aristoteles'in birçok kez var etmeye çalıştığı bir idealdi. Erastus ile Coriscus zaten bu kişiyi Hermias'ta bulduklarını umut ediyorlardı ve Aristoteles'in yardımıyla tasarılarının gerçekleşme yolunda Platon'a göre çok daha ileri bir adım attığını gördüler. Sicilya'daki denemeleri başarılı olsaydı çok

---

[56] Lee yalnız *HA* içinde "Pyrrha'daki lagüne" altı tane saymaktadır. Dördünün doğru olduğunu düşünüyorum.

[57] Lee'nin çıkarımları daha ılımlıdır. 64 ve 66'ncı sayfalarda A.'in biyolojik araştırmasının "hatırı sayılır ölçüde" ve "büyük" kısmının Assos ve Mytilene dönemlerine ait olduğundan bahseder ve dahası buna destek olması için yer adlarının dışında başka deliller de getirir. Yine de, bu yukarıda yazılanlardan bu yana, Thompson-Lee tezinin Solmsen tarafından yapılmış ayrıntılı bir eleştirisi Hermes 1978, 467-84'te yer almıştır.

kapsamlı sonuçlar doğuracaktı, ama insani bazı durumlar onu yarı yolda bıraktı ve idealini kendi küçük çevrelerinde gerçekleşmeye bir adım daha yaklaştırmak ardıllarına kaldı. Hermias filozofları memnuniyetle karşılamak ve onları şereflendirmekle kalmayıp talimatlarını dinledi ve çalışmalarını paylaştı. Hatta fikirlerini uygulamaya geçirecek kadar cesareti de vardı ve sonuçta ortaya çıkan yatıştırıcı politikayı pratik bir bakış açısıyla kesinlikle tatmin edici buldu.

Hermias'ın felsefi doğasının en etkili tanığı, onun Perslerin elinde ölmesinden sonra, anısına birçok şekilde saygı göstermiş olan Aristoteles'in kendisidir. Onun için Delphi'de, üzerine Perslerin hainliğini anlatan öfkeli bir dörtlük kazınmış bir anıt diktirdi. Aristoteles'in kendisini anlamamız açısından en değerli olan şeylerden biri de dostunun ölümünün ardından yazdığı ve Aretê, Erdem'e yönelik bir ilahi biçimine soktuğu methiyedir. Sahiciliğinden kuşku duymak için neden yoktur ve korunmuş olması büyük bir talih olmuştur. Kısa, birbirinden ayrı, Aristoteles'in genel üslubundan farklı biçimde yazılmış parçalar, kolaylıkla yüzyıllara kurban olurlar. Antikçağda bu çok sık olmuyordu, ama bu beklenmedik sözler büyük ve karmaşık bir aklı tam ve doğru biçimde değerlendirmemiz için gerekli şeylerden sayılmalıdır. Bir aşığın mübalağasına gösterilecek belli müsamahayla birlikte, Browning'in, Raphael tarafından yazılan ince bir sone kitabına ve Dante tarafından resmedilen tek bir resme ilişkin düşüncelerini anabiliriz:

> Sen ve ben iyisi mi o kitabı okumalıyız...
> Öyle değil mi?—Meryem'lere bakmaktansa...
> Sen ve ben iyisi mi o meleği görmeliyiz,
> Dante'nin şefkatiyle resmedilmiş,
> Öyle değil mi?—taze bir Cehennem okumaktansa.

Tekniği kuşkusuz ortalama olan Dante'nin yaptığı bir resmi, Cehennem'e yeğlemek, ya da herhalde büyük bir şair olmayan Raphael'in bir sonesini onun Meryem'lerine yeğlemek pek anlamlı değildir. Ama elimizde melek ve soneler olmuş olsaydı, en azından onların akıllarını daha yakından tanırdık. Raphael'in soneleri onun Meryem'lerine göre neyse, Aristoteles'in şiiri de *Fizik* ya da *Birincil Analitikler*'e göre öyledir. Ressam olan kişiyi biliyoruz: sonelere de sahip olsaydık, onu bir şair olarak görmüş olacaktık ve dahası daha doğal bir halde, yaratma arzusu hayatının yakın insani ilişkilerinden doğduğu için yaratırken görmüş olacaktık. Aristoteles'i mantıkçı ve metafizikçi olarak tanıyoruz: burada onu bir şair olarak, dahası dostluk ve adalet duygusu bunu talep ettiği için, daha sonra görüleceği üzere, böyle açık bir taraf tutmanın yol açacağı tehlikeleri göz ardı ederek yazarken görüyoruz.

Şiir Diogenes, Athenaeus ve Stobaeus tarafından korunmuştur. Didymus tefsirinin keşfedilmesi bir tanesini daha ortaya çıkardı, çünkü o da "pek yaygın bulunmadığı için" bunu kaydetmenin iyi olacağını düşünmüştü. Öyleyse, belki de, asılı durduğu ip bazı zamanlar çok ince olmuştu. Şu şekilde çevrilebilir:[58]

> Aretê, ölümlüler ırkına zahmet çektiren, yaşamdaki en zarif av, senin bakire güzelliğin uğruna ölümün kendisi bile Hellas'ta ödül sayılır ya da çabaların çilesi sürekli ve sonsuzdur. Böylesine tükenmez bir ödül sunarsın zihne, altından ya da soydan ya da tatlı uykudan daha üstün bir ödül. Senin uğruna Zeus'tan doğma Herakles ve Leda'nın oğulları bir sürü sınavdan geçti, senin gücünü elde etmek için vazifeler arayarak. Sana bağlılık yüzünden Akhilles ve Ajax Hades'in evine geldi ve şimdi senin sevgili güzelliğini uğruna Atarneus'un süt çocuğu güneşin ışığını dul bıraktı.[59] Onun yapıp ettikleri bir şarkının konusudur ve Musalar, Hafıza'nın kızkardeşleri, onu ölümsüzlüğe yükseltecektir, tıpkı konuksever Zeus'un adını ve bozulmamış dostluğun mükâfatlarını onurlandırdıkları gibi.

Şiir güzel bir şiir, açıklama gerektirmiyor. İçtenliği apaçıktır, ayrıca dilin ve dini ruhun coşkunluğu her cümlede, tıpkı bütünün aldığı biçimde olduğu gibi görülmektedir. Hem biçim hem de ifade etme tarzı bunun bir ilahi, koroyla söylenecek bir şarkı ve saf edebi niyetlere değil bir ritüele hizmet edecek bir beste olarak tasarlandığını göstermektedir. Bu ona daha en baştan modern bir okurun fark etmeyebileceği dini bir önem vermektedir. Aretê'ye, bakire bir tanrıça olarak kişileştirilmiş soyut bir fikre seslenmektedir. Kişileştirme Yunan aklı için güç bir şey değildi ve örnekler kolaylıkla çoğaltılabilir. Homeros'un kendisinde (birkaç tane anmak gerekirse) ölüm, uyku, korku, adalet, söylenti, kader ve dualar kişiler olarak rol alır ve Yunan dini ruhunun bir özelliği olarak kalmıştır. Aretê'nin kendisinin kişileştirilmesi Aristoteles'e özgü değildi, sözgelimi Prodicus'un ünlü "Herakles'in Seçimi"nde görülmüştü (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

Bundan çok şey çıkartmak şiirin zevkini ve öneminin abartılması sayılabilir, ama bunun bir nedeni vardır ve başkalarının yapmış olduklarının yanında önemli bile sayılmaz. Jaeger'a bakalım:

> Bu şiir genellikle bir insandan kalan bir belge olarak değerlendirilmektedir ve Aristoteles'in felsefi gelişiminin incelenmesi için yeri doldurulamaz önemi takdir

---

[58] Metin kolaylıkla *Oxford Book of Greek Verse* (no. 459), Diehl, *Anth. Lyr.* I, 101-3, Ross, *Fragmenta*,147 ya da D.L.'nin Doeb edisyonunda 1, 450'de bulunabilir. Çağdaş yorumlamalar için Düring, *Arist.*, 15 n. 82'ye, Wormell, YCS 1935, 62-5 (ayrıca burada metin de basılıdır) ve J. Crosset, Philol. Qu. (Iowa), 1967'yi de ekleyerek bakınız.

[59] Hick'in burayı yanlış çevirmesi ("gün ışığından yoksun kaldı") şairin verdiği anlamı bozar: gün ışığından Hermias'ın ayrılması onun değil gün ışığının kaybıdır.

edilmemiştir. Platoncu İdea'nın eleştiri yoluyla yıkılmasından sonra sağın düşünce ve dinsel duygunun Aristoteles'in zihninde farklı yönlerde yol aldığını göstermektedir. Felsefi olarak İdea Aristoteles için bu dizeleri yazdığı sırada bir gerçeklik olarak varolmamaktadır, ama kalbinde dini bir simge, bir ideal olarak yaşamaktadır. Platon'un yapıtını şiir olarak kavrar ve tıpkı *Metafizik*'te İdea'yı ve duyulur dünyanın onun varlığına, imgelemin gözü tarafından kendisi için yaratılmış bir poetik metafor olarak katılmasını açıkladığı gibi, İdea bu şiirde de, uğrunda ölmenin Hellas'ta hâlâ kıymetli bir şey olduğu bakirenin biçimini alarak karşımıza çıkmaktadır.[60]

Bu ilahinin Aretê'sini Platoncu Erdem Formuyla ilişkilendirmek için bir sebep görmüyorum. Aretê Yunan dini şiirinin ortak belleğinden gelmektedir ve -yine önemli bir şey olarak- Aristoteles'in derin ve Helenci bir tanrısallık hissine sahip olduğunu gösterir.[61] Bir anlamı varsa, Platonculukla çakışma sadece, duygusal tepkiyi kişileştirme yoluyla ifade etme gibi Yunancaya özgü bir alışkanlıkla, Platon'un ebedi (ama kişisel olmayan) Formlarının kökeninin aranmakta olduğu şeklinde bir sava destek olabilir. Kişileştirmeler kuşkusuz Platon'dan önce de vardı, ama böyle bir kurgulama için söylenecek pek bir şey yoktur. Her şey dikkate alındığında, ilahiyi yalnızca insani bir belge olarak ele almakla yetinebilir ve onun Aristoteles'in felsefi gelişiminin incelenmesindeki benzersiz değerine karşı kör kalabiliriz. Hatta onu Düring'in yaptığı gibi, *Etik*'le ilişkilendirmek bile, Hermias'ın yapıp ettiğinin eski zamanların büyük kahramanlarınınkilerle bu şiirsel karşılaştırılması için pek uygun görünmemektedir.[62] Belki de şunu öğrendik ki, felsefi gelişme arayışı, değerli olduğunu kanıtlamasına rağmen, insanın oran duygusunu kaybetmesi ve onu başka bir yerde bulma umuduna kapılması tehlikesini barındırmaktadır. Bu durumda kazanç Aristoteles'i yabancı bir şair kılığında, duygu yükü altında ve öldürülen bir dost için gereken şeyi, politik otoriteyle arasını açabilecek bir şeyi yapmak üzere yazarken görmek oluyor. Bu hayali bir tehdit değildi. İskender'in güçlü koruması kalktıktan ve Atinalıların Makedonyalılara karşı hisleri haksızlıklara yol açtığında, bu şiiri yazmış olmak Aristoteles'e karşı suçlama yapmak için bahanelerden biri ve onun böylece sürgünde ölmesinin doğrudan nedeni oldu.

---

[60] Jaeger, Aristoteles (1923), 118 vd. Ayrıca İngilizce edisyonun 118. sayfasındadır fakat yukarıdaki değişkeyi bu edisyon çıkmadan önce hazırlamıştım.

[61] Yunan düşüncesinin bir hali olarak kişileştirme üzerine, Webster'ın, *J. Of Warb. And Courtauld Ints.*, 1954 içinde yer alan bu başlıklı makalesine bakın. Bir keresinde bir konuşmamda, Formlar kuramının kökeni olarak kişileştirme üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlayacak ümit vadeden bir öğrencinin çıkabileceği varsayımını ortaya atarak avutmuştum, sonra Webster'ın *Acta Congr. Madvig. I* (1958), 32'de bu öneriyi zaten yapmış olduğunu öğrendim.

[62] "Burada şiirsel bir dille etik konuşmalarında sıkça vurguladığı bir şeyi söylemektedir ... 'Erdem eyleme çevrilmelidir'" vb. (*Arist.*, 15, EN 1072b37e göndermne).

Assos ya da Atarneus'ta en çok üç yıl geçirdikten sonra Aristoteles Mytilene'ye geçti; büyük bir değişiklik sayılmaz, çünkü Assos hisarı üzerinde (benim yaptığım gibi) duran biri için Lesbos adası hemen karşısında durmaktadır. Burası genç dostu ve çalışma arkadaşı Theophrastus'un yurduydu ve her ikisinin zooloji yapıtlarındaki yer adları ada üzerinde yürütülen çalışmalara işaret etmektedir. Yani çalışma arkadaşlıkları ve dostlukları taşınma için yeterli bir açıklama sunmaktadır.[63] Taşınmayı Hermias'ın ölümüne bağlamak kronoloji açısından uygun olmamaktadır, çünkü muhtemel tarihler şöyledir: Aristoteles Assos'ta 347-5; Mytilen'de 345-3; Hermias'ın ölümü 341.[64] 343'te Philip'in, o zamanlar on üç yaşında olan oğlu İskender'e öğretmenlik yapması talebi üzerine Makedonya'ya gitti.[65]

Hermias'ın Perslilere karşı ölümüne yol açacak olan bir işbirliğine girmesi, Jaeger tarafından Aristoteles'in Makedonya sarayındaki görevine dair ilginç bir kuramı ortaya atması için vesile olmuştur. Philip'in Perslere karşı bir seferberlik hazırlığı hazır olduysa, Hermias'ın Aeolis'teki toprakları Asya'daki bir köprübaşı ve üs olarak çok yararlı olacaktı. Hermias kendi can güvenliği için verilen bazı sözlere karşı Hermias da bunu sağlayacaktı. Didymus ve Demosthenes'in dördüncü Philip hakkında anlattıkları birlikte alındığında, aralarında birtakım görüşmelerin yapılmış olduğuna ilişkin delil sunmaktadır. Aristoteles'in dostunun ve kayınpederinin politik girişimlerinden habersiz olması (diye sürdürüyor Jaeger) olanaksız görünüyor. 343'te Pella'ya gitti ve 341'de Hermias'ın Persler tarafından bulunması ve öldürülmesi gerçekleşti. Philip'in sarayına gitmesi Hermias açısından, politik bir misyonla olmuştu, gibi bir sonuç çıkarıyor Jaeger. Bunu desteklemek üzere Jaeger genellikle ortaya atılan bahanelerin yetersizliğini belirtiyor. Hâkim görüş, diyor, Plutarkhos'un, Philip'in oğlu için bir eğitmen aradığı ve bunun için çağın en büyük filozofuna başvurduğu görüşüdür; fakat Assos ve Mytilene'de ders verdiği sırada, Aristoteles böyle yaygın bir üne sahip değildi. Babasının Philip'in doktoru olması olgusu da, onunla kişisel bir dostluğu olmadığına göre, Philip için kırk yıl sonra pek bir değer taşımayacaktır.[66]

---

[63] İlk nerede ve ne zaman tanıştıkları bilinmemektedir. Bazısı Theophrastus'un Platon'un idare ettiği Akademi'yi ziyarete geldiğini düşünmeye yatkındır (Regenbogen, *RE Suppl.* VIII, 1358), ama büyük olasılıkla A.'in Mysia ziyareti sırasında tanıştılar. Bkz. Jaefger, Aristotle, 115 n. 1.

[64] Kanıt için bkz. *AABT*, 252-4.

[65] Bunu söyleyen başlıca, ama tek değil, otoriteler Dionysius Hal., Diog. L. ve Plutarch'ın İskender'in hayatıdır. Plut. ve başka kaynaklar *AABT*'nin A.'in Philip ve İskender'le olan ilişkilerini kapsayan kısmında bulunabilir (284vd.), ama Dionysius ve Diogenes s. 252-4'dedir. Bu olgu genel olarak ve makul gerekçeyle kabul edilmektedir, fakat kuşkulu bir bakış açısı için bkz. Chroust, *Arist.*, I, bl. X.

[66] Plut. *Alex.* 7: μετεπέμψατο τῶν φιλοσόφων τὸν ἐνδοξότατον καὶ λογιώτατον Ἀριστοτέλην.. J. muhtemelen bunu bir abartma olarak adlandırmakta haklıdır, fakat Philip A.'in o sıralarda felsefe ve bilimde elde etmiş olduğu başarılardan haberdar olmamış olamaz. Yine de, Makedonya sarayıyla yakın ilişkileri ve Makedon tarafına yönelik güçlü duygudaşlı-

Bu kuram oldukça muhtemel; Aristoteles'in bu dönemdeki yaşamı ve konumuna ilginç bir ışık tutuyor, ama olgularla yetinebiliriz: 343'te yeni görevini kabul etti, 341'de Hermias, Büyük Kral'a karşı komplo kurmakla suçlanarak, haince tutuklandı ve ya işkence edilip idam edildi ya da esirken öldü. Eğer Aristoteles'in yeğeni Callisthenes'in yazdığı kasideye inanacak olursak, "dostları ve yoldaşlarına" felsefeye uymayan ya da onu küçük düşüren bir şey yapmadığını söyleyerek öldü. Philip'in tasarılarının başarısız olmasından Demosthenes mutluluk duydu.

Aristoteles'in yeni görevinin nedeni ne olursa olsun, kuşkusuz hoşnutlukla kabul edilmişti. Bir prensin eğitmeni olmak Platon'dan devraldığı, hiç terk etmediği bir tutkuydu. On yıl kadar sonra Themison adında Kıbrıslı bir krala, bir hükümdar için en değerli eğitimin felsefe eğitimi olduğunu söyleyen kehanetvari bir yapıt sunmuştu. Daha sonra onu, belki de romantik Platonculuk diyebileceğimiz esnemezlikten bir parça kurtulduğu için, bir parça başarılı biçimde Atarneus tiranının aklını çelerken görüyoruz. Burada aşkın Formlara -Adalet ve diğerleri- olan inancını da aynı sıralarda yitirmesinin de bir önemi taşıyabilir. Platon'un Altıncı Mektup'ta umut ettiği gibi, öğrenmenin yanında öğretecek bir şeyleri de olan Hermias'la biraz karşılıklı özveriler olacaktır.

Şimdi de büyük bir şans doğmuştu. İskender'in olanakları sınırsızdı ve bunları nasıl kullanacağı konusunda Aristoteles'in bir parça etkisi olabilirdi. Ümit vaat etmeyen filozof-kral ideali aklında daha pratik bir şeye dönüşmüş, Helen ırkının başka ırklara üstünlüğü ve Helen ırkının ancak politik birliğe kavuşabilirse dünyayı yönetebileceği inancıyla birleşmişti.[67] Bunun için biri gerekiyordu ve yeni öğrencisi, en azından Aristoteles'in konumuna göre, bu iş için müthiş uygundu. İskender'in daha sonraki, Yunanları ve barbarları kucaklayan bir topluluk fikri gibi idealleri onu çok sarsmış olmalı. Bu arada Philip'in ona İskender'in eğitimi için, "okul ve dinlenme yeri" olarak tahsis ettiği, Makedonya'nın Mieza kentindeki Nymphaeum'un tadını çıkarıyordu. Plutarkhos'un döneminde "Aristoteles'in taş koltukları ve gölgeli gezi yerleri" turistlere hâlâ gösteriliyordu. Ayrıca İskender ve Philip'in takdiriyle, Stagira'nın yeniden inşası ve oradan sürülenlerin geri getirilmesi bu vakte denk düşer.[68]

ğı, genellikle Philip'in seçimi için yeterli sayılmaktadır. Örn. Bkz. Düring, *Arist.*, 12; Moraux, *Listes*, 340.

[67] Pol. 7.1327 b 31: διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεί καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἀρχεῖν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας. Bu tam anlamıyla genel bir ifadedir, ama bunu yazan Makedonya yandaşı ve Philip'in dostunun Philip'in eğitmeni olurken bunu gözetmemiş olması açıkça inanılmaz olacaktır. Bu fikri düşmanı İsokrates'ten ödünç aldığı varsayımı da güvenilir değildir (Burada kastettiğim şey, Düring'in, *Arist.*, 396 n. 340'taki, haklı çıkarması güç görünen kuşkuculuğudur).

[68] Zeller 2.2.25 n. 3 ve 27 n. 3; Moraux, *Listes*, 341. Moraux'nun okunmaya değer olan "A. Chez Phillippe" anlatımı s. 339'dan 343'e dek sürmektedir ve daha çok (ve haklı olarak, demeliyim)

İskender Aristoteles'in çıkardığı çalışma programına sebatla sadık kalmış görünüyor, ama eğitmenlik üç yıldan fazla sürmedi. İskender on altı yaşındayken, Philip Bizans seferine çıktı, bazı küçük askerî başarıları kazanırken onu vekili olarak bıraktı. Bu, en hafifinden söylersek, çalışma saatlerini ciddi biçimde bozmuş olmalıdır, ama Aristoteles hâlâ Kuzey'deydi; Philip'in 336 yılında suikaste kurban gitmesi ve İskender'in tahta geçmesi sırasında da buradaydı. O zaman da, Atina'ya döndükten sonra da Makedonya'daki dostluklarından büyük yarar görmüş olmalı. Bunların en önemlisi Yunanistan'da, sonraki on yıl boyunca en etkili kişi olan Antipater'di. İskender ünlü seferleri için Asya'ya geçtiğinde, Yunanistan'daki vekili olarak Antipater'i atadı. Yine de onunla Aristoteles arasındaki dostluk, Aristoteles'in kendi sınıflandırmasına başvuracak olursak, yalnız faydanın arandığı dostluk sınıfına değil, birinci ya da kusursuz türe girmektedir. Makedonya'nın Yunanistan üzerindeki hegemonyasıyla sınırlı kalmadı, Aristoteles'in ölümüne dek sürdü; bir Makedonyalının dostu olmanın ölümle Atina'dan kovulmak arasında bir tercih halini aldığı günleri de görmesine rağmen. Vasiyetnamesinde Antipater'i icracı olarak atamıştı. Böyle insanları -Platon, Theophrastus, Hermias, İskender ve Antipater- ve Arite İlahisi'nin sonunu düşünmek Nikomakhos'a Etik'in 8. kitabının girişindeki dostluk methiyesini anlamaya yardımcı olmaktadır. Aristoteles'in orada bundan yalnız hayattaki en gerekli şey olarak değil, güzel bir şey olarak da bahsetmesi yersiz değildir; "çünkü başka her türlü şeye sahip de olsa, dostu olmadı mı insan yaşamayı sürdürmek istemez."

334 baharında İskender eski Yunanistan'ın muzafferi ve ikinci bir Akhilleus olarak Asya'ya geçti. Onunla birlikte, aralarında Aristoteles'in yeğeni ve öğrencisi Callisthenes'in de bulunduğu bir yazarlar ve filozoflar topluluğu da gitti. Ne yazık ki Callisthenes fatihin Yunanların da ona Persler gibi boyun eğmesi arzusuna karşı çıkmasının yanı sıra, bir komploya karışmakla suçlandı ve böylece ya ölüme mahkum edildi ya da hapsedilmenin sonucunda öldü. Bu İskender'le eski öğretmeni arasındaki daha sonraki ilişkilerin üzerine bir gölge düşürmüş olabilir, ama bu olay İskender'in değerini daha sonraki Peripatetiklerin gözünde düşürmüş olsa bile, Aristoteles açısından böyle bir şey olmamış olabilir. Yeğeni üzerine onun düşüncesi delikanlının kesinlikli güçlü bir hatip olduğu, ama sağduyuya sahip olmadığıydı. Eğer krala birçok kez Homeros'un "Senden çok daha iyi bir adam olan Patroclus bile öldü" dizesini aktardığı yolundaki

---

Plutarkhos'a dayanmaktadır. Yeniden inşa hakkında ne onun, ne de Zeller'in kuşkusu yoktur. Düring hikâyeyi kuşkulu buluyor (*AABT*, 359) ve Mulvany tümüyle tereddütlüdür (CQ 1926, 163). Başka otoriteler *AABT*, 290 vd.'da bulunmaktadır ve hikâye ayrıca Vitae'de s. 100, 132, 153'te de bulunmaktadır. Plut.'un *Alex.*'ından alıntısı s. 184'tedir. (Bu vazgeçilmez, ama kısmen tuhaf biçimde düzenlenmiş malzeme koleksiyonun bir dizinine ne çok ihtiyacımız var!)

hikâye doğruysa, incelikten kesinlikle yoksundu.[69]

Aristoteles'in kendisi, on üç yıllık bir yokluktan sonra Atina'ya döndü. Speusippus 339'da ölmüş ve Ksenokrates Akademi'nin başına geçmişti. Aristoteles Lyceum'da, Apollo Lykeios bölgesinin lisesinde öğretmenliğe başladı. Akademi gibi bu da, sofistlerin ve retorikçilerin çevrelerine öğrencilerini topladıkları ve Sokrates'in en sık uğradığı yerlerden biriydi.[70] Herkesin kendi topluluğu ve her zaman bulunduğu bir toplantı yeri vardı. Hermippus'un "Lyceum'da, yağla ovunma vakti gelinceye dek öğrencileriyle felsefe tartışarak yukarı aşağı yürüyeceği bir bir gezinti yeri (peripatos) seçtiğine" ilişkin sözleri (D.L. 5.2'den) tam da buraya karşılık gelmektedir. Kısa süre öncesine dek, çok geçmeden yakındaki bir grup binada (fiziksel anlamda) bir okul kurduğu ve buradaki âdetlerin, sıradan yemekleri ve toplantıları (*syssitia* ve *symposia*) da kapsayacak şekilde, Musalar kültü ve "sıradan yaşam" (τὸ συζῆν) kültüyle birlikte kesin yöntemlerle Akademi gibi düzenlendiği kabul edilmekteydi. Bu türden "symposia için kurallar"ın Aristoteles'in kendisi tarafından hazırlandığı çoğu yerde kaydedilmiştir (bkz *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021).[71] Burada eğitim ve araştırma ve de kütüphane olarak ayrılmış odalar vardı. Bunun kanıtı, (içinde Aristoteles'in heykeli bulunan) bir tapınakla birlikte binaların, bahçenin ve evlerin yerleşimini gösteren Theophrastus'un vasiyetidir. Brink, yine de, bu mülkün Aristoteles'in kendisiyle bir ilgisi olmadığını, Phalerunlu Demetrius tarafından daha sonra Theophrastus'a bağışlandığını öne sürmüştür (RE Suppl. vii, 905). Bu kısmen böyle bir mülkün Aristoteles'in kendi vasiyetinde bahsedilmemesinden, kısmen de Diogenes'in yazdığı Theophrastus hayatındaki bir cümleye dayanmaktadır: "Aristoteles'in ölümünden sonra kendine ait, dostu olan Phalerumlu Demetrius tarafından sağlanmış bir bahçeye sahip olduğu söylenmektedir" (5.39). Brink bunu Aristoteles'in fiziksel anlamda bir okula sahip olduğu inancıyla çelişiyor olarak kabul

---

[69] Plut. *Alex.* 53 ve *AABT*, 249 ve devamındaki başka otoriteler. Krş. T. S. Brown, "Callisthenes and Alexander," AJP 1949. İskender'in "peripatetik" tasviri çelişkilidir. Lynch'in *A.'s School*, 1348 n. 9'daki referansına bakın. Fakat Theophrastus "Callisthenes ya da Acı Üzerine" (D.L. 5.44) adlı bir kitapçıkta duygularını dizginsiz bırakmıştır; burada İskender'i başarının doğru kullanımını kavramamış bir adam olarak göstermektedir ("'ignarum quemadmodum rebus secundis uti conveniret," Cic. Tusc. 3.10.21). Chroust "A. And Callisthenes of Olynthus"ta (*Arist.* 1'de) A. ve İskender'le olan ilişkilerine özel bir anıştırmayla C.'in hayatını anlatmaktadır.

[70] Krş. Platon'un Euthyphro'sunun başlangıcı ve Adam'ın bu basımın 28. sayfasındaki notu.

[71] Düring'in A.'e yönelik okul atfetmemesinde kararlılığının örneği olarak, onun D.L. tarafından anılan (5.26) νόμοι συσσιτικοί (ya da νόμος συσσιτικός)'sunun İtalya, Girit ve başka yerlerdeki bir sosyal kurum olarak toplu yemek masasının kökenine ilişkin olduğu yolundaki desteklenmeyen iddiayı alıntılayabiliriz (*Arist.*, 480 n. 320). (Tezat Moraux, listes, 129.) Ayrıca Hermippus'un (III, 3. yüzyıl) Lyceum'un halka açık bir lise olduğunu bilmemesini iddia etmeye kalkışmaktadır (*AABT*, 46).

etmekte ve bir yabancı yasal olarak özel bir tahsis olmaksızın Atina'da mülk edinemeyecek olsa da, bunu ona Lesboslu Theophrastus'a bağışlanmasının uygun politik durumlar nedeniyle bir istisna oluşturduğunu eklemektedir. Ama eğer bu Theophrastus için mümkünse, Aristoteles için de mümkündü ve politik koşullar hiçbir zaman, dostu Antipater'in Yunanistan'da İskender'in vekili olduğu bu dönemden daha uygun olamazdı.[72]

Düring Brink'in savlarını kabul eder ama daha da ileri gider. Ona göre Aristoteles fiziksel olmayan bir felsefeciler topluluğu anlamında da bir okul kurmamıştır. Çizilen manzara gerçekten dokunaklıdır: "Bir bakıma genç olarak, okulsuz ve birkaç yakın öğrenciye sahip olan yalnız bir adam olarak öldü."[73] Peripatetik Okul, antik ve çağdaş çağlarda herkesin kabul ettiği üzere, Aristoteles değil Theophrastus tarafından kurulmuştu.[74]

Bu şaşırtıcı tez geleneksel görüşe karşı çok sağlam durmamaktadır.[75] Aristoteles yalnız öğretmekle kalmıyor, bilimsel araştırmalar (ve diseksiyonlar)[76] yapıyordu ve büyük

---

[72] ἔγκτησις için Lynch, A.'s School, 98 vd.'na bakın. 125 sayfada n. 27'de, bunun miras yoluyla geçmediğini kaydediyor, ki A. Mülkü bu koşulla elinde tuttuysa, vasiyetinde yer almaması anlaşılır olmaktadır. Yine de, Lynch'in de belirttiği gibi (s. 98) bir sorun vardır; ἔγκτησις ayrıca Theophrastus'a verilen haktı. Gottschalk, "'The Ownership of the School," *Hermes*, 1972, 318-35'e de bakın. A.'in ve haleflerinin D. L. tarafından saklanmış vasiyetlerinin sahiciliğinden kuşku etmek için bir sebep yoktur, ki bunu Gottschalk aynı makelede, s. 314-42'de tartışmaktadır.

[73] *Arist.*, 35 ve krş. 14. "Yalnızlık" Antipater'e yazılan bir mektuptan alınmıştır (fr. 668 Rose) ki bunu s. 14 n. 81'de anmaktadır. Şöyledir: "Gitgide yalnızlaşıp içime kapandıkça, geleneksel hikâyelerden daha çok zevk almaya başladım" (φιλομυθότερος). Plezia'nın, Allan'ın da kabul etmiş olduğu (*Mnemosyme* 27, 113-22) yaklaşımı, cümlenin gerçekten de bir "jest" niyetini taşıdığı yolundaki yaklaşım bana çok talihsiz görünüyor. χάρις birçok anlama sahiptir ve Demetrius'un (olasılıkla MS 1. yüzyıldan kaynağımız) bunu daha önce bir yerde kullanmış olduğu şekliyle burada da kullanmış olması gerekmiyordu (*Allan*, l.c., 122, n. 8), kullanmış olsa da haklı olmayacaktı. A.'in oldukça insani olan ifadesinin belli bir χάρις'e (cazibe) sahip olduğunu hemen kabul edebilirim. Chalsis'teki son yılında yazılmış olmalı. Aklıma gelmişken, Thomas Mann şöyle yazmıştı, "İnsanlığın hayatında mitsel hal ilk ve ilkel aşamayı temsil ederken, bireyin hayatında geç ve olgun bir şeyi temsil ediyor."

[74] During, *AABT*, 346, 361, 461, *AGP* 1966, 314 and *Arist.*, 35; Flashar, *Articles on A.* 2, 13. Sanki geri döndüğü tarihten başka bir kanıta gerek yokmuşçasına, basitçe "A. 335 yılında Atina'da okulunu kurduğu zaman..." diye yazan von Arnim'le daha büyük bir sempati besliyorum (Hermes 1928, 104). Ayrıca (kuşkusuz haklı olarak) yeni okulun "n'etait pas une fondation comparable a celle de Platon" [Platon'unkiyle karşılaştırılamayacak bir kurum olduğunu] ekleyen Moreau'ya da (*A. et son ecole*, 259).

[75] Lynch, *A.'s School*, 96 vd.'da bu içeriği açısından korunmuştur, ki o aynı zamanda A. ve Theaphrastus'un köle soylu olma sorununu da dikkate almaktadır.

[76] Diseksiyonlarla ilgili kanıtlar L. Bourgey, *Obs. Et Exp.* 84'te bulunmaktadır.

bir kütüphaneye sahipti. Strabon onu bilinen ilk kitap koleksiyoncusu olarak adlandırmıştı, ama bu sözcük anlamıyla doğru olmaktan uzaktır; muhtemelen kendine ait bir binası olan, düzgün biçimde yerleştirilmiş bir koleksiyona sahip kütüphaneyi kuran ilk kişi olduğunu belli etmektedir. Binalar olmuş olmalı, çünkü kitaplar, örnekler ve araç gereç halka açık bir lisede saklanamazdı. Köle soylu biri ev kiralayabileceğine göre, başka binalardan da yararlanmış olmalı. Belki de o zaman, Jaeger'in dediği gibi, Theophrastus'a bağışlanmış olan mülk Aristoteles'in içinde eğitim yaptığı mülktür; ama aslında Diogenes sadece "kendine ait bir bahçe"den bahsetmektedir.

Aristoteles öldüğünde yirmili yaşlarının sonlarında olan ve sonraki on yıl boyunca Atina'da işleri idare etmiş olan Phalerum'lu Demetrius, Lyceum'un bir üyesiydi. Daha sonra İskenderiye'ye sığınmak zorunda kaldı, ki burada Ptolemy Soter'e[77*] danışman oldu ve Strabon'un belirttiği üzere, onun aracılığıyla Aristoteles "Mısır krallarına bir kütüphane düzenlenmesi işinde öğretmen oldu."[78] Kendi kütüphanesi İskenderiye Mouseion'undaki ünlü kütüphane için örnek oldu. Mouseion kraliyet arazisiydi ve adının yanı sıra, Akademi ve Lyceum'dan ödünç alınmış, bir peripatos ve âlimlerin toplu yemek salonunun (*syssition*) da içinde bulunduğu büyükçe bir ev gibi başka özellikleri de vardı;[79] İskenderiye kütüphanesi de daha sonra Bergama'nın Attalid kralları için model oldu.

Lyceum'da Aristoteles bilimsel araştırmalarını sürdürdü ve sözlü öğretim yaptı. Öğretme yöntemleri hakkında Aulus Gellius bize ilginç bir öykü kalmıştır.[80]

> İskender'in öğretmeni olan filozof Aristoteles'in dersleri ve öğrencileriyle paylaştığı başarılarının iki türlü olduğu söylenir. Bazısı eksoterik, bazısı akroatik olarak adlandırılıyordu.[81] [ya da akroamatik; Yun. Duymak kökünden. Sözlü olarak aktarılan, sözlü; Aristoteles'in, sadece öğrencilerine yönelik olan ezoterik öğretiler. ÇN] Eksoterik sıfatı retorik, çevik bir zekânın yetiştirilmesi ve yurttaşlık bilgisi eğitimi için kullanılıyordu. Diğer yandan akroatikse daha gizli ve sağın felsefeyle, doğanın araştırılması ve diyalektik tartışmayla ilgiliydi. Lyceum'da sabahı akroatik konulara

---

77 *(372-283) Büyük İskender'in Mısır'a vali atadığı ve İskenderiye Kütüphanesi'nin kurulmasına önayak olan bir general -Ç.N.

78 Euripides ve daha önceki başka kişilerin kitap koleksiyoncusu olduğunu (*Ath.* 1.3a) ve şüphe götürmez bir çağdaş kaynaktan (*Xen. Mem.* 4.2.1) Sokrates'in dostu Euthydemus'un da böyle olduğunu öğrenmekteyiz.

79 Bakınız Strabon 13.608 ve 17.793-4.

80 *Noct. Att.* 20.5, *AABT*, 431. Gellius MS 2. yüzyıldan bir Romalıydı, bir süre çok sevdiği felsefe çalışmaları için Atina'da yaşamıştı. Hocası o dönemin ünlü bir Platoncusu, Calvisius Taurus'tu.

81 ἀκροατικά, dinlenilmek (daha sık kullanılan akroamatik). Yani bugün Fizik olarak bildiğimiz şeyin Yunanca adı, φυσικὴ ἀκρόασις, "doğa üzerine ders"tir.

> ayırıyor ve onu yetenekleri, eğitim durumu, öğrenme istekliliği ve çalışma arzusu konusunda ikna etmeyen kimseyi kabul etmiyordu. Eksoterik dersler ve konuşma sınıflarını da aynı yerde akşamüstü yapıyordu ve bunlar sınırlama olmaksızın herkese açıktı. Bunu "akşam yürüyüşü" olarak, diğeriniyse vakitsiz yürüyüş olarak adlandırıyordu, çünkü her iki türlü de konuşurken yürüyordu. Ayrıca bütün bu konularda kitapçıklardan oluşan kitaplarını da, aynı şekilde bazısını *eksoterik*, geri kalanını *akroatik* olarak adlandırarak ikiye ayırmıştı.[82]

Okulun atmosferi, çağdaş anlamıyla, felsefi olmaktan ziyade bilimselmiş gibi görünüyor, ama Aristoteles bu konuda daha Akademi'de belli ettiği bir yolu izliyor olabilir (Krş. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Gözlem bilimlerine heves uyandırılıyordu ve öğrenciler tümevarımsal yöntemin uygulanabileceği malzemenin temel koleksiyonlarını hazırlamaya yöneltiliyordu. Aristoteles'in kendisi de çok büyük sayıda malzeme toplamıştı ve defterleri belli araştırma yollarını izlemeleri için başkalarının kullanımına açık olmalıydı. Tek tek konular farklı asistanlara veriliyordu; sözgelimi botanik Theophrastus'a,[83] tıp Menon'a, Rhodes'li Eudemus'a sağın bilimler tarihi, aritmetik, geometri ve astronomi gibi. Siyaset bilimcisi için paha biçilmez bir araç olan o çeşitli, toplam 158 siyasi sistemin tarifini içiren büyük derleme bu çalışmalar arasında yer alır. Tekrar bulunan Atina Anayasası bu dizinin ilk kitabıydı ve yaygın kanı bunu Aristoteles'in kendisinin yazdığı yolundadır.[84]

En ufak ayrıntıya gösterilen dikkat, ayrıntılı bilgilerin dikkatle toplanması, bazen birçok felsefecinin o güne dek çalışmaya alıştığı atmosferden çok uzak görünmüş olmalı. Daha doğrusu belki de Sokratik usule güçlü biçimde ters düşen İyonyalı bir usulü temsil ediyordu ve öyle görünüyor ki Aristoteles'in yardımcıları onları çetin ve bazen istek uyandırmayan çalışmalarını bırakmamaları için sık sık cesaretlendirmeye ihtiyaç duyuyorlardı. Sözgelimi, *Hayvanların Kısımları Üzerine* adlı yapıtın ünlü bir pasajında (645a5-17) böyle bir cesaretlendirme bulunmaktadır:

---

[82] Eksoterik'in anlamı yazılara uygulandığında bir parça ayrı bir değerlendirmeyi de gerektiriyor. İleride III. Bölüm'e bakınız.

[83] Theophrastus'un bitkiler üzerine iki kitapçığı günümüze kalmıştır, ama A.'in kendisi de bir tane yazmıştır. Bonitz'in Index. 104b38 38-44'te ona değinmesine bakın. Menon için Zeller 2.22.897 n.2'ye bakın.

[84] Anayasalar'ın fragmanları Rose, *Arist. Frag.*3, s. 258-367'de bulunmaktadır. Ayrıca Jaeger, Aristotle, 327'ye (özellikle Ath. Pol., ib., n.1 tarihi için) ve Düring, *Arist.*, 476 vd.'na bakın. Ath. Pol. edisyon ve çevirileri Kenyon'un Oxford dizisindeki metnini (1920 ve yeniden basımlar), Bude koleksiyonundaki Mathieu ve Haussoullier (2. bsm., 1941), Tovar (İspanyolca çeviriyle, Madrid 1948), von Fritz ve Kapp (N.Y. 1950) ve Oppermann (Teubner 1928) metnini içermektedir. Koleksiyonda *Politika* anılmamaktadır, ama *Etik*'te iki değinme vardır (ileride XV. Bölüm).

> Doğanın canlı yaratıklarını, ister yüksek ister düşük değerde olsun, hiçbir şeyi (olabildiğince) gözden kaçırmadan ele almak gerekir. Çünkü bileşimleri akla uymaz gibi gelen yaratıklar sözkonusu olduğunda bile, onları öyle donatan Doğa, her şeye rağmen sebepleri anlamayı becerebilen, felsefi mizaçlı birine sıra dışı bir mutluluk verecektir. Bu şeylerin temsillerine bakmaktan haz alırız, çünkü aynı zamanda bunları yaratan ressam ya da heykeltıraşın sanatını da gözlemiş oluruz;[85] ve Doğa'nın yapıtları üzerine düşünmenin kendisinin, sebeplerini ortaya çıkartabildiğimiz zaman daha da büyük bir hoşnutluk vermeyeceğini sanmak tuhaf ve anlaşılmaz bir şey olacaktır. Bu yüzden, düşük yaşam biçimleri üzerine düşünme çocuksu bir iğrenti uyandırmamalıdır. Bütün doğal şeylerde hayret verecek bir şeyler vardır.

Sokrates'in doğal dünyadan umutsuzlukla kaçıp hakikati aramak üzere *logoi*'ye yönelen *Phaedo*'sundan ne kadar uzaklardayız! Ama Platon'un kendisi, bilerek ya da bilmeyerek, burada Aristoteles'in farklı biçimde şekillenmiş zihnine ilk tohumları atmış olamaz mı? İleri bir aşamada o da (*Soph.* 227b) hiçbir değer ya da itibar değerlendirmesinin bilimsel sınıflandırma alanına girmemesi gerektiğinde ısrar etmişti. Aynı sınıfın türleri olarak avcılık, komutanlık ve bit ayıklama aynı düzeydedir. Tek fark komutanın (insan avcısı) daha kibirli olmasıdır.

Jaeger'a göre, İskenderiye'de eğitimin ve bilimin gelişmesi beklentisi, Aristoteles'in bu son dönemdeki özgün yapıtının bütününü oluşturmaktadır. Buna karşın, Burnet, Jaeger'ın kitabının yayınlanışından kısa süre sonra, bütün gerçeğin bu olmadığını savundu: Aristoteles'in erken ölümü engel olmadan önce bütün sistemini gözden geçirmeyi düşündüğünü gösteren kanıt vardı ve bu yıllardaki düşüncelerinin dikkatli bir incelemesi sonuçta Platon'unkinden çok uzak olmayan bir felsefe kavrayışını ortaya koyabilirdi. Bu son nokta açısından daha sonraki çalışmalar onun geçici görüşünü ispat eder gibi olmuştur ve bu olasılıkla bu kitapta da yankısını bulacaktır.

Atina'daki çalışmanın son dönemi on iki yıl sürdü. Yunanistan'da dostlarının iktidarda olduğuna emin olan ve bilimsel çalışmasına Asya fatihi desteğini ve maddi yardımını alan[86] Aristoteles, Okul'un, sabahlarını Theophrastus, Eudemus, Menon,

[85] İnsanın aklına Dürer'in gravürleri geliyor. Elkitabı çok daha ilginç bir çalışmaya, *Poetika*'ya yol açtı. Bakın 1448 b 10-12.

[86] Bu sınırı geçip "Aristoteles efsanesi"ne dalıyorsa, elden ne gelir. Jaeger için (Aristotle, 330) *Historia Animalum* fillerin ve Yunanistan'da bilinmeyen başka hayvanların alışkanlıkları hakkında, İskender'in seferi sayesinde yapılmış keşiflerin bilgisi olmaksızın hayal edilemezdi. (Yine de, *HA* içinde A.'in yazılı kaynaklardan büyük ölçüde yararlanmış olduğuna dikkat çekilmelidir. Hindistan ve bitki örtüsünün bilgi kaynağı olarak Ctesias'ı üç kez anmaktadır.) Philip ve İskender'in maddi desteğinden Aelian ve Athenaeus bahsetmektedir ve Pliny İskender'in A.'in emrine verdiği uzmanlardan bahsetmektedir–avcılık, balıkçılık, kuş yakalama ustaları, çobanlar, hayvanat bahçesi ve akvaryum, kovan ve kuş kafesi sahipleri. Abartma (Athenaeus "800 usta gibi bir söylentiden", Pliny "binlerce kişiden" bahsetmektedir) bunun

Aristoxenus ve Dicaearchus gibi genç meşlektaşlar ve insanı heyecanlandıran öğrencilerle geçirmek ve akşamları da siyasi başarının sırlarını öğrenmeye hevesli tutkulu genç adamlarla uzun uzun sohbet etmek türünden günlük işlerini yerine getirmekten büyük mutluluk duymuş olmalı. Güvenlik kozasının ansızın parçalanması ve buna yol açan bütün dünyayı sarsan haber çok daha korkunç gelmiş olmalı. 323 yazında İskender'in öldüğü haberleri Atina'ya ulaştığı zaman, birçokları buna inanmayı reddetti. Otuz iki yaşındaydı. Sonra eylül ayında olayı görenler şehre geldiler ve artık kuşku duymak olanaksızdı. Meclis Antipater'e hemen savaş açılmasına ve Yunan şehirlerinden onun müfrezelerinin temizlenmesine karar verdi. Dostlarının böyle bir dönemde tavır değiştirmesi onun hatası değildi ve çok geçmeden Aristoteles'i asmak için bir bahane bulundu. Büyük olasılıkla yüksek düzeydeki bir din adamının, kâhin Eurymedon'un ortaya attığı dinsizlik suçlamasıyla (*asebeia*, filozoflara yönelik en eski suçlamayla) suçlandı; bunun bahanesi de Makedonya yandaşı Hermias'la olan ilişkisiydi. Böylece siyasi bir husumete dini kılıf ustalıkla giydirildi. Aristoteles Hermias için bir şiir yazmamış mıydı ve bu da bir ilahi ya da zafer şarkısı biçiminde değil miydi? Öyleyse Aristoteles bir ölümlüyü tanrı yerine koyarak ilahi yazmakla ve, iyice gerçekçi olsun diye eklediklerine göre, her gün akşam yemeğinden sonra söylemekle suç işlemişti. Neyse ki bahsedilen şiir elimizde bulunmaktadır ve bunun aslında Aretê'ye seslenen, Hermias'ın da içinde Akhilleus, Ajax'la ve başka geçmiş kahramanlarla birlikte hizmetkârlarından biri olarak anıldığı bir ilahi olduğunu görebiliyoruz. Yasal suçlamanın bir kısmını oluşturmuş olabilecek bir öykü daha vardı: Buna göre karısı Pythias öldükten sonra, Aristoteles

---

tümüyle yanlış olduğu anlamına gelmez. Düring (*AABT*, 288) *HA*'nın çeşitli yerlerinde A.'in Pliny'nin listesinde bulunanlara oldukça benzeyen bilgi kaynaklarını andığını kaydetmiştir: balıkçılar, avcılar, çobanlar, kuş yakalayanlar, arı bakıcıları. Bu ilginç bir şey ama bir şey söylüyor da olabilir, söylemiyor da. Ayrıca Düring'in *Arist.*, 522vd.'na, A.'in kişisel gözleme ek olarak sözlü ya da yazılı bilgileri kullanışına ilişkin olarak bakın.

Düring (*Arist.*, 523) Pliny'nin hikâyesini "doğal bir" Helen uydurması olarak bir kenara itiyor. Onun ve Jaeger'ın her ikisinin de A.'in hayvanbilimsel araştırmalarının tarihine ilişkin yerleşmiş görüşlerinden kopamamış olmasından kaygı duymak gerek. A.'in bu konuda yazdıklarının Midilli, Anadolu ve Makedonya'dan yer adları içermesi nedeniyle, D. Bu alandaki tüm çalışmasının Atina'ya dönmeden önce yapılmış olduğunu varsayıyor (*AABT*, 289, *Arist.*, 523): D'Arcy Thompson'ın değerlendirmeleri onu bu açıdan cesaretlendirecektir). Diğer yandan J., İskender'in ilgi göstermiş olmasını, A.'in ayrıntılı bilimsel çalışmasının, "Platon'un felsefesinden en uzak noktalara gittiğinin işaretinin" A.'in hayatının son yıllarına ait olduğu tezinin kanıtı olarak kabul ediyor. Yine de belli ki her iki sav da A.'in hayvanbilimsel çalışmasının tümüyle o ya da bu döneme ait olmadığını kanıtlamaktadır. Allan'sa (*Phil. Of A.*, 99), sadece, İskender'in Lyceum'a yeni fethedilen topraklardaki hayvanlarla ilgili bilgi sağlamayı kabul etmiş olsa bile, "teklifinin meyve vermesi için yeterli zaman bulunmayacağını" söyleyerek itiraz etmektedir. 334 ile 323 yılları arasında mı?

onu "tıpkı Atinalıların Demeter'e yaptığı gibi" kurban etmişti.[87] Yalnız Atina değil bütün Yunanistan Antipater'e karşı galeyana gelmişti ve Aristoteles hayatının son yılını sürgünde hayata küsmüş bir halde geçirmesine neden olan başka önemsiz birtakım küçük düşürmeleri de kabul etmeye mecbur kaldı.

Delphi rahipleri daha önce, Delphi'de, bütün Pythian galiplerinin ve oyunları düzenleyenlerin kaydını tutmaları sebebiyle Aristoteles ve Callisthenes'i onurlandıran bir anıt dikmişlerdi. Bu siyasi değişimlere rağmen unutulmayacak bir hizmetti, ama İskender'in ölümünden beş ay sonra, Phocis Atina'yla Antipater'e karşı birleşince, Delphi'liler bunun karşılığı olarak bu onuru geri almakta gecikmediler. Aristoteles'in Antipater'e yazdığı bir mektupta bezgin bir feragattan bahsedilmektedir: "Bana Delphi'de bahşedilen ve benden geri alınan onurlarla ilgili olarak, artık öyle bir noktaya geldim ki buna aldırmıyorum, ama yine de hiç de aldırmadığımı söyleyemem."[88] Asebesia suçlamasının yarattığı düşmanlığın baskısı altında Aristoteles kaçınılmaz adımı attı ve Atina'yı terk etti. Ricat yeri Euboea'daki Chalcis'ti, burada anne tarafından ailesine ait olan bazı mülkler vardı. Artık yanında, Pythias'ın ölümünden beri birlikte yaşadığı, kölelikten kurtulmuş bir kadın olan Herpyllis vardı. Herpyllis ölünceye dek onunla birlikte kaldı ve olasılıkla oğlu Nicomachus'un annesiydi.[89] Aristoteles vasiyetinde onun geleceğine ayrıntılı yer vermiş ve vefalı sevgisine tanıklık etmiştir. Chalcis'te bir yıldan fazla yaşamadı ve 322 yılında, altmış üç yaşında öldü.

EK NOT: ARİSTOTELES VE MATEMATİK

Aristoteles'in matematik yetenekleri hakkında tamamıyla karşıt görüşler bulunmaktadır. Burnet'ye göre "Platon gibi bir matematikçi değildir." "Katı matematiksel bakış açısını değerlendirebilmiş olduğu konusunda herhangi bir kanıt yoktur." Formlar ku-

---

[87] Bakınız D.L. 5.6 ve Ath. 15.669a-b (*AABT*, 278)'de Hermippus. Athenaeus'ta konuşan kişi şiirin bir övgü değil, *akolion* türünden olduğunu öne sürmektedir. *Asebeia* suçlaması için Zeller, 2.2.38 not 1'e bakın. Pythias hakkındaki hikâye, muhtemelen A. daha genç bir çağdaşı olan Pisagorcu Lycon'a atfedilmektedir. Bakınız *AABT*, 374 ve 381'de Eusebius (Aristokles) ve Théodoret. Wormell bütün bunları YCS 1935, 83-7'de anlatmakta ve yorumlamaktadır.

[88] Silindir (SIG3, 275) 1895 yılında Delfi'de yapılan kazılar sırasında bulundu; metin ve yorum *AABT*, 339'dadır. Kimsenin saf bir uzman olduğunu söyleyemeyeceği Düring bile, mektubun "sahici olabileceğini" ve eğer kurguysa, "gerçekten de çok zekice bir kurgu olduğunu" düşünmektedir.

[89] Pace Düring, *AABT*, 266. Aristokles (Eus. 15.2'de, *AABT*, 376) onun gerektiği gibi onunla evlendiğini söylemektedir, ama bu tartışmalıdır—ele almaya gerek olmayan o akademik tartışmalardan biri. A., Herpyllis ve Nicomachus arasındaki ilişkilerin kapsamlı bir tartışması için, bakınız Mulvany, *CQ* 1926, 157-60, ve Düring'in yorumları, *AABT*, 269 vd.

Aristoxenus ve Dicaearchus gibi genç meşlektaşlar ve insanı heyecanlandıran öğrencilerle geçirmek ve akşamları da siyasi başarının sırlarını öğrenmeye hevesli tutkulu genç adamlarla uzun uzun sohbet etmek türünden günlük işlerini yerine getirmekten büyük mutluluk duymuş olmalı. Güvenlik kozasının ansızın parçalanması ve buna yol açan bütün dünyayı sarsan haber çok daha korkunç gelmiş olmalı. 323 yazında İskender'in öldüğü haberleri Atina'ya ulaştığı zaman, birçokları buna inanmayı reddetti. Otuz iki yaşındaydı. Sonra eylül ayında olayı görenler şehre geldiler ve artık kuşku duymak olanaksızdı. Meclis Antipater'e hemen savaş açılmasına ve Yunan şehirlerinden onun müfrezelerinin temizlenmesine karar verdi. Dostlarının böyle bir dönemde tavır değiştirmesi onun hatası değildi ve çok geçmeden Aristoteles'i asmak için bir bahane bulundu. Büyük olasılıkla yüksek düzeydeki bir din adamının, kâhin Eurymedon'un ortaya attığı dinsizlik suçlamasıyla (*asebeia*, filozoflara yönelik en eski suçlamayla) suçlandı; bunun bahanesi de Makedonya yandaşı Hermias'la olan ilişkisiydi. Böylece siyasi bir husumete dini kılıf ustalıkla giydirildi. Aristoteles Hermias için bir şiir yazmamış mıydı ve bu da bir ilahi ya da zafer şarkısı biçiminde değil miydi? Öyleyse Aristoteles bir ölümlüyü tanrı yerine koyarak ilahi yazmakla ve, iyice gerçekçi olsun diye eklediklerine göre, her gün akşam yemeğinden sonra söylemekle suç işlemişti. Neyse ki bahsedilen şiir elimizde bulunmaktadır ve bunun aslında Aretê'ye seslenen, Hermias'ın da içinde Akhilleus, Ajax'la ve başka geçmiş kahramanlarla birlikte hizmetkârlarından biri olarak anıldığı bir ilahi olduğunu görebiliyoruz. Yasal suçlamanın bir kısmını oluşturmuş olabilecek bir öykü daha vardı: Buna göre karısı Pythias öldükten sonra, Aristoteles

---

tümüyle yanlış olduğu anlamına gelmez. Düring (*AABT*, 288) *HA*'nın çeşitli yerlerinde A.'in Pliny'nin listesinde bulunanlara oldukça benzeyen bilgi kaynaklarını andığını kaydetmiştir: balıkçılar, avcılar, çobanlar, kuş yakalayanlar, arı bakıcıları. Bu ilginç bir şey ama bir şey söylüyor da olabilir, söylemiyor da. Ayrıca Düring'in *Arist.*, 522vd.'na, A.'in kişisel gözleme ek olarak sözlü ya da yazılı bilgileri kullanışına ilişkin olarak bakın.

Düring (*Arist.*, 523) Pliny'nin hikâyesini "doğal bir" Helen uydurması olarak bir kenara itiyor. Onun ve Jaeger'ın her ikisinin de A.'in hayvanbilimsel araştırmalarının tarihine ilişkin yerleşmiş görüşlerinden kopamamış olmasından kaygı duymak gerek. A.'in bu konuda yazdıklarının Midilli, Anadolu ve Makedonya'dan yer adları içermesi nedeniyle, D. Bu alandaki tüm çalışmasının Atina'ya dönmeden önce yapılmış olduğunu varsayıyor (*AABT*, 289, *Arist.*, 523): D'Arcy Thompson'ın değerlendirmeleri onu bu açıdan cesaretlendirecektir). Diğer yandan J., İskender'in ilgi göstermiş olmasını, A.'in ayrıntılı bilimsel çalışmasının, "Platon'un felsefesinden en uzak noktalara gittiğinin işaretinin" A.'in hayatının son yıllarına ait olduğu tezinin kanıtı olarak kabul ediyor. Yine de belli ki her iki sav da A.'in hayvanbilimsel çalışmasının tümüyle o ya da bu döneme ait olmadığını kanıtlamaktadır. Allan'sa (*Phil. Of A.*, 99), sadece, İskender'in Lyceum'a yeni fethedilen topraklardaki hayvanlarla ilgili bilgi sağlamayı kabul etmiş olsa bile, "teklifinin meyve vermesi için yeterli zaman bulunmayacağını" söyleyerek itiraz etmektedir. 334 ile 323 yılları arasında mı?

onu "tıpkı Atinalıların Demeter'e yaptığı gibi" kurban etmişti.[87] Yalnız Atina değil bütün Yunanistan Antipater'e karşı galeyana gelmişti ve Aristoteles hayatının son yılını sürgünde hayata küsmüş bir halde geçirmesine neden olan başka önemsiz birtakım küçük düşürmeleri de kabul etmeye mecbur kaldı.

Delphi rahipleri daha önce, Delphi'de, bütün Pythian galiplerinin ve oyunları düzenleyenlerin kaydını tutmaları sebebiyle Aristoteles ve Callisthenes'i onurlandıran bir anıt dikmişlerdi. Bu siyasi değişimlere rağmen unutulmayacak bir hizmetti, ama İskender'in ölümünden beş ay sonra, Phocis Atina'yla Antipater'e karşı birleşince, Delphi'liler bunun karşılığı olarak bu onuru geri almakta gecikmediler. Aristoteles'in Antipater'e yazdığı bir mektupta bezgin bir feragattan bahsedilmektedir: "Bana Delphi'de bahşedilen ve benden geri alınan onurlarla ilgili olarak, artık öyle bir noktaya geldim ki buna aldırmıyorum, ama yine de hiç de aldırmadığımı söyleyemem."[88] Asebesia suçlamasının yarattığı düşmanlığın baskısı altında Aristoteles kaçınılmaz adımı attı ve Atina'yı terk etti. Ricat yeri Euboea'daki Chalcis'ti, burada anne tarafından ailesine ait olan bazı mülkler vardı. Artık yanında, Pythias'ın ölümünden beri birlikte yaşadığı, kölelikten kurtulmuş bir kadın olan Herpyllis vardı. Herpyllis ölünceye dek onunla birlikte kaldı ve olasılıkla oğlu Nicomachus'un annesiydi.[89] Aristoteles vasiyetinde onun geleceğine ayrıntılı yer vermiş ve vefalı sevgisine tanıklık etmiştir. Chalcis'te bir yıldan fazla yaşamadı ve 322 yılında, altmış üç yaşında öldü.

EK NOT: ARİSTOTELES VE MATEMATİK

Aristoteles'in matematik yetenekleri hakkında tamamıyla karşıt görüşler bulunmaktadır. Burnet'ye göre "Platon gibi bir matematikçi değildir." "Katı matematiksel bakış açısını değerlendirebilmiş olduğu konusunda herhangi bir kanıt yoktur." Formlar ku-

---

[87] Bakınız D.L. 5.6 ve Ath. 15.669a-b (*AABT*, 278)'de Hermippus. Athenaeus'ta konuşan kişi şiirin bir övgü değil, *akolion* türünden olduğunu öne sürmektedir. *Asebeia* suçlaması için Zeller, 2.2.38 not 1'e bakın. Pythias hakkındaki hikâye, muhtemelen A. daha genç bir çağdaşı olan Pisagorcu Lycon'a atfedilmektedir. Bakınız *AABT*, 374 ve 381'de Eusebius (Aristokles) ve Théodoret. Wormell bütün bunları YCS 1935, 83-7'de anlatmakta ve yorumlamaktadır.

[88] Silindir (SIG3, 275) 1895 yılında Delfi'de yapılan kazılar sırasında bulundu; metin ve yorum *AABT*, 339'dadır. Kimsenin saf bir uzman olduğunu söyleyemeyeceği Düring bile, mektubun "sahici olabileceğini" ve eğer kurguysa, "gerçekten de çok zekice bir kurgu olduğunu" düşünmektedir.

[89] Pace Düring, *AABT*, 266. Aristokles (Eus. 15.2'de, *AABT*, 376) onun gerektiği gibi onunla evlendiğini söylemektedir, ama bu tartışmalıdır—ele almaya gerek olmayan o akademik tartışmalardan biri. A., Herpyllis ve Nicomachus arasındaki ilişkilerin kapsamlı bir tartışması için, bakınız Mulvany, *CQ* 1926, 157-60, ve Düring'in yorumları, *AABT*, 269 vd.

ramını reddetti, "ki bunu tümüyle anlayacak kadar iyi bir matematikçi değildi" (!) ve kendi astronomi ve fizik kuramları "o zamanın matematik bilen kimseleri tarafından bile ciddi biçimde korunabilecek şeyler değildi." Field'in görüşü de buna benziyordu.

Diğer yandan Ross "ona atfedildiğinden daha matematiksel bir akla sahip olduğunu" düşünmek için bazı nedenler ortaya attı. *Fizik* 6'da yer alan bilimle ilgili varsayımların ve süreklilik sorunu tartışmalarının bulunduğu yerlerden ve de *Met.* 1051a21-33'deki, "şeklin çiziminin geometrik keşfin anahtarı olduğu yolundaki Kant'ın öğretimini önceden haber verdiği" yerden alıntı yapmaktadır. Ross şöyle bir sonuca varır: "Özgün keşifler yapmadı; ama çok az düşünür matematiğin doğasının felsefi kuramına böylesine çok şey katmıştır." Yunan matematiği tarihçisi ve *Mathematics in Aristotle* (1949) adlı kitabın yazarı olan Sir Thomas Heath'in, dikkate alınmayı daha çok hak eden yargısı ılımlıydı: "Belli ki meslekten matematikçi değildi, ama çağının bilgisine temel matematik sözkonusu olduğu ölçüde sahipti; ve matematik tarihçisi onun kitapçıklarından Euclid'in çağından hemen önce kullanılan ders kitaplarının içeriği hakkında belli ipuçları çıkartabilir." Bütün olarak ele alındığında, en son görüş Aristoteles'ten yana olmuştur. Sözgelimi, J. Barnes 1969 yılında Aristoteles'in matematikçi olmadığını söylemenin "eski bir iftira olduğunu" yazmaktadır ve Düring'e göre *Meteor.* 3.3'te gökteki optik olguları açıklamak için kullandığı geometrik çizimler onun çağdaş matematiğe "üstün biçimde hâkim olduğunu" göstermektedir.[90]

Yine de, Aristoteles'in bu konudaki yeteneği, bilim ve felsefe alanında matematiğin tam yeri hakkındaki görüşleri kadar ilgi çekmemiştir. Sağduyulu bir özetleme yaparken, Düring iki noktanın önemini vurgular: Aristoteles matematiğe hâkimdi ve aynı zamanda matematiksel bir temeli olan doğal süreçlerin herhangi bir açıklamasını reddediyordu. Kendisi birinci elden doğanın talebesiydi, bir physicus, canlı ve cansız doğal nesnelerin gözlemi aracılığıyla neden ve açıklamalar arıyordu; ve tanıdıkları arasındaki hâkim eğilim matematiksel nesneleri -sayıları, noktaları, çizgileri, düzlemleri ve katı şeyleri- doğal dünyanın nihai ya da ilk ilkeleri olarak görmek olsa da, onun tek yapabildiği, Pisagorcular gibi (*Met.* 1090a32, geride birinci bölüm), meslektaşlarının bildiğimizden başka bir dünyayı düşündüğünü varsaymaktı. Aritmetik (ya da daha doğrusu, sayı kuramı) ve geometri "gerçeklerle uğraşmıyordu" (*Met.* 1073b6-8). Doğru, matematiğin doğal bilimleri bu yasadışı istilası onu, birçok kimsenin *İkincil Analitikler*'in ilk kitabına değinerek göstermiş olduğu gibi, kendi matematiksel yeteneğini ispata dayalı

[90] Bu paragrafın referansı: Burnet (I) *Br. Ac.* 1924 konuşması, 12 ve 8, (II) *Platonism*, 61 ve 62; Field *P.'s C.*, 203; Ross, *Phys.*, 70 ve *Analytics*, 59; Heath, *Maths in A.*, 1; J. Barnes, *Phron.* 1969, 127 vd.; Düring, *Arist.*, 393. K. Berka ("A. und die axiomatische Methode," *Das Altertum* 1963) A.'in matematikten anlamadığı ve aksiyomatik yöntemin Euclid'e ait olduğu görüşüne karşı çıkıyor.

bilimlerin mantıksal yapısı ve yöntem sorunlarına uygulamaktan alıkoymadı. Leibniz Aristoteles'in katı olarak matematiksel olan alanların dışında düşünen ilk kişi olduğunu belirtti ve Ross, Owen ve Barnes *İk. Anal.* I'i de aynı bağlamda ele almışlardır.[91] İnsan etik kuramının (EN 1151a15-19), ki bunu kesinlikle sağın bilimler arasında kabul etmemektedir, ilkelerinden bahsettiği zaman bile matematiksel serilmemenin aklına nasıl kolaylıkla geldiğini fark etmeden edemiyor. Yine de onun asıl olarak ilgisini çeken ampirik ve sınıflandırmaya dayalı bilimlerde, bilimsel disiplinler haline getirmek için çokça çalıştığı ve bilim insanı olarak ünlenmesinin başlıca nedeni olan doğa tarihi ve özellikle de biyoloji alanlarında matematiğin bir yeri olmadı. Bu onun açısından herhangi bir kavrama eksikliğinden kaynaklanmıyordu. Onu, Platon'u *Timaeus*'ta yer alan maddenin geometrik *inşasını* yalnız ("sürekli ve doğru biçimde duyular aracılığıyla sunulan" olguları ele alan ve uzayda asılı duran üçgenler gibi bir kavrama hoşgörü gösteremeyen) doğa felsefesi için yararsız olması yüzünden değil, matematiğin ilkelerine ters düşmesi yüzünden de kınarken görmek eğlencelidir! Bu kuram, diye karşı çıkmaktadır, bölünmez büyüklüklerin varlığını gerektirir, ki matematik, "en sağın bilim" buna izin vermemektedir.[92]

Buna karşın, onun için doğanın en belirgin özellikleri hareket ve değişimdi ve bu konularda matematikçinin durağan soyutlamalarının katkıda bulunacağ bir şey yoktu.[93] "Matematiksel kesinlik her şeyden değil yalnızca madde olmayan şeylerden beklenir. Bu yüzden yöntem fiziksel değildir, çünkü bana göre bütün doğa maddedir."[94] "Etkilenmeyen şeyler alanında bu türden bir sebep olamaz, bunun için matematikte hiçbir şey onun aracılığıyla kanıtlanamaz." Aristoteles'in on dokuzuncu yüzyılla ortak bir çok yanı vardı. J. S. Mill'in, babasını, "tümdengelim yöntemini uygulamakta haklı da olsa, doğa felsefesinin tümdengelimli dallarının yöntemini benimseyip uygun bir yola başvurmayarak, sebep bulma bilimi olmadığı için etkileri toparlamaya da ihtiyaç duymayan ya da izin vermeyen saf geometrinin uygunsuz yoluna başvurarak yanlış

---

[91] Düring, *Arist.*, 269; Ross, *Analytics*, 59; Owen, *Proc. Brit. Ac.* 1965, 140; Barnes, *Phron.* 1969, 127 vd. (gözden geçirilmiş yen. bsm. *Articles on A.* 1, 69 vd.).

[92] *De caelo* 3 bl. 7, özellikle 306a26 vd. İtiraz haksız olabilir, ama matematiğin ihmal edilmesi nedeniyle değil, Platon'un yanlış sunulması nedeniyle. Bakınız Loeb ed., s. 317 n. (*b*).

[93] Modern matematiksel fiziğin zaferleri açısından bakıldığında, birçok kimse Solmsen'in görüşünü kabul etmek zorunda kalabilir, "Bilim tarihçisi matematiği fizikten ayıran kararı 'ölümcül bir adım' olarak görmekte haklı olabilir," ama tabii kopukluğun ortadan kaldırılmasındaki 2000 yıllık gecikmeden bir tek A. suçlanamaz. Bugünkü durumda çalışanlar, diğer yandan, A.'in matematik ve fizik yordamları arasında yaptığı ayrımın Pisagorcularla Platoncuların bazı fantezilerine bakıldığında olasılıkla zorunlu olduğunu söyleyen Allan'ın yargısını kabul etmeyi yeğleyebilirler.

[94] *Met.* 995a14-17. Krş. 996a27-30.

ramını reddetti, "ki bunu tümüyle anlayacak kadar iyi bir matematikçi değildi" (!) ve kendi astronomi ve fizik kuramları "o zamanın matematik bilen kimseleri tarafından bile ciddi biçimde korunabilecek şeyler değildi." Field'in görüşü de buna benziyordu.

Diğer yandan Ross "ona atfedildiğinden daha matematiksel bir akla sahip olduğunu" düşünmek için bazı nedenler ortaya attı. *Fizik* 6'da yer alan bilimle ilgili varsayımların ve süreklilik sorunu tartışmalarının bulunduğu yerlerden ve de *Met.* 1051a21-33'deki, "şeklin çiziminin geometrik keşfin anahtarı olduğu yolundaki Kant'ın öğretimini önceden haber verdiği" yerden alıntı yapmaktadır. Ross şöyle bir sonuca varır: "Özgün keşifler yapmadı; ama çok az düşünür matematiğin doğasının felsefi kuramına böylesine çok şey katmıştır." Yunan matematiği tarihçisi ve *Mathematics in Aristotle* (1949) adlı kitabın yazarı olan Sir Thomas Heath'in, dikkate alınmayı daha çok hak eden yargısı ılımlıydı: "Belli ki meslekten matematikçi değildi, ama çağının bilgisine temel matematik sözkonusu olduğu ölçüde sahipti; ve matematik tarihçisi onun kitapçıklarından Euclid'in çağından hemen önce kullanılan ders kitaplarının içeriği hakkında belli ipuçları çıkartabilir." Bütün olarak ele alındığında, en son görüş Aristoteles'ten yana olmuştur. Sözgelimi, J. Barnes 1969 yılında Aristoteles'in matematikçi olmadığını söylemenin "eski bir iftira olduğunu" yazmaktadır ve Düring'e göre *Meteor.* 3.3'te gökteki optik olguları açıklamak için kullandığı geometrik çizimler onun çağdaş matematiğe "üstün biçimde hâkim olduğunu" göstermektedir.[90]

Yine de, Aristoteles'in bu konudaki yeteneği, bilim ve felsefe alanında matematiğin tam yeri hakkındaki görüşleri kadar ilgi çekmemiştir. Sağduyulu bir özetleme yaparken, Düring iki noktanın önemini vurgular: Aristoteles matematiğe hâkimdi ve aynı zamanda matematiksel bir temeli olan doğal süreçlerin herhangi bir açıklamasını reddediyordu. Kendisi birinci elden doğanın talebesiydi, bir physicus, canlı ve cansız doğal nesnelerin gözlemi aracılığıyla neden ve açıklamalar arıyordu; ve tanıdıkları arasındaki hâkim eğilim matematiksel nesneleri -sayıları, noktaları, çizgileri, düzlemleri ve katı şeyleri- doğal dünyanın nihai ya da ilk ilkeleri olarak görmek olsa da, onun tek yapabildiği, Pisagorcular gibi (*Met.* 1090a32, geride birinci bölüm), meslektaşlarının bildiğimizden başka bir dünyayı düşündüğünü varsaymaktı. Aritmetik (ya da daha doğrusu, sayı kuramı) ve geometri "gerçeklerle uğraşmıyordu" (*Met.* 1073b6-8). Doğru, matematiğin doğal bilimleri bu yasadışı istilası onu, birçok kimsenin *İkincil Analitikler*'in ilk kitabına değinerek göstermiş olduğu gibi, kendi matematiksel yeteneğini ispata dayalı

[90] Bu paragrafın referansı: Burnet (I) *Br. Ac.* 1924 konuşması, 12 ve 8, (II) *Platonism*, 61 ve 62; Field *P.'s C.*, 203; Ross, *Phys.*, 70 ve *Analytics*, 59; Heath, *Maths in A.*, 1; J. Barnes, *Phron.* 1969, 127 vd.; Düring, *Arist.*, 393. K. Berka ("A. und die axiomatische Methode," *Das Altertum* 1963) A.'in matematikten anlamadığı ve aksiyomatik yöntemin Euclid'e ait olduğu görüşüne karşı çıkıyor.

bilimlerin mantıksal yapısı ve yöntem sorunlarına uygulamaktan alıkoymadı. Leibniz Aristoteles'in katı olarak matematiksel olan alanların dışında düşünen ilk kişi olduğunu belirtti ve Ross, Owen ve Barnes *İk. Anal.* I'i de aynı bağlamda ele almışlardır.[91] İnsan etik kuramının (EN 1151a15-19), ki bunu kesinlikle sağın bilimler arasında kabul etmemektedir, ilkelerinden bahsettiği zaman bile matematiksel serilmemenin aklına nasıl kolaylıkla geldiğini fark etmeden edemiyor. Yine de onun asıl olarak ilgisini çeken ampirik ve sınıflandırmaya dayalı bilimlerde, bilimsel disiplinler haline getirmek için çokça çalıştığı ve bilim insanı olarak ünlenmesinin başlıca nedeni olan doğa tarihi ve özellikle de biyoloji alanlarında matematiğin bir yeri olmadı. Bu onun açısından herhangi bir kavrama eksikliğinden kaynaklanmıyordu. Onu, Platon'u *Timaeus*'ta yer alan maddenin geometrik *inşasını* yalnız ("sürekli ve doğru biçimde duyular aracılığıyla sunulan" olguları ele alan ve uzayda asılı duran üçgenler gibi bir kavrama hoşgörü gösteremeyen) doğa felsefesi için yararsız olması yüzünden değil, matematiğin ilkelerine ters düşmesi yüzünden de kınarken görmek eğlencelidir! Bu kuram, diye karşı çıkmaktadır, bölünmez büyüklüklerin varlığını gerektirir, ki matematik, "en sağın bilim" buna izin vermemektedir.[92]

Buna karşın, onun için doğanın en belirgin özellikleri hareket ve değişimdi ve bu konularda matematikçinin durağan soyutlamalarının katkıda bulunacağ bir şey yoktu.[93] "Matematiksel kesinlik her şeyden değil yalnızca madde olmayan şeylerden beklenir. Bu yüzden yöntem fiziksel değildir, çünkü bana göre bütün doğa maddedir."[94] "Etkilenmeyen şeyler alanında bu türden bir sebep olamaz, bunun için matematikte hiçbir şey onun aracılığıyla kanıtlanamaz." Aristoteles'in on dokuzuncu yüzyılla ortak bir çok yanı vardı. J. S. Mill'in, babasını, "tümdengelim yöntemini uygulamakta haklı da olsa, doğa felsefesinin tümdengelimli dallarının yöntemini benimseyip uygun bir yola başvurmayarak, sebep bulma bilimi olmadığı için etkileri toparlamaya da ihtiyaç duymayan ya da izin vermeyen saf geometrinin uygunsuz yoluna başvurarak yanlış

---

[91] Düring, *Arist.*, 269; Ross, *Analytics*, 59; Owen, *Proc. Brit. Ac.* 1965, 140; Barnes, *Phron.* 1969, 127 vd. (gözden geçirilmiş yen. bsm. *Articles on A.* 1, 69 vd.).

[92] *De caelo* 3 bl. 7, özellikle 306a26 vd. İtiraz haksız olabilir, ama matematiğin ihmal edilmesi nedeniyle değil, Platon'un yanlış sunulması nedeniyle. Bakınız Loeb ed., s. 317 n. (*b*).

[93] Modern matematiksel fiziğin zaferleri açısından bakıldığında, birçok kimse Solmsen'in görüşünü kabul etmek zorunda kalabilir, "Bilim tarihçisi matematiği fizikten ayıran kararı 'ölümcül bir adım' olarak görmekte haklı olabilir," ama tabii kopukluğun ortadan kaldırılmasındaki 2000 yıllık gecikmeden bir tek A. suçlanamaz. Bugünkü durumda çalışanlar, diğer yandan, A.'in matematik ve fizik yordamları arasında yaptığı ayrımın Pisagorcularla Platoncuların bazı fantezilerine bakıldığında olasılıkla zorunlu olduğunu söyleyen Allan'ın yargısını kabul etmeyi yeğleyebilirler.

[94] *Met.* 995a14-17. Krş. 996a27-30.

ramını reddetti, "ki bunu tümüyle anlayacak kadar iyi bir matematikçi değildi" (!) ve kendi astronomi ve fizik kuramları "o zamanın matematik bilen kimseleri tarafından bile ciddi biçimde korunabilecek şeyler değildi." Field'in görüşü de buna benziyordu.

Diğer yandan Ross "ona atfedildiğinden daha matematiksel bir akla sahip olduğunu" düşünmek için bazı nedenler ortaya attı. *Fizik* 6'da yer alan bilimle ilgili varsayımların ve süreklilik sorunu tartışmalarının bulunduğu yerlerden ve de *Met.* 1051a21-33'deki, "şeklin çiziminin geometrik keşfin anahtarı olduğu yolundaki Kant'ın öğretimini önceden haber verdiği" yerden alıntı yapmaktadır. Ross şöyle bir sonuca varır: "Özgün keşifler yapmadı; ama çok az düşünür matematiğin doğasının felsefi kuramına böylesine çok şey katmıştır." Yunan matematiği tarihçisi ve *Mathematics in Aristotle* (1949) adlı kitabın yazarı olan Sir Thomas Heath'in, dikkate alınmayı daha çok hak eden yargısı ılımlıydı: "Belli ki meslekten matematikçi değildi, ama çağının bilgisine temel matematik sözkonusu olduğu ölçüde sahipti; ve matematik tarihçisi onun kitapçıklarından Euclid'in çağından hemen önce kullanılan ders kitaplarının içeriği hakkında belli ipuçları çıkartabilir." Bütün olarak ele alındığında, en son görüş Aristoteles'ten yana olmuştur. Sözgelimi, J. Barnes 1969 yılında Aristoteles'in matematikçi olmadığını söylemenin "eski bir iftira olduğunu" yazmaktadır ve Düring'e göre *Meteor.* 3.3'te gökteki optik olguları açıklamak için kullandığı geometrik çizimler onun çağdaş matematiğe "üstün biçimde hâkim olduğunu" göstermektedir.[90]

Yine de, Aristoteles'in bu konudaki yeteneği, bilim ve felsefe alanında matematiğin tam yeri hakkındaki görüşleri kadar ilgi çekmemiştir. Sağduyulu bir özetleme yaparken, Düring iki noktanın önemini vurgular: Aristoteles matematiğe hâkimdi ve aynı zamanda matematiksel bir temeli olan doğal süreçlerin herhangi bir açıklamasını reddediyordu. Kendisi birinci elden doğanın talebesiydi, bir physicus, canlı ve cansız doğal nesnelerin gözlemi aracılığıyla neden ve açıklamalar arıyordu; ve tanıdıkları arasındaki hâkim eğilim matematiksel nesneleri -sayıları, noktaları, çizgileri, düzlemleri ve katı şeyleri- doğal dünyanın nihai ya da ilk ilkeleri olarak görmek olsa da, onun tek yapabildiği, Pisagorcular gibi (*Met.* 1090a32, geride birinci bölüm), meslektaşlarının bildiğimizden başka bir dünyayı düşündüğünü varsaymaktı. Aritmetik (ya da daha doğrusu, sayı kuramı) ve geometri "gerçeklerle uğraşmıyordu" (*Met.* 1073b6-8). Doğru, matematiğin doğal bilimleri bu yasadışı istilası onu, birçok kimsenin *İkincil Analitikler*'in ilk kitabına değinerek göstermiş olduğu gibi, kendi matematiksel yeteneğini ispata dayalı

[90] Bu paragrafın referansı: Burnet (I) *Br. Ac.* 1924 konuşması, 12 ve 8, (II) *Platonism*, 61 ve 62; Field *P.'s C.*, 203; Ross, *Phys.*, 70 ve *Analytics*, 59; Heath, *Maths in A.*, 1; J. Barnes, *Phron.* 1969, 127 vd.; Düring, *Arist.*, 393. K. Berka ("A. und die axiomatische Methode," *Das Altertum* 1963) A.'in matematikten anlamadığı ve aksiyomatik yöntemin Euclid'e ait olduğu görüşüne karşı çıkıyor.

bilimlerin mantıksal yapısı ve yöntem sorunlarına uygulamaktan alıkoymadı. Leibniz Aristoteles'in katı olarak matematiksel olan alanların dışında düşünen ilk kişi olduğunu belirtti ve Ross, Owen ve Barnes *İk. Anal.* I'i de aynı bağlamda ele almışlardır.[91] İnsan etik kuramının (EN 1151a15-19), ki bunu kesinlikle sağın bilimler arasında kabul etmemektedir, ilkelerinden bahsettiği zaman bile matematiksel serilmemenin aklına nasıl kolaylıkla geldiğini fark etmeden edemiyor. Yine de onun asıl olarak ilgisini çeken ampirik ve sınıflandırmaya dayalı bilimlerde, bilimsel disiplinler haline getirmek için çokça çalıştığı ve bilim insanı olarak ünlenmesinin başlıca nedeni olan doğa tarihi ve özellikle de biyoloji alanlarında matematiğin bir yeri olmadı. Bu onun açısından herhangi bir kavrama eksikliğinden kaynaklanmıyordu. Onu, Platon'u *Timaeus*'ta yer alan maddenin geometrik *inşasını* yalnız ("sürekli ve doğru biçimde duyular aracılığıyla sunulan" olguları ele alan ve uzayda asılı duran üçgenler gibi bir kavrama hoşgörü gösteremeyen) doğa felsefesi için yararsız olması yüzünden değil, matematiğin ilkelerine ters düşmesi yüzünden de kınarken görmek eğlencelidir! Bu kuram, diye karşı çıkmaktadır, bölünmez büyüklüklerin varlığını gerektirir, ki matematik, "en sağın bilim" buna izin vermemektedir.[92]

Buna karşın, onun için doğanın en belirgin özellikleri hareket ve değişimdi ve bu konularda matematikçinin durağan soyutlamalarının katkıda bulunacağ bir şey yoktu.[93] "Matematiksel kesinlik her şeyden değil yalnızca madde olmayan şeylerden beklenir. Bu yüzden yöntem fiziksel değildir, çünkü bana göre bütün doğa maddedir."[94] "Etkilenmeyen şeyler alanında bu türden bir sebep olamaz, bunun için matematikte hiçbir şey onun aracılığıyla kanıtlanamaz." Aristoteles'in on dokuzuncu yüzyılla ortak bir çok yanı vardı. J. S. Mill'in, babasını, "tümdengelim yöntemini uygulamakta haklı da olsa, doğa felsefesinin tümdengelimli dallarının yöntemini benimseyip uygun bir yola başvurmayarak, sebep bulma bilimi olmadığı için etkileri toparlamaya da ihtiyaç duymayan ya da izin vermeyen saf geometrinin uygunsuz yoluna başvurarak yanlış

---

[91] Düring, *Arist.*, 269; Ross, *Analytics*, 59; Owen, *Proc. Brit. Ac.* 1965, 140; Barnes, *Phron.* 1969, 127 vd. (gözden geçirilmiş yen. bsm. *Articles on A.* 1, 69 vd.).

[92] *De caelo* 3 bl. 7, özellikle 306a26 vd. İtiraz haksız olabilir, ama matematiğin ihmal edilmesi nedeniyle değil, Platon'un yanlış sunulması nedeniyle. Bakınız Loeb ed., s. 317 n. (*b*).

[93] Modern matematiksel fiziğin zaferleri açısından bakıldığında, birçok kimse Solmsen'in görüşünü kabul etmek zorunda kalabilir, "Bilim tarihçisi matematiği fizikten ayıran kararı 'ölümcül bir adım' olarak görmekte haklı olabilir," ama tabii kopukluğun ortadan kaldırılmasındaki 2000 yıllık gecikmeden bir tek A. suçlanamaz. Bugünkü durumda çalışanlar, diğer yandan, A.'in matematik ve fizik yordamları arasında yaptığı ayrımın Pisagorcularla Platoncuların bazı fantezilerine bakıldığında olasılıkla zorunlu olduğunu söyleyen Allan'ın yargısını kabul etmeyi yeğleyebilirler.

[94] *Met.* 995a14-17. Krş. 996a27-30.

tümdengelim türünü seçtiği için" eleştirmesine katılırdı (*World's Classics* ed., 136). Aristoteles'i, Sokrates'ten farklı olarak harekete geçiren şey büyüyen bir ağacın bir hedefe yönelmiş etkinliğiydi. *EN 6*'da (1142a7f) bir çocuğun matematikçi olabileceğini ama bir bilge ya da doğa bilimci olamayacağını söyleyecek kadar ileri gitmektedir. Aynı zamanda, Platon'a bağlı kalarak başlıca güzellik formları olarak kabul ettiği matematik bilimlerinin en dikkat çekici biçimde sergilediği düzen, simetri ve sınır ögelerinin estetik cazibesine duyarsız değildi. Güzellik iyilikle aynı şey değildir ve hareket eden şeyde olduğu gibi hareket etmeyen şeyde de görülebilir.[95]

[95] *Met.* 1078a31 vd. Krş. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve Platon, Phil. 64e, Tim. 87c, Dev. 531c: hangi sayıların -soyut olarak, duyulur müzikle bağlantılı olarak değil- uygun olup olmadığının incelenmesi "güzel ve yararlı olan şeyin aranmasında yararlıdır, ama başka bir saikle arandığı zaman yararsızdır." τὸ ἀγαθόν ile τὸ καλόν arasındaki ayrım tümüyle Aristotelesci bir tavırdır.

III
YAZILI OLARAK KALANLAR

1. GİRİŞ: GÜNÜMÜZE KALAN YAPITLAR

Plutarkhos, İskender ile Aristoteles arasındaki bir mektuplaşmadan bahseder. Gelin bunları çekici, ama bir parça genişletilmiş olan North çevirisinden okuyalım.[96]

> İskender'in Aristoteles'ten yalnız ahlak felsefesi ve insanlık öğrenmekle kalmayıp, anlamak için bir ustanın öğretmesi gereken, bunun dışında sıradan bilgiden uzak tutulan, herkese öğretilmeyen ve Aristoteles uzmanlarının tam olarak Acroamata ya da Epoptica olarak adlandırdığı daha gizli, zorlu ve tehlikeli bir öğretiyi de duymuş olduğu sanılmaktadır. İskender Asya'ya geçmişti ve Aristoteles'in bu konuyla ilgili bazı kitaplar yazdığını duydu: felsefe adına ona, bir parça yalın ve şuna benzeyen bir mektup yazdı: "İskender Aristoteles'e selamlarını sunar. Akroamatik bilimleri göz önüne çıkartarak iyi bir şey yapmadın. Çünkü senin bu gizlice öğrettiğin şeyler herkese açılırsa, bizler nerede herkesten üstün olacağız? Bilmeni isterim ki, iktidarın üstünlüğünde değil, bilginin üstünlüğünde başkalarını geride bırakmış olmayı dilerdim. Hoşça kal." Buna karşı Aristoteles, onun tutkulu mizacını dindirmek için, ona şu kitaplar yayınlandı, şunlar yayınlanmadı diye yanıt yazmıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse, μετὰ τὰ φυσικά [metafizik] diye adlandırdığı bütün kitapçıklarında: Aristoteles ya da öğrencileri bir yana, herhangi birine yararlı olacak, insanın ne kendine alabileceği, ne de başkasının ona öğretebileceği açık seçik bir bilgi yoktur.

Bu mektuplar gerçek olsun ya da olmasın, kuşku götürmez bir olguya dikkat çekmektedir. Aristoteles'in yapıtları arasında iki ana bölüm vardır; Okul içinde kullanıma

---

[96] Plut. *Alex.* 7 (*AABT*, 284), çev. North. Mektuplar ayrıca Aulus Gellius tarafından da aktarılmaktadır. O bunların A.'in ilk editörü olan "Andronicus'un kitabından" geldiklerini söyler. "Muhtemelen Andronicus tarafından bozulmuştur," demektedir Düring kuru biçimde ve başka bir yerde de "belli ki kurgusal" der (*AABT*, 286 ve 432; elimizdeki neredeyse tüm A.'i borçlu olduğumuz, özenli olduğu bilinen bir uzmana karşı böyle davranışını haklı çıkarması için, bkz. s. 434). Gellius'ta "Çünkü yalnız bizi duymuş olanlar tarafından anlaşılırlar" sözü A.'in mektubunda yer almaktadır. Plut.'taki son yorum daha doğru olarak şöyle çevrilmektedir: "Çünkü aslında metafizik değerlendirmesi bu bilimi öğretecek ya da öğrenecek olanların işine yaramaz, ama bunu önceden öğrenmiş olanlar için muhtıra olarak yazılmıştır" (Perin, aktaran *AABT*, 429). Düring (*AABT*, 286) bu gözlemin *Metafizik*'in birinci elden bilgisine dayandığına inanmamaktadır. Bazı öğrenciler buna itiraz edebilir. Hobbes daha da ileri gitmiştir (Leviathan, bl. 46): "Aslında burada yazılanların büyük kısmı anlaşılmaktan uzak kalacak ve doğal sebeplere o kadar ters düşecektir ki burada anlaşılacak bir şey olduğunu düşünen kimse onun doğaüstü olduğuna inanmak zorunda kalacaktır."

açık olup yayına yönelik olmayanlar, ve geniş bir kamuoyu için düşünülmüş bir dizi edebi derlemeler. Talihin tuhaf bir cilvesiyle (bkz. ileride), bize kadar ulaşan Aristotelesci yazılar toplamı yayınlanmış yazılardan değil okul yazılarından oluşmaktadır; ve bu malzeme üzerinde meşlektaşlarıyla birlikte durmaksızın gözden geçirerek, ekleyerek ya da basitleştirerek sürekli çalışmakta olduğunu söylemek gerekir. Gözden geçirme ve ekleme işaretleri apaçık görünmektedir ve burada etik yapıtlarının üç değişke halinde bulunduğunu belirtebiliriz; sırasıyla Eudemus, Nikomakhos Etikleri ve Büyük Etik (*Magna Moralia*, Ἠθικὴ μεγάλη), ya da Düring'in bir zamanlar nitelemiş olduğu gibi: "Eudemus'un yayına hazırladığı bir tane, muhtemelen oğlu Nikhomakhos'un yayına hazırladığı, bu derslerin Aristoteles'in ölümü sırasındaki son halini gösteren bir başka ve daha sonraki bir yayın, ve son olarak çok daha sonraki, 'Ἠθικὴ μεγάλη ' kısaltılmış değişke."[97]

Günümüze kalan yapıtlar genel olarak topluca "ders elyazmaları" olarak anılmaktadır; fakat iki ana sınıfa ayrılmakta, belki üçüncü, daha az kapsam ve öneme sahip bir sınıf daha bulunmaktadır. Hep birlikte Aristoteles'in öğretmen ve araştırmacı olarak biricik kaydını oluşturmaktadırlar.[98] Öncelikle gelişmiş öğrencilerine ders olarak verdiği elyazmaları ya da bazen bir öğrenci tarafından tutulan notlar gelmektedir. *Metafizik* kitap A üzerine şerh düşen biri, bunun Eudemus'un yeğeni olan Pasicles adlı bir öğrenciye ait olduğuna, ama İskender'in bunu Aristoteles'in sandığına yaygın olarak inanıldığını söylemektedir. Ross bu kitap fragmanının Pasicles'in Aristoteles'in derslerinde tuttuğu notlardan oluşmuş olabileceğini öne sürmüştür. Bu durum korpusun sahiciliği gibi hayati bir sorunu ortaya atmaktadır, ki bunun üzerine dikkatli çalışmalar yapılmaktadır. Gölhke'nin (*bütün* yapıtlar Aristoteles'e aittir) ve Zürcher'in (*hiçbiri* Aristoteles'in değildir) aşırı görüşleri genel bir destek bulmamıştır, ayrıca değerlendirenler daha çok Grayeff'in Aristoteles'in sadece egzoterik yapıtları yazdığını ve bütün korpusun 250 yıllık bir süreç içinde Okul'a ait olduğunu göstermeye yönelik bir girişimi de ilgi görmemiştir. Moraux aşırıya kaçanları eleştirmiştir ve biz onun daha ılımlı görüşünü kabul edebiliriz:

---

[97] *Transmissions*, 58 vd. *MM*'nın tarihi tartışmalıdır, ama burada önemli olan sadece bu üç değişkenin var olmasıdır. Düring'in kendisi de, Solmsen'in (*Gnomon* 39, 657-72) onaylamamasına rağmen, fikrini değiştirmiştir.

[98] Bundan sonra bunlara toplu olarak "okul yazıları" olarak değineceğim. İdeal bir İngilizce (ve Türkçe) ifade öne çıkmıyor. (Almanlar *Lehrschriften* diyor, Fransızca yazanlar *oeuvres scolaires*.) "Ezoterik" "egzoterik"in doğal tamlayıcısı gibi görünebilir ama (a) Lucian ve Galen'e dek bilinmemektedir ve (b) kasti bir gizlilik iması yaparak yanıltmaktadır. Kuşkusuz bunlar yalnız yetenekli ve hazırlıklı olanlara yönelikti. Bakınız s. 41'de Aul. Gell. Ders notlarının A.'in kendisine ait olduğunun genel belirtileri için, bakınız Jackson, *J. Philol.* 1920.

> Corpus aristocelium eleştirel okurun önüne, asıl olarak oldukça homojen bir bütün olarak gelir. Yine de içindeki bazı parçalar otantik değilmiş gibi gelebilir. Genellikle modern uzmanların çok sayıda kitapçığı otantik saymakta uzlaştığını söylenebilir, aslında sadece birkaç yapıt ya da yapıt parçası üzerinde kuşku bulunmaktadır. Yani *Manga Moralia*'nın, *Eudemos'a Etik*'in ve *Metafizik*'in kitap K'sının otantikliği tartışmalıdır.

Ders-elyazmaları içindeki bazı üslup tuhaflıklarını tartıştıktan sonra, Düring şöyle toparlar:

> Çıkarabileceğimiz sonuç oldukça önemlidir ve doğruluğa ya da belli bir durumdaki eklemenin açıklamasını yapmamıza bağlı değildir: korpus içinde korunan yazılar daha baştan Aristoteles'in özgün elyazmalarından, sayfa kenarlarına ya da ayrı kâğıtlara yazılmış olsa bile, eldeki her şeyi korumak için büyük çaba harcamış olan bir editör tarafından kopya edilmiş olmalı. İfade ya da biçimde Aristotelesci olmayan eklemeler çok nadirdir. Aristoteles'in yazılarıyla yakınlığı olan biri editörün onun yapıtını en yüksek düzeyde *pietas*'la elden geçirdiğini kabul edecektir.[99]

Bu konuyu tekrar ele almayacağım ve bu cildin geri kalanı, antikçağda olduğu gibi modern dönemde de mevcut korpusta elimizde bulunan şeyin Aristoteles'in sahici "akroamatik" yapıtları olduğunu tereddütsüz kabul eden genel konsensusa dayanacaktır.

Bazen ders notlarını mı yoksa Aristoteles'in ya da öğrencilerinin araştırma için aldığı notları mı okuyoruz, ayırt etmek güç olmaktadır. Düring, örneğin (*Arist.*, 291 vd.) *Fizik*'in 7. kitabını oluşturan notların "bir derse ait elyazmasından ziyade kendisinin kullanacağı bir notlar toplamına benzemektedir" yargısına varır. Bu bazı örneklerine sahip olduğumuz, hem kuramsal hem de uygulamalı bilimlerdeki sistematik kitapçık ya da dersler için sağlam bir temel sağlayan, çeşitli konular üzerine olgusal malzeme derlemelerinden oluşan ikinci bir okul yazıları sınıfıyla karşı karşıya bırakır. Aristoteles'in kendisinin göreceli değer ve uygunluk sorunlarını yargılayabilen kimselere yararlı olacağını söylediği yasa ve politik anayasa derlemeleri[100] bu türdendir; bunları böylesi yetenekler olmaksızın karıştırmak iyi bir yargıya yol açmayacaktır. Kendi görevi

[99] Referanslar: Ross, *Metaph.* I, 213 (Parikles için); Moraux, *A. in der neu. Forsch.*, 68 vd., burada Göhlke ve Zürcher ve daha önceki eleştirmenleriyle ilgili referanslar yer almaktadır; F. Grayeff, *A. and his School etc.* (1974), ve bu kitabı değerlendiren Zekl (*AGPh* 1976, 64-70) ve Evans (*JHS* 1976, 85vd.); (P. Louis, *R. De Philol.* 1976, 297 vd. daha da ilgi çekicidir); Düring, *Arist.*, 35. Onun "A.'in yapıtlarının özel karakteri üzerine" adlı bölümünün tamamı (s. 32'den itibaren) yararlıdır.

[100] τῶν νόμων καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ συναγωγαί, *EN* 1181b7 vd. Krş. ll. 17-20. Artık *Atina Anayasası* dışında kayıptır (geride n. 2'yle birlikte s. 42'ye ve de ileride s. 333 vd.). Abece düzeniyle sıralanmışlardı (Moraux, *Listes*, 115 vd.). Theophrastus yasalardan sorumlu olabilir (bakınız Cic. *Fin.* 5.4.11) ve öğrenciler 158 anayasaya yardım etmiş olmalıdır. Cicero'ya göre (*Ad. Att.* 2.2) Dicaearchus Atina, Korint ve Pellene'ninkiler üzerine bir şeyler yazmıştır.

"derlenen anayasalardan bir toplumu muhafaza eden ya da mahveden öge türlerini ve neden bazılarının iyi olduğunu ve bazılarının kötü yönetildiğini çıkartmak" olacaktır. Aristoteles'in yazmış olduğu ve Cicero'nun elkitaplarının kendilerinden daha yararlı olduğunu söylediği bir yorumla birlikte sunulmuş olan, Tisias'tan beri toplanan *technai* ya da retorik elkitaplarının antolojisi de böyleydi (*De inv.* 2.2.6, Ross, *Fragmenta*, 1). Bu türden çalışmaların günümüze en iyi biçimde kalmış olanı farklı bir alana, biyoloji alanına aittir. *Historia Animalium* her türden hayvan, balık ve kuş hakkında fizyolojik ve anatomik bilgi madenidir; bizim de elimize ulaşmış olan, üreme, hareket ve insanların vücut kısımları üzerine olup biyoloji kitapçıklarında sergilenen kuramlar bunlara dayanmaktadır. Bu türden bir yapıtta yazarı doğal olarak kesin biçimde saptamak güçtür, ama uzmanlık eleştirisi en azından 1-6 kitapların ve kısmen 8'in Aristoteles tarafından yazılmış olduğunu, ama Peripatos'da birtakım eklemelerin yapılmış olduğunu ve 7, 9 ve 10'un daha sonraya ait olduğunu temin edecektir.[101]

Bunlar ana ayrımlardır, ama bir üçüncü, karşımıza *Problemler*'le çıkan bir ayrım daha vardır. Mevcut koleksiyonun post-Aristotelesci olmasına karşın,[102] Aristoteles'in kendisinin bu türden dizi dizi soruyu aynı *Problemata* başlığı altında biriktirdiğini biliyoruz; ve elimizde olan şey onun uygulamasının izinden giden ve kuşkusuz onun malzemesinin bir kısmını da içine alan Peripatetik bir çalışmadır. Sorular konulara göre sıralanmıştır ve basmakalıp bir düzen izlerler; "Neden...?" diye başlamakta ve "Şu nedenle mi..." sözleriyle olası bir yanıt getirmektedirler. Aristoteles Epicrates'in alaya aldığı Akademik uygulamayı sürdürmüş gibidir. Platon'un öğrencileri burada bir biyolojik taksonomi sorunuyla karşılaşırlar ve bir süre düşündükten sonra, her birinin sırasıyla görüşünü ifade etmesi gerekir. Ayrıntı komiktir, ama uygulama gerçek olmuş olmalı; ve bu doğal olarak Aristoteles'e atfedilen *Problemler*'in günümüze kalmış bir örneği sayılacağı, çeşitli konular üzerine yazılı soru derlemelerine yol açmıştır.[103]

2. KAYIP EDEBİ TERKİPLER

Sahip olduğumuz Aristoteles korpusunun içeriği böyledir; ama Aristoteles düşüncelerini kamuoyunun okuması için yazılmış bir dizi yapıtla daha geniş biçimde yaymak fikriyle en az Platon kadar ilgileniyordu. Bernays'ın yüzyıl önce belirttiği gibi (*Dialoge*, 1), böylesine çok yapıtına sahip olduğumuz hiçbir yazar bize Aristoteles kadar tek yönlü

[101] Daha fazla ayrıntı için bakınız Peck, Loeb ed., liii-lviii; Düring, *Arist.*, 506-9 ve *RE Suppl.* xi, 259 ve 314. Bude edisyonundaki Louis yalnızca 9. kitabın sahte olduğunu söyleyerek garip davranmaktadır.

[102] Düring, *Arist.*, 296, H. Flashar'ın *Arist.: Problemata physica*, Berlin, 1962 kitabına değinerek.

[103] Epikrates için fr. 11 Kock bakınız *YFT IV- V* Kabalcı Yay., İst. 2021.

görünmemiştir. Berlin edisyonunun iki büyük boy cildi büyük olsa da, karşımıza keyif ya da eğitimli bir topluluğun bilgilendirilmesi için, genel ya da sınırlı bir tarzda yazan ve okurlarının beklentilerini dikkate alan bir yazar sunmamaktadır bize. Daha çok bir okur düşünmeksizin, kendisi için yazan bir düşünürü görürüz. Yine de Aristoteles'in kendisi hem "yayınlanmış"[104] hem "popüler" ("egzoterik") yapıtlarını, sonuncuyu iki yerde olmak üzere kendisine ait olarak anmaktadır.

> *Pol.* 1278b30. Tanınan hükümet tarzlarını ayırt etmek kolaydır: aslında[105] biz onları genelde egzoterik *logoi* içinde sınıflandırdık.
>
> *EE* 1218b34. Yüzeysel iyilikler ve ruhun iyilikleri vardır ... bu ayrımı da biz egzoterik *logoi*'de çizmiştik.[106]

Daha önce *EE*'de (1217b22) her iki şekilde de bir İyi Formu olduğu fikrini çürüttüğünü söyleyerek, "egzoterik" yapıtları felsefenin kurallarına uyanlarla karşıtlaştırmaktadır.[107] Bu, onun Formlar kuramıyla fizik kitapçıklarında ve "bütün egzoterik diyaloglarında" mücadele etmiş olduğu yolundaki Plutarkhos'un bir ifadesini onaylamaktadır.[108] Eğer bu pasajlardaki bu ifade, olması gerektiği gibi, onun kendi yapıtlarını işaret ediyorsa, doğal olarak birinci şahısta bir fiilin olmadığı başka yerlerde de bu geçerli

---

[104] Yalnız bir kez, Poet. 1454b17'de εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς ἐκδεδομένοις λόγοις.. "Yayımlandı"nın MÖ 4. yüzyıldaki anlamı için krş. *AABT*, 441 vd.

[105] Diehl'in καὶ γάρ'ı "weil" [Alm.: Çünkü] olarak çevirmesi, ki savı buna dayanmaktadır (*Exot. Reden*, 10), yanlıştır.

[106] Çağdaş yazarlar kendilerine çoğul olarak gönderme yapmaktan hoşlanmaktadır. A.'teki ἐξωτερικοί λόγοι anan bütün bölümler Ross, Metaph. ıı, 409'da bulunacaktır. Modern dönemde A.'in kendisinin yapıtlarına değinirken ἐξωτερικοί λόγοι kullanmak yönündeki ciddi bir girişim 1863 yılında Bernays tarafından yapılmıştı. Genelde hoşnutlukla karşılanmadı ve İngiltere'de Grant Bernays'ın birçok iddiasına karşı ölçülü bir karşı çıkış getirdi, *Ethics* ı, Ek B, 398-409. Bugün sarkaç tekrar en azından bazı yerlerde A.'in kendi yayımlanmış yapıtlarına değindiği yönüne salınmıştır. Jaeger de bunları bu şekilde değerlendiriyordu (*Aristotle*, 247-58), Ross sadece bazısını (*Metaph.* ıı, 409 vd.). Krş. ayrıca A. *De caelo* 279a30 τὰ ἐγκύκλια φιλοσοφήματα, burada referans *De phil.*'adır (Bakınız Simpl. *Ad loc.*, 228. 3 vd. Heib).

[107] κατὰ φιλοσοφίαν, yani bilimsel yönteme uygun. Krş. Philoponus ve Simplicius tarafından yapılmış "egzoterik" logoi ("yapıtlar" ya da içlerinde yer alan savlar) tanımları: bunlar "ne kanıtlayıcıydı ne de hakiki öğrencilerine sesleniyordu, halka yönelikti ve [sadece] ikna edici vaatlere dayanıyordu"; "egzoterik"in anlamı "halka açık, genel olarak kabul edilmiş görüşlerden çıkarılan sonuçlara dayanan, kanıtlayıcı ya da ciddi talimatlara (ἀκροαματικά) uygun olmayandır." Philop., *Fiz.* 705.22, *Simpl.* 695.34; metinler Ross, *Phys.*, 595'te yer almaktadır.

[108] διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων, adv. Col. 115c (*AABT*, 323). Bu Ross'un, Fiz. 217b30'de λόγοι'nin "διὰ takısının gösterdiği üzere" kitaplar değil savlar anlamına geldiği yolundaki tezini (*Metaph.* ıı, 49) çürütmektedir. λόγος gibi çok yönlü bir sözcükle her ikisi de bir anda karşılanabilirdi.

olacaktır. Sözgelimi *EN* 1101a26: "Egzoterik logoi'nin kendisinde bunun için yeterince şey söylenmiştir ve bunlardan yararlanmalıyız" (ruhun rasyonel ve irrasyonel kısma ayrılması için, aynı şekilde Pol. 1323a21-24). Başka yerlerde bu ifade geçtiğinde işaret ettiği yer daha belirsiz olmaktadır,[109] ama bizim için Aristoteles'in kendisinin de, ders ve defterleriyle daha geniş bir topluluğa yönelik yazılmış ama artık kaybolmuş olan başka yapıtları arasında bu şekilde ayrım yaptığını öğrenmek için bu kadarı yeterlidir. Cicero da Aristoteles'in "'egzoterik' olarak adlandırdığı bu kitaplarda" prooemia kullandığından bahsetmektedir (bu sözcüğü Yunanca olarak verir) ve başka bir yerde, Aristoteles ve Theophrastus'un yapıtlarından bahsederken, en yüksek iyi konusu üzerine iki tür kitap olduğu gözlemini yapar, "biri 'egzoterik' dedikleri türden popüler tarzdadır, defterlerde bıraktıkları diğer kitapsa daha tekniktir."[110]

Yayınlanan bu yapıtlar daha sonraki Yunan ve Romalı yazarlar tarafından sıkça anılmış, alıntılanmış ya da şerh edilmiştir, bu yüzden başlıklarını bilmenin yanı sıra içerik ve üslupları hakkında da büyük miktarda bilgiye sahibiz.[111] Bu Aristoteles'in edebi etkinliğinin büyük kısmının ilk dönemlere ait olduğu, daha sonra vurgunun ezoterik öğretiye kaydığını düşündürmektedir. Çoğu diyalogdu ve verdikleri izlenim Aristoteles'in onlarla, tıpkı Platon'un ustası Sokrates'in yapıtını sürdürmüş olduğu gibi, Platon'un

---

[109] Bazıları "egzoterik" sözcüğünün her zaman, hatta hiç A.'in kendi yazılarına gönderme yapmadığını düşünmüştür. Bunun bir örneği *Fiz.* 217b30 olabilir, buna ilişkin Diesl'in s. 15 vd.'daki değerlendirmeleri belli bir temele sahiptir. Bernays (1863) ve onu çürütme çabasıyla Diesl (*Exot. Reden* 1883), bu nokta üzerindeki çekişmenin onlardan çok uzun süre önceye uzandığını göstermektedir. Son zamanlarda, Düring (*Arist.*, 556) bazen, ama kesinlikle her zaman değil, bunun A.'in yazılarına gönderme yaptığını düşünür. Dirlmeier *Symp. Ar.* IV'te, ἐκτὸς τῆς φιλοσοφίας'ı kastederek, bunun sahte Platoncu Ὅροι'nin temsil ettiği türden mantık elkitaplarına gönderme yaptığını düşünmektedir (Formlar kuramının çürütmesini bulmak için şaşırtıcı bir yerdir). Gaiser terimin hangi zeminde yanlış anlaşılmaya açık olduğunu ve kaçınılması gerektiğini, ya da neden "olasılıkla onun edebi yapıtları anlamına gelmediğini" açıklamamaktadır (*P.'s ingeschr. Lehre* 1968, 506 n. 2; *Idee u. Zahl*, 36 n. 15). Yıllar önce Thurot (ö. 1882; bakınz Diels, *Exot. Reden* 6) ἐξωτερικοί λόγοι ifadesinin διαλεκτικῶς ya da πρὸς δόξαν ya da λογικῶς üzerinde yürütülen herhangi bir savı belirttiği fikrine itiraz etmişti. Başka uzmanlara yönelik göndermeler Ross, *Metaph.* II, 408.

[110] "In commentariis," notlar, hatırlatmalar, yorumlar ya da kitapçıklar için yaygın kullanıma sahip bir sözcük. Pasajlar Ad Att. 4.16.2, Fin. 5.5.12 (*AABT*, 426 ve 427). Egzoterik yapıtlar ayrıca Cicero'nun genç çağdaşı Strabon tarafından da anılmaktadır.

[111] Wilbert'in "The Fragments of A.'s Lost Writings" (*Symp. Ar.* I) adlı yazısı fragmanların edisyonlarının tarihini çıkarmak ve yeni bir tane hazırlamak için gerekenleri saptamak için büyük önem taşımaktadır. Rose, Walzer ve Ross edisyonlarının bütün ayrıntılarını verir. A.'in yazılarının yazgısı tuhaf yollardan geçmiştir. Elimizde bulunan bütün yapıtların hayatta kalması bir zamanlar iplik ucundaydı ve kayıp yapıtların fragmanları bilinçli ve tutarlı bir biçimde, hepsinin de apokritik olduğuna inanan bir uzman tarafından derleniyordu (V. Rose).

yapıtını sürdürmeye çalıştığı olmaktadır. Bu karşılaştırma bize onun kendi diyaloglarının felsefi duruşu hakkında bir fikir vermemektedir. Aristoteles gibi güçlü ve bağımsız bir düşünür, felsefenin asıl kendi elinde gelişeceği inancından vazgeçmeden de, ustasının başarılarına saygı duyabilir ve onları araştırmalarının başlangıç noktası yapabilir. Daha fazla çalışma yaptıktan sonra başlangıçtaki tartışmaların tam bir uygulamasını daha açık biçimde göreceğinden, eskimiş yöntemleri bir kenara atıp kalıcılığı olan şeyi geliştireceğine güven duyabilir. Platon'un Sokrates'le ilişkisi böyle olmuştu ve bunun haklılığına böyle bir inanç duyarak kendi daha gelişmiş görüşlerini hocasının ağzından aktarmakta tereddüt etmemiştir.

Sokrates'in öğretisi tümüyle sözel olduğundan bu yöntem Platon'a uygundu. Platon'un zihni diyaloglarda herhangi bir kimsenin sorgulamasına açık biçimde durduğundan, Aristoteles için uygun değildi. Ama ustasının aynı konulardaki yapıtını gözden geçirip güncelleştirdiğini belli etmenin başka yolları da vardı. Bir yol diyalogları için aynı başlıkları kullanmaktı: Aristoteles'in yazdığı *Symposium* [Şölen], *Politikos* [Devlet Adamı], *Sophistes* [Sofist] ve *Meneksenos*'la ilgili bilgiye sahibiz. Bunların tıpkı Platon'unkilerin Sokrates'in derslerinin kopyaları olmadığı gibi, renksiz taklitler olmadığını tahmin edebiliriz. Daha çok Platoncu yapıtların güncel düşünceyle ilişkiye geçmesini sağlamaya yönelik açıklamalar ya da eklemeler olmalıydılar. Yeni bir kuşakta yıllarca süren sorunlar tekrar incelenir ve Platon'unki gibi bir felsefe -sözgelimi, yasanın doğallığı ya da ruhun ölümsüzlüğü- yazarının hiç karşılaşmamış olduğu yeni itirazlara karşı savunma gerektirir. Başka açılardan da Aristoteles diyalogları yazarken aklından geçen şeyin bu olduğunu göstermektedir. Birinde baş konuşmacı, *Gorgias*'ı okuduktan sonra coşkuya kapılarak tarlasını ve asmalarını bırakıp ruhunu Platon'a adayan Korinthoslu bir çiftçiydi.[112] *Eudemus*, Akademi'nin savaşta ölen bir öğrencisi anısına yazılmıştı ve ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili bazı savları *Phaedo* çizgisini izlemektedir.

Biçim olarak, diyalogların en azından bir kısmı Platoncu görünmüyor. Aristoteles tarafından getirilmiş olan ve Cicero'nun itiraf ettiği taklitlerden tanıdığımız bir modeli ortaya koyuyordu. Tartışma Platon'un erken dönem, Sokratik diyaloglarından ve daha sonraki, *Timaeus* ve *Yasalar* gibi bütün tartışmayı tek bir konuşmacının ele geçirdiği, başkalarının yer yer bir soru ya da bir takdir sözcüğüyle araya girdiği diyaloglardan farklı olarak, formel bir tartışmayı andırıyordu. Bazılarında Aristoteles kendisi konuşuyordu ve gerçekten de kendine başlıca rolü veriyor, kuşkusuz tartışılacak sorunlardan çıkarılan bir ön hazırlık olarak, *prooemia*, ya da giriş konuşmalarından yararlanıyordu.[113] Belli ki yazarlarının sistematik zihin yapısına çoktan ihanet etmişlerdi ve Platon'un bir

[112] Fr. 64 Rose; Ross, *Fragmenta*, 24. Başlık için (Nerinthos) bakınız Moraux, *Listes*, 32.

[113] Onun kendi maksimine göre: "Sorunları çözmek isteyenler için sorunları iyi biçimde ortaya koymak yararlıdır" (*Met.* B, 995a27).

Sokratik diyaloğunun büyüsünü yaşatıyorlarmış gibi gelmiyor insana. Kuşkusuz o yinelenmez dâhice yapıtları taklit etmeye çalışmayıp kendi daha az hayalci olan mizacına uygun bir biçim icat edecek kadar zekiydi.

Cicero'nun tanıklıkları şöyledir:

Ad Att. 13.19.4: Son yazdıklarım Aristotelesci bir tarz taşıyor [Ἀριστοτέλειον morem habent], tıpkı onun yaptığı gibi başkalarının konuşmalarını idareyi elden bırakmayacak şekilde düzenledim

Ad Att. 4.16.2: Her kitaba, tıpkı Aristoteles'in "egzoterik" dediği yapıtlarına yaptığı gibi, bir giriş koyuyorum.

Ad fam. 1.9.23: *Hatip* adlı tartışma ya da diyaloğumun üç kitabını, en azından arzuladığım kadarıyla, Aristotelesci bir tarzla [*Aristotelio more*] yazdım.

Ad Q.f. 3.5.1 (politika üzerine bir diyalogda kendi adına konuşurken bir sav olarak): Sonunda o [*Sallustius*] Aristoteles'in, devlet ve önde gelen kimse üzerine yazdığı zaman kendi olarak konuştuğunu ileri sürdü.[114]

Bu edebi çalışmaların üslubu hakkında çokça tanıklığımız bulunmaktadır. Cicero'nun Aristoteles'in "hitabetin altın nehrini" (*Ac. Pr.* 38.119) övmesi ünlüdür ve hiç de nadir bir ifade değildir. Cicero'dan başka örnekler:

Top. 1.3. Aristoteles'teki bulanıklıklardan ürkmemek gerekir. Yazıları kendilerini yalnız içerikleriyle değil ayrıca "onun aşırı zengin ve çekici[115] üslubuyla" da övgüye layık kılmaktadır.

De or. 1.2.49. Aristoteles, Theophrastus ve Carneades "etkileyici ve üslup açısından çekici ve süslüydü."

Fin. 5.4.11, A. ve Theophrastus için: "Ve bu konularda [politika, etik ve benzeri] görkemli ve üstün biçimde yazmaktadırlar."

---

[114] "Mos Aristotelius"un Cicero'nun kastettiği şeye gönderme yaptığını varsaymak doğal olacaktır, yani uzun konuşmaların kullanılmasına (en azından bazı diyaloglarda) ve asıl kısmı yazarın üstlenmesine. Bakınız Hirzel, *Dialog* ı, 276. Yine de başkaları için bu deyiş tartışma konusu olmuştur. Düring (*Arist.*, 555 n. 11) bunun anlamının belirsiz kaldığını söylemektedir ve Cicero'nun *Brutus*'ünü (xvii n. 1) yayıma hazırlayan A. E. Douglas'a göre "anlamı uzun zaman tartışılmıştır."

[115] Cicero'nun üslubu övmek için sıfat seçiminin İngilizce'de [ve Türkçe'de] etki yaratması doğal olarak güç olacaktır. En sevdiği "suavitas"tır. *De or.* 1.2.49'da ve *De inv.* 2.2.6'da ve de ayrıca Düring'in basitçe Cicero'dan kopyalamış olduğunu düşündüğü (*AABT*, 364) Quintilian'da (10.1.83) görülür. Dion. Hal. (*De verb. Comp.* 24, *AABT*, 361 vd.) Demokritus, Platon ve A.'i "bana göre" diyerek filozoflar arasında en iyi üslupçular olarak ayırır. Cicero'nun da kaydettiği bulanıklık hakkında, başka bir yerde (*AABT*, 363'te alıntılanan bir fragmanda) A.'in açıklama yapmak için "büyük zihinsel çaba" talep ettiği yorumunu yapar.

> *Ad Att.* 2.1: "Kendi kitabım [konsüllüğünün Yunanca yazılmış bir değerlendirmesi] İsokrates'in ve de öğrencilerinin parfüm kutusunun tamamını, Aristoteles'in boya kutusunun da bir kısmını kullanmıştır.

İsokrates ve Aristoteles'in yan yana gelmesi, Cicero'nun da çok iyi bildiği bir şey olan aralarındaki düşmanlık açısından eğlencelidir.

Aristoteles'in bu yönü bugün için şaşırtıcı gelebilir, fakat Jaeger'in ders-elyazmalarıyla ilgili olarak yazdığı gibi, "Her şey sözlü aktarıma bırakılmıştır. Konuşurken, onun yalnız bu yanını tanıyan okurların tam bir Aristotelesci kısalık olarak huşuyla karşıladıkları bir Yunancayla konuşmuş olmasından hiç kaygı duyulamaz." Aslında ders-elyazmalarında bile yer yer dilin kâğıt üzerinde çok daha tam ve etkili biçimde işlendiği yerlere rastlanmaktadır. Ders vermekte deneyimli kimseler buna pek şaşmayacaktır. İnsanın yalnız düşüncelerini değil onları dile getireceği sözcükleri de önceden dikkatle hazırlama ihtiyacı, karmaşık bir serilmemede berraklık sağlamak ihtiyacından ya da özellikle çarpıcı bir etki uyandırmak arzusundan doğabilir; çünkü yapısında hatiplik olmayan bir ders sahibi dinleyicilerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır.[116]

Cicero Aristoteles'i, Platon'un "princeps philosophorum" unvanı için tek hasmı olduğunu dikkate alarak, güzel nesir yazarı olarak olduğu gibi filozof olarak da takdir ediyordu.[117] Kısmen alıntılanmış olan bir pasajın özel bir yeri vardır: *De finibus* 5.5.12 (*AABT*, 427). Aristoteles ve Theophrastus'un popüler bir üslupla yazılmış egzoterik yapıtları ve daha teknik ya da "zarif" yapıtları arasındaki ayrımı çizdikten sonra, *summum bonum*'u [en yüksek iyi] konusunda bu ikisinin "her zaman aynı şeyi söyler gibi görünmediklerini, ama temel noktalarda ('in summa') bu andıklarım arasında bir fark bulunmadığı gibi, kişiler arasında da bir anlaşmazlık yoktur" demektedir.

Ne yazık ki Cicero'nun alışıldık berraklığı ve zarafeti, bizim için oldukça ilginç olan bu cümlede kaybolmuş görünmektedir; ve ne zaman iki yazma üslubu, ne zaman iki kişi, Aristoteles ve Theophrastus arasında bir ayrım yaptığı pek açık değildir. Fakat hantal halinden anlaşıldığı kadarıyla, bana göre, her zaman aynı şeyi söylemeyen popüler ve özel yapıtlardır ("duo genera liborum") ve *summum bonum* konusunda uzlaşamayanlar ("*eos quos nominavi*") Aristoteles ve Theophrastus'tur (buna karşın, diye sürdürür, mut-

---

[116] Cicero'nun takdir ettiği üslubu bulabileceğimiz yerler olarak, Düring (*AABT*, 363), *De caelo* 1.279a17-b3, *PA* 1.644b22-45a34, *Pol.* 7 1333b26-34a10, *EN* 10.1177b26-78a8 sıralamasını yapar. Onların tersini, dershanelerde karalanmış olacak olanları görmek için, A.'in Devinmeden Devindiren öğretisine vardığı yer olan, *Met.* Λ blm. 1-5'teki hızlı bir fizik kuramı özetlemesine bakılabilir. *Sophist Elenchi*'nin (184b) kapanış konuşması sözlü olarak sunulma niyetiyle yazılmış bir pasajın oldukça açık bir örneğini sunmaktadır.

[117] Fin. 5.3-7, ve krş. *AABT*, s. 361'deki başka pasajlar.

lu yaşamanın nasıl olacağı konusunda uyuşmazlık göstermemektedirler).[118] Öyleyse bu sözlere bakılırsa, Cicero birincisin, Aristotelesci yazıların iki sınıfı olduğunu bildiğinin, ve ikincisi bunların her zaman için birbirine uymadığının farkındaydı. Aristoteles ve Theophrastus'un görüşlerini karşılaştırırken bu iki tip kitabın varlığı ek bir ihtilaf çıkarıyordu. Geçmişte Aristoteles'in gelişiminin herhangi bir kuramına bazılarının, elimizdeki yapıtlarla antikçağ yazarlarının Aristoteles'in kayıp yapıtları olarak andıkları arasında görünüşte bir tutarsızlık olsa bile, bu basitçe Aristoteles'in kayıp yapıtları denen şeylerin sahte olduğunun bir kanıtı olduğu yolundaki inancı engel oluşturuyordu. Cicero gibi (Yunan felsefesi öğretmeni Akademisyen Ascalonlu Antiochus olan) bir otoriteden gelen bu yorum, yani uyuşmazlıkların daha o dönemde fark edildiği yorumu, insanı böyle bir görüşe kapılmadan önce iki kez düşündürecek niteliktedir.

3. OKUL-YAZILARININ ERKEN DÖNEM YAZGISI[119]

Aristoteles'in yazılarının hiçbir değerlendirmesi ders-elyazmalarının ve ona ait başka notların kaybolması ve daha sonra bulunmasının öyküsü olmaksızın tamam olamaz. "İnsana kurgu gibi geliyor ve genellikle de kurgu sayılarak göz ardı edilmiştir," Lesky'nin dediği gibi, ama yine de, bu olayda rol olan bir, ya da iki, baş aktörün çağdaş ve kişisel tanıklığı sayesinde, antikçağa ait öykülerin çoğundan daha iyi onaylanmıştır. İşte, onun anlatımıyla bu öykü (Strabo 13.1.54, *AABT*, 382; Strabon'un tarihleri yaklaşık olarak MÖ 63-MS 19'dur):

> Skepsis'ten, Erastos, Koriskos ve Koriskos'un oğlu Neleos gibi Sokratik filozoflar çıkmıştır. Bu sonuncusu Aristoteles ve Theophrastos'un öğrencisiydi. Theophrastos'un kitaplığı miras olarak Neleos'a kaldı ve bunlar arasında Aristoteles'in kitapları da bulunuyordu, çünkü Aristoteles kitaplığını ve okulunu Theophrastos'a vasiyet etmişti ... İşte bu Theophrastos kitaplığını Neleos'a[120] bırakmıştır. Neleos, kitaplığı Skepsis'e

[118] Düring (Arist., 556), egzoterik ve akroamatik yapıtların öğretileri arasında bir ayrım olmadığı tezini desteklemek üzere, dikkate almadığı "non semper idem dicere videntur"un etkisini dengelemek üzere, "duo genera liborum" sözüyle ilgili olduğu düşünülen "nectamen in summa ... dissensio" sözlerine bağlı kalmaktadır.

[119] Bütün o kapsamlı modern literatürü sıralamak yararsız ve imkânsız olacaktır. En son katkı Moraux'nun *Der Aristotelismus bei den Griechen* ı, bl. 1'indedir. Diğerleri Lynch tarafından, A.'s School, 147 n. 20'de anılmaktadır. Buna Düring, Arist., 34 ve 437ü ve Brandis'in *Rh. Mus.* 1827'deki yazısını ("özenli bir inceleme ... hâlâ okumaya değer," Düring) ekleyin. Zeller'in tedbirli tartışması (2.2.138-54) nadiren geliştirilmiştir, ama radikal biçimde kuşkucu bir bakış açısı için Gottschalk'a bakın, *Hermes* 1972, 335-42.

[120] Neleos: Strabon'a göre Theophrastos'un kendisine miras kalan Aristoteles'e ait kitapları devrettiği kişi.

götürmüş ve kendi mirasçılarına vasiyet etmiştir.[121] Bunlar alelade insanlar oldukları için bir yere kapatmış ve özenle korumamışlardır. Kentlerinin bağlı bulunduğu Attalos'lar hanedanı krallarının Pergamon Kitaplığı'nı kurabilmek için ne kadar büyük bir istekle kitap aradıklarını duyduklarında, onları toprağa bir çukur açarak gömdüler. Fakat çok sonra güve ve rutubet nedeniyle tahrip olunca, onlardan sonra gelenler bu kitapları, yani Aristoteles ve Theophrastos'un kitaplarını büyük bir para karşılığında Teos'lu Apellikon'a sattılar. Fakat, Apellikon filozoftan ziyade bir kitap severdi; ve bu nedenle kitapların yenmiş olan kısımlarını yenileme amacıyla eksik kısımları yanlış bir şekilde tamamlatmak suretiyle, hatalı kopyalar meydana getirdi. Sonuçta Theophrastos'tan gelmiş olan eski peripatetikler ekolünün orijinal kitapları yok olmuş ve geriye sadece hatalı ve kolay anlaşılır yapıtlar kalmıştır, bu nedenle pratik olarak artık hiçbir şeyin bu açıdan felsefesi yapılamamış ve yalnızca basit konular abartılarak konuşulmuştur. Daha sonra, Aristoteles'in kitapları tekrar ortaya çıktığında, onların doğrultusunda filozofça tartışmalar yapılabilmişse de, çoğaltma sırasında meydana gelen kitaplardaki bazı hatalar nedeniyle gene de olasılıklar üzerine konuşmak zorunda kalınmıştır.

Roma'nın da bu yanlışlıkların yayılmasında çok katkısı olmuştur; çünkü Apellikon'un ölümünden hemen sonra, Atina'yı zapt eden Sula, kitaplığı Roma'ya taşıdı. Orada, Aristoteles'ten hoşlanan gramerci Tyrannion, kütüphanecinin yüzüne gülerek onu elde etti ve bu kitaplardan yararlandı. Bazı kitapçılar da aynı şeyi yaptılar; fakat kötü kopyacılar kullandılar ve yazılan metinleri kontrol etmediler. Hem burada hem de Aleksandreia'da satış için yapılan kopyalar da böyleydi. Bu kişiler hakkında bu kadar yetişir.[122*]

Plutarkhos bu olayların bir kısmını Sulla'nın Atina'ya MÖ 86 yılında girmesiyle bağlantılı olarak anlatmaktadır (*Sulla* 26; *AABT*, 383). Bunun bir kısmı doğrudan Strabo'dan gelmiş görünmektedir, fakat Andronicus'un oynadığı rolle ilgili kısım yenidir.[123]

Efes'ten bütün filosuyla denize çıktı ve iki gün sonra Piraeus'ta demir attı. Üyeliğe kabul edildikten sonra,[124] Teos'lu Apellicon'un kütüphanesine gitti. Burası Aristoteles

[121] Strabon τοῖς μετ' αὐτόν, "peşinden gelenler" gibi belirsiz bir ifade kullanmaktadır. Bağlam bir okulda izleyicilerin var olması olasılığını dışlar görünmektedir. Krş. birkaç satır sonraki ἀπὸ τοῦ γένους.

[122] *Strabon, Antik Anadolu Coğrafyası: Kitap XII-XIV, Çev. Prof. Dr. Adnan Pekman, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 4. bsm. 2000, s. 139-140.

[123] Düring bunun Strabon'un artık kayıp olan, bir başka çalışmasından, ἱστορικὰ ὑπομνήματα, alındığına inanmaktadır (*AABT*, 394'te "olasılıkla" ondan, ama Arist., 40 n. 250'de bir niteleme yok). Bunu ilk olarak Zeller öne sürmüştü (2.2.139 n. 2) ve eğer doğruysa, bizi yine çağdaş kaynağımıza getiriyor.

[124] μυηθείς Düring tarafından bir parça rastgele koparılıp alınmıştır (*AABT*, 395). Politik olarak bu iyi bir tavır olacaktı.

ve Theophrastus'un halen pek bilinmeyen kitaplarının büyük kısmını içeriyordu. Bize koleksiyonun Roma'ya getirildiği söylenmiştir; burada âlim Tyrannio onu düzenlemiş ve Rodoslu Andronicus'a kopyalarını vermiş, o da onları yayımlayarak bugün kullanılan katalogları hazırlamıştır. Daha önceki Peripatetikler belli ki zeki ve âlim kimselerdi, ama Aristoteles ya da Theophrastus'un yazdıklarıyla tanışıklıkları yoktu, çünkü Theophrastus'un kitapları bırakmış olduğu Neleus'un mirası cahil ve doğru dürüst ihtirastan yoksun kimselere kalmıştı.

Bu olayların asıl habercisi olan Strabo, bunların çağdaşı olduğu gibi, kendisinin anlattığına göre, Andronicus'un bir öğrencisi olan Boethus'la birlikte Aristoteles'in ve de Tyrannio'nun derslerine katılanlar arasındaydı (Philop. Cat. 5.19; bkz. Zeller, 3.1.646 n.2). "Peripatetik" olarak adlandırdığı Andronicus'u da kesinlikle tanıyor olmalıdır.[125] Söyledikleri "Aristoteles ve Theophrastus'un kitaplarının" derledikleri kütüphaneyle birlikte kendi yazdıklarını da kapsadığını ortaya koymaktadır. Öyleyse, Aristoteles'in derslerinin ve bilimsel notlarının Neleus zamanından (Aristoteles'ten sonraki kuşak) Cicero zamanına, heyecan verici bir edebi keşif konusu oldukları vakte dek bilinmediğini kabul etmemiz gerekiyor. Roma'ya getirildiler, kütüphaneci ve âlim (γραμματικός) Tyrannio tarafından ayıklandılar ve sonunda Peripatetik filozof Rodoslu Andronicus tarafından gözden geçirilip sınıflandırıldılar; Andronicus onlar için, daha sonra Yunan yorumcuların andığı birkaç kitaplık bir giriş kitabı da yazdı.[126] Ondan önce Peripatetik okulun Aristoteles'in temel yazılarından tümüyle yoksun olduğu fikrine kapılmaksızın, Zeller'a (3.1.664) uyarak Andronicus'un "Aristotelesci çalışmalara ölümsüz bir hizmette bulunmuş olduğu" kabul edilebilir.

Pontus'tan gelen okumuş Yunan, Lucullus'un Amicus'a uyarak beraberinde Roma'ya getirdiği Tyrannio'yu Cicero oldukça yakından tanıyordu; Cicero onu kütüphanesini düzenlemesi için görevlendirmişti ve sonuçtan öyle hoşnut kalmıştı ki Atticus'a şöyle bağırmıştı, "Evime bir canlılık geldi!"[127] Keşiften haberi olmuş olmalı,[128] ve ara sıra Aristoteles'in her iki türden yazılarından da haberdar olduğunu belli ettiğini gördük; ama pratik amaçlarla okul yapıtlarını tümüyle görmezden geliyor ve düzenli olarak

[125] Bakınız Strabon, 16.2.24, 12.3.16, 14.2.13 (s. 1056, 914, 770 Meineke).

[126] Rodoslu Andronicus MÖ 1. Yüzyılda yaşamış ve Aristoteles'in eserlerini tasnif edip, yorumlamış olan düşünürdür. Andronicus ayrıca tümeller konusunda adcı bir bakış açısı benimseniş ve insanmerkezci bir teolojiye karşı çıkmıştır.

[127] "*Mens addita videtur meis aedibus*!" (*Ad Att.* 4.8a).

[128] Düring'e göre yeni keşfedilmiş olan koprus üzerine Tyrannio'nun çalışmasını biliyordu, ama Andronicus edisyonunu değil. Bu ilginç ayrım edisyonu İÖ 40 ila 20'ye tarihlemesinden kaynaklanmaktadır (*Transmission*, 69, *Arist.*, 40; Cicero 43 yılında öldürülmüştü). Diğer yandan Moraux, *Der Aristotelismus*'da (1973), bunun 50 yılından önce çıktığından emindir. Onun Skepsis dışında başka elyazmalarına da dayandığını tahmin etmektedir.

diyaloglardan alıntı yapmaya başlıyor. Yazıların doğası ve onların bir çağdaşı tarafından keşiflerinin olası etkisi düşünülecek olursa, bu bizi şaşırtmamalıdır. Her ikisi de temelsiz olan iki sav zaman zaman Strabo'nun hikâyesinin toptan reddine yol açmıştır. Önce bir eleştirmenin deyişiyle, böylesine gözalıcı bir felsefi edebiyat örneğinin tümüyle kaybolmuş olmasının olanaksızlığı gelmektedir; buna verilecek kısa bir yanıt, ortaya çıkarılan şeyin gözalıcı bir edebiyat örneği olmak bir yana, büyük ölçüde edebiyat bile sayılamayacağıdır. İkincisi, araya giren dönemin felsefecileri -geç dönem Peripatetikler, Stoikler ve diğerleri- genellikle (çok sık değil) diyalogları olduğu gibi ders elyazmalarının öğretisini de bildiklerini belli ederler.[129] İnsan kolayca Strabo'nun keşfinin önemini abartmaya heveslendiğini kabul edebilir, çünkü kendi hocasının (daha büyük olasılıkla hocalarının) herkesin gözsündeki kıymetini artırıyordu. Bu, öyküyü uydurmuş olması gibi olanaksız olan savdan çok farklı olarak, olguları açıklamakta çok yardımcı olmaktadır. Aristoteles'in elyazmalarının 200 yıl boyunca kayıp olmasının bu dönemdeki bazı felsefecilerin bunların içeriğini bildiklerini belli ettikleri olgusuyla uyuşmaz olduğunu varsaymak, söylevlerini dinlemekte özgür oldukları gibi Aristoteles'le tartışmakta da özgür olan Lise üyelerinin, kopya etmek bir yana hiç not tutmadıklarını ve bütün öğreti-

[129] Zeller gerçekten de A.'in *De Partibus, De generatione* ve *De motu animalium* ve "bazı küçük antropolojik kitapçıklar" dışındaki bütün yapıtlarının Theophrastus'un ölümüyle Apellicon'un satın alması (2.2.152) arasındaki dönemde bilindiğine dair kanıt bulduğunu öne sürmüştür ve savları Grant'ı öyle etkiledi ki, *Nikomakhos'a Etik*'in ilk edisyonunda Strabo ve Plut.'u kabul ettiği halde daha sonraki edisyonlarda bundan vazgeçmiştir. (Ayrıca bakınız Grote, Pl. 1, 151 vd. n. *m*, Stahr'ın yapıtı üzerine). Z.'e dönecek olursak, üç şey reddedilemez demektedir (*l.c.* 141): (1) Theophrastus kütüphanesini Neleus'a bıraktı; (2) A. ve Theophrastus'un yazılarının bu koleksiyonunu N.'un mirasçılarına geçti, onlar bunu Attalid'lerden bir mahzene sakladılar ve Apellicon tarafından perişan bir halde bulundular; ve (3) Andronicus'un edisyonu A.'in okul yapıtlarının incelenmesi ve korunması için çığır açıcı önem taşıyordu. Tek reddettiği keşfedilen elyazmalarının tek kopya olduğuydu.

Z.'in çıkarımları Moraux'nun A.'in yapıtlarının antikçağ listesi üzerindeki özenli çalışması sayesinde değiştirilmiştir. D.L.'nin listesini Ceoslu Ariston'a (MÖ 3'üncü yüzyıl, Peripatos'un başı olan Lycon'un halefi) atfetmesine dayanarak, Z.'in bahsettiklerinin hiçbirinin ara dönemde bilinmediğini gösterir. *Entretiens Hardt* IV, 86'da von Fritz'in belirttiği görüş de değerlidir. Genel olarak uzmanlık sarkacı diğer yöne salınmaktadır. Böylece Düring (Arist., 35-7) Epikür ve Stoikler'in kitapçıkları ne ölçüde bildiklerine dair birkaç olası örnek verir, ama şöyle ekler, "Toplamda bakıldığında okul yazılarının Helenistik dönemde biliniyor olduğuna yönelik çok az kanıt vardır," ve Moraux şu sava bağlanır, "yaklaşık 300 yıl boyunca Stagralının kitapçıklarını filozofların çoğu bilmiyordu." Critolaus bile, "dönemin önemli tek Peripatetiki, basitçe A.'in diyaloglarını kullanır, onun ezoterik yapıtlarını değil." demiştir. Epikür de saldırısını diyaloglara yöneltmişti. (Bakınız Moraux, *Listes*, 2 vd. Moraux'nun D.L.'nin kataloğunu Ariston'a atfetmesinin bunu Hermippus'un çalışması olarak gören çoğu kimsenin görüşüne ters düşmektedir. Bakınız Berti, *Primo A.*, 160 n. 190. Lynch ise, *A.'s School*, 190'da onun yaklaşımını "zekice ve kabul edilebilir" saymaktadır ve bu gerçekten doğrudur."

lenleri unuttuklarını düşünmeyi gerektirir. Strabo, elyazmaları kayıp olduğu için kuşaklar boyu Peripatetiklerin müdahalesinin güç gerçekleştiğinden bahsettiği zaman, bize ellerinde elyazmaları olmadığını söyleyerek değil, yeniden bulunmalarının görünüşte[130] felsefi önemini abartarak hata yapmaktadır. Filozofun en yakın dostu ve meslektaşı olan Theophrastus'un ve yine onu tanıyan Neleus'un onun kendi elyazmalarına sahip olmaktan gurur duyacakları ve onları korumayı sofuca bir görev olarak benimseyeceklerini tahmin etmek zor değildir. Daha önce belirtildiği gibi, okulda saklanan ve ortak mülkiyet sayılan bir yazılar toplamı vardı. Okul üyeleri tarafından gözden geçirilen ve eklemeler yapılan bu toplam önemli bir şey sayılmalıdır. Kendi yazılarını buna temellendireceklerdi. Aristoteles'in derslerine ait notlarını ve onlar üzerlerine yorumlarını buraya katacaklardı ve hafif hafif bir tartışma dünyası serpilecek ve bu aslında büyük ölçüde gerçek Aristotelesci öğretiye dayanacaktı.

Posidonius[131] Apellicon'u bir hevesli, çok çeşitli konulara karşı yüzeysel merakı olan bir adam olarak anlatmıştır. Bu Strabo'nun onu filozof değil de kitapsever olarak tarif etmesine uymaktadır ve onun son hazinesinin uyandıracağı haberlere yönelik ilgisini de ortaya koymaktadır. Cicero saygın bir nesir üslubuna sahip bir felsefeye daha büyük saygı duyacağını itiraf etmişti.[132] Birtakım güve yeniği ders notlarının zaten keyifle okumaktan büyük haz aldığı diyalogların yazarına ait olduğunu duyarak heyecanlanması için bir sebep yoktur: elbette, edebiyat tarihinin meraklı araştırmacısı için ilginç bir şeydir bu, ama edebiyat ya da felsefenin ciddi bir öğrencisi için pek büyük bir olay değildir. Onun[133] ve birçok Romalı entelektüelin yargısı bu yönde olmuş olsa gerek. Okul yazılarının korunması ve daha sonra dikkatle redaksiyondan geçmesini, görünüşe göre, Aristoteles'e olan kişisel bir ilgiyle birleşmiş bilimdışı edebi bir meraklılığa borçluyuz, çünkü Apellicon bir kitapseverdi ve Tyrannio basitçe Peripatetik değil, bir Aristoteles tutkunu, *philaristotelês* idi. Okulun kendisi çok az ilgi gösterdi. Theophrastus'un ardından gelen Strato'dan sonra, okul felsefe ve bilimden retorik ve edebiyata döndü yüzünü, o yüzden "bu dönemin Peripatetikleri Aristoteles'in bazı ezoterik yapıtlarına sahip olsalar bile ... nadiren inceliyorlardı. Onların ilgisini çeken daha çok diyaloglardı.

---

[130] Görünüşte, gerçek değil. Yeniden keşfin kendisinin "filozoflardan çok bibliofillerin ilgisini çekeceğini" söyleyen Grant'e (*Ethics*, 9) katılmak mümkün değil.

[131] Fr. 253 E. ve K. Ap. Ath. 5.214d, *AABT*, 382: ποικιλιώτατόν τινα καὶ ἀψίκορον ζήσαντα βίον.. (Andronicus π.παθών'unda ἀψικορία'yı ἐπιθυμία ταχύ ἐμπιμπλαμένη olarak tanımlar.)

[132] Tusc. 1.4.7: "Hanc enim perfectam philosophia sember iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere"; 2.3.7: "Lectionem sine ulla delectatione neglego."

[133] Bu Moraux'nun kitabını değerlendirirken (CR 1976, 213) Kerferd'in "Cicero'nun sessizliği daha erken bir tarih önerenler için hatırı sayılır bir güçlük olarak kalmaktadır" diye dikkat çektiği şeyi dengelemeye yarayabilir.

Okunmaları kolaydı, daha çekiciydi. Güzel üslup ve felsefi derinlik yoksunluğu hevesine daha iyi yanıt veriyorlardı."[134]

Strabo'nun keşfin o gün için önemini abartmış olduğunu kabul etmek keşfedilen elyazmalarının sahiciliğini onaylamaya da yardımcı olmaktadır. Eğer edebi yapıtlar daha önceden Aristoteles felsefesine ilişkin bilinen her şeyi ortaya koysaydı, onun öğretisine dayanan erken dönem Peripatetik yazılardan herhangi birini meydana getirmek ve bunların ustanın kendisine ait elyazmalar olduğunu iddia etmek kolay olacaktı. Her koşulda belli nedenlerle bizzat onun zihninden çıkmış olarak değerlendirileceklerdi. Aslında, öğretisinin büyük kısmı yaşadığı dönemden Sulla'ya dek tartışılmış ve eleştirilmişti, kimse de özlerini zaten ortaya koymuş olan birtakım Peripatetik yazıları ortaya çıkararak dikkat çekmeyi umamazdı. Ama onun kendi elyazmalarının, derslere hazırlık için yazdıklarıyla birlikte keşfedilmesi yine de anlatmaya değer bir hikâyeydi. Kısacası, öğretisinin büyük kısmı, öncelikle de öğrencilere ait not ve yorumlardan, zaten bilindiğinden, öğrenci notlarıyla Aristoteles'inkilerin karıştırılması riski çok azdı. Bunu göz önünde tutmak, Düring'in besbelli bir ifade rahatlığına dayandırdığı, elimizdekilerin çoğunun eninde sonunda, Aristoteles'in, bizim otoritelerimizin açıkça belirttiği özensiz onarımlar nedeniyle bozulmalara ve çarpıtmalara maruz kalmış olan kendi kaleminden geldiği yolundaki ispat edilebilir inancı desteklemek gibi bir yararı olabilir. Koleksiyon formunu, onun belli konularla ilgili saydığı şeylere göre kitapçıklara bölmesiyle birlikte, Andronicus'a borçluyuz.[135] Zaman ilerledikçe, Aristoteles'in kendi yapıtı olarak bu belgelerin üstün felsefi değeri gitgide takdir edilir oldu, böylece diyaloglar giderek daha az incelenir oldu ve sonunda gözden kayboldular.

---

[134] Moraux, *Listes*, 241. Peripatos'un çöküşü üzerine bakınız Wehrli, *Schule des A.* x, 95-128; Lynch, *A.'s School*, bl. V.

[135] Krş. Porph., V. Plot. 24 (*AABT*, 214). Uzun zaman Metafizik'in bugünkü halini (ve aslında adını) Andronicus'a borçlu olduğuna inanılmıştır. Yaygın kanı (Düring, *Arist.*, 391 vd.'da güçlü biçimde savunulmaktadır) bu başlık altında (tam olarak bir ad değildir, çünkü "*physica*'dan sonra" dışında bir anlama sahip değildir) Andronicus'un basitçe kendi edisyonunda doğa dünyası üzerine olan yapıtlardan sonraya yerleştirdiği bazı değişik yazıları derlemiş olduğu yönündedir. O yüzden Ross, *Aristotle*, 13 ve başkaları. Ama heyhat! Uzmanlar bir türlü uzlaşamaz ve J. Owens (*IPQ* 1969, 300) "Buhle'nin Metafizik'in adını Andronicus'un edisyonundaki konumuna borçlu olduğu yolundaki fantastik varsayımından" bahseder geçerken. "Bu geç on sekizinci yüzyıl üretiminin tümüyle tarihsel kanıttan yoksun olduğunu kesinlikle söylemek lazım." Krş. Moraux, *Listes*, 314: "İlk olarak Şamlı Nicolas'ta görüldüğü sanılan 'Metafizik' adı, aslında Andronicus'a uzamaktadır: Bonitz ve Zeller'e karşı Jaeger oldukça haklıydı." Jaeger için bakınız *Aristotle*, 378 vd. A. H. Chroust "The Origin of Metaphysics" adlı yazısında (R. Of Metaph. 1960-1) Alex.'ten (*Met.* 171. 5-7 Hayd.) çarpıcı bir pasaja işaret etti; Alex. şöyle demektedir: σοφία ya da θεολογική [küçük harf ἣν καὶ μετὰ τὰ φυσικὰ ἐπιγράφει] (ὁ Ἀριστοτέλης) τῷ τῇ τάξει μετ' ἐκείνην εἶναι πρὸς ἡμᾶς. MA 700 b 9'da A. kendisi buna τὰ περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας olarak değinmektedir.

IV

EUDEMUS, PROTREPTICUS VE DE PHILOSOPHIA

Aristoteles'in kayıp yapıtlarından bazılarını daha önce andık. Diğerleri arasında *İyi Üzerine, Gryllus, Formlar Üzerine, Eudemus, Protrepticus, De philosophia* bulunmaktadır.[136] *İyi Üzerine* aslında Platon'un aynı başlığı taşıyan dersi üzerine bir rapordu ve bir önceki ciltte ona yer verildi.[137] *Gryllus* ya da *Retorik Üzerine* Ksenophon'un 362 yılında[138] bir savaşta öldürülen oğlu Gryllus anısına yazılmış ve adlandırılmıştı ve kesinlikle olmasa da muhtemelen, bir diyalogdu. İçeriği hakkında tek bilinen Quintillian'ın, onun burada retoriği sadece sanat olarak kabul etmekle kalmayıp, ona politika ve diyalektik sanatı içinde küçük bir pay vermiş olduğu şeklindeki ifadesidir (fr. 2, s. 8 Ross).[139] Eğer, ki öyle görünüyor, Platon'un Gorgias'ı göz önünde bulundurularak yazılmışsa, Pliny'nin şerhi onun daha o zamandan kendi yoluna koyulmaya ve Platon'un retoriğin sanat olduğunu reddedişine karşı çıkmaya hazır olduğunu göstermektedir.[140] *Formlar Üzerine*'yi Aristoteles'in Platoncu öğretiye yönelik eleştirilerini ele aldığımız zaman yer vereceğiz. Burada kısa bir şekilde, Aristoteles'in Platon'un Formların aşkın varlığı inancına olan erken dönem bağlılığı sorunuyla ilgili olduğundan, diğer üçünün felsefi konumunu değerlendireceğiz.

---

[136] Tam bir liste için Ross'un tablosuna bakın, "Dialogi," *Fragmenta*, ix, ama aslında bütün bunlar diyalog değildi. *Protrepticus* kesinlikle değildi (Düring, *Protr.*, 29-32) ve s. 1'de Cicero'nun συναγωγή τεχνῶν'a göndermesi kesinlikle "Dialogi" adı altına katılmamalıdır.

[137] S. 425. Ayrıca bkz. Berti, *Primo A.*, 264-72, asıl olarak Tennemann ve Hegel'den Wilpert ve Krämer'a uzanan daha önceki uzmanlık tarihinin gözden geçirilmesidir.

[138] Bkz. Berti, *Primo A.*, öne sürdüğü sav iyi görünüyor. Ama uzmanların uzlaşması zordur ve Chroust (Arist. 1, 359 n. 61) dogmatik biçimde bunun "açıkça temelsiz olduğunu" söylemektedir. Krş. *Arist.* II, 30 vd. ve n. 9. Yine de Cephisodorous'un *Aristoteles'e Karşı*'sının (*Against Aristotle*) Gryllus'u ele aldığına ve "MÖ 360 yılında ya da bundan kısa süre sonra" yazıldığına inanmaktadır (*Arist.* II, 34). Chroust'un *Gryllus* makalesi (*Arist.* II, bl. III) amacına yönelik birçok kışkırtıcı ama kurgusal varsayım içermektedir.

[139] A.'in Platon'unkinden farklı olan diyalektik kavrayışı için, ileride anlatılacağı gibi, ne o ne de politika sağın bilimler arasında değildir. *Gryllus* için genel olarak Berti, *Primo A.*, 160-6 okunmalıdır; ama onun *Gorgias*'la bağlantısı üzerine fikirleri, Pliny'nin, "non artem *solum* eam fatetur sed ..." deyişinden A.'in retoriğin bir sanat *olmadığını* söylemiş olduğu yorumunu yapmasından etkilenmiştir.

[140] Bazıları gibi bir sanat olarak adlandırdığı retoriğin *Phdr.*'nin "gerçek retoriği" olduğuna inanmıyorum; yani, Platoncu felsefi olduğuna (cilt IV, 412-17). A. için τέχνη için gereken uygulamalı bilgi nesnesi başka türlü olamayacak olan şey olan saf ya da kuramsal, ἐπιστήμη'den daha düşük düzeydeydi. Bilişin cetveli ya da dereceleri için krş. *Met.* A bl. 1 ve *EN* 1139b14 vd.

1. EUDEMUS[141]

Eudemus hakkında açıkça doğrulanmış fragmanlara ve biçimi (diyalog) ve genel felsefi konumu hakkında kuşku bırakmayacak yeterince bilgiye sahibiz.[142] Diyaloğun adını andığı Kıbrıslı Eudemus,[143] Dion'un öldürüldüğü ve Platon'un ölmesinden yedi yıl önce olan 354 yılında, Sirakuza'da dövüşürken ölen bir Platoncuydu.[144] Diyalogda bunun nasıl olduğu anlatılıyordu; Thessaly'deki bir yolculuğu sırasında ağır hasta olan Eudemus, düşünde ona daha sonra gerçekleşen bazı şeylerin yanı sıra, beş yıl sonra eve döneceğini söyleyen güzel bir genç görmüştü.[145] Beş yıl sonra, Sicilya'da, düşü hatırladı ve anavatanı Kıbrıs'a dönmek için bir fırsat çıkacağını umut etti. O öldürülünce, bundan ölüm bedenden ayırdığı zaman, ruhun gerçek evine döndüğü[146] sonucu çıkarıldı. Diyalog da aynı yorumu taşıyordu. En büyük nimet doğmamaktır, ona en yakın iyi şeyse olabildiğince çabuk ölmektir. Buraya dek şiirsel bir klişenin basit bir yankısıyla karşı karşıyayız, tipik Yunan olan bir karamsarlıkla;[147] ama şairler insan hayatının acılarının sonu olarak unutmaya çabalarken, filozof burada durmamaktadır. Sözcükler mitsel bir kişi, Silenus'un ağzından çıkmaktadır ve konuşmacı bunun nedenini kendisi

[141] Eud. üzerine yazılanlar arasından Jaeger dışında şunları belirtmek yeterli olacaktır: Gigon, "Proleg. To an Ed. of Eud.," *Symp Ar.* I; Düring, Arist., 554-8; De Vogel, *Philos.* I, 307-17.

[142] Tek yapabileceğim uzun zaman önce notlarım arasına yazılmış olan bu cümleyi yinelemek olacak, ama bu arada Düring A.'in Platoncu Formları bırakmasına ilişkin "daha en başından" fikrini ortaya atmıştır ve onun "en ham *fables convenues*'lerden biri" dediği şeye bağlı kalmaktan çok üzgünüm. Birçok karşı görüşten sadece iki tanesini alıntılayacağım: "A. Mansion'unkiler (*A. in deu neu. Forsch.*, 10): "Eudemus'un Platoncu karakteri ve onun Phaedo'ya bağlı olduğu üzerinde bir uzlaşım vardır... İdealar kuramı bile eksik değildir"; ve Wilpert (*Frühschriften*, 126): "Her koşulda onun Platon'un ölümünden altı yıl önce (yani *Eudemus*'ta] hâlâ Formlar kuramının inançlı bir destekçisi olarak görüyoruz." Ama Nuyens de, A.'in psikolojisinin gelişimi üzerine olan kitabının 1. bölümünde aynı bakış açısını tümüyle onaylamaktadır.

[143] A.'in öğrencisi Rodos'lu Eudemus'la karıştırılmamalıdır.

[144] Plut., Dion 22.3 (*Eud.* fr. 1 Ross). Tarihle ilgili ayrıntılar için bkz.: Spoerri, *Mus. Helv.* 1966, 44-6; Chroust, *Arist.* II, 44 vd. "Adını andığı," εἰς ὃν ἐποίησε Plut.; "bir Platoncu": Plut. onun τῶν φιλοσόφων olduğunu söylüyor ve konu edilen filozofların, Dion'un intikamını alacak olanların, Akademi'nin üyesi olduğunu tahmin edebiliriz. Her koşulda Cicero onu A.'in bir dostu ("familiaris") olarak anar.

[145] Geleceğe yönelik düşle A. yaygın bir motifi ortaya atmaktadır ve bunu bazılarının yaptığı gibi onun düşler üzerine kendi felsefi kuramıyla ilişkilendirmek gereksizdir. *Eud.* belli ki birçok mitolojik öge içeriyordu. Yine de *Sekstus*'un editörler tarafından *De phil.*'in fragmanları arasına katılmış bölümü, gençlik günlerinde A.'in geleceği anlatan düşlere inandığını gösterir gibidir; bu inancı *Div. per somn.*'u yazdığı dönemde bırakmıştır.

[146] Bu bir dönüştür: "Domum revertisse." Bilgi Cicero'dan gelmektedir, *Div. ad Brut.*, 1.25.53 (fr. 1 Ross).

[147] Krş. Theognis 425-28, Soph. O.C. 1224, Eur. Fr. 449 ve 285, cilt 1 ve 2 Nauck.

verir: "Bunu söyleyerek açıkça ölümde yaşamda olduğundan daha iyi bir yaşam tarzı olduğunu söylemek istedi."[148]

Ardından Proclus'tan Aristoteles'e atfedilen ve *Eudemus*'tan başka bir yapıta yerleştirilmesi güç olan bir pasaj bulunmaktadır elimizde (*in Remp.* 2.349 Kroll, fr. 5 Ross).

> Yüce Aristoteles de bize ruhun neden oradan buraya geldiği zaman orada gördüğü manzaraları unuttuğunu, ama buradan gittiği zaman burada sahip olduğu deneyimleri orada hatırladığını anlatmaktadır. Söylediklerini kabul etmeliyiz; çünkü kendisi bazı kimselerin sağlıktan hastalığa geçtikleri zaman öğrenmiş oldukları şeyleri unuttuklarına, ama bunun hastalıktan sağlığa geçen bir kimsenin başına gelmediğine dikkat çekmektedir. Bedensiz bir yaşam, diye devam eder, ruhlara özgü olduğundan, sağlığa benzer, buna karşın bedenlerdeki yaşam doğal değildir ve hastalık gibidir. Orada doğal yaşamlarını sürdürürler, ama burada doğalarına ters düşen bir yaşam vardır. Bu yüzden oradan gelen ruhların oradaki şeyleri unutması, ama buradan oraya geçenlerin buradaki şeyleri hatırlaması doğaldır.

Buradaki dil tümüyle Platoncudur. Platon sık sık "burası" ve "orası" sözcüklerini, "buradan oraya" ifadesini, bu dünya ve sonraki dünyayı, ruhun ölümden, değişim ve bozulma alanından o değişmez gerçekliğe geçişini kullanır ve "orada gördüğü manzaralardan" da bahseder. Bunlar Platoncu Formlardan başka bir şey olamaz[149] ve Platon'un hatırlama olarak öğrenme öğretisi açıkça dile getirilmiştir. Aristoteles bunu bir parça değiştirmiş olabilir ama bazılarının sandığının aksine, diğerinden bu yaşama dönen ruhların bedenin dışındayken gördüklerini unuttuklarını söylemek bununla çelişmemektedir. Bu Platoncu kuramın birleşik bir parçasıdır. *Rep.* 10 mitinde bütün ruhların

---

[148] Fr. 6 Ross, alındığı yer Plut. *Cons. Ad Apoll.* 115b-e. διαγωγή sözcüğü Ross'un çevirdiği "harcanan zaman" şeklinden daha olumlu br içeriğe sahiptir.

[149] Düring τὰ ἐκεί θεάματα sözcüklerinin A.'e ait olmayıp Proclus tarafından eklenen Neoplatoncu bir ifade olduğunu öne sürmüştür. Asıl sözler ona ait olsa bile, bu şekilde dile getirmek için A.'te ne bulduğunu sormamız gerekir. Ama aslında terminoloji Neoplatoncu değil Platoncudur. Phdr. 250e'de ἐνθένδε ἐκεῖσε'yi geçmek Güzellik Formunun huzuruna gelmektir ve Tht. 176a-b'de ἐνθένδε ἐκεῖσε'den kaçmak kötülükten kaçmanın tek yoludur. Pho. 111a 'da "dünyanın gerçek yüzeyi", değişmez Formların aşkın dünyasının mitsel temsili, θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν olarak betimlenmektedir. Owen'ın (*Proc. Brit. Ac.* 1965, 131) τὰ ἐκεί θεάματα'nın "olasılıkla yokluğu hissedilen Formlar değil sadece *Stiks* ve *Lehte* ve yeraltının uzlaşımsal donanımı" olduğu yolundaki fikri hakkında başka şeyler de söylenebilir; çünkü Platon'da çoğul θεάματα geçtiği yerlerin yer altı mitleri olduğunu ve Formlara değil hak ettiklerini elde eden kötü ruhların gösterisi olduğunu fark ettim (*Gorg.* 525c, *Dev.* 615d). Yine de bu tür bir gönderme, bu bağlamda, ruhların bir sonraki dünyada doğal varlıklarının tadını çıkardıkları ve dünya yaşamından bir hastalıktan kurtulur gibi kurtuldukları bağlamda yersiz olacaktır. A.'in aklında Sokrates'in *Dev.*'te (619e) söyledikleri vardır: "güçlü biçimde felsefileştiklerinden" (ὑγιῶς, tam olarak, "sağlıklı") "ἐνθένδε ἐκεῖσε ve geri dönüş yolculuğunu kaba saba yer altı yolundan değil, düzgün ve tanrısal yoldan yapacaklardır."

1. EUDEMUS[141]

Eudemus hakkında açıkça doğrulanmış fragmanlara ve biçimi (diyalog) ve genel felsefi konumu hakkında kuşku bırakmayacak yeterince bilgiye sahibiz.[142] Diyaloğun adını andığı Kıbrıslı Eudemus,[143] Dion'un öldürüldüğü ve Platon'un ölmesinden yedi yıl önce olan 354 yılında, Sirakuza'da dövüşürken ölen bir Platoncuydu.[144] Diyalogda bunun nasıl olduğu anlatılıyordu; Thessaly'deki bir yolculuğu sırasında ağır hasta olan Eudemus, düşünde ona daha sonra gerçekleşen bazı şeylerin yanı sıra, beş yıl sonra eve döneceğini söyleyen güzel bir genç görmüştü.[145] Beş yıl sonra, Sicilya'da, düşü hatırladı ve anavatanı Kıbrıs'a dönmek için bir fırsat çıkacağını umut etti. O öldürülünce, bundan ölüm bedenden ayırdığı zaman, ruhun gerçek evine döndüğü[146] sonucu çıkarıldı. Diyalog da aynı yorumu taşıyordu. En büyük nimet doğmamaktır, ona en yakın iyi şeyse olabildiğince çabuk ölmektir. Buraya dek şiirsel bir klişenin basit bir yankısıyla karşı karşıyayız, tipik Yunan olan bir karamsarlıkla;[147] ama şairler insan hayatının acılarının sonu olarak unutmaya çabalarken, filozof burada durmamaktadır. Sözcükler mitsel bir kişi, Silenus'un ağzından çıkmaktadır ve konuşmacı bunun nedenini kendisi

[141] Eud. üzerine yazılanlar arasından Jaeger dışında şunları belirtmek yeterli olacaktır: Gigon, "Proleg. To an Ed. of Eud.," *Symp Ar.* I; Düring, Arist., 554-8; De Vogel, *Philos.* I, 307-17.

[142] Tek yapabileceğim uzun zaman önce notlarım arasına yazılmış olan bu cümleyi yinelemek olacak, ama bu arada Düring A.'in Platoncu Formları bırakmasına ilişkin "daha en başından" fikrini ortaya atmıştır ve onun "en ham *fables convenues*'lerden biri" dediği şeye bağlı kalmaktan çok üzgünüm. Birçok karşı görüşten sadece iki tanesini alıntılayacağım: "A. Mansion'unkiler (*A. in deu neu. Forsch.*, 10): "Eudemus'un Platoncu karakteri ve onun Phaedo'ya bağlı olduğu üzerinde bir uzlaşım vardır... İdealar kuramı bile eksik değildir"; ve Wilpert (*Frühschriften*, 126): "Her koşulda onun Platon'un ölümünden altı yıl önce (yani *Eudemus*'ta] hâlâ Formlar kuramının inançlı bir destekçisi olarak görüyoruz." Ama Nuyens de, A.'in psikolojisinin gelişimi üzerine olan kitabının 1. bölümünde aynı bakış açısını tümüyle onaylamaktadır.

[143] A.'in öğrencisi Rodos'lu Eudemus'la karıştırılmamalıdır.

[144] Plut., Dion 22.3 (*Eud.* fr. 1 Ross). Tarihle ilgili ayrıntılar için bkz.: Spoerri, *Mus. Helv.* 1966, 44-6; Chroust, *Arist.* II, 44 vd. "Adını andığı," εἰς ὃν ἐποίησε Plut.; "bir Platoncu": Plut. onun τῶν φιλοσόφων olduğunu söylüyor ve konu edilen filozofların, Dion'un intikamını alacak olanların, Akademi'nin üyesi olduğunu tahmin edebiliriz. Her koşulda Cicero onu A.'in bir dostu ("familiaris") olarak anar.

[145] Geleceğe yönelik düşle A. yaygın bir motifi ortaya atmaktadır ve bunu bazılarının yaptığı gibi onun düşler üzerine kendi felsefi kuramıyla ilişkilendirmek gereksizdir. *Eud.* belli ki birçok mitolojik öge içeriyordu. Yine de *Sekstus*'un editörler tarafından *De phil.*'in fragmanları arasına katılmış bölümü, gençlik günlerinde A.'in geleceği anlatan düşlere inandığını gösterir gibidir; bu inancı *Div. per somn.*'u yazdığı dönemde bırakmıştır.

[146] Bu bir dönüştür: "Domum revertisse." Bilgi Cicero'dan gelmektedir, *Div. ad Brut.*, 1.25.53 (fr. 1 Ross).

[147] Krş. Theognis 425-28, Soph. O.C. 1224, Eur. Fr. 449 ve 285, cilt 1 ve 2 Nauck.

verir: "Bunu söyleyerek açıkça ölümde yaşamda olduğundan daha iyi bir yaşam tarzı olduğunu söylemek istedi."[148]

Ardından Proclus'tan Aristoteles'e atfedilen ve *Eudemus*'tan başka bir yapıta yerleştirilmesi güç olan bir pasaj bulunmaktadır elimizde (*in Remp.* 2.349 Kroll, fr. 5 Ross).

> Yüce Aristoteles de bize ruhun neden oradan buraya geldiği zaman orada gördüğü manzaraları unuttuğunu, ama buradan gittiği zaman burada sahip olduğu deneyimleri orada hatırladığını anlatmaktadır. Söylediklerini kabul etmeliyiz; çünkü kendisi bazı kimselerin sağlıktan hastalığa geçtikleri zaman öğrenmiş oldukları şeyleri unuttuklarına, ama bunun hastalıktan sağlığa geçen bir kimsenin başına gelmediğine dikkat çekmektedir. Bedensiz bir yaşam, diye devam eder, ruhlara özgü olduğundan, sağlığa benzer, buna karşın bedenlerdeki yaşam doğal değildir ve hastalık gibidir. Orada doğal yaşamlarını sürdürürler, ama burada doğalarına ters düşen bir yaşam vardır. Bu yüzden oradan gelen ruhların oradaki şeyleri unutması, ama buradan oraya geçenlerin buradaki şeyleri hatırlaması doğaldır.

Buradaki dil tümüyle Platoncudur. Platon sık sık "burası" ve "orası" sözcüklerini, "buradan oraya" ifadesini, bu dünya ve sonraki dünyayı, ruhun ölümden, değişim ve bozulma alanından o değişmez gerçekliğe geçişini kullanır ve "orada gördüğü manzaralardan" da bahseder. Bunlar Platoncu Formlardan başka bir şey olamaz[149] ve Platon'un hatırlama olarak öğrenme öğretisi açıkça dile getirilmiştir. Aristoteles bunu bir parça değiştirmiş olabilir ama bazılarının sandığının aksine, diğerinden bu yaşama dönen ruhların bedenin dışındayken gördüklerini unuttuklarını söylemek bununla çelişmemektedir. Bu Platoncu kuramın birleşik bir parçasıdır. *Rep.* 10 mitinde bütün ruhların

---

[148] Fr. 6 Ross, alındığı yer Plut. *Cons. Ad Apoll.* 115b-e. διαγωγή sözcüğü Ross'un çevirdiği "harcanan zaman" şeklinden daha olumlu br içeriğe sahiptir.

[149] Düring τὰ ἐκεί θεάματα sözcüklerinin A.'e ait olmayıp Proclus tarafından eklenen Neoplatoncu bir ifade olduğunu öne sürmüştür. Asıl sözler ona ait olsa bile, bu şekilde dile getirmek için A.'te ne bulduğunu sormamız gerekir. Ama aslında terminoloji Neoplatoncu değil Platoncudur. Phdr. 250e'de ἐνθένδε ἐκεῖσε'yi geçmek Güzellik Formunun huzuruna gelmektir ve Tht. 176a-b'de ἐνθένδε ἐκεῖσε'den kaçmak kötülüktęn kaçmanın tek yoludur. Pho. 111a 'da "dünyanın gerçek yüzeyi", değişmez Formların aşkın dünyasının mitsel temsili, θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν olarak betimlenmektedir. Owen'ın (*Proc. Brit. Ac.* 1965, 131) τὰ ἐκεί θεάματα'nın "olasılıkla yokluğu hissedilen Formlar değil sadece *Stiks* ve *Lehte* ve yeraltının uzlaşımsal donanımı" olduğu yolundaki fikri hakkında başka şeyler de söylenebilir; çünkü Platon'da çoğul θεάματα geçtiği yerlerin yer altı mitleri olduğunu ve Formlara değil hak ettiklerini elde eden kötü ruhların gösterisi olduğunu fark ettim (*Gorg.* 525c, *Dev.* 615d). Yine de bu tür bir gönderme, bu bağlamda, ruhların bir sonraki dünyada doğal varlıklarının tadını çıkardıkları ve dünya yaşamından bir hastalıktan kurtulur gibi kurtuldukları bağlamda yersiz olacaktır. A.'in aklında Sokrates'in *Dev.*'te (619e) söyledikleri vardır: "güçlü biçimde felsefileştiklerinden" (ὑγιῶς, tam olarak, "sağlıklı") "ἐνθένδε ἐκεῖσε ve geri dönüş yolculuğunu kaba saba yer altı yolundan değil, düzgün ve tanrısal yoldan yapacaklardır."

reenkarnasyondan önce Lehte vadisini geçmeleri ve içen kimsenin her şeyi unuttuğu o unutuş suyundan içmeleri gerekir. Timaeus'un daha felsefi değişkesinde, yeni enkarne olan ruhun başlangıçtaki aptallığı (ἄνοια 44a8) zihin-halkalarının bedenin gelgitine yakalanmaları yüzünden bozulmasına atfedilmiştir.[150] Ancak yıllar sonra, ve de çetin entelektüel çalışma ve bunu izleyen felsefeyle geçirilen bir ömrün ardından, birkaç bilge ruh, sudan çok fazla içmedikleri için, arkada bıraktıkları şeylerin hayalini tekrar elde edebilir. Phaedrus aynı dersi vermektedir. Platon'un Aristoteles'in öte âlemde dünyadaki deneyimlerimizi hatırladığımıza ilişkin bu fikrine aykırı gelecek ne düşündüğünden emin olmak güçtür. *Menon*'da, hatırlama öğretisinin *locus clasicus*'unda, birçok kez doğmuş olan ölümsüz ruhun hem buradaki hem de öte dünyadaki şeyleri görmüş olduğu, o yüzden "öğrenmemiş olduğu bir şeyin bulunmadığını" ve daha önce bildiği şeylerin ona hatırlatılabileceğini söylemektedir. Onun ilgilendiği şey matematik ve Formların ampirik olmayan bilgisiydi, ve belki de Sokrates'in savunmasında ölümünden sonra deneyimlerini haksız olarak suçlanan başka kimselerle paylaşabileceğini söylemesini çok ciddiye almamalıyız; ama bu orada işte, ve de Aristoteles'in de izlemiş olabileceği, Pisagorcu rehberleri de bedenden çıkmış haldeyken gerçekleşen hatırlamayı kesinlikle bu yaşamın deneyimlerini de kapsıyor olarak düşünüyorlardı.[151]

Anlaşılan Aristoteles de, diyaloglarını en az Platon'unkiler kadar canlı metafor ve benzetmelerle süsleyebiliyordu. Bedensel yaşamın ruhun bir hastalığı olduğu fikrini, önce bunun bir günahın cezası olduğunu söyleyen Orpheuscu inançla (Phaedo'dan alarak) ve sonra da, bazı Etrüsklü korsanların uyguladığı, kurbanlarını canlı canlı cesetlere bağlama işkencesinin inceltilmiş bir biçimiyle kıyaslama yaparak zenginleştirdi.[152]

Phaedo'da eleştirilen eski sav, yani ruhun ya da yaşamın basitçe harmonia'dan ya da beden ögelerinin doğru (uyumlu) ilişkisinden doğduğunu, bu yüzden de bedenden daha uzun yaşayamayacağını söyleyen sav, fr.7 Ross'da, Aristoteles'in entelektüel mizacının ve beğenisinin şekillenmeye başladığını gösteren yeni bir itirazla karşılaşmaktadır. Eğer kendisinin bunu nasıl ifade ettiğinden emin olamazsak, kaynaklarda bizim tanıdığımız Aristoteles'le ilişkilendirdiğimiz kendinden emin tasımsal üsluba sahiptir. Ruhun öz olduğu ilan edilir. Bir özün karşıtı yoktur; ama uyumun bir karşıtı vardır, yani uyumsuzluk; bu yüzden ruh uyum değildir. Özlerin karşıtları olmadığı ifadesi Aristotelesci

---

[150] Tim. 43a-44d, *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021 betimlenmiştir.

[151] Meno 81c. Krş.*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021, ve (Pisagor için) bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[152] Ross'a ait *Protr.*'dan (fr. 10(b)) ve başka edisyonlardan basıldığı haliyle, olasılıkla Iamblichus'un (ve de Cicero'nun) *Protr.*'undan geldiği için böyledir; ama (Chroust, *Arist.* II, 309 vd. n. 24'te sıralanmış olan) birçok uzman onu *Eudemus*'a atfeder.

Kategoriler'de geçer.[153] Daha sonra *De anima*'da (408a1-3) yinelemeye değer bulduğu ikinci bir itiraz, yani bedende uyumsuzluğun hastalık, zayıflık, çirkinlikle ve uyumun da sağlık, güçlülük, güzellikle dışavurulduğu itirazı olmuştur; ama ruh bunlardan hiçbiri değildir, çünkü "Thersites'in bile bir ruhu vardı"! Ne Platon ne de Aristoteles halis canlılık gücü olan *psyche* ile ahlaki aracı olan *psyche* arasındaki karışıklığın her zaman farkındaymış gibi görünmemektedir.[154]

Simplicius (fr. 8 Ross) *Eudemus*'ta Aristoteles'in ruhu bir form olarak adlandırdığını söylemektedir. Bu böyleyse, o zaman, onu bir öz olarak ve doğal bir biçimde cisimlenmemiş bir halde varoluyor olarak düşündüğüne göre, ayrı ayrı var olan Formlara olan inancı için daha başka deliller sağlamaktadır bu. Ayrıca ruhu Form olarak değil, ama Formlara "akraba" ve onlar gibi gerçek Varlık dünyasına ait olan bir şey sayan Platon'un da ötesine geçmektedir (cil. IV, 361). Yine de bakalım Simplicius nasıl devam ediyor.

> Ruh hakkında yazdığı *Eudemus* diyaloğunda, ruhu bir form olarak gösterir ve burada [yani Simplicius'un yorumlamakta olduğu *De anima*'da][155] ruhu formun bir alıcısı olarak adlandıranları övmektedir–hepsinin değil fakat ikinci anlamda gerçek olan formların bileni olan anlığın alıcısı olarak; çünkü gerçek formlar ruhtan daha büyük bir şey olan *Nous*'a karşılık gelir.

Simplicius'un ele aldığı konuyu, *De anima*'yı sergilemek üzere Eudemus'tan yararlandığını ve "burada" dedikten sonra gelen şeyin *De anima* 3'ün ünlü 4. bölümünün (429a27-29) bir kısmının yeniden söylenişi olduğunu fark etmek gerekir. Bu çeviride şöyledir,

> Ruhun formların yeri olduğu sözü,[156] bunun bütün ruh değil anlık olması, formları bilfiil değil bilkuvve bilmesi dışında yerinde söylenmiştir bir sözdür.

Son sözler Simplicius'un "ikinci anlamını" açıklamaktadır: "ikincil olarak"ın anlamı "bilkuvve"dir.[157]

---

[153] 3b24. *Kat.*'in tarihi ve özgünlüğü için bkz. ileride s. bl. IX..

[154] Fakat Platon beden organlarının doğru ilişkisinden kaynaklanan sağlığı, ruhun adalet üreten üç kısmı arasındaki doğru ilişkinin *benzeri* olarak sunmamıştı. Bu ahlakla sağlık arasındaki bu benzetme Sokrates ve Sofistlere uzanmaktadır. Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[155] Ross ve Chroust, bunu söylemem uygun kaçarsa, çevirilerinde ἐν τούτοις sözcüklerini çıkartarak bu bölümü saçma hale getiriyorlar, bu şekilde bunu izleyen metnin *Eudemus*'tan geldiği izlenimini veriyorlar (Ross, Ox. Çev. xii, 22; Chroust, *Arist.* ii, 62).

[156] τόπος εἰδῶν, εἰδῶν δεκτική'nin eşdeğeri, Simpl. tarafından alıntılanan deyiş, A.'te biraz daha önce görülmüştür (429a15). Simpl.'un De an.'nın metnine çok yakın biçimde bağlandığı görülecektir. τόπος εἰδῶν Platon'daki herhangi bir şeye tam olarak karşılık gelmez ve A.'in aklındakinin kim olduğu belli değildir.

[157] Varlık üzerine birkaç *diairese*'lerinden birinde, A. onun iki katlı δίττον τὸ ὄν, kuvve ve fiil

Simplicius'un raporundaki diğer noktaların önemi ancak Aristoteles'in psikolojisinin ve madde ve form öğretisinin daha tam bir anlayışına ulaştıktan sonra takdir edilebilir. *De anima*'da da ruhu form olarak adlandırmaktadır. O, diyordu (412a 19-21), "*kuvve olarak* yaşama sahip olan organik bir bedenin formu olan özdür; ve öz fiildir," yani formun en yüksek gerçekleşmesi. Ama onun gelişmiş ontolojisine karşılık gelen bu geç dönem psikolojisinde, formlar artık formel ögesini oluşturdukları somut şeylerden ayrı olarak var olmaz ve bütün olarak ele alındığında insan ruhu bedenle birlikte yok olmalıdır. Bir başka varlığa taşınamaz anılar, çünkü sadece hissiz, kişilikdışı zihin ölümden sonra hayatta kalır: ruhun izlenimler edinebilen kısmı yok olur (*De an.* 430a 22-25). Aristoteles'in yetişkin düşüncesinde ayrıca tek bir kusursuz fiil, ayrı bir kendini düşünen zihin vardır ki bu Tanrı'dır. İnsan zihninin bu yüce varlıkla ilişkisi incelememizin daha sonraki bir aşamasında yer alacaktır, ama bu olasılıkla Simplicius'un "ruha üstün olan ve Formlarla aynı düzeyde değerlendirilen zihin" dediği şeydir.

Aristoteles'in felsefesi Simplicius için sadece bir birlik değildi, ayrıca o bir Yeniplatoncu olarak bu felsefeyi Platon'unkiyle uzlaştırmak da istiyordu. Eudemus bu konuda güçlük çıkarmadı, ama Platoncu Formları, Devinmeden Devindiren ve De an.'ın psikolojisinin yanı sıra alıkoymak ustalık gerektiren bir işti. Proclus ve Elias (fr. 3 ve 4 Ross), her ikisi de Aristoteles'in okul-edebiyatındaki tavrını diyaloglardakinden ayrı tutuyorlardı, ama bunu diyaloğun kitapçık ya da derslerden daha farklı bir yaklaşım gerektirdiğini söyleyerek açıklıyorlardı. Bu yüzden Elias: "Akromatik yapıtlarda ruhun ölümsüzlüğünü güçlü savlarla ortaya koyar, ama diyaloglarda mantıklı bir biçimde, ikna yolunu kullanır"; ve Proclus: "De anima incelemesinde [ruhu] bilimsel olarak inceledi ve düşüşü ya da talihi üzerine hiçbir şey söylemedi, ama diyaloglarda bu konuları ayrı ayrı ele aldı." Popüler ya da ikna edici tip hakkında Elias, ölülere sunu yaptığımız ve onlara küfrettiğimiz, varolmasalar bunu yapmayacağımız savını alıntılamaktadır.

Eudemus'u ciddiye alma konusuna karşı bazı uzmanlar tarafından öne sürülen iki sava değinmeden geçemeyeceğim. Biri bir diyalogda konuşmacıların aynı bakış açısını temsil etmediğini vurgular. Yani Düring: "Eudemus'ta, Aristoteles'in insan ruhunun çeşitli görüşleri hakkında bir inceleme yaptığı bellidir. Bu fragmanlardan herhangi birinin Aristoteles'in kendi görüşünü temsil ettiğini kesin olarak iddia etmek olanaksız görünüyor." Bu görüşlerden alıntı yapanların hiçbirinin bu durumla ilgili bir imada bulunmamasına ve hepsinin de bunları Aristoteles'in görüşleri olarak sunuyor olmasına bakıldığında, bu bir parça umutsuz bir yöntemdir. İkinci sava göre, ölü bir dost için

---

olduğunu söylemektedir (*Met.* 1069b15). ἀληθῶν δευτέρως bir arada ele alırken Ross'un yetkesine güvendim, ama δευτέρως γνωστικήν'i nitelemek üzere düşünülmüş olamaz mı? Zihin formları bilkuvve bilmektedir.

yazılmış bir ağıt (daha sonra "consolatio motris" adını alan şey) söz konusu olduğundan, Aristoteles'in inanmadığı şeyleri söylemiş olduğudur. Moraux: "Aslında *Eudemus* Phaedo'nun fikirlerini çoğaltmaktan başka bir şey yapamazdı. Bu -böyle demek uygun kaçarsa- *edebi türün* kuralıydı. Yüzyıllarca *consolatio*, insanın bu dünyada sürdürdüğü sefil hayatla ruhun öte dünyada yaşadığı mutlu varoluşu karşıtlaştırmayı sürdürecekti."[158] "Sürdürecekti" sözü asıl karşıtlığı sergilemektedir. *Consolatione*'ler Helen ve Roma dönemlerinde geleneksel edebi türlerden biri olmuştu.[159] Aristoteles'in döneminde ne *tür* ne de kurallar mevcuttu.

Kronolojiye dayanan sav daha ciddidir. Bunu belki de en iyi biçimde Berti dile getirmiştir:

> Bütün bunlar doğru olsaydı eğer [yani Jaeger'in Eudemus'un felsefesi hakkındaki iddiaları], kendimizi Aristoteles'in hâlâ Eudemus'tan 25 ila 30 yıl önce yazılmış olan Phaedo döneminde Platon'un benimsediği konuma fanatik biçimde sadık kalmış olması gibi tuhaf bir olguyla karşı karşıya bulurduk; hem de Platon'un kendisinin Parmenides'ten Philebus ve Timaeus'a uzanan bir dizi diyalog içinde duyulur dünyayı yeniden değerlendirmek üzere yaptığı çabaları dikkat almaksızın.[160]

Şimdi, öncelikle, Aristoteles'i artık inanmayı bıraktığı bir şeyi vazetmekle suçlamaksızın, bir anma metninin Parmenides ya da Sofist'te bulunan türden bir sav için uygun bir yer olmadığını kabul etmeliyiz. Ardından, ben (bir önceki ciltte temellendirilmiş olduğunu umduğum) bir inançtan, yani Platon'un Phaedo'da açıklandığı üzere Formlar kuramının getirdiği güçlükleri görmeyi ve açık açık tartışmayı başarmış olsa da, bu kuramı hiç bırakmamış olduğu yolundaki inançtan destek alıyorum. (Krş. Parm. 135b.) Phaedo'nun tarihi belirsizdir, ama Eudemus 354 yılında ya da sonrasında yazıldığına göre yirmi yıl kadar sonra olmalıdır, ve belki Platon'un daha sonraki, eleştirel diyaloglarından on iki ila on beş yıl sonradır. Platon altı yıl daha yaşayacaktı ve Aristoteles otuz yaşındaydı. O sırada Platon'un en tutucu öğrencilerinden biri olduğu, Speusippus, Eudoxus ve Platon'un kuramına alternatifler getirmeye çalışan diğerlerinin değil de Platon'un tarafını tuttuğu sonucunu çıkarıyorum. Tisian'ın[161] olasılıklara daya-

---

[158] Düring, *AGPh* 1966, 315; Moraux, *Symp. Ar.* I, 120. Onları bu görüşlerin tek değil, en yetkin temsilcileri oldukları için alıntılıyorum.

[159] Crantor'un Περί πένθους adlı, Cicero, Plutarkhos ve Seneca tarafından taklit edilmiş kitabına tarihlendiği söylenir. Bakınız von Christ, ed. Schmid, *Gr. Letteraturgesch.* II, 1.54, K. Buresch, *Consolatium a Graecis Romanisque scriptarum hist. crit.*'e gönderme yapmaktadır.

[160] *Primo A.*, 416 vd. Ama kendi çözümü belki de biraz zayıf kalmaktadır. Aynı nokta Rees, tarafından öne sürülür, *Symp. Ar.* I, 191.

[161] Tisias'ı unutmuş olanlar için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021

nan savları diyaloğun asıl içeriğinin elimizdeki kesin delillerine karşı koyamamaktadır. Eleştirmenler buna karşılık gelen bir olguyu, Aristoteles'in Eudemus'u Phaedo'dan yıllar sonra yazmış olmasına karşın, Eudemus'un kendi incelemesi *De anima*'yı birçok açıdan, felsefesinde yeni gelişmeler için bol bol vakit bırakarak öncelemiş olması olgusunu da anmamaktadır.

2. PROTREPTİCUS[162]

Bir öğüt söylevi (*protreptikos logos*) tam anlamıyla yazarın en iyisi olduğunu düşündüğü bir yaşam tarzına "doğru" okuru "yöneltmek", ya da onu döndürmek üzere düşünülmüş bir söylevdir. Bu tür Sofistler tarafından kullanılmıştır (Antisthenes'in bir protrepticus'u saptanmıştır) ve Sokrates Platon'un Euthydemus'unda iki Sofistin nasıl aynı sonuca varacağını kendi soru yanıt tarzında göstermiştir. Bu ayrıca İsokrates'in de bir özelliğiydi. Aristoteles'in Protrepticus'u, Kıbrıslıların kralı olarak belirtilen ama hakkında başka bir şey bilmediğimiz bir Themison'a yönelik bir felsefi yaşam çağrısıdır.[163] Düring bunun kesin olarak tarihlenebileceğini iddia ediyor ve onu 353 ila 351 arasına yerleştirerek, yani pratikte *Eudemus*'la çağdaş kılarak iyi bir öneri getiriyor.[164]

---

[162] Öncelikle bkz. Düring, *A.'s Protr.: an attempt at reconstruction* (1961), giriş maddesi ve yorumun yanı sıra, Yunanca ve İngilizce olarak, "mantıklı bir düzende" yerleştirilmiş olarak fragmanların kendilerini ve de bir kaynakça sunar; ayrıca onun *Arist.* 406-33. Diels tarafından *Vorsokratiker*'de ortaya atılan düzeni izleyerek, Düring bölümleri A (tanıklıklar), B (fragmanlar) ve C (ilgili metinler) olarak sınıflandırır. Onun yaptığı derleme burada kullanılmaktadır ve harf ve numarayla anılmaktadır. Yakın dönem çalışmalar için A. H. Chroust'a bakın, "*Reconstr. of A.'s P.*," *CP* 1965.

[163] Fr. 1 Ross, A1 Düring. Bildiğimiz anlamda Kıbrıs kralı olmayabilir. 351 yılı gibi, II. Evagoras'ın ölümünden sonra, Kıbrıs'taki dokuz şehrin her birinin kendi "kralı" vardı. Bakınız düring, Protr., 173 vd.

[164] Moraux ve de Vogel onları sadece birkaç ay arayla ayırmaktadır (*Symp. Ar.* 1, 121 ve 252). Düring için, *Arist.*, 406'ya bakın; *Protr.*, 173 vd. Bu Kıbrıs'taki duruma ilişkin savların ve Protr. ile İsokrates'in Antidosis'i arasındaki ilişkinin bir bileşimine dayandırılmıştır. Birini diğerine önceliği çözüme bağlanmayabilir, ama birinin diğerini göz önünde tuttuğu ve uygulamada çağdaş oldukları, açık görünmektedir. Eranos 1956'da, s. 116'da Düring şöyle yazmaktadır: "Onu A.'in diğer erken dönem yapıtlarından daha kesin olarak tarihlendirebiliyoruz: 354'te yazılmıştı, İsokrates'in *Antidosis* üzerine söylevinden hemen önce [sic]." Platon'un Tim., Sof. ve Pol. diyaloglarına yapılan göndermenin ona "kesin bir terminus post quem" sağladığını ekliyordu (Eranos 1954, 159'a göre bir fikir değişikliği, orada Tim. ve *Yasalar*'ın A.'in Protr.'undan sonra geldiğini söylüyordu.) Protr. (1961) ve Arist.'te, yine de, tarihlendirmesini Protr.'un İsokrates'in konuşmasına bir yanıt olduğu varsayımına dayandırmaktadır. (1936'da Einarson *Protr.*'un *Antid.*'e karşı bir polemik olduğunu öne sürdü, ama 1941 yılında von der Mühll *Antid.*'in *Protr.*'a yanıt olarak yazıldığını ortaya koydu. İsokrates "olasılıkla" *Protr.*'a anıştırma-

Platon'un ideallerinden biri olan filozof-kral olmak ya da bir krala danışmanlık yapan filozof olmak idealinin, bazıları bunu gerçekleştirmek için yurtdışına gitmiş olan izleyicileri arasında özel bir coşku uyandırdığı anlaşılıyor (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). *Devlet*'in kendisi, daha sonraları olduğu gibi o zaman da, yeni ortaya çıktığı zaman değil Platon Sicilya'da ideallerini pratiğe geçirmek üzere her türlü çabaya girmeye hazır olduğunu gösterdiği zaman da büyük ilgi uyandırmış olmalı. Aristoteles üzerinde güçlü bir etkisi oldu ve Kıbrıslı yöneticiye öğüt söylevini yazdığı zaman da, Hermias'ın sarayına gittiği ve daha sonra genç prens İskender'in eğitimini üstlendiği zaman da hep aklında olacaktı. Yapıtının kesin olarak onaylanmış iki fragmanından birinde krala konumunun onu felsefe için onu uygunsuz kılmadığı gibi; ona bunu takip etmek için en iyi fırsatları sağladığını söylemektedir.

> Zenon bir zamanlar Crates'in nasıl ayakkabıcı dükkânında oturup da Aristoteles'in Kıbrıslıların kralı Themison'a yazdığı, hiç kimsenin felsefe yapmak için ondan daha iyi fırsatlara sahip olmadığını belirten Protrepticus'unu okuduğunu anlatıyordu. Kralın bu tür uğraşlar için engin zenginliği ve de itibarı vardı. Crates okurken, ayakkabıcı da bir yandan dikiş yapıp bir yandan dinliyordu ve Crates şöyle dedi: "Philiscus, sanırım senin için bir protrepticus yazacağım; çünkü senin felsefe çalışmaları için Aristoteles'in anlattığı adamdan daha büyük fırsatlara sahip olduğunu görüyorum."[165]

Platoncu ideallere bağlı kalmayı sürdürmesine rağmen, Aristoteles kendi bireyselliğini ortaya çıkarmaya başlamıştır. Platon onun felsefesine zengin ve güçlü bir yönetici gerçekten bağlanacak olursa, sonuçların harika olacağına inanıyordu. Ama bu "Platon da zenginlik ve gücün İdea için vazgeçilmez araçlar olduğuna inanmaktadır" (Jaeger, Aristotle, 55) demekle aynı şey değildir. *Devlet* 6'daki zenginlik ve soyluluk gibi yüzeysel üstünlüklerin doğal olarak iyi, akıllı ve cömert bir insanı felsefi potansiyelini yerine getirmekten alıkoyan engeller olarak anıldığı canlı pasajlar geliyor akla. Kendi yüksek nitelikleri, sıra dışı fırsatlar ve ondan yararlanmak isteyen akraba ve dostlarının baskısıyla birlikte, sonuçta onu felsefeden uzaklaştırıp gurur ve benlik arayışına yöneltecektir (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Aslında çok az kimse, der Platon, doğal olarak felsefi eğilimleri bu çok katlı akıl çelme ve yoldan çıkarmaları aşabilir. Aristoteles'te

---

lar yapmıştı. Öyleyse Düring 1954, Düring 1961'e karşıdır. Bu konuda bir fikrim yok.)

[165] Fr. 1 Ross, A1 Düring. Aktaran Stobaeus (4.2.21, s. 785 Heinse), Sinik Teles'in (3. yy. ort.) verdiği bir örnekten, felsefe için insana uygun olanın zenginlikten çok yoksulluk olduğu savının bir parçası olarak. Zenon'un kendisi 4. yüzyıldan önce Atina'da öğretmenlik yapıyordu ve onun ustası ve Diogenes'in öğrencisi olan Crates, A. hayattayken öğretmenlik yapıyordu. "365 yılında doğmuş olan Crates, Protrepticus'u "bir ayakkabıcının atölyesinde," yayınlandıktan kısa süre sonra okumuş olabilir" (Düring, *Eranos* 1954, 148).

sadece *değersiz insanlar* maddeyi ahlaki yarardan daha kıymetli kabul etme yanılgısını gösterirler (*Protr.* B3 Düring).

Bunu onaylanan ikinci fragman felsefe yapmanın her koşulda kaçınılmaz olduğu yolundaki ünlü savı içerir. Eğer felsefe yapmamız gerekiyorsa yapmalıyız; ve felsefe yapmamamız gerekiyorsa yine yapmalıyız, çünkü felsefe yapmak ya da yapmamak kararının kendisi felsefi bir karardır.[166]

Protrepticus'un felsefi konumunun, Platon'dan aktarmalarının kanıtladığı üzere kelimesi kelimesine aşırmacı olan Yeniplatoncu İambluchus'un aynı adı taşıyan derlemesinde bulunan fragmanlardan yeniden kurulması gerekir. Herhalde, Düring'in dediği gibi, kandırmaca yapmak için ya umudu yoktu ya da niyeti. Yapıtı temel bir ders kitabı olarak düşünülmüştü, kendi ifadesiyle, herhangi bir felsefi okulu izlemiyor "genel ve popüler bir öğüt tarzıyla" (s. 7 Pistelli) başlıyordu. Hedefi özgünlük değil okurlarını geçmişin büyük düşünürleriyle tanıştırmaktı ve temelden daha tekniğe doğru birkaç aşamada ilerleyecektir. Bütün Aristotelesci pasajlar ilk yarıdandır. Bunu ilk fark eden 1869'da Ingram Bywater oldu ve onun ayıkladıklarının büyük kısmı zamanın sınavından geçti.[167] Hem ne ölçüde bir Platonculuk barındırdığını (Düring'in yorumu paralelliklerle doludur), hem de eldeki kitapçıklarla (*Fizik*, *Metafizik* ve özellikle de *Nikamokhos'a Etik*'in 10. kitabıyla) paralelliği kurulabilecek görüş ve deyişlere sahip olduğunu göstererek, Protrepticus'u Platon ile Aristoteles'in yetişkinliği arasında ilginç bir köprü olarak sergilemektedirler.[168] Kuşkusuz farklılıklar da vardı. *De anima* ve bi-

---

[166] Ross f. 2, A2-6 Düring. Bu sav.Olympiodorus ve daha sonraki iki yazar tarafından, *Bir. An.*'in bir haşiyecisi tarafından bir tasım olarak verilmiş; ayrıca biçimsel olarak daha gevşek bir biçimde, en erken kaynak olan Clem. Alex. Tarafından verilmiştir. Alex. Aphrod. şöyle belirtmiştir: "Bir insanın felsefe yapıp yapmaması gerekir mi diye sormak bile, onun da [yani A.'in] *Protrepticus*'ta söylediği gibi felsefe sınıfına girer." Rabinowitz'ten bu yana yorumcular (en son olarak Allan, *Phron.* 1976, 227) A.'in belirtilen şekilde bir sonuç çıkarmış olduğunu, A.'in varsayımsal tasımlar mantığı geliştirmemiş olduğunu söyleyerek reddetme konusunda ona uymuşlardır. Kendi payıma, A.'e has türden olan, bu basit ve keskin savı ortaya atmak için bir mantık sistemi şekillendirmenin gerektiğini sanmıyorum. W. C. Kneale'nin şüphesi yoktu (JHS 1957. 1, 62 vd.). A.'te, ölçünlü 1nci tasım varsayımsal olarak dile getirilmektedir.

[167] Bunun için bkz. Düring, *Protr.*, 24-7 (*Iamblichus' methods*) ve 27-9 (*The excerpts from A.*); ayrıca ona ait *Arist.*, 401. Rabinowitz'in (1957) kuşkuculuğuna karşı savları inandırıcıdır ve görüşü Moraux, de Strycker ve S. Mansion düzeyinde uzmanlarca paylaşılmaktadır. Ele aldığı bölümlerin burada eleştirmenlerin incelemesinden geçtiği varsayılacaktır ve A.'in *Protrepticus*'undan özgün aktarmalar olarak kabul edileceklerdir.

[168] Birkaç örnek şöyledir: doğanın teleolojisi (ama Ross B23'ü çıkarır); sanat doğayı taklit eder (B13); sebepler olarak doğa, sanat ve şans (B11 ve 12); kuvve ve fiil (B79-81); bizim kendi zihnimiz *olduğumuz* (B62: krş. *EN* 1178a2; D. Yorumunda *EN*'deki başka koşut yerleri alıntılar, ama oldukça tuhaf biçimde bunu alıntılamaz); bütün insanlar bilgelik peşindedir (B77; krş. *Met.* A'nın ilk cümlesi).

yoloji kitapçıkları içinde duyuyu önde gelen bir yaşam belirtisi olarak kabul etmezdi (B74 ve 80). Orada yaşam "kendini besleme ve büyüme gücü" olarak tanımlanmaktadır ve (duyusuz) bitkileri de içermektedir.[169] Platonculuğunun hâlâ aşkın Formlar kuramını kapsayıp kapsamadığı sorusu üzerine, öncelikle Tisian savımı ortaya koyacağım. Eudemus'un bunu da, Formları görmüş olduğumuzu ve felsefe aracılığıyla onlara ilişkin kayıp bilgimizi geri kazanacağımızı söyleyen ölümsüzlük, yeniden doğuş ve anımsama öğretileriyle, onunla yakından ilişkili olan o öğretilerle birlikte öğretmiş olduğuna inanıyorum. Şimdi herkes Eudemus ve Protrepticus'un pratikte aynı sıralarda yazıldığını kabul etmektedir ve bu yüzden bu temel akideler açısından farklılık göstermiyor olmaları gerekir.

İç kanıtlar açısından, Jaeger belki de savını Aristoteles'in tek bir sözcük, *phronesis* sözcüğünü kullanmasına hatırı sayılır ağırlık vererek zayıflatmıştır. Kimsenin değil de onun böylesine geniş açılımlı ve yaygın kullanımlı bir terimi ısrarla Platoncu bir anlamda kullanmış olması doğru görünmüyor; o da öyle yapmıyor zaten. Bu Jaeger'in tezine itiraz edenlere tutunmakta gecikmedikleri bir dayanak sağladı. Jaeger, yine de, asıl noktayı yakalamıştı, yani "Etik ve ontolojinin alaşımı ... ancak 'öncül' ve 'iyi' sözcüklerinin Formlara gönderme yapması varsayımıyla açıklanabilir (*Aristotle*, 94). Bu yüzden çok eleştiri aldı ama bu kesinlikle haklıydı.[170] Bu durum herhangi bir terminoloji sorununa değil pratik yaşamın -etik ve politika- saf ve çıkarsız felsefe, metafizik ya da ontolojiyle yakın birliğine dayanmaktadır. Themison'u felsefeye yönelmesi için ikna ederken Aristoteles bir kıvrım noktası gösterdi: *bir yandan felsefe* (ya da *theoria*), bütün işler arasında en iyisi olduğundan, amacını kendi içinde barındıran ve öte bir yarar sağlamaya-

---

Başka yapıtların bu şekilde yankılanması (ya da sezilmesi) doğal olarak İamblichus'un Protr.'a olduğu kadar onlara da yaslanmış olduğu kuşkusunu uyandırdı. Bu önerdiği şeyin sadece "birçok kaynaktan derlenmiş karmaşık bir öğretiler alışımı" olduğunu söylerken Rabinowitz'in kastettiği buydu. Hirzel bunu bir yüzyıl önce öne sürmüştü (Hermes 1876) ve Düring'ın Protr.'una ilişkin AGPh 1965'te yer alan bir eleştirisinde, Flashar da Protr.'u İamblichus aracılığıyla yeniden inşa edemeyeceğimizi, çünkü onun A.'in başka eksoterik yapıtlarından ve ayrıca *Porphyry*'den yararlanmış olduğunu ileri sürmektedir. Benim görüşüme göre Düring bu türden karşı çıkışları Protr.'un 28. vd.'da yeterince ele almıştır.

[169] Platon'un Tim.'deki (77a-b) görüşünü göz önüne alınırsa, bu gerçekten de tuhaf bir geçici sapmadır. İfadeler saf biçimde geneldir ve "hayvanların [sic] ve bitkilerinkine tezatla, insanların yaşamına" değiniyor görünmemektedir (Jaeger, *Aristotle*, 257). Bir başka öneri için ileride bkz. bl. XIV.

[170] Karşıt görüşe sahip olanların referansı için (Hirzel, Gadamer, Düring) bakınız S. mansion, Symp. Ar. I, 74, n. 2 ve buna de Vogel'i ekleyin, Philos. I, 318, 22. Nuyens (*Psychologie*, 92), moraux (*Symp. Ar.* I, 128) ve başkaları Formların varlığı konusunda Jaeger'i kabul etmektedir ve Jaeger'den önce Thomas Case bu konuda kuşku duymadığını belirtmiştir (*Mind* 1925, 82 vd.).

cak olsa da ilgilenilen bir iş olduğundan öte bir amaç beklenmeden yapılmalıdır,[171] *tabii diğer yandan* pratik konularda da en iyi rehber olduğunu kanıtlayacaktır (B42-51).[172] Kesin hakikati, gerçek ve değişmez şeyin nesnesini hedefliyor olması ona doğru eylem için gerekli silahları sağlar. Bilginin, yani adalet ya da cesaret gibi ahlaki bir erdemin, gerçek ve değişmez nesnesi Platoncu Form olduğu ölçüde, tutarlı biçimde doğru davranış belli ki kesin bilgiye bağlı olmalıdır.

İyi Formunun sağlam ama pişman bir şekilde geri çevrildiği *Etik*'te (1.4, 1096a 11 vd.), bu üzerinde dura dura ve ısrarla reddedilmektedir. Konuyu bir parça zorladığını hissedecek olursak, çıplak zeminde bir şeyler inşa etmeye başlamadığını hatırlamamız gerekir: önce yalnız Platon'un değil kendi daha önceki benliğinin de inşa etmiş olduğu eski binayı yıkması gerekiyordu. Önce birinci kitaptaki ilk politika önermesini ele alalım (1094b23):

> Konunun doğasının izin verdiği ölçüde her konu sınıfında kesinliği hedeflemek eğitimli bir insan olmanın işaretidir; bir hatipten mantıksal ispat beklemek en az bir matematikçinin ikna sanatını kullanmasına izin vermek kadar saçmadır.
>
> Bu ilkeyi kitap boyunca birkaç kez yinelemektedir.
>
> (1094b12) Kesinlik bütün tartışmalarda aynı ölçüde aranmaz.
>
> (1098a26) Daha önce söyleneni hatırlamalıyız, kusursuzluğu ayrımsız her konuda aramamalıyız, ama her birinin konusuna bağlı olarak ve soruşturma açısından gerekli olduğu kadar aramalıyız. Bir inşaatçı ve geometri uzmanı doğru açıya aynı şekilde bakmaz. Biri onu ancak işine yararlı olduğu ölçüde ister, ama diğeri onun ne olduğunu ve hangi özelliklere sahip olduğunu sorgular, çünkü hakikatin bir gözlemcisidir.[173]
>
> 1103b34. Daha baştan insan eylemi üzerine yapılan bütün tartışmanın genel terimler üzerinden ve kesinlikten uzak olarak yürütülmesi gerektiğini kabul edelim. Daha baştan söylediğimiz gibi, değerlendirmeler konularına uyum göstermeli[174] ve yapıla-

[171] Platoncu bir nokta; krş. Phileb. 58c.

[172] Krş. S. Mansion, *Symp. Ar.* I, 69: "A. phronesis'i, ona göre kendi başına insani kusursuzluk ve etik mükemmelliği, onları kendisinden farklı özel hedefler olarak görmeksizin izlemesini sağlayan refah ve ahlaki erdemden ayırt etmeyi reddeder." Bunu Mansion'un takdire şayan sağgörülü ve soğukkanlı makalesine dikkat çekmek için alıntılıyorum. Formlar konusunda dogmatik olmayı reddeder, ama A.'in artık bu kuramın katı bir yandaşı olmadığını "kabul etsek bile", "yapıtını saran bütün havanın Platoncu olduğu reddedilemez."

[173] Krş. Platon *Phil.* 56d-57a ve 62a. Yetişkinlik çağındaki bağımsızlığı içinde bile, A.'in kafası şaşırtıcı biçimde Platoncu kavramlarla doluydu.

[174] κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι, Platon'dan alınmış bir başka ilke; kozmogonisinin

cak şey konusunda neyin sağlıklı olmaktan öte kârlı olduğu konusunda bir kalıcılık yoktur. Genel olarak serim böyleyken, özel durumlarda daha da az kesinlik sahibi olmalıdır. Bunlar herhangi bir sanat ya da kural içine girmez,[175] ama faillerin kendisi tıp ve denizcilik alanında olduğu gibi, mevcut duruma en uygun olana karar vermek zorundadır.

Başka yerlerde de az ya da çok doğrudan olarak bu ilke hatırlatılır, örneğin 1102a23:

Politikacının bile psikoloji incelemesi gerekir, ama sanatı için ve de kendi konusuna erişmek için gerektiği ölçüde yapmalıdır bunu. Kesinlik arayışında ileri gitmek belki de amacının gerektirdiğinden daha çok emek istemektedir.

(Bu Platon'a yönelik gibidir, *Phdr.* 271a vd.)

Platon'un ebedi, bağımsız varolan normlarının terk edilmesi, gördüğümüz gibi, uygulamalı bilimlerin kuramsal olanlardan açık bir ayrılması gerçekleştiği zaman, Aristoteles kuşkusuz etik ve politik incelemelerin hangi sınıfa ait olduğu konusunda kuşku taşımıyordu. *EN*'deki hedefi bilginin ilerlemesi değil doğru yaşamanın yayılmasıdır. Kitap 1'den kitap 10'a dek bu aynıdır.

1103b26. Bu inceleme diğerleri gibi kuramsal değil, çünkü hedefimiz iyiliğin ne olduğunu bilmek değil iyi olmaktır; yoksa bir yararı olmaz.[176] (Krş. 1095a5-6)

1179a35. Bizim dediğimiz gibi, yapılması gereken şeyler olduğunda hedefimiz gözlemek ve onları tanımak değil midir? Ya onları yapmak? Yoksa erdemi bilmek yeterli değildir: onu elde etmeye ve uygulamaya çalışmalıyız.

Daha önceki bir ciltte söylediğim gibi, bilgi ve iyilik arasındaki böyle bir bölünme Sokrates'i mezarında ters döndürmüş olmalı. Son kitapta, herhangi bir yanlış anlamayı önlemek üzere, Aristoteles çıkarsız akıl ve gözlem alıştırmasına (*philosophia* ya da *theoria*) adanmış bir yaşamın en iyisi olduğunu çünkü aklın insanın en yüksek becerisi olduğunu, aynı anda hem onun gerçek benliği hem de ondaki tanrısal öge olduğunu söylemektedir; ama yüksekliği onu pratik konularda rehber olarak kabul etmemektedir, ve Aristoteles'in *Etik*'te sağlamaya çalıştığı böyle bir rehberdir. Bu yüzden ayrıca *Met.* 993b3'da: "Kuramsal bilimin hedefi yapılacak pratik işin bilgisidir. İnsan sebebini bilmeksizin (niye) hiçbir şeyin tam ya da bilimsel bir bilgisine ulaşamamaktadır; buna

---

mitsel formunu savunurken Platon şöyle yazmıştır (*Tim.* 29b): "Değerlendirmelerin betimledikleri şeylerle aynı düzende olacağı şekilde ortaya koymalıyız."

[175] A. vurgusunu yapabilmek için abartmaktadır. Daha ölçülü bir tartışma için bkz. kt. 10, 1180b7-23 ya da *Met.* 981a12-30.

[176] Buna rağmen Düring'in nasıl şöyle yazabildiğini anlayamıyorum (*Arist.*, 454): "Diğer yandan, *EN*'te [*EE*'e karşıt olarak] her şey nihai hedef olarak θεωρία yönelmiştir." Bu yaşamdaki en yüksek hedeftir, ama οὐ θεωρίας ἕνεκα olan etik el kitabının hedefi değildir.

karşın etik inceleme olguyu tanımak için yeterlidir ve eğer bu yeterince açıksa ek bir sebebe gerek yoktur" (EN 1095a5 vd.).

Protrepticus farklı bir manzara sunar. Düring tarafından B46-51 şeklinde bölünmüş olan çok tartışılmış pasajı ele almak bizim için yeterli olacaktır.[177] Burada Aristoteles kuramsal bilginin pratik yaşamda da en yararlı şey olduğunu göstermek üzere sanat ve zanaatlardan aldığı en gözde benzetmesine başvurmaktadır. Bir insan (kendine göre kuramsal bir çalışma olan) doğal bilimlerle[178] genel bir tanışıklığı varsa daha iyi bir hekim olur, ve zanaatta marangozun cetvel ve pusulası gibi aletler, demektedir, doğanın gözlenmesinden türetilir.[179] Bunlar zanaatkârın düzgünlüğü ve pürüzsüzlüğü "duyulara göre yeterli ölçüde" ölçmesine yardımcı olur.[180] Devlet adamı da "neyin adil, yararlı ya da üstün olduğuna karar vermesini sağlayacak, doğanın ve hakikatin kendisinden alınmış ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας belli standartlara ὅροι" sahip olmalıdır. Farklılık şuradadır,

> Başka sanatlarda insanlar aletlerini ve en kesin hesaplamalarını, bilgiye benzer bir şey elde etmek için birincil gerçekliklerin kendilerinden değil, ikinci, üçüncü, hatta daha da uzak kopyalarından alır ve οὐκ ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων akıl yürütmelerini deneyime dayandırır. Yalnız filozof doğrudan sağın gerçekliklerden ἀπ' αὐτῶν τῶν ακριβῶν ἡ μίμησις ἐστι kopyalar, çünkü onun gördüğü bunlardır, kopyalar değil. Yani, bir insanın çekül ya da başka aletler kullanmayıp, binayı başka binalarla kıyasladığı zaman iyi bir inşaatçı olamaması gibi, bana göre, bir kimse -Spartalılara ya da Giritlilere[181] ya da bu türden kimselere ait- başka eylemleri ya da insani yapıları gözleyerek şehirler için yasalar ortaya atar ya da başka bu tür eylemler gerçekleştirirse, iyi ya da ciddi bir yasa yapıcı sayılmaz. İyi olmayanın bir taklidi iyi olamaz,[182] doğası tanrısal ve sağlam olmayanın θεῖου καὶ βεβαίου τὴν φύσιν taklidi de ölümsüz ve sağlam olamaz. Belli ki filozof yasaları sağlam ve eylemleri doğru ve iyi olan tek zanaatkardır, çünkü bir tek o doğayı ve tanrısalı προς τὴν φύσιν βλέπων ζῇ καὶ πρὸς τὸ θεῖον gözleyerek yaşar ve iyi bir kaptan gibi yaşamının ilkelerini ebedi ve değişmez olana ἐξ ἀϊδιῶν καί μονίμων yanaştırır,[183] orada demir atar ve ken-

[177] Iambl. *Protr*., bl. 10 (s. 54-6 Pistelli). Söz gelimi, Nuyens (*Psychologie*, 92) Jaeger'la benim görüşümü paylaşmaktadır.

[178] Krş. bl. II n. 8'de *De sensu*'dan yapılan alıntı.

[179] Su, ışık ve güneşin ışınları anılmaktadır. Eğer A. (ya da bir şeyleri atmış olabilecek olan İambl.) bu görüngülerin alet yapıcının tasarımlarında nasıl bir rol oynamış olduğunu açıklamayı bıraksa ilginç olabilirdi.

[180] τέχναι olan κατ' αἴσθησιν içindeki yazgıyla diyalektik yoluyla elde edilen τὸ ὄν bilgisi arasındaki karşıtlık. Dev.'de (511c) görülür, elimizdeki metnin saf Platoncu niteliğini vurgular.

[181] *EN* 1102a1-11'e çarpıcı bir tezat. "Bunun bir örneği olarak Girit ve Ispartalı yasa yapıcılar bulunmaktadır."

[182] Taklit (μιμήματα, μίμησις) dilinin Platoncu imaları için bkz. Jaeger, *Aristotle*, 91 ve n. 2.

[183] "Yaşamını bağımlılıkla sürdürür ..." ὁρμᾷ olarak okuyan Ross'ta böyle geçer (ὁρμεῖ Vitelli,

dine buyruk yaşar. Bu bilgi aslında kuramsaldır, ama bizim her şeyi onunla uyumlu olarak şekillendirmemize izin verir. Görmenin hiçbir şey yapmayıp şekillendirmemesi, bütün işlevinin görünen şeyi ayırt etmek ve berraklaştırmak olması, yine de onun aracılığıyla eylememize izin vermesi ve eylemlerimizdeki en büyük yardımcı olması gibi (çünkü onsuz basit biçimde kıpırdayamaz hale gelecektik), bilginin de kuramsal olmasına karşın, onunla birlikte sayısız şey yaptığımız, bazı eylemleri seçip bazılarından kaçındığımız ve genel olarak bütün iyi şeyleri onun aracılığıyla elde ettiğimiz açıktır.

Sözcükler farklı filozoflar için farklı anlamlara gelebilir, ama bu durumda dilin kanıtı duyuların değişebilir, kusurlu dünyasıyla değişmez, ebedi Formlar arasındaki karşıtlığı ifade edecek kadar karşı konulmazdır.[184] Duyuların en keskini olan görmeyle kuramsal bilginin kıyaslanması bilgilendirmenin kendisinin eylemi nasıl kolaylaştırabileceğini göstermesi açısından özellikle eğiticidir. Aletler benzetme için öne sürülmüştür: onlar duyular için neyin iyi olduğunun standardı sayılırken, filozof devlet adamı da, tanrısal, değişmez, ölümsüz olmaktan geri kalmayan standartlarına sahiptir. Platon'un *Devlet*'te dediği gibi, "diyalektikçinin anlaşılır gerçeklik bilgisi tarafından düşünülen şey sanatlar dediğimiz konudan daha berraktır." Bir Isparta ya da başka herhangi bir devletin anayasasını kopyalayan yasa yapıcıdan yararlanmak işe yaramaz, çünkü hiçbiri iyi ya da kalıcı değildir. En iyiye, ideale ihtiyaç duyar, "çünkü onun modeli doğa (*physis*) ve tanrısaldır." Bu *Devlet*'in, *Politicus*'ta olduğu gibi, yasaları "hakikatin kopyaları olan" yasa yapıcısının "tanrısal modelidir."[185]

Physis göndermesine bağlı olan çok şey vardır. Düring bunu duyulur, fiziksel dünyaya uygulamaya çalışır, böylece burada Aristoteles'in savunduğu şey doğal bilimlerin incelenmesi haline gelir, tıpkı yetişkinlik felsefesinde birincil gerçeklik olarak Formların yerini teleolojik yönelimli bir doğanın almasında olduğu gibi. Tabii bütün bağlam bunu olanaksız kılmaktadır. Aristoteles için *pyhsis*'in özü, ister onun sebebi, hedefi ya da ona katlanan özne olarak olsun, bizim "doğa" sözcüğüne verdiğimiz anlamda hareket ve değişim fikriyle ilişkisinde yatmaktadır. "Bütün doğal şeyler içlerinde hareket ve hareketsizlik ilkesi barındırırlar," ve bunlar hayvanları, bitkileri ve dört basit cismi içerir (*Phys.*

Pistelli, Düring vb.). Peki öyleyse, Ross'un çevirmediği ἀναψάμενος ne olacak? Bu konuyla ilgili olarak bkz. Düring, Protr., 223.

[184] Ayrıca Wilpert, *Frühschriften*, 65: "Damit ersweit sich φύσις als synonnym für die Idee," vb. Von Fritz ve Kapp (*Articles on A.* 2, 113) bu bölümle *EN* 1181b15-22 arasındaki çarpıcı tezata dikkat çekmiştir. (Ama çıkarımları yanlıştır, 114 vd.)

[185] *Dev.* 511c, 500e. Krş. *Pol.* 300c μιμήματα τῆς ἀληθείας, *Protr.* B48 ἀπ'αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν ἡ μίμησις ἐστι. (ἀκριβής'in bu kullanımına Platon'da en yakın olan şey belki de *Pol.* 248d τὴν περὶ αὐτὸ τἀκριβές ἀπόδειξιν'dır, ama krş. *Phil.* 56c'de başlayıp 57d'ye dek uzanan, ἀκρίβεια τῶν ὄντως φιλοσοφούντων'la ilgili bölüm.)

2 *init.*).[186] *De caelo*'nun başında doğa incelemesini asıl olarak "cisimler, büyüklükler ve bunların değişen özellikleri ve hareketleriyle ve ayrıca bu şeyler sınıfına ait olan ilkelerle" ilgili olarak tanımlamaktadır, "çünkü doğanın oluşturduğu şeyler arasında cisimler ve büyüklükler vardır, bazısı cisim ve büyüklüğe sahiptir, bazısı da onlara sahip olanların ilkeleridir." Bu *Protrepticus*'un *physis*'i değildir. Yine de, Aristoteles'in dilinin Platoncu olduğunu iddia ettiğimize göre, Platon'un kendisinin *physis*'i Formlara ve onların dünyasına gönderme yaparak kullandığını belirtmek ikna edici olabilir. "Güzelliğin *physis*'i" -burada *physis idea* ya da *eidos*'un yerini alır-, "doğada" var olan Formlar ve "gerçekliğin *physis*'i" ifadesi gibi örnekler bulunmaktadır.[187]

Protrepticus'tan geriye kalanlarda konuyla ilgili daha başka şeyler de vardır, bunun için okur Düring'in incelemelerine bakabilir.

3. DE PHİLOSOPHİA[188]

"Felsefe Üzerine" diyaloğunun tarihi üzerine herhangi bir değerlendirme varsayımsal olmalı ve içeriği ve maksatıyla ilgili belli bir görüşü yansıtmalıdır. Bu yüzden Jaeger onun Platon'un ölümünden önce yazılmış olamayacağını düşünürken, Berti onun Platon yaşarken yazıldığı gibi *Yasalar*'ın teolojisi üzerinde hatırı sayılır bir etki bıraktığını söylemektedir.[189] Jaeger'in görüşüne karşı ve taraf birkaç etkileyici isimden alıntı

[186] Bu serimlemedeki daha sonraki bir aşamaya ait olan şeyin hantal ama işe yarar bir betimlemesidir, ama şu an konuyla ilgisiz bulunan, bütün kozmosun ebediliğini ya da türlerin sabitlenmişliğini unutmuş değilim.

[187] *Phdr.* 248b ἡ τοῦ κάλλους φύσις, *Parm.* 132d τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, *Pho.* 103b αὐτὸ τὸ ἐναντίον ... τὸ ἐν τῇ φύσει, *Dev.* 537c τῆς τοῦ ὄντος φύσεως. De Vogel, *Symp. Ar.* I, 253'te *Parm.* 132d'yi anmaktadır, ama ben de bu bölümlerin bu bağlamda alıntılandığını sanmıyorum. (Wilpert, *Früchschriften* 65 n. 60'daki göndermeler daha da az ilgilidir.) Aynı fikirler şeması *Dev.* 612a'ya aittir, αὐτῆς [yani τῆς ψυχῆς] τὴν ἀληθῆ φύσιν (ruh bedenden ayrılınca ortaya çıkan şey; krş. 618d) ve *Tht.* 173e-74a, kendi başına πᾶσαν πάντῃ φύσιν τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου soruşturmak için zihnin ansızın ortaya atılmasıyla ilgili olarak. Bunun geometri ve astronomiyle sınırlı olmadığı 175c'den bellidir, ἐλκύσῃ ἄνω ... εἰς σκέψιν αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας. McDowell yorumu içinde. Formları filozofun sapmasından dışarıda tutmak için büyük çaba harcamaktadır, ama o bile bu bölümleri onlar olmaksızın açıklamanın "olası" olmadığından başka bir şey söyleyemez. (Buradaki Prot. ile *EN* arasındaki ilişki betimlemesi Von Fritz ve Kapp'ın *Articles on A.* 2, 113 vd.'da sunduklarından farklılık göstermektedir.)

[188] 1965'de dek uzanan daha önceki çalışmaların incelenmesi Berti'nin bunları Primo A.'nın IV. bölümünde tam ve eleştirel biçimde, 100 sayfa kadar süren değerlendirmesiyle ve de "Studi recenti sul Π.φιλ. di A." adlı yazısıyla (*Giorn. Di Metaf.*, 1965) yapılmıştır.

[189] DAHA SONRA Chroust'un "The Probable Date of A.'s On Philosophy" yazıları çıktı, Arist. II, 145-58 (ilk olarak 1966). Benim eğilimim Pliny'nin De phil. Fr. 6'daki "sic et A."sının diyaloğa ait olduğunu ve açıkça A.'in P.'un ölümünü andığını ima ettiği şeklinde yorumlamaktır. Bu elbette, doğruysa, sorunu çözecektir.

yapabilir. Tarihi ne olursa olsun, bu Aristoteles'in felsefi kariyerinde bir dönüm noktası; Aristoteles'in kendisinin de içinde rol aldığı, her biri giriş konuşmasına sahip,[190] konuların belli bir ayrılığını ima eden sistematik olarak üç kitaba bölünmüş, diyalog biçimindeki kapsamlı bir felsefe çalışması girişimiydi. Böyle bir yapıtın, Aristoteles'in içinde Platon'da zirveye ulaşan bütün bir dinsel ve felsefi düşünce alanıyla bağlantılı olarak kendi metafizik ve kozmolojik kuramlarına yer verdiği bir tür manifestonun, onun edebi yapıtları arasında önde gelen bir konuma sahip olması gerekirdi. Okul yazılarının yeniden keşfedilmesinden sonra bile, düşüncesinin en sahici belgeleri olarak kabul edilmelerinin ardından gelen inişe diğerlerinden daha uzun süre direnmiş görünmektedir ve bazı uzmanlar bazı parçalarının okul yazılarından bazılarının, özellikle *EN* ve *De caelo*'nun içinde yer aldığına inanmaktadır (Gigon, *Symp. Ar.* 1, 28). Elimizde bulunan alıntı ve göndermeler ("fragmanlar") ilk kitabın bir felsefe tarihi ve Platon'un dönemine dek uzanan felsefe öncesi kurgulamalar içerdiği izlenimini vermektedir; ikincisi bir Platon eleştirisi içeriyordu;[191] ve üçüncüsünde Aristoteles kozmoloji, teoloji ve ruhun doğası üzerine vurgu yapan, artık reddedilmiş olan aşkın Platoncu Formlar ve temel sebepler olarak tasarım yapan bir Zekâ üzerine temellendirilmiş kapsamlı bir yeni sistemi deniyordu.[192]

İlk kitap Aristoteles'in *Metafizik*'in ilk kitapları, *De anima* ve başka yerlerden tanıdık olan bir uygulamasını, yani bir konuya ilişkin kendi incelemesini, daha önceki görüşlerin tarihsel bir gözden geçirmesi bağlamında tanıtma çabasını sergiler. Bu da karakteristik bir Aristoteles inancından (ki ben bunu kişisel olarak beğenmekteyim), yani içtenlikle sahip olunan her inançta, ne kadar yanlışla örülü olursa olsun, sabırlı bir elekten geçirmenin bir hakikat tanesi elde edeceği inancından kaynaklanmaktadır. İnsan erken dönem Yunan dini hakkındaki bilgimize ilişkin kaynakların ne kadar sorunlu olduğu düşünülürse, kitabın kaybolması büyük bir talihsizliktir. *Metafizik* A'dan farklı olarak, *De Phil.* bilimsel Yunan düşüncesinin başlangıcında sona erip, erken *theologoi*'yi geçici sonuç çıkarmayan bir değinmeyle gözardı etmiyordu (983b27-984a2). Birkaç alıntımız felsefenin hem Yunan hem Doğulu öncülerini ayrıntılı biçimde ele aldığını göstermektedir. Fr. 6'da (Diog. L. tarafından kesin olarak *De Phil.*'e atfedilmiştir), Mecusi ve Mısırlıların karşılıklı tarihleri üzerine görüş belirterek[193] ve Zerdüşt inancının ikiciliğini açıklayarak, İran dinini ele almaktadır. Fr. 7'de onun döneminde yaygın olan

[190] Bu Cicero'dan (bkz. geride) yapılan alıntıların *De phil.*'e yönelik olduğu varsayımı üzerine temellenmiştir.

[191] Jaeger ve de kuşkusuz haklı olarak; ama kitabında *De ideis*'i ihmal etmiş olması tuhaftır.

[192] De Phil.'in kitaplarına yapılan açık göndermeler için Ross, *Fragmenta*, 73 ve fr. 6, 11 ve 26.

[193] Magi'nin Mısırlılardan daha eski olduğunu söylemiş gibi görünmektedir. Bu tuhaf, çünkü Meteor. 352b20'de Mısırlıların insanlığın en eskisi olduğunu ilan etmektedir.

Orfik yazıların sahiciliğini desteklemek üzere eleştirel bir tarihçi gözüyle bakmakta ve Onomacritus tarafından altıncı yüzyılda derlendikleri kuramını kabul etmektedir.[194]

De phil. Aristoteles'in Platon'dan ileriye gidişinde, sonuna dek bir çok Platoncu özellikleri korumuş olmasına rağmen, daha ileri bir aşamayı işaret eder. Formların aşkınlığı reddedilmiştir;[195] ve Plutarkhos ile Proclus'un ifadeleri, bir psikoloğun tahmin edeceği gibi, "düşük ruhluların övmeye bile kalkışamayacağı"[196] öğretmenin merkezi ilkesine ve de daha önceki kendi benliğine yönelik tepkinin güçlü, hatta şiddetli olduğunu düşündürüyor. Formlara yalnız kitapçıklarda saldırmakla kalmadı, ayrıca "egzoterik diyaloglarında, kavgacı ruhu nedeniyle karşı çıktığı düşünülecek olsa bile bu öğretiye yakınlık duyamayacağını bağıra bağıra söylüyordu:" Proclus böyle diyor. Plutarkhos'un dediğiyse şöyle, "Formlara karşı, Metafizik'inde, Fizik'inde ve egzoterik diyaloglarında her tür güçlü çıkartarak, felsefi olmaktan ziyade kavgacı bir tavırla, sanki amacı Platon'un felsefesini küçük düşürmek gibiymiş gibi davranıyordu."[197]

Platon'dan hayatı boyunca koruduğu tek miras *De phil.*'de tam olarak ele alınmıştı.[198] Bu insan ırkının devirli olarak, sanatları, bilimi ve felsefesiyle birlikte bütün uygar-

---

[194] OGR, 59 vd.'da, Cicero'nun "Orpheum poetam docet A. numquam fuisse" (fr. 7) deyişinin neden "şair Orpheus hiç var olmadı" anlamına geleceğine ilişkin yeterince neden ortaya koydum, hâlâ da böyle düşünyorum; ama Berti (*Primo A.*, 331) onun ancak "O. Hiç şair olmadı" anlamına geleceğini varsayarak Jaeger'a (*Aristotle*, 131) bağlı kalmaktadır.

[195] Syrianus'un fr. 11'deki tuhaf cümlesi önce akıl karıştırıcı gelmekte ve de Vogel dışında (Philos. I, 323 vd.) birçok uzman tarafından geçiştirilmektedir. Cümle şöyledir: "A.'in De phil.'in 2. kitabında söylediği Platoncuların kuramlarına karşı hiçbir şey söylemediğini kabul etmesini ortaya koyar ve matematiksel sayılardan farklı olurlarsa eidetik sayıları hiçbir şekilde anlamamaktadır. Böyledir ..." de vogel'in μηδέ'yi "ama" olarak çevirmesi doğal görünmez, ardından gelen çok değerli bir sözcüğü sözcüğüne alıntı A.'in eidetik sayıları anlamama iddiasının ironik olduğunu gösterir. Platon'un ateşli bir savunucusu olan Syrianus A.'i anlamaya çalışmamıştır ve yaptığı alıntı iddialarını desteklemez. Ayrıca bkz. Berti, *Primo A.*, 334 vd.

[196] Bu alıntıya kaynaklık eden ve Platon'u öven ağıt şiiri daha önce takdir, hatta A.'in ona karşı duyduğu saygının tanıklığı olarak da anılabilirdi. Metinler *AABT*, 316 ve Ross, *Fragmenta*, 146'da yer almaktadır.

[197] Proclus için bkz. fr. 1 Ross ve Plut. (adv. Col. 1115c) için bkz. Ross, Fragmenta, 4. "Eksoterik diyaloglarda" yalnızca değilse de, asıl olarak De phil.'e değinildiği konusunu birçokları gibi ben de inanıyorum. A.'in kendisi (*EE*'nin onun olduğunu kabul ediyorsak), Formlar kuramını "boş bir soyutlama" olarak bir kenara ittikten sonra, sorunun hem eksoterik hem de kesinlikle felsefi yapıtlarda birçok açıdan ele alındığını söyler (*EE* 1217b20-23). Wilpert *De phil.*'in bütünüyle Platoncu olduğunu öne sürer ve de Vogel (*Philos.* I, 248-51) ve Berti (*Primo A.*, 327-9) buna yanıt vermiştir. Daha yakınlarda T. M. Robinson aynı şeyi yapmıştır (*U. Of Toronto Qu.* 1967-68).

[198] Fr. 8 ross. Yineleyen doğal felaketler ve uygarlığın acı dolu tekrar elde edilmesi Platon'da, *Yasalar* kt. 3'de, Tim. 22c-e ve Critias 109d-e'de görülür. Kayıp ve tekrar elde edilen bilgiye

lığı silip götüren, böylece hayatta kalan zavallıların yine en düşük düzeyden başlamak zorunda kalmasına yol açan felaketlere -veba, açlık, deprem, sel, yoğun savaş ve benzeri- maruz kaldığı yolundaki kuramdı. Burada iyileşmeyi, her biri *sophia* sözcüğünün farklı uygulamasıyla belirlenen beş aşamada hayal ediyordu. Önce, yaşamın çıplak zorunluluklarına yoğunlaşmaya mecbur kalarak, mısır ekme ve öğütme gibi basit marifetlere ad verirler. Sonra *sophos* marangozluk ve mimari gibi, yararlılığı bir kültür ve güzellik ölçüsüyle birleştiren sanatların uygulayıcısı haline gelir. Üçüncü olarak politik ve yasal sistemlerin kurulması gelir, dördüncü olarak doğal dünyanın incelenmesi, ta ki sonunda insanlar fiziksel evrenin ötesindeki tanrısal ve değişmez şeyler hakkında, bilgiyi en uygun anlamıyla sophia haline getiren kurgulamaya yönelirler. Bu açıdan ayrıca Aristoteles'in atasözlerini "insanlığın büyük yıkımlarında yok olmuş, kısalık ve yaratıcılıklarıyla kurtulmuş olan kadim felsefe kalıntıları" olarak tanımladığı bildirilir—bu da bir atasözleri kitabı derlediğini ve Aristoteles'e karşı dört kitaplık (kaybolmuş, belki de kaybolması iyi olmuş) bir yapıt yazmış olan İsokrates'in öğrencisi Cephisodorus'un bunları toplamak gibi kıymetsiz bir uğraşla vaktini harcadığı için onu alaya aldığını hatırlatıyor. Aristoteles, bir kez daha, halk bilgeliğini bir filozofun ilgi göstermeyeceği bir şey olarak göz ardı etmeyi reddetmektedir.[199]

Okul yazılarının farklı aşamalarında ortaya çıkan tipik "Aristotelesci" özellikler arasında, "uğruna"nın iki anlamının sırasıyla gözetilen amaç ve yararlanan kimseye gönderme yaptığını görürüz. Burada Aristoteles, *Fizik*'te bunun *De phil.*'de açıklanmış olduğunu belirterek, kendi tanıklığını yapmaktadır.[200] Ya bu diyalogda ya da Protrepticus'ta ayrıca, genel teleolojik bakışıyla yakından bağlantılı sevilen bir gözlem ortaya atmıştır:

A. tarafından *Met.* 1074b10, Meteor. 339b8, cael. 270b19, Pol. 1329b25'te yine değinilmektedir. Buna en yakın şey Ross tarafından A.'in Protr.'unun fr. 8'i olarak basılan İamblichus'un Protr.'unun bir bölümüdür, ama bazı kimseler De phil.'in daha yakın bir kaynak olduğunu düşünür. Bakınız Berti, Primo A., 327 n. 47.

R. Zoepffel, *Historia und Geschichte bei A.* (1975) adlı kısa bir denemede A.'in felaketleri evrensel olarak düşünmediğini, Büyük Yıl ve dünya çapında yıkım kuramına da inanmadığını öne sürmektedir. Eğer insanlar aynı keşifleri tekrar tekrar yapıyorsa, bu daha çok farklı yerlerde toplumların birbirinden bağımsız olarak gelişip yeniden kaybolması yüzündendir. Genel olarak, bakınız C. Natali, "La teoria aristotelica dele catastrofi," *Rev. di filologia* 1977, 402-24.

[199] De phil. Fr. 8, D.L. 5.26, Cephusodorus ap. Ath. 60d-e (*AABT*, 380).

[200] *Fiz.* 194a35, A.'in ders notu üslubunun iyi bir örneğidir. Şöyle çevrilebilir: "Bir anlamda biz kendimiz bir amacız - 'yararına'nın iki anlamı - bakınız De phil." Krş. De an. 415b2-3 ve *Met.* 1072b2-3'deki veciz τὸ δ'οὐ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ τὸ δὲ ᾧ. A. Graeser Mus. Helv. 1972'de bir makale yazmıştır; "'Über die Phil.' Und die zweifache Bedeutung der 'causa finalis'." Benim metnimde ayni başlık altına, Ross fr. 6'da görülen form ve yoksunluğu almak isterdim; ama Berti'nin (*Primo A.*, 331) "gerçeklikte Plutarkhos'a ait bölümü *De phil.*'e atfetmeye yol açan dürtüler pek açık görünmemektedir" yolunda nazik itirazı biraz hafife almak gibi görünmektedir bana.

oluşumun sürecinde zamansal olarak sonra gelen aşamalar ontolojik olarak önceden planlanmış, ya da daha gelişkindir.[201] *Met.*'te meni ve insan, çocuk ve yetişkin örneklerini vermektedir. De caelo'da ayrıntılı biçimde savunduğu, evrenin yaratılmamış ve ebedi olduğuna ilişkin merkezi bir öğreti, burada "güneş, ay ve bütün o gezegenler ve sabit yıldızlar pantheonunu içeren öylesine büyük görünür bir tanrının, elle yapılan bir yapıttan daha iyi olamayacağını (τῶν χειροκμήτων, fr. 18)" varsayarak tersini düşünenlerin keskin bir eleştirisiyle birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu ve "yarı tanrı" ve "zanaatkar" τεχνίτης; ikisi de fr. 19c) terimleri hedeflenenlerden birinin Platon olduğunu oldukça açık kılmaktadır, özellikle de kt. 3'ün büyük kısmının birçok açıdan kabul ettiği Timaeus kozmolojisi karşısındaki konumunu ortaya koymaya yönelik olduğu yolundaki başka belirtilerin ışığı altında.[202] Platon kozmosu yaratılmış olduğu gibi yok edilecek sayan o "korkunç ateistlerden" (fr. 18) biri değildi, ama bu onu sadece daha mantıksız kılıyordu, çünkü Aristoteles'in görüşünce yaratılmış hiçbir şey sonsuza dek kalamaz; bunu Cael. I, bl. 10'da tartışmaktadır.[203]

Democritus dini inançların kökenini kaygı veren meteorolojik olguların uyandırdığı korkularda görmüştü. Aristoteles de bunu göklerde görmüştü, ama daha Platonik bir biçimde (krş. Yasalar 966d-e), göksel hareketlerin kurallılık ve düzeninin uyandırdığı hayranlık ve huşuda görmüştü. Tanrılara olan inanç aslında onun için iki sebebe dayanıyordu ve ikincisi, oldukça tuhaf biçimde, kehanet benzeri düşlerin görülmesiydi. Sextus'a göre, o da Democritus gibi, bunu bir olgu olarak kabul etmişti, ama sonra, *Div. Per somn.*'da, kuşkuculuk gösterir ve tanrısal aracılığı dışarıda bırakan açıklamalar sunar.[204] Bazıları çeşitli şekillerde yorumlanmış olan bu diyalogda, ruhun teolojisi ve doğası üzerine söyleyecek daha çok şeyi var gibidir. Temel sorunlar (I) Platon'a karşı geliştirdiği, kendi kendine hareketin olanaksızlığı konusu ve buna bağlı olarak hareket etmeden hareket ettiren kavramı ve (II) ruhun beşinci öge *aither*'le ilişkisidir. Bunlar onun genel teolojik ve psikolojik öğretisi bağlamında ele alınacak. *De phil.*'e yazılacak bir giriş yazısının, Cicero tarafından çevrilmiş olan, Aristoteles'in kaçınılmaz biçimde

---

[201] τὸ γὰρ τῇ γενέσει ὕστερον οὐσίᾳ καὶ τελειότητι προηγεῖται Ross, Protr. fr. 8'de (ad fin.) görülür, ama bunu De phil.7e atfetmek için yeterli zemin olduğunu belirtmiştim. Krş. *Met.* 1050a4-6 τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα ve Bonitz, Index, 652a20-24'teki başka bölümler.

[202] *Yasalar*'da (892b) da doğa sözcüğünü yaygın anlamının τέχνη sözcüğünden geldiği söylenmektedir, Sof. 265e'de τὰ μέν φύσει λεγόμενα ποιεῖθαι τέχνῃ diye iddia eder. A. elbette kozmosun kökeninin (doğru olsun olmasın) Tim.'de kelimesi kelimesine kastedildiğine inanıyordu.

[203] Buradaki yorumu bir parça haksızdır. Krş. *Tim.*. 33a, 41a-b (*YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

[204] Demokr. A 75 ve fr. 166 DK (*YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019), Arist. *De phil.* fr. 12a (Sekstus tarafından A.'e atfedilir, ama açıkça *De phil.*'e değil).

tanrısal yaratılışa yol açan doğal dünyanın görkemliliği üzerine etraflıca konuştuğu enfes pasajdan daha iyi bir sonuç kısmı olamaz. Bunu zanaatkârın atölyesiyle aynı sınıfa sokmak gerçekten de görkeminin bir küçültülmesi olabilir, ama onun iyiliğini, haşmetini ve güzelliğini görerek insanların onu tanrısal kurtuluş ve sevgi dolu ilgi aracı olarak düşünmelerinden daha doğal ne olabilir?[205] Sonunda Phaedrus'un "göklerin ötesindeki yeri" de kayboldu, fiziksel kozmosun daha yüksek, ideal bir saf aşkın Formlar alanına olan Platoncu bağlılığı da kayboldu. Aristoteles'in dili Platon'un mağarasının imgelerini ve Phaedo'daki hava gölünü hatırlatır, ama onun çizdiği manzarada ışığın ve hakikatin üst kısmı olan bizim dünyamızdır. Platon'un mahkûmları konumunda yaşayan kimse yoktur, aslında dünyanın derinliklerinde doğmuş ve dünyanın mucizelerini görmemiş olan bir insan ırkı hayal etmediğimiz sürece.

> Aristoteles harika bir fikir ortaya atmaktadır. Hep toprağın altında, heykel ve resimlerle süslenmiş güzel ve bakımlı, mutluluk için bolca sahip olmak gereken her şeyle donatılmış evlerde yaşamış olan bir insan ırkını hayal etmemizi ister; ama bu insanlar hiç yeryüzüne çıkmamıştır, tanrıların varlığını, onların kudretini ve yüceliğini dedikodu ve söylentilerden duymuşlardır. Sonra varsayalım ki belli bir mevsimde toprağın çeneleri açılıyor ve fırsat bulunca bunlar gizli derinliklerinden çıkıp bizim yaşadığımız bölgelere geliyorlar. Şimdi birdenbire toprağı, denizi ve göğü görüyorlar, bulutların büyüklüğünü ve rüzgârların gücünü algılıyorlar, göklerin içinden ışığını yaya yaya günü yaratırken güneşe bakıp, yalnız büyük ve güzel olduğunu değil, gücünü de fark ediyorlar; daha sonra gece toprağa gölgesini düşürdükten sonra, bütün göğün yıldızlarla kaplanıp görkemli bir hal aldığını görüyorlar, gökte yol alırken ayın ışığının değişip durduğunu, bütün bu gök cisimlerinin yükselip alçalmasını, bütün sonsuzluğa değişmez bir yasayla sabitlenmiş dönen yörüngelerini görüyorlar; bütün bunlara tanık olunca, diyorum ki, hemen tanrıların var olduğuna ve bu göz alıcı yapıtların onlara ait olduğuna inanıyorlar. *Bunlar Aristoteles'in sözleridir.*[206]

Bizler mağarada değil, gün ışığında yaşıyoruz ve bu gerçek bir günışığı. Hakikat çevremizdeki dünyada duruyor—Platon'un dediği gibi, bir taklidin bile taklit ettiği gerçeklik hakkında bir şey söyleyebilmesi yüzünden, basit bir biçimde değil. Gerçeklik ancak biz onu nasıl arayacağımızı bilirsek buradadır. Aristoteles'in bu inancı, Platoncu idealizmin karşısında felsefi olarak nasıl haklı çıkardığı bu kitabın başlıca teması olacaktır.

---

[205] Evrenin bu Platoncu kavranışıyla A.'in kavrayışı arasındaki fark Moreau tarafından iyi biçimde dile getirilmiştir (*A. et son ecole*, 24): A. bunu artık bir araç olarak değil, içsel bir dinamizm sayesinde var kalan bir organizma olarak görüyordu (vb).

[206] Cic. *ND* 2.37.95-96, *De Phil.* fr. 13 Ross. Bu kesinlikle Berkeley'in İkinci Diyalog'unun esin kaynağı olmuştur, Everyman basımı, Jessop, 243, s. 21.

V
ARİSTOTELES'İN ZİHNİ

"Aristoteles, yaşayan doğayı anlama tutkusundan yola çıkarak felsefe yapan tek büyük filozof."

Marjorie Grene

Aristotle adlı kitabının giriş yazısında Jaeger düşünce tarihi içinde bir filozofun konumunun, felsefenin onun dönemindeki halinin ve kendi fikrinin iç gelişiminin ürünü olduğunu belirtmektedir. Felsefeyi bulduğu gibi kabul eder ve onu belli açılardan değiştirir. Doğru, ama onun kendine özgü katkısını anlamak üzere daha kökten bir hipoteze ihtiyaç olduğunu sanıyorum: bir filozofun kendi fikirlerinin iç eğilimleri, mevcut felsefenin ve onun üzerinde kendi kişiliğinin ve zihin yapısının bıraktığı etkinin bir ürünüdür. Bir adım daha atıp bunların soy ve ortamdaki kökenini sorgulamamız gerekmez, ama yaşamı boyunca fikirleri değişecek olsa da, çocukluğun esnek yıllarının ardından, zihin tarzı herhangi bir kökten değişimden geçecek gibi değildir. Bu temel bakış açısı, ya da psikolojik meyil bütün yazılarının rengini verecektir ve asıl olarak kendinden öncekilerin yapıtını hangi yönde değiştireceğini belirler. Ampirik ve idealist aynı olguları gözleyebilir ve aynı filozofları okuyabilir, ama düşüncelerini farklı yönlerde geliştirirler. Daha önceki felsefe ve gözlem, Aristoteles'in kendisinin de belirtebileceği gibi, düşüncelerinin malzemesini oluşturur ve zihinsel karakteri aynı zamanda motif ya da tesir olan biçimsel nedeni sağlar. Mantık, fizik, ontoloji, psikoloji, etik ve diğer konulardaki yapıtlarını okurken, insan kaçınılmaz olarak bu özelliklere karşı bir yakınlık elde ediyor ve ona doğru adım atanların daha baştan bunları akıllarında tutmalarının yararlı olacağına inanıyorum. Bu arabayı atın önüne koşman gibi görünüyorsa, tek yapabileceğim niyet edilen şeyin onun hakkında birinci elden tanıklık yerine onu ele geçiren ve hiç de içine uymadığı skolastik bir yive oturtmaya çalışan kişilere dayanan peşin hükümlü bazı kavramlardan *kurtulmak* olduğunu öne sürebilirim. Burada yer alan şeylerin ancak, Aristoteles'in kendisiyle yüzleşme sınavını verebilirse kabul edileceğini söylemeye gerek yoktur. Bilerek düşüncesinin, onun Platon'un peşinden gittiği birçok noktayı değil de Platon'dan ayrılıklarını açıklayan yönlerini vurguladım.

1. Onun en dikkat çekici özelliklerinden biri bir sorgulamaya deneyci ve adım adım yaklaşım ve bir deneme ve yanılma süreciyle ilerlemeye hazır olma haliydi.

(a) bir sorunu çözmeye çalışmadan önce, onun tam olarak ifade edilmiş ve doğasının anlaşılmış olduğunu görmeye aşırı özen gösterirdi. Buna ilişkin görüşü açıkça görülüyor, örneğin *Met.* B başlangıcında (995a24):

> Yapmamız gereken, aradığımız bilgiyi göz önünde tutarak, öncelikle hangi ilk soruların sorulacağını sorgulamaktır. Bu hem başkalarının onlar hakkındaki çeşitli düşüncelerini, hem de onların gözden kaçırdıkları herhangi bir şeyi kapsar. Soruları yanıtlamak isteyen kimseler için soruları iyi ortaya koymak yararlıdır: çünkü verilecek olan yanıt eski güçlüklerin çözülmesidir ve kimse düğümü anlamaksızın düğümü çözemez.

Bunun ardından bütün kitabı on dört kadar temel sorunun ortaya konmasına ayırır, sözgelimi:

> Felsefenin sebeplerin bilgisi olduğunu söylüyoruz. Tek bir bilimin her şeyin sebebini bilmesi uygun mudur?
>
> *Summa genera* ya da *infimae species* hesaplanmış öz ve ilkeler olmak için daha çok hak sahibi midir?
>
> Duyulur nesnelerden ayrı herhangi bir şey var mıdır?
>
> Eğer bilim yalnız sınıflarla ilgilenebiliyorsa, bireysel olanın bilgisi nasıl mümkün oluyor?[207]

(b) Aynı zihnin gittiği yere kadar bir düşünce çizgisi izlemesi karakteristiktir ve bu çizgi bir yere varmazsa, onu bırakıp bir başkasını alır. Bunlar her durumda hoş biçimde yuvarlanmış bir sonuç üretmenin taktikleri değildir, ama bazı yorumcularını büyük ölçüde sıkıntıya düşüren pürüzlü kenarlar için geniş yer bırakmaktadır. Ama yalnız, artık bildiğimiz üzere, onun zihninde Platoncular ile anti-Platoncular arasındaki çatışma hiç tam olarak çözülmediği için de olsa kaçınılmazdılar. İki çağdaş uzmanın görüşlerinden destek alıyorum. Birincisi, Aristoteles'teki tutarsızlıklar üzerine, Le Blond şöyle belirtir (Logique et methode, xxvii): "La constatation de ces incoherences ... ne diminue pas A., est il besoin de la dire? Elle manifeste, en tant qu'il reconnait l'obscurite e s'y resigne, la probite du philosophe, qui refere souvent l'aporie a la solution tranchante." Ve s. 47'de: "A. n'est pas tout d'une piece, il n'est pas ceci ou cela, mais il est ceci et cela." İkincisi, Metafizik üzerine Ross (cilt I, LXXVII): "Metafizik bütün olarak dogmatik bir sistemi değil, hakikat arayışındaki bir zihnin maceralarını ifade etmektedir."

---

[207] GC I belli bir bilimsel soruşturmada iş başında olan yöntemi sergiler. Krş. 321b10: "Artık sorunları yeterince sergilediğimize göre, bu güçlüğe bir çözüm bulmaya çalışmalıyız." *Met.* B'nin niteliğiyle ilgilenenler Owens, *Doctrine of Being*, 113-46'ya ve de orada alıntılanan kaynaklara başvurabilir.

(c) Bununla birlikte daha önce anılmış olan bir şey de gider, başkalarının görüşlerine hak ettiği ilgiyi göstermek üzere gösterdiği sürekli kaygı. "Bu yüzden deneyimli ve daha yaşlı insanlara ya da pratik bilgeliğe ait kanıtlanmamış deyiş ve görüşlere de, kanıtlara gösterdiğimiz kadar ilgi göstermemiz gerekir; çünkü deneyimin gözüyle daha doğru görürler" (EN 1143b11-14).

Consensus omnium'u küstahça (Parmenides ve Platon gibi kimselere göre) desteklemesi gerçekten dikkat çekicidir: "Herkesin inandığı şeyin doğru olduğunu öne süreriz. Bu inancı yıkan kimse daha güvenilir bir tanesini bulmakta zorlanacaktır."[208] Etik'te (1153b27) Hesiod'un dizesini (Erga 763) onaylayarak alıntılar: "Birçok insanın konuştuğu hiçbir sözcük bütünüyle kaybolmaz." En azından, sıradan ya da ilk felsefi görüşler tartışma için harika bir başlangıç noktası oluşturmuştur. Bunlarla ilgilenmeye başlayan, diyalektik ve analitik eğitimi almış zihin bilimsel olmayan düşüncenin cürufunu temizleyebilir ve geriye kalan asıl maddeyi ortaya çıkartabilir.[209] "Eğer güçlükler çözüldükten sonra inançlar üzerine herhangi bir soru kaldıysa, bu da kendi başına kanıt için yeterlidir" (1145b6). Yordamın uygun düzeni ayrıca *EN* 1145b2-7'de sergilenmektedir: önce bilindikleri şekliyle olguları ortaya koy,[210] sonra ortaya çıkardıkları sorunları dikkate al ve son olarak elde edilen fikirlerin, mümkünse hepsini, ya da en azından yetkin bir çoğunluğunu onayla.

(d) Bu kararsızlık ve başkasının görüşüne karşı ilk itibar, aporematik yöntemde ifadesini bulmuştur. Elde edilen bir inançtan yola çıkarak tartışınca, ya deneyimle ya da bir başka kabul edilmiş inançla çelişen bir sonuca vardığımız zaman bir aporia (tam olarak, "çıkmaz" ya da *cul-de-sac*) ortaya çıkar. Aristoteles böyle bir aporia'yı anlatır (EN 1146a24): "Zihnin eli ayağı bağlıdır; olduğu yerde durmayı hiç istemez, çünkü sonuç

---

[208] *EN* 1172b36-73a2, hazzın iyi olup olmadığı sorusu üzerine. Hep böylesine çekişmeci bir tavırda değildir. *EN*'in bilimsel bir kitapçık olduğunu idia etmediği hatırlanmalıdır. Bilgiyle görüş (δόξα; krş. *EN*'deki bölümdeki ἃ πᾶσι δοκεῖ) arasındaki farkın ciddi bir tartışması için bkz. *İlk. An.* bl. 33. R Bolton, PR 1976, 252'de ἔνδοξα'nın sıradan insanlar olduğu kadar uzmanlar da olabileceğine işaret ediyor ve Aristoteles'in ilkine öncelik verecceğini belirtiyor. Belki de dengeyi çok fazla o yana kaydırmaktadır, örn. Parmenides onun öne sürdüğü durum için iyi bir örnek değildir. Aristoteles'in kendi ἔνδοξα betimlemesi τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς'dir (Top. 100b21).

[209] Sağduyu filozofu olarak, insanlığın sezgisel olarak apaçık saydığı şeyin filozofu olarak Aristoteles H. B. Veath'in yakın tarihli bir kitabının başlıca temasıdır: A.: a Contemporary Appreciation (1974).

[210] "Gözlenen olgular" Ross, ama Owen ve Ackrill buradaki φαινόμενα'yı ἔνδοξα, insanların inandığı şeyin eşdeğeri olarak görüyor. (Ackrill, Ethics, 154; Owen, Articles on A. ı, 114.) Belki de haklıdırlar, ama φαίνεθαι elbette iki anlama sahiptir, mastar olarak mı ortaç olarak mı kullanıldığına bağlı olarak.

onu içermez; ama daha ileri de gidemez, çünkü tartışmayı çözüme bağlamanın yolunu bulamaz." Platon'un Eutheydemus'undaki gibi, kuşkusuz *aporiai*'den keyif alan sofistik tartışmalardan bahsetmektedir.

Aristoteles kendini kendi tarihsel zemininde gören Avrupalı ilk filozoftu belki de. Eğer bilim ve felsefeyi doruk noktasına ulaştırmanın ona ve çağdaşlarına düşen bir iş olduğuna inanabildiyse, bu ancak onlardan önce gelenlerin kazanımlarıyla olmuştu. Onunla, denebilir ki, felsefe tam bir öz bilinçlilik yolunda gerçek bir adım attı. Bu yüzyıla dek Aristoteles genellikle benim anlattığım insan değil filozofların en dogmatiği olarak görülüyordu. Bu onun ortaçağ yorumcularının bıraktığı mirastı. Yanlış bir izlenimdir ve çok daha doğru bir izlenimi daha sonraki eleştirmenler değil de, on yedinci yüzyıldaki Thomas Browne vermektedir. Pseudodoxia'da (7.13) Aristoteles'ten şöyle bahseder:

> Sıkıntılı durumlarda, ve bunlar muğlak da olabilirdi, faraziyeler de bulunmayı yeterli sayan biriydi ... Sorunlarının Sorgulamalarında gözlediğimiz üzere, ἢ ὅτι ve πότερον *utrum*, ve *an quia*'yı çok yakından tanıyordu: bütün yapıtlarında gözlendiği üzere, ἴσως ve ἐπὶ τὸ πολύ, *fortasse* ve *plerumque*'yle.

2. Platon'a keskin bir karşıtlık içinde, Aristoteles'in doğasının güçlü bir ampirik yanı vardı. Akademik yetişmesi bir yana, bilimsel sorgulamanın o zamanki hali ve teknolojik araçların bulunmaması nedeniyle, kaçınılmaz olarak bazen dayanaksız genellemelere dalıyor ve olgusal konularda yanlış yöne sapıyor görünmektedir. Darwin'in ünlü methiyesine rağmen ("Linnaeus ve Cuvier, çok farklı biçimlerde de olsa benim için iki tanrı gibi olmuştu, ama yaşlı Aristoteles'in yanında çocuk gibi kaldılar")[211], düşmanca bir eleştiriyle karşılaşmak için onu ciddi bir araştırmacı olmaktan uzak bulacak bir avuç bi-

[211] A.'in BA'inin çevirmeni, Wm. Ogle'a yazdığı 1882 tarihli bir mektupta böyle söylüyor (*Life and Letters*, ed. F. Darwin, cilt 3, 252); sıkça alıntılanmaktadır, örn. Ross, Aristotle, 112, Peck, PA (Loed ed.) 51, Needham, Hist. of Embryology, 42, n. 1. Cuvier'in kendisi A.'e karşı *Hist. des Sciences Naturelles* adlı kitabında derin beğenisini dile getirmiştir (1, 132, aktaran Leweb, Aristotle, 154). Bazı ünlü hatalar Bourgey, Obs. Et Exp., 84 ve Düring, Arist, 521 tarafından sıralanmıştır; ve bazı dikkat çekici başarıları da Charles Singer, *Hist. of Sci. Ideas*, 49 vd.'da sıralanmıştır.

A.'in en şiddetli eleştirmeni bu açıdan G. H. Lewes olmuştur, *Aristotle* (1854) adlı kitabında biyoloji yapıtlarının ayrıntılı çözümlemesi onun bilimsel gözlemci olarak başarısızlığını göstermek üzere hazırlanmıştı. Kitabın sonuç kısmında L. şöyle yazar (s. 376): A. "insanlar arasında terimin özellikle bilimsel anlamıyla, gözlemci olarak öne çıkan büyük ya da küçük bir yere layık değildir: çünkü yalnız Bilime kurgulama için sağlam dayanaklar sağlayan kesin ve değerli ayrıntılar sağlamadığı gibi, başarılı gözlemin başlıca koşullarını da göz ardı etmiştir. Birçok olgu topladı, ama onları hiç yakından incelemedi." Eski bir "Doğrulamacı"dan gelen bu yargı kuşkusuz, Grant'ın da söylediği gibi (*Ethics* 1, 277 n. 14) çok acımasızdır; ama buna destek olarak L. çok sayıda ilginç biyoloji örnekleri derlemiştir.

yoloji budalası bulmak güç değildir. Diğer gözlemler uzmanı kesinlikleriyle hayrete düşürür. Çağdaş bakış açısından, üreme ve embriyoloji alanındaki kazanımlarının dengeli ve ayrıntılı bir değerlendirmesi Joseph Needham tarafından *History of Embryology*'de (s. 37-6) yapılmıştır. Eleştirel olmasına rağmen, "Aristoteles'in hayvanların üremesi konusundaki kavrayışının derinliği daha sonraki embriyologlar tarafından aşılamamıştır ve diğer ilgi alanlarının genişliği düşünülürse, eşitlik bile sağlanamamıştır" yargısında bulunur. Birçok yerde, "ayrıntılı gözlem katı usavurulma kaynaşmıştır" ve modern biyolog da onun "harika gözlem gücünden" ve "embriyolog olarak haklı ününden" bahsetmektedir. Üzücü olsa da teleolojisi bile, tam bir felaket değildir, "çünkü teleoloji, sağduyunun başka çeşitleri gibi, zaman zaman yararlı olmaktadır," ve Needham, Harvey'in kan dolaşımını "Doğa gibi Tedbirli bir Sebebin" bir Tasarıyla hareket etmesi gerektiğine olan inancı sayesinde keşfedebildiğini itiraf ettiğini anlatmaktadır.

Bu öyle bir durumdur ki Düring gibi adil düşünen ve bilgili bir genel yorumcu bile (yanlış biçimde de olsa) kendiyle çelişme izlenimi vermekten kaçınamaz. Sık sık Aristoteles'i *a priori* kurgulamayla suçlamaktadır, örn. "Kendi bakış açısında Platon'un saf kurgusal yöntemlerinin olmadığını güçlü biçimde vurgulamasına karşın, aslında çok daha büyük ölçüde kurgusal genellemelere başvurur." Aynı zamanda "Aristoteles'in her kurgusal kuramının kökeni doğanın basit bir gözlemine dayanır." "Aristoteles'in, özellikle de deniz biyolojisi alanındaki, olguların gözlemcisi olarak becerikliliği tartışılmazdır." Sonuçta, diye bitirir, Russell gibi Aristoteles'in hatalarının listesini çıkarmakla uğraşanlar onların önemlerini abartmaktadır. "Onun kaydettiği gözlemlerin büyük kısmı doğrudur ve bazısı enfestir. Diğer yandan bütün yanlışları metin tashihleri olarak açıklamaya çalışanlar da tersine bir yanlışa düşerk. Aristoteles'in bazen bilgi kaynakları hakkında yanlış yola saptığını kaydetmekle yetinelim."[212] Aristoteles'in birinci elden gözlemlerin yanı sıra bildirilmiş olanlardan da yararlandığı doğrudur, ama bunu elemeden yapmamıştır. Hindistan fauna'sı üzerine Ctesias'tan alıntı yaptıktan sonra şunu ekler: "Ama güvenilir bir kaynak değildir" (*HA* 606a8; krş. 523a26). Ne yazık ki kuşkuculuk ve aldanmama kararlılığı bile hataya sürükleyebilir, tıpkı Ölüdeniz hakkında duyduklarını gezginlere ait hikâyeler olarak göz ardı ettiğinde yapmış olduğu gibi (*Meteor*. 359a16).

Aristoteles'in biyologluğunun ayrıntılı bir tartışması uzmanlara bırakılmalıdır.[213]

[212] Düring, Arist., 520, 387, 521, 522; ama s. 514'te başlayan kesit bir bütün olarak okunmalıdır.

[213] Ama örneklerle dolu, kısa bir değerlendirme ve övgü G. E. R. Lloyd, *Aristotle*, bl. 4'te bulunabilir. Daha fazla kaynak için s. 73 n. 1'e bakın. Uzman kişi için Lanza ve Vegetti'nin hazırladığı, genel bir giriş, ayrıntılı dipnotlar, bazı yapıtlara kısa girişler ve ayrıntılı bir kaynakça içeren bütün biyoloji yapıtlarının 1314 sayfalık İtalyanca çevirisi mevcuttur. Başka yararlarının yanı sıra, bu benim bildiğim tek resimli basımdır (balık ve hayvanların yer aldığı Yunan vazo süs-

Burada asıl konu niyet ve ardındaki zihniyettir.[214] Yeniplatoncu Proclus, *Timaeus*'a yazdığı şerhte (1.295.26 Diehl), Platon'un tersine onun "tanrıbilimsel ilkeleri ihmal ettiğinden ve fiziksel konularda çok fazla vakit harcadığından" yakınmaktadır. Aristoteles'in karşı saldırısı keskin olacaktır. Aşağıdaki iki alıntı da geometrik şekillerden fiziksel ögeleri türetmesi yüzünden *Timaeus*'un eleştirisini içermektedir:

> GC 316a6. Fiziksel görüngüler arasında daha çok vakit geçirenler geniş bir alanı bir arada tutan türden ilkeleri daha iyi tespit edebiliyorlar, buna karşın çokça soyut tartışma sayesinde olguları gözden kaçırmış olanlar daha çok birkaç gözlem temelinde kestirip atıyorlar. [Cael. 306a5; çoğul ifade belki de Platon'a yapılan göndermeyi yumuşatmak için düşünülmüştü, ama burada konu Tim.'un öğretisidir.] Bu filozoflar görüngülerden bahsederken görüngülerle tutarlı olmayan şeyler söyler. Bunun nedeni temel ilkelere ilişkin sağlam bir kavrayışları olmaması ama her şeyi belli önceden belirlenmiş kuramlarla bir hizaya getirmek istemeleridir... . Bütün olgulara karşı, bazı öncüllerin sonuçlarının ışığında tartılması gerektiğini fark etmeden, öncüllerinin gerçekliğine dayanırlar.
>
> Başka yerlerde de sözü aynı yere getiriyor.
>
> GA 760b28. Bu öyleyse, kurama ve onlarla ilgili olgulara bakarak bir yargıya varıldığında arılar arasında bir üreme tarzı olarak görünmektedir. Olgular yine de yeterince kesinleşmemiştir. Kesinleştirilecek olurlarsa, o zaman kuramdan çok duyuların getirdiği kanıtlara ve de sadece eğer sonuçları görüngülerle uyuşuyorsa kuramlara güvenmek gerekir (Krş. ayrıca 741a34 ve 762a33). MA 698a11. Ama bunu [devinmeyen devindiriciye olan ihtiyacı] basitçe genel bir kuram olarak değil, genel kuramların kendisini biçimlendirmek üzere yararlandığımız[215] ve uyum sağlamaları gerektiğini düşündüğümüz bireysel duyulur şeyler açısından anlamalıyız.
>
> Bu ampirik bakış açısı, ya da sağduyu gerçekçiliği,[216] bir ve aynı kişinin entelektüel

---

lemeleri). W. Kullman, *Wissenschaft und Methode*'de (1974) A.'in biyoloji çalışmalarının bütün olarak felsefesi üzerindeki önemine ışık tutmaktadır.

[214] Ve Lewes bile (*Aristotle*, 18) "onda her konuda onlar üzerine akıl yürütmeden önce olgular toplamaya yönelten baskın bir tümevarım eğilimi olduğunu" kaydetti. Hayvanlar üzerindeki gerçek deney örnekleri için bkz. *age*, 112 vd.

[215] Ya da olasılıkla "yararına," "yüzünden" ("göz önünde tutarak", O. Çev.), διά'nın -i haliyle kullanılmasının bir benzeri de EN 1172b20'de vardır, ὃ μὴ δι᾽ ἕτερον μηδ᾽ ἑτέρου χάριν αἱρούμεθα. Fakat edatı en yaygın anlamıyla kullanmak bağlama daha uygun geliyor.

[216] Bu deyişi teknik anlamda kullanmıyorum. A.'in konumu, örn. Ayer tarafından Central Questions'ta betimlenen "naif gerçekçilik"le birlikte, bazı özellikleri paylaşıyor, ama hepsini değil (kitabın dizinine bakın). A. var olan her şeyin duyular tarafından algılanabilir olması gerektiğine inanmıyordu. (Berkeleyci bir idealistten farklı olarak) duyumlarımızın algılanmadıkları zaman var olmaktan çıkamayan "temel nesneler" tarafından harekete geçirildiğine inanıyordu (*Met.* 1110b33; krş. 1047a4).

donanımının bir başka yönü olarak anılan özellikleriyle doğal bir uyum içindedir. Bu onu Platon'dan keskin biçimde ayıran şeydir ve madde ile form ve bireyin ontolojik önceliği öğretilerini ve de bunların onu içine soktukları güçlükleri düşündüğümüzde çok açık biçimde ortaya çıkacaktır.

3. Aristoteles'in zihni mantıklıydı. Böylesine belirsiz bir sözcük kullandığım için üzgünüm, ama elbette ilerledikçe bu daha aydınlık kazanacak. Şu anda onu genel zihinsel nitelikler altında andığım için, belli ki onu herhangi çok kesin ya da sınırlı bir anlamda kullanmıyorum. Kısacası, mantıkla bu bağlamda kastettiğim şey düşünme süreçleri üzerine bilinçli düşünümdür. Aristoteles'le birlikte felsefenin özbilinçli bir hale geldiğini söylemiştik: onun için mantık zihnin kendi işleyişini incelemesi demekti. Bu konuda tam bir özgünlük iddiasında bulunuyordu:

> "Amacımız en genel kabul edilen öncüllerden, öne sürülen herhangi bir konu üzerine, belli bir usavurma yeteneği keşfetmekti." Neredeyse bütün diğer sanatlarda, diye devam eder, bir şeyler inşa edebilmek için kendinden öncekilerin çalışması insanın elindedir, "ama bu sanatta bir kısmı hazırlanmış olan ve bir kısmı üzerine devam edilecek olan bir durum yoktu: tam olarak hiçbir şey yoktu ... Usavurma konusunda birinci elden araştırma yaparak oldukça vakit harcayana dek söyleyecek hiçbir şeyimiz yoktu.[217]

İddia temelsiz değildir. Platon kuşkusuz mantık bilimi gibi bir şeyin gerekli olduğunu, varlığın doğasını sorgulamadan önce terimleri tanımlamak ve geçerli sav biçimini geçersiz olanlarından ayırt etmek gibi konularda eleştirel çalışma yapılması gerektiğini görmüştü; ama diyaloglarında bunu sistemsiz olarak daha kurgusal doğaya sahip tartışmaların içine kattı. Genel olarak, Susan Stebbing'in yazdığı gibi (*Mod. Introd. To Logic*, 478): "Platon'un metafiziği düşünümsel düşünmenin mantıksal analize yetenekli bir örneğini sundu: kendisi kendi düşüncesinin mantıksal yapısı üzerine düşünmedi."[218]

Başkalarının duraksayarak ya da akıl dağınıklığıyla öne sürdüğü şeylerin yeminli temizleyicisi olarak, ona göre bütün bilimsel ve felsefi araştırmanın öncülü ve yardımcısı olan konuya hak ettiği ilgili göstermek özellikle Aristoteles'e kalmıştı (ilerde s. 135 vd). Onun başkalarının görüşlerini başlangıç olarak alma alışkanlığını kaydetmiştik. İnançlı tanrıcılardan yanlış yola sapmış maddecilere dek hepsinin, töz ya da dışavurumla ilgili yanlışlarından arındırıldıklarında katacak bir şeyleri vardı. Bunu saptama işine, ona "öne sürülen herhangi bir konuya" uygulanabilecek bilimsel mantık ögelerini getirdi-

[217] SE'nin son bölümünden. Çevrilenler 183a37 vd., b 34-36, 184b1-3. 184b2 O. Çev. büyük duyarlık gösterir ama Yunancadan hafifçe uzaklaşır. ἤ "ama" demek değildir ve πρότερον.....ἤ birlikte alınmalıdır.

[218] Krş. ayrıca M. Kneale, development of logic, 11 vd., "Platon ilineksel olarak bir dizi mantıksal ilke sıralamaktadır" diye başlar.

ğini bilerek, güvenle yaklaştı. Bir tarafsızlık örtüsüne bürünmesine ve öncekilerin değerlendirmelerine sadece açıklık ve düzen kattığını ve asıl niyetlerini ortaya çıkardığını iddia etmesine rağmen, aslında kendi farklı şemasına uydurmak için onların görüşlerini çarpıttığı yolundaki aşikâr itirazla[219] karşılaştığımız zaman bunu hatırlamak gerekiyor. Bu sorun kendi tarzında, malzemenin bir incelenmesiyle çözülebilir, ama on dokuzuncu yüzyıla dek dünyaya hizmet etmiş olan bir mantık sistemi ortaya çıkarmış olduğu da ihmal edilebilir şey değildir. On sekizinci yüzyılda Kant hâlâ şöyle yazıyordu: "Bugüne dek bu mantığın tek bir adım atamamış olması dikkat çekicidir ve bütün görünümüyle bu kapalı ve tamamlanmış bir öğreti bütünüdür." Daha yakın zamanlarda *Encylopaedia of Philosophy*'de (IV, 517) C. Lejewski, Aristoteles'in mantıksal başarısının kısa bir değerlendirmesini yaparken şöyle demektedir: "Simgesel mantık ortaya çıkana dek (yani, iki bin yıl kadar bir süredir) Aristoteles'in mantık konularındaki yetkesi rakipsiz olarak kaldı ve onun mantığı hiçbir eklemeye izin vermeyen kapsamlı bir sistem olarak görüldü."

Onun kendinden öncekilerin söylediklerini onların kendilerinden daha iyi dile getirdiği yolundaki iddiası böyle bir temele dayanıyordu. Bu iddia da aslında anlamsız değildir. Platon'un yorumlanması üzerine aydınlatıcı bir pasajda (*Philosophy* 1976, 362), I. M. Crombie, "onun dediğini tahmin etmeye çalışırken kendi daha anlaşılır felsefi terminolojimizi kullanmazsak ortaya çıkabilecek olan" çarpıtma türüne dikkat çekmektedir.

4. Aristoteles'in zihin donanımı içine kendi adıma[220] onun dünyaya teleolojik bakışını da katmak isterim. Bir teleolog bütün doğayı, bilinçli olsun olmasın, bir amaç ya da amaçları yerine getiriyor olarak düşünür. Bizim kendi eylemlerimiz normalde, onları belirleyen ve açıklayan, bilinçli olarak hayal edilmiş bir sonuç ya da hedefi yerine getirir. Bir ev inşa etme eylemine ait eylem dizisi sadece erkek ve kadınların kendileri ve eşyası için bir barınağa ihtiyaç duymalarıyla açıklanabilir; bu yüzden bu kendi ya da başkalarının çabalarıyla sağlanmalıdır.[221] Aynı tip davranış rasyonel olmayan dediğimiz yara-

---

[219] Çok sık ortaya atılır, özellikle de Cherniss tarafından. *JHS* 1957'deki makaleme bakın.

[220] Kişisel bir not kaçınılmaz, çünkü farklı bir bakış acısı olasıdır ve kısa süre önce, "A.'in teleolojisinin temelinde *ampirik* nitelikli olduğunu ve onu doğa incelemesine götüren a priori bir öğreti olmadığını" dile getiren A. Gotthelf tarafından ustalıklı biçimde öne sürülmüştür. ("A.'s Conception of Final Causality" in R. of Metaph. 1976, 237.) Fakat burada söyleyeceğim şeyler bizim bakış açımızı uzlaştırmakta işe yarayacaktır. Her koşulda G.'nin, A.'te nihai sebepliliğin (çağdaş "biyolojik indirgeme"nin yaptığı gibi) teleolojik olmayan ögelere indirgenemeyeceğine ilişkin bir tezi işleyen incelikli makalesi aydınlatıcı ve ikna edicidir.

[221] *Portrait of A.* (s. 217) adlı kitabında, Bn. Grene Thomas Dewey'in bir fikrini anmaktadır: bir insanın içinde yaşamak için değil, inşa etme etkinliğinin hazzı için ev inşa eder, çünkü çatı yerleştirilmeden önce düşüp ölebilir. Onun hem Aristotelesci açıdan hem de olgular açısından bunun saçmalık olduğunu söylemesini kabul etmekten başka bir şey yapamayız. (A. amaç belli olduğu sürece, insanın κατὰ συμβεβηκός etkinlikten haz alacağını inkâr etmeyecektir.)

tıklarda da gözlenebilir: bir örümceğin ağ örmesi ya da bir kuşun bahçeyi ağzında bir dalla geçmesi sadece bir ağ ya da yuva hazırlama amacıyla açıklanabilir. Bitkilerde bile doğa bir amacın yerine getirilmesi için işbirliği yapıyor görünmektedir. Bir tohumun bir buğday başağı haline gelmeyi, meyve yapmayı ve türü sürdürmek için başka tohumlar saçmayı hedeflediği söylenebilir; ve bunun olabilmesi için, toprak belli bileşenler içerir ve güneşle yağmur buna yardımcı olmak için düzenli eylemler gerçekleştirir.

Bu görüngülerle karşı karşıya kaldığında, teleologlar açıklamayı amaç anlamında doğru ve sonul olarak kabul eder. Genellikle, ama hiçbir şekilde değişmez olarak değil, bunlar doğayı ilahi bir zihin tarafından bilinçli olarak dışarıdan şekillendirilmiş sayan teistlerdir. Başkaları amaçla ilgili tüm fikirleri temelsiz saymaktadır. Tasarım kanıtlarıyla ilgili tartışma yersiz kalır çünkü kör, rastgele güçlerin etkileşimlerinin amacın sonuçlarını *harekete geçirmesi* olasıdır. Darwinci evrim kuramları, kendi başlarına ele alındığında, birçok kimseyi bu sonuca ulaştırmıştır. İdealde, kuşkusuz, sorun gözlemin ve çıkarımın kendisinin yönünü belirleyen, araştırmacının içinde olan bir şey değil, araştırmacının gözlemi ve çıkarımının bir *sonucu* olarak çözüme bağlanacaktır. Bu durumda entelektüel mizacın özellikleri arasına burada geçerken anılmış olan teleolojik bakışı da katmak yanlış olacaktır. Ama durum böyle değil. Aristoteles dünyayı Democritus'la aynı biçimde görüyordu. Platon'la olan ilk yakınlığı her ikisinin de doğaları gereği teleolog olmalarına dayanıyordu ve aralarında görülen birçok farklılığa rağmen, oldukça fazla ortak zemin vardı. Onun bakışını kesin biçimde ampirik olarak adlandırmak yerine, onun zihninin -her ikisi de güçlü olan ve ikincisi Platon ve Akadame'yle yakınlaşmasının ardından daha da güçlenmiş olan- ampirik ve teleolojik yönlerinin öyle rahatça birleşmediğini ve bu incelemenin bir hedefinin de teleolojik inançlarına güvenilir bir ampirik ve rasyonel temel sağlama çabalarının aynı duyguları paylaşan bir değerlendirme olduğunu söylemeyi yeğliyorum.[222] Çünkü bilinçli ve bilerek bir ampirisist olduğu doğrudur. Aslında zihinsel niteliklere ait özetimiz içinde, hepsinin de üstüne çıkan şey, felsefe yaptığı sürece deneyimin getirdiği olgular ve bunlardan çıkarılabilecek sonuçlardan başka bir şeyin önemli olmaması yolundaki destansı kararlılığıdır. Yönteminin iyi bir anlatımı büyük zooloji rehberi olan *Historia animalium*'un ilk kitabında bulunmaktadır. Farklı cins ve türe ait canlıların gövde kısımları ve alışkanlıkları arasındaki farklılıklardan örneklerle başladıktan sonra, şöyle devam ediyor (491a7):

> Buraya dek genel olarak, incelememizin kapsamını ve konularını tanıtmak üzere bir şeyler söyledim. Daha sonra herkese ortak özellikleri ve farklılık belirtilerini kavra-

[222] Burada Moreau, *A. et son école*, 37 vd.'daki ilginç bir paragrafla uzlaşım içinde buluyorum: A.'teki Platoncuyla ampiristin çatışmasının, onun bilgikuramını varlıkbilimiyle çelişkiye düşürdüğünü söylemektedir.

mak üzere ayrıntılara gireceğiz. Her bir tekil tür üzerine araştırmayı tamamlayarak ilerlemenin doğru yolu budur, çünkü bu olgular ispatımızın hem konularını hem de öncüllerini sergileyecektir.

VI
SOYUTLAMA VE FORMUN ORTAYA ÇIKIŞI

Aristoteles üzerine yazmanın en güç yanı serimleme sırasına karar vermektir. Sistemi temel konularda öylesine sıkıca örülmüştür ki parçaları kapsayıcı biçimde açıklayıcı görünmektedir. A öğretisini anlamak için B'yi bilmek gerekir, ama bu nedenle B önce ele alınırsa, insan onun A'ya gönderme yapılmadan açıklanamayacağını görür. Sözgelimi, madde, form ve somut nesne ile kuvve ve fiil öğretisi, töz kavrayışı, varlık kategorileri, bireyin konumu, dört nedensellik türünü ve karşılıklı ilişkilerini kavrayışı böyle karşılıklı olarak bağlantılıdır. Bir yerden başlamak gerektiğinden, ben iki kavram çiftini onun fizik, metafizik, psikoloji, biyolojik taksonomi, etik ya da hatta mantık (çünkü mantık Aristoteles'in gözünde savların formunu maddelerinden çıkartma sanatı olarak görülmektedir) gibi farklı bilgi dallarındaki sorgulamalarını anlamak için özellikle ikna edici ve gerekli sayarak seçtim: madde ile form (buna karşılık gelen formu bileşikten soyutlama felsefi yöntemiyle birlikte) ve kuvvet ile eylem. Ama nereden başlarsak başlayalım, bazı ileri göndermeler ve hatta tekrarlar olasılıkla kaçınılmaz olacak.

Aristoteles'te form konusuna yaklaşırken bir kez daha onun düşüncesinin Platoncu arka planını vurgulamak gerekir. Özgül ve genel formların aşkınlığı konusunda, dostluğa bağlı olarak hakikate bağlılık geriye atılmıştı, ama daha ilk günlerden bunların varlığına ve doğada formel ögenin aşırı önemine yönelik bir inanç besliyordu, ki bu onun başını ciddi sıkıntılara soktu. Platon'un kendinden emin "çünkü burada bir tane bulacağız" (*Phil.* 16d), yani her şeyde bir form bulacağız sözü Aristoteles için de geçerli kaldı.[223]

---

[223] Popper şöyle yazmaktadır (*LSD*, 66): "Tekil kavramlardan tümel kavramlara 'soyutlama' denen bir süreç aracılığıyla yol almanın olası olduğuna yaygın bir şekilde inanılmaktadır. Bu görüş tekil önermelerden tümel önermelere geçişiyle, tümevarımsal mantıkla yakın bir ilişki içindedir. Mantıksal olarak, bu yordamlar eşit ölçüde uygulanamazdır." A.'in konumunu Popper'ın ünlü tümevarım reddiyle ("Tümevarım ... bir mittir," *C. And R.*, 53) herhangi bir ilişkiye sokacak olsa, A.'in yordamının tümüyle farklı bir metafizik temele sahip olduğunu vurgulamak gerekir. Form belli bir tikeller kümesinden soyutlanabilir (ya da çıkartılabilir, ayrı düşünülebilir), ama bugün "sadece soyutlama" olarak bildiğimiz şey bu değildir. Bu arada, Popper "özgül" ve "tekil" terimlerini birbirinin yerine geçebilir biçimde kullanmaktadır. Bu tuhaftır. "Viyana köpekleri" sınıfını "tekil bir kavram" olarak adlandırmaktadır (Bakınız *LSD*, 63 ve 65). Aristoteles ele alındığında tekille özgül arasındaki ayrım temel olduğundan, bazen A.'in kendi tutarsız terminolojisinden de kaynaklanan bu olası karışıklık sebebini ortadan kaldırmak yerinde olacaktır.

Filozofun itirazı gerçekliği açıklamaya yöneliktir.[224] Platon da Aristoteles de kendilerine bu hedefi koydular, ve her ikisinin de, açıklanması gereken gerçeklik fikriyle, yani çevremizde duran gerçeklik, duyulur dünya fikriyle yola çıktılar. Ama farklı felsefi mizaçların emirlerine göre yürütülen arayış onları sonunda gerçekliğin, sonuçta, hakikaten nerede bulunduğu konusunda farklı sonuçlara götürdü. Platon gerçekliğin, eğer olası bir bilgi nesnesiyse ve basitçe titreşen görüşlerden ibaret değilse, sabit ve değişmez bir şey olması gerektiğine karar verdi. Ama yaşadığımız dünya sürekli değişime maruz kalmaktadır, Heraclitus'un doğru biçimde söylediği gibi. Bu yüzden gerçeklik bilinemez ya da bu dünyadan başka bir yerde bulunmaktadır. Filozofun onun bilinebilir olduğuna olan inancı, böylece onu biricik gerçeklik ve hakiki bilgi nesnesi olan aşkın bir ebedi ve değişmez tözler alanı koyutlamaya yöneltti. Platon'un duruşuna dair böyle kısa ve yetersiz bir değerlendirme adil olmaktan uzaksa da, bu en azından onun Aristoteles'in gözündeki, onun farklı yapılanmış zihnine göründüğü şekliyle Platonculuğun değerlendirmesi ve bu yüzden (bizim amacımıza uygun olarak) onun eleştiri ve tepkisinin konusu olmaktadır. Heracletiuscu akış ve Sokrates'in tanımlara yönelik ısrarı birleşince, diyordu, Platon'u "Sokrates'in inceleme konusunun duyulur dünyada bulunan bir şey değil, farklı bir şey olduğuna" ikna etmeye yetti. "Bu nedenden dolayı, o, ortak tanımın herhangi bir duyusal şeyin tanımı olamayacağını savundu, çünkü onlar sürekli olarak değişmekteydi. Böylece bu farklı varolanlar sınıfına Formlar adını verdi ve duyusal şeylerin onlardan ayrı olduğunu ve adlarını onlardan aldıklarını söyledi."[225]

Daha sonra Aristoteles'in Formlar kuramına yönelik bazı itirazlarına bakacağız (bkz. ileride). Şimdilik nihayetinde onları reddetmeye yöneldiğini ve böylece bağımsız bir filozof olarak kariyerine gerçekliğin duyusal deneyim dünyası içinde bulunduğu inancıyla başladığını söylemekle yetinelim. Galileo hakkında söylenen şey Aristoteles için de geçerlidir: "Bilginin konusu anlaşılır 'ideal' bir dünya değildir ... olaylar dün-

[224] Bkz. *Met.* Z, 1028b3. Yirminci yüzyılın dilbilimsel çözümlemecilerini kabul etmemiz gerekir. Braithwaite 1933'e göre, felsefenin hedefi ne duyguları ne de anlığı tatmin etmektir, basitçe şu biçimde sorular sormaktır: "Şu şekilde bir cümleyle tam olarak ne kastedilmiştir?" (*Camb. Univ. Studies*, ed. Wright, 31 vd). Felsefecinin amacına ilişkin bu kavrayışın iki göze çarpan karşıtı, Russell ve Popper olmuştur. Bakınız, kendi bağlamlarında (1) Russell, *My Phil. Development*, 217 (ve krş. 230): "İkinci Dünya Savaşı'ndan önceki bütün felsefecilerle birlikte [Wittgenstein'ın ikinci dönemi], benim temel hedefim dünyayı olabildiğince iyi biçimde anlamak olmuştur ... fakat artık bize bizim anlamaya çalıştığımız şeyin dünya değil sadece cümleler olduğu söyleniyor ve felsefecilerin söyledikleri dışında bütün cümlelerin doğru olduğu varsayılmaktadır." (2) Popper, *LSD*'ye önsöz: "Nedense bütün herkesin ilgilendiği en azından bir felsefi sorun olduğunu sanıyorum. Bu ... *kendimizi ve kendi bilgimizi de dünyanın bir parçası olarak kavrayacak şekilde, dünyayı anlamak sorunudur.*"

[225] *Met.* A bl. 6, 987 b 5-9. Krş. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

yasının anlaşılır yapısıdır."[226] Devinim ve değişim doğanın en karakteristik belirtileri olduğundan, uzak durulması değil, anlaşılıp açıklanması gerekenler tam olarak bunlardır. Bir başka durağan kusursuzluk dünyası varsaymak sadece "boş laf ve şiirsel metafordur" (*Met.* 991a20), zaten böyle bir şey var olsa da, kimse onunkiyle bize ait dünya arasında herhangi bir sebep ilişkisi kuramazdı. Bir filozof sebeplerine bu dünyanın olaylarının akılcı bir incelemesiyle, yasal olarak iç yapısı ve davranışının gözleminden çıkarılabilecek olanlardan başka bir şey varsaymadan ulaşmadığı sürece, başarısız sayılmalıdır. "Doğanın her ürünü kendi içinde bir devinim ve durağanlık ilkesine sahiptir." Bu başlangıç noktasıdır. Şöyle devam eder: "Doğanın varolduğunu kanıtlamaya çalışmak gülünç bir şey, çünkü bu tür varolan pek çok nesne var, bu açık. Açık olmayan şeyler aracılığıyla açık şeyleri kanıtlamak ise kendisi aracılığıyla bilinir olanla olmayanı birbirinden ayıramayan birinin işidir." (*Fiz.* 192b13, 193a3.)

Cesurca sözler; ama Platon'un güçlüğü hâlâ duruyordu. Bilimsel bilginin pusulası içine sürekli değişen, oluşan ve var olan, iki anı birbirine uymayan, dengesiz görüngüler dünyasını nasıl almalı? Bilgi kalıcı bir konu talep etmez mi? Aristoteles'in görüşü, kısaca ve genel olarak, budur. Böyle bakıldığında, ilk bakışta, dünya sürekli devinim içindeymiş ve bir doğa felsefesini olası kılabilecek türden sabit hakikatler sunmuyormuş gibi görünür, ama yine de eğitimli zihin, bir düşünce süreci aracılığıyla, bu sürekli akışı çözümleyebilir ve altında yatan değişmez temel ilkeleri (*archai*) bulabilir. Bunlar duyusal dünyadan ayrı var olan bir töz kümesi değildir, ama ayrı ayrı düşünülebilirler (λόγῳ χωριστά). Değiştirilebilir değildirler ve sağın felsefenin konusu olan onlar değildir. Bu ilkelerin ne olduğunu sorarken, tartışma boyunca tam ve ayrı bir varlığa sahip olan ve bütün sorgulamanın yürütülmesine neden olan şeyin tekil duyusal nesne olduğu unutulmamalıdır—bu insan, bu at. Bunu anlamak için, bununla ilgili bazı şeyleri, ait olduğu sınıfı, mantıksal olarak sahip olması gereken iç yapıyı kavramalıyız. Bu onun mantıksal bileşenlerinden ayrı ayrı bahsetmeyi gerektirir, ama bu bizi bunların ayrı ayrı varolmuş oldukları gibi yanlış bir düşünceye sevk etmemelidir, çünkü hiç böyle olmaz. Bu hevese karşı koymak güç olabilir, çünkü Aristoteles'in kendi dili bazen bizi buna yöneltecek kadar kesinlikten uzak ve tutarsız olabilir.[227] Aslında tikellerin ve formların varlık tarzları Aristoteles'in felsefesini, özellikle de varlığın kategorileri öğretisini ve Metafizik Z'nin ontolojisini daha büyük ölçüde dikkate alıncaya dek tam olarak anlaşılmaz;[228] ama daha bu erken aşamada Aristoteles'in, bazen başka zamanlarda düşüncesinin bir

[226] Aktaran S. Drake, JHI 1977, 19, Randall, *The Career of Philosophy*'den. A. aktarılan bir sonraki cümleyi kabul etmezdi: "En iyi insan dili matematiktir."

[227] Krş. Owen, *Symp. Ar.* III, 124.

[228] Bl. XI, s. 210-14.

güçlüğü ya da tutarsızlığı gibi görünebilecek olan şeye anahtar olan, o dokunulmaz sağduyu boyutunu, *tikelin üstünlüğünü* vurgulamaktan pişmanlık duymuyorum. Bununla birlikte çevresindeki şeyleri, mantıksal analiz yoluyla, varolan -başka türlü değil şeylerde varolan-, yine de onlardan zihin aracılığıyla yapılan soyutlamanın içinde olabilecek ve doğayı açıklayabilecek birtakım ortak özellikleri soyutlamak üzere inceleyen filozof resmi ortadan kalkar. Bu şeylerin varlıkları bireylerin varlığına bağlıdır, çünkü "müzisyenlik müzisyenler olmadığı sürece var olamaz" (*Met.* 1018b36).

Böyle bakıldığında, duyusal dünyadaki ayrı ayrı varolan her bir nesne, maddesi (*hyle*) belli bir forma (*eidos*) sahip olan ya da onun tarafından bildirilen bir alt yapıdan (*hypokeimenon*, "altta yatan") oluşan bir bileşiğe çözünebilir. Duyusal töz bir halden diğerine değiştiğinden (*Fiz.* 205a6, "her şey karşıttan karşıta değişir"), formlar karşıt çiftleri olarak görülmekte ve genelde öyle adlandırılmaktadır. Bir çiftin her iki üyesi için de bir ada sahip olabiliriz (sıcak ve soğuk, siyah ve beyaz), ya da bir tanesi olumlu hal ya da nitelik olarak ve diğeriyse basitçe onun olumsuzu olarak görülebilir (düzen, düzensizlik ve Yunanca taksis, ataksia). Bu dilsel kullanım Aristoteles'i bazı durumlarda iki karşıt formdan değil, bir form ve tam olarak o formun yokluğu ya da ihtiyacı demek olan steresis'inden bahsetmeye yöneltmiştir. Bazen sözcük daha az belirgin biçimlerde kullanılıyor gibi görünmektedir,[229] ama onu böyle göstermek anlamayı kolaylaştıracaktır.

Bu çözümlemenin gerekliliği en iyi Platon'un benzer bir yapıtıyla, *Phaedo*'yla gösterilebilir (103a-c). Karşıtların karşıtlardan geldiği yolundaki daha önceki bir önermeyi yerine getirdiği hiçbir karşıtın karşıtına dönüşemeyeceği önermesiyle uzlaştırması istendiğinde, Sokrates daha önce karşıtlarla nitelenen şeylerden bahsettiğini, ama şimdi karşıtların kendisinden bahsetmekte olduğunu açıklar. Aristoteles sorunu devraldı, ama içkin formları olduğu gibi aşkın formları da içeren bir çözüm getiremedi. Her iki filozof da, değişim sorununun, eğer ısının kendi kendine soğuyabileceğini varsaymayı da içeriyorsa gerçekten çözülemez olduğunu söylüyordu. Isının özü sıcak olmaktır, o yüzden sıcak dışında bir şey olmak onun yok olması demek olacaktır. Karşıtlar bu yüzden birbirleri üzerinde etkide bulunamaz. "Karşıtların kendileri birbirlerinden kaynaklanmaz," demişti Platon (Pho. 103b); ve Aristoteles: "Karşıtlar birbirleri üzerinde etkide

[229] Sözgelimi στέρησις, κακοποιόν bir şey olabilir (Fiz. 192a15), çünkü olumlu karşıt οὗ ἕνεκα'yla özdeşleştirilmiştir. A. düşünürlerin en az soyut olanıdır. Soğuk sıcağın στέρησις'ıdır ve birinin diğerinden daha iyi ya da kötü olmadığı düşünülebilir. Ama bir bardak çay ya da birinin tıraş suyunu düşünün. Platon, Euthyphro üzerine yazdığı bir notta Adam Alfa olumsuzuyla oluşturulan sözcüklerin bir niteliğin yokluğundan çok olumlu tersini belirtmeye eğilimli olduğuna dikkat çeker, örn. ἀνωφέλης basitçe "yararsız" değil "acı verici"dir. Yine, καθ'αὐτὸ μὴ ὄν (Fiz. 192a5) olmasına rağmen, στέρησις, εἶδος πως olarak betimlenebilir (Fiz. 193b19). Daha fazlası için bkz. ileride.

bulunamaz; üçüncü bir etkenin varlığı bize bu güçlük için makul bir çözüm sağlamaktadır" (*Met.* 1075a30; krş. *Fiz.* 190 b33-35). Öyleyse sıcak bir şeyin soğumasını, ya da siyah saçın beyazlaşmasını gözlersek, onun değişmesinin doğru tarifi ısının, ya da siyah rengin maddesinde başka bir şeyle yer değiştirdiğini söylemek olacaktır.[230] "Olan şey beyaz değildir, ama tahta beyaz olur" (*Met.* 1044b23). Met A'nın ilk yarısı HARAKET ETMEYEN HAREKET ETTİRİCİ savı için hazırlanmış, onun fizik kuramlarının, ezberleme amacı için yararlı olan not biçimine sıkıştırılmış, hızlı bir gözden geçirmesi gibidir. Orada şunu okuruz (1069b3):

> Duyusal töz değişmeye tabidir. İmdi değişme karşıtlar ya da ara haller arasındaysa ... değişenin karşıtlar olmadığı görüldüğünde, karşıt konuma değişen altta yatan bir şey olmalı. Bu altyapı kalır, karşıt kalmaz. Öyleyse karşıtların yanı sıra üçüncü bir etken, yani madde vardır.

Aristoteles'in formun soyutlanması öğretisine bir ilk göz atma için bu kadarı yeter. Bu bir dizi duyusal nesneyi gözlemiş ve üzerlerine düşünmüş olan doğa filozofunun, onları hepsinin içinde devralınmış olan, nesneler onun varlığına ya da yokluğuna göre değişebiliyor olsa da, sabit ve değişmez olan *eidos*'u[231] kavrayarak anlar. Başarı elde etmek bazı beceriler gerektirir. Örneğin, verileri incelemek ve onlardan bir sonuç çıkarmaya çalışmak hangi tartışma biçimlerinin yasal, hangilerinin değil olduğunu anlamadığı sürece yarar taşımamaktadır. Bu yüzden tümevarım ilkelerinin hazırlanması ve formel mantığın pratik biçimde yaratılması gerekiyordu. Bunlara değindiğimiz zaman, Aristoteles için yardımcı oldukları ve bazı durumlarda tikel örneklerini oluşturdukları daha büyük sorunlar için bir ipucuna sahipsek daha kavranır ve daha ilginç görünebilirler.

---

[230] Platoncu biçimiyle bu sav, bunu çok açık biçimde betimleyen 19. yüzyıl filozofu Hermann Lotze'yi derinden etkilemiştir: "Algı bize nitelikleri açısından değişime uğrayan duyu şeylerini gösterir. Ama siyah beyaz olur ve tatlı ekşi olurken, beyazlığa geçen siyahlık değildir, ya da tatlılık ekşilik haline gelmez; burada olan şey her biri kendisiyle özdeş kalan birkaç niteliğin şeyde birbirlerinin yerine almasıdır ve bu şeyleri düşünmemizi sağlayan kavramların kendilerinin niteliklerin yüklendiği şeyleri değiştirmeleri açısından atfettiğimiz değişebilirlikte hiçbir rolü yoktur... Bu çok basit ve iddiasız bir şeydir, ama Platon ilk kez burada dile getirdiği çok önemli bir düşüncedir." (Lotze, *Logic*, II; aktaran Kapp, *Ausgewählte Schriften*, 68.)

[231] Burada dikkat çekici biçimde Aristotelesci anlamlarıyla öne sürülen terimlerin bazısının Aristoteles tarafından başka anlamlarda da kullanıldığı anlaşılacaktır. Bir sözcüğü, onu kendi teknik gereksinimlerine uyarlama ihtiyacı altına soktuktan sonra bile sözcüğün popüler anlamını korumak genelde yaptığı bir şeydi. Örneğin *eidos*'un "dışadönük ve görünür görünüm" şeklindeki yaygın bir anlamı vardı ve kendi sistemi içinde olsa, canlı bir yaratığın ruhu için onun *eidos*'u denmesinde olduğu gibi, bambaşka bir anlam kazanacak olsa da bu sözcüğü sıkça kullanmaktadır. Sabit terminolojiye dayanamıyordu. Krş. *Met.* 1033b5: "*eidos*, ya da duyusal bir şeydeki şekle ne ad vermek gerekiyorsa."

VII
TELEOLOJİ VE SAVUNUSU: KUVVE KAVRAMI

1. TELEOLOJİ[232]

"Si on recuse la finalite comme explication, elle subsiste comme fait a expliquer."

E. Gilson

Öncelikli değinmek üzere seçtiğim ikinci ilke, kuvve oluş kavramıydı. Formun önemi gibi, bu da erken dönem eğitimiyle, yani hakkında burada kuvvenin kendisine bir giriş niteliğinde daha başka şeylerin de söyleneceği teleolojik eğitimin beslediği bir zihin alışkanlığının bir sonucuydu. Ne olduğunu gördük ve onun kendi tarifine bağlı kalarak şimdi ona neden diye sormalıyız; bir başka deyişle onun layıkıyla yaptığı bilinçli ve geçerli savunmaya bakmalıyız. Bu savunmanın rakiplerini Aristoteles'in açık biçimde doğadaki nihai sebebi göz ardı etmeleleri nedeniyle eleştirdiği (*GA* 789b2-5), Demokritus'ta doruk noktasına ulaşan, erken dönem İyonyalı kozmogonistleri temsil ediyordu. Sokrates onlar karşısında duyduğu hayal kırıklığını Phaedo'da dile getirmişti. Onların yanlışları hakiki sebeple gerekli koşulları karıştırmaktı[233] ve en kötü savunmacıları İlk Sebebin Zihin olduğunu ilan ederek daha iyi şeyler vaat eden, ama açıklamalarında bu vaatten en ufak şekilde yararlanmayan Anaksagoras'tı. Aristoteles de aynı eleştiriyi yineledi.[234]

---

[232] Bu bölümün notlarında anılmayan yararlı yazılar arasında şunlar da vardır: Theiler, Teleol. Naturbetrachtung (2. bsm., 1965), Pt III; Balme, A.'s *Use of Teleological Explanation* (1965); J. Owens, "Teleology of Nature in A.," Monist 1968; Wieland, "The Problem of Teleology" (in Articles on A. I, tuhaf ve bazen akıl karıştırıcı bir katkı olsa da); A. Gotthelf, "A.'s Conception of Final Causality," R. of Metaph. 1976.

[233] Bu ayrımın sanki Sokrates hiç yaşamamış gibi modern dönemde de yeni baştan yapılması gerekti. Edwards ve Pap., Mod. Introd., 95-7'deki Benn ve Peters, *Social Principles and the Democratic State* alıntısına bakın; ayrıca *Broad, Mind and Its Place*, 108 vd.

[234] *Met.* 984b15. Bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019. BA 687a7'de A. Anaksagoras'ın bir hükmünü çarpıcı biçimde tersine çevirir: "Anaksagoras insanın üstün zekâsını eli olmasına bağlar. Üstün zekâsı yüzünden ele sahip olmuş olması daha olasıdır. Eller araçtır ve doğa zeki bir insan gibi her aleti onu kullanabilecek hayvana verir." Sokrates'in doğayı şans eseri tasarlanmış gördüğünün örnekleri Ksenophon Mem. 1.4.4 vd., 4.3.3 vd.'da verilmiştir.

Doğanın amaçsız ya da rastgele davranmadığı (ya da yapmadığı)[235] ve tersine, bütün süreçlerinin belli bir sonu hedeflediği savlarıyla Aristoteles'in yapıtlarında sıkça karşılaşılmaktadır.[236] *Etik*'te (1099a21-22) doğanın ürünlerinin olası en iyi biçimde yapılandığını bildirmektedir. Bu da Sir Alexander Grant'a "Aristoteles'in dünyaya bir tür doğal iyimserlikle baktığı" yorumunu yapma fırsatı vermektedir. *PA* 639b19'da hatta amacın (tam olarak "bir şey için") insan sanatından ziyade doğanın yapıtlarında apaçık olduğunu söylemektedir. Amaç doğa açısından bilinçli midir? Emin olmak güç ve bu soru genellikle yorumcunun kişisel yaklaşımına göre sorulmaktadır. Aristoteles hiç de aptal değildi, bu yüzden böylesine ham bir insanbiçimcilikle suçlanamazdı, ya da bilinçsiz amaç gibi mantıksız bir fikri de savunmuş olamazdı.[237] Yine de, kanıtlara bakmak yerinde olacaktır.

Aristoteles doğayı birebir olarak kişileştirmediyse de, kişisel metafor ve benzetmeler kullanışı görünür biçimde ısrarlıdır. Doğa "sanatını *duyarlı* biçimde uygulamaktadır"; "işe yarar olanı *aramaktadır*", "en iyi olana *yönelir*", belli bir sonuç "*ister*", "amaçsız ya da *akılsız* bir şey yapmaz", "hep en iyiyi *gözeterek* davranır." "İyi bir evsahibi gibi, doğa da işe yarayabilecek olan bir şeyi bir kenara atmaz."[238] Tanrıyla kaynaşması, Aristoteles'in deyişiyle "Tanrı ve doğa amaçsız bir şey yapmaz," olasılıkla sadece ikisi arasındaki bir ayrımı belirtmektedir.[239] Diğer yandan doğal sebeplilik tanrısal görünmektedir. "Doğanın nimetleri bizim emrimizde değildir, ama gerçekten talihli olanlar bazı tanrısal sebeplerin sonucu olarak onlara sahip olur." "Her şey doğaları gereği içlerinde tanrısal bir şey barındırmaktadır." (EN 1179b22-23, 1153b32).[240] Ara sıra Aristoteles, özdeş-

---

[235] μάτην ya "frustra" (amacını yerine getirememek) ya da "temere" (amaçsız) demektir. Burada ikincisinin kastedilmiş olması doğanın bazen amacını yerine getirememesi olgusundan kaynaklanır.

[236] Birkaç örnek BA 641b12, 658a8, 661b23, Cael. 290a31, 291b13, Pol. 1253a9, De an. 415b16, 432b21, GA 741b4, 744a36. daha fazla örnek için, bkz. Bonitz, Index, 837b.

[237] Lesky (HGL, 559) bunu μάτην'i "niyetsiz" olarak çevirirken bile korumaktadır. Şöyle der: "Onun için doğa kişileşmemiş ama aynı zamanda bütünüyle amaçlı bir güçtür, gözleyebildiğimiz kadarıyla, niyetsiz (μάτην) hiçbir şey yapmaz." Ama kişileşmemiş bir kuvvet nasıl niyetle davranabilir (Almanca orjinalde "Absicht")? Popper için (ana dili tabii ki Almancaydı), "Absicht" "bir niyeti, amacı olan zihin" demektir (Self and Brain, 155). Bu yüzden Ewing de, Fundemental Questions, 229 vd., örn. "bilinçsiz amaç gibi bir şeyin ne olabileceğini anlamak çok güçtür."

[238] GA 731a24, HA 615a25, GC 336b27, Cael. 291b13, IA 708a9, GA774b16. Fiz. 199a20'de düşük hayvanların ve *a fortiori* bitkilerin amaç yönelimli etkinliklerinin arama ya da düşünme sonucu olmadığını, doğanın onların yerine tasarı yapmasından olabileceğini görüyoruz.

[239] Örn. Cael. 271a33. Buna karşılık, καί yaklaşık olarak bizim "yani"mizin eşi sayılabilir.

[240] Ama A.'in dilinin farklı yerlerdeki çeşitliliği düşüncesini yakalanması güç bir av kılmaktadır. BA 656a7'de insanın tanrısallığı paylaşan tek hayvan olabileceğini varsayar.

lik değil de benzetme olduğu düşünülebilecek, ama bunu şart koşmayan bir sözcük (ὥσπερ) kullanır; "Doğa rastgele biçimde bir şey yapmaz ve" yıldızları düz çizgisel devinimin gücünden yoksun kılarak "sanki amaçlı davranmış gibi görünmektedir"; "sanki doğa olacak olanı öngörmüş gibidir" (Cael. 290a31, 291a24). Başkaları doğa ve zihin ya da düşüncenin (νοῦς, διάνοια) birbirine alternatif olduğunu[241] düşündüren cümlelere işaret edebilir, ama bağlamları bunun Aristoteles'in doğa ile insanın ustalıklarını ayırt etme tarzı olduğunu göstermektedir. Doğaya karşı düşünce her koşulda insanın düşüncesidir. Aralarında gördüğü tek ayrım da bir olay ya da ürünün sebebinin doğada etkiye içsel, insan maharetindeyse dışsal olmasıdır.[242] İkisi de eşit biçimde "bir amaç içindir." Etraflıca değerlendirildiğimizde, eğer doğa Aristoteles için hedef yönelimli olmuşsa, bunun tanrısal bir düzende olması yüzünden olduğunu söylemeliyiz en azından. Bunun ne ölçüde kişileştirme içerdiği sorusu, dünyanın yüce tanrıya (Devinmeden Devindiren) verdiği karşılığın doğası ve bütün evrenin canlı, ölümsüz ve tanrısal olduğu savı gibi başka temel konulardaki yargısı dikkate alınmaksızın yanıtlanamaz.[243]

Bazıları elbette Aristoteles'in hedef yönelimli doğal süreçler kavrayışını herhangi bir kasıtlı amaç fikrinden ayırmakta güçlük çekmeyecektir. Böylece Allan (*Phil. of A.*, 33): "Bir usule sahip olması maksatlı olabilir, ama yine de bilinçli bir seçimin sonucu olmayabilir"; Veatch (*Arist.*, 48): "... tabii, herhangi bir bağımsız ya da bilinçli amaç anlamında değil. Aristotelesci nihai sebepler şundan başka bir şey değildir: bu dünyada işleyen çeşitli aracıların ve etkili sebeplerin karakteristik eylemleriyle karşılıklılık içinde olan düzenli ve karakteristik sonuç ya da akıbetler." Ama nasıl karşılıklılık diye sorabilir insan? Aristoteles nihai sebep üstün ve mantıksal olarak önceliklidir diye yanıt vermektedir; etkili ve formel yönler, nihaiden farklılaşmış oldukları ölçüde, ikincil ve bağımlıdır. Grene şöyle yazmaktadır (Portrait of A., 133 vd.): "Aristotelesci 'bir şey için' kendi içinde bir amaç kavramı değildir ... Amaçlı eylem ... belirlenmiş seçimi içeren bir eylemdir. Diğer yandan, doğa belirlemez." Ama Aristoteles'in kendisi, bu ikisini karşılaştırırken "Sanat da belirlemez" demiştir (Fiz. 199b26; bkz. ileride), ve her ne demek

---

[241] *Met.* 165a27, *De an.* 415b16, *Fiz.* 198a3 (ama 12. satır onların özdeş olduğunu ima eder) ve krş. 196b22.

[242] *Met.* 1070a7. Tam olarak aynı ölçüt, maddeye uygulanan kuvvetler içsel ya da dışsal olsun, Jacques Monod tarafından canlı varlıkları yapaylardan ayırt etmek üzere kullanılır (*Monod, Chance and Necessity*, 21). Aristoteles de, doğa ürünlerinden bahsederken, asıl olarak hayvan ve bitkileri aklına getirmektedir. Bir şekilde, bir dış sebep doğal üremede de zorunludur. Krş. *GA* 735a3-5: "Sanat ürünün kökeni (*arche*) ve formudur ama bir başka bireyde, buna karşın doğada dürtü ürünün kendisine içseldir, forma bilkuvve sahip olan bir başka organizmadan geliyor olsa da."

[243] ὁ οὐρανός ἔμψυχος, Cael. 285a29; krş. 279a28-30. Bu sorunlarla ilgili olarak bkz. ileride.

istediyse, doğa adına böyle konuşan biri kesinlikle açıklama yapmalıdır.[244]

Çağdaş bilimcinin doğada teleolojinin (ya da onun, belki daha kesin biçimde diyebileceği biçimde, teleonominin) görünmesiyle birlikte karşı karşıya kaldığı ikilem geç dönem Jacques Monod'u tarafından *Rastlantı ve Zorunluluk* adlı kitabında dile getirilmiştir. Onu Aristoteles'in tanımladığı kadar tanımlar: "Teleonomi *yönelimli, tutarlı* ve *yapıcı* bir etkinlik fikrini gerektirir." (s. 51). "İnsanbiçimci yanılsama" dediği, doğadaki birincil sebep olarak amaçla ilgilenmemektedir. "Bütün dinler, neredeyse bütün felsefeler ve bilimin bir kısmı bile insanlığın umutsuzca kendi olasılığını reddetmeye yönelik yıpratıcı, destansı bir çabaya tanıklık etmektedir" (s. 50). Ama ikilem yerinde durmaktadır. Teleonomik aparat "tümüyle mantıksal, harika biçimde rasyoneldir ve amacına kusursuzca uyum sağlamıştır: yapısal normu korumak ve çoğaltmak." Artık "bilimsel yöntemin köşetaşı doğanın nesnel olduğunu koyutlamaktır. Başka deyişle, 'hakiki' bilginin görüngülerin nihai sebepler, yani 'amaç' açısından yorumlanarak elde edilebileceğinin *sistemli* bir reddidir." (Bunun tarihini Aristotelesci fizik ve kozmolojiyi yıkan atalet ilkesinin Galileo ve Descartes tarafından dile getirilmesine dayandırır.) Ama son üç yüz yıllık bütün bilimsel gelişimin bağlı olduğu "nesnellik" koyutunun kendisi, "yine de bizi canlı organizmaların teleonomik karakterini kabul etmeye, yapılarında ve yapıp ettiklerinde bir amaçla karar verip ona bağlı kaldıklarını kabul etmeye mecbur bırakır." Monod samimi biçimde bunu biyolojinin merkezi sorununu oluşturan "derin bir epistemolojik çelişki" olarak adlandırır (s. 31 vd). Onun kendi çözümünden, teleonomiye karşı değişmezliğin üstünlüğünden bahsetmek bizi konumuzdan çok ötelere götürecektir, ama buradan "Saf rastlantı, mutlak olarak özgür ama kör olarak evrimin hayret verici binasının temellerinde yer almaktadır" (s. 110) sonucu çıkıyor. Paradoks çözülebilirdi, ama onu çözmek için yirminci yüzyıl mikrobiyolojisinin kaynakları gerekmiştir.

Doğanın amaçlı ve yapıcı olduğu Aristoteles'in varsayımıydı[245] ve onun eğilimlerine ve arka planına sahip biri için gözlemlerinin onu bunun tersine ikna etmesine izin vermiş olabileceği pek akla yatkın bir şey değildir. Yine de bunu savunurken olgulara başvurdu ve zaten bir varsayımdan yola çıkmak yüzyıllar boyunca bilimcilerin hoşlandığı bir şey olmuştur. Aşağıdaki izlenimler bir parça dağınık okumadan derlenmiştir.

---

[244] Rist'in makalesi, "Aristotelian Teleology," TAPA 1965 bu tartışma için değerli bir katkıdır. Onun çıkardığı sonuç şöyledir (s. 349): "Ross'un bahsettiği o 'doğanın bilinçsiz amacı' Aristoteles için bir güçlük oluşturmuyordu. Artık bunu bir güçlük saymayan çok daha önceki Yunan düşüncesinin olağan geleneği içinde yer aldığını görebiliyoruz."

[245] Krş. GA 778b2-6'daki evrim karşıtı ifade: "Doğanın düzenli ve belirli eserlerinin bu niteliklere sahip olmasının nedeni belli bir şekilde gelişmeleri değildir. Tersine belli bir şekilde gelişirler çünkü o türden şeylerdirler, çünkü gelişme öze bağlıdır ve onun için ortaya çıkar. Öz gelişmeye bağlı değildir."

Popper'ın önce gözlemek ve sonra bir varsayım oluşturmanın olanaksız olmadığı gibi tavsiye edilmez bir şey de olmadığı yolundaki iddiası bilinir. Krş. Claude Bernard: "Zorunluluk yüzünden önceden tasarlanan bir fikirle deney yapıyoruz" ve Stebbing: "Büyük kâşifler olgulara rehberlik eden bir varsayımın ışığı altında bakan kimselerdir. Olguların nasıl *olması gerektiğine* ilişkin önceden tasarlanmış bir fikrin olguların ne *olduğunu* kesinleştirirken araştırmacıyı engelleyeceğine kuşku yok. Ancak olgulara önceden tasarlanmış bir fikir olmaksızın yaklaşmak amaçsızca bir soruşturma yürütmektir." Bilimci açısından Max Planck konuşmaktadır: "Arşivlerde belge arayan ve keşfettiği şeyi inceleyen bir tarihçi, ya da laboratuarda çalışmasını yürüten ve sonuçlarını elden geçiren bir deneyci, sık sık çalışmasının ilerleyişini kolaylamış bulur ... eğer soruşturmalarına rehberlik eden ve sonuçları yorumlamasına yardımcı olan az çok belirli bir entelektüel yaklaşıma sahipse." Sonra bunun barındırdığı tehlikelere işaret etmektedir. Belki Darwin de yerinde olacaktır: "Kimsenin bir işe yarayacaksa eğer, bütün gözlemlerin belli bir görüş adına ya da ona karşı yapılması gerektiğini fark etmemesi ne kadar tuhaf bir şeydir." Başka bir yerde "gerçek Baconcı ilkelerle çalıştığını, elinde olguları toptancılık ölçüsünde derleyen bir kuram olmaksızın çalıştığını" öne sürmüştür. Yine de zihninde bir *soruyla* yola çıkmıştır; türlerin değişimi ve yaşam alışkanlıklarına uyum sağlamaların nasıl değiştirileceği sorusu ve de bunun ne onları çevreleyen ortamın davranışıyla ne de organizmaların kendi arzularıyla açıklanamayacağına ilişkin iki olumsuz varsayımla. J. S. Mill de şöyle yazmıştı. "Başlamak için bir varsayım olmadan, hangi uçtan başlayacağımızı, hangi noktaları sorgulayacağımızı bile bilemeyiz." On altıncı yüzyılda (Herbert Butterfield'i alıntılayacak olursak), "insanlar bütün varsayımları bir kenara bırakıp doğrudan daha kesin gözlemler derlemesi hazırlamaya koyulmak gerektiği gibi bir görüşü bile ileri sürdüler. Tycho Brahe buna bir kenara oturup elde hiç varsayım olmaksızın gözlem yapmanın olanaksız olduğunu söyleyerek yanıt verdi."[246] Aristoteles'in kendi varsayımına gelince, insan en azından onun çağdaş sezgisel ya da verimli değerini teslim etmelidir: ampirik çalışmasını doğanın amacı düşüncesine dayandırmasaydı, hiçbir şekilde biyolojiyi MÖ dördüncü yüzyıldaki gelişmemiş halinden ondan sonraki çarpıcı biçimde yüksek düzeye çıkaramazdı.

Teleolojinin açık savunması *Fiz.* 2 bl. 8'de görülmektedir. Önce hasımlarının davasını ortaya koyar. Onlar doğal görüngülere "zorunlu" sebepler dedikleri şey olarak değinmektedir: sıcak, soğuk ve başka cansız kuvvetler oldukları gibi olduğundan, "zorunluluktan" bazı sonuçlar doğar, örneğin yağmur yağar çünkü buhar yerden kalkar ve

[246] C. Bernard, *Experimental Medicine* (İng. çev. 1949), 22; S. Stebbing, *Mod. Introd. To Logic* (1930), 404; Planck, *Phil. of Physics* (1936), 112-5 (alıntı s. 115'tendir); Darwin'i aktaran A. C. Crombie, Listener, 3 Aralık 1959 ve G. Pickering, *Creative Malady*, 61; H. Butterfield, *Origins of Mod. Sci.*, 54.

soğuk yerlere varınca zorunlu olarak suya yoğunlaşıp tekrar düşer. Eğer yağmur ürünleri yeşertiyorsa, bağlantı tümüyle ilinekseldir (Bu konuda özellikle Demokritus ısrar ediyordu). Yağmurun amacının ürünleri yeşertmek olduğunu söylemek hakikati çarpıtır. Diğer doğal süreçler de böyledir: bireylerin büyüyüp gelişmesi ya da türün korunması gibi yararlı sonuçlar, basitçe rastlantıya ve denk gelmeye bağlıdır. Bir teleolojist için doğa süreçlerinin onun -ve kendimizin- hedefi olarak gördüğümüz şeyler konusunda hayal kırıklığına uğrattığı gibi onları geliştirebilmesi gibi utanç verici bir olguyu işaret etmekten geri kalmazlar: "Aynı şekilde birinin ürünü doluda yok olup gitse, yok olması yağmurun amacı değil, sadece kazadır [ilinek]" (198b21). Bunu antikçağ dünyasındaki bu türden bir kuramın en iyi örneğiyle sergiler, Empedokles'in "ön-Darwinciliğiyle." Yaşayan bedenlerin kısımları ve organları canlının bütününün ihtiyaçları için harika bir biçimde uyum sağlamış gibi görünür. Empedokles ön dişlerin yemeği ısırma ve parçalamak için keskin, azıdişlerininse onu çiğnemek için düz olmasına dikkat çeker. Ama ona göre bu tür yararlı mutasyonlar başlangıçta rastlantıya bağlıydı. Bir zamanlar bedenlerinin kısımları çok çeşitli acayip bileşimlerle düzenlenmiş yaratıklar vardı ve insanlık ve varolan diğer hayvanlar dışında tümünün yok olması sadece en uygununun hayatta kalması nedeniyle olmuştu. Bu türden evrimci bir kuram Aristoteles'in içkin amaç inancına ters düşüyordu ve aslında o hayvan ve bitki soy ve türlerinin, evrimci bir kuramın talep ettiği şekilde yeni türlerin ortaya çıkması olasılığını dışlayacak şekilde değişmez olduğuna inanıyordu.[247]

Bu türden kuramlara karşı Aristoteles öncelikle doğanın kararlılığını öne çıkarıyor. Ona göre "ya hep ya da çoğu zaman" olan şey (artık "istatistik norm" olarak adlandırılacak olan şey) rastlantının bir sonucu olamaz (krş. *Met.* 1026b31). O yüzden kışın (Yunanistan'da) yağmur yağması rastlantı değildir ve Temmuz ise ılımandır. Eğer Temmuz'da bir sağanak yağmur olursa, bunun bir rastlantı sonucu olduğu tartışmalıdır (Bu ve benzer örnekler için bkz. *Met.* 1026b31 vd). bu sadece doğal ve rastlantısal olaylar arasına normalde çizdiğimiz karşıtlığı daha da belirginleştirmektedir. Ve sadece rastlantı eseri olan olaylarla bir amaçla düzenlenen olaylar gibi iki seçenek varsa, diye devam eder, doğa süreçleri bir amaçla düzenlenmiş olmalıdır. Daha önceki filozoflara göre zorunluluktan olmuş olan şeyi rastlantıya atfederek zemin değiştirdiğinden kuşku duyabiliriz, ama bu sadece onların kendilerinin yaptığı bir şeydi. Aslında zorunluluk ve rastlantı arasındaki yakın ilişki, bir önceki ciltte gördüğümüz üzere Yunanlar arasında yaygındı. Ananke'yi kozmik güç olarak kabul eden Empedokles, aynı zamanda öge-

[247] A.'in saf mekanik açıklamalardan hoşlanmamasının özel bir örneği Empedokles'in, kaburga kemiklerinin, fetusun omurgayı kıracak şekilde bükülmesinden kaynaklandığı şeklindeki kuramını eleştirmesinde görülebilir.

lerin "karşılaşmışçasına bir araya geldiğini" yazabiliyordu. O ve atomcular, Platon'un *Yasalar*'ın onuncu kitabında doğayı rastlantıyla eşleştirmeleri ve şeylerin "rastlantı aracılığıyla ve zorunluluk yüzünden" olur hale getirmeleri nedeniyle kınadığı kimseler arasında önde geliyordu. Rastlantıyla işlem zorunlu olayın kendisinde değil, onun herhangi bir yararlı ya da zararlı sonucuyla bağlantısında yatıyordu.[248]

Ardından sorunu güçlü bir benzetme yoluyla savlama saydığı şeyle destekler. Doğanın ve insan sanatının işlemleri arasında bir benzetme yapılmaktadır; burada sanatın çalışanın zihnindeki bir amaca yönelik olduğu belirtilir. Temel olarak tamdır, yani (199a9): "İlk ve sonraki aşamalar arasındaki ilişki sanat aracılığıyla doğal olarak olanla aynıdır." İlişkinin ne olduğunu birkaç yerde belirtir, örn. *Met.* 1050a4; "daha sonra gelişecek olan form ve öz olarak önceliklidir, tıpkı bir yetişkinin çocuğa, ya da insanın meniye öncelikli olması gibi"; ve *PA* 646a25; "Gelişmede daha sonra gelen şey doğada önceliklidir, ve son gelişen asıl olandır: bir ev tuğla ve taşlar için var olmaz, onlar onun için var olur." (Krş. a35-b2.) Bir başka deyişle, sanat ve doğa her ikisinin de düzen ve kusursuzluğa doğru bir *ilerleme* sergilemeleri açısından benzerdir. Bizim kendi işlemlerimizde, ilk aşamalar bir hedefi gerçekleştirme amacına bağlı olarak yapılır ve ona doğru gittiği de görülebilir. Şimdi doğal süreçlere, özellikle hayvan ve bitkilerin doğum, büyüme ve davranışlarına bakarken, her koşulda ilk aşamalarda sanat işlemlerinde olanla aynı şekilde nihai bir gelişmeye doğru gittiğini görürüz. Aslında, diye devam eder (199a15), sanatların işlevi ya doğanın çalışmasını aynı temelde bir ileri aşamaya götürmek, ya da onu taklit etmektir. Öyleyse yapay süreçler amaçlıysa, doğal olanlar da öyledir; çünkü (alıntılandığı üzere) öncül ile ardıl arasındaki ilişki ikisinde de aynıdır. Hayvan ve bitki yaşamı (örümceklerin, karınca ve kırlangıçların çalışmaları, yaprakların meyveleri korumadaki ve köklerin besin bulmadaki işlevi) birçok örnek sunmaktadır.

Doğada amaçlılık varsayımına karşı (diye düşünmektedir) ucubemsi, çarpık ya da yararsız yaratıkları ortaya çıkaran canavarca doğumların görülmesi öne sürülebilir. Bu itiraza karşı, benzetmeyi bir aşama ileri götürür. Yapay üretimdeki yanlış ve bozukluklar tartışmasız biçimde bir amaca niyet edildiğini, ama ulaşılamadığını göstermektedir. Aynı şekilde canavarlıklar da doğanın başarısızlıkları olarak adlandırılabilir.[249] Elbette, "ne hep ne de sık olarak" görünmezler ve sadece nihai sebep olarak doğanın her şeye kadir olmadığının kanıtıdırlar. Timaeus'taki tanrısal Zihin gibi, doğayı da zorunluluk,

[248] Emped. Fr. 59, Platon *Yasalar* 889b-c. Bu nokta *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019'da daha ayrıntılı açıklanmaktadır. A.'in kendi şans değerlendirmesi dört temel sebeplilik türünden sonra ayrıntılı olarak ele alınacaktır (bl. XII [I]).

[249] Bu türden sakat dölün fizyolojik açıklaması (etkin sebep olan meninin dişinin sağladığı malzemeye hâkim olmaktaki başarısızlığı) onların GA kt. 4, bl. 3 ve 4'te uzunca tartışılmasıyla birlikte verilmektedir.

maddenin anlamsız direnci engelleyebilir. "Doğa bir anlamda bir amaçla eylemektedir ama bir başka anlamda zorunlulukla." Bu yüzden doğadan birkaç kez bütün *olası* seçeneklerin en iyisini getiriyor olarak bahseder.[250]

Bölümün sonundaki bir not (199b26) hemen anlaşılmaz. Şöyledir:

> İnsanların aracının düşünceyi ele almış olduğunu görmemeleri yüzünden bir amaç olmadığını varsaymaları mantıksızdır. Sanat da aslında belirlemez ve gemi yapımının ilkeleri kerestede içkin olsaydı, doğal süreçlerle aynı sonucu ortaya koyardı. Bu yüzden sanatta amaç varsa, doğada da vardır. Bu en iyi biçimde bir hekimin kendini iyileştirmesinde görülür. Doğa da onun gibidir.

Sanatlarda insanların belirleyici olmadığını söylemek tuhaf ve pek savunulamaz gelmektedir kulağa.[251] Aristoteles'in bunu araçlar ya da hedeflerle ilgili olarak ortaya atabilmesinin iki yolu vardır. *Etik*'te (kt 3, 112b11, 1113b3-4) technai'de hiç de hedefler hakkında değil, sadece araçlar hakkında belirleme yaptığımızı söyler. Hekim iyileştirip iyileştirmeyeceğini, hatip ikna edip etmeyeceğini, ya da yasa koyucu iyi yasa yapıp yapmayacağını belirlemez, sadece *nasıl* yapacağını belirler.[252] Burada bahsedilenin onun ilk başlangıç düşüncesi olduğuna kuşku yok ve bir sanatın hedeflerinin bağımsızlığının kendiliğinden onları yerine getirme araçları sorununu da çözdüğünü söylüyor gibidir. Belli bir ölçüde böyle olmaktadır: hedefin nesnelliği araçlarla ilgili olası kuşku ve belirleme ölçüsünü sınırlamamaktadır. Evin ne için olduğu belli olduğunda, inşaatçının onu taştan mı kartondan mı inşa edeceğini belirlemesi gerekmez ve bütün o hangi malzemeyi kullanmak gerektiği sorunu onun için sadece taş ya da kil sağlayan bölge tarafından karara bağlanabilir. *Etik*'in aynı bölümünde Aristoteles yazmayı (hat sanatı ve heceleme, elbette kompozisyon değil), araçlar konusunda bir belirlemenin tümden ortadan kalktığı bir sanat olarak anar: harflerin nasıl biçimlendiği ya da (diye iddia eder) sözcüklerin nasıl hecelendiği konusunda düşünmemiz gerekmez.

Bu araçlar üzerine bir belirlemenin olmaması konusu bir parça sofistik görünmektedir ve *Etik*'te, belirleme konusunu tümüyle kendi başına ele aldığı bir yerde, sadece

---

[250] *İk. An.* 94b27-37; *BA* 658a23, *Cael.* 288a2 ve *IA* 704b15 ἐκ τῶν ἐνδεχομένων; *Iuv. Et sen.* 469a28 ἐκ τῶν δυνάτων.

[251] *EN*'de (1140a9-10) τέχνη'yi gerçek usavurma yoluyla (μετά λόγου ἀληθῆς) bir şeyi hazırlılık hali olarak tanımlar.

[252] Kuşkusuz, Cooper'ın söylediği gibi (*Reason and Human Good in A.*, 17-19), bir insan tek amaçmış gibi bir hastanın sebebini takip edemez, örneğin en etkili yöntemin onu enfeksiyona maruz bırakacağı ve değerler cetvelinde kendi sağlığının hastanın sağlığına karşı öncelik kazandığı bir durumda. Ama A. buna asıl amacının peşinde olduğu sürece bir hekim olarak ᾗ olanağını değil, bir insan olarak olanağını sergilediğini söyleyerek yanıt verecektir. Bu duruma De anima, 433a4-6'da yer verilmiştir.

bunun olmadığı *bazı* sanatların olduğunu öne sürmeye çalışmaktadır. Araçlar hakkında belirleme içerenler arasında tıbbı, ekonomiyi (χρηματιστική) ve gemiciliği anar. Belirleme üzerine olan bölüm bizim karşımızda duran kısa karalamanın sanatın hiç belirleme yapmadığı gibi saçma bir şeyi söylemediği konusunda bizi haklı çıkarmaktadır. Belirlemeyi (onun kuşkusuz derste yapmış olduğu gibi) mevcut savını karşılayan bir "her zaman" ya da "her koşulda"yla niteleyebiliriz. Hasımları apaçık belirleme yokluğunun zorunlu olarak amaç yokluğunu getirdiğini öne sürer, o yüzden amacın bazen belirlemeyle birlikte gelmediğini göstermek yeterlidir. Gemi yapımı örneğinin gösterdiği üzere, asıl aklında olan şey daha önce doğal ve yapay oluşumdaki olay düzeninin benzerliği hakkında belirttiği şeydi. Themistius bunu, tümüyle alıntılamaya değer olan kendi şerhinde iyi biçimde öne çıkarıyor (62.24 vd. Schenkl):[253]

> Evet, denmektedir, ama biz doğayı, bir amaçla davranan insanlarda gördüğümüz gibi düşünürken görmüyoruz. Ama tartışma sanatların çoğunda amaç olmadığına gelecektir. Marangoz bile tasarlamadan önce tahtasını kesip kesmemeyi belirlemez, ne de bir yazar a ile b'yi nasıl yazacağını, ne de 'Cleon' yazmak istediğinde, hangi harfleri önce ve sonra yazması gerektiğini belirlemez. Aynı şekilde bir inşaatçı da önce temel mi duvar mı yoksa çatı mı inşa edilecek diye belirlemez ve bir dokumacı ya da duvarcı da aynı şekilde davranır. Her birinin görevi ve de öngörülen hedefe götürecek olan *düzen* belirlenmiştir ve her usta çoktan açılmış olan patikayı izler. Sanatın model aldığı doğada da bu aynıdır.

Aristoteles'in notu, öyleyse, sanat ve doğa benzerliğinden yola çıkarak savın oldukça çarpıcı bir yeniden ifadesi olmaktadır. Her ikisi de araçların hedeflere bağlılığını sergiler ve onun her ikisinde de amacın var olduğunu söylemesi bu *düzenli ilerleme* görüngüsü üzerine temellenmiştir. Belirlemenin olması ya da olmaması onu o ya da bu biçimde etkilemez. "Eğer gemi yapımı sanatı malzemenin içine katılmış olsaydı..." Çünkü tahtanın gemi olarak biçimlenmesi için bir dış aracı, insan zorunludur; tohumun ağaç olarak biçimlenmesi için, böyle bir aracı zorunlu değildir. Bu önemsiz bir farktır. Temelde iki süreç aynı kalır, çünkü ikisi de araçların hedefe yönelik aynı bağlılığını ve uygulamasını gösterir. Eğer meşe palamudundan meşenin inşa edilmesi, yardım almadan doğa tarafından yapılmıyor olup insan tarafından uygulanan bir sanat olsaydı, herkes burada gösterilen zekâ, beceri ve ustalığa hayret edecekti. Toprağa gömülü bir metal cevherinden bir teleskop inşa edilmesi ve lens haline gelen kum taneleri kadar amaçlı bir yaratım belirtileri göstermektedir. Aristoteles buna 199a13-15'te kendisi dikkat çekmiştir:

---

[253] Moreau (A. et son ecole, 112 vd.) Philoponus'u alıntılar, onun açıklaması βούλευσις'in bir τέχνη belirtisi değil τέχνη yoksunluğu olduğu yönündedir. Bir insanın bir düşünceyi kabul etmesine yol açan şey cahilliktir: elde edilen ustalık artık buna ihtiyaç duymaz (Fiz. 321.2 Vitelli). Themistius'un belirtiye yakın durduğunu sanıyorum.

doğal ürünler yalnız doğanın değil sanatın da ürünleri olsaydı, süreç doğal olanla aynı olacaktı.

Aristoteles biyologdu ve biyologlar için teleoloji hep özel bir çekicilik taşımıştır. İnsan dölütünde gözün oluşumunu anlatırken, Sir Charles Sherrington aşamaları büyük ayrıntılarla bir kameranın yapımıyla karşılaştırmış ve şunu eklemişti; "Bütün bunlar inancı zorlayan beceriksiz, abartılmış bir masal gibi geliyor kulağa." "Gerekenleri yapmak için insanın büyüyen bir yumurta yerine bir gözlükçü atölyesini düşünmek gerekir." Hatta doğanın yanlışlar yapmasıyla hakkında Aristoteles'le aynı noktaya değinir ve onları maddenin inatçılığına atfeder.[254] *The Natural Philosophy of Plant-form*'da Agnes Arber (kuşkusuz bilerek) anlatımında daha da Aristotelescidir ve Aristoteles'in iç ve dış etkenler hakkında söylediğini ele alır (s. 296):

> Bu benzetme, doğanın yapıtlarıyla sanatınkiler arasındaki bütün benzetmeler gibi, doğada doğrudanlığın bireysel ögelerin yaşamı olması, dışarıdan dayatılmaması noktasında kırılır ... Roma yolu benzetmesine dönersek, bu durumda formel etken Romalının zihninde bulunan yol inşası fikriyken, eğer yol canlı bir organizma olmuş olsaydı [krş. "eğer gemi yapımı sanatı keresteye içkin olsaydı"], formel etken ona dışsal olan bir zihinde değil, o organizmanın içinde var olacaktı.

Aristoteles'i anlamak için onun teleolojisinin *telos* ya da amacın gerçek varlığını talep ettiğini unutmamak çok önemlidir. Tavuk yumurtaya hem ontolojik hem de kronolojik olarak önceliklidir, çünkü her yumurta daha önceden varolan bir tavuk tarafından yumurtlanmıştır.[255] Elbette ilerlemenin yöneltildiği bir kusursuzluğun gerçek varlığını varsaymaksızın düzenli bir ilerleme fikrini tasarlamak kesinlikle olasıdır. Bu sözgelimi Julian Huxley'in *Essays of a Biologist*'te ve daha sonraki yapıtlarındaki konumudur ve

---

[254] *Man on His Nature*, 123, 127; Pelican yay. 1955, 115, 120 vd. İkinci alıntı 1955 baskısında çıkarılmış görünüyor. Ama göz örneği Newton'a dek uzanmaktadır (bkz. Flew, Western Phil., 208) ve bize kadar Hume'un Cleanthes'i (*Dialogues concerning Natural religion*, ed. Aiken, 28, aktaran Swinburne, Philos. 1968, 201) ve Paley aracılığıyla gelir (Paley için bkz. Edwards ve Pap, 412 vd). Buna karşı güçlü bir saldırı için bkz. C. Darrow (age. 432: "iyi bir mekaniğin yapmaktan utanç duyacağı bir örgü"!). konuyla ilgili olarak Lesefrüchte: J. Z. Young beyin epifizi konusunda etkileyicidir, Philos. 1973, özellikle s. 72 ve 73; S. A. Kleiner, Southern J. of Ph. 1975, 528'de, işlev ve amaç kavramlarının 19. yüzyıl ortalarından bu yana biyologlar için artan ölçüde kuşku verici olduğunu söylemektedir, ama bu eğilim L. Wright tarafından PR 1973 ve W. C. Wimsatt tarafından *Stud. Hist. and Phil. of Sci.* 3, 1-80'de ele alınmıştır. Krş. ayrıca R. C. Punnett, *Background to Modern Science*, ed. Needham ve Pagel, 196: "Bir organizmayı ancak onu sanki bir amaç düşüncesinin rehberliğinde üretilmiş gibi görürsek anlayabiliriz."

[255] Ebedi, evrilmeyen bir evren savı onu yumurta mı kuş mu bulmacasından kurtarmıştır: kuramı ne İlk Yumurtayı verecek bir İlk Tavuğa, ne de İlk tavuğun doğduğu bir İlk Yumurta'ya ihtiyaç duyuyordu. Tekil olarak ele alındığında kuşkusuz kuvve olarak madde forma öncüldür, ama mantıksal olarak (λόγῳ) ardıldır (BA646a35-b2).

ortaya çıkan yerine, evrimci bir ilerleme olarak adlandırılabilir.[256] Burada fikir var olan zamanın herhangi bir anında varolan en yüksek şeyin, dünyanın ve içeriğinin -başını insanın çektiği organik ve inorganik doğanın- o anda erişmiş olduğu evrim halindeki toplamı olduğudur. Aristoteles böyle düşünmek için fazla Platoncuydu. Onun için *bir şeye* doğru olmadığı sürece ilerleme olamazdı ve var olmadığı sürece bir şeye doğru ilerleyemezdiniz. İçinde "ortaya çıkan" teriminin ima ettiği metaforda olduğu gibi, üzerinde, hep ona doğru ilerlediği bir yüzey olmadığı sürece denizin dibinden yüzeye yükselme sürecindeki gibi hafif bir nesne hayal edemeyiz. Aynı metaforu Huxley'inkine uyarlarsak, dünyanın yükselip duran, ama hiçliğe ya da en azından daha önceden hiçlik olan şeye yükselen ve ancak doğa ona erişince varolan suyun kendisinin seviye çizelgesi olduğunu söylemek gerekir.

Bütün dünyanın *telos*'u bizi daha sonra büyük ölçüde ilgilendirecek. Aristoteles'in kendi bir parça bireysel tanrısallık kavramına göre, bu elbette Tanrı'dır ve doğal dünyadaki, her biri kendi sınırlı alanında bulunan şeylerin gelişimi, Platon'un ifadesini ödünç alacak olursak, olabildiğince daha çok Tanrı'ya benzemedir. Aynı zamanda, doğadaki hiçbir şey kendi özgül biçimini geçemeyeceğinden, her şeyin, doğanın cisimlendirmesini ondan beklediği, ona doğrudan ebeveyn hayvan ya da bitki tarafından sunulmuş formu kendi içinde gerçekleştirmek üzere kendi *telos*'u vardır.[257]

Varsayımsal zorunluluk. Devreyi tamamlamak üzere, Aristoteles'in amaçlı doğa hikâyesine, teleolojik bir şema içerisinde zorunluluğun işlevi üzerine ek düşerek devam etmektedir.[258] Amacın yerini alan birincil sebep olarak reddedilmiştir ama gördüğümüz gibi doğanın amacına ulaşmada gösterdiği başarıya ikincil olarak ve aynı zamanda zaman sınırı olarak bir yere sahiptir. Bir kez daha *Phaedo* ve *Timaeus*'dan tanıdığımız, asıl sebep ve *sine qua non* arasındaki ayrımı ortaya atar. İnsanların et ve kandan, bitkilerinse oldukça farklı malzemelerden olmaları hem zorunlu hem de doğaldır. "İnsan etten, kandan vb yapılmış *olmalı* ve bitkiler başka tür maddelerden yapılmış *olmalı*" gibi ifadelerden kaçınamayız,[259] ama ne demek istediğimizden emin olmalıyız. Burada

[256] Terimlerin bu kullanımı yerinde görünüyor ve C. Lloyd Morgan'ın adıyla anılan "ani evrimcilik" kuramı ya da Popper'ın *Self and Brain*'de ortaya attığı kuramla karıştırılmayacağını umuyorum.

[257] A.'in teleolojisi hakkında hatırlanması gereken bir şey onun tümelden çok parçalı olduğu, ya da F. H. A. Marshall'ın verdiği adla, sınırlı olduğu noktası hatırlanmalıdır; yani belli bir türün yaratıkları kendi ve türlerinin iyiliği için örgütlenir. Bir çeşidin diğerlerinin iyiliğine göre düzenlenmesi düşünülmez bile (Marshall, BA'in Loeb edisyonuna giriş, s. 3). Krş. Wieland, *Articles on A.*, ı, 159.) Krş. EE 1218a30-33, Rist, TAPA 1965, 339 ve 347. Rist'in makalesi için bkz. geride bl. VII n. 13.

[258] Fiz. 2, bl. 9. Krş. BA 639b21-40a9, GC 337b14-23, BA 642a32-44.

[259] Yaklaşık madde, elbette. Maddenin göreceliği üzerine.

zorunluluk mutlak değil varsayımsal ya da koşulludur. Demokritus ve ona benzer kimseler bunu "Et ve kandan olan insanlar" diye anladılar; ama hakikatte "İnsanlar *eğer* var olacaklarsa et ve kandan yapılmalılar; ama varoluşları sadece fiziksel bir zorunluluk konusu değil, daha yüksek bir şeydir." Başkaları buna inandı çünkü ögelerin doğası neyse oydu, dünya, bitkiler, hayvanlar ve insanlar otomatik olarak varoldu. Platoncular (burada Aristoteles'i de içeriyor) buna, bitki ve hayvanlar var olacaksa, maddenin şu-veşu özelliklere ya da kuvvelere sahip olmasının gerçekten zorunlu olduğu, ama bunun onların varlık nedeni olmadığı yanıtını verdiler. Nihai sebeplilik doğada olduğu gibi insan edimlerinde de apaçık olduğundan, insan rahatlıkla duvarların da zorunluluktan yükseldiğini çünkü ağır maddelerin batması ve hafiflerin yükselmesinin doğalarında olduğunu, bu yüzden taşların zorunlu olarak dibe inerek temeller oluşturduğunu, toprağınsa (pişirilmemiş çamur tuğla) daha hafif olması yüzünden üstlerinde yükseldiğini ve tahtanın da en tepede durduğunu, çünkü hepsinin en hafifinin de o olduğunu söyleyebilir. Ama bir evin inşa edilmesinin gerçek "sebebi" insanların ve şeylerin barınması ve korunmasıdır. Testerenin de "zorunluluktan," demirin özellikleri yüzünden meydana geldiğini söylemek aynı şekilde saçmadır, ama *eğer* testere yapılacaksa, demir özelliklerini taşıyan bir maddenin varlığının zorunlu olduğu doğrudur. Testerenin neden yapıldığı sorulacak olursa, maddeye bakmaz, şu yanıtı veririz, "Çünkü insanlar tahtayı kesmek için bir alete ihtiyaç duyuyordu." Demirin var olması hâlâ zorunludur, yoksa amaç yerine gelmemiş olacaktır; ama amaç birincil, madde ikincildir.

Doğa filozofu, diye bir sonuca varır, her iki türden sebebi dikkate almalıdır, nihai (hedef gözetilen) ve maddi olanı,[260] ama hedefi daha önemli saymalıdır, "çünkü maddenin sebebi hedeftir, madde hedefin sebebi değildir" (200a33).

2. BİLKUVVE VE BİLFİİL[261]

"Başlangıç olarak doğa ya da sanatın ürettiği her şeyin, fiilde şöyle olan şey aracılığıyla kuvve olarak şöyle olan şeyden üretildiğini kabul ediyoruz" (GA 734b21). Doğa Aristoteles için özünde bir dizi amaç ya da hedef haline doğru *süreç içindedir*. Aslında aletler olarak hiçbir içsel değişim yeteneğine sahip olmayan sanat ürünlerine -sedir, giysi vb- karşıt olarak, doğal nesneleri "içlerinde bir devinim ve durağanlık kaynağı barındıran şeyler" olarak tanımlamaktadır; ve doğanın kendisiniyse "içinde birincil ve öz-

[260] Madde ve zorunluluk *Fizik*'te açıkça özdeşleştirilmiştir (200a30): "Demek doğadaki zorunlu ögeler bizim madde ve değişimleri dediğimiz şeylerdir." Krş. GA 734b36 vd., burada verilen örnek dölütün oluşmasında sıcak ve soğuğun zorunlu ama ikincil sebepler olarak oynadığı roldür, sanatlarla olan benzerlik yine verilmektedir.

[261] Ya da kuvve ve fiil, bunları bazen daha az hantal olan eşdeğerleri olarak kullanacağım.

sel olarak, ilineksel olmaktan öte biçimde barındırdığı devinim ve durağanlığın kaynağı ve sebebi" olarak.[262] Ama Aristoteles, felsefesinin merkezine değişim ve oluşu içeren süreci bu şekilde yerleştirdiği zaman, içinde durduğu tarihsel gelenek onu bütün Yunan düşüncesinde görülen en ünlü aporia'yla karşıladı; herhangi bir a priori devinim ya da değişim olasılığını reddedenlerin ortaya attığı ve devam etmeden önce kendini haklı çıkarmak için sonradan kabul edenlere meydan okuyan bir ikilem.

İlk Yunan filozoflarını asıl heyecanlandıran sorun *tekvin [genesis]* olmuştu. Önce dünyanın neyden yapıldığını ve sonra yaratılışı ya da evriminin hangi süreçle gerçekleştiğini sordular. Bu tartışmaya Parmenides meydan okudu. Dünya olmamıştı. Her tür oluşum yanılsamadır. Aristoteles'in her zamanki keskinliğiyle özetlediği gibi (*Fiz.* 191a27-31): "Bir şey ya var olan şeyden ya da var olmayan şeyden gelmelidir ve her iki seçenek de mümkün değildir. Var olan şey oluşmaz, çünkü o zaten vardır ve hiçbir şey var olmayandan çıkmış olamaz; bir dayanak olması gerekir." Bu duyularımızın sunduğu kanıtlarla çelişiyorsa, onlara yazık. Akla güvenin, duyulara değil (*Parm.* fr. 7). Aristoteles'e göre kendinden öncekilerin birçok hatasının sorumlusu olan soyut *logoi*'nin savlarından biridir bu. Demokritus'unkilerden övgüyle bahsederken söylediği gibi, "daha geçerli ve doğaya daha yakın" bir savla karşı koyulmalıdır buna.[263]

Bulduğu çözüm τὸ δυνάμει ὄν kavramı oldu, yani kuvve. Burada "vardır" sözcüğünden kaçınmak en doğrusu olacak. Varlığın kuvvesi x olma kuvvesidir, çünkü Aristoteles için de Parmenides ya da başkaları için olduğu gibi, mutlak olarak var olmayanın kuvve olarak var olabilmesi saçma olacaktı. "Hiçbir şeyden hiçbir şey çıkar; bir dayanak olması gerekir."[264] Parmenides'in kaba meydan okuması, "Vardır ya da var değildir" (fr.8.16) için, Aristoteles kendininkini öne çıkartır, *Met.* 994a27-28'deki gibi: "Her zaman bir ara hal vardır, tekvin olmakla olmamak arasında bir hal ve gelişen özne var olanla olmayan arasındadır." Sorunun Parmenides'in çok basit biçimde ortaya attığı haliyle, bir yanıt olası değildi; ama varlık kavramı basit değil iki katlıydı. Bir şey belli bir halde olma kuvvesine sahip olabilirdi; ve olmak ve değişim sadece olduğu şeyin kuvve-

---

[262] Fiz. 192b13-14, 20-23. Tahta bir kaşığı toprağa gömün. Tahtası filiz verebilir, ama olacak olan şey bir ağaçtır, başka bir kaşık değil. Doğanın gücü ilineksel olarak kaşıktaydı, ama özsel olarak tahtada.

[263] Tek bir Yunanca terim, κίνησις, "devinim," A.'te dört çeşit değişimi karşılayabilir: yer (sıradan Türkçe anlamıyla "hareket"), nitelik (değişiklik), büyüklük (büyüme ve azalma) değişimi ve bir şeyin varlığını etkileyen değişim (doğum ve ölüm, genel olarak varlığa kavuşmak ve yok olmak). Bkz. *Met.* 1069b9-13. Fakat *Fizik*'te, bazen bunları üçe indirmekte, γένεσις καὶ φθορά'yı dışarıda bırakmaktadır (Fiz. 243a35, 260a26; ama ayrıca 201a9-15 ve De an. 406a12) ve yer değiştirmenin "birincil" olduğunu söylemektedir (Fiz. 261a27).

[264] GC 316a13. δ'ἂν φανείη οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι..

sini zaten içinde taşıyan bir maddeden [yapılmış] fiili varlığa dönüşmekti. Değişen madde her iki halinde kuvvesine sahip olmalıdır. Varlık iki katlı olduğundan, değişimden geçen her şey kuvve olmaktan fiili olmaya geçer, yani kuvve beyazlıktan fiili beyazlığa; ve artma ve azalma içinde aynı şey söz konusudur, yani bir şeyin olmadığı bir şeyden çıkmasının, sadece *per accidens*, mümkün olması bir yana, ayrıca her şeyin olduğu şeyden çıkıp olduğu da doğrudur, yani fiili olarak olmasa da, kuvve olarak olduğu şeyden.

Umarım son iki cümle ("Değişen madde"den başlayarak) anlamlarını açık biçimde aktarmıştır. Aslında bunlar Aristoteles'in kendisinden yapılan alıntılar (*Met.* 1069b14-20). κατὰ συμβεβηκός ifadesinin gücü burada Latince eşdeğeriyle karşılanmıştır, (καθ'αὑτό, asıl olarak, şeyin kendi doğasının tesiriyle ifadesinin tersine) kelimesi kelimesine "bir refakatçinin tesiriyle" demektir. Bize duyusal her nesnede, herhangi bir anda bir ya da bir başka karşıt formlar çiftinin nitelediği bir maddeyi içeren bir bileşen olduğu gözlemini anımsatır; ya da basitçe ya bir form ya da onun *sterêsis*'iyle nitelendiğini söyleyebiliriz. Bu "ilinek"tir. Bir şeyin bir formun *sterêsis*'i tarafından nitelenmesi saf olumsuz bir önerme değildir. Maddenin o belli formu gerçekleştirme kuvvesine sahip olduğu anlamına gelir, yani doğası zaten tam işlevinin ne olması gerektiğini belirleyecek kadar gelişmiştir. (*Sterêsis'in* birebir anlamı yoksunluk ya da kayıptır.) Yani bir gözün işlevi görmektir. Aristoteles'in deyişiyle, görmediği sürece formunu tam olarak gerçekleştirmiyor, ya da tam bilfiil olarak var olmuyordur. Yani kör bir adamın gözü görmenin *sterêsis*'ine sahiptir. Bu bir bitki için aynı şekilde söylenemez,[265] çünkü doğa onun görmesini düşünmemiştir. Yine de, eğer bir bitki karanlıkta yetiştirilirse, klorofile aç yapraklarının beyazlığı, doğal olarak sergileyecek olduğu yeşilliğin *sterêsis*'ini temsil eder ve ona bilkuvve yeşil denebilir. (Bu örnek Aristoteles'in değil, benimdir.) Bir şeyin belli bir formun *sterêsis*'ine sahip olduğunu söylemek, Bonitz'in söyleyeceği gibi *sensu philosophico*, ona belli bir yönde gelişme kuvvesi veren türden olumlu niteliklerin bir bileşimine sahip olduğunu söylemektir. Aristoteles'in kendisinin *Fiz.* 193b19'da söylediği gibi, "*sterêsis*'in kendisi bir anlamda formdur". Ayrıca (*Met.* 1048b37-49a5):

> Şimdi bir varlığın ne zaman bilkuvve olduğu, ne zaman öyle olmadığını belirlemek gerekmektedir. Çünkü bu her zaman olmaz. Örneğin toprak bilkuvve insan mıdır? O daha ziyade ancak meni olduğu zaman bilkuvve insandır. Hatta bu durumda bile öyle olduğu şüphelidir. [Krş. 14.-15. satırlar] Sağlıkla ilgili olarak da durum aynıdır: Tıp sanatı veya rastlantıyla her şey sağlığa kavuşturulamaz. Ancak tek bir şey vardır ki sağlığa kavuşturulabilir; o da bilkuvve sağlıklı olandır.

---

[265] Burada A.'in evreninin ebedi olduğunu hatırlamak gerekir. İçindeki şeyler var olur ve yok olur, ama bütün hiçbir zaman böyle yapmaz (Buna ilişkin kanıtları Cael. I, bl. 10-12'dedir). İlineksel ve özsel var olmayan için bkz. n. 1.

Öyleyse sadece bu tam olarak, hastalık ya da sağlığın *sterêsis*'iyle nitelenen, sağlıksız şeklinde tanımlanabilir. İnsan dört ögenin bilkuvve zeytin ağacı olduğunu söyleyebilir, çünkü zeytin onlardan oluşmaktadır; ama bu pek bir anlam ifade etmeyecektir, çünkü aynı şekilde bir köpek ya da balık da oluşturabilirler. "Bir şey kuvve olarak varolursa, bu herhangi bir şeyin ve her şeyin kuvvesi değildir. Farklı şeylerden farklı şeyler olur" (*Met.* 1069b28).[266]

Per accidens'ın ne olmadığı öğretisi Aristoteles'e Parmenides'e verdiği yanıtı sağlar. Artık şöyle yazabilir (Fiz. 191b13): "Biz kendimiz var olmayandan *mutlak olarak* hiçbir şeyin çıkmadığını kabul ediyoruz, ama bir anlamda şeyler var olmayandan, yani *per accidens* çıkar: bir şey, "mutlak olarak var olmayan" olan[267] ve sonuçta ısrar etmeyen *sterêsis*'ten çıkmaktadır. Değişim ve gelişimden geçerek geriye kalan kalıcı öge madde ya da dayanaktır (194b24). Karşıtlar değişmez ama geri çekilir.[268] Yani Aristoteles Parmenides'e, var olmayan şeyin hiç olamayacağını göstererek felsefeye büyük bir hizmette bulunduğunu, ama tekil nesnelerin, ağaç ve hayvanlar gibi görülüp hissedilebilen bütünlüklü şeylerin (ve Aristoteles'i ilgilendiren şeyler de bunlardır), ne biri ne de diğe-

---

[266] A.'in terimleri tutarlı biçimde kullanmasını beklemek boşunadır. Bir sözcük birkaç anlamda yaygın kullanımda olduğu sürece, onu hepsinin içinde serbestçe kullanırdı. Fakat, bir yerde bunları sıralama sıkıntısına katlandığı anlaşılacaktır (*Met.* D bu açıdan çok yararlı bir referans kitabıdır) ve duyuların onun felsefesinde merkez konumu aldıklarını fark etmek güç değildir. Steresis duyularını sıralaması için bkz. *Met.* 1022b22 vd. ve 1046a31 vd. 1022b22-24'te "bir bitkinin gözlerden yoksun olduğunu ἐστερῆσθαι" bile söylemektedir, çünkü bir steresis'in bir anlamı "eğer bir şey doğal olarak sahip olması gereken şeye, bu onun kendisi için doğal olmasa bile sahip değilse." Fakat bir sonraki iki anlam onun felsefesine göre almandır: (2) "ona sahip olmak doğalsa ... örn. kör bir adam ve bir köstebek farklı anlamlarda yoksun olduğu zaman"; (3) "onun eğer ve ne zaman ona sahip olması gerekiyorsa" (yani uygun yaşta). Bu anlamda yeni doğmuş bir kedi yavrusunun körlüğü görmenin steresis'i sayılmaz çünkü doğa tarafından sonraya dek görmesi tasarlanmamıştır. Bkz. Catt. 12a31-34.

[267] "İlineksel varlık olmayan" τὸ μὴ ὄν κατὰ συμβεβηκός tekanlamlıdır, buna karşın "özsel ya da mutlak varlık olmayan" τὸ καθ'αὑτό (ἁπλῶς) μὴ ὄν iki anlama sahiptir. Bir karışıklık yoktur ve ayrım kolayca yakalanabilir, ama belki belirtilmesi gerekir. Bir *sterêsis*'e, yani bir karşıt form çiftine uygulandığı şekliyle, "bu özsel olarak, ya da mutlak" olarak sözleri, her iki karşıtı da üstlenip somut nesnenin farklı zamanlarda soğuk ya da sıcak olmasını sağlayabilecek olan maddeden ayrı biçimde, onun özsel olarak sıcak olmadığı, ya da karşıtı neyse o olmadığı anlamına gelir. Form olarak, kesinlikle vardır (ama maddeden ayrı olarak değil). Diğer yandan mutlak varlık olmayan, ya da "mutlak olarak var olmayan", Parmenides'in varlık olmayan'ı gibi, mutlak mevcudiyet olmayan ya da varoluş olmayan kavramını taşıyabilir.

[268] Herhalde bir başka şeye, çünkü kendilerine ait Platoncu bir dünyaya çekilemezler. Eğer öyleyse, biçimsel ve etkin sebepler özdeş olduğundan burada enerjinin sakınımı ilkesinin ilk belli belirsiz kıpırtısını görebiliriz. Ama belki de A. bu soruyu hiçbir zaman bilinçli bir biçimde sormamıştır kendine.

ri olduğunu da fark etmesi gerektiğini söylemektedir. Tekrar Platon'un dikkat çektiği, "bu soğuk şey sıcak oldu" ve "soğukluk sıcaklık oldu" önermelerini karıştırma hatasına döndük. Bu sonuncu saçmadır, çünkü soğukluk doğru biçimde "*özsel olarak* sıcak olmayan" diye tanımlanır. Soğuk su ya da soğuk metal diğer yandan sadece *per accidens* sıcak değildir; o anda içinde soğukluğun bulunmasının tesiriyle soğuktur, ama her an onu bırakabilir, çünkü her iki koşulu da kabul edebilen kalıcı bir *hylê* ya da dayanağa sahiptir. Aynı şekilde kör bir göz tekrar görmeyi kazanabilir, çünkü görmenin *sterêsis*'i karşıtına, görmenin kendisinin *eidos*'una yol açabilir. Körlüğün görme olabileceğini ya da tersini söylemek saçma olur.

Bu şekilde kuvve ve fiil öğretisi, duyusal dünyada ayrı ayrı varolan her nesnenin madde ve form bileşeni olması dersiyle ayrılmaz biçimde iç içe geçmiştir. Bir şeye bakmanın sadece iki yolu vardır.[269] Doğal bir nesneyi durağan düşünün, belli bir andaki yapısını çözümleyin ve onun bir madde ve form bileşeni olduğu anlaşılacaktır. Ama değişim, büyüme ve gelişme kesintisiz, her yerde mevcut ve açıklama gerektiren şeyler olduğundan, bu bunun fiil olmak üzere çabalayan[270] bir kuvve olduğu söylenerek dinamik biçimde ifade edilebilir. *Fiil* ya da *fiiliyat*[271] terimi gelişimini tamamladığı ve doğanın niyet ettiği gibi davrandığı zaman bileşik bütün için, ya da kendi özgül doğasını belirleyen öge olarak haklı bir anlamda şeyin kendisi bile sayılabilen form için kullanılabilir. Aslında maddenin, biliyoruz ki, bir heykel olmaya yazgılı bir mermer kütlesi gibi, sadece biçimsiz bir dayanak olduğundan -belli bir değişim fiiline bağlı olarak- form kazanana dek o şey *olmadığı* kabul edilmelidir. Madde ve formun kuvve ve fiil ile özdeşliği birçok kez yinelenmiştir. Kolayca hatırlanan bir örnek olarak elimizde De an. Kt. 2'nin bulunmaktadır, burada madde, form ve somut nesne üçlüsünü açıkladıktan sonra, şunu ekler: "İmdi madde kuvve, form ise fiildir."

Aristoteles'in Fiz. 257b6'da yaptığı devinim tanımının değerini artık anlayabiliriz: "Devinen devinebilir olandır, yani bilfiil değil bilkuvve devinimde olandır; ve kuvve

---

[269] *Fiz.* 191b27 εἰς μὲν δὴ τρόπος οὗτος, ἄλλως δ'ὅτι ἐνδέχεται ταὐτά λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν..*Met.* 1078a30'da ὑλικῶς'un ἐντελεχείᾳ'nın karşıtı olarak nasıl δυνάμει'nin yerini aldığına dikkat edin.

[270] Tanrısal, iyi ve arzulanır olanı arzulamak ve aramak maddenin doğasındadır (*Fiz.* 192a16 vd.).

[271] Bu birbirine yakın eşanlamlıların ilişkileri üzere bkz. Brentano, *Several Senses of Being*, 161 n. 16; Ross, *Metaf.* II, 245 vd., 147a30 üzerine ve Chung-hwan Chen'in CQ 1958'deki makalesi. *Met.* 1050a22'de A. τοὔνομα ἐνέργεια ... συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν demektedir ve 1047a30'da ἐνέργεια sözcüğünden πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη olarak ahseder, buradan çok yakın anlamlara geldikleri sonucu çıkabilir—tersi sonuç G. A. Blair'e aittir, IPQ 1967, 111. Blair'in makalesi eleştirel bir gözle okunmalıdır, ama bu durumla ve Yunancayla tanışıklığı olmayan bir okur için pek anlaşılır olmamaktadır (Bu yorum onun çevirilerini de içermektedir).

fiile doğru ilerler. *Devinim devinebilir olanın tamamlanmamış fiilleşmesidir.*" Devinime yol açan aracının kendisinin zaten bilfiil olmasının gerektiğini söylemektedir, sıcaklık formunu bildiren şeyin kendisinin sıcak olması gerektiği örneğinde olduğu gibi; bu biz ilerledikçe büyük önem kazanacak olan bir ilkedir.[272]

Değişim ve oluş sorunlarının Yunan felsefesinin kritik noktası olduğu anlaşılmıştı. Çok az kimse onları reddetme cesareti göstermiş, kimse onları açıklamayı başaramamıştı. Aristoteles iki katlı varlık kavrayışıyla, kuvve ve fiille bilmeceyi çözdüğünü düşündü; kendi içlerinde dönüştürülemez olan nitelikler tarafından farklı ölçülerde haberli olma yeteneğine sahip şeylerdeki niteliksiz bir dayanak zorunluluğunu ortaya çıkaran bir çözümlemeyle birlikte. Ama asıl olarak açıklama bekleyen şey devinim ve değişim olduğundan, hâkim olan dinamik ilkelerdir ve Aristotelesciliğin büyük kısmı onların uygulamalarında görülür. Uzak bir alandan, etikten rasgele bir örnek düşünün. Sofistlerle Platon arasındaki ateşli bir çekişme insanlardaki erdemin doğal mı, yoksa doğaya ters mi olduğu konusundaydı. Aristoteles sakince her iki tarafın da haklı olmadığını söyler. "Erdemler bize ne doğa aracılığıyla ne de doğaya rağmen geliyorlar. Onları elde etmek doğamızda var, ama bize onları tümüyle veren şey alışkanlıktır" (*EN* 1103a23). Başka deyişle (terim burada kullanılmamış olsa da) bizler bilkuvve erdemliyiz.[273]

Dynamis'in tanımı. Aristoteles'in felsefesinin temeli olan *dynamis*'in anlamını açıklamaya çalıştım. O terimler icat etmedi, zaten bildik olan, güncel kullanımda ya da daha önceki felsefi tartışmada mevcut olan sözcükleri devraldı ve onlara özel bir önem kazandırdı. Akıl karıştırıcı görünen şey onun sağduyuya ait yakınlıklarının onu, onları özelleşmiş anlamda belli maksatlar için belirlemiş olmasına rağmen, sözcükleri sıradan anlamlarında da kullanmaya yöneltmiş olmasıdır. Sıradan biçimde *dynamis* "güç" de-

---

[272] İleride, s. 250 vd. "Devinim" kuşkusuz burada en geniş uygulama alanıyla, her tür değişimi kapsayacak şekilde kullanılmıştır (bl. VII, n. 32).

Yukarıda alıntılanan bölüm κίνησις ve ἐνέργεια'nın tereddütsüz özdeşleştirilmiş göründüğü başka bölümleri geçersiz kılar, örn. *Met.* 1047a30 δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι 1065a13 ve *Fiz.* 251a9, notlarındaki nitelemenin ilineksel gözden kaçırılması örneği. Burada da ἐνέργεια, tamamlanmış hal değil, fiilleşme süreci anlamına gelmelidir, *Fiz.* 201a9'da öne sürülen örneğin açıkça gösterdiği gibi: "kuvvenin olgunlaşması, yani devinim," der A.; ama "örn. değişebilirin, değişebilir olarak, değişmedir (ἀλλοίωσις)." Simplicius bu noktayı çok açık biçimde ortaya koyar, Fiz. 414.1-5 (Brentano, *Several Senses of Being*, 163 vd., n. 48). (A.'in sebeplilik kavrayışı burada, D. T. Campbell ve R. W. Sperry'nin "aşağı doğru sebeplilik"iyle ortak özelliklere sahip görünmektedir (Popper, *Self and Brain*, 19, 20, 29). Krş. De an. 431a6-7: "Devinim tamamlanmamış olanın etkinliğidir. Yetersiz, yani tamamıyla biçimlenmiş bir şeyin etkinliği farklıdır" Protr. fr. 14, Ross, 15'inci satır A.'in gelişminin daha erken bir dönemini temsil edebilir, burada κίνησις tartışmasız biçimde tam etkinliği ifade etmektedir.

[273] δύναμις τοῦ παθεῖν, zaten Platon'da bulunan bir ifade (Sof. 247e1, 248c5, Phdr. 270d).

mekti, yani değişme ya da kendinden etkilenme olanağından ziyade başkalarını etkileme yeteneği; ve bu sözcük *Met.* A'nın felsefi sözlüğünde de böyle tanımlanmaktadır (119a15): "*Dynamis*'den bir anlamda bir devinim ve başkasındaki, ya da başkası olarak aracının kendisindeki değişim kaynağı olarak bahsedilmektedir. Örn. inşa etme inşa edilen şeyde varolmayan bir *dynamis*'tir, ama tıp sanatının gücü hastada var olabilir, ama hasta olarak değil." Fakat tümüyle kuvve ve fiilin tartışmasına ayrılmış olan Met Θ'da şununla karşılaşırız (1046a11): "Bir türü de etkilenme *dynamis*'idir,[274] dışsal bir etkenin ya da dışsal olarak düşünülen kendisinin fiili aracılığıyla değişimden geçen şeyin kendisindeki değişimin bir kaynağı." Bir devinim ya da değişim fiili aracı ve alıcı gerektirir ve her ikisi de uygun olmalıdır. Alıcı böyle yapma becerisine sahip olmadığı sürece aracının etkisine yanıt veremez. Bu onun *dynamis*'idir. Bir tohumla yağmur ve güneş ilgilensin, bir bitki haline gelecektir. Aynı etkiyle karşılaşan bir taş böyle olmayacaktır. (Son sözler kendini iyileştiren hekim örneğiyle açıklanmaktadır.) Bu anlamda *dynamis* bazı çağdaş filozofların "Tasarrufi özellikler" dediği şeye, ya da kategoriğin karşıtı olarak varsayımsala karşılık gelmektedir: lastiğin esnekliği, camın kırılganlığı, demirin mıknatıslılığı. Hepsi bir dış aracı onları fiilileştirinceye dek saklı kalmaktadır. Aristoteles kendi örneklerini 1046a22'de verir: "Belli bir güdüsel ilkeye (*arche*) sahip olduğu için ve maddenin kendisi böyle bir ilke olduğu için, değişimden geçenler her biri farklı bir aracı sayesinde geçmektedir. Yağlı olan şey yanabilir, kendini bırakan şey sıkıştırılabilir." (Krş. De an. 417a7: yanabilen madde kendi kendine yanmaz; onu ateşleyecek fiili bir ateşe ihtiyaç duyar.) Başka bir anlamda *dynamis* tasarrufi özelliğin tersi, değişime karşı *direnç* gücü olabilir. *Met.* 1019a26: "Dahası şeylerin içlerinde tümden edilgen, değişmez ya da daha kötüyle kolayca yer değiştirmeyen oldukları hallere de kuvveler denir; çünkü şeylerin kırılması, ezilmesi, bükülmesi ya da genel olarak parçalanması bir kuvve sahibi oldukları için değildir, buna sahip olmadıkları ve kusurlu oldukları içindir." Kendi payıma E. Hartmann'a göre (*Substance, Body and Soul*, 52) bir kuvvenin bir tasarrufi özellikten farklılaşmasını sağlayan "aralığı" kavrayamıyorum.

Aristoteles'teki başka birçok şey gibi, kuvve kavramının kökleri de Platon'dadır. *Theaetetus*'un[275] kuşhane benzetmesinde, kuşların sahibinin kuşlara iki anlamda sahip olduğu söylenir. Hepsi onundur, ama kafese girer ve birini avucuna alırsa, ona farklı bir

[274] Yiyeceğin hazım sırasında bedende özümsenmesinin fiziksel bir örneği, beslenmenin benzerlerin mi karşıtların mı etkileşimiyle olduğuna yönelik eski kuşkuya bir yanıt olarak (De an. 416a29-b9).

[275] Tht. 197c vd. Krş. özellikle 197d: "Başka bir şekilde kuşların hiçbirine sahip değildir, ama onları kendi çitleri içine hapsedince onlarla ilgili belli bir *dynamis*'e, istediğini yakalayıp tutma *dynamis*'ine sahiptir." Bu A. tarafından *Topikler*'de (129b33), ἔχειν ile χρῆσθαι arasındaki ayrım olarak dile getirilmiş olan ayrımdır.

anlamda *sahiptir*. Aristoteles'in terimleriyle, onlara bilkuvve ve bu tek olana bilfiil sahiptir. Platon benzetmeyi bilkuvve ve bilfiil bilgiye uygular. Yunancayı öğrenen biri onu roman okurken de bilir, ama bilgisi tam olarak bilfiil olmamıştır. Yunanca okur ya da yazarken tam bilfiil hale gelir. Kesin olarak söylenirse (ama her zaman kesin konuşmamaktadır) bunlar Aristoteles için fiiliyatın, Yunanca bilmeyen ama öğrenebilecek olan birinin sadece kuvvesinden daha düşük olanı ayırt etmeye yarayan, iki aşamasıdır. Aynı örneği kullanır: "Madde kuvvedir, form fiil ve bu bilgi ve onun kullanılışına karşılık gelen iki ayrımdır" (De an. 412a9). Kuvvenin kendisi içindeki bir ayrım olarak bu hem *Met.* (1048a33-35) hem de GA 735a9'da yapılmaktadır: "Kuvve olan bir şey kendi gerçekleşmesine daha uzak ya da daha yakın olabilir, tıpkı bir geometricinin uykudayken uyanık olan geometriciden uzak olması ve uyanıkken de çalışmaya koyulmuş olandan uzak olması gibi."

Kuvve kavramına itirazlar. Megara Okulu bütün kuvve kavramını reddediyordu ve modern çağda da bir bakıma benzer bir eleştiri yöneltildiğinden bundan bahsetmek iyi olacaktır. Onların iddiası, diyor Aristoteles,[276] "sadece fiil gerçekleştirirken bir şeyin fiil gücüne sahip olduğuydu": bilfiil inşa etmeyen bir kimse inşa etme *dynamis*'ine sahip değildi ve bu diğer durumlarda da böyleydi. Bu, diye yanıt veriyordu, birçok açıdan saçmadır.

(a) Zanaatlara bakıldığında, inşaatçı vb olmazdı, çünkü bir inşaatçı olmak tam da inşa edecek *dynamis*'e sahip olmaktır. Ama zanaatın öğrenilmesi gerekir ve öğrenildikten sonra, unutkanlıkla ya da başka bir nedenle zaman içinde kaybedilebilir. Eğer bir inşaatçı inşaat yapmayı bırakınca ustalığını da kaybederse, bir daha inşa etmek istediğinde onu nasıl kazanır?

(b) Eğer kuvve yoksa, bilfiil algılanıncaya dek hiçbir şey soğuk, sıcak, tatlı vb olmayacaktır. Yani Protogoras'ın kuramını destekliyor olacaklar.[277]

(c) Bir kimse bilfiil görmediği ya da duymadığı zaman, kör ve sağır olacaktır.

(d) Olasılıktan yoksun olan şey olanaksızdır, demek onların öğretisine göre olmayan şey olamaz; ama olamayan şeyin olduğunu ya da olacağını söylemek doğru olmayacağından, *savları devinimi ve olmakta olmayı ortadan kaldırmaktadır*.

Grote bütün bu eleştirilerde Aristoteles'in Megara görüşünü yanlış sunduğunu göstermeye çalıştı. Ona, aynı zamanda (d)'de yer alan yatık sözlerin nasıl Megaralıların niyetini sergilediğini belirten Zeller yanıt verdi. Onlar Parmenides yandaşlarıydılar. "Bu iddiayı çürütürken, Aristoteles bunun bütün devinimi ve oluşu olanaksız kılaca-

[276] *Met.* Θ. Bl. 3, bizim tek güvenilir kaynağımız. *Diodorus Cronus* için bkz. Ross, Metaph. II, 244.

[277] Yani şeyler bizler için onların ne olduğunu algılıyorsak odur. Platon'un Tht.'unun "daha zeki" duyum kuramının yazarları bunda hiçbir saçmalık görmeyecektir (cilt IV, 77-9).

ğını belirtir; bu tam da Megaralıların yapmak istediği şeydi."[278] Buna, bildiğimiz üzere, Aristoteles tam olarak ampirik, neredeyse [Samuel] Johnson'vari bir tavırla yanıt verdi: devinimin ve değişimin gerçekliği apaçıktır, çünkü bunlar ortak deneyim konularıdır.

W. T. Stace,[279] bir ampirist olarak yazarken, Aristoteles'in kuvveyi anlamsızlık olarak kavrayışını kınamaktadır. Meşe palamudunun kuvve olarak meşe olduğunu söylerken, demektedir, Aristoteles meşe palamutlarının meşelere dönüştükleri olgusundan daha fazla bir şeyler kastediyordu.

> Kuşkusuz varsayılan şey yalnız meşenin gelecekte meşe palamudundan büyüyeceği değil, meşenin de *şimdi* bile bir şekilde meşe palamudunun içinde, fiil olarak değilse de kuvve olarak bulunduğuydu. Bütünüyle anlamsız olan şey bu kavrayıştır. Çünkü meşe palamudunda meşenin kuvve olarak varlığı insana ya da başka bir canlıya ait herhangi bir zihnin deneyimleyemeyeceği bir şeydir. Böyle deneyimlenseydi, bilfiil var olurdu. Başka deyişle "kuvve" herhangi bir şeyin deneyimlenebilir niteliği değildir. Bu herhangi kavranır bir deneyimde uygulaması olmayan bir kavramdır. Bu yüzden de anlamı yoktur.

Umuyorum ki ilgi duyan bir kimse bu bölümdeki kuvve değerlendirmesini yeniden okuyacak ve kendi kararını verecektir. Yine de, gelişigüzel bir yorum riskini göze alacak olursak, eğer kuvve "deneyimlenebilir" bir nitelik değilse, bir meşe palamuduna bakıp da doğru biçimde "Bunu dikersem bir meşe yetiştirebilirim" dediğimiz zaman neyi deneyimliyoruz? Sadece görsel olarak fındıktan farklı bir şeyi değil. Bizim her birinin büyüyüp ne olacağını, yani her birinin kuvvesini saptamamıza yarayan şey deneyimdir. Bu kuvve (*dynamis* ya da belli bir yöndeki güç) *oradadır* ve bir meşe palamudu gördüğümüz zaman bizim tarafımızdan tanınmaktadır. Aristoteles'in meşeyi herhangi bir anlamda meşe palamudunun içinde *mevcut* olarak düşündüğünü sanmıyorum. Ona kuvve olarak bir meşe adını vermenin onun için anlamı doğasının oldukça gelişmiş, maddesinin oldukça biçimlenmiş olduğunu, doğal *telos*'una erişecek olursa ancak bir meşe olabileceğini söylemekti. Bu da yeterince anlamlı görünüyor.[280]

---

[278] Grote, Pl. III, 491-4; Zeller II. 1.258 n. 1 ve 257 n. 4. Euklides ve Megara okulu için bkz. HGP III, 500-6.

[279] Mind 1935'te yer alan, Edwards ve Papp'ın (694-704) içinde kısaltılmış olarak yer alan bir makalede. Bkz. s. 703 vd.

[280] Yukarıdaki kuşkusuz Aristotelesci kuvve ve son zamanlarda felsefeciler arasında hatırı sayılır ilgi uyandırmış olan modern amprisizm konusunu yeterince ele almıyor. Bu konunun literatürüne ilişkin bir giriş Mourelatos'ta bulunabilir, "A.'s 'powers' and Modern Empricism," *Ratio*, 1967.

Kavramın felsefecilerden ziyade bilimciler tarafından kullanıldığını bilmek Aristoteles'i memnun ederdi. Monod'un *Rastlantı ve Zorunluluk*'un 87. sayfasında dediği gibi: "karmaşık çok moleküllü bir yapının bütün bir şeması *in posse* onu oluşturan kısımların yapısı içinde bu-

EK NOT: "PHYSİS"İN ANLAMI

Aristoteles *physis*'i ("doğa") farklı bağlamlarda farklı anlamlarda kullanıyor ve şimdi bunları özetlemek için iyi bir zaman.

1. Genel olarak doğa, "doğa amaçsız bir şey yapmaz"daki gibi.
2. Herhangi bir şeyin kökeni (*genesis*).
3. Tam gelişmiş somut şey (*syntheton*), bir madde ve biçim bileşiği. (2) ve (3) *Fiz.* 193b12-13'de görülmektedir: "*genesis* anlamında *physis physis*'e giden yoldur."
4. Form, aynı yerde eklediği haliyle: "Eğer bu doğaysa, form da doğadır." Krş. ayrıca bir sonraki alıntının son kısmı.
5. Herhangi bir şeyin yapıldığı madde. *Fiz.* 193a29-31: "Bir anlamda öyleyse *physis* şeylerin ilk [yani, en yakın] maddesini belirtmek için kullanılmaktadır, ama bir başka anlamda o tanımda ortaya konan şekil, formdur."

---

lunmaktadır, ama fiili varlığa ancak onların bir araya gelmeleriyle kavuşur"; ve s. 94: "Daha yüksek düzene sahip yapılar ve yeni özellikler" ortaya çıktıkça "birbiri ardına, çok aşamalı bir havai fişek gibi, daha önceki düzeylerin saklı olanaklarını sergilerler."

VIII
BİLGİNİN BÖLÜMLERİ[281]

Aristoteles, bazen olduğu gibi, bilimsel yöntemin kurucusu olarak çağrıldığında, "bilim" sözcüğüne şimdi olduğundan daha büyük bir anlam yüklenmektedir. Genellikle bilimciyi felsefeciden ve matematikçiyi pratik iş adamından ayırırız. "Bilim" asıl olarak, kökleri gözlem ve deneyde olan doğal bilimler anlamına gelir. Felsefeci başka konuların peşine takılmış olan,[282] başkalarının aksiyomatik olarak kabul etmesi gereken varsayımları, doğruluk ve yanlışlıklarını sınamak üzere akıl tezgâhına yatıran kimsedir. İlk Aristoteles'in dönemine dek felsefe ve bilim arasında, ya da bir bilimle diğeri arasında bir ayrım yoktu, büyük ölçüde de bilim pek var olmadığından. İlk düşünürlere *physiologoi*, doğa öğrencileri deniyordu, ama *physis* çok geniş bir terimdi ve hiçbiri üzerinde çalışılacak sistematik bir veri derlemesi hazırlamamıştı. Sebatlı bir olgu toplayıcısı ve bir araştırma ekibi düzenleyicisi olan Aristoteles, ilk kez olmak üzere bilinçli ve özenli bir ayrım yaptı; bütün bir bilgi alanının doğal olarak bir insanın, ya da en azından bir okulun alanına düştüğüne hâlâ tümüyle emin olarak olsa da. Fark dallar ayrıydı çünkü farklı ilkeleri ya da başlangıç noktaları (*archai*) vardı, o yüzden "kimse bir bilimin teoremlerini bir başkası aracılığıyla kanıtlayamaz, meğer ki biri diğerine, optiğin geometriye ya da armoninin aritmetiğe olduğu gibi bağlı olmasın." "kimse bir türden diğerine geçerek kanıtlama yapamaz, yani geometrik hakikatleri aritmetikle kanıtlayamaz." Aklı içeren her bilgi dalı, demektedir, sebepleri ve ilkeleri ilgilendirir, ama hepsi de belli bir varlık türüyle sınırlıdır ve bununla ilgilenirler.[283]

Bilginin ana bölümleri Aristoteles'e göre şöyledir (*Met.*'in E kitabından):(a) Bütün bilgi[284] ya uygulamalı ya da üretici ya da kuramsaldır[285] (1025b25).

---

[281] Merlan'ın "On the terms 'Metapyhsics' and 'being-qua-being'," *Monist* 1968 makalesi bu konu üzerinde düşünmeye sevk eden bir şey olarak tavsiye edilebilir.

[282] "Metafiziğe" benzeterek (n. 2), bir konunun felsefi temelini belirten "meta"yla başlayan isimlerin rağbet görmesi bu yüzdendir: metamatematik, metaetik, meta-ontoloji ve benzeri. Hatta (bu pek aşırıdır artık) *Metafelsefe* adını taşıyan (metametafiziği de kapsıyor mu?) bir dergi bulunmaktadır.

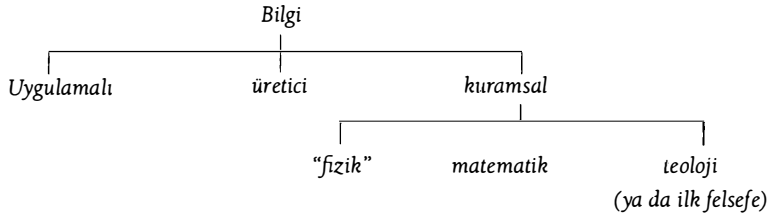
[283] *İk. An.* 75b14, a 37; *Met.* 1025b4-9.

[284] A. burada διάνοια, düşünce ya da usa vurma sözcüğünü kullanır. Ama ἐπιστήμη ya da φιλοσοφία aynı anlamı taşıyacaktı. Bu bilinen bir sınıflandırmadır, ama Top. 105b19'da, Ksenokrates'le başlayan (fr. 1 Heinze) ve daha sonraki okullarda alışkanlık olan etik, fizik ve mantık sınıflandırmasına değinmektedir. Hiçbir koşulda A.'in farklı bağlamlarda aynı bölümlemeye bağlı kalmasını bekleyemeyiz. Sözgelimi Fiz. 198a29'da yine sistemli bilginin (πραγματεῖαι) üç sınıfını ortaya atar, biri Devinmeyen'le ilgilenmektedir, diğeri devinen ama yok edilmez olanla ve üçüncü de yok olabilir şeylerle. Burada ikinci çalışma alanı astronomidir, çünkü dönenen yıldızlar ve gezegenler A.'e göre sonsuza dek kalıcıydı ve matematik ihmal edilmiştir. Bir karışıklık yoktur burada.

[285] Top. 104b5'te A. uygulamalı ve kuramsal sorgulama arasındaki farkı ortaya koyar: hazzın

(b) Üç kuramsal felsefe vardır, matematik, doğal felsefe ve teoloji (1026a18).

Böylece şu tablo çıkar karşımıza:



Kuramsal bilimlerin her birinin konusunu tanımlar. *Fizik* (terimi geniş Aristotelesci anlamıyla kullanacak olursak) "devinebilen, genellikle biçimsel varlıkları acısından, fakat maddeden ayrılmaz olarak sorgular" (1025b26-28; krş. K, 1061b6). Doğanın bilimi bazen kuramsal bilimlerin derinlerdeki kutsal mekânına ancak hoşgörü gösterilerek alınıyor gibidir. Kuramsaldır (tarafsızdır), ama değişime izin veren şeyle ilgilenir, oysa *An. Post.*'un (71b9-12, 73a21) katı mantığı içinde bilgi nesnesi tam anlamıyla olduğu şeyden başka şey olamaz. Ama başka bir yerde Aristoteles daha az kesin konuşmaktadır: bilgi hep var olana ya da çoğunca var olana aittir, burada ortak olarak rastgele ya da kaza olana karşıttır. (Mure bunu oldukça iyi söylemiştir: "Doğa dünyası değişir, ama onun değişimlerinin yasaları değişmez," *Arist.*, 129.) Onun için özsel olan bunun insan ediminden bağımsız olmasıdır: konu-nesnesi, ilk felsefeninki gibi mutlak olarak değişmez olmasa da, hareketlerinin sebebini kendi içinde barındırıyordu, oysa uygulamalı ve üretici bilimlerin nesneleri güncelleşmek için bir dış sebebe, yani insan edim ve becerilerine ihtiyaç duyuyordu. Bu yüzden doğa felsefesi, ikinci sınıftan olsa da kuramsal bir bilimdir.[286]

Matematikçi sadece geri kalanlardan soyutlama yaparak şeylerin niceliksel yönünü inceler. "Ağırlık ve hafiflik ... sıcaklık ve soğukluk ... gibi bütün duyusal nitelikleri ortadan kaldırır ... geriye yalnız nitelik ve süreklilik ve bu türden özellikleri bırakır ve şeyleri başka herhangi bir yönden incelemez" (1061a29-35). *Fiz.* I bl. 2 fizikle matematiği karşılaştırmaktadır. Fiziksel cisimlerin kendilerinin yüzeyleri, çizgileri ve benzeri vardır, ama bunlar maddi cisimlenmeden ayrı var olmazlar; ama matematikçi onları fiziksel cisimlerin sınırları olarak değil yalıtık olarak inceler, çünkü düşüncede ayrıla-

değerli bir arzu nesnesi olup olmadığını sormak yararlı bir eylem rehberidir, buna karşın "Kozmos ebedi midir?" gibi bir soruyla sadece bilgi için ilgilenilir.

[286] Bkz. *Met.* 1025b18-28, 1005b1-2. A.'in aklına tüp bebekler gelmemişti, ama tahıl, üzüm, zeytin ve başka meyvelerin yetiştirilmesini yakından tanıyan bir Yunanın doğa incelemesini tümüyle kuramsal olarak düşünmesi şaşırtıcıdır.

bilirler ve kimse kandırılmaz.[287] En sevdiği farklılık örnek burnu büyük ve içbükeydir. Burnu büyüklük tümüyle fiziksel bir kavramdır, düşüncede bile maddeden (burnun etinden) ayrılmazdır, ama içbükeylik burunlardaki, fincanlardaki vb dışavurumundan ayrı olarak saf matematiksel kavram şeklinde değerlendirilebilir. Bilimin bu en geniş bölümleri, maddeden uzaklıklarına göre bir hiyerarşi oluşturur. İlk felsefenin altında, kendisi de maddeyi dikkate alanlara göre üstün olan matematik yer alır.

Teoloji sadece burada ve kt. K bl. 7'de, üç kısımlı bölümlemenin yinelendiği yerde anılır. Genellikle Aristoteles "ilk felsefeden" bahseder ve *Metafizik*'in (E1) aynı bölümünde bunun alanının evrensel mi olduğu yoksa varolanın sadece bir kısmını mı kapsadığı sorusunu ortaya atar. Bu "ebedi soruyu, var olan şey nedir, yani, Varlık[288] nedir" sorusunu yanıtlamaya çalışır (Z, 1028b2-3). Bu konu, yine de artık açıkladığı üzere, iki dala ayrılabilir.

(1) İlk felsefe çevremizdeki dünyada neye tam olarak gerçek denebileceğini keşfetmeye çalışır. *Met.* Z bl. 2'de *Kategoriler*'de söylediklerini yineler, yani en açık anlamıyla öz terimi bitkiler, hayvanlar ve onların kısımları, dört element ve gökleri de içeren onların üretimleri gibi cismani, fiziksel nesnelere uygulanabilmektedir. Filozof o yüzden bütün bunların doğasını açıklayıp şu soruya yanıt vermeye çabalar: ne için oldukları şey oldukları söylenebilir? Bu soru bize çok şey ifade etmiyorsa da, Platon'un açıkça Varlığı Oluş dünyasından dışlamasıyla mücadele etmesi gereken Aristoteles için çok anlamlıydı.

(2) Fiziksel dünyada var olan hiçbir şey tam olarak gücül değildir; her şey bir madde, yani gerçekleşmemiş kuvve ögesi içerir.[289] Öyleyse bütün Varlığı kabul eden, çünkü saf gücüllük olan, kuvve olan maddeyi yüklenmemiş herhangi bir varlığın olup olmadığını bulmak, felsefenin görevinin bir kısmı da budur.

---

[287] Yani kimse bunların ayrı bir var oluşa sahip olduklarını düşünerek yanılmasın (Platoncuların insanları Formlar hakkında kandırması gibi, diye ekler). A.'in görüşü Mill'de yankı bulur (*System of Logic* kt. I1, bl. 5.1): "Biz, her zaman, görüp dokunduğumuz nesneleri ve de doğal olarak onlara ait olan bütün özelliklerle birlikte düşünüyoruz; ama bilimsel kolaylık için, onlara ait olduğunu tasarladıklarımız dışında, bütün özelliklerden arınmışlar gibi yapıyoruz." *Met.* 1073b6-8'de A. geometri ve sayı biliminin herhangi bir tözle ilgilenmediklerini söylemektedir. Julia Annas A.'i matematik kavrayışına ilişkin görüşlerine *Met.* M ve N, 29-31'de yer vermektedir.

[288] οὐσία, bu sözcük ayrıca "töz" olarak da çevrilmiştir.

[289] Burada reddedilen Platonculuğun, tam olarak γιγνόμενα olmayan ὄντα'nın bir izini görmek haksızlık mı olacaktır? A. bunu katı bir biçimde reddedecektir -fiziksel tikeller πρῶται οὐσίαι'dır- ama ilk düşünme alışkanlıkları halen bilinçsiz olarak işbaşında olabilir ve sonunda önerdiği çözümü etkileyebilir.

> 126a10-13, 27-32. Eğer ebedi, devinimsiz ve ayrı[290] bir şey varsa, onun bilgisi basitçe kuramsaldır, ama fizik ya da matematik değil ikisinden de önce olan bir şey ... Eğer fiziksel olan dışında başka töz yoksa, fizik başlıca bilim olmalı; ama eğer devinimsiz bir töz varsa, öncelikli olan odur ve onun bilimi felsefedir ve evrenseldir çünkü öncedir. Onun alanı kendi başına bütün Varlık alanı, ne olduğu ve Varlık olarak özelliklerinin neler olduğudur.

Doğa üstü, yani devinimsiz ve tanrısal bir Varlık olduğuna inanıyordu elbette Aristoteles (örn. bakınız *Met.* 1005a32-b2), bu yüzden ilk felsefe bu ikinci işleve sahip değildir. İlk yönüyle, fiziksel dünyada gerçekliği arayışıyla, bu *Met.* Z'nin konusudur. Bazı ayrı olarak var olan kusursuz varlık ya da varlıkların keşfi ve betimlenişi, yani *theologike* olarak becerisiyle, bu *Met.* A olarak bilinen kendine yeterli kitapçığın konusudur. Aristoteles bu konuyu daha sonraya sakladığından (1027a19), biz de öyle yapacağız. Burada kısa ve özlü, bilmecemsi bir özdeyişle,[291] yüce varlığın bilgisinin önceliğiyle evrensel kılındığını söyleyerek bitirmektedir. Tanrı, ilk Devinimsiz Devindiren, bütün evrenin ve içindeki her şeyin son sebebi olduğundan, onu tamamıyla tanımak evreni anlamak demek olacaktır.[292]

---

[290] K bl. 7'deki yinelemede ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι diye ekler.

[291] Letz'in teolojinin konumuna ilişkin açıklamasında (*Ontology*, 179) Tanrı'nın sebepsel işlevinden bahsedilmemesinin eksikliği duyulmaktadır ve başka yerde Devinimsiz Devindirenler üzerine başka yerde söyledikleri (s. 191, 196) bir arada ikna edici değil. JHI, 1963, 290'da Merlan, A.'in metafiziğinin (metafizik = teoloji) konusunun sadece maddesel olmayan gerçeklik mi olduğu yoksa fiziksel şeylerin οὐσία'sını da içeriyor mu olduğu sorusunun o zamanki durumunu özetlemektedir. Natorp, Ivanka ve Cherniss'in görüşlerine başvuruyor.

[292] Yani en azından ben böyle görüyorum. Evans (*Dialectic*, 42 vd., 67) daha katı bir felsefi tartışma görüyor, bunu da bir dizinin bir evrensel ve öncü üyesi arasındaki ilişki açısından açıklıyor.

IX
MANTIK, FELSEFENİN ARACI[293]

GİRİŞ

Bütün bilgi alanının az evvelki sınıflandırmasında, mantık için yer yoktur. Aristoteles'in analitik dediği mantık, onun için bilimlerden biri değil bütün bilimin ön hazırlığıydı. "Hakikat ve gerçek sayılabilecek bir şey üzerine terimler üzerine konuşmayı deneyenlerin bazılarının çabaları," der, "analitik alanındaki bir eğitim yokluğunun sonucudur.[294] İnsan bir konuya bunu kuşanarak gelmeli, geçerken yoldan almamalı" (*Met.* 1005b2-5). Mantık böylece Aristoteles için ne bir felsefe ya da bilimin parçasıydı ne de onlarla bağlantısızdı ve *organon* (alet, araç) ismi, Aristoteles tarafından olmasa da, onun mantık kitapçıkları derlemesine doğru biçimde verilmişti.[295] Bugün "bilimsel

[293] Burada Aristoteles mantığının modern mantıkla ilişkisi üzerine kısaca değinen ve onun kendisinin kullanmadığı simgelerden çok az yararlanan, kısa bir giriş taslağı sunulacaktır. Bunun, mantıkçı olanlara az ya da hiç yararı olmayacak olsa da öğrencilere yararı olacağını umarım. Lukasiewicz (A.'s Syll., 47) "felsefecilerin 'matematiksel mantık' denen şeye ilişkin sağlam bir bilgi edinmeden mantık ya da mantık tarihi hakkında yazmaya kalkışmaktan vazgeçmeleri gerektiğini" söylemektedir. Yoksa hem onlar hem de okurları için vakit kaybı olacaktır bu. A.'in bir tarihçisinin genel olarak bu sınavdan muaf tutulacağını umuyorum. (A.'in matematikçi mantıkçılar hakkında ne düşündüğü üzerine, bkz. Allan, Phil. of A., 129 vd.) A.'in mantığının kendisi üzerine bir otorite olduğundan, Lukasiewicz'e dikkatle yaklaşılmalıdır. Öne sürdüğü şey, kitabın tam başlığının gösterdiği ve Düring'in yerinde olarak söylediği gibi (Arist., 91), "Aristoteles mantığının modern yargılanışıdır." (Ayrıca bkz. Patzig'in değerlendirmeleri, *A.'s Theory of the Syllogism*, xiv.) mantığın filozofun bilgi ve varlıkla ilgili sorgulamalarında nasıl organon hizmeti gördüğünü göstermeye çalışacağım. Mantığında bile A. daha çok form sorunlarını yanıtlamaya çalışmıştır: "Şöyle bir cümleyle tam olarak ne kastedilmiştir?" Daha tam bir giriş için bkz. W. ve M. Kneale, *Development of Logic*, bl. 2, "A.'s Organon," 23-100. Le Blond'un *Logique et methode chez A.* mantığı tam da A.'in arzuladığı şekilde felsefenin daha geniş alanlarına bağlayan harika bir çalışmadır. Ayrıca kalıtımla ilgili olarak krş. Solmsen, *Entwicklung der arist. Logik.*

[294] *Met.* 1005b2. Bu bölüm M. Kneale'in, "A.'in 'analitik' sözcüğü konularından ziyade kitapçıklarına gönderme yapmaktadır" şeklindeki görüşüne (*D. Of L.*, 7) bir bakıma ters düşmektedir. Başka yapıtlarda *Analitikler*'e sıkça değindiği doğrudur ve analitiği mantıkla eş kapsamlı yapmakta belki de çok aşırıya kaçmaktadır. Fakat çıkarım ve ispatta (*Analitikler*'in konusu) tam olarak felsefeye bir hazırlık niteliğinde ve onun için araçsalsa, bu *Kategoriler* ve *De interpretatione*'de yer alan terim ve önermelerin incelemesi için a fortiori doğru olmalıdır.

[295] Krş. Alex, Top. 74.29: "Mantık felsefede bir organon'un yerine geçer." (*Logik* burada ilk kez "mantık" anlamında kullanılmıştır.) Ama A.'in kendisi organon'u aynı şekilde kullanmaktadır,

yöntem" denilen, içinde "bilimsel"in kullanımının yerinde, her şeyi kucaklayan bir anlamda olduğu şeyle kastedilene benzemektedir.[296] Ne ad verirsek verelim, bu gerektiği şekilde dille ifade edilmiş, tutarsızlıkları sergilemek ve daha doğru biçimde akıl yürütmemize yardımcı olma amacıyla yürütülen, gerçek düşünce süreçleridir. Aristoteles için bu ele almış olduğumuz iki temel ilkenin özel bir uygulaması var demekti. Bu form soyutlamasının, bir dizi bireysel örnek inceleme ve sonra, zihinsel olarak onların bireysel maddelerini grubun *eidos*'una katılmalarını sağlayan ortak özelliklerden yalıtarak araştırmanın sonuçları üzerine düşünmekti.

Bilimsel yöntem birbirine bağlı ama özdeş olmayan, iki şeyle ilgilenmektedir: (i) bir savın biçimsel düzgünlüğü (tutarlığı) ve (ii) doğruluk. Şunun savlandığını varsayın: Bütün metaller yeterli ısı altında erir, kurşun bir metaldir, öyleyse kurşun yeterince ısıtılırsa eriyecektir. Sav geçerlidir ve biz de, pek heyecanlanmasak da, hoşnutuz. Ama savın şöyle olduğunu varsayın: Bütün beyaz erkekler dürüsttür, Bill Sikes beyaz bir erkektir, öyleyse Bill Sikes dürüsttür. Bu sav biçimsel olarak ilki kadar geçerlidir,[297] ama bizi hoşnut etmez. Çıkarım doğru değildir, çünkü büyük öncül doğru değildir.[298] Mantık kuralları hatalı biçimde savlamaya karşı korur bizi, ama doğru öncülleri seçeceğimizi garanti edemezler.

Savları biçimsel açıdan incelemek üzere simgeler kullanmamız gerekir. Savın *maddesi* olan şeyleri ya da sınıfları anmak yerine, aslında anlamsız olan, seçtiğimiz herhangi bir şey ya da şeyler sınıfıyla yer değiştirebilir olduğu varsayılan bir harf ya da başka bir

---

örn. Top. 163b9-11: eş zamanlı olarak zihinde iki hipotezin her birinin sonuçlarını tutmak, diyalektik bir tartışmadaki yararlılığı dışında, "bilgi ve felsefi bilgelik elde etmek için bir araç (organon) değildir." terimi kitapçıklara bir başlık olarak ilk kimin kullandığı bilinmemektedir. Düring bunun Andronicus olmasını bir olasılık olarak ögörüyor (Ant. U. Abendland, 1954, 123), ama başkaları (Ross, Mure) altıncı yüzyıldan bahseder.

[296] Grene'in dediği gibi (*Portrait of A.*, 69), "Öyleyse, haklı olarak Aristoteles mantığını formel bir sistemin ilk taslağı değil, öğrenciyi bilimsel bilgi elde etmesini sağlayan bir disiplin olarak görebiliriz." Böyle bir sistem, A.'inki gibi, evrensel kullanıma sahip olmak istiyorsa, kesinlikle formel olmalıdır, ama Grene'nin s. 71'de Leibniz'le çizdiği karşıtlığa bakın. Mure (Arist., 211 n. 2) "hiçbir zaman basit bir geçerlilik mantığı öğretmediğini" söylemektedir.

[297] Somut terimler yerine değişkenlerle formel biçimde ifade edilseydi hatasız olacaktı anlamında. Patzig için geçerlilik doğruluğu içerir. ("Çünkü bir tasım geçerliyse, değişkenleri için hangi değerler konursa konsun ortaya çıkan sonuç doğru olmalıdır. Geçerliliğin anlamı budur." *Syllogism*, 148.) bu karşı olarak Stebbing bir çıkarımın ya da öncüllerin doğruluğuyla usavurumun geçerliliğini birbirinden farklı görür (*Mod. Introd. To Logic*, 83) ve Ross (*Analytics*, 29) "geçirlilik forma bağlıdır" diye yazmaktadır.

[298] A. yanlış öncüllerin doğru bir çıkarıma götürebileceğini kabul eder, ama bu onun nedeni değil, olgu açısından doğru dediği şey olacaktır (*Br. An.* 53b8-10). Diğer yandan bilgi "ne" olduğu kadar "niye" ile ilgili olmalıdır (90a15).

işaret kullanırız. Bu tasvir edici simgelerle ("değişkenler"), savın önermesi tekil savların içine koyulabileceği ve karşılaştırılıp kontrol edilebilecekleri bir formül ya da çerçeve haline gelir. Yalnız onların kullanımıyla form doğru olarak sergilenebilir, ki bu da her şeyde olduğu gibi mantıkta da formu en önemli şey sayan Aristoteles için apaçık bir olguydu. Bu yüzden az önce bir örneğini gördüğümüz birinci kalıp tasımı önermesi şöyledir (*An. Pr.* 25b37):

> Eğer A bütün B'lerden çıkarılıyorsa ve B bütün C'lerden çıkarılıyorsa, A bütün C'lerden çıkarılabilmelidir.

Burada daha da ileri götürülebilecek bir şey başlamıştır ve hatta daha baştan cebir notasyonuyla benzerliklere sahiptir. Eğer bu dölütsel biçimdeyken ona matematiksel mantık demek güç olacaksa, bugün bu adla tanınan şeyin nüvesini barındırmaktadır. Lukasiewicz şöyle yazmıştı (*A.'s Syll.*, 7): "Değişkenlerin ortaya atılması Aristoteles'in en büyük icatlarından biridir. Bugüne dek, benim bildiğim kadarıyla, hiçbir filozof ya da filologun bu çok önemli olguya dikkat çekmemiş olması neredeyse inanılmaz bir şeydir. Hepsinin de kötü matematikçi olması gerektiğini söylemeye cüret edeceğim, çünkü her matematikçi bilir ki değişkenlerin ortaya atılması bu bilimde yeni bir çağın kapısını açmıştır."[299]

Demek, Aristoteles'i mantığın kurucusu sayabiliriz, çünkü birincisi düşüncemizin özel bir bilimin konusu olarak düşüncemizin ifadesini düşünen ilk o olmuştu; ikincisi, düşüncemizin biçimlerini maddesinden soyutlama yaparak inceleyen de ilk oydu. Bu son zamanlarda bütün felsefenin değilse de, mantığın tam hedefi olarak kabul edilmiştir. Onun dönemiyle bizimki arasında incelemeyi geliştirmenin, kapsamını genişletmenin olanağı ve önemi yaygın olarak kabul edilmiyordu; asıl olarak son yüz yıl içinde Aristoteles'in yapıtı değerini vererek ele alınmıştır. Popüler düşünce genel olarak profesyonel filozof ve bilimcilerin çok gerisinde kaldığına göre, bizim çoğumuzun zihinsel işlemleri (büyük ölçüde bilinçsiz olarak) Aristotelesci bir demirden dökülmüş olmalıdır.

Organon'un içeriği. Sözcüklerle ifade edilen düşünce ögeleri (ve kimse onları başka türlü bir inceleme konusu yapamaz), karmaşıklık derecesine göre, terimler (tek sözcükler), önermeler ya da sorular (yani terim bileşimleri; Aristoteles emirleri dikkate

---

[299] Tasımla ilgili olarak bu açıdan. Onun simgeleri kullanışı, yine de, tasımsal formu ispat etmekle sınırlı değildi, fizik savlarında da görülmektedir, örn. Fiz. 249b31: "Eğer bir A devindiricisi B nesnesini C uzaklığına D süresinde devindirirse ..." ve böylece serimleme E, F, G ve H diye devam eder. Aynı şekilde 214a31 vd., b22 vd., 232a22 vd. Lukasiewicz'e ters düşen bir şey, A. C. Lloyd, *Mind* 1911, 123'te bulunmaktadır. A.'in simgelerinin gerçek değişkenler olduğunu reddeder ve Yunan matematiğinin "trajedisinden" bahseder.

almamaktadır),[300] ve çıkarımlar (önermeleri birleştirirler). *Kategoriler*'de Aristoteles terim ve deyimleri tanımlar ve sınıflandırır, *De interpretatione*'yse önermeler ve sorular üzerinedir. Her ikisi de, tasımla birlikte gelişen bir şey olarak görülen çıkarım yasalarını ele alan *Birinci Analitikler*'e ön hazırlık niteliğindedir. *İkinci Analitikler* bilimsel yöntemin iki bölümünün ikincisine, biçimsel mantığın doğruluğun keşfedilmesine uygulanışına geçer. Biçimsel yönüyle, çıkarım Aristoteles tarafından *syllogismos* olarak adlandırılmaktadır ve tutarlı olması yeterli sayılır. Doğa olguları, doğruluk ve yanlışlık söz konusu olduğunda, kanıtlama (*apodeixis*) olur. *Topikler* bir diyalektik, yani herhangi bir konuyla gelen herkesle, ille de doğruluk içeren biçimde olmasa da, başarılı biçimde tartışma tekniğinin elkitabıdır. Doğal olarak karma bir şeydir, geri kalan her şeye bağlı birtakım maddeler içerir. Her koşulda Aristoteles'in konularını bütünüyle ayrı bölmelerde tutmasını bekleyemeyiz.

1. VARLIK KATEGORİLERİ: BİRİNCİL VE İKİNCİL TÖZ

Kategoriler'in[301] terimleri incelediği söyledim, bundan bu kitabın tümüyle dilbilimsel, ya da en çok mantıksal bir alıştırma olduğu sonucu çıkarılabilir. Öyle değil-

[300] A. önermeler dışında başka konuşma biçimlerinin de var olduğunu reddetmez, örn. dualar, ama onların mantıktan çok retorik ve şiire ait olduğunu düşünür (De int. 17a3-7). Bunun bir eleştirisi için bkz. Flew, Western Phil., 322 vd.; ama A. için mantık, sadece olguları ele alan bilimin aracıdır.

[301] A.'in gerçekten Kat.'i yazıp yazmadığından kuşku duyulmuştur, özellikle de Jaeger tarafından (bkz. onun Aristotle, 46 ve n. 3), ama genel olarak en azından içeriğinin Aristotelesci olduğu kabul edilmektedir. Bazıları onun Platon'dan kararlı gelişmesine yönelik *a priori* Jaegerci görüşe dayanarak bir şeyler söylemektedir. Bkz. de Vogel, Symp. Ar. 1, 255. G. Colli, Organon edisyonunda bunun erken dönem derslerinde olduğunu, elimizdeki haline A. Lise'de öğretmenlik yaparken kavuştuğunu, bunun da yer kategorisinin bir sergilenişi olduğunu öne sürer. Bunu Düring kabul etmiştir (Gnomon 1956, 207), ama Mure haklı olarak bu ünlü Sokrates hortlağının bir geç döneme ait olma kanıtı olmadığını belirtmiştir (Arist., 268 n. 1, Jaeger'e karşı, Aristotle, 46 n. 3). Ayrıca AGPh 1931'de von Fritz'e ve Mnemos. 1951'de L. M. De Rjik'e bakın. Onun öğretisi Ross ve başkalarının söylemiş olduğu gibi yalnızca güçlü bir Aristotelescilik değildir, A.'in başka birçok yapıtının temelinde yer almaktadır. Antikçağda özgünlüğünden kuşku duyulmuyordu. Düring (Arist., 54 vd.) onun özgün ve katmanlı olmasından bahseder. Çev. ve Yorumlayan J. L. Ackrill. Moravcsik'in *Aristotle*'unda Kat. Üzerine, Cook Wilson ve kendisinin yazdığı denemeler bulunmaktadır. Ayrıca L. M. De Rjik, *The Place of the Categories of Being in A.'s Philosophy*'ye ve Ross'un *Metafizik*'in 1. cildinin s. lxxxii-xc'de yer alan kısa değerlendirmesine bakın. Burada yer alan bilgiler olasılıkla Anton'un ilginç makalesinin hakkını vermemektedir, "Some Observations on A.'s Theory of Categories," *Diotima*, 1975. Son olarak Brentano'nun *On the Several Senses of Being in A.* (Almanca orjinali 1862) artık İngilizce olarak mevcuttur, bl. 5 Kat.'e ayrılmıştır. C. M. Gillespie'nin "The Aristotelian Categories" adlı makalesi (Kat.'in özgün bir erken dönem yapıtı olduğu sonucuna varır) *Articles on A.* 3, 1979'un 1. bölümü olarak yeniden basılmıştır. Ayrıca bkz. A. Graeser, "robleme der Kategorienlehre des A.," *Studia Philosophica* 1977 ve W. Schuppe, Die aristotelischen Kategorien.

dir. Kategoriler hakkında, Lukasiewicz'in Birinci Analitik için güvenle söylediği gibi, "herhangi bir felsefi kirlilikten tümüyle kurtulmuştur" denemez. Aristoteles'in gözünde kimse bir sözcüğü onunla ifade etmek istediği gerçeklikle ilişkilendirmeksizin doğru biçimde kullanamaz. Eğer, sıkça olduğu üzere, bir sözcük belirsiz biçimde, birden çok şeyi ifade etmek üzere kullanılmışsa, onun çeşitli anlamları -yani, farklı bağlamlarda karşılık geldiği gerçeklikler- dikkatle ayırt edilmelidir. Kategoriler onun olması gerektiği şeyle ilgili çeşitli fikirlerimizi açık seçik hale getirmekle ilgilenmektedir ve hızla bizi tözün doğasına ilişkin bir tartışmanın içine sokar. Bu, metafiziğin mantıkla karıştırılması olarak sansürlenmiştir,[302] ama dil ve mantık sadece başkalarına ne düşündüğümüz ve neye inandığımızı aktarmaya yönelik aletlerdi; ve aktarmak istediğimiz şey -başka şeylerle birlikte elbette, ama gerçekçi, nominalist, fenomenalist ya da her neyse, asıl olarak felsefeciysek eğer- gerçekten var olan (Yunancada τὸ ὄν) ya da doğru olan (yine τὸ ὄν) şey hakkındaki inancımızdır.

Anlamdaşlar, eşsesliler ve kökteşler arasındaki ayrım üzerine kısa bir serilmemenin ardından,[303] Aristoteles "bileşim halinde söylenen şeyler" ve "bileşimsiz söylenen

[302] Örn. Lukasiewicz A.'i başka şeyler yüklenen "şeylerden" (ὄντα ve αἰσθητά sözcüklerini kullanarak) bahsederken "kesinlikten yoksun" olmakla suçlar (Br. An. 43a25 vd.): "Verili sınıflandırma şeylerin bir bölümlenmesi değil terimlerin bölümlenmesidir." (Bununla ilgili olarak bkz. Patzig, Syllogism, 5 vd.) Krş. Kategoriler'de onun görünüşte kaygısızca ὄντα (1a20) ve λεγόμενα kullanımı. G. E. R. Lloyd, Arist., 113: "Kategoriler, terimlerin kendilerini belirtmek yerine, asıl olarak terimlerle belirtilen şeylerin gerçekliğinin sınıflandırması olarak düşünülmüştür."

Eğer bunun anlamı bu sözcükleri kullanırken A.'in aklında, onları x ve y'den daha fazla içeriği olmayan simgeler olarak ele almak yerine anlamları olduğuysa, buna sözde karışıklık onun felsefesi için temel olmaktadır. Bu ayrıma aldırışsızlığı, "yüklenmiş" ve bir konunun "içinde mevcut" ifadelerini kullanmasında görülür. Yüklenmiş olan şey, Lukasiewicz'e göre (s. 6), bir terimdir, ama bir şeyin içinde olan şey terimin ifade ettiği sıfat olmalıdır. (Ayrım için bkz. ileride s. 142-3 ve genel olarak krş. Kneale, *D. of L.*, 27.) Yine, *De int.* 17a38'le karşılaşırız, burada bazı şeylerin (πράγματα) tümel bazılarının olmadığını söyler, "ve tümel diyerek doğal olarak birçokla yüklenmiş olanı kastediyorum." "Adlar kavramların göstergeleridir ve bu yüzden bir aracı yardımıyla şeylerin göstergeleridir." (Owens, *Doctrine of Being*, 120.) Leszl *Ontology'sinde* duyarlı bir not düşmüştür: "Bu çalışmayı ele alırken bazen bizim kavramsal aygıtımızdan, bazen de şeylerin gerçekten nasıl örgütlendiğinden (yani kategorilere bölünmüş olarak) bahsedeceğim, ama Aristoteles'i tümüyle pozitivist bir bakış açısına ya da bizim kavramsal aygıtımıza üstün bir rol veren bir bakış açısına bağlı olarak gördüğüm sanılmasın. Aslında Aristoteles'in kendisi doğal olarak nesnel konuşmaya eğilim gösterir, ama konuyu yeterince açık biçimde ortaya koymaz."

[303] Speusippus'a da atfedilen Akademi'ye ait bir sınıflandırma. Bkz. *YFTV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. συνώνυμα bizim anladığımız anlamda eşanlamlılar değildir, aynı anlama sahip sözcükler, ama aynı ada ve doğaya sahip şeylerdir, bir insanı da bir öküz de örneklese hayvanların aynı olması gibi (A.'in örneği). Bütün bu konuyla ilgili olarak bkz. Owens, *Doctrine of Being*, 49 vd. ve başka tartışmalar için (Hambruch, Barnes) *Hermes* 1978'de Taran.

şeyler", yani tek terimler ve önermeler arasındaki ayrımla başlar.[304] Terimler, diye öne sürer, kendi başlarına ne doğru ne de yanlıştır, çünkü "insan", "beyaz", "koşar", "şarap" gibi sözcüleri ayrı ayrı dile getirmek hiç de bir önerme yapmak değildir. Ama terimlerin bir bileşimi doğru ya da yanlış olabilir ve bir onaylayan ya da reddeden bir önerme oluşturacaksa, ya biri ya diğeri olmalıdır. Bu kısa çalışmanın geri kalanı, on sınıf ya da *kategoriai*'ya ayrıldığını öne sürdüğü terimlerin bir incelemesidir. *Kategoria* "yüklem"[305] demektir ve Aristoteles'in sınıflandırma yaparken aklında ne olduğunu gösterir. Onun düşündüğü terim ya da deyimler, filozofun ilgisini talep eden karşı koyulmaz gerçeklikler olarak düşündüğü şu tekil şeyler ya da "bunlar,"[306] hakkında bir şey söylenebilecek ya da üzerine bir şey yüklenebilecek olan her şeyin yerine geçmektedir–*bu* adam, *bu* at. Bu kategorileri on tane olarak sayar: "töz, nicelik, nitelik, bağıntı, neredę, ne zaman, konum, durum, eyleyen ve eylenilen. Her birini, bir tanımın yerini tutması düşünülmeyen, ama okura niyetini kesin olarak gösterecek olan kısa örneklerle sergiler.[307] Töz için; (bir) insan ya da (bir) at;[308] nitelik: beyaz ya da okuryazar; nicelik: iki ya da üç metre uzun; bağıntı: iki katı, yarısı, daha büyüğü; yer: Lise'de, agora'da; zaman: dün, geçen yıl; konum: uzanıyor, oturuyor; durum: ayakkabılı, silahlı;[309] eyleyen: keser, yakar; eylenilen: kesilir, yakılır.

Listenin başlıca ilginç yanı Aristoteles'in, olasılıkla daha daha erken bir tarihte, "-dır" kipinin [sözcüğünün] hangi şekillerde kullanılabileceğinin listesini çıkarmaya hazırlan-

---

[304] Şu an için A. bunu böyle sınırlar, ama tam olarak değil. Belli ki "beyaz insan" "Sokrates beyazdır" kadar bir terimler bileşimi olmaktadır ve "bileşim olmadan söylenen şeyler" birden fazla sözcüğü içerebilir. Bileşim (συμπλοκή, tam olarak "iç içe dokumak") için kullandığı sözcük, Sofist'te Platon'un bir önerme oluşturan isim ve fiil birliğini belirtmek için kullandığı sözcüktür (262c; Moravcsik, *Aristotle*, 126 vd.). A.'in bu tartışmada P.'a olan borcu bu bölümde açıkça görülmektedir.

[305] A. ayrıca bunları, onların sadece tümüyle tümel yüklemler olduğunu göstermek üzere, τὰ κοινά olarak adlandırır.

[306] A.'in bir tikel için sevdiği deyiş, τόδε τι'nin ("belli bir bu") anlamı için, bkz. Ross, *Metaph.* ı, 247. τόδε tanrısal bir güce sahiptir. τόδε τι'yi işaret edebilir ve "İşte orada" diyebiliriz. Duyulur tikellerin başka herhangi bir şeye yüklenemeyeceği Br. An. 43a25'te açıkça dile getirilmiştir.

[307] ὡς τύπῳ εἰπεῖν, 1b27. κεῖσθαι ve ἔχειν gibi fiillerin doğrudan göndermesi Türkçe, İngilizce eşdeğerleri kadar açık olmayacaktır. Yunancada yere ilişkin olanlar dışında bütün örnekler tek bir sözcükten oluşur.

[308] Bu noktada Yunancanın belirsiz harfi tarife sahip olmaması A. için herhalde uygundu. Birincil ve ikincil töz, tikel ve tümel arasındaki ayrım biraz daha sonra açıklanacak. Ne zaman isterse tikeli ayırt edebilir: krş. 1b21 ἄνθρωπος καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου.

[309] Anscombe "bu kategorilerin hiçbirine kesinlikle girmeyen" yüklemler arasındaki "uyanık"ı alıntılar. Bu listede ἔχειν'nin içinde yer alan bir ἕξις değil midir?

mış olduğunu göstermesidir. Sofistlerin "olmak" fiilinin tekanlamlı olduğu varsayımına dayanan Parmenidesci bilmecelerini ortaya atmalarından bu yana uzun zaman geçmiştir: Clinias'ın olduğu şey (yani cahil) "olmamasını" istemek onun ölümünü istemekti (Platon, Euthyd. 283d). Bize sunulan basitçe bir listedir -böyle bir ikianlamlılığın olası olup olmadığı üzerine yakınma değil- ve bütün öğretinin Akademi'de geliştirilmiş ve Aristoteles'in tek yaptığının bunu devralmak olmuş olduğu da iddia edilmektedir.[310] Her ne olursa olsun ana ayrım töz ve diğer dokuz şey arasında yapılmıştır ve daha altbölümlemeler önemsiz bir konudur. Başka yapıtlarda öğretiyi kurulduğu şekliyle olmuş kabul eder, ama yine de on kategorinin listesinin ayrıntılı bir kompozisyonu önemsizdir ve deneysel görünmektedir; sözgelimi Fiz. 225b5'te sadece sekiz tane saymaktadır.[311] Bu şaşırtıcı bir şey değil, çünkü hepsi de varlık modları arasındaki temel ayrımları temsil eder görünmemektedir. Dahası onları kategorilerden çok daha farklı bir temele, yani *Met.* E bl. 2'de belirttiği gibi, kuvve ve fiile ya da ilineksel ve özsele dayandırmak da olasıdır.

Birincil ve ikincil töz

> Kat. 2a11-17. Töz sözcüğün en uygun, birincil ve en yoğun anlamıyla, ne bir özneye yüklenmiş olan ne de bir öznede, yani tek bir insanda ya da atta mevcut olan şeydir. "İkincil töz" birincil tözler denen şeylerin ve ayrıca bu türün içine katıldığı cinsin de içinde yer aldığı türe verilen addır. Yani insan bireyi insan türünün içindedir ve türün cinsi hayvandır. Öyleyse bunlar -insan ve hayvan- ikincil tözler olarak adlandırılmaktadır.
>
> 2b3. Birincil tözler dışında her şey ya özneler olarak birincil tözlere yüklenmektedir ya da onlarda mevcuttur. Bu yüzden birincil tözler olmaksızın diğerlerinin hiçbiri olmaz. İkincil tözlerden türler cinsten ziyade bir töze[312] aittir, çünkü birincil töze daha yakındır.

Aristoteles'in kategorileri iki geniş başlıkta yer alır, birincisi diğerlerinden ayrı duran tözdür, içinde tözlerin nitelendiği çeşitli biçimlerde bir araya getirilebilir. Aristoteles'in

[310] Bkz. Ross, Arist., 22 ve n. 6, Burnet, Ethics, s. l.

[311] "Kategorilerin sayısı hakkında tutarlı olmaya çalışmaz" (Ross, agy). Ama 19. yüzyılda Brentano (*Several Senses*, 50 vd.), kategorilerin sayısının (ya on ya sekiz) A. tarafından bilhassa seçildiğini ve tam ve doğru olarak öne sürüldüğünü öne sürerken, Brandis ve Zeller'a bağlı kalmıştı. Kat.'deki onluk liste tam olarak *Topikler*'de yinelenmektedir (103b21-23).

[312] "Daha tözsel" demek isteyebiliriz, ama Yunancası μᾶλλον οὐσία'dır. İsimle karşılaştırmalı zarfın kullanılması ve de daha az ya da çok töz olmak fikrinin bütünü tuhaf görünmektedir ve sadece daha sonra ortaya çıkacak olan büyük aporia'yı, tümellerin ontolojik konumuyla ilgili aporia'yı ima etmektedir. Şu an için anlamı yeterince açıktır.

felsefesinde bir tözün ya da tözsel varlık ὄν ya da οὐσία nosyonlarının aşırı önemli olması açısından,[313] onun bunu biçimsel tanımlamasına özel bir dikkat göstermeliyiz, ama bunun hakkında *Organon*'da bulunandan çok daha fazla söyleyecek şeyi vardır.[314] "Yüklenen" ve "mevcut olan" kullanımı bir parça rastgele görünebilir, ama açık biçimde açıklanmıştır (1a20). Bir töze yüklenen[315] şey ait olduğu tür ya da cinstir, "insanın" John Smith'e yüklenmesi gibi. Bir öznede mevcut olan şey sıfatlarıdır, örn. solgunluk ya da cesaret John Smith'tedir.[316] Bu ayrım önemlidir, çünkü türler ve cinsler ikincil tözlerdir, ama beyaz gibi bir niteliğin örneklemeleri öyle değildir (3b3-23). Türler ve cinsler elbette tümellerdir, ama Aristoteles burada sıfatı özel olarak ele almaktadır, John Smith'in solgunluğu, beyazlık bu türden bir tümel olsa da, Smith'e yüklenmez ama onun kendi bireysellerine, birkaç beyaz renk lekesine içkindir. Bazı şeyler bu yüzden hem bir şeye hem de bir şeyde yüklenebilir, sadece bu aynı şey olmaz; örn. bilgi ruhta mevcuttur ama onun okuryazarlık türüne yüklenmiştir.[317]

Öyleyse töz tanım gereği Aristoteles için olduğu şeye, bireye indirgenmiştir.[318] Kendi başına bağımsız bir varlığı olduğundan, kendi başına töz ya da varlık (*ousia*) olarak

---

[313] Ben hâlâ οὐσία'nın alışılmış çevirisi olan "gerçeklik"e karşı "tözü" yeğliyorum; bunun Türkçe 'töz', "İngilizce 'substance' ya da Latince 'substantia'nın sahip olduğu yananlamların hiçbirine sahip olmadığını" söyleyen Charlton'dan gelen itirazlara (Fiz. I ve II, 56) rağmen. Ama bir renk ya da koku gerçektir (ὄν; bkz. *Met.* 1061a8-10) kesin olarak töz olmasa, bir tözün sıfatı olsa da. οὐσία ile ὑποκείμενον arasındaki herhangi bir karışıklıktan kaçınmak güç olmayacaktır. (Evan'ın Dialectics, 15'teki değerlendirmesi daha ılımlıdır.)

[314] Bkz. ileride bl. XI. οὐσία'nın birincil ve yan anlamları için (πρὸς ἕν ilişkisi ya da Owen'ın takdis ettiği adıyla "odak anlam" öğretisi) bkz. *Met.* G bl. 2 ab initio. ("'varlık" çeşitli şekillerde kullanılmaktadır, ama belirsizce değil, bir ve aynı konuya gönderme yaparak") ve ayrıca Z, 1030a34-b, K3 ab initio.

[315] Ya da [onun için] söylenen: κατηγορεῖσθαι ve λέγεσθαι fark gözetilmeden kullanılmıştır (Diotima 1975, 76'da Anton'un izniyle).

[316] Bu ayrımla ilgili olarak, aralarında en yakın tarihli olanının von Fritz olduğu birçok kimse yazmıştır; "Once more καθ' ὑποκειμένου ve ἐν ὑποκειμένῳ," Phron. 1958; Chung Hwan Chen, "On A.'s Expressions καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι ve ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι," Phron. 1957; J. duerlinger, "Predication and Inherence in A.'s categories," Phron. 1970 (Ackrill ve daha önceki tartışmalara değinerek). Anscombe Three Phils., 9'da kendi açıklamasını ve örneklerini vermektedir. Buna Owen'la R. E. Allen'ın, Phron. 1965 ve 1969'daki tartışmasını ekleyin.

[317] τὸ τὶ λευκόν, 1a27. bu konuyla ilgili olarak bkz. Allan, *Catt. And De int.*, 74 vd., Duerlinger Phron. 1970, 183 vd., Annas Phron. 1974 (Barrington James'un daha önceki bir yazısına değinerek).

[318] Duyulur tikellerin bütün yüklemin öznesi olarak betimlenmesi, hiç kendileri yüklem olarak betimlenmemesi Kat.'le sınırlıdır. Bkz. Br. An. 43a25-29 ve İk. An. 71a23-24. *Met.*'te genellikle οὐσία'ya uygulanır.

adlandırılmayı tam ve uygun anlamıyla hak etmektedir. Burada Platon'a karşı çıkışı en güçlü biçimde görünmektedir ve kısaca *İkincil Analitik*'te (77a5-9, ispat konusunda) özetlenmiştir. "İspat yapılabilmesi için [Platoncu] Formların, yani birçoktan ayrı olarak Bir'in olması gerekmez, ama birçok *boyunca* birin olduğunu söylemek doğru olacaktır.[319] Bu olmaksızın tümel de olmayacaktır ve tümel olmazsa orta terim de olmaz ve bu yüzden ispat da olmaz." Yine, *Met.* 1086b5'te, "Tümel olmaksızın, bilgi olanaksızdır; Formlarla ilgili güçlük [tikellerden] ayrı olmalarından kaynaklanmıştır." Türler ve cinsler anlamında, Formlar, yani Platon için asıl tözler, gerçek şeylerin yüklemleri konumuna getirilmektedir; bunların türü cinsinden daha yakındır töze, daha dardan daha genele (Kat. 2b7, yine bir Platonculuk tersinmesi). Tözlere sıfatların yaklaştığından daha çok yaklaşırlar ve Aristoteles bu yüzden onlara, birincilden türemiş bir varlık çeşidi olan, ikincil tözler başlığını verir.[320] Bunu belirgin bir tereddüt duymaksızın yapar, çünkü ontolojik ya da metafizik bakış açısından bunların töz olduğunu kabul etmeye isteksizdir. Metafizik gerçeğin doğasını sorgular ("varlık olarak varlık ve ona varlık olarak ait olan şey," *Met.* 1005a13) ve bağımsız olarak varolan bireyler dışında bir şeyi gerçek olarak adlandırmak Aristoteles'in ilkelerine aykırıdır. Buna karşın bilimsel bilginin aracı olan mantık içinde bunları tözler arasında saymak zorunda kalması için yeterli sebep vardı.

Gerçekliğin nasıl bilinebilir olduğunu, yani ortak biçimlerini çıkartmak üzere filozofun bir tikeller kümesini incelemesi yoluyla bilinebilir olduğunu gördük. Bu Sokratik yöntemin geliştirilmesidir. Sokrates "Adalet nedir?" ya da "Erdem nedir?" diye, aslında bir eylemler sınıfını kastederek sorduğu ve muhatabı bu sınıftan bir örneğe değinerek "O şudur" diye başladığı zaman, Sokrates hepsine ortak olan *eidos*'u yakalamak üzere onu örnekleri sıralamaya yöneltmeyi kendine iş bilir; *eidos*'un dile getirilmesi başladıkları genel terimin tanımını sağlayacaktır. Filozof cins [genus] ve farklılık [differentiae] aracılığıyla bireyin ait olduğu -Platon'un atomik Form dediği- *infima species*'i betimledikten sonra, bu bireyi tanımlamakta daha fazla yol alamaz; yani, onun hakkında bilimsel, ispat edilebilir bilginin nesnesi olmasından fazlasını söyleyemez. Aynı *infima species*'in iki üyesi arasındaki daha ileri farklılıklar dilsel tanımdan kaçınır. Kaçınılmaz olarak şeyleri birer birer algılarız, ama bilgi tümelin bilgisidir (*An. Post.* 87b38). Aristoteles bunu konunun kalbi olarak görüyordu; hem bir açıklama bekleyen gerçekliklerin birey olduğu hem de onlarla ilgili bir bilgi olamadığı bir zamanda ortaya çıkacaktı, çünkü,

---

[319] κατά, sözcük genellikle mantıksal bağlamlarda "yüklenen" olarak, Platon'un Menon, 73d'sindeki anlamından gelişmiş olarak çevrilir. Müzisyenlik ancak onu sergileyen müzisyende bulunur.

[320] Ross'un ve diğerlerinin tıpkı töz olmaksızın niteliklerin var olamaycağı gibi tözün de nitelik olmaksızın var olamayacağı tartışması için, bkz. Anscombe, *Three Phils.*, 10 vd., E. Hartman, *Substance*, 15-17.

bu şekilde, tanımlanabilir bir özleri olmayacaktır. "Bireysel duyusal tözlerin ne bir tanımı ne de ispatı vardır" (*Met.* 1039b27-29); ve onun deyişiyle, "bütün *epistêmê* logos'la birliktedir" (usavurma sözcükler aracılığıyla gerçekleştirilir) (An. Post. 100b10). Ona göre "bütün sorunlar içinde en inatçı ve acil olanı olan" bu soruna, V. ciltte[321] Platon'la kıyas niteliğinde değinilmişti ve töz kavramının daha dolu bir tartışması içinde yeniden ortaya çıkacaktır. Kısaca çözüm *epistêmê*'in bizim doğanın dünyasıyla ilişki kurmamızın tek yolu olmamasıdır. Sonuçta bu duyumdan ve onun *nous* ya da *noesis* dediği şeyden kaynaklanır.[322] V. ciltte Aristoteles'in sorununun evrenselliğini vurguladım ve bir hatırlatma olarak bilimsel tanıklığımıza sadece bir şey daha ekleyeceğim. "Bilim," diye yazıyordu fizikçi Jacques Monod, "biricik bir olay için ne bir şey söyleyebilir ne de yapabilir. Sadece bir sınıf oluşturan olayları dikkate alabilir."[323]

Aristoteles'in sadece bireylerin bağımsız bir varlığı olduğu yolundaki sağduyu ilkesine sadık kalmasına karşın, bunun onu aşırı kaygıya düşürmüş olması gerekmez. İnsan bir bireyi, insani yollardan mümkün olduğu kadarıyla, soyutlama yaparak ve türünün başka örnekleriyle paylaştığı özgül biçimi inceleyerek anlar. Her bir örnek biçim ve maddenin bileşimidir ve eğer her birinin maddesi tanımı dışlıyorsa, bu onu aynı zamanda tümüyle önemsiz kılan nedenler yüzündendir. "Tikelin bilinemezliğine ilişkin olarak *Theaetetus*'un sonunda ortaya atılan sorun gerçekten ele alınmadan kalmış olabilir, ama aynı zamanda önemsiz sayılmış da olabilir" (Iris Murdoch, Ateş ve Güneş, 47). Tanım gereği oldukça özelliksiz olan, basitçe içinde bazı *eidos*'un hep bulunduğu bir alt tabaka olan, saf ya da birincil madde için açık biçimde doğrudur. Madde, genellikle olduğu üzere, bireyselleşme ilkesi olarak adlandırıldığında,[324] bizim (yani duyularımızın) bir

---

[321] V, 414 vd. Ayrıca bkz. *Met.* 999a24, aktaran agy, 61 ve BA 644a25: tikeller "biçimsel olarak farklılaşmamıştır." Sorun kayıp olan *De idcis*'te yer almıştır (fr. 3 Ross): "Bilimler tikellerden başka bir şeyle ilgilenmektedir, çünkü tikeller sonsuzca çoktur ve tanımsızdır, buna arşın bilimler tanımlı şeyleri ele almaktadır" (Platon'un dersi, Phil. 16d-e). A.'in terminolojiye karşı aldırışsız tavrına dikkat edin. Burada geçen παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, İk. An. 10'daki παρά τὰ πολλά gibi, İk. An. 77a5-6'daki κατὰ πολλῶν'la aynı anlama gelir; burada παρὰ reddedilen Platoncu Formlar için kullanılmaktadır. Herhangi bir öğreti değişimi şart koşulmaz. P. formları χωριστὰ ἁπλῶς yapmakta hatalı olsa da, bunlar (ileride) halen χωριστὰ λόγῳ'dur.

[322] Bunlar ve *epistêmê*'yle olan ilişkileri için bkz. ileride.

[323] *Rastlantı ve Zorunluluk*, 136. Bu zorunlu olarak Aristotelesci bir form kuramını şart koşmaz. Tersine, krş. Needham, *Hist. of Embryol.*, 59: "Formel sebebe gelince, Bacon bunu fizikten özellikle dışlamıştır ve insanlar bilimsel yasaların görüngülerin yinelenebilirliğine bağlı olduğunu, biricik ya da tikel bir şeyin bilimin kapsamı dışında kaldığını gördükçe zaman içinde ortadan kaybolmuştur."

[324] Tikeller arasındaki farklılaşma ilkesi olarak madde için bkz. *Met.* 1034a7 (ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην ... ταὐτο δε τῷ εἴδει), 1069b29, 1074a33. J. E. Boodin, *JHI* 1943, 184'te 1058b6'daki οὐ ποιεῖ δὲ διαφοράν ἡ ὕλη'yi "madde bir farklılık yaratmaz" şeklinde çevir-

Siyam kedisini diğerinden ayırt edemediğimiz madde saf madde olamaz, ama bu türün üyelerinin ortak olarak sahip olduğu bütün nitelikleri çıkarıp atacak kadar düşük bir düzeyde şekillenmiş olan bir maddedir. Geriye kalan şey, Aristoteles'in belli bir haklılıkla inandığı üzere, her durumda felsefi olarak ihmal edilebilir bir şeydir; yani onun tanımlanmış bir *infima species*'in üyesi olarak karakterini anladığı zaman örneği tanıdığını söyleme hakkını da elde etmiş olmaktadır.

Haklı ya da değil, onun mantığı açısından önemli olan nokta buna inanmış olması, yani yalnız türlerin ya da daha yüksek tümellerin tutarsız düşüncenin -sözcüğe dökülebildikleri kadarıyla düşünce süreçlerinin- nesnesi olacağına ve tutarsız düşüncenin mantığın konusu olduğuna inanmış olmasıdır. Bu yüzden mantıkçı olarak konuştuğunda biriminin birey değil tür olması gerekmektedir; ve onun mantıksal sistemi içinde birim olan şeyden töz adını da tümden esirgeyemezdi. O yüzden onu ikincil anlamda töz olarak adlandırmaktadır (Ayrıca Tözler üzerine olan bl. XI).

Töz kategoriler ya da yüklemler (1b26) listesine katılmaktadır ama daha sonra (2a11-14) asıl olarak başka bir şeye yüklenmemiş olandan şeklinde tarif edilmektedir. Bu güçlük çıkartacak bir şey değildir. Bir kategori olarak töz bir tözün herhangi tikel örneği değil, (1b25-26'nın dilinin açıkça gösterdiği gibi) bu türden bütün tözlerin sınıfı, tümeli ya da o sınıfı kaplamlayan terimdir (yani *ousia*). Yalnızca bireysel tözlerin kendileri, birincil anlamda tözler, herhangi bir şeyle yüklenemezler. "Töz" bir yüklemdir; Sokrates ve benim kedim Tekir değildir.[325]

2. TANIM, PROPRİUM, CİNS VE İLİNEK

Aristoteles ayrıca bir yüklemin öznesiyle kurabileceği bağıntıları da farklı bir biçimde sıralamıştır. Bu ikinci şema kategorilerden[326] yola çıkar ve hem düşüncesinin kalıcı bir çerçevesi olarak hem de daha sonraki felsefe üzerinde bıraktığı etki nedeniyle daha önemlidir. Bu şema onu hâlâ Sokrates ve Platon tarafından açılmış olan yolda ilerlerken gösterir ve o da buna öyle başlamaktadır (Top. 101b17, çev. Pickard-Cambridge):

---

miştir ve buradan yola çıkarak maddenin bir farklılaşma kaynağı olmadığını öne sürer gibidir. Ama bu daha çok "madde bir (özgül) farklılık oluşturmaz" anlamına geliyor gibi görünmektedir. Krş. Ross'un özeti (Metaph. II, 103): "Beyazlık insan için farklılık yaratmaz; çünkü renk maddi yönüyle insana aittir ve madde bir farklılık yaratmaz. Tikel insanlar insan türü değildir, ama et ve kemikleri farklıdır."

[325] 1a21'deki sözcükleri kullanarak (bl. IX n. 16) ἡ οὐσία καθ'ὑποκειμένου λέγεται τῆς τινὸς οὐσίας diyebiliriz.

[326] Bunun onlarla ilişkisi için bkz. Top. 1.9 ve S. Mansion'un Symp. Ar. II'deki *Topikler*'deki kategoriler üzerine olan yazısı.

> Her önerme[327] ve her sorun bir cins ya da bir özellik ya da bir ilinek belirtir—çünkü farklılıklar da, bir sınıfa (ya da cins'e) uygulandığında olduğu gibi, cinsle birlikte sayılmalıdır. Fakat, herhangi bir şeye özgü olan şey kısmen onun özünün yerine geçtiğinden, kısmen de geçmediğinden, bu şeyler hakkında genel olarak yaygın olan terminolojiye uyalım ve ondan "özellik" olarak bahsedelim. Demiş olduğumuz, öyleyse, mevcut bölümlemeye göre, ögelerin dört olduğu anlaşılır, sırasıyla özellik ya da tanım ya da cins ya da ilinektir hepsi.

Öyleyse burada dört yüklemsel ya da betimsel formül tipi vardır, konuyla ilgili herhangi bir önerme içinde içlerinden biri ya da fazlası belirtilmelidir: tanımı (ὅρος), *proprium*'u (ἴδιον; Rickard-Cambridge'in "özellik"ine karşılık olarak bu sözcüğü kullanacağım), cinsi (γένος) ve ilineki (συμβεβηκός). Ardından bunları sırasıyla açıklamaya geçer (101b37 vd.)

Bir tanım konunun özünü ortaya koyar, Aristoteles'in ünlü deyimi τὸ τὶ ἦν εἶναι αὐτῷ'nun yaygın çevirisini kullanacak olursak, kelimesi kelimesine "o-şey-olmanın-ne-olduğunu."[328]

---

[327] πρότασις, Br. An. 24a16'da "bir başka şeyin bir şeyini onaylayan ya da reddeden bir sözcükler formu" olarak tanımlanmıştır. Geçici olarak, Ross başka türlü düşünmüş olsa da (bkz. onun *Analytics*, 288, 290), προτείνειν'in iki nokta arasındaki bir çizgi, sınır ya da sınır işareti olarak "çekmek" anlamına geldiğinde ısrar edeceğim (ὅροι: A.'in sözcüğü mantıkta, bize Latince aracılığıyla gelen terim anlamında kullanımı bu yüzdendir, πρότασις onu bir başka terimle bağlar, terminus basitçe ὅρος'un Latincesidir). Bu προτεῖνεσθαι'nin Top. 164b4'te "birkaç taneyi bir kılmak" olarak tanımlanmasıyla tutarlı olacaktır. πρότασις'in kendisi bir tasımın öncülü olarak daha özellişmiş bir anlam kazanmıştır. Diyalektikte bu bir soru bile olabilir, yani bir seçenek sunmadan ("Bu öyle mi değil mi?") çok, sorgulayıcı bir biçimde ortaya atılan bir önerme formundaki ("... olduğu doğru mudur?") bir soru olabilir (101b28-36). Ama A. belki de burada pek tutarlı değildir. Krş. Br. An. 24b1-2. Ross, görünüşe göre πρότασις sözcüğünü ilk kullanan ve ὅρος'a "bir önerme terimi" anlamını veren ilk kişinin A. olduğunu söylemektedir.

[328] Tamamlanmamış eylemi sürekli, ya da (daha iyisi) zamansız, şimdiki, bir bakıma bir taneye sahip fiillerde geniş zamanın "veciz" kullanımı gibi ele alırsak. Kahn'ın "olduğu-şey-olan"ını, Grene'in yaptığı gibi, ne Yunancaya ne de gerekli anlama uyduramıyorum (*Portrait of A.*, 256 vd.). Alexander A.'in Antisthenes'in basit dilinden hoşnut olmamasının nedenini şöyle açıklıyor: "Bir tanım bir şeyin ne olduğunu belirten bir formüldür" (τί ἦν ἢ ἔστι, D. L. 6.3). Bu yeterli değildir çünkü bir tanımı cinsin basit bir ifadesinden ayırmaz. "Bir insan nedir?" sorusuna verilen "Bir hayvan" yanıtı doğrudur, ama onun özünü, insan olmanın gerçekten ne anlama geldiğini betimlemez (Alex. Top. 42.13; bkz. Antisthenes fr. 45 ve 46 Caizzi). İnsanın tanımı yalnızca insan olana işaret etmelidir. Krş. tanımlanabilir özün bileşenleriyle ilgili olarak İk. An. 96a24-b14. yine de, A. kendisinin sık sık τὸ τί ἐστι ile τὸ τί ἦν εἶναι'yi öşdeğer olarak kullandığı da belirtilmelidir. Owens τὸ τί ἦν εἶναι üzerine uzunca bir bölüm yazmıştır (*Doctrine of Being*, 93-5). Onun notları bunun yorumu üzerine bir bilgi madeni gibidir, ama onun değerlendirmesini tümüyle tatmin edici bulmuyorum. Özel olarak deyişin genellikle bağlandığı -e hali geç ve yetersiz ilgi görmüştür.

Bir proprium başka bir şeye değil, muhakkak özneye ait olan tek bir sıfattır, ama özünün bir parçası değildir ve bu yüzden tanıma katılmaz. Aristoteles insan ırkının bir *proprium*'u olarak okumayı öğrenme yeteneğini örnek verir.

Cins, özgül farklarına rağmen, ortak olarak birkaç türe yüklenebilen ve varlıklarının bir parçası sayılan şeydir. Tanımda belirtilmelidir, ama onun tümü değildir. "İnsan bir hayvandır" demek onu tanımlama yolunda bir adım atmaktır, ama daha fazla değil, çünkü insanın yanı sıra başka hayvanlar da vardır.

Bir ilinek bir özneye, onun özü üzerinde etkide bulunmaksızın ait olan ya da olmayan bir sıfattır, örn. bir insanın oturuyor olması (Aristoteles'in örneği) ya da ak saçlara sahip olması. Bu yüzden kesin olarak söylenirse yalnızca türleri özne olarak kabul eden bu liste içinde yabancı durmaktadır. Ama kimse bir *proprium*'u aynı zamanda, dışlayarak, bir ilineğin doğasını da ima etmeksizin doğru dürüst tanımlayamaz. Birinin bilgisi diğerinin bilgisini gerektirir.

Başka bir yerdeyse, *Topikler* metninin ilineklerinden ayırt edilmesi gereken, "özsel ilinekler"[329] diye bir şeyle karşılaşınca şaşırabiliriz. Bunlar genellikle "ilinek," yani bir şeye "eşlik eden" şey olarak çevrilen sözcüğün birebir anlamıyla yakından ilintilidir, çünkü her zaman ve muhakkak tanımının bir parçası olmasa da öznede mevcut olan niteliklerdir. Yani "üç düz çizgiyle sınırlanmış düzlem şekli" üçgenin tam bir tanımıdır, ama her üçgende iç açılarının iki dik açıya eşit olması gerekir ve bu özellik bu yüzden üçgenin "özsel doğal sonucu"dur (*Met.* 1025a30). Bu anlamda bu basitçe *Topikler*'de *proprium* denen şeyin farklı bir ifadesi olmaktadır.

Hızlı bir örnekleme için, bir daireyi ele alalım. Onun için şunları diyebiliriz:

1- Bir daire her yerinde aynı noktaya eşit mesafede olan bir çizgiyle sınırlanmış bir düzlem şeklidir. Bu onun, bir daire olmanın ne olduğunu söyleyen tanımıdır.

2- Bir daire bir düzlem şeklidir. Bu onun cinsini verir, bir daire olmanın ne demek olduğunu kısmen anlatır ama tümüyle değil. Daha onu tümüyle başka her şeyden yalıtmamıştır.

3- Bir daire öyledir ki çapı karşıya rapteden bir kesitteki açı dik açıdır. Bu dairenin bir *proprium*'unu tarif eder. Eğer bu bir daireyse bu onun için doğru olmalıdır ve başka hiçbir şey için doğru olamaz. Ama kendisi özü dile getirmez ya da "Bir daire olmak neydi?" sorusunu yanıtlamaz.

---

[329] συμβεβηκότα καθ'αύτά, ÖRN. Fiz. 193b27, 203b33 (ve ayrıca bkz. Bonitz, Index, 713b43 vd.). Kuşkusuz düzenli olarak καθ'αύτό ve κατά συμβεβηκός karşılıklı olarak hepsini kapsar biçimde tezat oluşturmaktadır.

4- Bir daire dört santimlik bir çapa sahip olabilir. Eğer olursa, bu bir ilinektir. Bir boyut farkı onun bir daire olmasını, yani özünü etkilemeyecektir.

Bunlar bir yüklemin konusuna bağlanabileceği yollardır, Aristoteles'e göre, bir önerme bu şekilde oluşturulur. (Özne-yüklem biçimindeki önermeye yönelik bu aşırı vurgu genellikle bir hata olarak gösterilmiştir.) *De interpretatione*'si, David Ross'un sözleriyle, "önermenin olası dilsel çeşitlemelerini tutkulu bir ilgiyle izlemektedir." Bu tutkuyu paylaşanlar bu kısa ama zorlu olan kitapçığın kendisine başvurabilirler.[330]

3. ÇIKARIM

Önermelerin terimler arasındaki ilişkileri sergilemesi gibi, çıkarım, ya da öncüllerden yola çıkarak usavurma önermelerin kendilerini birbirleriyle mantıksal ilişki içine sokar. Aristoteles'in bunun için bulduğu sözcük *syllogismos*'tur, aynı kökten gelen fiiliyle birlikte Platon'da, bazen "hesaplama", "geliştirme" ya da "anlama" olarak çevrilen genel bir anlamda kullanılmaktadır.[331] Aristoteles için bu öncüllerden sonuç çıkarmak, tümdengelimsel usavurma, ya da Aristoteles'in gözünde, genel olarak usavurma anlamına geliyordu. (Tümevarımın kendisi biçimsel olarak tasımın bir türü olarak ele alınmaktadır. Bakınız ileride.) *Per se* tasımı, saf biçimde simgelerle ifade edilebilen biçimsel bir sav olarak tasımı ve onu deneyimle ilişkiye sokan iki ana alt-sınıfı içerir: *apodeixis* (ispat) ya da aklı da bilimin sebebi arasında sayan[332] apodeiktik [müsellem] tasım (An. Pr. 68b10, An. Post. 74b10-11) ve başlıca kullanımı bir tartışma içinde hasmı yenmek olan diyalektik.

---

[330] Ackrill'in notlar ve kısa bir kaynakça içeren çevirisi yardımıyla (1963). Ackrill 9. bölümde belirlenmeciliğin çürütülmesine ilişkin, son yıllarda büyük ilgi uyandıran, uzun bir tartışmaya yer vermiş (s. 132-142), ve kaynakçasındaki konuyla ilgili makalelere değinmiştir, s. 157. Anscombe'yi de içeren (A.'in "deniz-savaş" savının anlatımından bilinen) bu savla ilgili başka kaynak Düring, Arist., 68 n. 105'te, Dorothea Frede, A. und die "Seeschlacht" (1970) ve V. R. McKim, "Fatalism and the Future: A.'s Way Out," R. of Metaph. 1971-2, n. 5-7 (s. 82 vd.). Ayrıca Flew'in sorunu ele alışına da bakın, Western. Phil., 244 vd. ve Anne Dickason, "A., the Sea Fight and the Cloud," JHP 1976. Taylor'ın PR 1957'de yer alan makalesi Anton ve Kustas, Essays, 522-45'te yeniden basılmıştır (kaynakça s. 542, n. 2.) A.'in hatası kısa bir şekilde Patzig tarafından gösterilmiştir, Syllogism, 24 vd. Buna L. D. Harris'i ekleyin, "Solving the 'Naval Battle'," PAS 78 (1978) 45-6.

[331] Örn. Tim. 87c, Pol. 280a9, Dev. 531d, Gorg. 498e10 diğer yandan (συλλογίσαι ... ἐκ τῶν ὁμολογουμένων) yordamı Aristoteles tarafından anlaşıldığı şekliyle betimler.

[332] Bkz. ileride.

a) Diyalektik[333]

Diyalektik *Topikler* adlı kitapçığın konusudur;[334] *Topik Retorik*'te (1358a12) anlatıldığı şekliyle, "genel olarak etik, doğa bilimleri, politika ve birçok çeşitli konuya uygulanabilen savlar" olan *topoi*'den (tam olarak "yerler") gelmektedir.[335] Hem tasıma, hem de tümevarımsal usavurmaya başvurur,[336] ama daha çok tasımın iki çelişkili uygulamalarından biri olarak anılır, diğeri apodeitiktir (bilimsel ya da felsefi usavurma). Bu yüzden bunların ikisinden da tasımın kendisinden sonra bahsetmek daha uygun olabilir. Diğer yandan tasım, *apodeixis* ve tümevarımdan geçen yol dosdoğru bilgi ve temelleri sorununun özüne iner ve bu büyülü süreci yazarın kendisinin gözünde hiç de felsefeyle ilgili

---

[333] Owen'ın Symp. Ar. III önsözünde söylediği gibi, "A.'in diyalektiğinin felsefe içindeki yeri ve değeri son yıllarda uzmanların ilgisini artan bir oranda çekmeye başlamıştır." Belki de bu çok fazla böyledir, onun kendi gözündeki düşük durumunu göz önüne alırsak. Bazı kimseler Bude *Topikler*'inde (1968, s. vii) Brunschwig'in söylediklerini kabul edecektir, ona göre A.'in filozof ve mantıkça olarak ünü kesinlikle artık pek okunmayan ve insanın okumamaktan pek de pişmanlık duymadığı bir kitaba bağlı kalmayacaktır. Bir sonraki yıl (1968) üçüncü Symposium Aristotelicum'un, tümüyle onun diyalektiğinin incelenmesine yönelik on altı yazı içeren oturumları yayınlandı. Ayrıca bkz. J. D. G. Evans'ın *A.'s Concept of Dialectic* (1977) ve Le Blond'un *Logique et methode chez A.* Kitapların ayrıntılı yönergelerinin ve de 1 ve 8. kitapların için tam bir çözümlemesi için, Grote'nin *Aristotle* adlı kitabının 195 sayfalık 9. bölümünden daha iyisi yoktur. E. Weil'ın "The Place of Logic in A.'s Thought" (ing. çev. *Articles on A.* I içinde) aslında bundan ziyade *Topikler* ve diyalektik üzerinedir.

Gelişme ve görece kronoloji sorunları açısından, Solmsen'in söylediklerini kabul ediyorum (Symp. Ar. III, 52 vd.): "bu çelişkili konulara gömülmeden Aristoteles'in diyalektiğini incelemek daha uygun görünüyor." İk. An. 24b12 ve 46a28'de Top.'e gönderme yapmaktadır ve *Top. İk. An.*'e göndermeler içermektedir (162a11, b 32; ayrıca SE 165b9).

[334] Bazen Top. Kt. 9 olarak da anılan ve Topikler'e bir tür ek olan Sophistici Elenchi'yle birlikte. Bu kitabın sonu (a) tümüyle sözlü aktarım yoluyla yazılmış olan bir şeyin örneği olması ve de (b) Grote'nin sözleriyle, "tek bir şema altında düşünülen *Analytica* ve *Topica*'nın kısa ama unutulmaz bir özetini içermesi" açısından dikkat çekicidir.

[335] Bir *topos* kavramı W. A. de Pater tarafından, *Les Topiques d'A.*, bl. 2'de çözümlenmiştir. Daha kısa olarak, bkz. S. Raphael, Phron. 1974, 153 vd. Leszl için, *topoi* "mantıksal kurallardır" (Ontology, 88-91; diyalektik üzerine yazdığı bölüm anlaşılır bir değerlendirme sağlamaktadır).

[336] Daha açılış bölümünden diyalektik yönteminin tümüyle tasımsal olduğunu sanarız (ὁ διαλεκτικὸς συλλογισμός, 100a22; ayrıca bkz. 161a36, 162a16), ama krş. 105a10-12, 157a18-20. Dört tip yüklemi anlamak, Raphael'in haklı olarak söyleyeceği gibi (Phron. 1974, 156), tasımsal usavurma için zorunlu bir hazırlıktır ve bu yüzden de kitapçıkta daha baştan açıklanmaktadır (kt. 1, bl. 4-5; bkz. geride 146-9). Okur birçok kimsenin (bana tuhaf gelen bir biçimde) *Topikler*'in diyalektiğinin tümüyle "tasım öncesi bir alıştırma" olduğuna inandığı konusunda uyarılmalıdır (Raphael, agy, 166). Genel olarak kabul edilen onun İk. An.'e önceliği tezi 1833 yılına, Brandis'e kadar uzanır. Bkz. Kapp, Syllogistic, 36.

görünmeyen[337] bir şeyi araya yerleştirmek için bozmak, kızgınlık uyandırabilir. Ama sıralamayı okurun kendisi de yapabilir.

"Diyalektik" adı Platon'dan bilinmektedir, ama kavram neredeyse tanınmayacak hale gelmiştir. *Devlet*'te (7. kitap) onu bütün bilimlerin çatısı, savlarını görüşlere değil hakikate dayandıran (534b) gerçek bir filozofun, onu her şeyin özünü ya da gerçekliğini kavramaya ve sonunda hem diğer Formların hem de onlar aracılığıyla insan deneyimi dünyasının en yüce amacı olan İyilik Formunu elde etmeye yönelten, en son, en yüce çalışması olarak görmüştük. Aristoteles'te bu çok daha önemsiz bir konuma gelir, özgün anlamına ("konuşma becerisi") ve Sofistlerin ona yüklediği anlama yakınlaşır. Soru ve yanıt yöntemini elinde tutar (Krat. 390c, Dev. 534d), ama Aristoteles için basitçe bu onun felsefi olmayan niteliğini vurgulamaktadır; bu yöntemle, demektedir, kimse herhangi bir şeyin gerçek doğasını ispatlayamaz (SE 172a15). Başlıca hedefi hakikat değil, zekâ savaşında zaferdir ve savları hep *ad hominem* olmaktadır.[338] *Devlet*'in felsefi diyalektikçisine karşıt olarak, Aristoteles'in diyalektikçisi öncüllerinin doğruluğuyla değil, sadece onların o anda savunulan, sıradan olsun uzmanca olsun bir görüşe uygunluğuyla ilgilenir.[339] Protagoras'tan bu yana, "sözlü çekişmeler" ya da tartışma düelloları Sofistlerin uzmanlık alanı olmuştu ve Aristoteles'e bakarak bunların onun kendi okulunda incelikli kurallara göre yürütülen hazır parçalar olduğunu söyleyebiliriz. Süre bile belirlenmişti, sorular sadece "evet" ve "hayır" gibi yanıtlara yol açacak şekilde hazırlanmalıydı.[340] Savunmacı tek bir filozofun paradoksal ilkesi olabilecek bir tezi (Antisthenes'in öne sürdüğü çelişkinin olanaksızlığı tezi gibi) ya da yaygın olarak kabul edilmiş bir inancı savunmayı üstleniyordu;[341] ve onu açıkça doğru olmayan ya da saçma bir açıklama yapmaya yöneltmek sorgulayıcının göreviydi. Savunmacı kendi tezini seçmemiş bile olabilirdi ve eğer gerekiyorsa, böylesine saçma ve olanaksız bir çıkarımın onun değil sahibinin hatası olduğunu iddia ederek kendini bundan ayrı da tutabilirdi! Sözgelimi *ex persona Heracliti*'nin iyi ve kötünün aynı olduğu tezini onayla-

---

[337] Bkz. örn. Top. 105b30, 155b7. Moraux (Symp. Ar. III, 110) diyalektikle felsefe arasındaki ayrımın 8. kitabın, asıl kitaplarda görülmeyen, yeni bir özelliği olduğunu, ama bunların amacının A.'in anladığı şekliyle felsefeye yabancı olduğunu görmek için onları okumak gerektiğini öne sürmektedir.

[338] πρὸς ἕτερον, bazen insanın elini gizlemesini gerektirir (155b26-28).

[339] Açılış sözlerine bakın, 100a18-20. Ama sıkça yinelenir. Krş. 100b21, 105b30. SE 165b3, *Met.* 995b23, Br. An. 46a8-10, İk. An. 81b18. (bu konuya cilt II'de değindim, bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.)

[340] 161a10 ("Bazı kimseler şu an yapılan tartışmanın izin verdiğinden daha uzun vakit alacak itirazlar yöneltmektedir."); 158a14-17.

[341] Top. 1 bl. 11 ve 12, özellikle 104a8 vd. b 19 vd.; ayrıca 105b19 vd. Krş. Moraux, Symp. Ar. III, 278 vd.

mayı üstlenebilirdi. Dahası iki yarışmacı rollerini değiştirebilirdi.[342]

Diyalektiğin amacı, öyleyse, *Topikler*'in ilk cümlesinin ortaya koyduğu üzere, "önümüze gelen herhangi bir sorunla ilgili olarak kabul edilmiş görüşlerden yola çıkarak uslamlama yapabilmemizi ve sıramız geldiğinde başkalarının savlarına kendimizle çelişkiye düşmeden karşı durabilmemizi sağlayacak bir yordam keşfetmektir." Aristoteles bunu yalnız doğru olduğu bilinen öncüllerden yapılan ispata dayanan felsefenin kendisinden değil, sofistik ya da eristik gibi, yine hoşnutsuzlukla andığı tartışma biçimlerinden de ayırmaktadır. Retorikten sadece görünüşte, halk önünde konuşma yerine iki kişinin karşılıklı konuşması olmasıyla ayrılmaktadır. Retorik aslında onun "sureti", "benzeri" hatta onun bir dalıdır. Yalnızca bu iki teknikle insan karşıt çıkarımları kaygısızca yapabiliriz. Herhangi belirli bir konunun bilimi değildir ikisi de, basitçe sav üretmek için belli bir imkân sunmaktadırlar. Aristoteles açık yüreklilikle herhangi bir konu üzerine tartışmaya hazır olan diyalektikçinin, kendi uzmanlığı üzerine konuşan biri gibi bilgiden yola çıkarak konuşmadığını, her bilime, sanata ya da beceriye ortak olan genel ilkelere dayandığını kabul etmektedir.[343]

Aristoteles haklı olarak kendi diyalektiğini, hepsi de birbiriyle yakından ilişkili olan, kötü ünlenmiş sofistik, eristik ve agonistik sanatlarından ayırt eder. Eristik ve agonistik Platon'a göre Sofist'in sanatlarıydı (Sof. 231e), ve eristik ve sofistik tasımlar Aristoteles tarafından Top. 162a16-17 ve SE 171b8'de eşleştirilmektedir. İnsanlar sadece dürtüleriyle ayırt edilirler: sofistler ün ve para peşindedir, eristikler, adil yollarla olsun olmasın, sadece zafer peşindedir (SE 171b23-29). Sofistik, Aristoteles'in iddiasına göre, sadece diyalektiğin yaptığı şeyi yapar görünür, yani bildiklerini iddia eden ama bilmeyen kimselerin görüşlerini sahiden sınar[344] ve öncülleri sadece düzmecedir, sahiden inanılanlar, fikirler değildir (165b7). Sofistik ya da eristik tasım sadece görünüşte tasımdır (ya da en azından konu dışı, SE 169b20-33) ve aynı şey agonistik için de geçerlidir.[345] Diyalektikçi elbette *agones*'e katılır, ama tipik agonistik kendini denetleyememe (SE 169a23) 165b12 vd'da ona atfedilen savlarla yargıda bulunma eğilimiyle kendine ihanet eder.

Aristoteles'in başkalarının adil olmayan taktiklerine haklı biçimde öfkelenmesine rağmen (SE 171b21-25), kendi elkitabına bakarak, diyalektiğin kötü niyetli "komşusu" (183b2) sofistiğin sahte sanatın gerçek bir örneği olduğuna ilişkin itirazlarını dikka-

[342] Top. 159a20-22, b30-35.

[343] SE 170a36. Ayrıca bu paragraf için bkz. Ret. 1354a1, 1356a30, 1355a34, 1359b12.

[344] *Met.* 1004b26, SE 171b3-7. Sokrates'in ruhu hâlâ hayatta! A. Platon'un Sofist'inden çok şey öğrenmiştir, örn. olmadan görünme (sofistlerin "saklanma yeri") artık onu rahatsız etmemektedir. Yine de *Metafizik*'te diyalektik sofistlikle, ne ὄντα *olarak* ὄντα'nın ne de Varlık *olarak* Varlığın kendisinin sıfatlarıyla ilgili olmadan birleşmiştir.

[345] Eris = çekişme ve agon = tartışma olduğundan, aralarında pek fazla fark olamaz.

te almak güç bir şeydir. Diyalektikçi gerçek bilgisi olmadan herhangi bir konu hakkında konuşmaya eğitimlidir, Platon'a göre (Sof. 232b-33a) bir Sofist buradan tanınır. Sofist gibi diyalektikçi de düzenli olarak bir rakiple çekişmelere girer.[346] *Topikler* ona *Protagoras* gibi aynı sorunun her iki tarafında da tartışabilmeyi öğretmektedir. Yalnız sofistik çürütmeleri incelemekle kalmamalı, ayrıca onları üretebilmelidir ve diyalektikte bazen sofistik hilelere başvurmak gereklidir (172b5-8, 111b32 vd). Bu bizim için diyalektik savın bir öncülü olarak öne sürülen bir felsefi önermenin Aristoteles'in görüşünü temsil edip etmediğini bilmemizi aşırı güçleştirmektedir.[347] Felsefeye ciddi katkılar gibi görünen şeyler diyalektik oyun içindeki hareketler olarak gösterilmektedir. Böylelerinin hepsi de fırsat çıktıkça yapıcı ya da yıkıcı olarak kullanılacak olan *topoi*'dir. Yöntemin felsefe için, ilerde göreceğimiz üzere, yararları vardır, ama bu tesadüfî bir ödül olmaktadır. İşte diyalektik tekniğin birkaç rastgele örneği.

> (111b12-16.) Hasmınızın tezine karşı tutunacak bir yer bulamıyorsanız, ele alınan konunun, ister gerçek ister zahiri olsun, tanımlarına bakın, biri yetmezse, birkaç tanesini kullanın. Bir tanıma bağlanmış birine saldırmak daha kolay olacaktır, çünkü tanımlar kolay hedeflerdir.
>
> (156b18-20.) İnsan zaman zaman kendisine itiraz etmelidir, çünkü tartışmanın görünümü önyargısız biçimde yanıt verenin kuşkularını dindirir.
>
> (157a1-5.) Ayrıca tartışmayı uzatmak ve içine, yanıltıcı şekiller çizen kimseler gibi yararsız şeyler katmak da [yararlıdır]; çünkü bu kadar şeyin ortasında yanlışlığı saptamak kolay değildir.

Aristoteles'in 250 kitap sayfası kadar yer ayırdığı bu güvenilmez görünen tekniğin değeri nedir? O bunun üç alanda yararlı olduğunu düşünüyordu (101a25-b4).

(1) Öncelikle eğitim (*gymnasia*) gelir. Buradaki yararı, der, bellidir, çünkü bir yönteme sahip olmak bizi öne sürülen herhangi bir konuyu tartışmaya uygun kılar ve diyalektik bir yöntem öğretmektedir. *Topikler* diyalektik münakaşaların onun kendi okulunun gündelik hayatının bir kısmını oluşturduğunu ve nasıl idare edildiklerini ve başarının ödülünün ne olduğunu ayrıntısıyla göstermektedir.[348] Eğitim ya da sınama alıştırmaları olarak açık biçimde, her zaman için doğruyu bildirmeye çalışması gereken dersten ayrı tutulmalıdırlar (159a26-30, 161a24-29). Diogenes Laertius'un (3.5), Aristoteles'in öğrencilerine belirlenmiş bir tema üzerine çekişmeyi öğrettiği ve onlara

---

[346] πρὸς ἕτερον'la (n. 46) krş. SE 170a12-23 πρός τινα.

[347] Krş. de Vogel'in Symp. Ar. III'deki, *Topikler*'de sergilendiği şekliyle, A.'in Platon'a yaklaşımı üzerine denemesi ve aynı ciltte yer alan Owen'in buna yönelik eleştirisi.

[348] Diyalektik "mızrak dövüşleri," düzenleri, kural ve âdetleri için özellikle Moraux'nun Symp. Ar. III'teki denemesine bkz.

retorik uygulaması yaptırdığı şeklindeki yalın ifadesi burada gerçeklik kazanmaktadır. (Platon'un tersine bu kardeş sanatı diyalektik karşısında küçük görmedi, bu konuyla ilgili pratik bir elkitabı yazdığı gibi, halka açık derslerine de devam etti.) Bu ilk hedef için Platoncu bir modele sahipti, çünkü *Parmenides*'in ikinci kısmı kendisinin de itiraf ettiği gibi eğitim amaçlı olarak yürütülen bir Aristotelesci diyalektik alıştırmasıdır.[349]

(2) İkincisi kasıtsız sohbet buluşmaları için yararlıdır. Onun yardımıyla insanlarla kendi zeminlerinde buluşabilir, onların öncülleriyle tartışabiliriz ve bunlar yanlışsa eğer onlara doğruyu gösterebiliriz. Burada daha önce gördüğümüz üzere içten olan her inancın bir hakikat cevheri taşıdığına inanmış olan biri konuşmaktadır. Diyalektik bir eğitimle donanmış olduğundan, kendini onu keşfetmeye ve hataları reddetmeye vermişti.

(3) Son olarak, doğası gereği felsefi bilgiye olumlu bir şey katamayacak olsa da, diyalektik felsefe ve bilime yararlı bir eklentidir çünkü bir konunun her iki yanındaki güçlükleri görmek doğruyu yanlıştan ayırmayı kolaylaştırır. Bunun *Metafizik* B'deki felsefi sorunlara uygulanmasını gördük.[350] Hatta ispat yoluyla ulaşılamayan belli bilimlerin ilk ilkelerinin keşfi üzerinde bir etkisi olmaktadır, çünkü her ispatın onları varsayması gerekir.[351] Burada diyalektik özellikle uygun kaçar, "çünkü" diye iddia etmektedir, "işlevi kritik olduğundan, bütün bilimlerin ilk ilkelerine (*archai*) yolu açar."

Her diyalektik çekişmeli değildir. Aristoteles ayrıca "çekişmek için değil sınama ve sorgulama için" yapılan diyalektik tartışmalardan da bahsetmektedir ve bunların kurallarını koyan ilk kişi olduğunu iddia eder (159a32-37). İki açıdan *peirastik* ve *eksetastic*'tir,[352] yani sırasıyla sınamaya ya da araştırma ve eleştirel olarak incelemeye yöneliktir. *Peirastik* olarak, Sokratik biçimde, kuramlardan çok insanları sınar:

> 172a3'dan başlayarak. Diyalektik ya da peirastik'in bir biçimde beceriksiz kullanımı bile, gösterişçi olan şeyi belli ölçüde sınamaya çalışan kimse için ... Herkes aslında çürütmeye kalkışır, amatör olarak diyalektikçinin profesyonel olarak yaptığını üstlenir, çünkü diyalektikçi tasımsal teknik yoluyla sınayan kişidir.

---

[349] Bkz. Parm. 135c-136a. *YFT V*'te (Kabalcı Yay., İst. 2021) belirtilen nedenlerle, Platon'un açık biçimde genç muhatabı Aristoteles'le özdeşleştirmemizi engelliyor, ama o adı seçerek bizim zihnimizde onunla bir yakınlık kurmamızı istemiş olabilir ve bu olasılık heyecan vericidir.

[350] Her iki kitapçıkta διαπορῆσαι'nın taşıdığı öneme dikkat edin (101a35, 995a28) ve krş. Top. 163b9-12, burada τὸ δύνασθαι συνορᾶν καί συνεωρηκέναι Platon'un ὁ γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός'unu hatırlatır. İki diyalektik arasındaki ilişkilerin kendi incelikleri vardır ve birçok tartışmaya rağmen (örn. Symp. Ar. III'tekiler), bunlar yeterince incelenmemiştir.

[351] İleride buna ışık tutabilir.

[352] Eksetastik, 101b3. Peirastik diyalektiğin bir kısmı ya da çeşididir (μέρος , διαλεκτική τις, SE, 169b25, 171b4), ama 165a38-39'da ayrı ayrı sınıflandırılmıştır.

te almak güç bir şeydir. Diyalektikçi gerçek bilgisi olmadan herhangi bir konu hakkında konuşmaya eğitimlidir, Platon'a göre (Sof. 232b-33a) bir Sofist buradan tanınır. Sofist gibi diyalektikçi de düzenli olarak bir rakiple çekişmelere girer.[346] *Topikler* ona *Protagoras* gibi aynı sorunun her iki tarafında da tartışabilmeyi öğretmektedir. Yalnız sofistik çürütmeleri incelemekle kalmamalı, ayrıca onları üretebilmelidir ve diyalektikte bazen sofistik hilelere başvurmak gereklidir (172b5-8, 111b32 vd). Bu bizim için diyalektik savın bir öncülü olarak öne sürülen bir felsefi önermenin Aristoteles'in görüşünü temsil edip etmediğini bilmemizi aşırı güçleştirmektedir.[347] Felsefeye ciddi katkılar gibi görünen şeyler diyalektik oyun içindeki hareketler olarak gösterilmektedir. Böylelerinin hepsi de fırsat çıktıkça yapıcı ya da yıkıcı olarak kullanılacak olan *topoi*'dir. Yöntemin felsefe için, ilerde göreceğimiz üzere, yararları vardır, ama bu tesadüfî bir ödül olmaktadır. İşte diyalektik tekniğin birkaç rastgele örneği.

> (111b12-16.) Hasmınızın tezine karşı tutunacak bir yer bulamıyorsanız, ele alınan konunun, ister gerçek ister zahiri olsun, tanımlarına bakın, biri yetmezse, birkaç tanesini kullanın. Bir tanıma bağlanmış birine saldırmak daha kolay olacaktır, çünkü tanımlar kolay hedeflerdir.
>
> (156b18-20.) İnsan zaman zaman kendisine itiraz etmelidir, çünkü tartışmanın görünümü önyargısız biçimde yanıt verenin kuşkularını dindirir.
>
> (157a1-5.) Ayrıca tartışmayı uzatmak ve içine, yanıltıcı şekiller çizen kimseler gibi yararsız şeyler katmak da [yararlıdır]; çünkü bu kadar şeyin ortasında yanlışlığı saptamak kolay değildir.

Aristoteles'in 250 kitap sayfası kadar yer ayırdığı bu güvenilmez görünen tekniğin değeri nedir? O bunun üç alanda yararlı olduğunu düşünüyordu (101a25-b4).

(1) Öncelikle eğitim (*gymnasia*) gelir. Buradaki yararı, der, bellidir, çünkü bir yönteme sahip olmak bizi öne sürülen herhangi bir konuyu tartışmaya uygun kılar ve diyalektik bir yöntem öğretmektedir. *Topikler* diyalektik münakaşaların onun kendi okulunun gündelik hayatının bir kısmını oluşturduğunu ve nasıl idare edildiklerini ve başarının ödülünün ne olduğunu ayrıntısıyla göstermektedir.[348] Eğitim ya da sınama alıştırmaları olarak açık biçimde, her zaman için doğruyu bildirmeye çalışması gereken dersten ayrı tutulmalıdırlar (159a26-30, 161a24-29). Diogenes Laertius'un (3.5), Aristoteles'in öğrencilerine belirlenmiş bir tema üzerine çekişmeyi öğrettiği ve onlara

---

[346] πρὸς ἕτερον'la (n. 46) krş. SE 170a12-23 πρός τινα.

[347] Krş. de Vogel'in Symp. Ar. III'deki, *Topikler*'de sergilendiği şekliyle, A.'in Platon'a yaklaşımı üzerine denemesi ve aynı ciltte yer alan Owen'in buna yönelik eleştirisi.

[348] Diyalektik "mızrak dövüşleri," düzenleri, kural ve âdetleri için özellikle Moraux'nun Symp. Ar. III'teki denemesine bkz.

retorik uygulaması yaptırdığı şeklindeki yalın ifadesi burada gerçeklik kazanmaktadır. (Platon'un tersine bu kardeş sanatı diyalektik karşısında küçük görmedi, bu konuyla ilgili pratik bir elkitabı yazdığı gibi, halka açık derslerine de devam etti.) Bu ilk hedef için Platoncu bir modele sahipti, çünkü *Parmenides*'in ikinci kısmı kendisinin de itiraf ettiği gibi eğitim amaçlı olarak yürütülen bir Aristotelesci diyalektik alıştırmasıdır.[349]

(2) İkincisi kasıtsız sohbet buluşmaları için yararlıdır. Onun yardımıyla insanlarla kendi zeminlerinde buluşabilir, onların öncülleriyle tartışabiliriz ve bunlar yanlışsa eğer onlara doğruyu gösterebiliriz. Burada daha önce gördüğümüz üzere içten olan her inancın bir hakikat cevheri taşıdığına inanmış olan biri konuşmaktadır. Diyalektik bir eğitimle donanmış olduğundan, kendini onu keşfetmeye ve hataları reddetmeye vermişti.

(3) Son olarak, doğası gereği felsefi bilgiye olumlu bir şey katamayacak olsa da, diyalektik felsefe ve bilime yararlı bir eklentidir çünkü bir konunun her iki yanındaki güçlükleri görmek doğruyu yanlıştan ayırmayı kolaylaştırır. Bunun *Metafizik* B'deki felsefi sorunlara uygulanmasını gördük.[350] Hatta ispat yoluyla ulaşılamayan belli bilimlerin ilk ilkelerinin keşfi üzerinde bir etkisi olmaktadır, çünkü her ispatın onları varsayması gerekir.[351] Burada diyalektik özellikle uygun kaçar, "çünkü" diye iddia etmektedir, "işlevi kritik olduğundan, bütün bilimlerin ilk ilkelerine (*archai*) yolu açar."

Her diyalektik çekişmeli değildir. Aristoteles ayrıca "çekişmek için değil sınama ve sorgulama için" yapılan diyalektik tartışmalardan da bahsetmektedir ve bunların kurallarını koyan ilk kişi olduğunu iddia eder (159a32-37). İki açıdan *peirastik* ve *eksetastic*'tir,[352] yani sırasıyla sınamaya ya da araştırma ve eleştirel olarak incelemeye yöneliktir. *Peirastik* olarak, Sokratik biçimde, kuramlardan çok insanları sınar:

> 172a3'dan başlayarak. Diyalektik ya da peirastik'in bir biçimde beceriksiz kullanımı bile, gösterişçi olan şeyi belli ölçüde sınamaya çalışan kimse için ... Herkes aslında çürütmeye kalkışır, amatör olarak diyalektikçinin profesyonel olarak yaptığını üstlenir, çünkü diyalektikçi tasımsal teknik yoluyla sınayan kişidir.

---

[349] Bkz. Parm. 135c-136a. *YFT V*'te (Kabalcı Yay., İst. 2021) belirtilen nedenlerle, Platon'un açık biçimde genç muhatabı Aristoteles'le özdeşleştirmemizi engelliyor, ama o adı seçerek bizim zihnimizde onunla bir yakınlık kurmamızı istemiş olabilir ve bu olasılık heyecan vericidir.

[350] Her iki kitapçıkta διαπορῆσαι'nın taşıdığı öneme dikkat edin (101a35, 995a28) ve krş. Top. 163b9-12, burada τὸ δύνασθαι συνορᾶν καί συνεωρηκέναι Platon'un ὁ γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός'unu hatırlatır. İki diyalektik arasındaki ilişkilerin kendi incelikleri vardır ve birçok tartışmaya rağmen (örn. Symp. Ar. III'tekiler), bunlar yeterince incelenmemiştir.

[351] İleride buna ışık tutabilir.

[352] Eksetastik, 101b3. Peirastik diyalektiğin bir kısmı ya da çeşididir (μέρος , διαλεκτική τις, SE, 169b25, 171b4), ama 165a38-39'da ayrı ayrı sınıflandırılmıştır.

İspat sanatından ayrı olan, diye devam eder ve genel ilkeler üzerine herhangi bir konuda sınama yapabilecek türden böyle bir sanat olabilir.

Sonuç olarak, diyalektik belli ki zihinsel çevikliğe ve genel olarak açık düşünmeye (belirsizlikleri saptamak, benzerlik ve farklılıklara karşı uyanık olmak, aldatıcı savlar arasından yol bulabilmek ve benzeri) yardımcı olmaktadır, bu haliyle de filozofa bir yardımı olacaktır; ama aynı zamanda Aristoteles'in talimatları ve önerisi onu, iki insan, sorgulayan ve yanıtlayan arasındaki aşırı zorlu bir arayış olarak göstermektedir. Ancak hiçbir hasım yoksa biz kendimizde tartışmaya giriyoruz (163b3). Felsefe bilgi arayışıdır; diyalektik en iyi haliyle sahte bilginin eleştirisi olmaktadır.[353]

b) Tasım[354]

"Aristoteles'in tasım incelemesini bilimsel yöntemin incelemesine giden yolda bir aşama olarak kabul ettiğini hatırlamak gerekir."

Sir David Ross

Tasım tefsirinin on dokuzuncu yüzyıldaki Prantl ve Maier gibi devleri, yakın zamanların Lukasiewicz ve Patzig gibi yorumcularının, özellikle Aristoteles'in mantığı ve metafiziğiyle kurdukları bağlantı açısından ağır biçimde saldırıya uğramışlardır. Patzig kitabının 83. sayfasında "Aristoteles'in tasımbiliminin onun sözde kavramsal metafiziğinin ilkelerine bağlı olduğu ve onların üzerine temellendiğini söyleyen kuram, mantığın gerçek doğasını gerçekten anlamanın yolunu tıkadı ve hâlâ da tıkıyor" diye yazmakta-

---

[353] ἔστι δ'ἡ διαλεκτικὴ περαστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, *Met.* 1004b25. A.'te yer alan diyalektik yöntemlerin örnekleri olarak, G. Frappier, Laval Th. Et Ph., 1977 birçok kitapçığa eklenmiş olan daha önceki kuramların incelemelerine değiniyor ve özel bir örnek olarak da *De an.* kt. 1'deki bası savları ele alıyor.

[354] G. Patzig, *A.'s Theory of the Syllogism*'e bir gönderme, İng. çev. J. Barnes 1968 (yazar tarafından gözden geçirilmiştir; ayrıca 1969 tarihli bir Almanca edisyonu bulunmaktadır), daha erken dönem yapıtlarından bahsedilmesini gereksiz kılıyor, çünkü konuyla ilgili var olan en iyi yapıt olmasının yanı sıra, kapsamlı bir kaynakçaya sahiptir. (Buradan sonra "Patzig" göndermesi yapıtın İngilizce edisyonuna yapılacaktır.) Ayrıca Lukasiewicz, A.'s Syll. (2. bsm 1957, buradan sonra "Lukasiewicz") ve *Analitikler*'in Ross edisyonunun girişi de temel niteliktedir (Birkaç önde gelen daha eski yapıt için onun önsözüne bakın). E. Kapp'ın "Syllogistic" üzerine RE'de yer alan makalesi İngilizceye çevrilmiştir, *Articles on A.* ı. Asıl olarak Patzig'in yapıtı üzerinde yoğunlaşan bir tartışma için bkz. Öffenberger, Zur modernen Deutung der ar. Syllogistik, AGPh 1971; ve Lukasiewicz'in etkileyici bir değerlendirmesi için, *Mind* 1952'de Austin. Başlangıç aşamasında olan kimse tasım için kuralları Stebbing, Mod. *Introd. To Logic.*, 86 vd.'da bulabilir.

dır.[355] Buradaki amacımız mantık tarihi içinde buna benzer bir bölümü yeniden yazmak değil, Aristoteles'in zihnini kavramaktır. Bu mantık tarihinde Aristoteles'in tasımbilimsel usavurma sisteminin, daha bir yüzyıl önceye dek sahip olduğu etkiyi abartmak mümkün değildir. Matematiksel mantık ve önermeler mantığının gelişmesiyle alanın hızlı genişleme göstermesinden beri, mantıkçılar hürmet konusunda tümüyle uzlaşım göstermemektedir. Birçoğu onu hâlâ değişkenleri ortaya atması nedeniyle biçimsel mantığı icat eden kişi olarak övmekte, birçoğuysa sisteminin dar ve tamamlanmamış olması yüzünden onu acımasızca eleştirmektedir (çünkü artık Kant gibi Aristoteles'in mantığından bu yana "tek bir ileri adım atılamadığını ve bu yüzden onun kapalı ve tamamlanmış bir öğreti olduğunu" söyleyemeyiz);[356] ve genel hükümleri bu yönlerden birine ya da diğerine ne kadar ağırlık verdiklerine bağlıdır. Lukasiewicz bildiği kadarıyla ne filozofların ne de filologların değişkenlerin ortaya atılmasını Aristoteles'in en büyük icatlarından biri olarak göstermemiş olmasını "inanılmaz" buldu ve hepsinin de kötü matematikçiler olması gerektiği sonucunu çıkardı.[357] Ross için, Aristoteles'in tasım kuramı "her zaman biçimsel mantığın kaçınılmaz temeli olarak kalacaktır"; değişkenleri kullanarak "geçerliliğin biçime bağlı olduğunu açıkça göstermiş ve böylece biçimsel mantığın kurucusu olmuştur." A. C. Lloyd ise Aristoteles'in tasımbiliminin yalnız dar değil genişleme olanağına da sahip olmaması yüzünden biçimsel mantığa giden yolu açmış olamayacağını ve değişkenlerinin de gerçek değişkenler değil sadece kısaltmalar olduğunu söyleyerek tuhaf bir davranış sergiledi.[358]

Tasım (diyalektik ve ispat içindeki uygulamalarından ayrı olarak), onu daha baştan şu şekilde tanımlayan Birincil Analitikler'de ayrıntılı biçimde ele alınmıştır (24b18):

> Bir tasım, belli şeyler ortaya konduktan sonra, içinden onların oldukları şey olmaları yüzünden zorunlu olarak başka bir şeyin çıktığı bir tamdeyimdir.[359]

---

[355] Örnekler için bkz. Patzig, age, 87 n. 36 ve krş. s. 79 ve 194 (ama ayrıca s. xvi'deki itirafı da). Eleştiriler şiddetli olabilir. Maier'in yazdıkları, Lukasiewicz'in gözünde, "mantıktan bihaber olmanın" (*A.'s Syll.*, 50) "mantıksal olarak saçma" ya da "mantıksal bir saçmalık" olduğunu (s. 37), "apaçık biçimde yanlış" olduğunu (s. 12) göstermektedir. Prantl da "mantık konusunda tümüyle cehalet" göstermektedir (s. 35). "mantığın bakış açısından," bir zamanlar saygın yorumcular olan bu ikisinin yapıtları "işe yaramazdır" (s. 36, 47).

[356] *Critique of Pure Reason*, çev. Kemp Smith.

[357] A.'s Syll., 7 vd. Genelleme büyük bir alanı kapsamaktadır. Bkz. Austin, Mind 1952, 396 vd.

[358] Ross, Analytics, 29, 39; Lloyd, Ming 1951, 123. Aynı yerde Lloyd Yunan matematiğinin "trajedisinden" bahseder.

[359] Logos. "Sav, argument" (Allan), "söylem, discourse" (Stebbing ve Kapp'ın çevirmeni), "Rede" ya da "Gesprach" (Kapp). Belki de "konuşma biçimi, form of speech."

Bu dikkat çekici biçimde geniş bir tanımdır, aslında genel olarak bir çıkarım[360] tanımıdır ve mantıksal yapıtlarında Aristoteles'in tüm çıkarımı tasımsal biçime indirgemeye çalıştığı doğrudur. Özellikle üç ihmal hatası yüzünden sansür edilmektedir:

1. Sadece terimler arasındaki özne-yüklem ilişkisini dikkate almaktadır, Platon'un ve kendisinin önermeyi özünde isim ve fiilden oluşmuş olarak görmesinden gelen bir uygulamadır bu.[361] Modern mantık "daha büyük", "eşit", "sağında" gibi bu tür ilişkileri öznenin yüklemle sahip olduğu ilişkiden daha farklı görmektedir. Yine de Aristoteles'e adil olmak gerekirse, her düzgün biçimlenmiş önermenin bir özneye bir yüklem atfetmesi gerektiği inancı yirminci yüzyılda Russell ve Whitehead'in *Principia Mathematica*'sının yayınlanmasına dek varlığını sürdürüyordu. Ross birçok önermenin dayandıkları özel ilişki dışında özne-yüksel ilişkisini kullanıyor olması olgusunda Aristoteles için kısmi bir haklı çıkarma buldu. "Eğer A'nın B'ye eşit olduğunu söylersek, A'nın eşitlik ilişkisi aracılığıyla B'yle ilişki kurduğunu söylemiş oluruz, ama ayrıca A'nın B'ye eşit olmayla da özne-yüklem ilişkisi aracılığıyla ilişki kurduğunu söyleriz."[362] Buna ek olarak, tasım çeşitlerinin tümüyle incelenebilecek ve kurallarının ortaya konabilecek olmasına karşın, yargının ilişki biçimlerinin mantığının kapsamlı biçimde ele alınmasının başarısızlığa uğrayacağını da söyler.

2. Bütün çıkarımların tümdengelimsel olduğunu belirtir. Kuşkusuz Aristoteles tümdengelimsel çıkarımı olduğu kadar tümevarımsalı da tanıyordu. Tümevarımı hem uygular hem de onu kendi başına ve kendine ait bir isimle ele alır (*epagoge*). Yine de biçimsel mantıkta (An. Pr. 2 bl. 23) tümevarımı tasımbilimsel biçimlere indirgenebileceğini ya da onlarla ifade edilebileceğini göstermeye çalışır. Tümevarıma ileride yeniden döneceğiz.

3. Önermeler mantığını geliştirmemiştir. Frege'den Russell ve Whitehead'e uzanan modern mantıkçılar, içinde değişkenlere karşılık gelen birimlerin, terimler yerine bütün önerme olduğu bir mantık sistemi uyarlamıştır. Aristoteles "insan" ya da "at" gibi tekil terimlere karşılık gelen A, B ve C'yle çalışıyordu. Önermeler mantığının p ve q gibi, her biri tasımda yer alan özne-yüklem türünden ("balinalar memelidir") ya da "yarın yağmur yağacak" gibi çok daha değişik türden bütün bir önermeye karşılık gelen kendine

---

[360] Kanıt değil çıkarım diyorum, çünkü A.'in tasımın yöneldiğini iddia ettiği "farklı bir şey"e bu daha uygun düşmektedir. Ama kılı kırk yaran bir yazar olan Patzig, genellikle "kanıt" sözcüğünü kullanır ve Duerlinger bir tasımın bir şeye destek olmak üzere ortaya atılan bir sav olduğunu, çıkarım değil daha önce dile getirilmiş olan bir önermenin kanıtı olduğunu, yani öncüllerden bir sonuç çıkarma olduğunu öne sürmüştür (Duerlinger'in tasım üzerine çalışması için bkz. Kaynakça.)

[361] Platon Sof. 262d (Cornford, PTK, 307 vd.); Arist. Ret. 1404b25. A.'in ilişkisel savları ihmal etmesine ilişkin bir yorum için bkz. Allan, Phil. of A., 141 vd.

[362] A. herhalde πρός τι'yi kategoriler arasına katarken böyle bir şey düşünüyordu (1b29-2a1).

ait değişkenleri vardır. Bu yolla bir dizi yeni çıkarım kuralı formüle edilebilir, bunun en basitlerinden biri de "Eğer p ise öyleyse q; p'dir; öyleyse q"dür—p ve q önermelere karşılık gelmektedir. Lukasiewicz şöyle yazmıştı: "Aristotelesci sistemin yanında tasım kuramından çok daha temel bir mantık sisteminin bulunduğunu bilmeyen biri Aristotelesci kanıtları tam olarak anlayamaz. Bu diğer mantık önermeler mantığıdır." Yine, Aristoteles'in tasımbiliminin "ebedi kıymetinden" bahsettikten sonra, aynı paragrafta şuna yer verir, "Önermeler hesabının antikçağ biçimini bulan Stoiklerin mantığı, Aristoteles'in tasımlarının hepsinden çok daha önemliydi." Aristoteles için söylenebilecek en iyi şey, anlaşılan, önermeler mantığının yasalarını sezgisel olarak, ne yaptığını bilmeden ve bu yüzden de onu bir sistem olarak geliştirmeden kullandığıdır.[363]

Yunan mantığının tarihi için yukarıda düzenlenen önermesel tamdeyimin ilk kez, önermesel mantığın kâşifleri olarak adlandırılan Stoikler tarafından kullanılmış olması ilginçtir.[364] Neredeyse on dokuzuncu yüzyılın sonuna dek, Aristotelesci tasımın, ortaçağdaki değişiklikleriyle birlikte, mantığın biricik temeli olduğu iddiası karşı çıkılamaz olarak kalmıştır ve Stoik yenilikler Prantl, Maier ve Zeller gibi otoritelerce önemsiz ve ilgi çekici olmaktan uzak bulunmuştu. Şimdi sistemleri Aristoteles'in mantığı gibi, aşmasa da, denk olduğu bir şaheserle karşı karşıya gelmişti.

Aristoteles'in *syllogismos*'u, öyleyse, şimdi[365] kategorik tasım (*kategoria* = yüklem) denen ve şu şekilde tanımlanan şeydir (Stebbing, s. 81):

> Kategorik bir tasım üç ve yalnız üç terim içeren bir usavurma biçimidir, ilk iki önerme ortak olarak üçüncüsünü içermektedir.

İnsanlar günlük konuşmada farkında olmaksızın sürekli tasımlar kullanırlar, genellikle de eksiltili tasımsal çıkarım olarak bilinen kısaltılmış biçimiyle. Stebbing'den iki örnek (s. 83):

> "Baldwin'in bütün vaatlerini yerine getirmesini bekleyemezsin, sonuçta o Başbakanlık gibi zor bir görevi yerine getiriyor." (Büyük öncül çıkarılmış: "Bir başbakandan bütün vaatlerini tutması beklenemez.")

---

[363] Lukasiewicz, 47-51, 131. Patzig buna daha hoşnutlukla yaklaşmaktadır. Bkz. onda s. 134, 180 ve s. 184'teki n. 7.

[364] Stoacı önermeler mantığı hakkında daha tam bilgi isteyen bir okur Mate'in *Stoic Logic*'ine başvurmalıdır, ama kısa, açık bir değerlendirme Sandbach'ta bulunabilir, *The Stoics*, 97-9. Megaralıların katkısı için bkz. Sandbach s. 99 ve Patzig'in "Megara-stoik keşifler"den söz açması ve s. 137'de Bochenski'ye değinmesi.

[365] κατηγορικὸς συλλογισμός deyişi A.'te görülür, ama olumlu bir çıkarıma sahip anlamına gelir (İk. An. 79a26).

"Şımartılmış çocuklar çekici değildir, çünkü bencil çocuklar çekici değildir." (Küçük öncül çıkarılmış.)

The Times'a yazılan 1971 tarihli bir mektup şöyle sona eriyordu: "Bir şey daha. Araba cansızdır. Onu tehlikeli hale getiren insanlardır." Son cümle kuşkusuz doğru, ama geriye atılan büyük öncül -"Cansız bir şey tehlikeli değildir"- böyle bir savı kuşkulu kılıyor.

Eğer çıkarım ihmal edilirse, iması vardır, şu haksız epigramda olduğu gibi: "Yunanistan'daki Almanları bulmak zordur ... Hermann dışında hepsini—ve Hermann Almandır."[366]

Tasımı bir kez daha[367] bütün çeşitleriyle incelemeye niyetlenmiyorum, ama birinci kalıp tasımına Aristoteles'in "kusursuz" ya da "tam" (τέλειος) olan bir şeyle ne demek istediğini bulmak anlamak üzere bakabiliriz.

> *An. Pr.* 25b32 (çev. Ross): Üç terim birbirine sonuncunun ortadaki tarafından tıpkı bir bütünde olduğu gibi içerildiği ve ortadakinin ilki tarafından tıpkı bir bütünde olduğu gibi içerildiği ya da içerilmediği durumda, kaçınılmaz olarak uçları birbirine bağlayan kusursuz bir tasım vardır ... yani eğer A bütün B'lere ve B bütün A'lara yüklenebiliyorsa, A zorunlu olarak bütün C'lere yüklenebilmektedir ... (26b3). Buna ben birinci kalıp diyorum.

Hepimiz Ortaçağ ve sonrasında mantığımın temeli olan, geleneksel tasım adlı şeyden haberdarız. En bilinen örneği şöyledir:

> Bütün insanlar ölümlüdür;
> Sokrates insandır;
> Öyleyse Sokrates ölümlüdür.

Bunun Aristotelesci tasımı temsil ettiği sanılıyordu, ama ondan birçok şekilde farklılık göstermektedir. Biçimsel olarak bu, üçüncüsü ilk ikisinden çıkarılmış bir sonuç olan üç farklı önermeden oluşan bir çıkarımdır. Aristoteles'in tanımladığı şekliyle, tasım "Eğer ... öyleyse" biçimindeki tek bir bileşik önermedir, ve o ısrarla bunu iki ayrı önerme ve "öyleyse"yle birleştirilen bir sonuç biçiminde değil de, bu şekilde belirtmektedir.[368] Böyle belirtildiğinde, bu bir çıkarım değil içermedir ve tek bir önerme olarak, ister so-

[366] Anth. Pal. xi 236 üzerinde modellenmiştir (Mackail'in derlemesinde x. 39).

[367] 1843 yılında J. S. Mill için bile tasım çözümlemesi "sıradan mantık el kitapçıklarında yeterince kesin ve tüm olarak yapılmamış" geliyordu, bu yüzden önde gelen sonuçları özetlemeyi yeterli buldu. Fakat özetlemesi, oldukça kapsamlıdır (*System of Logic*, kt. ıı, bl. 2). Aristotelesci tasımlar için bkz. Ross'un *Analytics*'teki tablosu, s. 285 ve sonrası.

[368] Her zaman değil. Patzig (s. 4) *Analitikler*'den ἄρα'yla geleneksel formda dile getirilmiş şeyi örnek alır. A.'te her kuralın istisnası bulunur. Tekil küçük öncül sahibi olan tasımlar ve çıkarım için bkz. Br. An. 70a24-28, *Met.* 1086b34-37.

mut terimlerle ister değişkenlerle ifade edilmiş olsun doğru ya da yanlış olmalıdır.[369] Fakat, onu Aristoteles ortaya attığı için tasım basitçe biçimsel bir gereği belirtmektedir ("Eğer A bütün B'lere yüklenebiliyor (ya da aitse), ve B bütün C'lere yüklenebiliyorsa, A bütün C'lere yüklenebilmelidir"), onu doğruluk ya da yanlışlık aktarıyor olarak düşünmek güçtür. Aristoteles'in söylediği "doğru" değil "zorunludur" ve bir savın geçersiz olduğunu genel söyleme tarzı "bir tasım olmayacak" ya da "kimse tasım yapamaz" (yani çıkarımda bulunamaz) şeklindedir.[370]

İkinci bir farklılık kesinlikle Aristoteles'in kendisi için daha önemliydi. Geleneksel tasım örneğinde küçük öncül tekil bir önermedir, özne olarak tek bir bireyin yerine geçebilen bir özel isme sahiptir; ve daha önce neden Aristoteles için bir mantıksal sistem içindeki birimlerin bireyler değil de türler olması gerektiğini görmüştük. "Savlar ve bilimsel soruşturmalar kural olarak bunlarla ilgilenir" (An. Pr. 43a42-43).

Aristotelesci bir birinci kalıp tasımı olmak için, demek, geleneksel tasım iki şekilde değiştirilmelidir, ve şu hale gelecektir (formül değil de somut terimlere bağlı kalınırsa): "Eğer tüm hayvanlar ölümlüyse, ve bütün insanlar hayvansa, o zaman bütün insanlar ölümlüdür." Geriye küçük[371] bir "Eğer tüm hayvanlar ölümlüyse" vb deme farklılığı kalır; Aristoteles şöyle der, "Eğer ölümlü bütün hayvanlara yükleniyorsa (ya da "eğer ölümlü olma bütün hayvanlara aitse ὑπάρχει")." Terimlerin konumu, geleneksel tası-

---

[369] Lukasewicz bu farkı temel sayıyordu, ama başkaları onun görüşünü değiştirmek istedi. Bkz. Austin, Mind 1952, 397 vd. ve Prior, *Formal Logic*, 116 (aktaran L. E. Rose, A.'s Syll., 25; Rose da Charlton tarafından eleştirilmiştir, CR 1969, 284, Lukasiewicz'le olan anlaşmazlığı nedeniyle). Krş. ayrıca Kneale, D. of L., 80 vd. I. Thomas, Phil. of Sci. 1968, 197'de yer alan bir değerlendirmede yazardan şöyle bahseder: "Lukasiewicz'in A. tasımlarını çıkarım kuralları olarak değil uygulamalar olarak ortaya koyduğunu söylemesini hiç eleştirmeksizin, çeşitli çevrelerden gelen zarar verici saldırılara aldırmaksızın kabul eder." Bütün bir tartışmayı hipotetik bir biçimde ortaya koyma üstünlüğünü kullanan Flew, oldukça okunur olan kitabı, *Thinking about Thinking*'de (s. 11), bunun "örnekleyici savın ... geçerli olup olmadığını bilmek için, neden onun herhangi bir bileşeni olan önermelerin doğru olup olmadığını da bilmemiz gerektiğini açık kılmakta" olduğu kaydeder.

[370] οὐκ ἔσται συλλογισμός ya da οὐκ ἔστι συλλογίσασθαι Krş. Bir. An. 53b7: "Kimse doğru öncüllerden bir yanlışlık çıkaramaz (συλλογίσασθαι), ama yanlış öncüllerden doğru bir sonuç çıkarabilir." 26a4-5'te A. neden belli bir şekilde ilişkili öncüllerden hiçbir şey çıkarılamayacağını söyler: "Aşırı terimler arasında hiçbir tasım olmayacaktır çünkü zorunlu hiçbir şey onların oldukları gibi olmalarından çıkmaz."

[371] Bunun önemsiz olduğunu düşündüm, çünkü Patzig'in de dediği gibi (s. 49), "A ve B arasındaki mantıksal ilişki kuşkusuz aynı kalır," ama buna s. 8-12'de verdiği önemden etkilenmiş bulunmaktayım. Russell, *My Philosophical Development*'ta "Aristoteles ve kabul edilmiş tasım öğretisinin" "Sokrates ölümlüdür" formundaki aynı önermeleri "Bütün Yunanlar ölümlüdür" formundakilerden ayırmada başarısız olduğunu söyler. "Kabul edilmiş öğreti" belki, ama hata yüzünden A.'i suçlamamız gerekir mi?

ma kıyasla, tersine çevrilmiştir, ki bu da onun için alfabedeki yerinden de kolayca çıkarılacağı üzere, orta terim olarak B'yi seçmesini doğal hale getirir. Modern mantıkçılar anlam taşıyan S, P (sonucun Özne ve Yüklemi için) ve M (Orta terim için) harflerini kullanırlar.

"Kusursuz" tasım, demek, iki öncülden (προτάσεις) ve bir sonuçtan (συμπέρασμα) oluşur, aralarında sadece üç terime (ὅροι) yer verir.[372] Bunlardan orta (ὅρος μέσος), sonuçta görünmeyen iki öncüle ortak olan terimdir; uç terimler (ἄκρα), büyük ya da daha büyük (μείζων), ki sonucun yüklemidir, ve küçük (ἐλάττων), ki onun öznesidir, olarak adlandırılır. Böylece daha sonra *dictum de omni et nullo* olarak ünlenecek olan şey var elimizde: Eğer bütün (ya da hiç) M'ler P'yse, ve S'ler M'yse, bütün (ya da hiç) S'ler P olmalıdır. Bu ifadede büyük öncül tümel olmalıdır, ve ya olumludur ya olumsuz, ve küçük öncül olumlu olmalıdır. Sonuç tümel ve ya olumlu ya olumsuz olacaktır. Aristoteles orta terimin S'nin neden P olduğunu ya da olmadığını açıkladığını göstermektedir (An. Post. 90a6-7). Bunu iki somut terim kümesiyle gösterirsek: (1) Eğer tüm metaller eriyebilirse ve kurşun metalse kurşun da eriyebilir olmalıdır; ve (2) Eğer hiçbir tanrı ölümlü değilse, ve bütün Olimposlular tanrıysa, o zaman hiçbir Olimposlu ölümlü olmamalıdır.

Bu ifade tek başına Aristoteles'in kusursuz tasım dediği şeyi ortaya çıkarmaktadır. Onun kusursuzluk koşulu iki tanedir: her tasım gibi bunun her durum için geçerli olması gerekir ve ikinci olarak geçerliliği kendinden belli olmalıdır, yani sonucun zorunlu olduğunun görülmesi için bir başka önermenin araya sıkıştırılmasına gerek bırakmaksızın doğrudan öncüllerden çıktığı görülmelidir. Bütün çıkarımların bu biçime indirgenebileceğine inanıyordu. Buraya dek buna yetersizlik açısından, dar olması açısından saldıran sadece bir iki itirazla karşılaştık. Biri, yani tümevarımı ihmal ettiği itirazı, bir bakıma bu konuda Aristoteles'in uygulamasının ilkelerinden farklılık gösterdiği söylenerek tuhaf bir biçimde savuşturulabilir. Tasımın kendi alanındaki işe yararlığı üzerine kuşku düşürecek olan bir itirazı daha anmak gerekir. Bu ilk kez *Sextus Empricius*'ta görülmüştür (Pyrrh. Hyp. 195-203) ve daha sonra birçok kez tekrarlanmıştır.

[372] ὅρος tam olarak bir sınır ya da sınır işareti demektir, Latince *terminus* ("terim" buradan gelir). (ὁρισμός, bir tanım yerine kullanılması, oldukça farklıdır.) πρότασις genellikle tartışma için "öneri" anlamında προτείνω'yla bağlantılıdır, ama ὅρος'un çağrışımlarını da göz önünde bulundurarak A.'in aklına daha birebir anlam olan, iki noktayı birleştiren bir çizgiye benzer şekilde, "çekme" gelmiş olabilir. Bu Top. 164b4'te προτείνεσθαι'nin "birkaçı bir kılmak" olarak betimlenmesiyle tutarsız olmayacaktır. A.'ten önce ne "terim" anlamında ὅρος ne de πρότασις bulunmamaktadır (Ross, Analytics, 288, 290) ve A.'in kendi πρότασις tanımı basitçe "bir başka şeyin bir şeyini onaylayan ya da reddeden bir sözcükler formu"dur (Br. An. 24a16). Fakat diyalektikte, bu sorgular biçimde ortaya konan bir önerme formundaki bir soru olabilir ("... olduğu doğru mu?") (Top. 101b28-36). Ayrıca bkz. Barnes, Articles on A. 1, 81 n. 74.

Buradaki eleştiri (Ross bunu ele almıştır, *Analytics*, 38-40) tasımın bir *petitio principii* içerdiği yolundadır. Aristoteles sonucun öncüllerden "farklı bir şey" olduğunu öne sürer, ama aslında öncüller sonucun doğru olduğu varsayılmadan öne bile sürülemez. R. W. Newell'in *The Concept of Philosophy* (*Felsefe Kavramı*, s. 2) adlı kitabında bu öğretiyi (ki kendisi sık sık saldırmaktadır ona) ele aldığı üzere, tümdengelimsel biçimde usavurmak "emek harcayarak, zaten bilinen şeyi yinelemektir." Ben "Bütün M'lerin P olduğunu, S'nin M olduğunu, öyleyse S'nin P olduğunu" savlarım, ama zaten bir M olan S'nin P olduğunu bilmiyorsam, bütün M'lerin P olduğunu söylemeye hakkım yoktur. Eğer kurşunun zaten metal olduğunu biliyorsam ve daha kurşunun eridiğini bilmiyorsam, bütün metallerin eridiğini söylemeye hakkım yoktur. Doğrudan gözlem yoluyla, diyordu J. S. Mill, Wellington Dükü'nün ölümlü olduğunu bilemeyiz, çünkü daha ölmemiştir; o yüzden onun ölümlü olduğunu çünkü bütün insanların öyle olduğunu söyleriz. Ama "genel bir doğru tikel doğruların abartılmasıdır." Bu vakte dek milyonlarca insanın öldüğünü ve Wellington Dükü'nün yine de sonsuza dek yaşayabileceğini varsaymakta çelişkili bir şey yoktur. Çelişki sadece eğer önce Wellington Dükü'nü de katarak ("Bütün insanlar ölümlüdür") genel bir iddiada bulunduysak ve sonra onu bireysel durumda onu kabul etmeyi reddettiysek ortaya çıkmaktadır.[373]

Aristoteles buna eleştirinin belli bir yüklemin bütün bir sınıf için geçerli olduğunu iddia etmeden önce bir sınıfın her bir örneğini incelemek zorunluluğunu varsaydığını söyleyerek yanıt verecektir. Bunun doğru olduğuna inanmıyordu. Matematikte bu kesinlikle doğru değildir. Yalnız tek bir üçgenin incelenmesi zorunlu olarak bir üçgen olarak doğasından gelen ve bir kerede bütün benzeri üçgenlere ait olduğu varsayılabilecek olan belli özellikleri sergileyecektir. Doğal dünyaya gelince, buraya dek tümevarım tartışmasını aynı şeyin genel olarak doğru olduğuna inandığını söyleyecek kadar tahmin edebiliriz: tikellerin incelenmesinde insanın durup da bir tür sezgiyle hepsi için geçerli olan bir yasa olduğunu anladığı ve bu yüzden o sınıfın gelecekte karşılaşabileceği herhangi bir üyesine de bu yasayı uygulayacağı bir an vardı. Bu çözüm onun tözsel biçim öğretisiyle bağlantılıydı ve tümeli tikellerinin toplamından daha fazla olmayan bir şey şeklinde kavramaları yüzünden Mill ve onun ampirik çağdaşlarına pek anlaşılır

[373] Mill, *System of Logic*, kt. II, bl. 3, "Of the functions, and logical value, of the syllogism." Mill tasımsal usavurmayı doğrudan bu temellerde kınamadı. Aslında "tasımsal sanatın usavurma amacı için yararsız olduğu öğretisine karşı" güçlü bir karşı çıkış içindedir. "Usavurma genelleme eyleminde yatar," çünkü "genel ilke imgeleme içinde barındırdığı tekil önermelerin herhangi birinden daha geniş bir nesne sunar." Bu, diye düşünülebilir, mantıksal olarak konuşulursa, genellemenin tekil doğruların abartılmasından başka bir şey olmadığı yolundaki daha önceki açıklamasıyla uyumsuzluk içindedir (Mill'in savı üzerine, krş. Newell, Concept, 73-5, s. 18-22'de söyledikleriyle birlikte).

gelmiyordu. Bu terkedilmiş bir metafizik şemasına oturuyor, diyordu Mill. Hâlâ yarı Platoncu olan Aristoteles için, özgül bir formla özdeşleşen tümeller belli bir tözselliğe sahipti. Onlar, Mill'in haklı olarak söylediği gibi, "kendilerine özgü tözler ["ikincil tözler"] sayılıyorlardı, nesnel varlıkları vardı," ama kavramsal olarak olsalar da, "altlarında sınıflanan nesnelerden ayrı" *değillerdi*.

Eleştiri ayrıca küçük öncüle de yöneltilmişti: kimsenin "S'nin M olduğunu" iddia etmeye hakkı yoktu, eğer zaten S'nin P olduğunu, çünkü bütün M'lerin P olduğunu bilmiyorsa; kurşunun bir metal olduğunu söyleyemezsiniz eğer onum eriyebilir olduğunu, çünkü bütün metallerin eriyebilir olduğunu bilmiyorsanız. Bunu yanıtlamak üzere Aristoteles öz ile *proprium* arasında koyduğu ayrıma dikkat çekebilirdi, ki bunu biz artık biliyoruz. Zorunlu sıfatlar iki türdü: tanıma özün parçası olduğu için katılanlar ve zorunlu ve kendileri sıfat olsalar da, tanım da yeri olmayanlar. Daha önceki örneğimizi yineleyecek olursak, belli bir şeklin daire olduğunu bilecektir, eğer her yeri belli bir noktaya eşit uzaklıkta olan bir çizgiyle çevrelenmiş bir düzlem şekli olduğunu biliyorsa. O zaman o başka bir şey olamaz, ama bir çap çizersek o yarım dairedeki açının dik açı olacağını tanım söylemez.[374]

Bu eleştiriler tasımsal usavurmanın bilgimize çok az şey eklediği yolunda kuşku uyandırabilir. "Asıl konu sonucun *bilgilendirici içeriğinin* hiçbir zaman öncüllerinkini aşamamasıdır."[375] Başka deyişle, sonucun bilgisi öncüllerin bilgisinde örtüktür. Ama, diye sorabilir biri, "örtük bilgi" ne demektir? Bilinçli olmadığı ve *açıkça* zihinlerimizin önünde durmadığı sürece bir şeyi *bilebilir* miyiz? Çıkarım bu değil midir: bizi bilinçli biçimde onun farkında kılmak üzere kendi içlerinde bir sonuca yol açmaya yeterli verilerin doğru kullanımı?[376] Aristoteles'in kendisi de en az modern düşünürler kadar

[374] Bu nokta Ross tarafından açık hale getirilmiştir (*Analytics*, 39): "Zorunlu olarak B olmaya karışan sıfatlar arasında, B'yi başka şeylerden ayırt etmek için zorunlu ve yeterli olan belli bir temel sıfatlar kümesi öne sürer; ve onun diğer zorunlu sıfatlarını bunlardan çıkıyor ve ispatlanabilir olarak görür. C'nin B olduğunu bilmek için B'yle aynı özsel doğaya sahip olduğunu bilmek yeterlidir—genus ve farklılık; B'yle aynı özelliklere sahip olduğunu bilmek zorunlu değildir."

[375] Popper, *Self and Brain*, 80.

[376] Ewing'in *Fundamental Questions*'ının 2. bölümü yararlı bir okuma sunmaktadır. Söylemek istediğini sergilemek üzere eğlenceli bir hikâye anlattıktan sonra (s. 29) şu sonuca varır: "Tasımların önemi genellikle abartılmıştır, ama herhangi türden bir çıkarım kadar önemlidirler ve birçok koşulda tasımların insanlara, tasım kullanmadan önce herhangi bir sıradan anlamda farkında olmadıkları ve gözlemle elde edemedikleri bilgiyi sağladığını inkâr edemeyiz." Krş. ayrıca 31 vd. Pragmatik C. S. Peirce, "tümdengelimli her çıkarımın sonucunun öncüllerde 'zaten mevcut olduğu' görüşüne bağlı kalırken, yine de bütün tümdengelim yordamlarında gözlemsel, hatta genişletilmiş bir anlamda deneysel öge olduğunda ısrar etmektedir" (Gallie, Peirce and Pragmatism, 93).

farkındaydı bunun: "İnsan iki öncüllü ele aldığında, bir sonucu ele almış ve bir araya getirmiş olmaktadır" (De motu an. 701a10) ve olan şey en iyi biçimde onun kendi terimleriyle ifade edilmiştir: bu kuvve olan bilginin fiilleşmesidir (An. Post. 86a22-26). Bu fiilleşme bizim düşünme süreçlerimizi ortaya çıkarır ve hatalarını sergiler, onun mantığın biçimsel yönüne bu kadar ilgi göstermiş olmasının nedeni budur. Dikkatsiz bir gözlemci, kurşunun eridiğini görerek aceleci biçimde onun metal olduğu sonucuna varabilir; ama bu balmumu için de eşit ölçüde doğrudur. Tasım kuralları onu "Bütün P'lerin M olduğunu, S'nin M olduğunu, öyleyse S'nin P olduğunu" savlamaktan kurtaracaktır. Bu ikinci kalıbın geçersiz hallerinden biridir. Doğru öncüllerle, tasımın *archai*'si ya da başlangıç noktalarıyla başlama ihtiyacı her şeyden önce gelmektedir.[377] İlk kalıp yeğlenir çünkü en bilimsel (*epistemonik*, bilgi verici, An. Post. 79a17) olanıdır ve bu yüzden *apodeixis*'te kullanılan odur.

Mantığa aşırı bir ilgi göstermeden de, Aristoteles'in kusurlu bir tasımla ne demek istediğini görmek üzere ikinci kalıbın tanımına bakabiliriz.[378]

> Aynı şey bir öznenin hepsine ait olduğu, başka bir şeye, ya da her bir öznenin hepsine ya da hiçbirine ait olmadığı zaman, böyle bir kalıba ikinci diyorum; içinde yer alan orta terimle her iki özneye de yüklenen şeyi kastediyorum, uçlarla bunun söylendiği terimleri, büyük uçla ortanın yanında yer alanı, küçükle de ortadan daha uzakta olanı kastediyorum. Orta terim uçların dışında yer alır ve kalıp olarak birincidir. Bir tasım bu kalıpta kusursuz olamaz, ama terimler evrensel bağıntılı olsun olmasın geçerli olabilir.

Böylece elimizde (terimlerin geleneksel sırasıyla) şu bulunmaktadır

1. kalıp	2. kalıp
M-P	P-M
S-M	S-M
S-P	S-P

Tam olarak,

1. Eğer bütün metaller eriyorsa ve kurşun metalse, kurşun erir.

2. Eğer bütün canlılar kendi başlarına hareket ediyorsa ve hiçbir taş kendi başına hareket etmiyorsa, hiçbir taş canlı değildir.

---

[377] Bkz. Br. An. 1.30. Özellikle 46a10'a dikkat edin, "Artık genel olarak tasımların archai'sini, karakteristiklerini ve onları nasıl bulacağımızı ele almış bulunuyoruz," 1.28'lea birlikte, "öncülleri nasıl seçeceğimizi." Modern mantıkçının konusunu bilgi kuramından ayırması Aristotelesci değildir.

[378] Br. An. 26b34, A. J. Jenkinson'ın Oxford çevirisi içinde. İfade "ait olan" (ὑπάρχειν) ve "yüklenen" (κατηγορεῖσθαι) eşdeğerliğini göstermektedir. "Geçerli"nin Yunancası δυνατός'dur (güç sahibi olmak).

Kalıplar arasındaki farkı orta terimin hali belirlemektedir: 1. kalıpta orta terim büyük öncüldeki özne ve küçük öncüldeki yüklemdir (yani açılmış halde ikisinin arasındadır, An. Pr. 26b35), 2. kalıpta her ikisinde de yüklemdir ve 3. kalıpta her ikisinde de öznedir.[379] Aristoteles'in terimi olan "kalıp" (σχῆμα), demek, bir tasım içindeki orta ve uç *terimlerin* görece konuma işaret etmektedir (ve böylece açılımına, krş. 26a21). "Hal"[380] genellikle onu oluşturan tümel ya da tikel, olumlu ya da olumsuz *önermelerdeki* nicelik ve nitelik farklarını belirtmek için kullanılmaktadır. Yani ikinci kalıp tasımları geçerlidir ya da hallerine uygun değildir. Tümel bir olumlayıcı büyük ve tümel bir olumsuz küçük tümel bir olumsuz sonuç ortaya çıkarabilir, yukarıda örnek (2)'de görüldüğü gibi. Tümel olumsuz büyükten ve tikel olumlu küçükten belli bir sonuç çıkabilir. (Aklı başında hiç kimse trafik ışıklarına aldırmazlık etmez: bazı araç sahipleri trafik ışıklarına aldırmaz: bazı araç sahiplerinin aklı başında değildir.) Eğer iki öncül de tümel ve olumluysa, 1. kalıptaki gibi geçerli bir sonuç çıkmaz. Bazı fiili durumlarda sonuç doğru olmuş olabilir, ama biçimsel olarak "Tasım yoktur." "Bütün insanlar ölümlüdür: bütün filozoflar ölümlüdür: bütün filozoflar insandır" ile "Bütün insanlar ölümlüdür: bütün köpekler ölümlüdür: bütün köpekler insandır"ı karşılaştırın. Bu kalıp, görüldüğü üzere, sadece olumsuz sonuçlara izin vermektedir.

Aristoteles'in bu kalıptaki tasımların, halleri açısından, geçerli olabileceğini söylerken ne demek istediğini görüyoruz. Onların kusursuz olamayacağını söylerken kastettiği şey bu kalıbı (ve aynı şey kuşkusuz üçüncüsü için de geçerlidir) bağımsız -yani ilkinden bağımsız- bir usavurma tarzı olarak saymadığıdır, çünkü sadece bir birinci kalıp tasımında sonuç sadece başlangıç öncüllerinden hemen belli oluyordu. Başka kalıpların tasımlarının, ona göre, çıkarımı açık kılmak için birinci kalıp biçimine çevrilmesi[381] gerekiyordu. Bu gereksiz görünüyor, onun başka kalıplara bağımsızlık tanımayı

---

[379] Geleneksel mantık A. tarafından ayrı bir kalıp olarak kabul edilmeyen, dördüncü bir kalıp katar. 41b1-3'te üç kalıbın bütün ispatları ve bütün tasımları kapsadığını dile getirir. Bunun için Lukasiewicz, A.'s Syll., 23-8, Ross, *Analytics*, 34 vd., Patzig, Syllogism, 109-27'ye bakılabilir. Krş. ayrıca Cohen ve Nagel, *Introd. To Logic*, 82: "Eğer kalıplar arasındaki ayrım orta terimin konumu temelinde yapıldıysa, dört ayrı kalıp olduğu konusunda tartışma olamaz. Ama Aristoteles kalıpları bu şekilde ayırt etmemiştir. Onun ayırt etme ilkesi orta terimin diğer ikisine kıyasla genişliği ya da kapsamıdır. Bu temelde sadece üç kalıp vardır: orta kalıp birinden geniş ve diğerinden dar olabilir, ikisinden de geniş ya da ikisinden de dar olabilir."

[380] A.'te teknik bir terim değil. τρόπος ve πτῶσις için bkz. Patzig, Syllogism, 101. "Modus" Boethius'un ortaya attığı, Latin yorumcuların kullandığı bir terimdi.

[381] Geleneksel ve modern mantıkçılar bu süreç için, A.'in ἀναγωγή'sine karşılık gelen "indirgeme"yu kullanırlar. (A.'te bununla ve süreçle ilgili başka ifadeler için bkz. Patzig, Syllogism, 184 n. 8 ve 9.)

reddetmesi de genel olarak kabul edilmemektedir;[382] ama başka kalıplardaki herhangi bir tasımın ilk kalıba *evrilebileceği*, bu yüzden de onun daha temel ve gerekli tek kalıp olduğunun söylenebileceği doğrudur. Böylece somut ifadeyle

2. kalıp Hiçbir böceğin sekiz bacağı yoktur.
Bütün örümceklerin sekiz bacağı vardır.
Hiçbir örümcek böcek değildir.

Büyük öncülü evirirsek şunu elde ederiz:

1. kalıp Hiçbir sekiz bacaklı yaratık böcek değildir.
Bütün örümcekler sekiz bacaklıdır.
Hiçbir örümcek böcek değildir.

2. kalıpta "böcek" öncüldeki özne ve sonuçtaki yüklemdir. 1. kalıpta her ikisinde de yüklemdir.

Bütün ikinci kalıp tasımları bu kadar kolayca çevrilemez; örneğin sav şu şekilde dile getirilirse:

Bütün böceklerin altı bacağı vardır.
Hiçbir örümceğin altı bacağı yoktur.
Örümcekler böcek değildir.

Basitçe ilk öncülü evirerek ilk kalıp tasımını elde edemeyiz, çünkü evrilebilir değildir; o sadece bize "bazı altı bacaklı hayvanların böcek olduğunu" söylemektedir. Bu durumda yordam küçük öncülü evirmek ve onu ilk kalıp tasımımızın büyük öncülü yapmaktır, yani:

Hiçbir altı bacaklı hayvan örümcek değildir.
Böceklerin altı bacağı vardır.
Hiçbir böcek örümcek değildir.

Sonuç evrilebilir, ve evirmeyle, özgün sonucu verir.

Aristoteles'in kusurlu tasım kanıtlarında, önermesel mantığın yasalarını onu kendine göre bağımsız bir mantıksal sistem olarak kabul etmeden sezgisel olarak kullandığı belirtilmiştir.[383] Ara sıra terimler yerine bütün önermelerin yerine geçecek şekilde değişkenlere bile başvurmaktadır.[384] 57b1'de şöyle yazmaktadır:

---

[382] Ross, yine de (*Analytics*, 33 vd.), tasımların incelenmesinin A. için bilimsel yöntemin incelenmesine bir hazırlık olduğu olgusu üzerine temellenmiş bir aklama için çaba harcamıştır.

[383] Lukasiewicz, A.'s Syll., 49.

[384] Bkz. Br. An. 53b12, Patzig'in s. 134 ve 184 n. 8'de yorumlarıyla birlikte. Bu bölüm W. Kneale'in de kaydettiği üzere istisnaidir (JHS 1957 (1), 64): "Önermeler mantığında sıradan biçimde değişkenler kullanmayıp örneklere yaslandı."

İki şey birbirine biri varken, diğerinin de zorunlu olarak var olacağı şekilde bağlı olduğu zaman, diğeri yokken, ilki de olmayacaktır.

Daha modern terimlerle:

Eğer (eğer p öyleyse q), o zaman eğer q değilse öyleyse p değil.

Bunu bir örnekle açıklayarak şöyle devam eder:

A beyaz olduğu zaman, B zorunlu olarak geniş olacaksa, ve eğer B genişse, C de beyaz olmamalıysa, o zaman eğer A beyazsa C'nin beyaz olmaması zorunludur.

Daha basit biçimde, önermesel terminoloji (tam olarak modern simgeleri kullanmaksızın):

Eğer (eğer p öyleyse q) ise, ve (eğer q öyleyse r) ise, o zaman (eğer p öyleyse r).

Eğer Aristoteles kendisini bütün bir önerme için değişken kullanmaya alıştırmış olsaydı, burada sergilediği sav türü üzerine yeni bir mantıksal sistem temellendirebilirdi. Ama öyle yapmadı, Stoikler arasındaki başlangıçları da göz ardı edildi ve mantık yalnız Ortaçağ ve Rönesans boyunca değil, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında önermesel mantığın bilinçli yaratımına dek geleneksel, "Aristotelesci" tasıma bağlı kaldı.[385]

[385] Bu genel kapsamlı çalışmada A.'in kip tasımına, yani öncüllerinden en azından biri "zorunlu", "olası" ya da eşdeğerlerini içeren tasımlara girmeyeceğim. Bununla ilgili olarak Kneale'de bir bölüm vardır (bl. iii, 7), bir tanımla açılır ve şunları okuruz: "Aristoteles'in kip tasımı genel olarak karışık ve yetersiz kabul edilmektedir" (s. 86) ve kendi sorunlu öncüllere sahip olan tasımlar kuramında "neredeyse tümden hataya düşmüştür" (87). Ross (Aristotle, 36) formel mantığındaki hatalardan bahseder ve Patzig için (86) bu "halen karanlık bir alandır." Yakın dönem katkılar arasında Hintikka'nın *Time and Necessity: Studies in A.'s Theory of Modality* (1973, ama daha önce 1957 ve 1970'de yayınlanmış on yazıyı içermektedir). Gelecekteki olayların mantığının ünlü "deniz savaşı savı"nın tartışmaları için, bkz. geride.

X
BİLGİYE GİDEN YOL

1. "APODEİKSİS" (İSPAT)

Apodeiksis'in işlevi üzerine hazırlık notu

"İkincil Analitikler bir bilimsel yöntem incelemesidir" diye yazmıştı Ross, ve Jonathan Barnes şunu öne sürünceye dek çoğumuz da böyle düşünüyorduk:

> İspat bilimi kuramı hiçbir zaman bilimsel araştırmaya rehberlik etmek ya da onu biçimselleştirmek üzere düşünülmemişti; daha ziyade zaten elde edilmiş olguların öğretilmesiyle ilgileniyordu; bilimcilerin nasıl bilgi *elde ettiklerini*, ya da nasıl elde etmeleri gerektiğini betimlemez; öğretmenlerin bilgiyi nasıl *sunması ve bildirmesi* gerektiğine ilişkin biçimsel bir model sunar.[386]

Bu onun "Aristoteles şerhinin klasik bir sorunu" olarak gördüğü şeyi, yani Aristoteles'in kendi felsefi ve bilimsel çalışmasında yöntemi uygulamaya sokmamış olması olgusunun nasıl değerlendirileceği sorusunu çözmek üzere öne sürülmüştür.[387] Bu tez ustalıkla ve yöntemli biçimde tartışılmaktadır. Daha önce öne sürülen çözümleri reddettikten ve *apodeiksis*'in bazen pedagojik niyetlerle ortaya atıldığını göstererek, onu pedagojik savlarla eşitlemeye geçer (s. 82); ve okuru tam bunu bazı A'ların B, bütün B'lerin A olması nedeniyle (bazı bilgiler apodeiksis aracılığıyla bildirilir, o yüzden bütün *apodeiksis* pedagojiktir) yazmış olduğundan kuşkulanmaya sevk etmiştir ki, makalenin dörtte üçünden sonra, *apodeiksis*'in *de* bir araştırma yöntemi olmadığı yolundaki olumlu kanıtını ortaya koyar.

---

[386] "A.'s Theory of Demonstration," *Articles on A.* I, 77 (Daha önce *Phron.* 1969'da yayınlanan bir makalenin gözden geçirilmiş hali). Onun görüşü belli bir ölçüde Grote tarafından sezilmişti, Arist. II, 302 ve 304 ve kısaca von Fritz tarafından, Ἐπαγωγή 28. Daha yakın tarihli değişik bir açıklama için bkz. Mittelstrass, *Archive for History of Exact Sciences* 1965 içinde, 433 vd. ve krş. Lesher, *Phron.* 1973, 57 n. 31. Çok daha tam bir bakış için M. Mignucci, *L'argomentazione dimonstrativa in A.*'ya başvurun, *İkincil Analitikler* üzerine bir yorum. 1. kitabı kapsayan 1. cilt 1975 yılında çıktı.

[387] Bu olgu Düring tarafından kaydedilmiştir (Aristotle, 22), ama onda büyük kaygı yaratmıyor gibi görünmektedir. Grene *Portrait of A.*'da (s. 181 vd.) "Aristoteles'in yöntemi İkincil Analitikler'de ortaya atılmıştır ve uygulaması fizik kitapçıklarındadır" demekten rahatsız değildir.

Haklı olabilir, ama ben ikna olmuş değilim. Başlıca öğretim yöntemlerinden biri, *Topikler*'in de açıkça gösterdiği gibi diyalektiktir. İçinde hâlâ Sokratik bir şeyler barındırdığı orada açıkça görülen birinin ayrıca, sırf eğitim maksadıyla, doğru bir öğretmen-öğrenci ilişkisi geliştirmesi pek muhtemel görünmeyen bir yöntem daha geliştirmeye kalktığını düşünmek önyargıdan ibaret sayılabilir mi? Eğer, demektedir Barnes, bir öğrenciyi ispat yoluyla eğitiyorsak, "ona öncül rolü görecek bir çift önerme bildirir; sonra sonuca varırız."[388] "Ama sorun şudur," diye devam eder, "öğrenci bizim son adımımızı atarak herhangi yeni bir bilgi elde etmiş midir?" Daha da önemlisi, böyle bir yöntemle eğitilmiş olan öğrencinin kendi başına düşünmeyi öğrenip öğrenmeyeceğidir. 81. sayfada gerçekten bu türden bir şeyin habercisi olarak Sokrates'in Platon'un Menon'sunda yaptığı konuşmayı anıyor, buna karşın iki yöntem bundan daha büyük bir tezat sergileyemez. "Aristoteles bilimciye araştırmasını nasıl yöneteceğini söylemiyordu: saldırılarını daha etkili hale getirmenin en etkili ve ekonomik yöntemi üzerine pedagogca öneri getiriyordu." Eğer böyleyse, bunun en iyi öneri olduğundan kuşku duyarım. Ekonomi ve etkinlik Aristoteles'ten ziyade bazı çağdaş eğitimcilenin sloganlarını hatırlatıyor. Bir bölümün pedagojik göründüğü yerde, öğretilen şey sonuçları değil yöntemin kendisi olabilir; sözgelimi An. Post. 97b7 vd.'da araştırma (ζητεῖν) üzerine olduğu gibi. Öğretmen Alcibiades, Lysander ve Sokrates üzerine bir tarih dersi veriyor değildir; bir soruşturmanın nasıl idare edileceği üzerine bir paradigma sunmaktadır.

An. Post. 71b16-19'da apodeiksis genel terimlerle bir bilgi elde etme yöntemi olarak sunulmaktadır; ve eğer, *Met.* 1005b5-8'de söylendiği gibi, "tasımsal ilkeleri incelemek de, doğayı inceleyen filozofun payına düşüyorsa" apodeiksis'in ilkeleri olmalıdır: yoksa gerçekliğin incelenmesine hiçbir ilgileri olmayacaktır. Yine, apodeiksis bilimsel ya da "epistemonik tasım, yani bilmeyi elde etmek için bir tasım" olarak adlandırıldığı zaman (An, Post. 71b17-19, ve aynı şekilde 77b36'da epistemonik sorun), bunu sadece zaten kazanılmış olan bilginin bildirilmesine değil, fiili elde edilmesine gönderme yapıyor olarak düşünmek doğal olacaktır. Biraz önce apodeiksis'in her koşulda bir bilme şekli (τοῦ ἐπίστασθαι τρόπος) olduğunu söylemiştir ve bir başka şeklin olup olmadığı gelecekte dikkate alınacaktır. Aynı şey başka bölümler için de geçerlidir, örn. 73a22-24, "apodeiktik bilimler denen şey, 'apodeiktik'le kastımız ispat (*apodeiksis*) ederek elde ettiğimiz bilgidir." Ve 81a400, "ya tümevarım ya da ispat yoluyla öğreniriz."

83. sayfada Barnes, Aristoteles'e göre araştırmaların ispattan önce gelmesi gerektiğine işaret ediyor ve şunu ekliyor: "Bu ispatların kendilerinin araştırma aracı olamayaca-

[388] S. 84. Krş. s. 79'da "bir öğretmen ve onun bilgisini resmî biçimde paylaştığı bir öğrenci"den bahsedilmesi. B. Genellikle sanki μανθάνειν sadece διδάσκειν'in pasifi olarak kullanılıyormuş gibi yazmaktadır, ama bu doğru değildir.

ğını güçlü biçimde şart koşmaktadır." Araştırmalar kesinlikle ispatlardan önce gelmelidir. Başka nasıl filozof-bilimci öncüllerini elde edebilir? Ama araştırma ve sonucu (olgu yığma işi) bilgi demek değildir, çünkü göreceğimiz üzere, sahici bilimsel bilgi (*episteme*) Aristoteles'e göre yalnız olguyu değil ayrıca onun sebebini de şart koşmaktadır. Tasımlama yordamı olgu bulma aşamasından sonra, onu deneyimden bilgiye dönüştürmek üzere gelir ve hangisine daha çok ağırlık verildiği bir bilimin doğasına ve eriştiği aşamaya bağlıdır. Belki de Aristoteles, Barnes'ın 85. sayfada (n. 88) değindiği bölümlere rağmen,[389] "ahmaklık ölçüsünde kendini beğenmiş" değildi, ama bazı bilimlerde tümel öncüller seçilip aşağı doğru süreç başlamadan önce hâlâ yapılacak oldukça uzun bir olgu toplama işi olduğunu kabul ediyordu. Yine de, kolaylıkla kabul edilebilecek olan şey Aristoteles'in zihninde bilginin özgün elde edilişi ve öğretme yoluyla dağıtılmasının bizim için olduğundan çok daha yakından ilişkili olduğudur. Bileni cahilden ayırmanın ölçütü onun öğretme becerisidir (*Met.* 981b7), ve "bütün bilgi öğretilebilir görünmektedir" (EN 1139b25). Krş. ayrıca *Met.* 982a28.

"Tasım apodeiksis'ten önce ele alınmalıdır çünkü daha geneldir: apodeiksis tasımın bir türüdür, ama her tasım bir apodeiksis değildir" (An. Pr. 25b28). Artık Aristoteles'in bir çıkarımın biçimsel tutarlığını somut olgular sözkonusu olduğunda, tasımın biçimsel yapısını anarak çıkarımın doğruluğundan ya da yanlışlığından ayırt ettiğini biliyoruz ve onun epistemolojik ya da bilimsel uygulaması apodeiksis, ispattır. Birinden diğerine geçiş en açık biçimde *İkincil Analitikler*, kt. 1, bl. 2'de görülmektedir. Şöyle başlar:

> Olgunun sebebini bildiğimize,[390] yani onun o olgunun sebebi olduğuna ve olduğundan başka türlü olamayacağına inandığımız zaman herhangi bir şeyin kesin anlamda bilgisine -bilimdışı[391] ya da üstünkörü bilgi olarak değil- sahip olduğumuza inanıyoruz... Bilginin nesnesi kesin anlamda olduğundan başka türlü olamaz.

Burada ve ara sıra başka yerlerde[392] Aristoteles bilim sadece zorunlu olanla, değişmez yasalara tabi olanla ilgileniyormuş, o yüzden apodeiktik tasımın öncülleri yalnız

---

[389] Bunlar A.'in bütün bilginin birçok kez kusursuz hale getirilmiş ve arka arkaya gelen doğal felaketlerle yitirilmiş olduğu inancı ışığında değerlendirilmelidir. Krş. *Met.* 1074b10-13, *Pol.* 1329b25 vd., *Cael.* 270b19 vd., *De phil.* fr. 8 ve *Protr.* fr. 8 (Ross).

[390] Genelde, ve haklı olarak, bununla bağlantılı şekilde Platon'un *Meno* 98a anılır: doğru görüşler "akıl yoluyla işlenerek" αἰτίας λογισμῷ bilgiye çevrilir.

[391] τὸν σοφιστικόν τρόπον konusunda Grote'ye uydum, Arist. I, 313 n. *b*.

[392] Bkz. 73a21, *EN* 1139b20. Ama ἀναγκαῖον'un her zaman "zorunlu, mutlak olarak ve istisnasız" anlamına gelmediğine dikkat edin (ve ben dikkat edildiğini görmedim), çünkü A. karşılaştırmalı ἀναγκαιότερον biçimini kullanıyor, bu da ἀκριβέστερον'la değiştirilebilir. Krş. *Met.* 1025b13'ü 1064a6'yla. ἀκριβής'in anlamları üzerine bkz. Grant, *Ethics* I, 452, bu Lesher, *Phron.* 1973, 63'e borçlu olduğum bir referans.

doğru olmayıp zorunlu olarak öyle olmalıymış gibi konuşmaktadır. Burada vurgulama yapmak adına, diğer "genellikle", "kural olarak" ya da "çoğunca" (ὡς ἐπί τὸ πολύ) olan kavrayışını ihmal etmektedir. Bu yaygın biçimde "her zaman" ya da "zorunlu olarak"la bir arada bulunur ve bu ikisi şans eseri olanla, bu yüzden de *ne* her zaman *ne de* çoğunlukla vardır. Doğanın değişken dünyasında her kuralın istisnası olabilir. Bütün görüşü daha sonra ifade edilmiştir (87b19-22): "Şans eseri olan şey ispat yoluyla bilinemez, çünkü ne zorunlu ne de alışıldıktır ve ispat ya biri ya da diğeri olanla ilgilenir."[393] Yine de şeylerin ya da olayların tam olarak ve bilimsel olarak bilinebilmesi, değişmezlikleri açısından olmaktadır.

Herhangi bir Humecu "sebep arama arzusunda ifrata kaçmayı dizginleme" uyarısıyla karşılaşmayan Aristoteles, insanın sebebini bilmedikçe bir şeyi bilmediğini öne sürer ve daha sonra bir apodeiksis tanımı onu "sebebi, ya da olgunun neden öyle olduğunu ispatlayan bir tasım" olarak adlandırmaktadır (85b23). Duyumun kendisinin bilgiyi, topladığı bireylerle doğrudan tanışıklığa rağmen bildirememesi bu yüzdendir: "Duyular nedeni söylemezler, yani ateşin neden sıcak olduğunu, sadece onun sıcak olduğunu söylerler," buna karşın "onun ne olduğu ve neden o olduğu aynı şeydir." Bu yüzden mühendis ve mimarlar işçilerinden daha zekidir, çünkü onlar yapılmakta olan şeyin nedenini bilir, deneyimli işçiyse sadece çalıştığını bilir.[394] Bilgi zorunluluğa ait olduğu gibi, ayrıca tümele aittir (EN 1140b31).

An. Post. Kt. 1 bl. 2'yle devam edecek olursak, *apodeiksis* kesinlikle bir bilgi elde etme yoludur. Başka olası yolların varlığı sorunu ertelenmiştir, ama çok geçmeden eğer bilim olası olacaksa var olmaları gerektiği belli olur, çünkü hepsinin başlıca öncülleri, kendileri ispat yoluyla elde edilemeyen *anapodeikta* olmalıdır. Basitçe her şeyin apodeiksis'i olamaz: süreç sonsuza dek gidecektir, o yüzden hâlâ hiçbir *apodeiksis* olmayacaktır."[395] *Apodeiksis* artık "bilimsel tasım" olarak, yani "hangisinin bilineceğini

---

[393] Daha bütünlüklü olarak ele alınışı *Met.* 1026b27-27a28. Böylece 1027a20: "Belli ki ilineksel olanın bir bilgisi yoktur, çünkü bütün bilgi ya değişmez olarak ya da genellikle ortaya çıkan şeyin bilgisidir" (1064a4-5'te yineleniyor). "Çoğunlukla" olan bir yasa altına sokulabilir, yani bir sıtma hastasına yararı olacak bir ilaç sağlayabilir ama ilineksel olan hiçbir zaman sokulamaz. Rastlantı kendi başına Fiz. 2, bl. 4-6'nın konusudur.

[394] İk. An. 85b23 (krş. *Met.* 983a25) ve 90a15; *Met.* 981b10-13, 981a25. "Nedir ...?" sorularına verdiği örneklerin arasına, Elizabeth Anscombe "Düş görmek nedir?" sorusunu da katar (Three Phils., 11). Bu A.'in demek istediği şeyin iyi bir örneklemesidir. Soru soran için "bir anlamda düş görmenin ne olduğunu biliyor, ama onun bir tür değerlendirmesini istiyor" yorumu yapmaktadır. (Platoncu deyişi kullanacak olursak, λόγον διδόναι düş görme görüngüsüyle tanışıktır, onu tam olarak da betimleyecektir; ama onun açıklanmasını ya da değerlendirilmesini bekliyor. Sonuçta "Neden düş görürüz?" diye soruyor.

[395] *Met.* 1006a7. Krş. İk. An. 71b26-29, 72b18-22, 84a30 ("Eğer bu doğruysa, ispatların başlangıç

kavrayan" şeklinde tanımlanmaktadır.[396] Apodeiktik tasım, diyalektik (ya da elbette basitçe biçimsel) olana karşıt olarak, gerçek bir *philosophema*'dır (Top. 161a15). Burada sıradan insanın görüşleri bir şey ifade etmez. "Matematikçi olmayanla geometri tartışmayın" (77b12): geometrik tartışma (*logos*) geometrik ilke ve sonuçlara dayanmalıdır. Bu koşulları yerine getirmek için apodeiktik tasımın öncülleri doğru olup gerçek sebebi ifade etmelerinin yanı sıra, ayrıca "birincil ve aracısız" olmalıdır: bir bilim tümüyle kendinden belli sayılabilecek öncüllere dayanmalıdır, yoksa sonsuz ricat zeminine düşeriz. Ayrıca "daha bilinebilir" olmalıdırlar; bu daha sonra açıklanacak bir noktadır ve sebepler olarak sonuçtan önce gelmelidirler.[397] Bilimin ya da bir bilimin temel aksiyomları ya da *suma genera*'sından ayrı olarak, bir usavurma zincirindeki sonuçta ispatlanan olguya yol açan öncüller, mantıksal olarak olgudan önce gelmelidir, yani onu kanıtlamak üzere kullanılmadan önce doğru olarak saptanmalıdır. Onlar, diye eklemektedir, sonucun sebepleri olmalıdır. Yalnız sebeplerin bilgisinin gerçek bilgi olması kesin olarak birkaç satır önce belirtilmiştir, şimdi de şöyle devam etmektedir: "çünkü böylece öncüller kanıtlanan şeye (οἰκεῖαι) gerçekten uygun olacaktır. O anki kaygısı bu yüzden uygunluk ya da ilgidir ve bunu bir bilimdeki tezlerin bir başkasına uygun olan öncüllerle kanıtlanmasına, "bir başka cinsten aktarım yapılmasının" olanaksızlığına yönelik bir gönderme olarak kabul edenler kuşkusuz haklıdır: "geometrik doğrular aritmetikle kanıtlanmaz," sayı bilimi içinde sürekli yeni boyutlar açan bir soru.[398]

Apodeiksis ve tanım arasındaki ilişki. Topikler'e göre bir tanım öznesinin özünü ortaya koyan sözcüklerin bir formudur ve *genus* ve *differentiae*'den yapılmıştır ki bunlar da herhangi bir şeyden olmayı açıklarlar çünkü onun formunu sergilerler. Aynı zamanda "bir tanımın tasımının olabileceği de bellidir," yani tasımsal usavurmayla elde edilebilir.[399] Tanımla apodeiktik tasım arasındaki ilişkiler tuhaf ve karmaşık görünebilir.

---

noktaları (ἀρχαί) olmalıdır ve her şeyin apodeiksis'i olamaz"). A. makul biçimde apodektik bilginin belli bir çevrede tartışarak elde edilebileceğini reddetmiş olduğu yolunda ikinci bir görüş, κὐκλῳ γίνεσθαι τὴν ἀπόδειξιν καὶ ἐξ ἀλλήλων (72b15-18; ama krş. H. W. Johnstone,n. 5).

[396] Daha sonra kitap içinde (79a17-32) en bilimsel tasımın ilk kalıp olacağını söylüyor, "çünkü sebebi çıkarmak ya değişmez olarak ya da genellikle bu kalıba aittir."

[397] Krş Top. 159b8 ve 141a28, γνωρίζομεν δ' οὐκ ἐκ τῶν τυχόντων ἀλλ' ἐκ τῶν προτέρων καί γνωριμοτέρων. Önceki ve daha bilinebilir olanın, der bu noktada, iki anlamı vardır.

[398] 75a38 vd., b14-17. Krş. Ross, *Analytics*, 55. Bunun bir gönderme olduğu 75b39, 76a5-7'de onaylanmaktadır: Öncüllerin doğru, hâlihazırda ve ispatlanmamış olması yetmez, her şey *kendi* ἀρχαί'sından ispatlanabilir olmalıdır (Moreau, *A. et son école*, 53'de farklı bir açıklama önerir).

[399] *Top.* 153a15 ve 23, 143b9. (Bizim "özgül farklılık" deyişimiz A.'in 143b8'deki εἰδοποιὸς διαφορά deyişine dek uzanır.) Özün ifade edilmesi olarak tanım da *Met.* 1017b21, 30a5, 31a12, 42a17.

Mantığın bir parçası olarak tanım An. Post. 2'de, 2 ila13. bölümlerde ele alınmaktadır; bl. 2'de bir tanım aramanın bir "orta," yani sebebi ifade eden bir orta terim arama olduğu söylenir. Bu tasımı düşündürür, ama tıpkı Metafizik'te (997a31) olduğu gibi, "tözün (οὐσία, Oxford çevirisinde Ross'a göre 'öz') bir apodeiksis'i yok gibidir;" o yüzden bl. 4 de özün (τοῦ τὶ ἐστι , bir şeyin olduğu şeyin) apodeiksis'i ya da tasımı olamayacağını öne sürülür ve bl. 8'de bir parça gizemli olan şu sonuca varılır:

> Özün tasımı ya da *apodeiksis*'i yoktur, ama yine de tasım ve *apodeiksis* yoluyla sergilenir,[400] eğer sebebi onun için dışsalsa. Bizim sonucumuz hem eğer sebebi ona dışsalsa, hem bir şeyin özünün *apodeiksis* olmaksızın bilinemeyeceği, hem de onun bir *apodeiksis*'i olamayacağıdır.

Daha sonra, 94a1'de, "özün düzenleme açısından ondan farklı olan bir tür (οἷον, "gibi bir şey") *apodeiksis*'i vardır" ve 94a8'de koşul koymaksızın yapmaksızın "özün apodeiksis'inden" bahseder. 84a11 "apodeiksis'in özünde şeylere ait olan bir şey olduğunu" söyler. Bir tanım üç şeyden biri olabilir (94a11): ya özün ispatlanamaz bir önermesi,[401] ya da ondan yapılmış bir tasımsal çıkarım, ya da üçüncü olarak özün bir apodeiksis'inin sonucu. Bunları 2 ve 3. bölümlerde açıklamaya girişmiştir, ama yine onun metnine bağlı kalan farklı bir yaklaşım daha açık görünebilir.

Tanımın iki ana türü vardır, söylemsel ve gerçek (93b29vd.) İlki basitçe insanın olguyu adıyla bağlamasını sağlar, örn. "Gök gürültüsü bulutlardaki bir sestir." Gerçek ya da tam tanım, bildiğimiz üzere, sebebin (Aristoteles'in özle eşitlediği) önermesini de içerir,[402] örn. "Gök gürültüsü bulutlarda söndürülen ateşin sesidir."[403] Sebebi dile getirerek form olarak aynı olmasa da, bu etkisi açısından *apodeiksis* ile aynı olmaktadır.[404]

---

[400] Özü ispat yoluyla onu ispatlamadan da δηλῶσαι "gösterebiliriz" μὴ ἀποδείκνυντας 93b25-28. Bl. 7'deki (92b38) "insanın özü ya tanım ya da apodeiksis yoluyla bilemeyeceği" ifadesi de özellikle akıl karıştırıcıdır. Bu bölümde tanım en az önem taşıyan nominal ὀνοματώδης formuna indirgenmiş görünmektedir. Yine de, bl. 7'nin açıkça aporetik (daha önceki bölümler de aslında böyledir) olduğu ve bl. 8'in, hangi çıkarımların sağlam hangilerinin değil olduğunu sorgulamayı vaat ederek taze bir başlangıç yaptığı hatırlanmalıdır.

[401] Ve böylece apodeiktik bir tasımın ἀρχή'si. Bazı hakikatler, sonsuz bir gerilemeden kaçınmak için ispatlanamaz olmalıdır ve bunlar en azından bazı tanımları içerir (*İk. An.* 90a4, *De an.* 402b25-26).

[402] 90a14, "Bütün bu örneklerde bir şeyin ne olduğuyla (onun özü, τὸ τί ἐστι) neden o olduğunun aynı olduğu açıktır"; satır 34, "dediğim gibi, özü bilmek sebebi bilmekle aynı şeydir." Krş. *De an.* 413a13-20, burada mevcut tanımlar çoğunlukla sadece çıkarımlar ortaya attıkları için bir kenara bırakılır.

[403] Gök gürültüsüyle ilgili bu kuram farklı biçimlerde Empedokles ve Anaksagoras tarafından da benimsenmişti ve meteoroloji üzerine yazarken A.'in kendisi tarafından eleştirilmiştir (*Meteor.* kt. 2, 369b11).

[404] θέσει mi yoksa πτώσει mi olması açısından farklılık vardır (94a2 ve 12).

Tam olarak söylenirse, *apodeiksis*, "Gök gürültüsü nedir?" değil, "Neden gök gürler?" sorusuna verilen yanıttır. Gerçek tanım böylece bir tür, aynı cümleye büyük ve küçükle birlikte orta terimi de katan, paketlenmiş apodeiksis olmaktadır. İma edilen tasım şöyle olabilir:[405]

> Ateşin söndürülmesi zorunlu olarak ses çıkarır.
> Bulutlarda ateş söndürülür.
> Bu yüzden bulutlardan ses gelir.

Böylece, Aristoteles'in de belirttiği gibi (94a7), özün apodeiktik tasımının sonucu kendiliğinden gök gürültüsünün "bulutlardaki ses" olarak [böylemsel] tanımını sunmaktadır. Apodeiksis burada "sürekli" olarak adlandırılmaktadır, çünkü tasımsal biçimde olduğundan öncüllerden sonuca doğru bir *ilerleme* oluşturur. Bir çizgi gibidir, buna karşın tanım aynı şeyin bir noktada toplanmasıdır. An. Post.'un ilk kısmından (kt. 1, bl. 2) çıkan ders kuşkusuz bütün bilimsel hakikatlerin, bu biçimde sunulmamış olsa bile, apaçık öncüllerden yola çıkan tasımsal usavurma süreci aracılığıyla (sadece ifade edildiği değil) elde edildiğidir. Bunun tuhaf hantallığı Aristoteles'in bir başka örneğini, ay tutulmasını ele alırsak daha açık olacaktır. Bununla ilgili olarak An. Post. Kt. 2 bl. 2'de söylenenlerden, daha önce belirtilen bölümlerle birlikte ele alındığında, onu tam olarak, sebebini de vererek tanımlamanın, ister kanıtlamak için (δεικνύναι) ya da basitçe açıklamak için (δηλοῦν) böyle bir savı gerektirdiği sonucunu çıkarabiliriz:

> Güneşten gelen ışığı dünyanın araya girmesiyle engellenen herhangi bir cisim ışığını kaybeder.
> Ay güneşten aldığı ışık bu şekilde engellenen bir cisimdir.
> Öyleyse ay ışığını kaybeder.

Orta terim gerçek sebebi tanımlar, ama ay tutulmalarını sanki daha genel bir yasanın örnekleriymişler gibi açıklamak istemeyiz pek. Bilimsel bir yöntem ortaya koyma yolundaki bu ilk girişiminde, Aristoteles'in tek düşünebildiği onu özne-yüklem ilişkisi üzerinde temellendirmek olmuştur; ve bilimin ilişkilerini sorguladığı *olaylar* olarak gördüğümüz şeyler etkiledikleri öznelerin *özellikleri*, onların özlerinden çıkan niteliker olarak ortaya çıkmaktadır.[406] Nedensel olarak birbirine bağlı olayların bir dizilimi izlemek yerine bir özneyi ele almayı ve onun bütün özsel niteliklerini ortaya koymayı düşünmektedir.

---

[405] Joachim'e göre, *Nic. Eth.*, 55.

[406] Krş. İk. An. 90a11 ve 13 τὶ τῶν καθ'αὐτό ... τὸ δὲ τὶ ἔκλειψειν ("bir özellik, örn. tutulma," Mure, Oxford çevirisi.).

Özün ve özelliklerin bu sorgulaması tümüyle matematiğe özgüdür ve Aristoteles'in Akademi'deki eğitimi onu bunu bilinçsiz olarak bütün bilime yaymaya sürüklemiş olabilir. Örnek olarak birkaç kez, ebedi bir hakikat olan, bir üçgenin açılarının iki dik açıya eşitliğini kullanır. Bunun kökleri olasılıkla daha derindedir. Daha önceleri kozmosu matematiksel terimlerle değerlendiren Pisagorcular değil, genel olarak Presokratik doğal filozofları sebep ve sonuç dizilimleri ya da devinim yasaları değil statik bir şey, şeylerin doğasını (*physis*) ve içkin özelliklerini arıyorlardı. Aristoteles de böyleydi. Suzanne Mansion'un sözleriyle, "Tout le monde sait, que le but propre de la science d'après Aristote est la connasiance des essences, des qualités de choses." [Aristoteles'ten sonraki bilimin özlerin, şeylerin niteliklerinin tanınması olduğundan ibaret olduğunu bütün dünya biliyor.] Ama Presokratiklerden gelen herhangi bir etki kesinlikle bilinçsizdi, çünkü Aristoteles devinim sorunlarının daha önceki ihmalini çok temel bir hata olarak bilinçli bir biçimde kınıyordu. Cornford bir açılış konuşmasında[407] N. R. Campbell adlı bir yirminci yüzyıl bilimcisinden alıntı yapmıştı. Campbell, bu türden "birbirine bağlı özelliklerin zamandışı yasalarının" hem bilimin kusurlu da olsa ilk yasaları olduğunu, hem de Galileo ve Newton'dan bu yana ünlenmiş olan sebep ve sonuç ile devinim yasalarının yanı sıra ayrı bir öneme sahip olduğunu söylemektedir. Campbell buna Aristoteles'e daha da uygun gelen bir şey eklemektedir. "Düzenli olarak birbiriyle ilişkili özelliklerin bir grubu ya da sistemi olarak düşünülen, çelik diye bir şeyin var olduğunu" öne süren yasalar "daha önceki zooloji, botanik, madenbilim gibi sınıflandırmacı bilimlerin içeriğini oluşturur;" bu bilimler malzemelerini benzerlikler ve farklılıklara göre grupluyordu, ama *ardışık olayların* kesişimini" yöneten yasaları keşfetmeye çalışmıyordu, ki bunu Dugald Stewart fiziğin asıl konusu olarak görmektedir. Tam da sınıflandırmacı bilimlerde Aristoteles çağdaşlarının çok ötesine geçti ve bugün hâlâ saygı duyulan sonuçlar elde etti.[408]

---

[407] *The laws of Motion in Ancient Thought* (1931), 22-4. Belki de bu "Schriftchen" erken dönem yunan fiziğine hakkını vermemektedir. En azından Wilhelm Nestle böyle düşünüyordu (Phil. Woch. 1936, 754).

[408] Eğer burada A.'i tam olarak anlamaktan uzak kaldıysam (ve tanım ve ispat arasındaki ilişkiler açısından onu takip etmekte kesinlikle güçlük çekiyorum), okur S. Mansion'un Le jugement de l'existence chez A.'dan yardım alabilir, özellikle de her iki kitabının ikinci bölümlerinden; ya da Moreau'dan, A. et son ecole, 59-63. Barnes 'Articles on A. 1, 82) A.'in İk. An. 2, 3-10'daki savlarına göre "tanımların ya da öz önermelerinin, ispatlanamadığını, bir anlamda, bir apodeiksis içinde sergilenebildiklerini, ama sonuçlar olarak ortaya çıkamadıklarını" söylemektedir. Tam olarak tanımların *apodeiksis* içinde nasıl "bir anlamda sergilenebileceği"ni doğrusu insan merak ediyor ve onun bundan çıkardığı sonuç, "özün en iyisinden ilineksel bir ispat avı olduğu" sonucu sorunu ne tümüyle çözüme kavuşturuyor, ne de bazı anahtar bölümleri dikkate alıyor, özellikle de Top. 153a23 ve İk. An. 84a11, 94a1-2.

2. BİLGİNİN "ARCHAİ"Sİ[409]

"Sonucu kabul etmemiz öncüllerin doğruluğuna dayanırken, bütün uslamlamalardan önce bilinen bir şeyler olmasaydı, uslamlama yoluyla herhangi bir bilgiye ulaşamazdık."

J. S. Mill

"Peşinden geldiği başka herhangi bir önermeyi bilmeksizin, en azından bir önermenin doğru olduğunu bilmeye muktedir olmamız gerekir."

G. E. Moore

"İnsanın neyi ispat etmeye çalışacağını ve neyi çalışmayacağını anlamaması aptalcadır. Aynı şekilde her şeyin ispatı olamaz: süreç sonsuza dek giderdi böyle, o yüzden de herhangi bir ispat olamazdı."

Aristoteles (Met. 1006a6)

"Tanımın, açıklamanın ve ispatın herhangi bir nihai ἀρχαί'sının olması gerekmez, yoktur ve olamaz."

Renford Bambrough

İkincil Analitikler'in son bölümü Aristoteles'in yapıtları arasında en önemlilerden biridir. Onun bilgikuramsal inancının itirafı, sonuçta bütün bilginin içinden çıktığı kaynağın ifadesidir; Ross'un deyişiyle, "duyudan akla olan kesintisiz gelişmenin çarpıcı bir değerlendirmesidir."[410] Buraya dek onun tasımbilim olarak, yani tümdengelimsel

---

[409] En azından bu kısımda Yunanca sözcüğü korumak iyi olacaktır. *Arche* bir başlangıç, başlama noktası, ilk ilke ya da sebep demektir. Bir yerde (*Met.* 1003b23-24) ἀρχή ve αἴτιον'nun μία φύσις olduklarını söylüyor ve 1013a17'de bütün αἴτια'nın ἀρχαί olduğunu. Fiziksel bir anlamda bu asıl töze ve erken dönem doğa filozofları ortaya atılan evrenin kalıcı zeminine -su, hava, *apeiron* ve benzeri- uygulanıyordu (*YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011). Uygulamalı mantıkta *archai* nihai, ispatlanamaz apodeiktik tasım öncülleridir.

[410] Metafizik'in başındaki bu gelişmenin tamamlayıcı bir değerlendirmesi bulunmaktadır, burada vurgu duyuların, özellikle de görme duyusunun kullanılmasından aldığımız doğal hazza yapılmaktadır.

İk. An.'teki bölüm Hamlyn tarafından Phron. 1976, 171 vd.'da yorucu bir çapraz incelemeye alınmıştır, A.'in değerlendirmesi "kaba", "tutarsız", "tümüyle vazıh olmayan", "uygun olmayan" bir değerlendirme olarak betimlenmektedir. Bu makalenin bir kısmını anlayamadım. Sözgelimi, s. 179'da şöyle soruyor: "İnsanları, diyelim, belli bazı başka nesnelerden, biz insanlar daha sık deneyimliyoruz diye farklılaştırmamız uygun mudur? Hem hangi nesnelere, ağaçlara mı sözgelimi?" Bizim bir şeyi diğerinden ayırt etme gücümüzün ağaçlara değil de insanlara uygulandığını kim söylüyor? Yine, bellekteki nesnelerin kalıcığıyla ilgili olarak

biçimde, bilimsel tasımın *archai*'si olarak adlandırdığı belli temel önermelerden aşağı doğru bilgi elde etme sürecini tarif ederken gördük. Bu temel önermeler aksiyomatik ya da kendinden belli sayılmalıdır, kendileri *anapodeikta*'dır, bilimsel tasım yoluyla ispata tabi değildir. Bu türden birincil, ispat edilemez doğrular olmaksızın ya sonsuz bir ricata ya da kısırdöngüye kapılırdık ve bilginin ilerlemesi olanaksız olurdu. Bu yüzden bütün bilgi ispat yoluyla gelmez. Eğer birincil varsayımların[411] bilgisi ispat edilebilir olsaydı, ispat edilene dek bilinmeyeceklerdi. Bu yüzden bilginin *archai*'si konusunda insan neden diye sormamalıdır; herkes kendi inancını kendinde saklamalıdır. Bu varsayımlar ya da ilksavlar[412] hem genel olarak felsefe için kabul edilir hem de özel bir bilime uygulanabilir.[413] Genel olarak usavurumun yürütülürken dayanacağı ilkeler olan öncüller değildir bunlar. En önde gelen çelişmezlik yasasıdır, yani "aynı şeyin bir ve aynı zamanda ve aynı yönüyle hem olması hem de olmaması mümkün değildir", kimsenin hata yapamayacağı zorunlu bir doğru olarak tanımlanmaktadır. "En kesinlikli *archai*'dir" ve "doğası gereği bütün diğer *archai* ve ilksavların *archai*'sidir."[414] Diğerleri üçüncünün olmazlığı yaşası (An. Post. 71a14, 88b1) ve eğer eşitlerden eşitler çıkarılıyorsa, geriye eşitlerin kalması ilkesidir.[415] Özel bilimler içinse, "her ayrı tür içinde ispatlanamayan doğruları *archai* olarak adlandırıyorum" (76a31). Burada An. Post., kt. 1'de kendini geometrinin ilksavları ve birim, nokta, çizgi, üçgen, enlem gibi şeylerin varlığı ve tanımlarıyla sınırlandırır.[416]

"Yinelemenin kendisi boş bir açıklama gibi görünmektedir." Açıkça ilgili bir deneyim olgusuna değinmek gerekmez mi? Bir insanın adını bir ya da iki kez duyarsak, olasılıkla unuturuz. Onunla birçok kez farklı bağlamlarda karşılaşalım (onunla tanışalım, ya da haberlerde adını duyalım) ve bu zihinde "yer edinecektir."

A. M. Quinton, *The Nature of Things*, 12'de A.'in ilk ilkelerini bu şekilde betimler. Onlar "özellikle başka haklı inançların desteğine ihtiyaç duymayan mantıksal olarak sezilir temel önermelerdir ve ancak sonuçlarının ışığında türetilebilir ve sınabilirler."

[411] Bunlara bir kez olsun tanımlara da katmıştır. Bkz. bl. X n. 16. Modern bir görüş için (Bambrough'unki) bkz. n. 2.

[412] İk. An. 72a14-16'da bir ilksavın, ispatlanamasa da, bir şey öğrenilmeden önce kavranılması gereken bir şey olduğu söylenmektedir. "Bu türden bazı hakikatler vardır," diye ekler A. önem vermeden.

[413] İk. An. 76a37-b2, *Met.* 1005a23-27. Krş. Leszl, *Ontology*, 65 vd. ve A.'in tek bir bilimle ne kastettiği için bkz. İk. An. 87a38-b4.

[414] *Met.* 1005b5-34, 1011b13-14. çelişmezlik yasasının zorunluluğu ve onun daha önceki felsefelerle, özellikle Heraklitus ve Protagoras'ınkiyle ilişkisi için, bkz. Grote'nin Arist. II, 140-69'daki tartışması.

[415] 76a41. A. bunu açıkça κοινά arasına katar, bu arada kendi konusuna uygulandığı ölçüde belli bir bilimin (bu durumda matematiğin) kendi amaçları için bir κοινόν kullandığını belirtir. Ama κοινά'nın kendisini incelemek öncelikle felsefenin işidir (*Met.* k, bl. 4).

[416] Ross bunun kaçınılmaz olduğu yorumunu yaptı, çünkü A.'in döneminde matematik sadece gelişmiş bilimleri kapsıyordu. Barney de aynı şeyi söylemektedir, ama bunun A. için bir iki-

Etik gibi, uygulamalı bir amacı olan çalışmalar da örnek sağlamaktadır (EE 1227b22). Erdemin kendisi amacı ortaya koyar, yöntemi değil, çünkü amaç tasım ya da düşünceye dalmak yoluyla belirlenmez, ama bir *archai* olarak kabul edilmelidir. Aynı şekilde tıp amacının sağlık olduğunu varsayar ve sadece oraya ulaşmanın yollarını arar. Doğa bilimlerinde *archai*'ye ısrarlı gözleme dayanan deneyim yoluyla ulaşılır.

> 46a17-25. Sözgelimi astronomi deneyimi astronomi bilimlerinin *archai*'sini sağlar: görüngüler yeterince kavrandıktan sonra astronomi *apodeikseis*'i keşfedildi. Diğer sanat ve bilimler için de aynı şey geçerlidir. Her birindeki olgulara bakıldığında, ispatları açıklamak bizim elimizdedir.

Aristoteles'in ispatlanmamış *archai*'ye ait iki temel sınıfı Russell'ın *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*'de (77vd.) "işlenmiş"ten ayrı olarak gösterdiği "ham" verileri andırmaktadır: "Ham verilerin en hamı iki türdür: bilimin özel olguları ve mantığın genel doğruları... Bu iki durumda da gerçek bir kuşku duymak, sanırım, patolojik olacaktır." Ayer de duyu-deneyim dünyasının tümüyle gerçekdışı olduğu savını anlamsız sayarken kendine özgü tartışılmaz bir *archai*'yi ortaya attı. Aristoteles bunu kabul ederdi, ama mantıkçı pozitivistin (Ayer o zamanlar öyleydi) daha da ileri gidip şunu da iddia etmesiyle birlikte değil: "ampirik öncüllerden süper-ampirik herhangi bir şeyin özellikleri, hatta varlığıyla ilgili hiçbir şey çıkartılamaz." (Bakınız Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 2. bsm., s. 39 ve 33).

Son bölüm şöyle başlar: "Artık tasım ve apodeiksis'in ne olduğu ve nasıl üretildikleri, ayrıca aynı şey demek olan apodeiktik bilginin ne olduğu da bellidir. *Archai*'nin nasıl ve hangi ustalıkla bilinir olduğu biz sorunları ortaya koyduktan sonra anlaşılır olacaktır."[417]

Eğer *archai* önceki doğrulardan türetilemiyorsa, onların doğru olduğunu nasıl *biliyoruz*? Bu "tasımın archai'si" sorunu, "bütün varlığın gözlemcisi" olan filozofun ilgi alanına girmektedir (*Met.* 10005b5-8). Etik'te, üç alternatif, ama birbiriyle yakından ilişkili iş anılmaktadır: tümevarım, duyum ve "belli bir alışkanlık." Analatik'te bunu peşinden özet olarak, bütün bilginin temelinin, "bir şeyi diğerinden ayırt etmeye yönelik doğuştan gelen bir güç" olan duyum olduğu söylenmektedir. Duyum bütün hayvanlarda ortaktır, ama sadece bazısının duyumun ötesine geçme yeteneği vardır. Bunlarda zihinsel süreçler önce belleğe yükselir, sonra (sadece insanlıkta) genelleme yapma be-

---

lem oluşturduğunu, çünkü asıl olarak matematiğin sağınlığına sahip olmayıp değişmez olarak doğru olanlarla birlikte "çoğunlukla" görüleni de kabul eden doğa bilimleriyle ilgilenmekteydi (Ross, *Analytics*, 504 ve 52; Barnes, Articles on A. ı, 14).

[417] διαπορήσασι πρῶτων, onun *Met.* B'nin başındaki yararlı önerisinin bir anıştırması.

cerisine.[418] Artık tikel örneklerin çokluğu ardındaki tek özdeşliği (tikellerde *eidos*'a karşılık gelen, zihinlerimizdeki kavram) görmeyi içeren ve uygulamalı beceri ve kuramsal bilginin bakışımlı alanlarının temelini oluşturan deneyime sahibiz. Aristoteles'in genel felsefi terimleriyle, bütün insanlar bilgi kuvvesine sahiptir[419] ve o bu şekilde fiili olur; yani tikelleri bilgilendiren tek *eidos*'u soyutlama süreci aracılığıyla. Kavramsal olarak ayrılabilen form olmasa, *apodeiksis* ve bu yüzden bilgi olanaksız olacaktı.[420] Bunun sonucu bilginin bizde belirli biçimde doğuştan olmadığı (Platon), başka, daha önceki bilgi hallerinden de türetilmediği, ama tümüyle duyumdan kaynaklandığıdır. Süreç canlı bir karşılaştırmayla sergilenmektedir: tıpkı savaşta olduğu gibi, bir ordu yenilirken, bir kişinin bile dönüp karşı koymaya cesareti varsa, ona bakarak başkaları da cesaretlenir, sonunda başlangıçtaki düzen (*archai*) yeniden kurulur.[421] Daha ilk yıllarımızdan itibaren karmaşık bir duyumlar kitlesinin bombardımanı altında kalırız.[422] Birçok şeyi bir anda unuturuz: bizden kaçıp kurtulurlar. Ama belleğimizde birinin, sonra daha da fazlasının kaldığı bir vakit gelir. Zamanla deneyimli hale geliriz. Sonunda, akıl sahibi yaratıklar olduğumuzdan, *archai*'nin farkına varırız, ki o da "birçoğun yanındaki bir"den[423] fazla bir

[418] A.'in buradaki kendi sözcüğü λόγος'dur. Tam olarak Platon'da olduğu gibi (Phdrb 249; *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021), insanlar birçok duyumdan düşünceyle kucaklanan bir birliğe ilerler. (Ama A. için doğum öncesi bir halden hatırlanan bir bilgi söz konusu değildi.) Phil.'de de Platon'un duyuyla akıl arasındaki uçurumu kapatma girişimi A.'inkine benzemektedir, özellikle de 38b'deki duyum ve bellekte *doksa*'nın kökeni gibi. Ayrıca bkz. Allan, Stenzel'in PMD'sinde, xxxiv-vi. Lesher (Phron. 1973, 59 n. 37) 100a6'daki ἢ'nin "yani" değil "ya da daha çok" anlamına geldiğini öne sürmekte haklı olabilir.

[419] δύναμιν 99b33; "zihin bu sürece girmeye yetenekli (δύνασθαι) olmalıdır" (100a13). Belki de bu soruna dair söylenebilecek olan şeyler bu kadardır. Chomsky, 1971 yılında Cambridge'de verdiği Bertrand Russell dersinde buna benzer bir şey söylemişti: "zihinsel örgütlenmenin asıl ilkeleri (krş. ἡ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὖσα οἷα δύνασθαι) dağınık kanıtlara dayanarak zengin bilgi ve inanç sistemlerinin inşasına izin vermektedir." (*Problems of Knowledge and Freedom*, 45.) Bu Hamlyn'in Phron. 1976'daki makalesinin sonundaki şikâyeti için geçerli olabilir (s. 183 n. 2), A. ἐπαγωγή'yi olası ve yararlı kılmak için "insanlarla ve onların fiziksel olanakları konusunda durumun nasıl olduğunu" sormamıştır.

[420] Krş. 77a5-8: "*Apodeiksis* [Platoncu [Formların varlığını, birçoktan ayrı (παρά) olan Bir'i zorunlu kılmaz, ama birçoğu kapsayan [ya da yükleyen, κατά] bir birlik olduğu hakikatini onaylamak zorunludur. Bu olmazsa tümel olmaz ve tümel olmazsa orta terim ve *apodeiksis* olmaz."

[421] "Başlangıç"ın yanı sıra, "kural, yetke ya da emir" anlamına gelen bu sözcükle yapılan oyun (*Met.* 1013a10-13), İngilizce ya da Türkçede türetilemez. Ordu özgün halini kazanmıştır tekrar ve disiplin denetimi eline almıştır. Her iki anlamda da bir tek kıyasa aittir, ama A. kurnazca bize *archai*'nin ayrıca onun kendi teması olduğunu hatırlatmıştır.

[422] αἰσθητά, yani, duyumun bizi farkında kıldığı tikel fiziksel nesneler. A. burada bunlarla duyuverileri denen şeyler arasında ayrım yapmamaktadır, ama istediği zaman renk olarak ve renkli bir şey olarak τὸ λευκόν arasında ayrım yapma becerisine sahiptir.

[423] ἐν παρὰ τά πολλά. Kuşkusuz sadece zihinlerimizde ayrılabilir. Owen (Symp. Ar. III, 124) tanıdık Platoncu terminolojinin nasıl A'in kaleminden nasıl kolayca aktığına dikkat çekmiştir.

şey değildir; ayrı ayrı hatırlanan tikellerin örnek oluşturduğu ve bilimsel ya da apodeiktik tasımın *archai*'sinden biri olan tanımı üretebilmesi sağlanan bir tümeldir (90b24).

Karşılaştırmanın ardından daha açık kılmak üzere konuyu yeniden ele alır. Önce, tikellerden biri[424] zihinde (bellek) yer edinir. Öğretisi için hayati olan bir gözlem ekler buraya; "bireyi algılasak bile, algının kendisi tümele, yani insana aittir, *bir* insan olan Callias'a değil." Sözgelimi Callias'ı algılarken, yalnız onun Sokrates'ten farklılık gösterdiği tanımlanamaz özelliklerini değil, ayrıca insanlar olarak ikisine de ortak olan nitelikleri algılarız, ama deneyim (bellek artı *logos*) bizim soyutlama yapıp onları birleştirmemize izin vermediği sürece onların *eidos*'a ait olduğunu fark etmeyiz.[425] İlk ya da en düşük tümel kurulunca, "o düzeyde yeni bir yer edinilir" ve böylece filozof, tanımlanabilir köpek, fil, insan türlerinden hayvan *genus*'una dek, bütün bilimlere ortak olan *suma genera*'ya, töz, nitelik ve diğer şeylerin sonul kategorilerine, "varolma aracılığıyla var olan her şeyin sarsılmaz *archai*'sine" ulaşıncaya dek bu işi sürdürür (*Met.* 1005b10).[426] Hemen ardından şöyle devam eder: "Belli ki o zaman bilginin *archai*'sine tümevarımla ulaşmalıyız, çünkü duyumun tümele kendini aşılayabilme şekli budur."[427] Hâlâ açık olan alternatiflerin değerlendirilmesi onun sonunda bilgi olasılığının son aşamada bir tür entelektüel sezgiye (nous'yu böyle çevirmek doğaldır) dayanması gerektiği sonucuna götürür.[428] Sav şudur (100b5):

77a5'te bu ifadeyi reddedip κατὰ πολλῶν'u kullanmıştır, (yukarıda n. 35), ama burada ve 100a7'de kendisi tümele ait olarak kullanır.

[424] Burada A. tarafından ἀδιάφορα, mantıksal olarak bakılırsa gerçekten oldukları şey olan, ayırt edilmezler denmektedir.

[425] (*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021'te bu öğretiden bahsetme fırsatı olmuştur.) A. Antisthenes ünlü sözünü söylediği zaman Platon'un yanında olmuş olabilir: "Bir at görüyorum ama atlık göremiyorum" (*YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

[426] Burada A. kendi ἀνυπόθετος ἀρχή'sine (agy, 14) erişir, Platon'unki İyilik Formuydu (Dev. 510b). Sözcüğü kullanımı (kesinlikle bilerek anıştırma; A.'teki başka yerde görülmemektedir) iki felsefe arasındaki hem benzerlikleri hem de farklılıkları öne çıkarır. Nihai kesinlik her ikisinin de isteğiydi. A. *suma genera* ἀμερῆ'yi *genus* ve *differentiae*'ye bölünebilir sayar. Tradelenburg De an.(2) edisyonunda (1877) şöyle demektedir: "Haec ver ocur dicitur? Quo quid magis generale est, eo plures species subjectas tenet, eo pauciores vero in se ipso notas complectitur." Ross *Met.* 1014b6 vd.'nın karşılaştırır. Platon'la A. arasındaki karşıtlık için bkz. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[427] Yani A. modern yargı için yetersiz kanıt sunmaktadır, N. Griffin'in de dile getirdiği üzere (*Scientia* 1969, 251): "Tümevarımı ilk bulan antikçağ Yunanları olsa da, önemini kavramakta başarısız oldular ve bilimsel sorgulamanın bütün ağırlığını tümdengelime verdiler." Griffin'in makalesi Hume'dan bu yana "tümevarım sorunu" olarak bilinen bugünkü yaklaşımın kısa bir değerlendirmesini sağlamaktadır.

[428] Barnes çevirisinde (Oxford 1975) "kavrama, comprehension" olarak çeviriyor, A. W. Price bunu yanıltıcı "sezgi, intuition"dan daha "yersiz" bulmaktadır (CR 1978, 87).

> Kesinlikle doğruyu sağlayan sadece iki düşünme hali vardır, bilimsel bilgi (*epistêmê*) ve *nous*. Bütün *epistêmê* tutarsızdır,[429] yani öncüllerin ya da ilk ilkelerin sonuçtan önce bilinmesi gerektiği bir usavuruma dayanmaktadır. Öyleyse birincil öncüllerin bilgisi nasıl olabilir? Apodeiksis'in konusu olamazlar, çünkü onları türetebilecek bir ilk öncül yoktur, yine de bilimin bütünü doğruysa, tartışmasız herkesçe biliniyor olmalıdırlar. Demek *epistêmê*'nin yanı sıra sadece *nous* yanılgısız biçimde doğruyu sağlamaktadır, bu yüzden *nous* bütün bilginin kaynağıdır, *archai*'nin *archai*'sidir.[430]

Bu nous nedir? Bilimsel yöntemin değerlendirilmesi bizi tümevarıma getirmiştir ve nous'yu da bu açıdan öne sürmek yerinde olacaktır. Aristoteles bilimcilerin çağlar boyu karşılaştıkları bir olguya açıklama getirmeye çalışmaktadır: son aşamada bütün yapılarını temellendirdikleri varsayımlar, doğanın yasaları denen şeyler, doğanın tutarlığına olan inançla da birlikte, karanlığa körlemesine atılarak elde edilmiştir.

Aristoteles'in *archai* üzerine fikirleri birçok açıdan eleştirilebilir. Kesinlik üzerinde çok durmaktadır ve "zorunlu doğrular" talep eder. Felsefi ve bilimsel bilgi kuşku etmenin imkânsız olduğu ilk öncüllerden yapılan geçerli usavurmaya dayandırılmalıdır. Modern bilimci için, bilim deneysel ve sürekli gözden geçirmeye gerek duyan bir şeydir ve hep de böyle kalacaktır.[431] Sonul bir hedef yoktur ya da her tartışmanın kendileri tartışılmaz olan varsayım ya da hipotezlerden yola çıkması gerekmez.[432] İnsan hatta sağduyuya çok aykırı gelen sonsuz ricatı bile kabul edebilir ve birincil ve tartışılmaz ilk öncüllerin yalnız zorunluluğu değil olasılığını da reddedebilir.[433] Bilgiye hiçbir *archai* atanamaz, düşünme hayatımıza bir başlangıç noktası konamaz ve bilinçliliğin en temel verisinin bile hipotetik bir yanı vardır. Sezgi yoluyla bilgi bir mittir.[434] Yine,

---

[429] μετὰ λὸγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη, *EN* 1140b33.

[430] Krş. *EN*1140b31-41a8, λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν diye sonlanıyor. Bu anlamda νοῦς yanılmaz olacaktır (100b7-8). Ne yazık ki bizim ıslah olmaz filozofumuz bazen νοῦς'u daha çok usavurmanın genel terimi olarak kullanır (ᾧ διανοεῖταί τε καί ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή, de an. 429a23), bu da yanlış biçimde çok uyumsuz kavramları bir araya getirebilir (430b1-6).

[431] A.'in olguların yeterince bilindiği bir konuyu örneklemek üzere astronomiyi seçmesi artık dokunaklı bir ibrete dönüşmektedir.

[432] "Hakikat arayışımızda, bilimsel kesinliğin yerine bilimsel ilerlemeyi geçirdik" (Popper, O.S. II, 11). Krş. Popper'ın C. And R., 66 ve O.S. II, 270: Bilimi bir bilgi toplamı olarak öğretme fikri "kaybolmak üzeredir ve bilim deney ve eleştiri yoluyla denetlenen cesur hipotezlerin hızla gelişen büyümesi olarak öğretilebilir." Popper bazen çelişkili olabilir, ama buna kabul etmeyecek çok az bilimci vardır. Burada O.S.'nin 11. bölümünde bulunan, A.'i bir "özcü" olarak eleştirmesini göz ardı ediyorum.

[433] Felsefi savlar, yani ilk ilkeleri yerine getirenler, H. W. Johnstone'a göre biçimsel olarak hiç geçerli olmaz, ama analitik ya da çevrimsel olarak geçerli olmaktadır (aktaran R. J. Burke, *Philos. And Phenom. Res.* 1966-7, 393).

[434] Sözgelimi pragmatist C. S. Pierce. Gallie'nin kitabına onun bilgi kuramıyla ilgili bölümler için bakın, özellikle s. 68 vd. (Peirce'in karşı çıktığı sezgisel kuram Descartes'ınkidir.)

Aristoteles'nin doğanın yasaları (buna karşılık gelen Yunanca bir ifade yoktur) olarak bildiği şeyler, tek tek duyuların algıladığı ayrı ayrı verilere dayanan genellemeler, ya da genellemelerden yapılan türetimlerdi. Yakın zamanlara dek bu yaygın olarak, ayrıca Eddington ve Whitehead gibi kimselerce de kabul ediliyordu, ama Stephen Toulmin'in bilim felsefesi üzerine olan kitabının şöyle bir alt teması vardır: "doğa yasalarına genellemeler aracılığıyla yaklaşmak kesinlikle yanlış yönlendirmektedir."[435] Toulmin ayrıca fizik bilimlerindeki çıkarımların tasımsal türden olduğunu da reddetmektedir (s. 33, 84). Bu tanıdık bir noktadır: Aristoteles dünyayı töz ve özellik terimleriyle görmektedir, buna karşın, "bizler nesneler kümesinin ortak özelliklerini saymaya ciddi olarak ilgi duymuyoruz, başka türden ilişkilerle ilgileniyoruz" (agy., 33).

Aristoteles'in ampirik eğilimleri eğer Platon olmasaydı onu çok daha ötelere götürebilirdi. Bellek ve *doksa*'nın zihnin içinde "durması" aracılığıyla duyumdan bilgiye doğru ilerlemenin oldukça benzer bir değerlendirmesi *Phaedo*'da bulunmaktadır;[436] burada Platon ayrıca Formların tanınmasının öncelikle duyu-algısıyla uyarıldığını da açıklar.[437] Bunu gerçekleştiren etkinlik, dianoia, nous'nun bir kademe altındadır; *nous archai*'yi kavrar ve Formları bunun ışığında görür–tikellerden yukarı çıkan bir yol değil, aşağı inen bir yoldur bu. Filozof bütün şeylerin *archai*'sini, yani İyi Formu'nu görmeye başladıktan sonra, bütün iyinin, doğrunun ve anlayışın sebebi olan ve kimsenin onu gözetmeksizin bilgece davranamadığı sonul öncülden usavurmaya ya da tasımsal[438] sürece başlamanın vakti gelmiştir. Aristoteles için aşkın iyilik Formunun anlamı yoktu (EN 1095a26-28) ve nous'nun kendi başına, içkin de olsa hâlâ orada olan formları kavraması tümevarımsal genelleme aracılığıyla oluyordu. Dahası her iki filozof için de nous saf insani bir beceri değil, insanla tanrısallık arasındaki bir bağlantıydı, göreceğimiz üzere, saf nous Tanrı'dır.[439]

---

[435] Toulmin, Phil. of Sci., 105. Krş. 77, 99 ve genel olarak bl. III, ayrıca 110, 145. T. Asıl olarak fizik üzerine yazmaktadır ve ampirik genellemeyi (bir parça rahatsızlıkla mı?) "doğa tarihine" sürer, ki bu farklı bir şeydir (s. 74, 77, 82, 85). A.'in harika bir doğa tarihçisi olduğu kuşku götürmez ve ününe gölge düşürecek bir şey değildir. Aynı zamanda doğa olaylarını ἡ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ olan olaylar olarak nitelemesi bir yasaya belli bir benzerlik taşır. Fakat istisnaları basitçe rastlantıya bağlı ya da malzemesine hâkim olmakta doğanın başarısızlığı olarak göz ardı eder (bu açıdan bilim insanlarından daha az iyimserdir).

[436] 96b. Krş. ayrıca geride bl.X n. 33.

[437] 74b. Krş. ayrıca Dev. 510c-11d; *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[438] ὀφθείσα δὲ συλλογιστέα, Dev. 517c.

[439] *Met.* L ve Platon'un Timaeus'unda. Daha önce de ima edildiği gibi bazen insan A.'in bütün felsefesini tek bir solukta, içinden bir sürü renkli yıldızın fışkırdığı bir roket gibi açıklamayı arzuluyor. Bu felsefenin temel bir birliği var. Ne yazık ki aynı zamanda fizik, ontoloji, psikoloji, teoloji, kozmoloji ve etikle ilgilenmek mümkün değil, o yüzden onların ortak temellerinin

3. TÜMEVARIM[440]

Uygulamalı bir tartışma rehberi olan *Topikler*'de (105a13), Aristoteles tümevarımı bizim yapacağımız gibi, tikellerden tümellere ilerleme olarak tanımlamaktadır. Örneklerden, yani usta denizcinin en iyisi ve usta arabacının en iyisi olduğu örneklerinden, herhangi bir meslekte en iyi olanın işini öğrenmiş olan olduğu sonucunu çıkarıyoruz ("bilen kişi").[441] Burada, genellikle matematiğin dışında olduğu gibi, onun "tikelleri" aslında türlerdir, en küçük tanımlanabilir birimler. 109b14'te dikkat çekici biçimde Philebus benzeri bir bölüm vardır: "İnsan türe (*eidos*) tür aracılığıyla bakmalıdır, sonsuz çokluklar arasında değil ... sorgulamayı birincil gruplardan [en geniş *genera*] başlayıp atomik olana ilerleyerek," burada "atomik," Alexander'ın söylediği gibi atomik formlara[442] gönderme yapıyor olmalıdır. Başka bir yerde, yine, tümevarımı, uygulamada olması gerektiği gibi sahici bireylerin farkındalıkla başladığını göstermektedir. Bu sözgelimi Metafizik'in ilk kitabının, daha önce değindiğimiz, duyumdan bilgiye ilerleme değerlendirmesinde böyledir. O yüzden uygulamalı konularda, demektedir orada, deneyimi olanlar deneyimi olmayıp da sanatın kuramına sahip olanlardan daha başarılı olacak gibidir.

981a15. Bunun nedeni deneyimin bireylerin bilgisi (γνῶσις), tümellerin sanatı ve bireyle ilgili olan bütün eylem ve üretim olmasıdır. Bir hekim "insanı" tedavi etmez, kaza yollu olmadıkça, ama Callias, Sokrates ya da insan olup da özel bir adı olan birini tedavi eder.[443] Bu yüzden biri uygulama olmaksızın kurama sahipse, genel kuralı biliyor

---

seyrek anıştırıcılarıyla yetinmek durumundayız. Bu arada *nous*'la ilgili bir şeyler için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019 ve *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[440] ἐπαγωγή sözcüğü için agy., 426 n. 2, Ross, *Analytics*, 481-5 ve Bourgey, *L'observation et l'experience chez A.*, 56 vd. Bu konuya harika bir giriş Almanca bilenler için von Fritz sunmaktadır, "Die Ἐπαγωγή bei A.," S. B. Bayr. Ak. 1964, 3, burada Bochenski, sigwart, Kneale, Carnap ve Stegmüller'in yapıtlarının bir tartışması yapılmaktadır (bunların ayrıntıları için Kaynakça'ya bakın).

[441] Krş. İk. An. kt. 1'in girişi. Asıl örnek belli ki tamamlanmamış hatırlatma notudur. A. felsefeye tümevarımsal savların katılmasını Sokrates'e mal ediyordu (*Met.* 1078b27; *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019) ve Sokratik bir anıştırma seçmektedir, tezin savı ἀρετή'nin ἐπιστήμη olduğudur. Richard Robinson'un kaydettiği gibi, aktarılan durumların kendilerinin de tümel olması Sokratikti (PED, 42).

[442] Platon, Sof. 229d'de olduğu gibi; krş. Phil. 16c-e. Top. 109b14 kuşkusuz betimleyici tümevarımsal savdır, ama basitçe A.'in miras aldığı *infimae species* atomik olarak görme eğilimini sergiler. Ama ne zaman isterse gerçek tikeller için ἄτομα kullanmaktadır, 121a37 vd.'daki ὃ τὶς ἄνθρωπος gibi.

[443] (Aynı şekilde *EN* 1097e11-13, 1180b8-10.) Bu yüzden ne "insan" ne de "bir hastalık." Yirminci yüzyılda Sir Henry Cohen hastalıkların olmadığını, sadece iki tanesi bile aynı semptomları göstermeyen hasta insanlar olduğuna dikkat çekmişti (Philos. 1952, 157). Krş. F. G.

da buna bağlı olan bireysel durumu bilmiyorsa, tedavisi genellikle başarısız olacaktır, çünkü tedavi etmesi gereken şey bireydir.

Burada ampirist Aristoteles Platoncu kabuğunu kırmaktadır. Kuşkusuz, bilginin eyleme uygulanmasından bahsetmektedir, filozofun kendi için bilgi arayışından değil, ama her ikisinde de aynı ihtiyacın boy gösterdiğini biliyordu: bütün bilgi son aşamada birbirine benzer biçimde, duyularla donatılmış bireylerle olan doğrudan tanışıklığın doğru yorumlanışına bağlıdır.

Tasıma ya da tümdengelimle karşılaştırarak, Aristoteles tümevarımın daha ikna edici ve açık olması, duyular aracılığıyla daha kolay öğrenilmesi ve insan topluluğunun onu daha kolay elde edebilmesi gibi genel özelliklerini kaydetmektedir; tasım çekişmeci insanlara karşı daha zorlayıcı ve daha etkilidir.

Ele aldığı konu canlı muhataplıkta tartışmanın gerçek uygulanışıyken böyle konuşmaktadır: tümevarım ve tasım (ya da apodeiksis) iki karşıt türden usavurma olarak birbirine karşı durur.[444] Buna karşın, *Birincil Analitik*'te, daha önce belirtildiği üzere, farklı çıkarım türlerini hepsini tasımsal biçime indirgeyerek birleştirmeye çalışır. Orada, tasım ve tümevarımı iki alternatif inanç kaynağı olarak birbirinden ayırdıktan sonra, tümevarımı bir tasım kaynağı olarak tarif etmeye devam eder: "tümevarım," der, "ya da daha çok bir tümevarım sağlayan tasım."[445] Bunu safraları olmayan hayvanlar örneğiyle sergiler.[446] Sıradan tümevarımsal bir sav olarak bu şöyledir: "Bu safrasız hayvanın, bunun ve bunun uzun süre yaşadığı gözlenmiştir, buradan bütün safrasız hayvanların uzun süre yaşadığı sonucunu çıkarıyoruz." Bir tasım olarak bu açıkça geçersizdir. Bu üçüncü haldendir, içinde orta terim her iki öncülün de öznesidir ve büyük ya da küçük öncülden kapsam olarak daha dardır; ve sadece tikel bir sonuç ortaya koyabilir ("Bazı safrasız hayvanlar..."). Bu Aristotelesci ilk hale çevirme testini uygularsak biçimsel olarak gösterilebilir; "M-P ve M-S öyleyse S-P"yi "M-P ve S-M öyleyse S-P"ye dönüştürürüz,

---

Crookshank'in Ogden ve Richards, *Meaning of Meaning*, Ek. II'deki denemesi; ve anonim bir uzman *Sunday Times*'ta 22 Haziran 1958'de şöyle yazıyordu: "Hiçbir şey bir hastalıktan daha soyut olamaz... Aslında hastalık diye bir şey yoktur. Tam olarak söylemek gerekirse, gerçekten gözleyebileceğimiz tek şey, bazısı dışarıdan, bazısı içeriden gelen bir zararlı dürtüler kümesine tepki veren bir insandır." Bu açıdan A.'le olan benzerlikler de çelişkiler de düşünmeye değer. Platon'dan felsefe eğitimi almış olmasaydı ampirik gelenekteki ilk büyük kişi olabilirdi. *EN* 10'da (80b7-23) tıp pratisyeninin bireysel hastayla ne kadar ve genel ilkelerle ne kadar ilgilenmesi gerektiği sorununu daha bütünlüklü ve dikkatli biçimde ele aldığını eklemek gerekir.

[444] Genellikle, örn. Br. An. 42a3, İk. An. 71a5.

[445] Burada Oxford çevirisinin "ya da daha çok" deyişini koruyarak, Hamlyn'in Phron. 1976, 169'daki yorumunu sorgulamayı düşünmüyorum. Bunun anlamı "ya da, söylemek gerekirse" ("daha kesin olarak söylersek") demektir.

[446] Bu örneğin mantığı kadar biyolojisiyle de ilgilenenler ek nota bakmalıdır.

burada M insan-at-katıra karşılık gelir (Aristoteles'in örnekleri), S safrasızlığa ve P uzun yaşayanlara karşılık gelir. İnsan, at ve katır safrasızdır ve uzun yaşar, öyleyse safrasız bütün hayvanlar uzun yaşar. Bu ancak biri sadece insanın, atın ve katırın safrasız olan tür olduğunu garanti edebilirse zorunlu olur. Saf akılcı bir sav biçimi olduğu kabul edilen tümevarımın kalıcı güçsüzlüğü, tasımın akılcı çerçevesine sokulur sokulmaz görünür olur. Tümel sonucu haklı çıkarmak için, şu önerme de eklenebilmelidir, "İnsan, at ve katır bütün bir safrasız hayvanlar sınıfını oluşturur." Öyleyse Aristoteles tümevarım tarifini "Eğer C [tikel uzun yaşayan hayvanlar] B'ye [safrasızlık] dönüştürülebilirse" koşuluyla tasımsal bir sav olarak form içinde sınırlamak zorunda kalmaktadır; "Ama C'yi bütün tikellerden oluşmuş olarak düşünmelidir, çünkü tümevarım bütün durumlardan geçerek yürütülmektedir" (68b23 ve 28).

Kusursuz tümevarım denen, ilgili her bir birey incelenene dek bir tümel sonuca ulaştırmayan şey budur. Elbette tümevarımsal savın, bizim ya da Aristoteles'in genelde uyguladığı şeklini temsil etmez. Bu (a) uygulanabilir midir ya da (b) bir yararı var mıdır diye sorabiliriz.

(a) Bilimsel olarak ilginç olan her örneklemi bir sonuca varmadan önce incelemek olanaksızdır. Elbette, okullar ya da dernekler gibi belli yapay topluluklar için bu yapılabilir; ve diğer yandan yasayı kanıtlamak için tek bir örneğin bile yeterli olduğu bazı bilgi alanları vardır. Bu, Aristoteles'in de bildiği gibi (An. Pr. 67b24 vb.), yalnız matematik için değil, ayrıca onun bilmesine olanak olmayan bazı kimyasal yasalar için de geçerlidir.[447] Yine de tümevarımsal tekniklerin belli bir niteliğin bir doğal türün bütün üyelerine atfedilmesini (şu ünlü "Bütün kuğular beyazdır" gibi) haklı çıkarmak için yaygın olarak kullanılması bireylerin kapsamlı bir incelemesine dayandırılamaz. Bertrand Russell'ın ısrarla sorduğu gibi, "Kim tahtakuruları kümesinin bütün üyelerini sıralayabilir?" (Safrasız türler listemiz kapsamlı olsa da, üyelerden her birini inceleyerek elde edemezdik bu listeyi.) Eğer diğer yandan insan *infimae species*'i birimler olarak ele alıyorsa ve onlardan yola çıkarak daha yüksek genellemelere ulaşıyorsa, *genus* hakkında bir yargıya varmadan önce, onu oluşturan bütün türleri incelemek olası olabilir; ve biçimsel mantıkta Aristoteles türleri birimler olarak kabul etmeyi yeğliyordu çünkü daha bireysel olan herhangi bir şey tanımlanamazdı ve dolambaçlı düşünce için uygun bir konu değildi. Bu yüzden biçimsel yaklaşımında Aristoteles, kusursuz tümevarımdan

[447] C. Sigwart, aktaran von Fritz, Ἐπαγωγή, 10. Cohen ve nagel (Introd. To Logic, 178) örnek olarak "Bilinen bütün gezegenler güneş çevresinde döner"in bütün hallerini inceleyerek ortaya atılan tümel bir önerme örneği verir. Ama "bilinen"in buraya katılması hile yapıldığına dair bir kuşku getirmiyor mu akla?

olası bir hedef olarak bahsederken kendini haklı hissetmiş olabilir (haklılığı ancak kısmen olsa da).[448]

(b) Ama buna değer mi? Herhangi bir çıkarım yapmış olduk mu? Eğer birkaç bin insanı gözledikten sonra, aklım bana "Bütün insanlar kuyruksuzdur" diye ilan etme hakkını tanıyorsa, haklı olarak bilgimi artırmak üzere aklımı kullandığıma inanabilirim. Ama safrası olmayan üç hayvan türünü gözlediğimi ve de bunların safrası olmayan tek tür olduğunu bildiğimi varsayalım. O zaman "safrasız türler uzun ömürlüdür ve bundan da bütün safrasız türlerin uzun ömürlü olduğunu çıkarabilirim" dersem, zaten bildiğim şeyi, daha hantal bir biçimde, boş yere yinelemek dışında bir şey yapmış olur muyum? Evet. Zihnimizde bir sınıf kavramına sahip olmak bireylerle tanışıklığımızdan daha fazla bir şeydir; bu sınıfın her üyesiyle tek tek tanışıyor olsak bile. Aristoteles'in terminolojisiyle (An. Post. 74a31), onların hepsini sayısal olarak (κατ᾽ἀριθμόν) biliyoruz, ama artık onları biçimleriyle de, ya da özel olarak (κατ᾽εἶδος) biliyoruz. Kazancımız iki yönlüdür:

(i) Sebeplerin keşfine bir adım daha yaklaşmış oluyoruz. Tıpkı at ve katır gibi, insanın safrasız ve uzun ömürlü olduğunu bilen kimse, bilgisini daha çok düzenlemeden önce, safra sahibi olmamak ve uzun ömürlü olmak arasındaki özsel bağıntıyı kuramayacaktır. Ama açık bir şekilde "Bütün safrasız hayvanlar uzun ömürlüdür" sonucuna vardığı zaman, bu hemen safra sahibi olmamak ve uzun ömürlülük arasında bir sebepsel bağıntı olabileceğini düşündürmektedir (aslında bu Aristoteles'i ve çağdaşı tıpçıları ilgilendiren bir sorundu). Bu yüzden "evrensel," demektedir, "değerlidir çünkü sebebi ortaya çıkarır" ve onun görüşüne göre, sadece bu, olgunun kendisinin bilgisine karşılık gelmektedir.[449]

(ii) Tek bir kavram olarak zihinde yer edindikten sonra, tümel, basitçe bir dizi bağlantısız örneklem olarak görüldüğünde mümkün olmayacak olan daha yüksek genellemelere izin vermektedir. Kendi bilgi kuramının terimleriyle, artık "ilk tümele" ruhumuzda yer açmış oluyoruz ve "o düzeyde yeni bir duruş elde ediliyor."[450]

---

[448] Az önce aktarılan bölümde (*My Philosophical Development*, 87), Russell hemen devam eder: "Yine de, bütün küçük böcekler için (yanlış ya da doğru) önermeler yapabiliriz ve bunu sınıfın tanımlanmasını sağlayan yoğunluk sayesinde yaparız." Bu cümlede "sınıfın tanımlanmasını sağlayan yoğunluk [ya da yananlam]" Aristotelesci εἶδος'a karşılık gelir. Fakat başka yerde, "eğer bir tümevarım yapmaya değerse yanlış olabilir" diye uyarmıştı (*Outline*, 83). Kara kuğu her an ortaya çıkabilir.

[449] İk. An. 88a5. Krş. 85b26 ve İk. An. 1 bl. 2'nin başlangıcı.

[450] İk. An. 2 bl. 19. πάλιν ἐν τούτοις ἵσταται diyerek (100b1) savaş karşılaştırmasının dilini kullanmayı sürdürmektedir. Mevzisini koruyan biri bir başkasını, sonra bir başkasını cesaretlendirdiyse, önce bir müfreze oluşur, sonra bölük ve böyle gider. Bir müfreze ayrı ayrı üyelerinden daha çoktur.

Bir kez daha bize tanıdık gelen, o çok önemli işlemle karşı karşıyayız: tikellerin aynı türe ait olduklarını göstererek onları doğanın geri kalanından ayıran ortak nitelikler kümesini onların maddelerinden ayırarak yapılan, tikellerden biçimi ("*eidos*") soyutlama (daha iyisi "çıkartma") işlemiyle. Oluşun cereyanı içinde göze çarpan bu "birçoğun içinden bir" olmasa bilim olanaksız olurdu. Buraya dek Aristoteles bir Platoncu gibi akıl yürütmektedir, ama onu dünyanın *dışındaki* bir aşkın birlik olarak kabul etmeye gerek duymaz. O dünyanın içindedir ama onu keşfetmek için uygun aletlere ve tekniklere sahip olan filozof tarafından fark edilir.[451]

Tümevarımın analitik çerçevesi içinde formel ele alınışı için bu kadar şey yeter. Ama sıkça söylendiği üzere tümevarım "tikelden tümele ve bilinenden bilinmeyene yöneltir" (Top. 156a5). Aristoteles'in *İkincil Analitikler*'in son bölümünde gösterdiği gibi, bilgi arayışının kusursuz tümevarımdan başlayamayacağını çok iyi biliyordu. Doğal dünyayı anlayışımız çevremizdeki sayısız şeylerin ve canlıların gözleminden başlamalıdır. Onun duyumun kendisinin tümele ilişkin ilk farkındalığımızı taşıdığı yolundaki ifadesi buradan gelir. Bunun hangi aşamalardan geçerek, hem kuramsal hem de uygulamalı bilgiye vardığını bu bölümde anlatmıştır ve *Etik*'te şöyle demektedir: "Tümevarım tümelin kendisinin *arche*'sidir, tasım ise tümelden türetilir" (1137b28). Aristoteles duyumun kendisinin bilgi sağlamadığını ve onun yeri doldurulmaz bir önkoşulu olduğunu eşit ölçüde ve tam bir tutarlıkla vurgular. İkincil Analitikler'in birçok yerinden iki tanesi bunu göstermeye yetecektir.

(i) 87b28. Duyum bilgi sağlamaz. Yalnızca 'bu buradaki"yi değil [krş. "Biz yalnız Callias'ı değil insan Callias'ı görürüz," s. 183], "bu türden"i ifade etse de bütün durumları kucaklayan tümeli idrak edemeyiz. "Bu" ya da "şimdi" değildir, tümel, yani her zaman her yerde olana uyguladığımız bir terim de olmayacaktır. İspatlar (*apodeikseis*) tümel olduğundan ve tümeller idrak edilemediğinden, duyum açık şekilde bilgi sağlayamaz[452] ... Duyum bireye aittir, ama bilgi tümelin tanınmasını gerektirir... Tümel değerlidir çünkü sebebi sergiler. *Buna karşın ilk ilkeler bir başka konudur.*

(ii) 81a38. Bir duyumun kaybedilmesinin ona karşılık gelen bir bilgi kaybını şart koştuğu da bellidir, çünkü (1) ya tümevarım ya da *apodeiksis* yoluyla öğreniriz, (2) *apodeiksis* tümeller yoluyla, tümevarımsa tikeller yoluyla elde edilir, (3) tümeli tümevarım dışında kavramak olanaksızdır... (4) tümevarım duyum olmaksızın olanaksızdır.[453]

---

[451] Bunun için bkz. bl. vi.

[452] Biraz daha aşağıda, 88a1'da, şöyle demektedir: "İspatlanabilir olan herhangi bir şeyin bilgisi duyumla elde edilemez."

[453] Ortak eidos'un bir gerçeklik olduğu, duyumun kendisinin bizi bundan gelişmemiş bir bi-

Hakikat ve bilgi aracı olarak tümevarım, öyleyse, biçimsel olarak kusursuz olamaz ve Aristoteles *nous* denen (eylemi *noein* ve *noesis*'le birlikte) anlıksal eğilimin[454] bir tür sezgi gibi davranmaya yetenekli olduğuna inanıyordu. Onun Platon'un *Menon*'undaki *anamnesis*'e benzettiği (An. Pr. 67a21-24) bir tanıma (ὥσπερ ἀναγνωρίζοντας) duygusu verir bu insana. Onun aracılığıyla, bir dizi[455] tikel örneği ya da durumu inceledikten sonra aynı türden incelenmemiş bütün durumlar için uygun gelebilecek ortam bir form ya da tümel yasanın var olduğunu bildiğimizi söyleyebiliriz. Nous'un yakınları olan form ve sebeplilik, günlük düşünce içinde bilimciler ve başkalarının sıkça yaptığı üzere, gelecekteki durumların zaten bilinenlere benzeyeceğini[456] iddia etmeyi haklı çıkarma fırsatı vermektedir Aristoteles'e. Birçok yönden bir insana benzeyen ama uzun, tüylü bir kuyruk sallayan bir canlı gördüğüm zaman, kendi kendime (kandırmaca olasılığı bir yana bırakılırsa) "Bende olmadığına ve dünyanın bütün insanlarını incelemiş olan birini de bilmediğime göre, kuyruklu insanlar var mıdır yok mudur söyleyebilecek konumda değilim" demek yerine "Bu insan olamaz" derim. *Nous* Aristoteles'in, Hume'un da kendisini şaşırttığını söylediği soruya verdiği yanıttır; yani "*ayrı algılarımızın ayrı varlıklar olduğu* ve *zihnin hiçbir zaman ayrı varlıklar arasında gerçek bir bağıntı*

çimde haberdar ettiği fikri yirminci yüzyıl biliminde koşutluklarını bulmuştur. W. H. Thorpe, *Biology and the Nature of Man*, 86vd'da (1962) şöyle yazıyor: "Ama bu demek değil ki [bir bebek] dış dünya resmini tümüyle rastgele düzensiz uyarılardan oluşturuyor. Bu böyle olmaz. Aslında duyularımıza seslenen dünya bizim olgularını keşfetmeye davet edildiğimiz bir şeyler dünyası değildir. Saf duyum dünyası öyle karmaşık ve doludur ki uyarılara karşı daha duyarlı olmak karmaşayla sonuçlanacaktır. Bu kargaşanın içinden, *duyu organlarımız* (Langer'in söylediği gibi, dağılan duyu verileri değil de) şeylerle ilgili bir şeyler bildirmek istiyorlarsa, *belli hâkim formlar seçmelidir. Bir nesne veri değil formdur*, canlı bireysel bir şey olarak deneyimlenmektedir, kavrayış için bir simge olarak. Ondan alıntı yapacak olursak: 'bu *bilinçsiz form değerlendirmesi* bütün soyutlamanın ilkel köküdür, akılcılığın ana perdesidir, bizim saf hayvani deneyimimizin derinlerinde yatar." Ve doğamızın zihinsel ve estetik yönlerini olduğu gibi, ahlaki yönlerini inşa etmek için de zayıf ama temel bir öge oluşturan şey bizim *oluşturucu* güçlerimizdir." Gönderme yapılan yer S. Langer'in *Philosophy in a New Key* adlı kitabıdır.

[454] 100b5 vd.'da ἐπιστήμη ve νοῦς, δόξα ve λογισμός'la birlikte, περὶ τὴν διάνοιαν ἕξις adını almaktadır. ἕξις çevirmesi güç bir sözcüktür, ama "yeteneğin" (genellikle δύναμις) çok yanlış olacağını sanmıyorum. Belki de en iyi karşılaştırma Top. 156b39 πιστεύοντες τῇ ἕξει'yledir, burada övüngen tartışmacılara güven veren ἕξις tartışma için bir hazır olma (ya da kolaylık) hali sağlamaktadır.

[455] A. insanın formu oluşturan temel özellikleri birbirinden yalıttığından emin olana dek ne kadar gözlemin gerekli olacağı gibi yanıtlanmaz bir soruyla yüzleşmez. Belli ki farklı durumlarda farklılık gösterecektir, ama *PA*'da olgunlaşmamış genelleme tehlikesini hayal eder. (Ek nota bakın ve alıntılanan *GC* 316a6 vd.). Doğal yetenek ve uygulama kuşkusuz bugün de olduğu gibi, bir bilimcide *nous* olan bu kabiliyeti geliştirecektir.

[456] Krş. Owens, *Doctrine of Being*, 81, 84.

algılayamadığı" durumda iki ilkeyi nasıl uzlaştırabileceğimiz sorusuna.[457] Bazen bu en azından sözlü olarak Aristoteles'in notlarındaki duyumla eşleştirilmektedir: "Tümellere tikellerden erişilir ve insanın tikellerden duyum, yani *nous* sahibi olması gerekir."[458] Tutulduğu sırada ayın üzerinde olsaydık, tutulmalar olur mu olmaz mı ya da neden diye sormazdık, "ama bu hemen açık olacaktı, çünkü tümeli duyum aracılığıyla bilebilirdik.[459] Artık tutulmanın kendisi görünür olduğundan, duyu-algı ayrıca bize dünyanın güneşin ışığını engellediğini de söyleyecekti ve bundan tümel kural ortaya çıkacaktı."

Bütün bunlar "nous" ve "noesis"in çağdaş ve tarihsel kullanımı sayesinde Aristoteles'e doğal geliyordu. Homeros'a kadar gidildiğinde bunun anlamı görmek ve tanımaktır, ya da ansızın bir duyum eylemiyle bir durumun gerçekliklerini kavramak anlamına gelmektedir (*YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019). Nous Aristoteles için bütün Yunanlar için olduğu gibi en yüksek beceriydi. Birçoğun içinden biri görerek, tikellerdeki tümeli çıkarmamızı sağlayan ilk şey olduğundan temel ilkelerin ya da tümdengelimsel bilimin *archai*'sinin bilgisini dayandığı son mevkide bulunmaktadır–herhangi bir konuya ilişkin bilimsel

---

[457] *Treatise*'ye Ek, Everyman bsm., 319. Bu Grene tarafından anılmaktadır, *Portrait of A.*, 45; Grene A'in bu bulmacaya ne yanıt verdiği sorusuna şöyle yanıt vermektedir: "Onu hiç görmedi." Bu yanıt karşısında ne düşünülürse düşünülsün (Thorpe ve Langer'in yanıtları bunda bir anlam olduğunu düşündürmektedir), bu ifade kesinlikle çarpıcıdır. Çünkü A. için "zihnin birbirinden ayrı var oluşlar arasınki herhangi bir gerçek bağıntıyı algılamadığı" basitçe doğru değildi. Zihin onların biçimsel ve özgül, gerçek olan birliklerini algılar. Eğer onun Hume'un ikileminin farkında olduğunu varsaymanın anakronistik olduğu söylenerek karşı çıkılırsa, kendisini hem duyum nesnelerinin bilinemez olduğunu, hem de duyumların bilgiye giden ilk adımı sağladığını söyleyerek kategorik biçimde ifade ettiğine göre, bu ya da benzer bir sorunun aklından geçmiş olması gerektiği yanıtı vereceğim.

[458] *EN* 1143b5; krş. *Met.* 1036a6. A.'in terminolojisinin sürekli akıl karıştırmasına rağmen, düşüncesi nasıl da berrak! De an. 432a2'de (insan psyche'sinin canlı, duyarlı ve düşünen bedenin formu olduğunu söyleyen psikolojik terminolojisini kullanarak) "formların formu" olarak νοῦς'u "duyulurların formu" olan duyumla karşıtlaştırıyor. Bu ikisi arasındaki bir eşlemeye yol açtığı gibi duyumun temel nesnesinin duyulur nesne olduğunu ortaya atmaya da yarıyor, ama νόησις bize aynı zamanda onun özgül formuna bir bakış atma fırsatı sağlamaktadır.

[459] İk. An. 90a26-30. εἰδέναι'nin gevşek bir kullanımı, A. için çok şaşırtıcı değildir. Bilginin yetersiz ama zorunlu koşulu olarak, duyum "bir tür" bilgi verir (Fiz. 247b6, Ross'un metninde): bilen ἐπίσταταί πως τὰ καθόλου τῷ ἐν μέρει. Yukarıdaki bölümle 88a12'yi karşılaştırın: "Bazı durumlarda olaya tanıklık edebilecek olsak [tam anlamıyla "görmek"] sorgulamayı bırakırdık, görme fiiliyle bilmek gibi değil, görme aracılığıyla tümele ulaşmış olarak." Işığı odaklayarak bir şeyleri yakan lensleri üzerine o dönemin kuramlarından bir örnek ekliyor buna. Eğer camdaki gedikleri ve içinden akan ışığı görebilseydik, neden yandığını, her bir durumu tikel olarak görüp aynı zamanda bunun hepsi için aynı olduğunu sezerek (νοῆσαι) anlayabilirdik. Noῦς ve duyum her birinin nesnesine karşı aynı hali hazırda ilişkiyi taşıması açısından benzerdir. "Ruhun içindeki Noῦς gözdeki görmeye karşılık gelir" (Top. 108a9-11).

usavurumun başlaması gereken belitler ve en yüksek genellemeler arasında. "*Nous* ile bilimsel bilginin asıl kaynağını (*arche*) kastediyorum" (An. Post. 88b36).

Tümevarımla ilgili olarak *nous* için bu kadar yeter. Aristoteles'in psikolojisinde buna bağlı anlamlara sahipti ve başka yerlerde de görülecektir.[460]

BİR BİYOLOJİ NOTU: SAFRASIZ HAYVANLAR

Aristoteles'in bu örneği seçmesine PA 4 bl. 2'de ışık tutulmaktadır, burada bazı eski fizyologların safra ya da öd yokluğunun uzun ömürlülüğe yardımcı olduğu iddiasını ele almaktadır. Mantık yapıtlarında anılan üç tür biyolojik türlere karşılık gelmez. HA 506a21-b5 geyik, karaca, at, katır, eşek, fok, bazı domuz türleri, fil ve yunusu listeliyor. PA 676b28-77a3'teki benzer bir listede devenin ayrı bir safra kesesine sahip olmadığını, ama "'öd damarları' denebilecek bir şeye" sahip olduğunu belirtiyor. Bazı insanlar buna sahiptir, bazıları değildir ve aynı şey koyun ve keçiler için de geçerlidir (679b29-31. "İnsanlarda olmaması nadirdir," Peck ad loc. Loeb edisyonunda). "Bu" diye devam eder, "bütün olarak tür hakkında bir tartışmaya yol açmıştır, çünkü gözlemci karşılaştığı örneğin durumu ne olursa olsun hepsinin durumu olduğunu varsayar"—bu da gelişmemiş genellemeye karşı bir uyarıdır.[461] F. H. A. Marshall Loeb baskısına yazdığı önsözde şunu ekler (s. 5): "Safra kesesiyle ilgili bölümde, doğa tarihi üzerine yapıtlarının birçok yerinde olduğu gibi, Aristoteles'in ifadelerinde ne kadar haklı olduğu gerçekten dikkat çekicidir. Safra kesesinin atta ve eşekte, ya da geyik ve karacada bulunmadığını, ama genellikle koyun ve keçide bulunduğunu söyler."

Von Fritz ('Επαγωγή, 45) Münih'teki Zooloji ve Karşılaştırmalı Anatomi Profesörü meslektaşından daha ileri bilgi almıştır, ki bu muhtemel bir karışıklığın önüne geçmektedir.

"Aristoteles'in safrasız olarak andığı bütün hayvanlar aslında onu üretir ama insan dışındakilerin safra kesesi yoktur. Safra üretildiği yer olan ciğerden kullanıldığı yer olan sindirim sistemine akar doğrudan. Aristoteles'in safrasız hayvanlarda dikkat ettiği ciğerin 'tatlı olma' durumu [677a22-25] bir hayvan kesildiği zaman ciğerde saklanan glikojenin şekere dönüşmesi olgusuyla açıklık kazanmaktadır. Tersine safra kesesine sahip hayvanlarda gözlenen ciğerin acılığı durumu safra kesesinden çıkan safranın ciğere osmoz yoluyla girmesi yüzündendir, ki bu kesesi olmayan hayvanlarda olamaz.

[460] Başka bir kullanımın eğlendirici bir örneği Plutarkhos'un anlattığı A'in Büyük İskender'in idam ettirdiği Callisthenes'le ilgili yorumudur: "Güçlü bir konuşmacıydı, ama *nous*'u yoktu."

[461] Böylesine olgunlaşmamış bir genelleme ancak bir συμβεβηκός bir καθ' αὑτό'yla karıştırılırsa olur.

Demek Aristoteles'in örneği gerçek bir gözleme dayanmaktadır, ama iki açıdan yetersizdir: birincisi, bir safra kesesinin olmaması yanlışlıkla safranın kendisinin olmaması anlamına çekilmiştir;[462] ikincisi, yanlış olarak insanın safra kesesine sahip olmadığına inanılmıştır [676b29-33, W.K.C.G.], ki bu da olasılıkla insan anatomisinin o dönemde çok az incelenmiş olmasından kaynaklanıyordu."

Yersiz sayılabilecek bu nota, biyolojinin ve özellikle de zoolojinin Aristoteles'in önde gelen ilgilerinden olduğunu ve onun ve meslektaşlarının elinde büyük ilerleme gösterdiğini hatırlatmak üzere yer verdim. Genel kapsamlı bir çalışmada bu olguya kaçınılmaz olarak hak ettiğinden daha az ilgi gösterilmelidir, özellikle de ayrıntılarına; ama Aristoteles'in felsefesini yönlendiren şeyleri anlamak isteyen biri bunu sürekli akılda tutmalıdır.

4. TASIM, TÜMEVARIM VE BİLGİ ARAYIŞI

> "*Archai*'den gelen ve archai'ye yönelen savların farklı olduğunu unutmayalım. Platon ilerlemenin onlardan mı olduğu onlara mı yönelik olduğu sorusunu ortaya atmakla iyi yaptı... Bilinenle, ama belirsiz olanla başlamalıyız: bazı şeyler bizim tarafımızdan daha iyi bilinir, diğerleriyse mutlak olarak. Olasılıkla bize bilinen şeyden başlamamız gerekir."
>
> EN 1095a30-b4.

Kısa bir toparlama yararsız olmayabilir. Tasım ya da tümdengelimsel çıkarım değerlendirmesinde, Aristoteles bilimin (ἐπιστήμη) ilerlemesini belli birincil öncüllerden (προτάσεις πρῶται, ἄμεσοι) aşağı doğru yapılan savları ya da tikel sonuçlara yönelik en geniş genellemeleri içeriyor olarak göstermişti. Bu yüzden sonuçlara mantıksal olarak önce gelen ya da daha iyi bilinen (ἐπιστήμη ἅπασα μετά λόγου) öncüllerden yapılan tutarsız usavurma (προτάσεις πρῶται, ἄμεσοι) süreciyle ulaşılmaktadır. Sonsuza dek öncüllerimizi türetecek daha öte öncüller arayarak geriye gitme yoluyla bir ilerleme kaydedilemeyeceğinden, mantıksal olarak *asıl* olan bir önermeler ya da ilkeler kümesi varsaymalıyız. Bunlar, zooloji gibi belli bir bilim için tanımlarıyla birlikte en geniş *genus*'tur; matematik için sayı ile büyüme gibi belli temel kavramların tanımı ve kabulüyle belitlerdir; genel olarak bilim içinse -Aristoteles'in *episteme* dediği ve bizim bilim felsefesi dediğimiz şey içinse- (a) herhangi bir bilgi konusunu içine alması gereken kategoriler, töz, nitelik vb ve (b) çelişme yasaları ve dışlanan orta terim gibi kabul edil-

[462] Peck, anlamın bunu olanaksız kılmadığı yerler dışında, χολή'yi düzenli biçimde safra kesesi olarak çevirmiştir (677a21-22'de bile, burada yinelenmese bile, önce "safra kesesi" sonra da "safra" olarak kaydedilmesi gerekir).

mesini istediği birkaç mantıksal belittir.[463]

Bu birincil koyutlar belli ki önceki öncüllerden tümdengelimsel usavurum yoluyla bilinemez, burada *ex hypothesi* olamaz. Onları nasıl bildiğimiz İkincil Analitikler'in son bölümünde ifade edilmiştir. "İlk ilkeleri bilmemizi sağlayan şeyin tümevarım olduğu bellidir, çünkü duyumun kendisi tümeli bu yolla ortaya koyar." İnsan *psyche*'si bu türden bir savı ortaya atabilir: a, b ve c aynı özsel f formuna sahip olan tikellerdir; a, b ve c'nin p sıfatına sahip olduğu gözlenebilir; bu yüzden f türünün bütün üyelerinin p sıfatına sahip olduğu gözlenebilir. Daha baştan f ortak formunun soyutlamasına yol açan şey tümevarımsal çıkarımdı. O form ya da türün bütün üyelerinin p sıfatına sahip olduğu çıkarımına yol açan da yine tümevarımdır. Bu yüzden "Bütün f'ler p'dir" öncülünden yola çıkarak tasımsal olarak düşünmeye başladığımızda, öncülün kendisine varma yolumuz tümevarımın yoludur.

Toparlama olarak bu kadar yeter. Hâlâ bazen Aristoteles'in savunduğu yöntemlerin tümevarımsal olmaktan ziyade tümdengelimsel olduğu söylenmektedir.[464] Eğer onun bütün savları tasımsal biçime indirgemeye çalıştığı biçimsel mantığa ilgi yöneltiliyorsa bu doğaldır. Ayrıca katı olarak biçimsel sınırlar içinde başarıya ulaşmanın olanaksız olmadığını da gördük. Ama hakikat peşindeki bilimsel araştırmaya mantığı uygulamaya çalıştığımız zaman bu olanaksız olmaktadır, çünkü çevremizi saran düzensiz olgular yığınından ilk genellemeleri yapmak için bir yol sunmamaktadır. Ve Aristoteles'in başlıca felsefi amacının bunu yapmak olduğunu söylemek pek abartma da olmayacaktır.

Daha önce ona ait "sağduyu gerçekçiliği" dediğim şeyden bahsetmiştim. Bu onun logikon, "soyut" olarak damgalayabileceği harhangi bir sava güvenmeyişinde görülmektedir. Ondan öncekilere yönelik sürekli bir şikâyet onların "doğaya göre" (*physikos*) değil de "soyut biçimde" (*logikos*) tartışmış olmalarıdır. Bu özellikle Parmenides için geçerliydi, ama Platon'un Formlarına yönelik eleştirisinde de sıkça görülmektedir.

---

[463] A. bilgi tarihinin ilginç bir yerinde durmaktadır. Birkaç bilimsel disiplin hâlâ felsefenin bir parçasıdır ve aslında aynı filozofun ilgi alanına düşer; ama aynı zamanda A.'le birlikte gelecekteki kopuşun ve uzmanlaşmanın ilk izlerini görürüz, özellikle de bu her ayrı bilimin bütün olarak ἀρχαί, ἐπιστήμη ya da φιλοσοφία'ya ortak olduğu gibi kendi ἀρχαί'sına sahip olduğu fikrinde. Tam bir ayrımın gelmesi uzun sürecektir. Cambridge'deki "Doğa Felsefesi Profesörü" unvanı kuşkusuz ilginç bir fosildir, ama 1795'te, Charles Hutton adında biri "hem deneysel hem de doğal Matematik, Astronomi ve Felsefe başlığı altında düzenlenmiş birkaç konunun" Sözlüğünü hazırladığı sırada daha büyük bir anlamı olmuş olmalı.

[464] Krş. n. 4. Ama kuşkusuz bazıları bu uygulamanın onun vazetmesine kalmadığı konusunda hâlâ Grote'yi kabul edeceklerdir (Arist. II, 264): "A. böyle Tümevarımın, bu ayrı bilimlerden İspatın ilk ilkelerini elde edeceği kaynak olduğunu ilan ediyorsa da, aynı zamanda onun bilimi ele alma tarzının her zaman için bu söyleve uygun düşmediğini, kendisinin de çoğu kez tümevarımı tamamıya unutmuş göründüğünü kabul etmeliyiz."

Met. 987b9: Birliği ve sayıları duyulur şeylerden ayırmak (bu açıdan Pisagorculardan farklı davranıyordu) ve Formların ortaya atılması, onun soruşturmalarının soyut doğasından kaynaklandı.[465]

Met. 1069a26: Modernler [yani Platoncular] tümelleri töz sayıyorlar, çünkü *genus*'lar tümeldir ve araştırmalarının soyut doğası yüzünden bunları ilke ve töz olarak, adlandırmayı yeğliyorlar.

GC 316a6-14 çelişkinin her iki yönünü de vermektedir:

Bu yüzden doğal görüngüleri daha iyi tanıyanlar geniş bir alanı bir arada tutan türden ilkeleri ortaya atmakta daha başarılı olacaklar, soyut tartışma sonucunda olguları gözden kaçırmış olanlarsa yetersiz bir gözleme dayanan bir görüş belirtmeye daha hazır olacaklardır. Ele aldığımız konu [bölünebilir büyüklükler] *logikos* ve *physikos* sorgulama arasındaki farkı göstermektedir. Bir okul [Platoncu] bölünebilir büyüklüklerin olması gerektiğini yoksa ideal üçgenin birçok olacağını söylemektedir, ama Demokritus daha çok doğadan çıkartılmış daha geçerli savlara dayanıyor gibi görünmektedir.[466]

Aristoteles herhalde, modern bilimci ya da bilim felsefecisinden farklı olarak, gözlemlerin tümüyle açık bir zihinle kaydedilmesi gerektiğini ve herhangi bir varsayımın bunlara dayandırılması -istense de olanaksız olan bir durum- gerektiğini öne sürecekti. Ona göre her şey, tasımla birlikte aynı sürecin iki aşaması sayılması gereken tümevarımla başlamaktadır. Her birine yapılan vurgu değişebilir, ama tam olarak ayrı, çelişen yöntemler olarak ele alınamazlar. Tasımın biçimsel kusursuzluğu sarsılmazlık izlenimi

---

[465] διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις σκέψιν. Krş. Platon'un Phaedo'daki kendi itirafı (99e): εἰς τούς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντον τὴν ἀληθειαν. A. için bu gerçekten de gerçeklikten "kaçış" idi. A.'in buradaki ifadesi dikkat çekici bir uyarlama çeşitliği yaratmıştır: "şeylerin ölçülü olarak incelenmesi" (Taylor), "tanımlayıcı formül bölgesindeki sorgulamalar" (Ross, aynı şekilde Owens, Wedberg de "tanımlar"), "la consideration des notions logiques" (Tricokt), "seine dialektischtheoretische Denkweise" (Düring, Arist., 249; ve 250'de, "seine spekulative Denkweise"), "savlar aracılığıyla şeylerin doğruluğunu sorgulamak" (Evans), "diyalektiğe olan ilgi" (Warrington, Hope). Bu fikir cael 293a29'da yeniden görülür: dünyayı evrenin merkezine koymayanlar "görüngülerden çok *logoi*'ye yaslanmaktadır." A.'in 1029b13'te πρῶτων εἴπομέν τινα περὶ αὐτὰ λογικῶς ("önce bazı soyut dilsel değerlendirmelerde bulunalım", Ross) demesine karşı Owen'in "bu onun kendi yöntemini betimlemektedir" sonucuna varmasını kabul edilir bulmuyorum. Bunun *Analitikler*'deki farklı, ἀναλυτικῶς'ya karşıt konumlandığı kullanımı için, bkz. 82b35-6, 84a7-8, Ross'un notlarıyla birlikte. λογικόν, λόγος'un kendisi gibi, bir dizi anlama sahiptir ve bağlamdan bir karara varmak gerekir.

[466] A. Platon'un değil de Demokritus'un yapıtını tanımış olsaydı nasıl biri olurdu diye kurgulamak ilginçtir. Needham "belki de A. Demokritus daha çok benzemiş olsaydı böylesine çok büyük keşif yapmazdı. Çünkü teleoloji, sağduyunun başka çeşitleri gibi, zaman zaman yararlı olmaktadır" demektedir (*Hist. of Embryol.*, 59).

verip onu daha "çekişmeli" (βιαστικώτερον, Top. 105a18) kılabilir ve insan yukarıya giden, tümevarımsal süreci tikellerin tamamlanmamış bir incelenmesine dayandığı için kesinlikten yoksun olarak görmeye heveslenir. Buna karşın, aslında, tasımın başlıca öncülü tam da böyle bir tümevarımsal genellemedir ve yukarı süreç her koşumda aşağı süreçten önce gelmektedir. Burada Aristoteles Sokrates'e borçlu olduğunu kabul eder: "İnsan adil olarak iki şeyi Sokrates'e atfedebilir," demektedir (*Met.* 1978b27), "tümevarımsal savlar ve genel tanımlar; bunların her ikisi de bilginin *arche*'siyle ilgilidir, ama Sokrates tümellere ya da tanımlara ayrı bir varlık tanımamıştır." Sokrates'in muhataplarını önce onların sunduğu çeşitli örneklerden *eidos*'u soyutlamaya yöneltme çabası (örn. *Meno* 78c) Aristoteles'in anladığı şekliyle tümevarımsal yönteme yönelik ilk çabayı oluşturuyordu.[467] Ama Sokrates bunu ahlaki konulara uygulamaya ilgi duyarken (*Met.* 987b1), Aristoteles onu bütün bir bilgi alanına uygulamaya çalışıyordu. Bilim, diyordu, "başka türlü olamayacak" sebep önermelerine dayanmaktadır; ama bu zorunlu hakikatlere ait bilgimiz (formlar ve özlerle ilgili hakikatler) duyu-algıdan tümevarım yoluyla türetilir.

Bu noktayı bize daha yakın olan ve daha kolayca bilinen ile kendi doğasıyla daha bilinebilir olan arasında ayrım yaparak dile getirmektedir, ki şimdi bunu ele almalıyız.

İk. An. 71b33-72a5: Önce ve daha bilinebilir terimler iki anlamda kullanılmaktadır, çünkü aynı şey doğada önce ve bizimle ilişki açısından önce olamaz, doğada bilinebilir[468] ve bizim için daha bilinebilir de olamaz. Önce ve bizimle ilişkisi açısından daha bilinebilir olan diyerek duyu-algıya en yakın olan şeyleri, mutlak bir anlamda önce ve daha bilinir olanla da duyumdan en uzak olan şeyleri kastediyorum. Şimdi duyumdan en uzak olan şeyler tümellerdir ve en yakın olanlarsa bireysellerdir.

Met. 1018b32-34: Mantıksal olarak konuşursak tümeller öncedir, ama duyu açısından bireyler onları önceler.

Met. 1029b4-12: Öğrenme bunun gibi, doğası gereği daha az bilinebilir olandan daha bilinebilir olana doğru ilerler. Davranışta hedefin her birimiz için iyi olandan başlamak ve iyiyi her birimiz için genel iyi olan kılmak olması gibi, şimdi de hedef biri için bilinebilir olandan başlayıp bilinebilir olanı doğası gereği biri tarafından bilinir kılmaktır. İnsanlarca bireysel olarak bilinen ve birincil olan şey genellikle ancak hafif bir derecede biliniyor olabilir ve böylece ya az gerçekliğe sahiptir ya da hiç gerçekliğe sahip

[467] Sokrates ve tümevarım için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[468] Barnes burada "bilinen"in "bilinebilir"den daha uygun olduğunu söylemekte haklı olabilir (*İk. An.*, s. 100); ama "tanıdık"la yer değiştirerek "bilinen" için kıyaslamalı bir biçim bulma güçlüğünden pek kaçınamayacaktır. γνωριμώτερα ἁπλῶς kesinlikle "daha tanıdık" anlamına gelmez.

değildir.[469] Yine de az bilinen ama biri tarafından bilinenden yola çıkarak insanın tümel anlamda bilinebilir olanı, denildiği üzere, birinin anlayacağı türden şeylerden geçerek anlaması gerekir.

Bu ayrım bilimci-filozofun programını belirler. Bireysellerin algısından yola çıkarak ve birincil ve ispat edilemez *archai*'yi gözeterek, tümevarım yoluyla artan genellik kavramları oluşturur. Bunlar daha doğru türden bir bilgi sağlar -mantıksal olarak önce gelenin bilgisi- o da bunları ispatların öncüllerini ("bilimsel tasımlar") biçimlendirmek üzere kullanır.

Bilgi tikelden genele mi ilerliyor yoksa tersi mi? Buraya dek yanıt apaçık görünüyor. Duyularımızın sunduğu delillerden yola çıkmamız gerekir, bu da bizi tikelden doğrudan haberdar kılar ve buradan genel kavramlara ilerleriz. Yine de burada başka yerlerde olduğu gibi Aristoteles'in ifadesi, aklını bir şeye takmış olarak bir ya da bir başka düşünce zincirine takıldığından, uzmanları onu kuşku ya da tutarsızlıkla suçlamaya yöneltecek şekilde yanıltmıştır. Güçlük *Fizik*'in girişinde söylediklerinden kaynaklanmaktadır:

> Bilginin ve anlayışın ilkelere (*archai*), sebeplere ve ögelere sahip her dalı bunlarla tanışık olmak yoluyla gelişir. Bir şeyi bilmekle kastettiğimiz şey budur, yani onun asıl sebeplerini ve en basit ögelerine uzanan ilkeleri bilmekle. Belli ki doğa felsefesinin kendisinin sözkonusu olduğu yerde ilkelerini belirlemeye çalışarak başlamalıyız. Doğal ilerleme daha bilinebilir ve bizim için yalın olandan daha yalın ve doğa tarafından bilinebilir olana olmaktadır,[470] çünkü bize göre bilinebilir olan mutlak olarak daha bilinebilir olanla aynı şey değildir. Yöntem bu yüzden doğal olarak bizim için daha soyut ama yalın olandan doğa tarafından daha açık ve bilinebilir olana doğru ilerlemektir. Şimdi bize başlangıçta açık ve canlı biçimde görünen şey, karışık olan şey, ögeleri ve ilkeleri biz yığını çözümledikçe bilinir olan şeydir. *Bu yüzden genelliklerden tikellere ilerlemeliyiz*,[471] çünkü bütün duyuma daha açıktır ve tümel birçok parça benzeri ögeyi kucaklayan bir tür bütündür. İlişki ad ile *logos* arasındaki gibidir: bir ad, sözgelimi "çember," farklılaşmamış bütünü gösterir, ama tanım onu çeşitli bileşenlere çözümler.[472] Aynı şekilde çocuklar bütün erkeklere "baba" ve bütün ka-

[469] Tikeller -"asıl tözler"- az gerçekliğe mi sahip yoksa hiç gerçekliğe sahip değil mi? Bunun bir sonraki bölümü beklemesi gerekiyor.

[470] Böylece yine De an. 413a11-12, ἐκ τῶν ἀσαφῶν μὲν φανερωτέρων δὲ γίνεται τὸ σαφὲς καὶ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον.

[471] διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ'ἕκαστα δεῖ προιέναι, 184a23.

[472] A.'in ὄνομα ile λόγος arasındaki ilişkiden, bir çember örneğini kullanarak bahsederken Platon'u aklına getirmemiş olacağını düşünemiyorum. (Krş. Ep. 7, 342b.) kısmen bu nedenle Ross'un andığı iki seçeneğe bakarak (Fiz., 457 vd.), onun καθ'ἕκαστα'yla tanımın (ὁρισμός 184b2) ayrı bileşenlerini kastettiğini varsayacağım, yani *genus* ve *differentiae*. Bu bağlama iyi oturmaktadır. Filozofun yapması gereken διαιρεῖν ya da διορίζειν'dir, karışık bir köpekler,

dınlara "anne" diyerek başlar, ama sonra her birini ayırt eder.

Sözcükler önce başka yerlerde savunulan, bilginin tikelden (duyulur nesneden) tümele (tanım, yasa ya da belite) ilerleyişini resmeden yöntemin tam tersi gibi görünmektedir ve bu yüzden "Aristoteles bu noktada kuşku içinde gibi görünmektedir" (Evans) tarzında yargılarla karşılaşırız. Oysa basitçe konuyu başka bir açıdan ele almaktadır. Anahtar nokta çocukların dilsel davranışlarından, onların ilkel yanlış genellemelerinden bahsedilmesinde yatar. "Genel" ya da "tümel"[473] her seferinde farklı bir şeye karşılık gelir. *Analitikler*'de tam olarak düşünülmüş ve tanımlanmış, zihnin bireysel duyu nesnelerini çözülmeyerek soyutladığı, tamamlanmış bir tümevarım sürecinin sonucu olan bir özgül ya da türsel form kavramını belirtir. Burada, *Fizik*'teyse duyularımıza durmaksızın çarpan çözümlenmemiş ilk izlenimler seli anlamına gelir. *Analitikler*, Callias'ı ilk kez gördüğümüz zaman, kaba bir biçimde, yinelenen deneyim artı anlıksal etkinliğin bize bilgisini sağlayabileceği insan formunun bilincine vardığımızı söylüyordu. Ama sıradan bir gün içinde binlerce olmasa da yüzlerce insan görürüz. Başka bir gezegenden gelen akıl sahibi bir canlı, Callias'ı işaret etse ve ona "Callias" dense, kendi kendine "Ah, bir sürü Callias" diye düşünebilir, tıpkı gelip gideni "Baba" diye çağıran çocuk gibi. Ya da duyularımız yalnız insanlarla değil, ağaçlar, köpekler, ev ve bir sürü başka türden nesnelerle bombardıman edilir. Bu karışık izlenimler συγκεχυμένα onun *Fizik*'te "genel" olarak andığı, kendini araştırmacının bilgi elde etmek için özdeşleşmeyi ve her bir türünü ayrı ayrı tanımlamayı öğrenmesi gereken o "bütün olarak" καθόλου sunan şeye karşılık gelmektedir.

Yani Aristoteles bilginin tikellerden genele ilerlediğini söylediğinde, Callias gibi tek bir bireyin algılanmasından, başka bireysel insanların görüş ve sesi aracılığıyla, "insan" kavramını anlamaya ilerlendiğini söylemektedir. Genelden tikele ilerleme diyerek de karışık bir anlık duyumlar yığınından, hiçbir gerçek bilginin olası olmadığı bir sonsuz çoğulluktan,[474] tek bir kavrama, ἓν κατὰ πολλῶν'a, tanımlanabilir bir sınıfın her üyesi tarafından tahmin edilebilen ve o sınıfa yaygın olan birliğe ilerlediğimizi söylemektedir.

---

ağaçlar vb kalabalığını al ve onların tanımlarını çıkart, tıpkı soyları ve alt türleri gibi. Bizim için bilinebilir olmakla mutlak olarak bilinebilir olmak arasındaki ayrım bu bağlamda Top. 141b3 vd.'daki tanımla yeniden ortaya çıkıyor. *Genus* ve *differantiae* mutlak anlamda türlerden daha bilinebilir ve öncüldürler çünkü eğer onlar ortadan kalkarsa tür de yok olur (Buradaki not sonradan akla gelmiş gibi duruyor: τρόπον τινά'ya dikkat edin, "bir tür benzerlik" vardır.)

[473] Aynı τὸ καθόλου ifadesini ikisi olarak çevirdim. Kelimesi kelimesine "bir bütün olarak" anlamına gelmektedir. Burada τὰ συγκεχυμένα'ya uygulanmasının çok tuhaf olduğu belirtilmeli. Ölçünlü kullanımının tanımı için bkz. İk. An. 73b26 vd.

[474] Platon'un apeiron'u, Phil. 16d-e. Bütün bir 16c5-17a5 bölümü A.'in yöntemlerinin aperatifi gibi durmaktadır. Krş. ayrıca *Met.* 1018b32-34'ü *EN* 1095b3-4'le.

Son bir not: kuvve ve fiili bilgi. Aristoteles'in bilginin temellerinin duyum aracılığıyla atıldığı, duyumun kendisininse, İkincil Analatikler'de ortaya konan nedenlerle, bilgi olmadığı yolundaki değişmez inancını biliyoruz. X'i bilmek sebebini bilmektir ve sadece tümel sebebi sunar. *Met.* M'nin son bölümünde kendisi için olduğu gibi Platoncular için de güç bir sorun olan şeyle uğraşarak yorumcuları sarsmıştır. Eğer, demektedir (belli ki aklında Platoncu Formlar vardır), insan gerçek tözlerin (οὐσίαι) tıpkı bireyler gibi ayrı ayrı var olduğunu reddederse, bizim anladığımız şekliyle töz ortadan kalkar. Eğer diğer yandan insan onlara ayrı varlık atfederse, onların ögeleri ve ilkelerine ne olur? O anda ilgilenilen şey bu sorun değil (bunun için *Met.* M. Ve N'deki Annas tarafından yapılan yargılayıcı tartışmaya bakın, 188-92), ama bir çözüm önerirken dikkat çektiği şeydir. Önce beklenen nedenlerle, bilginin tümel olduğunu yineler (1086b33), sonra 1087a15'de şu şekilde devam eder:

Bu hepsinin içinde en büyük güçlüğü temsil etmektedir, ama bir anlamda doğrudur ve bir andamda değildir. Bilgi, bilme eylemi gibi, iki katlıdır, kuvve ve fiil. Kuvve, madde gibi tümeldir ve tanımsızdır, nesnesi de öyledir, ama fiil, tanımlı olduğundan tanımlı bir nesneye sahiptir, bu şeyin bu bilgisidir. Göz rengi ilineksel olarak görür, çünkü gördüğü bu renk renktir, tıpkı okurun baktığı a harfinin bir a olması gibi. Belli ki bilgi bir şekilde tümeldir, diğer şekilde değildir.

Bu benim V. bölümde okuru hazırlamaya çalıştığım türden bir şeydir. Yayın için hazırlanmış yapıtlarla değil, karalama defterleriyle uğraşıyoruz, Aristoteles'in her zaman için *ad hoc* çözüm bulmaya hazır olduğu çeşitli sorunlarla karşılaşıyoruz. Görünür bulanıklık ya da tutarsızlık terminolojideki çeşitlenmeden daha özsel bir şeyi sergilememektedir. Kesin olan tek şey "tümel ve tanımsızın (ἀόριστος)" tanım nesnesini, hangi algının yeni malzemeyi sağladığının bilgisini sağlayan formun dile getirilen kavramını tarif edemediğidir. Bu anlamda duyumun kendisi kuvve bilgidir, tümevarımla güncelleşir. Kuvve bilgi olarak "tanımsız tümel", diyelim, tek bir bireyi gören insanda uyanan farkındalıktır (buradaki renk örneğin tam olarak koşuttur). "Duyumun kendisinin tümeli tesis etmesinden" çıkan bir anlam vardır ve buradaki ifadesi onun bilgi kuramının özünü etkilemez.

XI

TÖZ[475]

"Aristotelesci yaklaşım Parmenidesci yaklaşımın tersidir. Parmenides Varlığı bir olarak görüyor ve nasıl birçok olabildiğini sormaktadır. Aristoteles varlıkları çok katkı görmektedir. Şöyle sorar: Farklılıklardan nasıl bir doğa sorumlu olabilir?"

J. Owens

"'Var olan' birçok şekilde söylenir."

Aristoteles[476]

Bu bölümün konusu ontolojidir; modern bir icat olsa da, Aristoteles'in var olan (*on*) ya da olanları (*onta*), aslında olmanın ne demek olduğunu incelemesi için uygun bir

[475] A. üzerine çok geniş bir kütüphane oluşmuştur. Bunlar içinde hâlâ Joseph Owens'ın The Doctrine of Being in A.'s Metaphysics adlı kitabıdır, bunun gözden geçirilmiş 1963 baskısına burada değinilecektir. W. Leszl'in A.'s Conception of Ontology (1975) birçok uzmanın görüşüne eleştirel bir gözle yer vermektedir: Owens aracılığıyla Brentano'dan (1862) Happ'e (1971) uzanan, Jaeger, Ross, Aubenque, Berti, A. ve S. Mansion, Merlan, Routila, Nogales, Decarie ve diğerlerine, yazdıklarıyla ilgili ayrıntılara, bir kaynakça kadar olmasa da dizin yardımıyla kolayca erişilebilecek olan birçok uzmanı ele alır. (S. mansion'ın adıyla geçen ilk üç kaydın A. Mansion'a atfedilmesi gerektiğine dek dikkat edin. Owens JHP 1977, 331-40'da uzunca bir Leszl eleştirisine yer vermiştir.) Owens'ın dışında (2. basıma yazdığı önsöz, s. 13-27, çok yararlıdır), S. Mansion, le guement d'existence chez A. (2. sm. 1976) ve özellikle de onun "La premiere doctrine de la substance" makalesini (R. Phil. de Louvain 1946) belirtmek istiyorum. Brentano'nun *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach A.* (1862) 1975 yılında İngilizceye çevrilmiştir (*On the Several Senses of Being in A.*). *Met.*'in birbirinden ayrı kitaplarının doğası ve kompozisyonu ve de hangi sırayla okunmaları düşünüldüğü üzerine, bkz. Owens, doctrine of Being, 83-92. Kompozisyonun kronolojik sıralaması için (Jaeger von Arnim, Nuyens, Oggioni), agy. 92-104. Chung-HWan Chen Kategoriler ve metafizik'te yer alan töz kavrayışlarını uzlaşmaz bulan ve uyumsuzluklarını kökenbilimsel biçimde, A.'in felsefi gelişiminin farklı kronolojik aşamalarına karşılık geldiklerini söyleyerek açıklamaktadır. Phron. 1957'deki makalesi oldukça değerlidir, ama burada farklı bir açıklama cabasına gireceğim. Benim toplam yaklaşımının bir bakıma başkalarından farklı olduğu için, bundan sonraki sayfalarda başka yetkelere sıkça değinmeyeceğim. J. H. Lesher de Phron. 1971'de oldukça farklı bir yaklaşım getirmektedir. Notları yararlı kaynakça bilgisi içerir.

[476] τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. "Varlığın" o vakte dek kullanılmış olan örtük bulanıklıklarını tanımak ve değerlendirmek, A.'e göre varlığın doğasını anlamaya yönelik ilk temel adımdı. Buna bağlı olarak bu hayati cümleyi birkaç yerde yinelemekte duraksamadı. Bkz. *Met.* 1003a33, 1028a5, 1026a33 ve krş. 992b18-19, 1064b15, 1089a7 ve 16.

addır ontoloji. Aristoteles'in kendisinin varlığın doğasının "ebedi sorunu" adını verdiği şeye verdiği yanıtı açık bir biçimde açıklamak güç gelebilir. Yanıtın kendisi de tutarsızlıklar içerebilir, ama bu burada sadece son çare olarak kabul edilecek. Ama en azından bu bölümde "Varlık nedir?" sorusunun bulanık ya da belirsiz bir şey olmadığı, insanın bunu sormasının tümüyle doğal ve makul olduğunu gösterilebilmesi umulmaktadır.

Önce, yine de, terminoloji için bir iki söz. *Met.* Z'de (1028b2-4) ontoloji konusunu ortaya atarken Aristoteles "O var olan nedir?" (*to on*) ile "Varlık nedir?" (*ousia*) diye sormanın aynı olduğunu söyler. İlk ifade "olmak" fiilinin yansız ortacıyla birlikte belirleyici önekten oluşur. Böylece Presokratik zamanlardan beri tanıdığımız ve bazen sıcak bir şeyi mi yoksa ısı niteliğini mi gösterdiğini bilemediğimiz, önek-artı-sıfat deyişine ("the hot, the moist" vb) karşılık gelir. *Ousia* aynı fiilden fiil isimdir ve o yüzden soyut olarak *olmaya*, var olan şeye *ait* olmaya ya da "o var" demek ne demekse ona yönelik bir eğilime sahiptir.[477] Buna karşın Bonitz, Aristoteles'in bu sözcüğü kullanımlarını izlemenin onun bütün felsefesini şerh etmek olacağını belirtmiştir (Index, 544a). Bu hedefe yönelirken, zaten fark edilmiş olan iki ana anlam hâkim olacaktır: (1) *Kategoriler*'den bir bireysel insan ya da at, bütün yüklemin konusu ve kendisi bir şey yüklenmemiş olan bir birincil töz;[478] (2) *Kategoriler*'in ikincil tözü, birincil tözlerin ait olduğu *genus* ve türle temsil edilen öz ya da tanımlanabilir form.[479] Ousia genellikle buraya "töz" sözcüğüyle katılacaktır.[480]

Olduğu gibi varlığın tek bir bilimi var mıdır? Aristoteles'in kendisine sorması gereken ilk soru bul olmuştur. Her biri kendi *archai*'sine sahip olan ayrı ayrı bilimler, varlığın farklı türleri ya da *genus*'larıyla ilgilenmektedir (İk. An., kt. 1 bl. 28), ama varlığın kendisi bir *genus* değildir.[481] "'Olmak' birçok şekilde kullanılır" ve uygulandığı her şeye ortak

---

[477] "Var olan, existent" ve "var oluş, existence" (krş. düring, Arist., 586, 597) kullanımına gitmek cezp edici, ama τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς ve var oluş bunun örtüştüğü anlamlardan yalnızca biridir.

[478] Kat. 2a11-14 ve sıkça başka yerlerde, örn. *Met.* 1017b13, 1038b15'te. 1037a29'da οὐσία'nın "içkin form" τὸ εἶδος τὸ ἕνον olduğu söyleniyor.

[479] Kat. 2a14-19.

[480] Bu kesinlikle terimin bugün anlaşılan anlamına yakındır. Krş. geride bl. IX n. 21. Artık *ousia* olarak tözleri Locke'un tözü ya da dayanağıyla karıştırma tehlikesi içinde değiliz (A.'in ὑποκείμενον'u madde, ὕλη anlamında: yüklem öznesi anlamıyla tamamıyla uygundur), böyle olsa kuşkusuz umutsuz bir karışıklık ortaya çıkardı. Krş. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, 11.23.1, ed. Nidditch s. 295; Brit. Empir. Phils., ed Ayer ve Winch, 91 vd.: "Bu basit *Fikirlerin* nasıl kendi kendilerine destek olduğunu akla getirmeden, kendimizi destek aldıkları ve de sonucu oldukları bir *Dayanak* düşünmeye alıştırırız; buna da bu yüzden *Töz* deriz."

[481] İk. An. 92b14, *Met.* 998b22, 1053b22-24. Krş. 1024b9-16. A.'in De an.'da οὐσία γένος τὶ

olan, bir *genus*'un üyelerini birleştirenlere karşılık gelen bir özellik yoktur. Yalnız kategorileri kapsamaz, ayrıca kuvve ve fiil, ilineksel ve özsel varlık olarak görünür; hakikat olarak varlık yalan olarak varlık-olmamayla çelişmektedir. Bu sonuncuyu şeylerde değil sadece zihinde var olmaları açısından,[482] ilineksel varlığı bir yasaya bağlı olmaması, tanımlanabilir bir sebebi olmaması ve "ne her zaman ne de çoğunlukla" ortaya çıkması nedeniyle göz ardı eder (ἀφετέον).[483]

Bu istisnalarla birlikte, *Met.* G'nin başlangıcında cesurca şunu ilan eder: "Olduğu gibi varlığı ve onun özsel niteliklerini inceleyen, bütün özel bilimlerden farklı olan bir bilim vardır," ki bu özel bilimler incelemeleri için "ondan parçalar koparır." Bu olasıdır çünkü "varlık," ne eşanlamlı ne de sadece eşsesli ya da homonim olan, sanki ortak bir merkezdenmişçesine ışık saçan ortak bir kavrama göre farklı ilişkilerini ifade eden bir ifadeler sınıfına aittir. Yani fiziksel alıştırma, içki, renk ya da insan gibi farklı şeyler için hep birden sağlıklı denebilir; bundan da bu sözcüklerin eşanlamlı olduğu değil hepsinin de ister koruyarak, üreterek, semptomlarını taşıyarak ya da ona sahip olarak hep aynı şeyle, sağlıkla belli bir ilişki taşıdıkları çıkar. Aynı şekilde hem bir el kitabı hem de bir bıçak tıbbi sayılabilir; ama hem bir memeliye hem de tahta bir alete "bat" (ing. yarasa; sopa) denmesi gibi ilineksel olarak değil, iyileştirme sanatının aynı merkezi kavramıyla ilişkili olmaları yüzünden.[484] Aynı şey varlık ve "olmak" fiili için de geçerlidir, bunların birçok anlamı vardır,[485] ama hep aynı başlangıç noktasına gönderme yaparak.

τῶν ὄντων demesi tipik bir durumdur (ve krş. Fiz. 189a14 ἡ δ' οὐσία ἔν τι γένος), buna karşın *Met.* 1028a30'da bu öylesine varlık değil asıl ve basitçe varlıktır"; ve her iki durumda ne kastettiği de görülebilir.

[482] *Met.* 1027b25-28a3, 1065a21-26. (Bir önceki alıntıyı 1051b1'deki metinle uzlaştırma sorunu için, bu ikincisiyle ilgili olarak bkz. Ross.) "Hakikati söylemek" için "var olanı söylemek" tabirine sahip olmadan bile onun yolundan gidebiliriz (Owens olmanın ve olmamanın bu anlamını bl. 15'te ele alır, Brentano'ysa *On the Several Senses of Being*, bl.III'te. Krş. Moreau, *A. et son ecole*, 78, Grote, *Arist.* II, 139 dipnot.)

[483] *Met.* 1026b31-33, 1065a24-25. Bu yüzden bunun bir bilimi olamaz (çünkü bütün bilgi ya hep ya da çoğunlukla ortaya çıkan şeye aittir, *Met.* 1065a4-5, 1027a20-21) ve aslında ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος (1026b21). Krş. İk. An. kt. 1, bl. 30.

[484] *Met.* 1003a34-b10 (sağlık örneği yine Top. 107b6-12'dedir), 1030b1-3; 1061a3-7. A.'in kendi homonimi örneği, adların tümüyle ilineksel bir aradalığı, κλείς'dir, hem bir kapının anahtarı, hem de kürek kemiği anlamına gelir (NE 1129a29-31).

[485] Okurlar, Hamilton'ın A. sözkonusu olduğunda sözcüklerin anlamları olmasının "kaçınılması gereken bir şey olduğu" yolundaki uyarısını hatırlamalıdır (ÇR 1973, 213), ama ben kendi payıma onun usavurumunu izleyemiyorum. İngilizcede πολλαχῶς λεγόμενα gibi (tam olarak "birçok şekilde söylenirse") gibi ifadelerin anlamı oldukça iyi karşılanıyormuş gibi görünüyor. Yine, *Mind* 1975, 290'da yer alan M. C. Stokes eleştirisinde Long, "A.'te S. ima ettiği tarzda 'anlam' sözcüğü için bir sözcük karşılığı yoktur," ama her şeyin birden çok şekilde "söylenebileceğini" yazar. Long Frege'nin *Sinn* ve *Bedeutung* arasındaki ayrımını kullanmayı

(...) Bazı şeylerin olduğu söylenir çünkü onlar tözdür, bazıları tözün etkileri, bazıları töze doğru ilerlemeyi ya da onun yıkılması, yoksunluğunu ya da niteliklerini temsil eder, bazıları tözün ya da tözle ilişkili şeylerin üreticisi ya da türeticisidir ya da bu şeylerden bir kısmının ya da tözün kendisinin olumsuzlamasıdır. (Hatta varlık-olmayan için onun varlık-olmayan *olduğunu* söyleriz.) (*Met.* 103a34-b10; krş. 1030a25-26.)

G. L. Owen bu kavrama uygun biçimde "odak anlam" adını verdikten sonra, "bu kavram Aristoteles'in özel bir töz bilimini evrensel varlık bilimine dönüştürmesini sağladı" diye eklemektedir.[486] Bu bilim matematik, fizik ve diyalektikten farklı olarak *par excellence* felsefedir. Bunlar içinde matematik varlıklardaki niceliği ve sürekliliği soyutlayıp incelemektedir, fizik bunları varlıklar olarak değil hareket olarak inceler, diyalektikse, var olan ama varlık olarak olmayan, ne de varlık olduğu sürece kendinde varlıkla olmayan şeylerin niteliklerini ele aldığı düşünülerek olumsuz biçimde sofistikle birlikte sınıflandırılmaktadır (*Met.* 1006|a28-b11; krş. 1005b8-11).

Varlık olarak varlığın tek bir biliminin ya da ontolojinin, Metafizik içinde çok görkemli biçimde onaylanan ve yeniden onaylanan mevcudiyeti,[487] ilk bakışta Eudemios Etik'teki bir yerle çelişiyor görünmektedir. Bu Platoncu Formlara karşı yapılan bir polemiğin içinde görülür. Tek bir İyi Formu yoktur. "İyi"nin "varlık" olarak birçok anlamı vardır; bütün kategorilerde bulunur, zihin ve tanrı olarak tözde, adalet olarak nitelikte, ılımlılık olarak nicelikte bulunur ve benzeri.

> "Yani varlık," diye devam eder (1217b33), "benim bahsettiğim şekilde bir olmadığından, ne iyidir, ne de iyinin ya da varlığın tek bir bilimi vardır. Aynı kategori içindeki iyi şeyler bile tek bir bilimin konusu değildir, örn. fırsat (καιρός) ve ılımlılık τὸ

tavsiye eder. Yine de, Yunanca ilea İngilizce deyim arasındaki fark öyledir ki sık sık Yunancada olmayan isimleri araya koymamız gerekir ve doğrusu, Ian Macintyre gibi nitelikli bir felsefecinin A.'in Varlık olarak Varlık sorgulamasının "-dır" sözcüğünü kullanılabileceğimiz çok yönlü *anlamlardaki* birleşik anlam hattını ortaya çıkarmak" için gösterilen bir çaba olduğunu söylediğini gördüğümde rahatladım (*Ency. Phil.* ı, 273).

[486] Owen, *Symp. Ar.* ı, 169, geride bl. IX n. 22. Owens *Doctrine of Being* adlı kitabının s. 118-23'ünde asıl anlamı tartışıyor, çok duyarlı biçimde A.'in bu ifadeleri *Top.*'de homonim, *Met.*'teyse değil olarak adlandırma yordamını savunmaktadır. A.'in kendisi de, her zamanki o söylenende kesinlik gösterme tavrıyla, "ne şekilde söylemeyi isterseniz isteyin bir farklılık olmaz" (1030b 3-4) gözlemini yapmaktadır. 1003b12-15'te πρὸς ἕν τὸ καθ'ἕν'i nasıl yaklaşık kıldığına dikkat edin: bu yalnız καθ'ἐν λεγόμενον olanı değil (tek bir kavrama karşılık gelir, yani tek bir genus'taki şeylere, onun türüne ya da kendinin ya da türünün propria'sına; bkz. Leszl, Ontology, 180), ayrıca πρὸς μίαν φύσιν olanı da inceleyen tek bir bilime aittir (bundan tek bir doğaya göndermeyle bahsedilir, asıl anlama sahiptir), "çünkü καθ'ἕν için bunlar da bir şekilde söylenir." Kavramın felsefi öneminin değerlendirilmesi için bkz. Hamlyn, *PAS* 1978.

[487] 1003a21, b15; 1005a2-3 ve 13-14; 1061b11-17.

(μέτριον). Farklı sanatlar farklı fırsatları ve ılımlılıkları kapsar: yiyeceğe, ilaca ve fiziksel eğitime göre: savaşa, stratejiye göre."

İyiyle yapılan analoji bize Aristoteles'in burada kastettiği şeyi görmemize yardımcı olur. Her zaman için bir genelliği en küçük bileşenlerine indirgemeye, bireyselin en yakınına ulaşmaya çalışmaktadır; hekim "insanı" değil Sokrates'i iyileştirir (*Met.* 981a18). Yalnızca tek bir varlık olarak varlık (τὸ ὄν) değil, varlık biliminin (τό ὄν ᾗ ὄν) olmadığını söylemesi önemli olabilir. Her koşulda, başka yerde de söylediği üzere (*Met.* E'nin başlangıcına bakın), kuşbilim, bitkibilim, yerbilim, ruhbilim ve benzeri bilimleri kuşların, bitkilerin, madenlerin ve yaşamın hepsinin ortak bir şeye sahip olmasına dayanarak bir ilk ilkeler kümesiyle tek bir bilime indirgeyemeyeceğimiz anlamına gelir. *Met.* 1004b5-8'de örnekleri sayılar, çizgiler ve ateştir; tek bir varlık bilimi onları ayrı doğaları içinde, sayılar ya da ateş olarak değil, basitçe varlık olarak inceler. Filozofun matematikçiden ya da fizikçiden farklı olarak farklı olarak görevi budur.

SORU: VARLIK NEDİR?

Bu sorunun ilk felsefede boş yere yaygın ama asıl konusu olmadığından emin olduktan sonra, Aristoteles yanıtı aramaya geçer. Bildiğimiz gibi iki kısma sahiptir bu yanıt; doğanın dünyasında gerçeklik arayışı ile varlığı ve eğer varsa, dünyamızın devinimleri ve değişimlerinden etkilenmeyen saf güncellik içinde var olan herhangi bir varlığın karakteri. *Met.* G ve E kitaplarında öne sürülen ilki, kitap Z'nin ana ve kitap L'nin ikinci konusudur. Bu bölümde ilkini tartışırken, kendimizi Aristoteles'in dilinin tutarsızlıkları arasından düşüncesinin temel tutarlığına doğru yol açmaya çalışmakla uğraşırken bulacağız.

Bütün bir fiziksel evrene yönelik bir soru olarak "Varlık nedir?" ya da "Nihai gerçeklik nerede bulunur?" diye sormak ne anlama gelir? Asıl konu kolayca gözden kaçar çünkü çok basittir. Sadece şu anlama gelmektedir: evrendeki herhangi bir nesneyle karşı karşıya geldiğimiz zaman "O nedir?" sorusunu yanıtlamaya nasıl koyulabiliriz? Yani, istisnasız ya da genellikle uygulanabilecek, her durumda doğru şeyi ele aldığımızdan emin olabileceğimiz, böylece aradığımız yanıtı bulduğumuz zaman bize özsel olanı verip ilineksel olanı dışarıda bıraktığından emin olacağımız evrensel bir kural bulabilir miyiz?

Eğer bu halen bulanık duruyorsa, Aristoteles'in sınadığı çeşitli türden yanıtlar bu sorunun yalın ve anlaşılır bir soru olduğunu açık kılmaktadır. Eğer filozoflar ve bilimciler bu konuda bir karara varamadılarsa, karşılıklı bağıntı kurmayı olanaksız kılacak kadar çelişkili olmayacak yanıtları kolaylıkla verebilirler. Diyelim ki sorumuz "Bir in-

san nedir?" Birisi, diyelim maddeci eğilimler sahibi bir fizyolog bedeninin terimleriyle yanıt veriyor -et, kemikler, kas, kan, sinir vb.: gerisi ikincil. Aristoteles'in terimlriyle, konunun tözlerinin ya da gerçekliğinin maddesinde yattığına inanmaktadır. O zaman Aristoteles'in tavrı "söylenen" her şeyin, içtenlikle inanılan her görüşün bir değerlendirmesini yapmak olduğundan, madde *ousia* için hak talep eder hale geliyor, yani genel ifadeyle "O nedir?" sorusuna verilen yanıt olmaya. Daha çok taksonomiyle ilgilenen bir başkası, "O bir hayvan" yanıtı veriyor, o zaman Aristoteles genus'u ikinci bir hak talep eden olarak kaydediyor; ve bu böyle sürüp gidiyor.[488] Kuşkusuz hepsi de kısmen haklı, çünkü "varlıktan birçok şekilde bahsedilmektedir," ama kendisinin nerede durduğuna karar vermelidir. O yüzden önce *Kategoriler*'de dediğini yineler, yani tözün yüklem değil bütün yüklemenin öznesi olduğunu yineler, ama buna hemen şunu da ekler: "Ama bunu bu kadarla bırakmamalıyız, çünkü yeterli değil" (1029a7-9).

Karakteristik biçimde sağduyu açısından başlar (bl. 2). Töz ya da gerçek varoluşun çok açık biçimde cisimlere ait olduğu düşünülür: hayvanlar, bitkiler ve kısımları, ateş, su, toprak ve ürünleri gibi basit cisimler ve güneş, ay ve yıldızlar gibi göksel cisimler. Bunlar normalde tözler olarak adlandırırız,[489] ama bunu yapmakta haklı mıyız? Platonculara göre, sözgelimi, cisimler değil Formlar ve sayılardır gerçeklikler.

Artık sorgulama daha sistematik hal alır. Töz adı dört temel anlamda kullanılır,

(i) Öz

(ii) Tümel

(iii) Genus[490]

(iv) Dayanak, ya da özne, ki bu da üç şeyi kapsamaktadır:

(a) madde, (b) form, (c) ürünleri, somut nesne.[491]

---

[488] A.'in kendisi *De an.*'de (403a29-b2) iyi bir örnek vermektedir: "Bir *dialektikos* öfkeyi incinmenin acısını çıkartma arzusu olarak, bir fizik bilimcisi kanın kaynaması ya da kalbin çevresindeki sıcak öge olarak tanımlayacaktır. Biri formu ve tanımı anar, diğeri maddeyi."

[489] *Met.* (1017.10-14)'te "tözün" ilk anlamını temsil ediyor olarak verilmektedirler.

[490] Krş. *Top.* 102a34-35: "Bu 'İnsan nedir?' sorusuna 'O bir hayvandır' yanıtını vermek uygundur."

[491] Madde formun dayanağı, onun sıfatının somut bireyidir (ὑποκείμενον , daha önce değindiğimiz üzere, hem dayanak hem de yüklemlerin öznesi anlamına gelir). Krş. bl. 13, 1038b4-6: "dayanak iki şekilde temel oluşturmaktadır, hem birey olduğu için, bir hayvanın kendi sıfatlarına temel oluşturması gibi, ya da fiile temel oluşturan madde gibi." Bu bölümde dayanak olarak formun ele alınması ilginçtir, Bonitz (Metapysica, s. 346) bunun A.'in zihninde madde, form ve ikisinin ürününün sürekli birlikte düşünülmesinden kaynaklanan bir dil sürçmesi olduğundan kuşkulanmaktadır. Yine de, özellikler ve ilineklere temel oluşturan bileşikten daha doğru bir anlamda olduğu söylenebilir: bir türün tanımına katılmayan bütün sıfatların

Sorgulama ilerledikçe, bu gevşek, *prima facie* sınıflamanın derlemeye ihtiyaç duyduğu açık hale gelir. "Dayanak" ikirciklidir, öz ve form özdeştir (bakınız örn. 1032b1-2), *genus* sadece tümelin bir örneğidir. Asıl hak talep edenler şunlardır:[492]

(i) Madde

(ii) Bütün olarak somut fiziksel nesne

(iii) Tümel

(iv) Öz

Ve başarılı adaylar şunlar olmalıdır:

(a) bütün yüklemin öznesi

(b) ayrı olarak var olan bir birey.[493]

(i) Madde.

Maddenin iddiası (1029a20-21'de bu niyetle şu şekilde tanımlanmıştır: "kendinde ne bir şey ne bir nitelik olan ne de varlığın belirlendiği kategorilerden herhangi birine ait olmayan şey"). ilk bakışta güçlü görünmektedir, çünkü her şey alındığında geriye kalan şey odur (1029a11-12). Bu bakış açısından, madde töz almalıdır, ama ikinci sınamada başarısız olur: ayrılık ve bireysellikten yoksundur. Bir bilimin nesnesi olabilecek olan bir şey aramaktayız ve onun daha sonra söylediği gibi (1036a8-9), madde doğası gereği bilinemezdir. Bu umutsuzca her şeyi tek tek ele alan filozofumuzu, bir sonraki kitapta (1042a32) şöyle demekten alıkoymaz: "Maddenin de töz olduğu bellidir,"[494] her tür değişime karşı koyması ve onlara önayak olmasına dayanarak. Buna karşın, fiil olarak değil kuvve olarak töz olduğunu açıklayarak devam eder[495] ve kitap Z'de aradığı şey basitçe kuvve töz değildir. Asıl konum daha tam olarak Fiz. 1 bl. 9'da, ilineksel ve özsel varlık-olmayan arasındaki ayrım yoluyla açıklanmaktadır. Dayanak (madde, hyle)

öznesidir, yani insanın alet yapması. Zaten dayanak olarak kabul edilmesi kitap H'de yeniden görülür, 1042a28-29.

[492] Bu 1038b2 vd.'da açık hale gelir.

[493] (a) bkz. *Met.* 1017b13-14, 1029a8-9, 1038b15 ve başka referans Mansion tarafından verilmekte, *R. Phil. de Louvain* 1946, 355 n. 12-14; (b) *Met.* 1029a27-28, 1070b36. Bunlar asıl gereksinimlerdir. Owens (*Doctrine of Being*, 318) *ousia*'nın Z bl. 1'deki karakteristiklerini (i) "nedir?, (2) "bu", (3) asıl, "onun aracılığıyla başka şeylerin varlık olarak ifade edilmesi anlamında," (4) kendini var eden (καθ᾽αὐτὸ πεφυκός , 1028a23), (5) ayrı, (6) bir dayanak ve (7) belirli (ὡρισμένον, 1028a27).

[494] Bu yüzden Charlton'a (Fiz. 1 ve 2, 142) katılıp Stoiklerin ilk maddenin *ousia* olduğu öğretisine dair A.'te "en ufak iz" bulamayacağını söylemek pek doğru olmayacaktır. Bu cümleyi alıntılamaları yeterdi.

[495] *Met.* 1042a27-28, b9-11.

sadece "ilineksel olarak değildir," çünkü (olasılıkla geçici olarak) bir formun yokluğuyla (steresis) ele geçirilmiştir. "Madde ve yoksunluğun farklı şeyler olduğunu, birinin, maddenin, ilineksel olarak varlık-olmayan olduğunu, yoksunluğunsa özsel olduğunu öne sürüyoruz. Madde töze yakındır -bir anlamda tözdür- ama yoksunluk kesinlikle değildir" (192a3-6).

(ii) Bireysel somut nesne.

Kategoriler'de, töz olarak yer edinme gururunun en tam ve kesin anlamıyla bireysel, ayrı olarak var olan, duyular aracılığıyla algılanan nesneye nasıl verildiğini gördük: belli bir adam, belli bir at. Bu *Hayvanların Oluşumu Üzerine*'de (erken dönem yapıtı gibi durmamaktadır) 767b32 ve 768a1'de yinelenmektedir; hem *genus* hem de birey oluşum kaynaklarıdır, "ama daha doğrusu birey öyledir, çünkü o tözdür ... ve bireyler derken Coriscus ya da Sokrates'i kastediyorum." *Met.* L özellikle çarpıcı bir bölüm sunmaktadır (1071a17-22). Tümel terimlerle *archai*'den bahsedebiliriz, "ama bu tümeller varlığa sahip değildir οὐκ ἔστιν; her bireysel sebep bireysel etkisine sahiptir. Genel olarak insan insana sebep olur, ama öyle bir 'insan' yoktur. Bunun anlamı Peleus'un Akhilleus'a sebep olması ve senin babanın da sana olmasıdır." Sağduyunun doğru ve tam olarak var olduklarını ilan ettiği varlıklar böyledir ve Aristoteles ustasının felsefe cephesini sağduyunun çağrısıyla terk etmişti. Platon doğal dünyadaki şeylerin çeşitliliğinin zenginliği açısından adil davranmamıştı. Onları açıklamayı vaat ederek, aslında onları gerçekliklerinin büyük kısmından koparmıştı ve kendi icat ettiği birtakım süper-gerçekliklere aktarmıştı. İnsanlar daha yüksek bir düzlemde bir başına duran *autoanthropos*'un (Aristoteles'in sözcüğü, örn. 10400b33) gölgeleri olup çıkmıştı. Aristoteles'e göre o imgelemin bir icadıydı ve onun icadı sadece çevremizdeki gerçekliklerin değerini düşürmeye yarıyordu.

Açıklama ihtiyacı duruyordu. Aristoteles'e göre, gördüğümüz üzere, filozofun görevi gerçekliği açıklamaktı. *Kategoriler*'in birincil tözleri kendini açıklayıcı olmaktan uzak olan bir karmaşayla duyularımıza hücum eder. *Aslında başladığımız veriyi, açıklama talep eden gerçekliği oluştururlar* ve mevcut felsefi bağlamda töz olarak adlandırılamamalarının sebebi budur. Burada aranan şey *onların* tözüdür, "O nedir?" sorusuna bilimsel yanıt verebilecek olan yegâne şey olan her birinin *içindeki* tözdür.[496] Hiçbir tanım ya da bireylerin değerlendirmesi yapılamaz.

---

[496] A.'in Platoncu Formların bu dünyaya ait şeyleri açıklamakta yetersiz olduğunu düşünmesinin bir sebebi de, "bu şeylerin tözü olmamalarıdır. Yoksa onların içinde olurlardı" (*Met.* 991a12-13). Krş. n. 36.

> 1036a5-8. Bireylerin tanımı yoktur; onlar sezgisel olarak ve duyum yoluyla tanınır; güncel deneyimden ayrı olarak var olup olmadıkları açık değildir. Ama hep onlardan bahsedilir ve tümel formül aracılığıyla bilinirler (Krş. 1040a2-4, De. An. 417b22-23).

Buna bl. 15, 1039b27-31 eşlik eder:

> Bu yüzden algılanır bireysel tözlerin ne tanımı ne de ispatı vardır, çünkü var olabilecek de olmayabilecek de olan bir doğaya sahip olan maddeye sahiptirler; buna karşın bütün bireyler bozulabilir.[497]

1029a30-32'de somut nesnenin töz olma iddiası kendi payına "sonul ve besbelli" olmasına dayanarak hemen reddedilmişti. Form mantıksal olarak öncüldür çünkü somut nesne ona ve maddeye çözümlenebilir. Daha sonra dediği üzere, "töz içkin formdur, maddeyle birlikte somut töz bu şekilde adlandırılır" (1037a29-30). Bu açıdan bireyler türetimsel bir biçimde töz olarak görünür, çünkü tanımlanabilir bir forma sahiptirler.[498] Bu *İk. An.*'teki bilginin duyum içindeki köklerinden formu kavrayan tomurcuklanmaya doğru nasıl ilerlerdiğinin tarifiyle tam uyum içindedir. Platon ve Aristoteles için varlık ya da gerçeklik her şeyin üstünde bilinebilen bir şey, insanın "bir değerlendirmesini" yapabildiği bir şeydi. Konuyu tartışmadılar. Bu inanç olmaksızın felsefe amaçsız bir uğraş olacaktı, fakat her ikisi için de hayatlarındaki en değerli meslekti bu, insan doğasının en yüksek ifadesiydi. "Bütün insanlar doğası gereği bilmeyi arzular."[499] Buradan şimdi felsefenin ayrı dalları olarak adlandırılan şeylerin, yani varlıkbilim ve bilgi kuramının, Aristoteles'te içinden çıkılmaz şekilde iç içe geçtiği anlaşılır.

Daha fazla ilerlemeden, Aristoteles'in "tözü" (*ousia*) görece bir terim olarak ele aldığını hatırlamalıyız; bir şey başka bir şeyden "daha fazla" ya da "daha az" töz olabilir. Böylece *Kategoriler*'de (2b7-8) tür *genus*'lardan "daha fazla töz"dü, çünkü bireye daha yakındı. *Met.* Z'de (1029a5) formun maddeden ve "aynı usavurma yoluyla," ikisinin bileşkesinden "daha fazla varlık" olduğu söylenmektedir. O yüzden Λ'de (1070a9-12) onları aynı düzeye koymaksızın, madde, form ve birey olarak üç tip töz olduğunu söy-

---

[497] Bunlar istisnalardır. Tikellerin bilinemezliği, bilimsel olarak konuşacak olursak, maddeleri yüzündendir. Bu nedenle, maddesiz olan Tanrı ve algılanır ve ebedi ve değişmez olsalar da göksel cisimler, sadece kusursuz dairesel devinime tabi olan bir maddeye ὕλη sahip olduklarından, felsefi incelemenin uygun nesneleridir, bunu da göreceğiz.

[498] 1037e29-30. Krş. 1039b20-22: "Somut nesne ve tanımı (*logos*) farklı türden tözlerdir. Demek istediğim biri maddeyle birleşmiş *logos* anlamındaki tözdür, diğeriyse saf ve basit *logos* olarak tözdür." Kat.'de kuşkusuz form tözselliği için devraldığı tikellerin varlığına bağlıydı.

[499] *Met.*'in ilk cümlesi. Krş. *EN* 10 bl. 7, burada en yüksek insani mutluluğun neden "zihnin saf düşüncede, örtük bir amacı hedeflemeyen ve kendine uygun hazza sahip olan etkin olmasından" ibaret olduğu açıklanır.

leyebilir.[500] Eğer onu güçlük çekerken bulacak olursak, artık kendisinin "en çok dikkat isteyen olduğu gibi izlemesi en güç sorunlardan biri" olarak adlandırdığı şeyle karşı karşıya olduğunu unutmamalıyız; "Eğer bireyler dışında bir şey yoksa bireyler de sonsuzsa,[501] insan nasıl sonsuzun bilgisine ulaşabilir? Şeyleri bir ve aynı oldukları ve de bazı tümel niteliklere sahip oldukları ölçüde biliyoruz" (*Met.* 999a24-29). Sorun uzun sürelidir, ama Aristoteles için Platoncu Formlara karşı bireyin yararına tepkisi yüzünden özellikle akut durumdadır.

Artık Aristoteles'in sonuçta ne olduğunu, yani, felsefi olarak konuşacak olursak, tözün form ya da (tanımda ifade edilen) öz olduğu şaşırtıcı gelmese gerek; ama bununla ve diğer hak talep edenlerle bağlantılı olarak bir ya da iki güçlük kalmaktadır.

(iii) Tümel.

> Tümel olarak konuşulan herhangi bir şeyin töz olması olanaksız görünecektir. Öncelikle, herhangi bir şeyin tözü ona özgüdür ve başka bir şeye ait değildir, buna karşın tümel ortaktır: tümel denen birçoğa ait olan şeydir. Bu bakış açısından hiçbir tümel niteliğin töz olmadığı açıktır ve hiçbir ortak yüklem bir "bu" göstermez, sadece "bu tür" gösterir.

Tümelin töz ya da bir "bu" olamaması, *Met.* Z'nin 13 ve 14. bölümlerinde birçok kez yinelenmekte[502] ve tartışılmaktadır. Bl. 14 *genus*'ları ve nitelikleri bağımsız olarak var olan tözler konumuna yükselten Platoncu Formlar öğretisini hedef aldığını açıkça göstermektedir; dahası ne kadar genelleşirlerse, gerçeklik skalasındaki yerlerinin o kadar yüksek olduğunu daha onaylandığını da göstermektedir.

Anlamlı biçimde şöyle sorulabilir: *Metafizik*'te en kesin anlamıyla tözle eşitlenen Aristotelesci form ya da öz (εἶδος, τὶ ἦν εἶναι, "olmak olan şey" vesaire), sadece öyle bir tümel değil midir? Bireye bir önerme ya da türünün ayrıntılı tarifi olmaktan öte

---

[500] A.'in dilinin yarattığı etkiye olan aldırışsızlığı insanı sarsar. τόδε τι, fiziksel bir birim ya da birey için kullandığı sevgili deyişi (bl. IX n. 14) bile bu karşılaştırmalı tarzda (her şeyin dışında) ὕλη'ye uygulanabilir. τόδε τι μᾶλλον'la karşıtlaştığı zaman bu στέρησις'dır (Fiz. 190b23-28). Daha kesin olarak konuşmayı yeğlediğinde bu bilkuvve bir τόδε τι'di. De an. 412a7'de üç çeşit οὐσία olduğunu söyler: "kendi başına belli bir "bu" olmayan madde, "bu" diye çağrılmasını sağlayan şekil ya da form ve son olarak ikisinin ürünü."

[501] ἀόριστον tek bir Türkçe, İngilizce sözcükle karşılanamamaktadır. Hem "sonsuz" (sayı ve kapsamda) ve "tanımsız," "tanımlanamaz" (ὁρισμός olamayan) anlamına gelmektedir.

[502] Örn. Met Z 1038b8-12 ve b34-1039a2 (yukarıda alıntılanmış ya da özetle söylenmiştir), 1041a3-5, B 1003a7-9, I 1053b16-17, M 1087a2, SE 179a8-10.

yaklaşmamaktadır.[503] Bu da bizi Aristoteles'in *Met.* B'de dile getirdiği, burada Z'de farklı sözcüklerle yinelediği bilimsel ikilemin tam kalbine getirmektedir.

> 1039a14. Eğer hiçbir töz bir "bu" değil de "bu türden"i göstermeleri nedeniyle tümellerden oluşamıyorsa, ya da herhangi bir somut töz οὐσία σύνθετος tözlerin fiililiği içinde oluşamıyorsa, her töz basit olacak, sonuçta herhangi bir tözün tanımı olmayacaktır. Ama herkes, ki bu daha önce de belirtilmiştir, sadece ya da öncelikle, tözün tanımlanabileceğine inanmaktadır.

Bilimin bireyleri -bu at, bu ağaç- açıklayabileceğini hissediyordu, ama sadece bunlar tanımdan kaçınmaktadır ve ancak kendi sınıfları içinde incelenebilirler, "tümel logos aracılığıyla bilinip bahsedilebilirler."[504] Yine de birçok şeye ortak olmayan şey tözdür.[505]

Kuşkusuz bir kerede bütün o bireylere dair bilgimizin doğası sorununu çözmekte başarılı olamadı, ama en azından üç nokta onun yaklaşımını savunmak üzere öne sürülebilir.

(a) İlki zaten kaydedilmişti, yani *Met.* Z'deki araştırma konusunun kavranabilir töz, bilimsel düşüncenin nesnesi olduğu. Bu *Kategoriler*'de ikincil töz dediği şeydir ve bilimsel amaçlarla "mantıksal olarak sonul" (λόγῳ ὕστερον), akıl ya da anlaşılırlık düzeninde ikinci sayılması gerekse de hâlâ bireyin olgusal önceliğine inanmaktadır.[506]

(b) Bilim bireyi tanımlamaya ne kadar yaklaşırsa, tarif ettiği gerçekliğin o kadar tam olacağına inanmaktadır. *Genus* değil tür tözdür ve araştırmacı sonunda ortaya çıkardığı *ousia*'nın, *Kategoriler*'in "birincil tözüne"en yakın olan, en küçük tanımlanabilir gruba ait olduğundan[507] emin oluncaya dek dinlenmemelidir. *Genus* ya türünden

---

[503] *PA*'da (639a16), değişik hayvanbilimsel yöntemlere değinerek, ısrarla söylenen "her bir tek töz" aslan, insan ve öküzle örneklenen, ayrı türlere gönderme yapar. Owens'ın formun ne tekil ne de tümel olduğu, ikisine de öncül olduğu yolundaki incelikli çıkarım için bkz. *Doctrine of Being*, 242-5, 247 vd.

[504] 1036a6-7; ayrıca b34, λόγος tümele aittir.

[505] 1040b23. Ama ardından gelene dikkat: "töz hiçbir şeye değil de kendine ve ona sahip olana, tözü olduğu şeye ait olduğu için." Belli ki "töz" somut bir bireyden çok öze gönderme yapmaktadır.

[506] H. McL. Innes, Trinity College, Cambridge'e kabul tezi olarak, "A.'in Bilgi Kuramında Tümel ve Tikel" konulu yararlı bir tartışma sunmuştu (Cambridge'de 1886 yılında yayımlandı). Bu yapıtın 12. sayfasından bir değerlendirmeyi alıntılıyorum.
"Tikel şey bir ἐξ ἀμφοίν οὐσία ἔκτε τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς'dir ve böylece Kategoriler'in amacına uygun olsa da, ἀρχαί 'dan (εἶδος ve ὕλη) sonra gelmektedir ve bu yüzden onlara göre daha az οὐσία'dır. Bu önermede yeni bir οὐσία ölçütü, bir mantıksal öncelik ölçütü uygulanmaktadır, özgün önermenin altında da bu yatar; çünkü tikel ἀρχαί'sından mantıksal olarak önce gelmiyorsa da özne olarak, ona yüklenen συμβεβηκότα'dan önce gelmektedir."

[507] PA 644a25'te ἔσχατον εἶδος olarak adlandırılmış olan οὐσία. Bu konuyla ilgili başka bir görüş için, bkz. R. D. Sykes, "Form in A.: Universal or Particular?," Philosophy, 1975, 311-31.

ayrı olarak bir "varlık" değildir, ya da sadece tanımlanmamış ve kuvve maddeleri olarak hizmet eder.[508] Burada Aristoteles ile Platon arasındaki gerilim kaydadeğer. Genel olarak, Platon bir Form ne kadar her şeyi kapsar olursa, varlık skalasındaki yerinin o kadar yüksek olduğunu öğretiyordu. Ona bağlı olan *genus*'ların ve onların türlerinin Formlarını içerir ve onlarla zenginleşmektedir. Bu daha daha düşük *genus*'ları ve onların türlerini biçimlendirmek için eklenen farklılıklardan yoksun olan bir yüksek *genus*'u öngören Aristoteles'in görüşleriyle çelişmektedir. Yine de Platon'un daha sonraki, özellikle *Philebus*'ta yer alan, *diairesis*'le tanımlama yöntemine baktığımızda, olasılıkla ona çok şey borçlu olan Aristoteles'in fikirlerine yakın fikirler buluruz.[509]

(c) Şimdi başka yerde bireylere uygulanan terimlerin bazısını öze ya da forma aktarıyor olsa da, *eidos* anlamındaki *ousia*'nın kendi başına Platon'un Formları gibi var olduğunu öne sürmez. Her zaman içinde barındırması gereken şeylerin bir çözülmesi yoluyla keşfedilen, şeylerin içindeki tözsel ögedir bu.[510] Bu da son karar olarak Aristoteles'in, yapılan bu tartışmada bile sahip olduğu konusunda ısrar etmesi gereken ölçütlerin ikincisini, yani ayrı varlık ölçütünü töze atfetmekten uzak durup durmadığı sorusunu doğurur. Buna bu sonuncu, hak kazanmak için en önde gelen adayı bir parça daha inceledikten sonra tekrar döneceğiz.

(iv) Öz.

Sonunda tözün, sadece bir şeyin formu ya da özüdür, *genus* ve farklılık aracılığıyla tanımının öznesi olduğuna karar verir.[511] Bu konu bl. 4'te tartışılmaktadır, burada karakteristik bir özlülükle yazmaktadır; "Öz sadece belli bir şeyin ne olduğudur." Hal böyleyken, onun bilgisi bize özü olduğu şeyin bilgisini sağlar.[512] *Hayvanların Kısımları Üzerine*'de şöyle yazmaktadır (644a24); "*İnfima species* tözlerdir ve Sokrates ve Coriscus

---

[508] 1038a5-6. Krş. D 1023b1-2: somut nesne duyulur maddeden gelmektedir ve form εἶδος benzer şekilde "formun maddesinden" gelir.

[509] Buna ilişkin eleştirilerine rağmen (Br. An. 1.31, İk. An. 2 bl. 5, PA 1 bl. 2). Krş. Kneale, D. of L., 67: "kuramını sunma şeklinin Platon'un bölümleme yönteminin bir yansımasıyla belirlenmiş olması olası görünüyor." Platon için bkz. özellikle Phil. 16e-17a (*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) ve Allan, Stenzel'in PMD'sine giriş, 32 vd.

[510] τὸ εἶδος τὸ ἑνόν, οὐσία ἑκάστου (1037a29, 1032b2). Maddesiz form anlamında ayrı olarak var olan töz var*dır*, yani yüce mabut; ama bu Platoncu Formlar gibi herhangi bir şeye *ait* form değildir.

[511] 1030a6. "Form ya da öz": bunlar aynı şey için iki addır.

[512] 1030a3 ὅπερ γάρ τί ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι ve 1031b6-7. Bu Sokrates'in ve de Sokratesci döneminde Platon'un anladığı şekliyle öz ya da tözdür οὐσία. Krş. özellikle Crat. 386d-e, 423e (*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

gibi biçimsel olarak ayırt edilebilir olan bireyler onlar aracılığıyla tanımlanır." Bireyler arasında algıladığımız farklılıklar (Selim'in uzunluğu, Ali'nin kötü mizacı) "ilinekseldir," yani kurala boyun eğmez, "ya hep ya da çoğunlukla" ortaya çıkar ve bu yüzden bilimsel bilginin sınırları dışında kalır. Bu bağlamda, özgül forma, bireylerin özüne (ya da onun deyişiyle, sadece maddeden, kusur ögesinden, tanımsız ve bilinemez olandan yontulmuş bireylerin kendisi) *Metafizik*'te, *Kategoriler*'de ve başka yerlerde gerçek bireyler için ayrılmış başlıklar atfedilmektedir—Sokrates, Coriscus, *bu* at. *Met.* D'de belirttiği gibi (1017b23-26), "'Tözün' iki anlamı vardır; (i) başka bir şeyle yüklenmemiş nihai özne; ve (ii) bireysel ve ayrılır olan, ki her bir şeyin şekli ya da biçimi böyledir." "Belli bir 'bu' τὸδε τι" başlığı, başka yerde kıskançlıkla somut nesne için korunmaktadır, şimdi ampirik olandan bilimsel ya da felsefi birime aktarılmaktadır, öz olarak "birincil varlık"[513] başlığını da kullanan özgül forma.[514] Bu pek algılanan tözün formuna öncelik vermesi değildir. Daha çok, kitapta kendisinin de söylediği gibi, form bireydir; ve o anki hedefinin bireyin filozof ya da bilimcinin alanına ne ölçüde girebileceğini keşfetmek olduğunu hatırlayarak bakış açısını değiştirmiş olmasını anlayabiliriz. Bl. 11'de herhangi bir şeyin hangi kısımlarının formun kısımları olduğunu ve hangisinin maddeye ait olduğunu sormaktadır. Maddeye örnek olarak çemberlerin (diskler ya da tekerlekler) yapıldığı tahta ya da bronz örneklerini verir, sonra şöyle ekler (1037a24-28): "Töz açısından madde kısımlar ortaya çıkmaz, çünkü o tür tözün değil somut bütünün kısımlarıdırlar ve bu anlamda bir tanım hem vardır hem yoktur. Maddeyle birlikte alındığında yoktur, çünkü o tanımsızdır, ama birincil tözü açısından bakıldığında bir tözü vardır." "Öz maddesiz tözdür" (1032b14).

En doğru ve tam anlamıyla töz olarak adlandırılabilecek olan şeyin öz olduğuna karar verdikten sonra, Aristoteles "taze bir başlangıç yapar" ve *Met.* Z'nin son bölümlerinde ve *Met.* H'nin ilk bölümlerinde, kastettiği şeyi daha açık ve daha kesin kılmaya çalışır. Yapıtında bilimsel yöntem üzerine ortaya koyduğu şeyleri yineleyerek başlar:[515]

---

[513] Bu 1037b3-4'te, çok açık biçimde olmasa da, "ona madde olarak temel oluşturan bir başka şeyin içindeki bir şey olma anlamında olmayan töz" olarak tanımlanmıştır. "Maddenin içindeki" tam da (Platoncu forma karşıt olarak) Aristotelesci formun olduğu şeydir, buraya dek fiziksel dünyadaki her şeye damgasını vurmaktadır. Yine de, o anki amacı belli bir madde türünün içinde gerçekleşmelerini, tıpkı kalkık burunluluğun burun etini nitelemesi gibi zorunlu kılanlarla eğrilik gibi tümüyle formel sıfatları birbirinden ayırt etmektir.

[514] *Met.* 1017b25-26, 1049a35 (Bonitz, Index, 496a1-2'deki başka referansları göz ardı etmek daha güvenli olabilir) ve PA 644a30'da ἄτομον τῷ εἴδει καθ' ἕκαστον olana verdiği ad. Krş. fiil olarak formla ilgili söyledikleri. Aynı zamanda bu şaşırtıcı adam εἶδος'u tanım öznesi olarak τὸ καθόλου'yla özdeşleştirebilmektedir! (1036a28-29.) Bu bir açıdan tikeldir, bir açıdan tümel.

[515] S. 172 vd., 176 n. 1.

bilimsel bilgi sebeplerin bilgisidir ve bir şeyin ne olduğu sorusu tümüyle ancak *neden* o olduğu söylenerek yanıtlanmaktadır. Tanım, sadece "nominal" olmayacaksa, "Neden?" sorusunu yanıtlar, örn. "Gök gürültüsü nedir?" sorusuna verilen yanıtın neden göğün gürlediğini anlatmalıdır. Demek öz bir şeyin gerçek tanımıyla ifade edilen şeyse, sadece bir şeyin ne olduğu (τί ἐστι) değil, olduğu şeye destek olan ilke, onun gerçek sebebi olmalıdır.

Bir sonraki adımı "Bir şey neden kendisidir?", örn. "Neden bir ev bir evdir?" diye sormanın boşuna olduğunu söylemektedir. Anlamlı olan soru "Neden A A'dır?" değil "Neden A B'dir?" diye sormaktır, yani Bu madde neden bu belli forma sahip?" Neden, öyleyse, bu belli tuğlalara ev adını veririz de tuğla yığını demeyiz? Çünkü bir evin özünü, "ev olmayı" sergilerler.[516] Bu maddi ögelerin yanı sıra bir başka öge olarak, ya da onların herhangi bir bileşeni olarak düşünülmemelidir,[517] çünkü bu sonsuz ricata yol açacaktır. Şimdi bir evin ev olduğunu bir evin özünün bulunması nedeniyle söylemek, kuşkusuz doğrudur, ama bu soyut biçimde çok fazla bilgilendirici değildir. Aristoteles'in kendisi bunun yalnızca bu şekilde soyut olarak değil, ayrıca yalnız biçimsel sebep ya da öz değil nihai sebep ya da öz olarak göründüğü zamanlarda, somut olarak da ifade edilmesi gerektiğini gösterir. Bu malzemenin bir ev olmasının nedeninin ev formunu sergilemesi olduğunu söyleriz. Daha somut söylenecek olursa, dört duvar ve bir çatı formunda düzenlendikleri varsayılabilir; ama bu şu anda oldukları varlığın gerçek açıklaması değildir ve bu yüzden özü tam olarak ifade etmez. Gerçek neden insana ve sahip olduklarına rüzgâr, yağmur ve sıcağın getireceği yıkımlara karşı bir sığınak sağlayacak şekilde düzenlenmiş olmasıdır.

> 1043a14-19 (Krş. De an. 403b4-5). Bir evi tanımlarken, "taşlar, tuğlalar ve kereste" diyenler bir evin kuvve olarak ne olduğunu tarif eder, çünkü bunlar onun malzemesidir; buna karşın onu bedenler ve mallar için bir kap ve sığınak olarak adlandıran ya da buna benzer özellikler ekleyenler, fiili tarif etmektedir.[518] İkisini birleştirenler, madde ve formun bileşimi olan üçüncü tür tözü sağlar.[519]

---

[516] 145b5-6, Aristoteles üslubunun bir harikası: οἰκία ταδὶ διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ὁ ἦν οἰκίᾳ εἶναι.

[517] Aynı soruyu Platon Theaetetus'ta ele almıştı. Krş. 230e: "Belki de hecenin harfler değil de onlardan ortaya çıkan, harflerden farklı olup kendine ait tek bir karaktere sahip olan tek bir form olduğunu varsaymalıydık." Bu savla ilgili olarak Cornford'un yorumlarına bkz., PTK, 151.

[518] Formla eşleştirilmiş olarak, iki satır aşağıda, yine 1043a30-31, 1043b1-2 ve başka yerde olduğu gibi.

[519] Somut nesnenin eklenmesi talihsiz bir durum olabilir, çünkü A. tanımdan bahsediyor ve somut nesneler, sıkça söylendiği üzere, tanıma girmez. Fakat bir sonraki bölümde (1043a29), maddeleri bireysel değil özgül bir önermeye katmayı başarıyor: "Adın somut tözü mü yoksa fiil ve formu mu gösterdiğini her zaman söyleyemeyiz, örn. "ev" "belli bir düzenle tuğla ve

Buradaki örnek bir yapıntıdır, ama aynı şey doğanın ürünleri için de geçerlidir. Bu etin vb bir insan olmasının, et yığını ya da düşük hayvanlardan biri olmamasının nedeni, genel terimlerle onun içinde insan formunun, yani insan ruhunun bulunmasıdır. Ama uygun biçimde açıklanan neden onun insana özgü ve uygun işlevi (ergon) yerine getirebilecek şekilde örgütlenmesi, yani akılcı ve ahlaki etkinliğe yetenekli olmasıdır (EN 1097a30-b3).

Yani töz öğretisi Aristoteles'in sanatta olduğu gibi doğadaki teleolojiye de değişmez bağlılığının bir yinelenmesidir. Bir şeyi tanımlamak için insan onun özünü bilmelidir ve özünü bilmek onun *ergon*'unu, onun ne *için* olduğunu bilmektir. Bir kez daha iki ölçek arasında, madde-form ve kuvve-fiil arasında paralellik görürüz. Aristoteles'in fiil ya da formun tam gerçekleşmesi için en sık kullandığı sözcük *eidos* değil *energeia*'dır, "etkinlik" için kullanılan normal Yunanca sözcük. Birinden diğerine ilerlemenin derecelerine dikkat etmek yerine, madde ve formdan genellikle karşıtlar olarak bahsettiği zaman düzensizi biçimlenmemiş maddeden farklılaştırmak için, hexis -"hal"- sözcüğünü kullanır, sözgelimi bir ev tamamlandığı zaman "şu hale" (ἕξις εἰς ἥν, *Met.* 1070a12), inşaatçıların başlarken elinde bulunan tuğla yığınının karşıtına erişti demektedir. Ama kesin olarak söylenirse bu en yükseğin bir altındaki aşamadır. Ev, içine yerleşilmesi ve bilfiil insanlara sığınak olup uygun etkinliğini icra etmesi sayesinde nihai sebebini gerçekleştirene dek, formunu tam olarak yerine getirmiş sayılmaz. Erdem bir *hexis*'tir, ama insanın *ergon*'u basitçe erdeme sahip olmak değil, onunla uyumlu olan etkinliktir. Bir insan bütün erdemlere sahip olup da hayatını uyuyup bir şey yapmadan geçirebilir.[520]

Geriye ayrı var olma ihtiyacı kalıyor. Hatırladığımız üzere,[521] özellikle iki tür varlık tözsel olarak kabul edilecektir, yani sadece birey (bütün yüklemin öznesi) ve onun formu, ama bireysellik ve ayrılık nitelikleri anlaşılan *Kategoriler*'de ait sayıldıkları fiziksel nesneden özgül forma aktarılmıştır. Tabi Aristoteles için biçimsel olarak ayırt edilmez olan doğal ya da yapay türden tek tek örneklerin dünyanın gerçek şeyleri olduğu ve formun gerçekliğinin onları açıklamaya çalıştığını söylemek doğru olacaktır. Ay altı

taşlardan yapılmış bir barınak" bileşimi için mi, yoksa fiil ve form, "bir barınak" için mi bir gösterge olduğunu bilemeyiz." ὕλη eve görece olan tuğlalar ya da tahta gibi kendi form ve özüne sahiptir. A.'nun dilinin dağınıklığı rahatsız edebilir, ama diğer yandan esnekliği onu Platon da dâhil olmak üzere ondan öncekilerin kaynaklarına kıyasla harika bir araç kılmaktadır. Onları uğraştıran *aporiari* "bir anlamda öyle ama bir başka anlamda"sı karşısında dağılıp ortadan kaybolur.

[520] *EN* 1098a16, 1095b32. Uyku patolojik ve kaçınılamaz olabilir, ama bir hayat boyu tembelliğin erdemle nasıl uyuştuğunu anlamak güç doğrusu! Fakat ἕξις ile ἐνέργεια arasındaki karşıtlık öne çıkmaktadır.

[521] *Met.* 1017b23-26, geride.

dünyadaki formlar sadece maddede var olur, ama ikisinin bileşimleri -oyunbaz köpekler, büyüyen ağaçlar, akılcı insanlar, sağlam binalar- tam anlamıyla ayrı ve bağımsız bir varoluşa sahiptir. Yine de burada, özün birincil töz sayıldığı Metafizik'te de, ihtiyaç karşılanır ve bl. 6'da bir şeyle özünün aynı olduğunu, özün şeyin tözü olduğunu öne sürer. Bundan bu şekilde kurtulamayız. Ayrılabilirlikten yoksun olma, sonuçta, maddenin töz olma savını reddetmenin başlıca sebeplerinden biriydi. Öz ne şekilde buna sahip olur?

Bunu "kavramsal olarak ayrı," düşüncede ya da tanım aracılığıyla ayrı olarak yapar.[522] Farklılık *Met.* H 1024a26-31'de öne sürülmektedir:

> Dayanak tözdür, yani bir anlamda madde, fiil olarak değil ama kuvve olarak bir "bu," bir başkasında bir "bu" olarak kavramsal olarak ayrılabilen logos ya da form ve üçüncü olarak da ikisinin, tek başına üreme ve yok olmaya giren ve niteleme olmaksızın ayrı olan ürünüdür.[523]

Fark gerçektir. Bir öz bilimsel bilginin nesnesi olarak anlaşılan tözdür, o yüzden ayrı sayılır,[524] çünkü anlaşılır ve tanımlanır olduğundan, zihinsel olarak soyutlanabilir ve kendi başına düşünülebilir. Alttürsel madde bilimci için niteliksiz ve ayırt edilmez bir şeydir, hiçbir şekilde maddesi olduğu şeyden ayrılmaya yetenekli değildir. Hem bir bireyin varlığında hem de ona ilişkin bilgimizde kusur ögesidir: ilkinde, maddeye sahip olan şeyin bir kuvve kalıntısı barındırması yüzünden, ikincisinde form olmaksızın tanımı dışlaması yüzünden. Bireysel örneklerden, aynı türün bütün üyeleri tarafından paylaşılan *eidos*'u soyutladığımız zaman geriye kalan şeydir o.

Son olarak, bir kez daha varlığın ve (daha fazla ipucu elimize geçmediği sürece tam olarak tasavvur edemeyeceğimiz) biricik saf tözün en üstün dışavurumuna bakacak olursak, maddeden tümüyle kurtulmuş olan Tanrı'nın hem özgül hem de sayısal olarak bir olduğu, varlık olarak (bilfiil)[525] kusursuz olduğu ve kusursuzca bilinebilir olduğu çıkmaktadır. Bildiğimiz gibi, bu kolayca ya da anında bilinebilir anlamına gelmez. "Zayıf biçimde bilinen ama insanın kendisince bilinenden insan mutlak olarak bilinebilir olanı anlamaya çalışmalıdır, dediğimiz gibi, insanın anladığı şeylerin yolunu izleyerek."

---

[522] χωριστόν λόγῳ, yine Yunanca sözcükler arasındaki her işe yarar sözcüklerden biri. Owens (*Doctrine of Being*, 381) bunun "düşüncede" anlamına geldiğini reddeder ve "form olarak ayrı" anlamına geldiğini söyler, ama sonuçta "tasarıda" diye çevirir. "Ayrı bir biçimde formüle edilebilir," Ross.

[523] χωριστὸν ἁπλῶς. Fizik'te formun ayrılabilirliği daha olumsuz olarak dile getirilmektedir: χωριστόν aracılığıyla *olmadığı sürece* λόγος *değildir*. Bkz. 193b3-8.

[524] Ya da ayrılabilir. χωριστόν'un aynı şekilde sonlanan diğer sözcükler gibi, uygun bağlamlarda her iki anlama da geliyor olması küçük bir nüanstır. A.'in kendisinin διαιρετόν'la ilgili olarak, De an. 430b6'da dediği gibi, hem kuvve hem fiili karşılayabilirler.

[525] *Met.* 1074a35-37: τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐχ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον ἐντελέχεια γάρ.. ἔν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν..

Böylece saf fiille ve kendi doğası içinde en bilinebilir olanla eşitlenen tanrısalı anlamak, ilk felsefenin nihai hedefi olmuştur, ama sonuçları doğru ve sağlam temelli olacaksa, öncelikle kendisini fiziksel dünyanın olguları arasına katması gerekmektedir. Varlık olarak varlığın incelemesinde gözlediğimiz iki ayrım ne ayrı ne de karşılıklı olarak birbirini dışlar niteliktedir. Kendi kusurlu dünyamızda form ya da öz arayışı filozofun [bilgi] haccında ilk aşamadır; eğer sebatlıysa ve sağlam Aristotelesci ilkelerle tartışıyorsa, sonunda onu Tanrı'yla, en azından Aristoteles'in ona sağladığı türden bir tanrıyla yüz yüze getirecek olan bir yolculuktur bu.

TÖZ ÖĞRETİSİNİN ÖZETİ VE ÖVGÜSÜ

Aristoteles'e ilk soru olarak şu sorulacak olursa: "Tözden bahsettiğin zaman, neye gönderme yapıyorsun?" Şu yanıtı vermek isteyebilir: ":Bireysel somut, fiziksel nesnelere." *Met.* Z'de ikinci bir soruyu yanıtlamaya çalışır. Ay altı dünyadaki, töz adına aday olan bireysel somut nesneler genel olarak sürekli bir doğum, bozulma ve değişim akışı içinde oldukları gibi eski bir itiraza açıktır. Platon bu nedenle onlardan "varlık" (ὄντα) adını esirgemiş ve sadece "oluş" (γιγνόμενα) olarak tarif edilmeleri gerektiğini söylemişti. Onlardaki kararlı, (sadece "olmayı" değil) "-dır" takısını da [sözcüğünü] kullanabilmemizi sağlayan ve onların ne oldukları sorusuna yanıt verebilecek olan, töz denebilecek öge (ἡ ἑκάστου οὐσία) nedir? Onun *Kategoriler*'de ikincil töz saydığı, *Met.* Z'de aradığı şeyin bu olduğunu varsaymazsak, kitabın büyük kısmı saçmalık halini alır. Ama kesinlikle artık onu hiçbir ikincil anlamı olmayan töz olarak kabul ettiği izlenimini vermektedir. Bu yüzden Ross'un (birçoklarının kabul ettiği) değerlendirmesi *prima facie* akla yatkındır (Metaph. ı, ci): "ZH'nin genel eğilimi Aristoteles'i duyulur bireyin 'birincil töz' olduğu yolundaki eski öğretisinden, birincil tözü saf formla ve sadece bununla özdeşleştiren bir öğretiye taşımaktır."

Fakat benim burada gösterildiğini umduğum şey bunun doğal ve makul bir geçiş olduğu, basit bir akıl karışıklığı ya da fikir değiştirme olmadığıdır. İki ayrı soru vardır: "'Töz' terimiyle neye gönderme yapıyorsun?" ve "Bunu hangi hakla yapıyorsun?" Aristoteles'in ilkine verdiği yanıtı ("Tözler benim için, görebildiğim ve ele alabildiğim şeyleri de kapsamak üzere bireysel şeylerdir") biraz da mizacı getirmektedir. İkincisine verdiği yanıt daha önceki filozofların ortaya çıkardığı kuşku götürmez hakikatten etkilenmişti, yani somut duyulur bireylerin mevcut halleriyle bilimsel ya da felsefi sorgulama nesnesi olamayacağı hakikatinden. Gerçekten de bir başka çözüm bulmaya çalışmış olabilir. Maddecilik ölmemişti -hâlâ da ölmüş değildir- ve onun gerçekliğin önce duyulur nesnelerde aranması gerektiği konusundaki ısrarı ve Platoncu Formlar kuramından

hoşlanmaması, geçici olarak ona bağlı olduğunu düşündürebilir. Aslında, yine de, bağlı değildi ve burada çektiği güçlükleri takdir etmemiz için psikolojik yön yardıma geliyor. Bunlar kendini evrensel formların, özgül olsun genel olsun aşkın varlıklar olarak var olabileceğine inanamayan, ama yine de Platoncu olan ve en hakiki gerçeklik olarak maddesiz form öğretisinden etkilenmiş olan bir Platoncunun çektiği güçlüklerdir.

Aristoteles için form ya da özün ayrılmasının zihinsel bir amaç olduğu, doğa içinde yer alan bir ayırmanın yansıması olmadığı vurgulanmalıdır. Ama bu form ya da özün kendi içinde doğada *var olmayan* sadece mantıksal bir soyutlama olduğu anlamına gelmez. Özgül form, bireyin özü değişimsiz, maddesel olmayan var olan bir varlıktır, ama sadece doğanın dışavurumlarında, yani aşkın bir dünyada değil, maddeyle kesişim halinde var olmaktadır.

Kuşkusuz bu gerçekliğin tatmin edici bir açıklaması değildir. Hiç değilse Darwinci evrimi olanaksız kılar. Yine de uzun süre varlığını sürdürdü ve on sekizinci yüzyılda Linnaeus hâlâ şöyle yazabiliyordu: "Başlangıçta yaratıldığı kadar çok tür vardır. Yeni tür diye bir şey yoktur."[526] Bütün felsefeler gibi, Aristoteles'in felsefesi de daha önceki düşünce tarihiyle bir deneyim bileşkesinin belli bir entelektüel mizaç üzerindeki etkisini cisimlendiriyordu. Bu bir yandan Platoncu Formların onun ampirik taleplerini karşılamayı tatmin etmekten uzak kalmasının, diğer yandan sağlam, bilinebilir ve bu yüzden maddeleşmemiş gerçekliğe ilişkin Platoncu öğretinin son siperini sayısız filozofun ya da başka kuşkucuların saldırılarına karşı savunmaya yönelik bir kararlılığı ilan edilmesini içeren bir konumu temsil ediyordu.

[526] Aktaran Singer, *Hist. of Sc. Ideas*, 379 vd.

XII
SEBEPLER

I. DÖRT SEBEP

Aristoteles'teki *aition* ya da *aitia* sözcüğü muntazaman "sebep" olarak çevrilmiştir (ya da zaman zaman *arche*). Sıfat hali *aiti-os*, -a, on "-dan sorumlu" anlamına geliyordu, özellikle insanlar için olumsuz anlamdaydı, "suçlamak" ya da "suçlu" gibi. Bu standart kullanımın tipik örneği Platon'un *Devlet*'inde tanrısal konuşmacının ruhun gelecekte dünyevî yaşamı seçeceğini bildirdiği yerdir (617e): "Sorumluluk (*attia*) seçene aittir; Tanrı suçsuzdur (an-aitios)." "Sebep" anlamı Aristoteles'ten önce yerleşmişti, Herodot tarihinin başında Yunanlar ile İranlılar arasındaki savaşın *aitia*'sını sorgulamayı vaat etmektedir. Aristoteles ona felsefesinde bir şeyin, doğal ya da yapay yoldan varlığa gelmesi için mevcut olması gereken bütün etkenleri kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Böylece bizim "sebebimizden" daha geniş bir alanı kapsamaktadır, ama yine de biz "sebebi" en yakın Türkçe eşdeğer olarak kullanacağız.[527] Bu zorunlu etkenler dört türdür, maddi, biçimsel, etkin (ya da devindirici) ve nihai;[528] bunları farklı deyişlerle sıralar ve birçok kez tarif eder; ve herhangi bir doğal ürün ya da olayın (örn. bir insan) bilimsel açıklamasının dördünün birden ifadesini talep ettiğinde ısrar eder (*Met.* 1044a33-b1). Hepsiyle bir ya da başka bağlamda karşılaştık, ama daha ziyade bir nedenle ve bu bölüm ayrı sebeplerin ve birbirleriyle ilişkilerinin değerlendirilmesindeki boşlukları doldurmaya ayrılacaktır.

---

[527] Vlastos, Plato I'de (ed. Vlastos), 134-7 şiddetle "sebep, cause" çevirisine karşı çıkmaktadır, ama daha iyi bir sözcük bulmak güç bir şey. Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. A. Gotthelf, R. of Metaph. (1976-7), 227 n. 1'de V.'un geleneksel çeviriyi bir yana bırakma nedenlerine ikna olmamıştır. Owens (*Doctrine of Being*, 82) "İngilizce 'cause' sözcüğünün kavramı oldukça doğru biçimde aktardığını" söyleyecek kadar ileri gitti; ve s. 348'de: "Kullanıldığı her seferde 'bir şeyden sorumlu olmak' gibi temel bir fikir mevcuttur, bu her sefer tabi Aristotelesci anlamda bir ağızdan çıkmalıdır." Vlastos gibi Düring de, αἴτιον'u "sebep"le karşıladığımız zaman, "bilinçsiz olarak sözcüğün arkasında sebepliliğe ilişkin kendi düşüncemizin durduğunu varsaydığımızdan" yakınmaktadır. "Şeylerin yapısı" (s. 94 vd., 98 vd., 225, 517) diye karşılayacaktır, ama bir αἴτιον'un hiçbir bağlamda kaybetmemesi gereken temel bir özelliği bir varlık ya da olup bitene dair *sorumluluğudur*. Düring'in kendisi bu yüzden bazen bunu "Grund" diye çevirir, ama bir yoruma gitmez; örn. s. 597'de τὰς πρώτας αἰτίας (1003a31) "die letzten Gründe" olur. Bazen bu doğrudur, "neden" sebep"ten daha uygun kaçabilir: krş. Le Blond, *Logique et methode*, 93 vd.

[528] τὴν ὕλην, τὸ εἶδος. τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα, Fiz. 198a23-24. Her birine karşılık kullanılan farklı ifadeler için bkz. Bonitz, Index 22b29-39.

Fizik 2, bl.3, soruşturmanın hedefinin bireysel şey ve olayların anlaşılması olduğunu[529] ve bizim her birinin sebebini anladığımız zaman onları bildiğimizi iddia edebileceğimizi yineleyerek, söylemsel ve gerçek tanım arasındaki farkı hatırlatarak başlar.[530] Şöyle devam eder:[531]

> Bir anlamda, (1) "sebep" (*aition*) bir şeyin içinden çıkıp olduğu ve içinde ısrar ettiği şey anlamına gelir, örn. bir heykelin bronzu ya da bir kabın gümüşü ve bunların *genus*'ları. (2) İkinci anlamda form ya da örüntüdür, yani özün formula'sı[532] ve *onun genus*'ları (örn. oktav, oran 2:1 ve genel olarak sayı), ve tanımın içinde bulunan kısımları. (3) Yine, bir değişim ya da atalet halinin birincil kaynağıdır, örn. danışman bir eylemin sebebidir, bir baba çocuğunun sebebidir[533] ve genel olarak yapılan ya da değiştirilen şeyi yapan ya da değiştiren. (4) Son olarak son anlamına gelir, şeyin ne için olduğu, tıpkı sağlığın yürümenin sebebi olması gibi. "Bir insan neden yürür?" diye sorulacak olursa, "sağlığı için" diye yanıt veririz ve bu yanıtla kendimizi sebebi vermiş sayarız. Etkilerin içine ayrıca dışsal olarak sebep olunanın ara aşamalarını da katarız, örn. sağlık durumunda zayıflama, arınma, ilaçlar ya da aletler.

Metafizik'te daha kısa biçimde:[534]

---

[529] Yinelenen ἕκαστον'a dikkat edin, 194b18 ve 23. "Şeyler ve olaylar": krş. etkin sebep olarak "öneren." Bir Yunan olarak, A.'in ἕκαστον'dan sonra bir isim koyması gerekmiyordu.

[530] Bkz. S 172 vd., 176 n. 1, 217. Farklılık λόγος ὀνοματώδης ile λόγος ὁ δηλῶν διὰ τί ἔστιν arasındadır (İk. An. 93b30-31, 38-9).

[531] 194b23-195a1, *Met.* 1013a24-b2'nin bir kopyası. Yorumcular τὴν πρώτην αἰτίαν'nın, ki 194b20'de τὸ διὰ τί'yle eşleştirilmektedir, yaklaşım mı yoksa nihai mi sebep olduğu konusunda tartışmaktadır. Kesinlikle ikisi de değil, daha çok 195b21-25'te hem ἀκρότερον hem πρότερον olarak adlandırılan şey, yani en kesin ve geçerli anlamıyla sebep. Bir evin etkin sebebi bir insandır, ama ancak inşaatçı olarak, yani bu yüzden "asıl" sebep olan, inşa etme sanatına sahip olarak. 195a3'daki hekimin ve uzmanın προτέρως ve ὑστέρως'u da böyledir.

[532] Kesin olarak konuşulduğunda formel sebebin τὶ ἦν εἶναι olduğu, V'nın sözcükler ya da düşünce yoluyla ifade olduğu düşünülebilir. Görünüşteki gevşeklik A.'in örneklerini yapay döllemeden vermesinden kaynaklanıyor olmalı. Bir lirin εἶδος'u yaylarının uzunlukları arasında var olan orandır; ama bunlar kesilip yerlerine yerleştirilerek gerilmeden önce, o λόγος'un εἶδος'u, yapanın zihninde παράδειγμα olarak hizmet etmek üzere hazır olmalıdır. Ama λόγος birçok anlama sahiptir ("oran" da aralarında olmak üzere, bu yüzden cümlenin tamamı olasılıkla τὶ ἦν εἶναι ya da εἶδος'un bir dolambaçlı söylenişi olabilir. Krş. *GC* 335b6-7, *Met.* 1069b34.

[533] A. ve çağdaşları üreme sırasında anne sadece maddeyi (aybaşı sıvısını) sağladığına ve babanın menisinin harekete geçiren ya da devindirici sebep olduğuna inanıyordu. Bkz. *GA* 727b31-33, 729a28-31, *Met.* 1044a34-36. Bu Needham'a göre (*Hist. of Embryology*, 43) "önündeki olgulardan yapılan yersiz bir türetme değildi."

[534] 983a26. *Met.*'in bu ilk kitabında dile getirilen hedefi kendisinden öncekileri gözden geçirerek bu dört taneden başkasını tanımadıklarını göstermek, böylece kendi sınıflandırmasını doğrulamaktır. Bir başka kısa sıralama GA 1.1, 715a3-7'dedir; sebeplilik çözümlemesi herhangi bir

> Sebeplerden dört anlamda bahsedilmektedir: (1) töz ya da öz, (2) altta yatan madde, (3) devinimin kaynağı, (4) bunun tersi, hedeflenen bütün olacak olanın ve devinimin sonu ve amacı olan iyi sonuç. Bunları Fizik'te yeterince incelemiştik.

Fizik'te Aristoteles formu örüntü ya da model (paradigma) olarak adlandırır ve Ross bunun Platoncu dile ait bir kalıntı olduğunu kaydeder. Yine de *eidos* onun için hep Platonculuk ya da kendiyle çelişme olsun olmasın içsel formla birlikte dışsal örüntü anlamını korumuştur, aşkın paradigmatik Formları reddetmesine rağmen. Bir adam insan formuna sahiptir ve onun var oluşunun dört *aitia*'sından biri budur. Aynı ölçüde zorunlu olan bir başkası, etkin sebep ya da aracı, yani babasıdır. Ama baba aynı türden (*eidos*) olmalıdır; sadece sonunda dölün elde edeceği forma (eidos), gelişmesini sağlayacak örüntüye sahip olarak baba doğumun aracısı olarak davranabilir. Burada Aristoteles'in felsefesi açısından iki nokta önemlidir.

(i) Olacak olan herhangi bir şey için, zaten onun sebebi olacak olan kusursuz bir örnek[535] var olmalıdır. Aristotelesci terimlerle, edim hem mantıksal hem de kronolojik olarak etkiden öncedir. Bu inanç onun gözlerini herhangi bir türlerin evrimi fikrine kapatan şeylerden biriydi.

(ii) Biçimsel ve etkin (ya da devindirici) sebepler, ister doğal ister yapay yaratım yoluyla olsun, aynı bireyde birleşmiştir. Bir hayvanın etkin sebebi hayvandır, yani dölde gerçekleşecek olan forma, onun kuvvesinin fiiline sahip olmak. Bir evinki inşaatçıdır, ama o sadece evin formuna (tasarımına) zaten zihninde sahipse öyle olabilir (ve hatta tasarılar ve çizimler şeklinde dışsallaştırmışsa). "Sanat ürünleri formları yapıcılarının zihninde olan şeylerdir" (*Met.* 1032a32-b1; krş. 1034a24). Daha sonra Fiz. 2'de (198a24vd) üç sebebin de -biçimsel, etkin ve nihai- bir bireyde maddi olana karşı birleşmeye yönelirler. "Bir insana neden olan bir insandır" (bu ünlü yafta burada 198a26-27'de görülür) ve aynı zamanda çocuğunun etkin, biçimsel ve nihai sebebidir.

Aristoteles'i öncelikle ilgilendiren şey doğal sebepliliktir, ama yapay üreme yararlı bir malzeme sunar, çünkü içinde dört yön çok açık biçimde ayırt edilir. O yüzden burada bir heykelin bronzu ve bir kabın gümüşüyle maddi sebebi örnekler ve bunu diğer sebepler içinde tümüyle sürdürmese de, çarpıtma yapmadan yapılabilir bu.[536] Bir yemek masası düşünelim: maddesi tahtadır; aracı ya da etkin sebebi, marangoz; formu,

---

bilime giriş olarak uygundur. İk. An. 94a21-23'te sıralanan sebepler için bk. Ross edisyonu, s. 638 vd.

[535] Elbette Platoncu anlamda kusursuz değil, entomolojistlerin imago'dan yumurta, larva ve pupa'ya karşıt olarak "kusursuz böcek" olarak bahsetmeleri anlamında.

[536] Yine de dikkatle. Sprague dört sebebi zanaatlardan tek bir örnekle beraber örneklemenin felsefi olarak yanlış olduğu itirazını yapıyor ve R. B. Todd onun eleştirisini onaylamıştır (Sprague, "The Four causes: Aristotle's Exposition and Ours," *Monist* 1968; R. B. Todd, *JHI* 1976, 319).

dört ayak ve düz bir tezgâhtır; nihai sebebi, yerde yememe rahatı. İnsan sözkonusu olduğunda, maddesi kolaylıkla diğerlerinden ayırt edilebilir, ama ya sonra? Etkin sebebi bir *insan*dır; biçimsel, *insan*lık; nihai, *insan* olmak. Farklı tür sebeplilikler kavramsal olarak ayırt edilebilir ama kolektif olarak sadece ebeveynde cisimlenmiştir.

Özsel sebeplilik bile, öyleyse çoğuldur, tıpkı bronz ve heykeltıraşın, farklı şekillerde bir heykelin üretimi için gerekli olmaları gibi; ve şeyler birbirlerinin sebebi olabilir, tıpkı sağlık alıştırması (etkin) ve alıştırmanın sağlığı (nihai) gibi. Bu dört türün (εἴδη) yanı sıra sebepler "mod" (τρόπος) açısından farklılık gösterebilir, öncül ya da sonul (daha yakın ilgili; yani heykeltıraş sanatçıya öncüldür ve sanatçı insana, özgül genele, tıpkı heykelin sebebinde olduğu gibi), özsel ya da ilineksel (bir heykeltıraş özsel olarak bir heykelin sebebidir; belli bir heykelin heykeltıraşının Polyclitus olması ilinekseldir), kuvve ya da bilfiil işlem halinde olabilir (Fiz. 2, bl. 3).

Maddi.[537] Ayrı sebepler arasından hâlâ en çok dikkat çekeni budur. Göreceliğini not düşmek gerekir.[538] Aristoteles'in en sevdiği örnekle, bronz madde ve küre ona dayatılan formdur, ama bronzun kendisi bir madde ve form bileşenidir, madde bakır ve tenekedir, bunların da altında bütün fiziksel cisimlerin yapılmış olduğu dört öge bulunmaktadır. Canlı doğada bir hayvanın ya da bitkinin maddesi onun benzer olmayan kısımları, onların maddesi de *homoeomere*'dir [benzer olan], onlarınki de dört ögedir (GA, 715A8-11).[539] Bu cismani ögelerin ötesinde sadece "asıl" ya da nihai madde,[540] tanımlanabilir

[537] ὕλη τὸ ὑλικόν αἴτιον, τὸ ὑποκείμενον (kılıklarından biriyle), τὸ ἐξ' οὗ. Fiz. 195a19-20'nin son cümlesi, tuhaf biçimde, madde ve öz ya da form arasında paylaşılmıştır. Form da somut nesnede içkindir ve bu yüzden bir parça akıl karıştırıcı olsa da, haklı olarak böyle betimlenebilir. Aynı şekilde madde gibi form da *Met.* 1070b22'de τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια'ya katılmıştır. Ama daha sık olarak τὸ ἐξ οὗ, olması gerektiği gibi, sadece maddeye gönderme yapar, οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος'da olduğu gibi. (Fiz. 194b24; buna karşın değişimden sonra στέρησις οὐκ ἐνηάρχον, 191b15-16. Krş. örn. *Met.* 1032a17.)

[538] τῶν πρός τι ἡ ὕλη, Fiz. 194b8-9.

[539] ἀνομοιομερῆ ("farklı kısımlardan") hayvanlarda tam organlar, uzuvlar, onun gibi şeylerdir (eller, bacaklar, kollar, kalp, baş vb.); ὁμοιομερῆ, bunların maddesi, et, kemik, kaslar gibi tözlerdir. Bkz. HA 486a5-14. Kabul ya da tahta gibi benzer olan kısımları PA 655b37-56a1, meteor. 385a9-11'de bahsedilen bitkilere kadar uzanır. (Gottschalk CQ 1972'de A.'in Meteorologica kt. 4'ün gerçek yazarı olup olmadığına ilişkin güçlü bir savla ortaya çıkmıştır, ama bu bölümde anılan yerlerin Aristoteles'e özgü özellikler taşıdığından kuşku duyulmamalıdır).

[540] Genellikle "asıl" ya da πρώτη ὕλη olarak değinilir. πρώτη ὕλη'ya ilişkin (listelediği) değinmelerden bazılarının nihai maddeye belirsiz biçimde değinmesinin, birkaçının da hiç değinmemesinin Charlton'a borçluyuz. Bu *Met.* 1044a15-17'de saptanabilir: "Bütün şeylerin sonunda aynı malzemeden ya da malzemelerden geldiği kabul edilse bile ἐκ τοῦ αὐτοῦ ὡς πρώτου ἢ τῶν αὐτῶν ὡς πρώτων ve olan her şeyin ἀρχή olarak aynı maddesi varsa, demek her birine uygun bir madde vardır." Krş. ayrıca Meteor. 390a4-5: "Sonuçta madde kendi-

karakteri kesinlikle olmayan ve en azından en düşük form düzeyinden ayrı olarak var olamyan bir şey vardır. Nihai madde (ὕλη) (bizim düşünmeye can attığımız gibi) cisim (σῶμα)[541] değildir, çünkü en basit cisim bile madde ve formun bir bileşimidir. Bu mantıksal olarak Aristoteles'in sisteminin talep ettiği bir kavrayıştır, sonsuz ricat korkusuyla madde ve formun, kudret ve edimin göreceliğini birleştirmektedir: "İnsan bir yerde durmalıdır" (*Met.* 1074a4). Sonsuz bir varlıksal (b'nin bilkuvve a, c'nin bilkuvve b olduğu ve böylece sonsuza giden) geri çekilme dizisi olamaz. Sonda (ya da başlangıçta) saf kuvve, yani madde olmalıdır. Bunu betimlemek belli ki zordur ve insan Platon'un *Timaeus*'taki (49a, 50c51b) kendi "rahmi ve oluş ebesi"ne ilişkin anlattıklarından daha iyi bir çaba ummakta zorlanıyor; "güç ve belirsiz türden bir şey ... görünmez ve şekilsiz ... anlaşılır olanın şaşırtıcı yoluyla katılan ... duyular olmaksızın bir tür gayrı meşru usavurma aracılığıyla kavranan ... içine giren şeye harekete geçer ve şekillenen esnek bir matris ἐκμαγεῖον." Aristoteles Platon'un kavrayışını eleştirse de,[542] Timaeus'un etkisi reddedilmez görünmektedir.[543]

Bugün bütün o asıl madde fikri, "Aristoteles'in bütün fiziksel değişimlerin altında yatan tek, ebedi ve tümüyle belirlenmemiş bir dayanak olduğuna inandığı yolundaki geleneksel görüş" sarsılmıştır[544] ve bu yüzden bizi bir parça daha ilgilendirmelidir. Saf

---

sinden başka şey değildir" (buna karşın basit cisimlerin her biri, diğerlerinden ayırt edilebilir olarak, elbette kendi formlarına sahip değildir).

[541] Bu yüzden modern bir felsefeci şöyle yazmaktadır: "Bu yazıda madde dediğim zaman yıldızlar ya da kum tanecikleri gibi maddi cisimleri kastediyorum." (W. Von Leyden, PAS 1978, 31.) Bu günümüzde kabul edilmiş madde fikrini temsil eder, ama kesin anlamıyla A.'in madde kavrayışını temsil etmez.

[542] Sözgelimi üçgenlerin πρώτη ὕλη olamayacağına karşı çıkarak (GC 329a23 vd.). Bu, özellikle bir sonraki cümleyle birlikte, πρώτη ὕλη'nin, elbette düzenli bir şekil alamayacak olan "asıl (nihai)" madde anlamına gelmesinin açık bir örneğidir. Platon'un eleştirisi olarak belli ki başarısız kalır.

[543] Charlton Stoiklerin asıl maddeyi Platoncu ve Aristotelesci fikirlerin bir araya getirerek icat ettiklerini öne sürer (Fiz. 1 ve 2, 142 vd.). Onların bunu böyle kabul etmek için yeterli ve icatçıları olmayı iddia etmek için yetersiz nedenleri sahip olduğunu varsayıyorum. Platon'un Tim.'unun "kabının" ve bunun A.'in ὕλη'yle bağlantısı için bkz. *YFTV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Tim. ve A.'in asıl maddesiyle ilgili kaynakça için bkz. Happ, Hyle, 95 n. 64 ve Happ'ın 95-130'daki bütün bir tartışması. Birçokları gibi o da, 50d1'deki ἐν ᾧ'nun zorunlu olarak uzaysal bir göndermesi olduğunu düşünmektedir, e8 bunun böyle olması gerekmediğini gösterir oysa. Platon'un ἐκμαγεῖον'unu baştan sona "chora" olarak adlandırır ve chroa'yla πρώτη ὕλη arasındaki önemli ince ayrımlardan bahseder (s. 122). A.'in kendisi için, tabi, χώρα ὕλη *idi* (Fiz. 209b11-13). Happ onun ne derece haklı olduğunu sorar (s. 124 vd.).

[544] Özellikle yukarıdaki alıntının kaynağı olan Charlton Fiz. 1 ve 2, 129-45. C.'in savını anbean izlemektense geleneksel bakışı desteklemeye çalışacağım, çünkü ortaya attığı her şeyin *GC* 329a24-35'in açık önermelerinin tarafsız bir okumasına karşi durabileceğini sanmıyorum. Bu

madde (ya da şüphesiz *öylece* bilinen, herhangi bir şeyin maddesi) analoji dışında bir şekilde bilinemez (Fiz. 191a7);

Altta yatan doğa analoji yoluyla bilinebilir. Bronzun bir heykele, tahtanın bir kanepeye, ya da genel olarak herhangi bir biçimlenmemiş madde gibi, şekillendirilmeden önce herhangi bir biçimlendirilmiş ürünle ilişkili olması gibi; bu dayanak da töze, bireye kıyasla *olan* şeydir.

Bu nihai maddenin en iyi anlatımı GC 329a24-b1'dedir. Çeviriyorum.

> Bizim görüşümüz [yani Platon'unkine karşıt olarak] *gerçekten de duyulur cisimlerin bir maddesinin olduğu* yönündedir. Fakat kendi başına var olmaz (ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστήν; krş. GC 320b12-17) ama hep bir tutarsızlıkla kesişim içindedir.[545] *Ögeler denen şeyler ondan yaratılır*. Bunlar başka yerde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır, ama onların da maddeden bu şekilde türetildiğini varsayarak onlar hakkında da, *ayrılamaz olan ama karşıtların altında yatan maddeyi birincil ilke olarak kabul ederek*, bir şeyler söylemeliyiz. (Sıcak soğuk için madde değildir, soğuk da sıcak için, ama dayanak ikisi için de maddedir.) Demek önce kökensel ilke[546] olarak *bilkuvve algılanabilir cisime* sahibiz, ikinci olarak sıcak ve soğukluk gibi karşıtlara, üçüncü olarak da ateş, su ve benzeri şeylere geliriz [yani en basit asıl ögeler], çünkü bunlar birbirine değişir.

Bu paragraf, bize yalın biçimde en basit algılanır cisimlerin maddenin nihai dışavurumu olmadığını, *onların* maddesi olarak iş gören ve bilkuvve algılanır cisim olarak adlandırılabilen bir şeyin var olduğunu söylemektedir.[547] Bu ancak kavramsal çözümlemeyle saptanabilir, çünkü doğada her zaman için soğuk ya da sıcak, kuru ya da ıslak karşıtlarının biri tarafından nitelenir gibi görünmektedir, aslında onların içinde bulundukları dayanaktır. Charlton basit cisimlerin herhangi bir asıl dayanaktan çıkmadıklarını, birbirlerinin içinden çıktıklarını söyler ki Aristotelesciliğin tuhaf bir çarpıtılmasıdır

---

özellikle s. 134'te yazdıkları için doğrudur, örn. asıl madde kesinlikle "hava ya da ateşten daha iri taneli ama diğer ögelerden ince" bir şey değildir, A. bunu 332a20-22'de reddeder çünkü hiçbir niteliği yoktur. Charlton'un savı Owens tarafından eleştirilmiştir (*Phoenix* 1971, 281 vd.), ama Hamlyn (Philos. 1971, 169) bunu "tümüyle ikna edici" bulmuştur. Bununla ilgili olarak Schofield'in, Phron. 1972'de yer alan bir makalesi vardır. Happ Hyle, 298-309'da asıl maddeyi kabul eder. H. R. King'in "A. without Prime Matter" adlı yazısı (JHI 1956) Solmsen tarafından, JHI 1958'de yanıtlanmıştır. Krş. Happ, Hyle., 302 n. 111.

[545] Yani sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru gibi karşıt çiftlerinden biriyle. Maddenin πρᾶγμα'dan, maddesi olduğu somut algılanır nesneden ayrılamazlığı, *Fizik*'te ısrarla ortaya atılmaktadır. Bkz. 209b23, 212a1, 214a14-15, 217a24-25.

[546] Ya da sebep, ἀρχή. Onun αἴτιον'la ilişkisi için bkz. *Met.* 1013a17 πάντα γὰρ τά αἴτια ἀρχαί ve geride s. bl. X n. 24.

[547] Madde ve kuvvenin özdeşliğini hatırlamak üzere bkz. geride. 332a26'da A. dört basit cismin ötesinde αἰσθητόν olan bir şey olmadığını söyler.

bu. Cael. 3 bl. 6'dan alıntı yapar. Elbette, herhangi bir başka cisim[548] ya da asıl maddeden çıktıkları bir zaman yoktur ve olmamıştır, çünkü evren ebedidir (Cael. 1, bl. 10-12) ve her zaman şu anki formlarıyla var olmuşlardır. Buna rağmen eğer sözgelimi ateş sudan, sıcak ve kuru olan soğuk ve ıslak olandan geliyorsa, değişime zemin oluşturacak bir dayanağın olması gerekir, "çünkü karşıtlar değişmez." *Fizik*'te söylendiği gibi, "Karşıtların birbirlerinden etkilenmeleri olanaksızdır, ama bu güçlük de karşıtlardan farklı bir dayanağın olmasıyla çözülmüştür."[549] Daha sonra GC'de (334a23-25) gerçekten ateşin suya ve suyun ateşe dönüşebileceğini, çünkü ortak bir dayanağa sahip olduklarını söylemektedir ve *Metafizik*'te yalnız olmuş olan şeyin madde olduğunu değil (1032a20, 1033b18-19), *birbirine* dönüşen şeylerin de madde olduğunu söyler.[550]

Bu nokta ele alınmadığında, Aristoteles suyu bilkuvve hava ve böylece onun maddesi olarak, havayı da "bir başka şekilde" bilkuvve su olarak adlandırmaktan, onların birbirlerine dönüşebilmeleri olgusunu dile getirmekte duraksamaz.[551] Aynı zamanda ontolojik bir hiyerarşi sergilerler: ateş dokusu açısından en yüksek, nadir ve iyidir, doğal devinimi evrenin dış sınırına doğrudur, geri kalanlardan daha büyük ölçüde cisimsizliğe ve kusursuz güncelliğe yaklaşır,[552] buna karşın ağır hantal toprak, merkezde toplanarak, ölçeğin en düşük düzeyinde yer alır. Madde ve form, kuvve ve fiil kavramlarının göreceliği tanıdıktır ve nihai maddenin varlığına bütün bunların altında bir engel yoktur.

Maddenin göreceliği, Aristoteles'in sadece herhangi bir şeyin en yakın maddesinin doğru biçimde *onun* maddesi olarak adlandırılabileceği konusunda ısrar etmesine yol açar. Doğru, bir bitki dört ögeden yapılmıştır, ama fiziksel dünyadaki başka her şey de öyledir, o yüzden doğabilimci için onlardan bilkuvve bitki olarak bahsetmek işe yaramaz. Aslında, dört sebebin hangisi göz önüne alınırsa alınsın, insan hep tikel durum için en geçerli olanı aramalıdır.[553] Bu nihai maddeye yönelik kuşku götürmez göndermelerin azlığını değerlendirmeye dek uzanır. Mantıksal bir zorunluluk da olsa,

---

[548] 329a8-13. Anaksimander'in su, hava ya da cismani ἄπειρον'unu asıl sayıp öbür ögeleri onun türevleri kabul eden İyonyalı tektanrıcılara bu yöneltilecektir.

[549] *Met.* 1069b6-7, Fiz. 190b32. (Krş. 189a22-23).

[550] *Met.* 1032a20, 1033b18-19; ve krş. Cael. 312a30, "karşılıklı olarak dönüşebilir ögelerin bir ortak maddesi" üzerine.

[551] Fiz. 213a1-4 (krş. Ross agy.), Charlton'un (s. 131) geleneksel görüşü savunanlarca "açıklanması gerektiğini" düşündüğü yerlerden biri. Korkarım icatçıların daha da çok açıklaması yapması gerekmektedir.

[552] Top. 103a7, 146a15, Fiz. 216b35-17a1.

[553] τὸ ἀκρότατον αἴτιον, Fiz. 195b12-15. Bu konu zaten s. 224'te ele alınmıştır ve krş. bl. XII n. 14, "her birine uygun madde."

madde (ya da şüphesiz *öylece* bilinen, herhangi bir şeyin maddesi) analoji dışında bir şekilde bilinemez (Fiz. 191a7);

Altta yatan doğa analoji yoluyla bilinebilir. Bronzun bir heykele, tahtanın bir kanepeye, ya da genel olarak herhangi bir biçimlenmemiş madde gibi, şekillendirilmeden önce herhangi bir biçimlendirilmiş ürünle ilişkili olması gibi; bu dayanak da töze, bireye kıyasla *olan* şeydir.

Bu nihai maddenin en iyi anlatımı GC 329a24-b1'dedir. Çeviriyorum.

> Bizim görüşümüz [yani Platon'unkine karşıt olarak] *gerçekten de duyulur cisimlerin bir maddesinin olduğu* yönündedir. Fakat kendi başına var olmaz (ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστήν; krş. GC 320b12-17) ama hep bir tutarsızlıkla kesişim içindedir.[545] *Ögeler denen şeyler ondan yaratılır*. Bunlar başka yerde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır, ama onların da maddeden bu şekilde türetildiğini varsayarak onlar hakkında da, *ayrılamaz olan ama karşıtların altında yatan maddeyi birincil ilke olarak kabul ederek*, bir şeyler söylemeliyiz. (Sıcak soğuk için madde değildir, soğuk da sıcak için, ama dayanak ikisi için de maddedir.) Demek önce kökensel ilke[546] olarak *bilkuvve algılanabilir cisime* sahibiz, ikinci olarak sıcak ve soğukluk gibi karşıtlara, üçüncü olarak da ateş, su ve benzeri şeylere geliriz [yani en basit asıl ögeler], çünkü bunlar birbirine değişir.

Bu paragraf, bize yalın biçimde en basit algılanır cisimlerin maddenin nihai dışavurumu olmadığını, *onların* maddesi olarak iş gören ve bilkuvve algılanır cisim olarak adlandırılabilen bir şeyin var olduğunu söylemektedir.[547] Bu ancak kavramsal çözümlemeyle saptanabilir, çünkü doğada her zaman için soğuk ya da sıcak, kuru ya da ıslak karşıtlarının biri tarafından nitelenir gibi görünmektedir, aslında onların içinde bulundukları dayanaktır. Charlton basit cisimlerin herhangi bir asıl dayanaktan çıkmadıklarını, birbirlerinin içinden çıktıklarını söyler ki Aristotelesciliğin tuhaf bir çarpıtılmasıdır

---

özellikle s. 134'te yazdıkları için doğrudur, örn. asıl madde kesinlikle "hava ya da ateşten daha iri taneli ama diğer ögelerden ince" bir şey değildir, A. bunu 332a20-22'de reddeder çünkü hiçbir niteliği yoktur. Charlton'un savı Owens tarafından eleştirilmiştir (*Phoenix* 1971, 281 vd.), ama Hamlyn (Philos. 1971, 169) bunu "tümüyle ikna edici" bulmuştur. Bununla ilgili olarak Schofield'in, Phron. 1972'de yer alan bir makalesi vardır. Happ Hyle, 298-309'da asıl maddeyi kabul eder. H. R. King'in "A. without Prime Matter" adlı yazısı (JHI 1956) Solmsen tarafından, JHI 1958'de yanıtlanmıştır. Krş. Happ, Hyle., 302 n. 111.

[545] Yani sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru gibi karşıt çiftlerinden biriyle. Maddenin πρᾶγμα'dan, maddesi olduğu somut algılanır nesneden ayrılamazlığı, *Fizik*'te ısrarla ortaya atılmaktadır. Bkz. 209b23, 212a1, 214a14-15, 217a24-25.

[546] Ya da sebep, ἀρχή. Onun αἴτιον'la ilişkisi için bkz. *Met.* 1013a17 πάντα γὰρ τά αἴτια ἀρχαί ve geride s. bl. X n. 24.

[547] Madde ve kuvvenin özdeşliğini hatırlamak üzere bkz. geride. 332a26'da A. dört basit cismin ötesinde αἰσθητόν olan bir şey olmadığını söyler.

bu. Cael. 3 bl. 6'dan alıntı yapar. Elbette, herhangi bir başka cisim[548] ya da asıl maddeden çıktıkları bir zaman yoktur ve olmamıştır, çünkü evren ebedidir (Cael. 1, bl. 10-12) ve her zaman şu anki formlarıyla var olmuşlardır. Buna rağmen eğer sözgelimi ateş sudan, sıcak ve kuru olan soğuk ve ıslak olandan geliyorsa, değişime zemin oluşturacak bir dayanağın olması gerekir, "çünkü karşıtlar değişmez." *Fizik*'te söylendiği gibi, "Karşıtların birbirlerinden etkilenmeleri olanaksızdır, ama bu güçlük de karşıtlardan farklı bir dayanağın olmasıyla çözülmüştür."[549] Daha sonra GC'de (334a23-25) gerçekten ateşin suya ve suyun ateşe dönüşebileceğini, çünkü ortak bir dayanağa sahip olduklarını söylemektedir ve *Metafizik*'te yalnız olmuş olan şeyin madde olduğunu değil (1032a20, 1033b18-19), *birbirine* dönüşen şeylerin de madde olduğunu söyler.[550]

Bu nokta ele alınmadığında, Aristoteles suyu bilkuvve hava ve böylece onun maddesi olarak, havayı da "bir başka şekilde" bilkuvve su olarak adlandırmaktan, onların birbirlerine dönüşebilmeleri olgusunu dile getirmekte duraksamaz.[551] Aynı zamanda ontolojik bir hiyerarşi sergilerler: ateş dokusu açısından en yüksek, nadir ve iyidir, doğal devinimi evrenin dış sınırına doğrudur, geri kalanlardan daha büyük ölçüde cisimsizliğe ve kusursuz güncelliğe yaklaşır,[552] buna karşın ağır hantal toprak, merkezde toplanarak, ölçeğin en düşük düzeyinde yer alır. Madde ve form, kuvve ve fiil kavramlarının göreceliği tanıdıktır ve nihai maddenin varlığına bütün bunların altında bir engel yoktur.

Maddenin göreceliği, Aristoteles'in sadece herhangi bir şeyin en yakın maddesinin doğru biçimde *onun* maddesi olarak adlandırılabileceği konusunda ısrar etmesine yol açar. Doğru, bir bitki dört ögeden yapılmıştır, ama fiziksel dünyadaki başka her şey de öyledir, o yüzden doğabilimci için onlardan bilkuvve bitki olarak bahsetmek işe yaramaz. Aslında, dört sebebin hangisi göz önüne alınırsa alınsın, insan hep tikel durum için en geçerli olanı aramalıdır.[553] Bu nihai maddeye yönelik kuşku götürmez göndermelerin azlığını değerlendirmeye dek uzanır. Mantıksal bir zorunluluk da olsa,

---

[548] 329a8-13. Anaksimander'in su, hava ya da cismani ἄπειρον'unu asıl-sayıp öbür ögeleri onun türevleri kabul eden İyonyalı tektanrıcılara bu yöneltilecektir.

[549] *Met.* 1069b6-7, Fiz. 190b32. (Krş. 189a22-23).

[550] *Met.* 1032a20, 1033b18-19; ve krş. Cael. 312a30, "karşılıklı olarak dönüşebilir ögelerin bir ortak maddesi" üzerine.

[551] Fiz. 213a1-4 (krş. Ross agy.), Charlton'un (s. 131) geleneksel görüşü savunanlarca "açıklanması gerektiğini" düşündüğü yerlerden biri. Korkarım icatçıların daha da çok açıklaması yapması gerekmektedir.

[552] Top. 103a7, 146a15, Fiz. 216b35-17a1.

[553] τὸ ἀκρότατον αἴτιον, Fiz. 195b12-15. Bu konu zaten s. 224'te ele alınmıştır ve krş. bl. XII n. 14, "her birine uygun madde."

Aristoteles gibi doğal dünya ve sebeplerinin bir öğrencisi olan bir filozof ya da bilimci için bu önem taşımamaktadır. "En yakın sebepleri belirtmek gerekir, örn. bir şeyin maddesi açısından, ateşi ya da toprağı değil ona özgü olanı" (*Met.* 1044b1-3).

Son olarak, Cael. 305a14-32'de Aristoteles ögelerin ne cismani olmayandan ne de (birbirinden değilse) cismani olandan üretilemeyeceğini öne sürer. Charlton (133) bunu tümel belirlenmez dayanak fikriyle uzlaştıramaz, ama (a) dayanak cismani değildir, (b) Aristoteles ona, onun için cismaniliğin altında değil, üstünde olan şeyi belirten ἀσώματον (cisimsiz) sıfatını uygulamaktan kaçınacaktır. Böylece hava, sudan daha iyi bir dokudan olduğu için, sudan "daha çok cismani olmayandır" ve doğal yeri fiziksel evrenin en uç sınırları olan ateş en iyisi olduğundan, "bütün ögelerin en cismani olmayanıdır."[554] Mutlak cismani olmamak en yüksek, tanrısal tözlere, göksel kürelerin devinimlerini denetleyen zekâlara aittir.

"Anlaşılır madde." Bu Aristoteles'ten geriye kalanların içinde üç kez görülen bir deyişin serbest çevirisidir. Kulağa tuhaf gelmektedir, çünkü bize ısrarla "maddenin" biçimsiz, tanımlanamaz, "özsel olarak bilinemez" olanı gösterdiği söylenmiştir (*Met.* 1036a8). Bu fiziksel dünyadaki madde için doğrudur, ama burada neredeyse metaforik olan önerisi anlaşılır kavramlar dünyasında form ile madde arasında en azından bir karşılaştırılır ayrım olduğu yolundadır. Bu iki şekilde görünür:

(i) Mantıkta, *genus*, türlerinden daha az belirlenmiş olduğundan, onların maddesi olarak görülebilir (*Met.* 1058a23-24). "Duyulur maddeden somut tözün gelmesi gibi, tür de türün maddesinden gelir" (1023b1-2). Onların farklılığının "dayanağıdır" bu, tıpkı "figürün" "bir düzlem" ya da "bir katı"nın altında yatması gibi ve "ses" *genus*'u (söylenen) harflerin maddesidir.[555]

(ii) ikinci olarak saf matematik bir kavram olarak ortaya çıkar. Matematik, bildiğimiz üzere, Platoncuların sandığı gibi kendisine ait ayrı olarak var olan nesnelere sahip değildir. Fiziksel nesnelerin bazı özelliklerini, fiziksel[556] olarak değil yalıtılmış olarak, zihinsel olarak soyutlanmış ve idealleştirilmiş olarak ele alır. Bu soyutlamalar -fiziksel çizgilere, düzlemlere, yüzeylere, sayılara karşıt olarak- saf biçimde anlaşılırdır ve onlarda da maddeyle form arasındaki ayrım çizilebilir. Alexander (s. 510.3 Heiberg) maddeyi

---

[554] *Fiz.* 212a12, De an. 405a7. ἀσώματον'un hem karşılaştırmalı hem de üstünlük belirten formları olduğuna dikkat edin.

[555] *Met.* 1024b3-4, 1038a6-8. A.'in zihninde kt. Z'yi yazdığı sırada daha geniş bir kavrayış olduğunun kanıtlanmamış olması açısından, Ross (Metaph. II, 200) son parafrafı gözden kaçırmış görünüyor.

[556] *Met.* 1036a9-12: "Bazı maddeler duyulur ve bazıları anlaşılır. Duyulur maddeler arasında bronz, tahta ve değişebilen bütün maddeler vardır ve anlaşılır madde fiziksel şeylere fiziksel olarak katılan, matematiğin nesneleri gibi maddelerdir."

uzantıyla bir tutuyordu, ama belki de matematiksel madde sadece (i) anlamının tikel bir örneğidir, *genus* olarak madde. 1045a35'te Aristoteles bunun matematiksel bir örneğini, yani daireyi verir;[557] dairenin anlaşılır maddesi "düzlem figürüdür," buna karşın tanımı tamamlayan özgül farklılığı ya da formu, sınır çizgisinin her noktada merkezden eşit uzaklıkta olması olgusunda yatmaktadır.

Nihai sebep bl. VII.1'de yeterince tartışılmıştı. En üstün dışavurumu, bütün evrenin birincil sebebine daha sonra değineceğiz. Biçimsel sebep üzerine çok şey söylenmiştir. Onun ısrarlı *Met.* 1010b21'deki tözsel, yarı-Platonik varlığına bir tanıklık daha ekleyebiliriz. Bir şarap, demektedir Aristoteles, bir an tatlı bir tada sahip olup başka bir an olmayabilir, değişim ister şarapta olsun ister içende, ama "tatlı" (ya da tatlılık) hiç değişmeyip asıl karakterini korur.

Formla ilgili olarak fark edilecek en önemli şey belki de onun işleviyle özdeşleşmesidir: formunun tam bir gerçekleşmesi bir hal (*hexis*) değil bir etkinliktir (*energeia*). Burada çağdaş biyolojiden, botanik Agnes Arber'in sağladığı bir kabul ifadesini alıntılama iznini göreceğim kendimde. Form ve işlevin karşıt kavramlar olduğu fikrinin asıl olarak, insani yapay eşyalarla canlı varlıklar arasındaki "özdeşliğe yakın bir şey yüzünden yanılgıya düşen" bir analojiden kaynaklandığına inanmaktadır. (Eğer öyleyse, aynı analojiye bağlı kalarak Aristoteles'in karşı sonuca ulaşmış olması ilginçtir.) Önce yapay bir inşa yapılır ve parçalarından koparılır ve ancak onun tam olarak biçimlenip bir enerji kaynağının sağlanmasından sonra yaratıcısının amacını karşılayabilir. "burada biçim ve işlevi iç içe geçmiş gibi düşünmek olasıdır; ama canlı varlıklarda böyle bir ayrım olamaz, çünkü biçim (dar anlamıyla) ve işlev sadece aynı varlığın iki yönüdür. Form sözcüğü, geniş anlamıyla, daha açık anlamdaki, durağan olan formla aynı kalkanın ters yüzü olan işlevi -dinamik- sentezlemek için kullanılmalıdır; başka deyişle, form, biçimbilimde anlaşıldığı şekliyle, hem durağan hem de dinamik ögeleri kavramalı ve kaynaştırmalıdır."[558]

Etkin sebep.[559] Biçimsel olanla özdeşliği belirtilmişti, ama aşırı vurgulanmaktan uzak durulmalıdır. *Met.* Z bl. 7 bize oluşumun (kendiliğinden olmadığı durumda) doğal ya da yapay olduğunu söyler. Her iki durumda da etkin sebep üretilen şeyin formuyla özdeştir, bir başkasında mevcuttur: "Aracı biçimsel doğa denen şeydir, özellikle üretilen şeyle aynıdır, ama bir başka bireyin içindedir." Aynı şey bina yapımı sırasında gördüğümüz gibi insan hünerinin sonucu için de geçerlidir. Form öncelikle yapıcının zihninde

---

[557] Alex. yorumunda bu örneği anmaz, ama bunu Jaeger kadar (bunu yapan başka bir editör yoktur) abartmanın da pek bir nedeni var sayılmaz.

[558] Agnes Arber, *The Natural Philosophy of Plant Form*, 3.

[559] τὸ ὕφ' οὗ, ἀρχή κινήσεως, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ κινοῦν.

mevcut olmalıdır. Bir hekim örneğini verir (1032b6-10). Onun hasta bir insandaki sağlığın etkin sebebi olduğu söylenir, ama bunu bir düşünce zinciri içinde ortaya koyar: "Eğer *bu* sağlıksa, öyleyse özneyi sağlıklı kılmak için *bu* gereklidir ve eğer *buysa*, öyleyse *budur*." "Bu" zihninde olan belli bir fikirdir (düşüncesi tarafından keşfedilmiş, yaratılmamış), sözgelimi akla diyelim sıcaklığı getiren, vücut kısımlarının uyumlu hali fikri. Usavurumu kendisinin de atabileceği uygulamalı bir adımla sona erer ve oradan sonra sürece sağlığın yaratımı denir. Aristoteles'in başka yerde söylediği gibi (EN 1112b23), entelektüel çözümlemenin son aşaması yapmanın ilk aşamasına denk düşer, yani form yapıcının zihninde uygun maddeyle gerçekleştirilmeden önce tamamlanmış olmalıdır.

Bütün bunlarda Aristoteles tözsel formun fiili varlığına yönelik bir inanç şeklinde görünen Platoncu mirasına çok şey borçludur. Aslında öğretisi Cratylus'da (389c) gelişmemiş bir halde bulunur, burada örnek alet yapımıdır:

Zanaatkâr doğa tarafından her ayrı amaç için biçimlenmiş aleti keşfetmeli ve onu malzemesiyle, kendi hevesine göre değil de doğa onu nasıl tayin etmişse öyle yeniden üretmelidir. Sözgelimi doğal olarak birkaç kullanıma uygun olabilen burgu formuna sokmak için demiri nasıl döveceğini bilmelidir.

Zaten hiçbir tıp otoritesi, sağlığın geri kazanılmasının koşullarının nesnel olarak belirlenmiş olduğu ve öğrenilmesi gerektiği gibi pratik sonucu reddetmek istemeyecektir.

2. ŞANS[560]

Aristoteles'in Fizik 2 bl. 4-6'da şansı açıklamamasının dört sebebi değerlendirmesinin hemen ardından gelmesi rastlantı değildir. Amacının bir kısını bir sebep olarak şansın nasıl "daha önceden yapılmış sebepler bölümlemesine uyduğunu" göstermektir (196b8-9). Bazı daha önceki düşünürler şansın (günümüzde birçoğunun kabul edeceği üzere) bağımsız bir sebep olmasının yanı sıra her şeyin ilk sebebi olduğunu öne sürmüştür. Eğer doğruysa, bu sadece onun dört katlı şemasını değil, bütün teleolojik önermesini de yıkacaktır. Doğanın genel tutarlığına bakarak onun yasalara tabi olduğunu çıkarıyordu, bu yasalar da kör güçlerin işbaşında olmasından daha fazla bir şeyi gerektiriyordu. Yine de bu yasaların istisnasız olduğunu öne süremezdi. Onun her şeyin formunda kusursuzluğa yönelmekte olduğu yolundaki tezine karşı bir şeyler olmaktadır ve genel olarak söylendiği üzere, birçok şeyin şansla olduğu yolundaki evrensel inancı

[560] A.'in şans kuramı ve uygulamaları kendi başlarına büyüleyicidir, bunun onlara bir parça oransız yer vermemi açıklayacağını umuyorum. Bunu izleyen değerlendirme Fizik'e dayanmaktadır, ama ayrıca bkz. *Met.* E bl. 2, burada var oluş ve ilinekselin doğası τὸ κατά συμβεβηκός açıklanmaktadır ve bunun bir bilimi olamayacağı gösterilmektedir.

kabul etmek durumundadır.[561] Bu yüzden doğa yasalarıyla ilgili kesin önermesini şeylerin bu yasalara katı biçimde değil ya hep ya da çoğunlukla uyduğunu söyleyerek derecelendirmektedir.[562] Şimdi de istisnaları ele alır. "Şans " ve "talih" gibi yaygın ifadelerin ardında nasıl bir hakikat yatmaktadır? Gerçekten sebepsiz olaylar var mıdır? Yoksa, görünüşte rasgele olanın sebebi keşfedilebilir mi? Buna bizi dikkatle hazırlamaktadır. Daha önceden ortaya atılan dört, doğanın alışkanlıkla dayandığı ilkeler düzeyinde bir sebep olmayacaktır, çünkü o sadece, istisnai olarak, bu ilkelerin yok göründüğü zamanlarda işlemektedir.

Bunun peşinden geleni anlamak için, daha baştan Aristoteles'in söylemesi gerekenlerin çoğunun doğa ya da sanatın amaçlarının engellendiği, sonuçları doğal ve iyi olana *karşı* olan durumlara yöneltilmemiştir. Daha çok doğa ve sanatınkilere benzer başarıların görünüşte değerlendirilmesi güç bir aracılıkla, içinde yaygın olarak "talih" denen şeyi de içeren bir aracılıkla elde edilme şekliyle ilgilenmektedir. Daha önce gördüğümüz üzere, doğanın, maddenin inatçılığı yüzünden, sanat gibi başarısızlıklara sahip olduğunu reddetmemektedir, ama şu an için onu daha çok canlı bir yaratığın nasıl ebeveynler, alışılmış doğum aracıları olmaksızın üretilebileceği ilgilendirmektedir ki bunun olabileceğine inanmaktadır. Ama onu en çok ilgilendiren şey insanın şuna benzer bir olay dizilimini (kendi örneğiyle) sebepsel olarak değerlendirip değerlendiremeyeceği sorusudur: Bir adam (diyelim ki Hasan) birtakım niyetlerle pazara gider, ona borcu olan biriyle karşılaşır, borcu alır, ama bu pazara gitmesinin amacı değildir.[563] İnsan pazara gitmekle parayı almak arasında, normalde şans ya da talihli sonuç olarak betimlenecek olan bu olayda bir sebep bağlantısı bulabilir mi?

Bu kuşkusuz şans olaylarının alanının keyfi olarak sınırlanması gibi görünmektedir.

---

[561] 193b11-15: "Ama bir şeyler [her zaman ya da çoğunlukla değil de] başka türlü olduğundan ve herkes bunların şans eseri olduğunu söylediğinden, şansın ve kendiliğindenliğin gerçeklik olduğu bellidir."

[562] S. 172 vd. Ayrıca bkz. Barnes, Articles on A. 1, 74-6. Modern bilimci Toulmin'in betimlediği aynı durumla karşılaşmaktadır, Phil. of Sci., 47-9: "günlük yaşamda karşılaştığımız düzensizlik çeşitleri ... pek değişmez değildir... Sadece bu düzenliliklerin bütünde süregitmesini umarız ve sıra dışı bir durumla karşılaştığımız zaman özellikle telaşlanmayız." Ama fizik bilimcisi için "Bu bir uzmanlık konusudur ... tam olarak neye karşılık geldiklerini ... hangi koşullarda uzaklaşmaların beklendiğini ve beklenmediğini ortaya çıkarmak." Yine de bilimci olasılıkla, Monod gibi, dünyanın sonuçta sadece şans eseri olduğuna inanmaktadır, buna karşın A. olaylarda doğaları gereği sebepleri keşfedilmez olan olaylara inanmayı makul buluyordu. Bunların hiçbiri bana göre Ross'un A.'in "tümel bir sebeplilik yasası kavrayışına sahip olmadığı" yolundaki eleştirisini hak eder görünmemektedir (Arist., 201).

[563] Bir ἔρανος için bağış toplamaya yapılan gönderme çekişmeli bir okumayla gölgelenmiştir ve her koşulda konu dışıdır. İlgilenen Ross'un notlarına bakabilir.

Fakat, (i) Aristoteles Yunanca düşünüyordu ve kullandığı iki sözcük, *tyche* ve *automaton*, herhangi iki Türkçe ya da İngilizce sözcük eşdeğerine sahip değildir; ve (ii) anlamlarını yaklaşık olarak karşılayan bizim talih ya da şans kavrayışlarımız bile, genellikle bu türden durumlarla sınırlıdır. Varsayalım ki ben Cambridge'de ders vermeye gelirken bir sabah yolda çok az tanıdığım ve Birmingham'da oturan biriyle karşılaşıyorum. Onunla biraz laflıyorum, onun Cambridge'e sadece o gün için geldiğini öğreniyorum ve yoluma devam ediyorum. "Ne tesadüf!" ya da "Ne talih!" demiyorum. Ama varsayalım ki o sırada bir sorunla meşguldüm, o adam da benim sorunumu çözüme kavuşturacak bilgiye sahip olan tek kişiydi, ama onunla nasıl temas kuracağımı bilemiyordum. Hemen o anda "talih" ve "tesadüf" sözcükleri dilime geliyor ve sonuçta bu türden olayların bir açıklaması olup olmadığını merak ediyorum; ve iki durum arasındaki fark ikincisinin bir amacı yerine getirmesi, benim nasıl yapacağımı bilebilseydim yapmayı tasarladığım bir şeyi yapmamı sağlamasıdır. Aristoteles'in "talihli" ya da "kendiliğinden" olarak kabul ettiği olaylar bu tür olaylardır; onları "amaç çeperinde olan olaylar" (196b29), bir amaç için tasarlanmamış ama sanki öyle tasarlanmışçasına aynı sonucu veren olaylar olarak betimlemesi buradan gelir.

Sorgulamanın sınırlamaları ve sorunun farklı yönlerine yapılan vurgu ile ilgili olarak bu kadar yeter. Şans (*tyche*'yi de içeren *automaton*: ikisi hemen ayırt edilmez, krş. 196b31)[564] içsel ya da dışsal bir sebep olabilir (197b36-37). İçsel sebep olarak kendiliğinden oluşumla dışavurmaktadır, bu onun hem Aristoteles için hem de -doğal olarak- artık ona inanmayan bizler için daha az ilginç olan yönüdür. *Met.* 1032a12'de, Aristoteles'in doğal ya da yapay olma şeklindeki bildik bölümlemesi, diğer ikisinin alanında görülebilecek olan "kendiliğinden"in eklenmesiyle genişlemektedir. Doğada larva benzeri canlı yaratıkların (ama yalnız onların değil) çeşitli çürüyen malzemelerin içinde "tohumsuz" hâsıl olduğu ve bunun tek açıklamasının "normalde tohumla başlayan değişimleri maddenin de harekete geçirebilmesi", yani biçimsel, etkin bir sebeple harekete geçirebilmesi olduğu inancına karşılık gelir. Normalde edilgen olan, sadece bir biçimin etkisiyle değişen maddenin, sıra dışı biçimde kendi etkin sebebi olduğu,[565]

[564] A. iki terim kullanmaktadır, *tyche* ve *automaton*. Tyche şans, talih ya da baht için kullanılan yaygın bir sözcüktü, ayrıca Romalıların Fortuna'sı gibi bir tanrıça olarak kişileştirilmiş ve tapılıyordu (*YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019). Automaton modern türevi "otomatik"le birçok ortak noktaya sahiptir, örn. Homeros'da Hephaestus'un icat ettiği, kendi başlarına giden (İlyada, 18.376) tripotlar için kullanıldığı gibi. Burada ya basitçe ses aktarımı yapılacak ya da "kendiliğinden (biçimde)" olarak aktarılacaktır. (Ama krş. ileride n. 51). Charlton "kendiliğinden"in özgür iradenin dışında davranmayı düşündürdüğünden korkmaktadır (s. 105), ama "kendiliğinden yanma," "kendiliğinden oluşum" gibi deyişler tanıdıktır.

[565] *Met.* 1034b4 ὅσων ἡ ὕλη δύναται καὶ ἀφ΄αὑτῆς κινεῖσθαι ταύτην τὴν κίνησιν ἣν τὸ σπέρμα κινεῖ. Bu görüngü onu uğraştırmış görünüyor ve farklı yerlerde farklı açıklama

doğa kanunlarının talep ettiği gibi "bir başkası tarafından" değil, "kendisi tarafından" etkide bulunulduğu varsayılmalıdır. Ne yazık ki gözlem bilimi böyle bir istisnayı gereksiz sayacak kadar gelişmemiştir.[566]

Fiz 2, 4-6'da, konu iki ana bölümlemenin ikincisidir, yani dışsal sebep olarak şans. *Metafizik*'teki *tyche* ve *automaton* asıl olarak yeni tözlerin kendiliğinden oluşumuna gönderme yapmaktadır; *Fizik*'te konu olaylar ve sebepleridir. Bunlar sık sık şans ve kendiliğindenliğe atfedildiğinden, Aristoteles kendine üç soru sorar (196b7-9): sebepliliğin ana şemasıyla nasıl bir ilişki taşımaktadırlar, insan ikisi arasına bir ayrım çekmeli midir ve genel olarak bunlarla kastedilen nedir? Her zamanki gibi, daha önceki görüşleri gözden geçirerek başlar.

(i) Bazıları şans fikrini toptan reddetmiştir. Her olayın, demektedirler, tanımlanabilir bir sebebi vardır, yani Hasan'ın borcu geri almasının sebebi pazardan bir şeyler alma arzusuydu. Bu tutarlı olmasalar da, kozmik sistemlerinin ayrıntısında bazı şeylerin şans yoluyla olduğu ifadesini kullanan ilk gökbilimciler için de geçerlidir. Burada genel varsayımlarında buna yer bırakmamış, ama yine de havanın deviniminden ve hayvanların asıl yapılarından gelişigüzel olarak bahseden Empedokles'i örnek vermektedir.[567]

(ii) Başkaları tersi görüşü savunmuştur, yani bütün evrenin bir şans ürünü olduğu görüşünü. Burada Demokritus ve onun gibilere açık bir anıştırmayla yazmaktadır (196a24-28): "Bu göksel küreyi ve bütün dünyaları *automaton*'a atfedenler de vardır.[568] Kendiliğinden bir burgaç çıktığını, yani bütünü ayıran ve bugünkü şekliyle düzenleyen bir devinim olduğunu söylerler." Bunu en iyi biçimde bu filozofların açıkladıklarını öne

---

sunmaktadır. GA 743a35-36'da (ve krş. Meteor. 379b6-8) aracı olarak ısıdan bahseder, 762a19-22'de suyu önerir, çünkü o yaşam veren ψυχικήν ısıyı içeren πνεῦμα'yı içermektedir. Fakat bu kendiliğinden oluşumu doğa yasaları için bir istisna kılmayacaktır, doğa yasalarına göre dölleyen formel olarak (özellikle) döllenenle özdeş olmalıdır. Kendiliğinden oluşumun nasıl işlediğinin ayrıntılı bir fiziksel kuramı için, bkz. GA, 762a8'den 3. kitabın sonuna dek.

[566] Tezat örn. *Met.* 1071b29 οὔ γὰρ ἡ ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν. Böcek ve balıkların bazı türlerini de kapsayan, kendiliğinden oluşuma olan inancın ayrıntıları için bkz. Guthrie, *In the Beginning*, 39-42 ve notlar. F. Redi'nin 17. yüzyılda sunduğu deneysel çürütmeye rağmen, dünyayı ikna etmek için Pasteur ve Lister'in çabaları gerekti. Buffon ve Linnaeus 18. yüzyılda buna hâlâ inanıyordu. G. H. Lewes'den öğrendiğime göre 1859 yılında Pouchet adında biri tarafından canlandırılmıştı ve Lewes'in kendi dilinde hâlâ belli bir özen sezilmektedir. Bkz. onun *Aristotle* (1864), 364 ve n. 53. Öğretinin Presokratiklerden 19. yüzyıla uzanan tam tarihi için bkz. W. Capelle, "Das Problem der Urzeugung," *Rh. Mus.* 1955.

[567] 196a20-24; krş. GC 334a1-2. Adil olmak ya da eleştiri için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019 ama ayrıca krş. Empedokles alıntıları.

[568] 196a24-28. ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ τύχης, Simpl. (DK II, 101). İlk sebep için atomcular arasında daha yaygın olarak kullanılan sözcük v'dır. Bunun τύχη'yle uyuşması üzerine bkz. bu cilt, geride.

sürdükleri göksel devinimlerin kendilerinde görülen o doğanın değişmezliği savıyla reddeder. Aslında ay altı oluşumların şansın insafında olmadığını kabul ederler (belli bir tohumdan nasıl bir bitki türünün çıkacağı şans konusu değildir)[569] yine de ayaltı doğada göksel bölgelerde olduğundan çok daha büyük bir düzensizlik gözlenmektedir.

(iii) Üçüncü olarak, şansın "insan zekâsıyla kolayca anlaşılamayan bir araç ve gizemli bir güç olduğunu" savunanlar vardır. Aristoteles'in tam olarak kimi kastettiği belirsizdir; büyük olasılıkla tanrıça Tyche'ya tapınanlardır bunlar.[570]

Bu farklı görüşler arasında yolunu seçerken, Aristoteles'e şansı ne hep ne de çoğunlukla (bl. 5'in başında ifade edildiği üzere) olmayan olayların sebebi olarak "nominal" tanımlaması rehberlik etmektedir. Onun doğasını ortaya koyma savı özsel olarak, doğası gereği καθ΄αὐτὸ olanla ilineksel olarak olan ya da "bir refakat sayesinde" κατὰ συμβεβηκός olan arasındaki ayrımın yinelenmesiyle başlamaktadır. Bu şeylerin sebepler için olduğu gibi şeyler için de geçerlidir (1966b24-25) ve benzer bir örnek öne sürer. Bir evin sebebi ustalıklı inşaatçının temsil ettiği inşa sanatıdır, ama kazara "soluk" ya da "kültürlü" de olabilir, eğer inşaatçı bu niteliklere sahipse; ve Wicksteed'in belirttiği üzere[571] Aristoteles'in zihninin derinliklerindeki fikri öne çıkarmak için, inşaatçımızın incelikli zevkleri bize bunun talihli bir şans olmasını kabul etmemize yol açar. Artık *tyche* ve *automaton*'un "amaçlı olaylar alanında" (ἐν τοίς ἕνεκά του, 196b29) olduklarını söylerken ne kastettiğini söyleyebilecek durumdayız. Sonuçları bir amaç olarak tanınacak ve tahmin edilse eylemi belirleyecek gibidir. Hasan borçlusunun orada olacağını bilseydi borcunu almak üzere pazara giderdi. Bu şekilde, gitmesi bu amaç için ilineksel olarak yapılmıştır. Fakat oraya açık biçimde o amaçla ya da düzenli bir alışkanlık olarak oraya gittiyse, sonuç şansa atfedilemez (belki de Türkçe olarak "tesadüf", İngilizce olarak "coincidence" daha iyidir).

Bu noktada (197a5) *tyche*'nin tanımı gelir; "akılcı bir seçimi içeren bir amaç-içinedimler alanında yer alan ilineksel bir sebep."[572] Burada 6. bölümde ayrıntılı biçimde

---

[569] 196a28-33. Krş. PA 641b26-28.

[570] Placita'ya göre (DK II, s. 122, 59 A 66) Anaksagoras ve Demokritus şansa αἴτιον ἄδηλον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ demişlerdir (αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ Arist. Fiz. 196b6, ama *Met.* 1065a33-34'te ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ), ama en azından Demokritus ona θεῖον καὶ δαιμονιώτερον demezdi. Simpl. (I, 133, Diels) Tyche·kültünden bahseder, Platon *Yasalar* 709b (ve krş. Tim. 25e, Dev. 592a) Delfi münacatı ve Orpheuscu bir ilahi (artık no. 72). Ama τύχη'nin θεία sıfatıyla birleşmesi Yunan edebiyatı için yaygın bir durumdu (Herodotus, Pindar ve trajedi yazarları için bkz. LSJ s. v. ad init.) ve bu A. kafasındaki tek şey olabilir.

[571] Fizik, Loeb ed., 148 n.

[572] προαίρεσις. ἡ γὰρ προαίρεσις οὐκ ἄνευ διανοίας (197a7; krş. *EN* 1139a33-35). (Bu *EN* 3 bl. 4, 1111b4 vd.'nın konusudur.) Krş. 197b5 ἡ δ΄εὐδαιμονία πρᾶξίς τις ve εὖ

sergilenen *tyche* ile *automaton* ayrımı görünmeye başlar. *Tyche* yetişkin insanlar dünyasıyla sınırlıdır. *Automaton*, daha geniş bir terim, genel olarak amaçlı olaylar alanındaki ilineksel bir sebeptir; bu sebep, onun özenle yinelediği üzere (196b21-22), bütün doğanın teleolojik işlemlerini içerir. Düşük hayvanların davranışına ya da cansız nesnelere uygulanabilir. Aristoteles bunu güvenli bir yere kaçarak zarar görmekten kurtulan bir at ve tuhaf bir düşüp de bir adama çarpan taş örneğiyle sergiler. Bu da bir amacı yerine getirmiştir, "çünkü onun üzerine düşürmek için biri tarafından yerinden çıkartılmış da olabilir" (197b31).[573] İlineksel olarak sağlanan amaç hayali bir düşmanın amacıdır![574] Özsel amaç doğanındı, doğal yerini araması gerektiğini söylüyordu (Simpl. 348.32 Diels).

Bu bir parça yorucu sava göre, ilineksel sonuç özsel olana ek değildir, onun yerine geçer. Bu gereksiz görünür (eğer at su içmeye koştuysa, güvenliğiyle birlikte neden bunu da elde edemeyeceği anlaşılmamaktadır) ve bunu nedeni de basitçe Aristoteles'in *auto* ve *maten*'den, "kendi başına boş yere olan"dan *automaton*'u türetmesinin[575] tesiri altında olmasıdır. Böylece "otomatik olarak" ya da kendiliğinden olan olayların asıl tanımı 197b18'de gelir:

> "Kendiliğinden"[576] terimi amaçlının genel sınıfı içindeki bir olaya uygulanır, eğer bilfiil sonuçlanmamış olanın yararına olmadıysa ve eğer sebebi ona dışsalsa. "Şans eseri" olanlar akılcı seçim alanındaki kendiliğinden olaylardır, çünkü bu türden olanlar buna yeteneklidir.

πράττειν ifadesi. Bunu "iyi durumda olmak, iyi gitmek" olarak çeviriyoruz ama Yunan olan birine göre bu daha etkin bir şey, birinin işlerinin iyi yola girmesiydi [hayırlı işler]. Ancak talihini aramaya giden kimse onu bulabilir.

[573] Dikkat çekici ve muhtemelen oldukça istem dışı bir koşut Monod'un *Rastlantı ve Zorunluluk*'unda, 111 görülür. Onun mutlak rastlantı örneği, bir hasta ziyaretine giderken (onun καθ΄αὑτό amacı) yolda çatı tamir eden bir işçinin düşürdüğü çekicin kafasına çarpmasıyla ölen bir doktordur. Böyle bir olay "özünde öngörülemezdir" ve tam olarak A.'teki gibi, "çakışmaları kazaya yol açan olayların iki sebep zincirinin tam olarak birbirinden bağımsızlığı" yoluyla açıklanır.

[574] Bu kısmen A.'in kötü talih durumlarını ele almadaki başarısızlığı hesabına yazılabilir, bu göze çarpan bir şey olmaktadır çünkü varlıklarını kabul eder (197a25-27).

[575] Oldukça kesin olarak hatalı. Bkz. Ross'un notu, Fiz. II, 523. μάτην hem "amaçsızlık" ve "boşuna," "amacını yerine getirememek" ifade etmek için kullanılıyordu, ama 197.22-23 ve 25-27'de A. bunu sonuncu anlamda kullandığını belli eder.

[576] Ya da "kendinden." αὐτόματον ve ἐξ αὐτομάτου'yu böyle çevirmek doğal ve alışılmıştır. Fakat "kendiliğinden" kaçan at ya da düşen taş durumunda, A. sebebin dışsal olduğunu, yani dürtünün dışarıdan geldiğini varsayar. "İçsel sebep" terimini varsayılan kendiliğinden oluşum görüngüsü için saklıyordu.

Şansı kendi istediği şekilde tanımladıktan sonra, Aristoteles daha önceki görüşlere dönüp onların ne ölçüde haklı olduğunu söyleyebilir. İki tanesini ele alalım, (a) yani gizemli ve insan aklının erişemeyeceği bir şey olduğu, ve (b) şans diye bir şeyin olmadığı ve her şeyin uygun bir sebebe sahip olduğu görüşlerini. Her ikisi de şans olaylarının daha ileri bir karakteristiğinden kaynaklanan olgularda belli bir haklılık kazanır, yani olası sebepleri sayıca sonsuzdur, ya da en azından belirsizdir. Eğer Hasan pazara parasını almak için gitmiş ve almış olsaydı, bu özsel sebepliliğe örnek olurdu ve sebep tek, anlaşılır ve etkiye uygun olurdu. Ama oraya, sadece ilineksel olarak parayı elde etmesinin sebebi olan bir başka nedenle gittiğinden, sebep elde edilen sona (paranın geri alınmasına) uygun değildir ve bilinen verileri dayanarak belirsiz ve hesaplanamaz sayıda olasılıktan biri olabilir—alışveriş yapmak, bir dostla buluşmak, bir gösteri izlemek ya da ticaret yapmak.[577] İnsan bu yüzden haklı olarak daha baştan şeylerin, bir eylemin birincil amacına göre ilineksel görünmeleri gibi belirli bir anlamda şans eseri olduğunu ve bunun onları hesaplanamaz kıldığı söyleyebilir; çünkü eylem ve sonuçtan başka bir şey verilmediğinde, elde edilebilir veri içindeki olasılıkların belirsiz sayısından biri olan sonucun hakiki doğasını çıkaramayız. Diğer yandan, eğer terim mutlak olarak tümüyle dışarıdan iş gören ve sebepliliğin düzenli şemasıyla bir bağıntısı olmayan, sorumsuz bir aracı anlamında kullanılıyorsa, saf şans diye bir şeyin olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Açıklamadan bizim şans diyerek bir başka hedefe yönelmiş düzenli bir sebeplilik zincirinden çıkan ilineksel bir sonucu kastettiğimiz anlaşılmalıdır. Hasan'ın borçlusunun niyeti pazara gitmek olduğundan, ayrıca bu iki özsel sebeplilik hattının kesişmesi olarak da açıklanabilir.

(c) Aynı öncül, yani şansın amaçlı eylem ya da olayların ilineksel sonucu olduğu öncülü bütün dünyanın şans eseri var olduğunu söyleyen Demokrituscu[578] görüşün kısaca yıkılmasına da yarar. Şans olayları artık tanım gereği özsel olarak amaç-yönelimli olay ya da eylemlerin ilineksel yan ürünleri olduğundan, nihai sebepliliğin sebep olarak şanstan önce gelmesi gerekir. Bir olayın özü, yani amacı, zaten eğer ilineksel bir refakatçiye[579] ya da şans demek olan ilineksel sonuca sahip olacaksa var olmalıdır. Böylece görkemli çıkarımını yapar (198a10-13): "Bu yüzden doğanın kendiliğinden ortaya çıkmış olduğu doğru olsa bile, zihin ve doğa hem bütün olarak bu dünyanın hem de birçok başka şeyin öncül sebebi olmalıdır." Burada, Wicksteed'in belirttiği gibi,

[577] Örnekler A.'e aittir (196a4-5, 197a17-18). "Piyasa" elbette, bir Yunan şehrinde alıp satma dışında birçok amaca hizmet eden agora'nın çevirisidir. Rastlantıya bağlı sebeplerin ἀοριστία'sı ve bu arada τύχη için bkz. 196b27, 197a20.

[578] Bütün bu görüşlerin Demokrituscu atomculuğun farklı yönlerini temsil etme olasılığı için, bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019

[579] συμβεβηκός.

"niyetini ortaya döker" ve bütün bu alıştırmanın ardındaki stratejiyi sergiler. Eğer şans amaçlı eylemin satırları arasındaki bir tesadüfün ürününden başka bir şey değilse, o zaman elbette amaç şanstan önce gelmelidir. Dünyanın bir tasarım ürünü olduğu tezini savunmaktadır, Platon'un *Yasalar* 10'da devinimden savlayarak öne sürdüğü tezi; o kitabın da gösterdiği gibi, hasımlar sadece bu tezle fizik bilimleri açısından ters düşen atomcular değildir, ayrıca bilimci olmasalar da, kendi yıkıcı etiklerini öne sürmek için bu kuramlara başvuran Sofistler ve onların ruhani mirasçıları da hasımlar arasındadır. Eğer doğa sonuçta şansla yönetiliyorsa, şansta tasarıma öncülse, o zaman yasa, bütün soydaşları ve türevleriyle birlikte, mantıklı biçimde doğadışı sayılabilir. Platon'un buna yanıtı tasarımın önce geldiği ve doğanın en yüksek dışavurumu olduğuydu. *Physis* ile *nomos* arasındaki karşıtlık sahteydi: *physis* kendisi *nomos*'a tabiydi ve yeni ahlakçıların vazettiği söylenen, "doğaya göre yaşama" yasanın ortadan kaldırılmasını değil yüceltilmesini gerektirirdi. Kendi zeminlerinde ele alınmalıydılar.[580]

Aristoteles'in buradaki savının arkasında bütün bunlar yatmaktadır, çünkü bu konuda ateşli bir Platoncudur. Daha sonra Fizik 2'de, bir önceki bölümde gördüğümüz üzere, teleolojik varsayımın kendisinin akılcı bir savunusunu yapmaktadır, ama Platon'la birlikte onun için de bu daha çok bir inanç konusuydu ve Aristoteles'in mekanikçileri çürütmesi tam bir daire çizmektedir: "Her şans olayının daha önce var olan bir amacın yan ürünü olduğu şeklindeki öncülümü kabul ederseniz, şansın öncül olduğunu savunmakta yanlış olduğunuzu da kabul etmek zorunda kalırsınız."

EK NOTLAR

(i) İyi ve kötü talih. Aristoteles kötü talihin varlığını kabul etse de, onu görünüşte açıklamalarından dışlamaktadır. Yine de düşen kayanın kurbanı bu düşmanını mutlu kılacak diye bunu talihli bir olay saymakta zorlanacaktır; ve iki insan arasındaki, bir amacı yerine getiren herhangi bir kasıtsız karşılaşma biri için olumlu etki yaratsa da diğeri için yaratmayabilir. İnsan tarafsız tesadüflerin açıklama gerektirmediğini kabul edebilir ama talihsizlikleri dışarıda bırakıp şans olaylarını açıklıyor olma iddiası, tatmin edici görünmeyecektir. Bunun sebebi kuşkusuz onun şans sorununa hangi niyetle yaklaştığında yatmaktadır, yani bu sorunu şansın arabanın beşinci tekerleği olarak gösterilemeyeceğini söyleyerek sebeplerin dörtlü sınıflandırılmasını onaylamak üzere ele almasında. Fakat, talihin kötü olabileceğini kabul ettiği yerde, ayrıca belki de anmaya değer bir psikolojik vurgu yapmaktadır (197a25-30):

[580] Daha tam bir değerlendirme için bkz. V. Cilt, 359-66.

> Şans sonuçlarının iyi ya da kötü olmasına göre iyi ya da kötü olarak adlandırılmaktadır. Belli bir büyüklüğe eriştikten sonra iyi ya da kötü talihten bahsederiz. Böylece büyük bir kötülük ya da yararın yakınına gelmek iyi ya da kötü talip yaşamaktır, çünkü zihin onu gerçekten oradaymış gibi görür: "bir parça uzakta" buraya ve şimdiye iniverir.

Eğer Ocak ayında 1000 dolarlık bir gelirim varsa ve Aralık ayında da bu aynı olduysa, bir kayıp yaşadığımı söyleyemem. Ama bana mirasını bırakmaya söz vermiş olan zengin teyzem, benimle ilgili bir iftirayı duyup beni vasiyetinden çıkardıktan hemen sonra ölmüşse, buna kötü talih derim, tıpkı insanı eskiden olduğu gibi bırakan bir uc uca getirmenin bir parça iyi talih olması gibi.

(ii) *Yasalar ve istisnalar*. Eğer normal olarak belli bir biçimde davranan bir maddenin, ara sıra ve istisnai olarak, başka türlü davrandığı gözleniyorsa, onu bugün incelemekte olan bir kimyacı istisnaları şans olarak ihmal etmekte zorlanacaktır. Çeşitlemelerin hangi koşullarda yer aldığını ortaya çıkarmak onun görevi olacaktır. Temel yasa dışında (diyelim "x suda çözünür"), bir yan yasa arayacaktır, "x y de olduğu zaman çözünür" gibi. Bir yerde Aristoteles de, bir parça çarpık biçimde, genel bir sebep ilkesinden doğruca şansa sıçrayan aceleciliğin farkında olduğunu belli eder (*Met.* 1027a22-26). Bilgi nesnesi, der bir kez daha, ya hep ya da çoğunlukla ortaya çıkan bir şey olmalıdır, örneğin ballı suyun genellikle nezleye iyi gelmesi gibi. Olur da kazara iyi gelmezse, insan bu istisnanın ne zaman ortaya çıkacağını söyleyemez; çünkü "Yeni ay varken etkili olmaz" diyecek olursa insan, "her zaman ya da çoğunlukla" diye de eklemelidir—bu da saf ilineksel olan için hiç söylenemeyen bir şeydir. Başka deyişle, eğer insan istisnayı önceden söyleyebilirse, bu istisna şansın değerlendirilemezliğine tabi değildir, ayrı bir yasaya tabidir (Ross'un yorumu, yani bunun "nesnel olarak ilineksel olan hiçbir şey olmadığı görüşünü gerektirdiği" (Metaph. 1, 361), kesinlikle yanlıştır. Son satırda, "onlar" yerine "onlardan bazısı" olmalıdır).

XIII
DEVİNİM KURAMI VE TEOLOJİ

I. FORMLAR KURAMINA YÖNELİK BAZI ELEŞTİRİLER

"Doğanın her ürünü kendi içinde bir devinim (kinesis) ve atalet kaynağına sahiptir."[581] Aristoteles'in felsefesinin temeli doğa, özellikle de canlı doğa ve her şeyden önce açıklama bekleyen doğal varlıkların özelliklerine dayanmaktadır; bu yüzden hareket etmeleri, değişmeleri, doğmaları ve ölmeleri filozof için en önemli inceleme konusuydu. Buna daha önce dikkat çekmiştik, ama onun dünya ve sebeplerine yönelik kavrayışının bütününe olan engin etkilerini ele almamıştık. Nihai-etkili sebeplilik, ona göre, bir anda onları fiziksel dünyanın açıklamaları ya da sebepleri olmaktan çıkaran matematikçiler ya da Platoncu Formların durağan dünyasına yabancıydı; ama ona göre bu da Formların bütün varlık nedeni (*raison d'etre) idi*. Onlara yönelik birçok eleştirisi onların varlıkları ve içkin özellikleriyle duyulur şeylerle olan ilişkileri arasında bölünmüştür, ama herhangi bir sebep işlevinden soyundukları zaman gereksiz bir varsayım haline gelirler ve var olup olmamaları konu olmaktan çıkar.[582] Bu konuda kibar olmayı bile başaramaz: "Öyleyse Formlara elveda. Onlar gevezelikten ibaret ve eğer varlarsa da, bütünüyle gereksizler" (*An. Post.* 83a32-34). Öyleyse, Aristoteles'in Formlar öğretisine itirazlarını tam olarak incelemeye girişirken,[583] İlk Sebebe yükselmek için, *Met.* A bl.

---

[581] Fiz. 192b13-14; *Met.* 1059b16-18, ve krş. De caelo'nun girişi. Kinesis'in geniş bir ele alınışı için geride bl. VIII, n. 32.

[582] A. bununla ilgili kuşkuları yok değildi; bkz. örn. *Met.* 1059b3 τὰ μὲν οὖν εἶδη ὅτι οὐκ ἔστιν φανερόν

[583] V. Cilt, 426-8'de Met A'dan bahsedilmişti. İşe yarar bir eleştiri listesi Grote, *Aristotle* II, 257-61'de bulunmaktadır. Burada De ideis'in, A.'in iki kitaplık bir erken dönem çalışması ele alınmamıştır; bu kitaplardan elimizde Alexander'ın, Ross'un *Fragments*'ında (s. 122-9) basılmış olan, *Met.* üzerine yorumlarını elde ettik. Alex. Met A, bl. 9'da sadece başlıklar olarak rol oynayan Formlar eleştirisinin, güçlükle anlaşılır kısalık eleştirisinin. ("bilimlerden gelen savlar", "birçoğa karşı bir", "kaybolanların düşünülmesi", "Üçüncü insan") De ideis'de daha tam olarak açılmış olduğunu gösterir ve ilgili yerlerden alıntı yapar. Kitapçıkla ilgili modern bir çalışma olarak Wilpert, *Frücschriften* I, π.ἰδεῶν (1949) anılabilir; Berti, *Primo A.* bl. II 2 (1962) bugüne dek gelen *De ideis* uzmanlığının yararlı bir değerlendirmesini sunmaktadır; Leszl, Il 'De ideis' di A. e la teoria platonica dele idee (1975, eleştirel metin ve yorum D. Harlfinger'a ait); S. Mansion, "La critique de la theorie de idees dans le π.ἰδεῶν d'Aristote," *R. Philos. De Louvain* 1949 (Cherniss'e karşı, ACPA, 233-318, 498-505); J. Annas, "Forms and First Principles," *Phron.* 1974; özel bir başlık için, G. E. L. Owen, "A Prof in the π.ἰδεῶν," *JHS*

9'dan, onların doğal dünyayla ilişkileriyle ilgili bir ya da iki şey hatırlayarak hazırlık yapabiliriz. Birincisi, Formlar onun tutumluluk duygusunu incitir.[584] Doğal dünyayı açıklamaktan uzak kalarak, sadece, duyulur şeylerin verimsiz çoğaltmaları olarak, açıklanacak şeylerin sayısını ikiye katlamaktadırlar. Geçerli olması için, açıklamanın, katı biçimde dünyanın kendisinin gözlemlerinden soyutlanmış içsel ilkeler üzerine temellenmesi gerekir. Aristoteles'in tavrı, bir yanda eleştirisiz dinsel imana, diğer yanda *a priori* akılcılığa karşıt biçimde, daha çok bir on dokuzuncu yüzyıl bilimcisinin tavrına benziyordu. Elindeki sınırlı araçlar izin verdiğince, sistemini duyulur dünyanın tikel durumları üzerine dayandırdı. Metafiziğini doğanın eserlerinde saptadığı aynı ilkeler üzerindeki en yüksek konumuna çıkarmaya çabalamakla daha az ilgilenmiş olsaydı, tanrısı *Timaeus*'un Yaratıcı'sına daha çok benzerdi ve dinsel içgüdü için daha tatmin edici bir Sebep sağlardı. Olduğu haliyle, tanrısı usavurma zincirinin sonunda duruyordu, başında değil ve doğası daha önce geçip gitmiş olan her şey tarafından katı biçimde sınırlandırılmıştı.

Bu tahmin edilir bir şey. Aynı düşünce, yani dünyayı ona dışsal olan ilkeler yardımıyla açıklamanın bir işe yaramadığı düşüncesi, başka itirazların da kökeninde yatmaktadır. Bir küme aşkın gerçeklik var olsa bile, onun varlığına ya da bizim ona ilişkin bilgimize bir şey katamazlardı.

> 991a12-14. Yine, Formlar başka şeylere ilişkin bilgimize (çünkü onların tözü olamazlar; yoksa onların içinde olurlardı) ya da onların var oluşlarına bir şey katmazlar, eğer varlıklarında katıldıkları söylenen nesnelere içkin değilseler... (991b1) Bir özün özü olduğu şeyden ayrı olması olanaksız görünecektir. Öyleyse Formlar ayrı olarak var oldukları zaman nasıl öz olabilir? *Phaedo*'da Formların hem varlıktan hem de oluştan sorumlu olduğu söyleniyor, ama bunların Form olduğu kabul edilirse, "onları paylaşan" şeyler devindirici bir sebep olmaksızın üretilemez.[585]

Bu şikayete sürekli başvurmaktadır. Başka bir şey kendi aşkın dünyasında var olan aynı bir varlık olduğu sırada, herhangi bir şey nasıl başka bir şeye "katılabilir"? Formları

1957 (1) ve R. Barford, "A Proof from the Peri Ideon Revisited," *Phron*. 1976.

[584] A. kesinlikle *entia* ekonomisi talebinde Ockhamlı William'dan önce davrandı. Krş. Fiz. 159a8 (İlk Sebep için): "Birçoktansa bir olduğunu varsaymalıyız ve sayıca sonsuzdansa sonlu olduğunu, çünkü aynı sonuçlar verildiğinde, insan hep sınırlı sayıyı yeğlemelidir."

[585] Bu yüzden ayrıca 1080a2'deki ikiz bölüm. Pho.'nun hâlâ A. için Formlar öğretisinin kaynağı olması ilginçtir. Krş. GC 335b9-16: "Bazıları Formların oluş için yeterli bir sebep olacağını düşünüyordu, Phaedo'daki Sokrates gibi ... o onların olmaya-varmak ve göçmek için zorunlu sebepler olduğunu düşünüyordu." Düşüncesinin en azından bu aşamasında, Platon Formlara hem aşkın örüntüler hem de tikeller tarafından "paylaşılanlar" olarak inanıyordu, bu A. için saçma olan bir bileşimdir. Daha sonraki diyaloglarda μέθεξις tasarımı μίμησις'e doğru kayar. Krş. Parm. 132c-d, Tim. 51e-52a; *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

örüntüler olarak görmek işe yaramaz, çünkü duyulur nesneleri sağlanan modellere uydurmak için gereken itkiyi ihmal eder. Kısacası, bütün bir örüntüler ve katılımlar konusu metaforik saçmalıktır: "Formların paradigmalar olduğunu ve başka şeylerin onlarda boş laf ve şiirsel metafor bulduğunu söylemek. Peki Formları gözden kaçırmaksızın, işi yapan nedir?"[586] Yine kitap Z'de (1033b26-28): "Belli ki öyleyse bazılarının anladığı şekilde Formların sebepliliği (eğer tikellerden ayrı olarak bu tür şeyler varsa) olmaktaolanlar ya da tözler açısından etkisizdir."

Formlar sebepliliğin itkisini ya da etkili ögesini sağlayamaz. "Her şeyin ötesinde insan sormak istiyor, Formlar olasılıkla ne katabilir duyulur şeylerin herhangi birine? Çünkü devinimin ya da onlardaki herhangi bir değişimin sebebi değildirler" (991a8). Bu doğal olarak etiği etkiler, "Eğer evrensel olarak öngörülen, ya da kendi başına var olan bir İyi varsa, belli ki bir insan tarafından uygulanamaz ya da sahip olunamaz" (*EN* 1096b32-34). Bu Aristoteles'in Formlar öğretisi yüzünden açık biçimde suçladığı, o eski doğadan değil de soyut olarak (*logikos*) tartışma hatasından kaynaklanmaktadır.[587] *Phaedo*'nun Formları tek ve yeterli sebepler olarak göstermesi kabul edilebilir ve Aristoteles'in böyle bir öğretiye karşı huzursuz olması anlaşılır bir şeydir. Onun çok değişik mizacını bilerek insan şuna benzer bir paragraftan nasıl bir hoşnutluk duyacağını hayal edebilir (*Pho.* 100c-d):

> Bu akıllıca sebepleri daha fazla anlayamıyorum. Biri bana bir şeyin iyi bir renge ya da şekle falan sahip olduğu için güzel olduğunu söyleyecek olursa, geri kalan her şeyi unutuyorum, çünkü aklımı karıştırıyorlar. Basit, naif ve belki de aptalca bir biçimde tutunduğum şey sadece şu, bir nesneyi güzel kılan tek şey varlığı, ortaklığı ya da ne derseniz onun aracılığıyla Güzel'in kendisidir. Bu konuda dogmatik olmayacağım, ama sadece bu konuda, yani bütün güzel şeylerin Güzel aracılığıyla güzel olduğunda ısrar edeceğim.

İyinin Dev. 6'da güneşe benzetilmesi daha umut verici görünebilir (*YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Güneşin sadece algılanabilen şeyleri görünür kılmakla kalmayıp onların doğum ve bozulmasından da sorumlu olması gibi, İyi de anlaşılır şeyler için anlaşılırlıklarının olduğu gibi varlıklarının da sebebidir. Bu, yine de, sadece başka Formların

[586] 991a20-23. (ἐργαζόμενον ve ἀπόβλεπον'da A. benzetmeyi sürdürür—ironik bir niyetle mi?"

[587] Geçerken Soph.'te (239e-40a), muhatapları olan Sofiste görme delilini kabul etmeyi reddedip λόγοι'de ısrar etme yakıştırarak, onun aslında tam da Sokrates'in Menon'da kullandığı terimlerle bir tanım talep etmesini sağlayarak Platon'un kendisinin de kendi eski görüşünü eleştirir gibi göründüğünü söylemek gerekir: τὸ διὰ πάντων (krş. Meno 74a) ἃ πολλὰ εἰπών ἠξίωσας ἑνί προσειπεῖν ὀνόματι φθεγξάμενος εἴδωλον ἐπὶ πᾶσιν (agy. 75a) ὡς ἔν ὄν. (Krş. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021.) Ayrıca Sokrates'in Pho. 99e'de nasıl λόγοι'ye sığındığını hatırlıyoruz.

varlığına gönderme yapar; onların duyulur dünyayla olan ilişkisi konu edilmemektedir. Platon'un usavurma şekli şöyleydi: Herakleitoscu akıştan kurtardığımız bir duyu nesnesini, onun başka bir değişmez ve anlaşılır nesneyle ilişkili olduğu varsayımına dayanarak değerlendirebiliriz. Bu yüzden bizim ikisi arasındaki kesin bağıntıyı açıklamamız mümkün olsun olmasın, böyle bir aşkın nesne var olmalıdır. Diğer yandan Aristoteles için, eğer bir sebebin nasıl işlediğini anlayamazsak bizi ilgilendirdiği kadarıyla o bir sebep sayılmaz; biz Formları sebepler olarak anlayamayız, çünkü onlar *kinesis* açısından değerlendirilemezler; bu yüzden, onlar sebepler olarak bir kenara bırakılmalıdır.

2. PLATON'UN VE ARİSTOTELES'İN İTKİ SEBEBİ: KENDİNİ DEVİNDİREN VE DEVİNMEDEN DEVİNDİREN

Birçokları Aristoteles'in eleştirisini, Platon'un Formları etkin sebeplilik sağlamak için icat etmediğini, bu etkin sebepleri başka yerde ruha ya da zihne mal ettiğini söyleyerek, "saf tenkitçilik" (Ross) olarak göz ardı etmektedir. Platon'un bunu yaptığına dair *Phaedo*'da bir iz yoktur,[588] ama *Sofist*'te (248e-49a), yeni bir keşfin getirdiği bütün o heyecanla, insanın yaşamı ve zihni gerçeklikten dışlayıp onu anlamsız ve devinimsiz kılmaması gerektiğini ilan etmektedir; ve 265b-c'de doğal dünyadaki canlı ve cansız her şeyi "zanaatkar bir tanrının" eseri olarak betimlemektedir, ki bu da bizi doğruca Timaeus'un tanrısal zanaatkarına götürür. Eğer Aristoteles'e göre bu da tıpkı Platoncu Formların paylaşılması ya da taklidi gibi "şiirsel bir metafor" olarak görünmeseydi, onun "Formları göz önünde bulundurarak eseri ortaya koyan kimdir?" sorusuna tam bir yanıt olacaktı. *Cael.* 284a27-35'te reddedilen "ruhun sınırlaması" neye gönderme yapıyor olursa olsun, Aristoteles orada göksel âlemlerin sanki "ağır ve dünya gibiymişlercesine" onları itecek bir ruha ihtiyaç duyacağı fikrini alaya almaktadır. Zavallı ruh ölümlülere uykuda bahşedilen bir anlık keyif ya da soluklanmaya bile kavuşamadan, yorgunluktan tükenecektir! Her koşulda, *Timaeus*'taki Demiurgos evrendeki devinimin başlatıcısı değildir: o sadece ona düzen vermiştir. "O ele almadan" önce görünür dünya zaten "bir ahenk olmaksızın ve düzensiz bir devinimle deviniyordu" (30a).[589]

---

[588] Platon buna inanmış olabilir, ama onun sebep olarak zihni Anaksagoras'a atfetmesini alıntılamak yetmez (Ross, PTI, 234; Pho. 97b-c). Merlan yakınlık duyarak Pho.'nun sadece Formlara sebeplilik atfettiğini kabul etmiştir (From P. to N., 173) ve Rev. Thomiste 1949'da "Platon'da herhangi bir etkin sebepliliğin neredeyse tümüyle yok olması"ndan bahseden M. D. Philippe'ye değinir.

[589] Yanlış ya da doğru, A.'in Tim.'daki geçici yaratılış fikrini, benim yaptığım gibi kelimesi kelimesine aldığı hatırlanmalıdır. Bkz. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Düring 'Arist., 210), A.'in Platon ve atomculara yöneltti̇ği, ebedi devinimden bahsettikleri ama bu devinimin ne veya

Philebus daha az metaforik terimlere başvurur.[590] Retorik dört katlıdır: sınırlı, sınırsız, karışımları (yani oluşturulmuş töz, 27b) ve onun sebebi; ve bunların hiçbiri Formlarla özdeşleştirilebilir görünmemektedir. Sokrates eğer bir şey var olacaksa sebebin (αἰτία) gerektiği konusunda neredeyse Aristotelesci terimlerle konuşmaktadır ve hemen sebebi aracı ya da yapıcıyla (τὸ ποιοῦν) ve (*Sofist*, *Politika* ve *Timaeus*'ta olduğu gibi) zanaatkâr ya da işçiyle özdeşleştirir.[591] Yine Timaeus ya da Sofist'te olduğu gibi, zihinle eşitlenmektedir. Aristoteles'in de, diyaloglar ya da Platon'un kendisi aracılığıyla, bundan haberdar olması gerektiğine göre Platon'un sanki sebep olgusunu *Phaedo*'dakinden daha ileri geliştirmediğini söylemesi, özellikle de kendisi İlk Sebebi tanrısal Zihinle özdeşleştirmişken haksızlık gibi görünmektedir. Phaedo üzerinde yoğunlaşması olasılıkla, Akademi'ye daha bugünün üniversiteden mezun olmamış bir gencinin yaşlarındayken girip Platon'un büyüsüne kapılması sonucu ortaya çıkan derin bir etkilenmeyle açıklanabilir. Bağımsız bir yetişkinlik için gösterdiği tepki buna karşılık keskin olacaktır. Varsayımı sürdürürsek, bir ruhun gökleri iterken yorgun düşmesiyle ilgili şakasında Platon'un sebeplilik üzerine daha sonraki görüşlerinden bile hoşnutsuzluk duymasına ilişkin bir ipucu bulunabilir. Onu rahatsız etmiş olan şey günlük konuşmada becerikli bir usta ya da esnaftan daha yüksek bir anlama gelmeyen *demiurgos* sözcüğü ve onun çağrıştırdıkları olmalıdır. Demiurgoi, diyordu Platon kendisine politik bir bağlamda (Pol. 287d), buna karşın topluluğun vazgeçilmez üyelerinin onun yönetiminde yeri yoktu. Aristoteles'in sisteminde Tanrı'nın kendini zorlayıp kendisi gibi iyi olacak bir dünyayı var etmeyi düşünmesi[592] söz konusu değildir. Yaratılmamış kozmosu var olarak korumak onun açısından çaba gerektirmemektedir -bu onun *energeia*'sının tamlığını bozacaktır- ve aslında onun varlığına ya da yokluğuna tümüyle kayıtsız kalır.

Aristoteles'e yarı-mitsel (Cornford ve başkaları için tümüyle mitsel) Demiurgos'tan daha yakın gelen şey Yasalar 10'daki, akılcı ruhun üstünlüğünü ortaya koyan devinim savıdır.[593] Sebepli bir devinimler zincirinin başlangıcı olması gerekiyordu (çünkü sonsuza ricat edersek hiç başlamazdı), o yüzden daha sonraki bütün devinimin sebebi

niye olduğunu açıklamadıkları eleştirisini aktardıktan sonra, bunun yanlış olduğunu söyler, çünkü "Platon göksel ekvator ve ekliptik düzlemindeki devinimi ayrıntılı olarak açıklamaktadır." Ama bunların hiçbiri ebedi devinim değildir. (A.'in devindirici sebebi ihmal etme suçlamalarına karşı Platon'un coşkun bir savunmacısı R. G. Bury'ydi. Onun Philebus, l-lii'ye bakın.)

[590] 23c-d, 26e-27c; *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[591] τὰ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν, Phil. 27b; θεοῦ δημιουργοῦντος, Sof. 265c; Pol. 270a, 273b; Tim. 28a, 29a, 40c, 41a vb.

[592] Tezat λογισάμενος ... τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, Tim. 30b.

[593] Bunun bir geliştirilmesi *Phdr.*, 245 c-e (*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) içinde. Bunun tam bir değerlendirmesi için bkz. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Solmsen'in "*Plato's First Mover in the Eighth Book of A.'s Physics*" adında bir makalesi vardır, *Philomathes* (1971), 171-82.

olan ilk devinim kendinden sebepli olmalıdır. Ama kendinden sebepli devinim yaşamın (ruh, *psyche*) bir mülküdür, başka bir şey değildir. Devinimin başlatıcısı[594] öyleyse ruh olmalıdır ve kozmik devinimlerin düzenliliği, kötü ya da akıldışı ruhlar var olsa bile, yüce denetimdeki ruhun akılcı ve iyi olduğu konusunda şüpheye yer bırakmamaktadır. İşte devinimin çözümlenmesine dayanan ve ilk sebep olarak bir kendini devindirenin tasarlanmasına yol açan fiziksel bir sav: kendini devindiren = ruh, yüce ruh = Tanrı. Son sonuç aynı olmasa da, usavurma dikkat çekici biçimde Aristotelescidir. Burada "boş laf" ya da "metafor" konusu yoktur. Platon'un savı felsefidir ve felsefi bir yanıtı hak eder.[595] Kısaca, fark kendini devindiren ve devinmeden devindiren arasında yatmaktadır. En azından ilk bakışta, bir *physikos* olarak tartışmadaki güçlü kararlığı yüzünden, Aristoteles'in kavramı Platon'unkinin hafifçe işlenmesi olarak görünür. Kesin olarak söylenirse, doğa felsefecisi için, kendini devindiren diye bir şey olamaz. Bunun için temel savlar *Fiz.* 8'de öne sürülmektedir. Önce, bl. 3'te hiçbir şeyin devinmemesini sağlayıp böylece duyuların tanıklığını reddetmeye zorlanmanın "zihin zayıflığının" göstergesi sayılmasına itiraz eder.[596] "Bu ayrıntılara dair bir tartışma değil," diye devam eder, "yalnız doğal bilimleri değil, bütün bir düşünce sistemini, neredeyse her tür bilgi ve inancı ilgilendirmektedir, çünkü hepsi de devinimden yararlanır ... Doğa felsefecisi için doğanın devindiren ilke olması temel bir varsayımdır." Bl. 2'de canlı varlıkların, görünüşte dışarıdan devindirilmeksizin kendilerini devindiriyor görünmesi, örneğin kalkıp yürümesi konusunu kısaca ele almıştır.[597] Bu der pervasızca, yanlıştır. Hayvanın bir yeri ya da organı hep devinim halindedir, basitçe hayvan tarafından değil dış bir itkiye, örneğin ortamın içinde bulunup zihni ya da tat duygusunu kışkırtıp yer değiştirmeyi (hayvanın kendisine atfedilebilecek olan tek *kinesis* türü) başlatan dışsal bir itkiye yanıt olarak devinime sokulmuş değildir. Ruhun ister kendinden sebepli ister başka türlü olsun, devinime tabi olmadığını *De anima*, kt. 1 bl. 3'te ispat eder ve üzerinde dura dura bir sonraki bölümde yineler (408b30-31).

Ama kendinden devinime karşı temel sav bl. 5'e saklanmıştır. Bl. 4'te (254b30-33) şunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir: "Öyle görünüyor ki sanki ... hayvanlarda devindi-

---

[594] 895a'da, Phdr. 245c'de olduğu gibi, Platon ἀρχή κινήσεως'u, A.'in etkin sebep için kullandığı terimlerden birini kullanır (örn. Fiz. 198b1, 253b6, *Met.* 983a30, 984a27).

[595] *Met.* 1071b37-72a3'te küçük bir itiraz ortaya atılır: Platon, der A., kendini devindireni ἀρχή olarak adlandırmaya hevesli değildir çünkü ona göre ruh daha sonra gelir ve mevcut dünya düzeniyle çağdaştır. Bu, diye araya girer Ross, haksızdır, ama ne (kozmos için, ama bedeninden önce yaratılan) dünya-beden ne de Demiurge'un kendisi bütün devinimlerin ilk sebebidir.

[596] Ya da zihnin hastalığı, ἀρρωστία τις τῆς διανοίας, 255a33. Parmenides için bu kadarı yeter!

[597] 253a7-20, kuşkusuz akılda Platon vardır. Solmsen'in Philomathes (1971), 171-82 yazısı bununla ilgilidir.

rici ve devinen ayrıdır ve sadece bu anlamda bütün kendi devinimine sebep olur." Buna karşın, bl. 5'te devinimdeki her şeyin bir aracı tarafından devindirilmesi gerekse de, aracının dışarıdan alınmış bir devinimin aktarıcısı ya da kendini devindiren olabileceği önermesiyle başlıyor. Olasılıkla zincir, uçlarda, kendileri de daha önceki bir şeyden etkilenmiş olan başkalarına etki eden bir dizi devindirilmiş devindirenler bulunduran bağlantılardan iki taneden fazlasına sahip olacaktır. Aristoteles'in örneğini bir parça genişletecek olursak, bir adam bir sopa alır ve bir taşa sopayla vurarak taşı göle atar. Dalgalanan su, bizi ilgilendirdiği kadarıyla, tam olarak edilgendir: onun rolü sadece devindirilmektir. Taş suyu harekete geçirir çünkü kendisi adam tarafından yönetilen elin salladığı sopa tarafından sürüklenmiştir. Aristoteles kendisinden önceki Platon gibi, böyle bir sebep zincirinin bir başlangıcı (*arche*) olması gerektiğini yoksa devinimlerin hiç başlamamış olacağını öne sürer ve bu *arche* daha ileri bir devindiriciye sahip olmamalı, kendinden devinimin gücüne sahip olmalıdır. Tıpkı Platon'unkine benzeyen (256a19-21) ilk çıkarımıdır bu: "Eğer devindirilen her şey bir aracı tarafından devindiriliyorsa ve ilk devindirici başka bir şey tarafından devindirilmiyorsa, kendisi tarafından devindirilmelidir."[598]

Buna karşın bir kendini devindiren ilkesini daha yakından inceledikçe, onu işlemek zorunda olduğunu hisseder (258a1, ayrıca 256b21): "Öyleyse bütünden [kendini devindiren denen şeyden] bir kısım devindirilmeden devinecektir ve bir kısım da devinecektir. Sadece bu anlamda bir şeyin kendisi tarafından devindirilmesi olasıdır." Bu konu kısa bir eser olan *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de, 1 ve 2. bölümlerde mekanik ayrıntılarıyla incelenir; burada *Fiz.* 8'e kuramsal temel için gönderme yaptıktan sonra, eklemlerin devinen uzuvlar için durağan bir destek sağlaması örneğini verir. Ama, diye ekler, ek olarak bütünüyle devinmemiş dış bir devindirici olmalıdır. Eğer bir kayığın içindeyseniz, onu yelken direğini iterek devindiremezsiniz, bunu ancak dışarıdaysanız ve ayaklarınızı sağlam (devinmeyen) bir zemine dayamışsanız yapabilirsiniz. Geçerken bunun bütün olarak evren için geçerli olduğunu söyler, ama o an için, hayvanlar sözkonusu olduğunda dışsal devinmeyen bir devindiricinin yanı sıra, ayrıca canlıların içinde, devinen kısımların üzerinde dinlenebileceği devinmeyen kısımların da olması gerektiği konusunda ısrar eder. Aristoteles'in belki *De motu an.* gibi biyolojik bir yapıt için uygun sayılabilecek, mekanik türden savlara yaslandığını gördüğümüz ölçüde, içimizde bu aşırı kurnazlığın değerinden kuşku duyma arzusu uyanır. Bir sorgulamayı mekanik çizgilerle artık uygun kaçmadıkları yerlere dek izlemekten vazgeçip, mekanik yasalarına uymayan, en azından yaşam gücünün örnek oluşturduğu ve içinde kendini devindire-

[598] MA 702b34-03a3'te ruhun kendisine devinmeyen devindirici denmektedir. Bu fiziksel devinime karşılık gelir, ruh cismani değildir.

nin bu olguyu açıklamak için sadece olası olmakla kalmayıp zorunlu da olduğu bir tür eylemlilik olduğu konusunda Platon'la uzlaşmak gibi bir akıllılık gösteremez miydi?

Fakat Aristoteles için başka tehlikeler de vardı.[599] Kendi felsefesinin rehber ilkeleri çoktan ortaya konmuş ve devinim kuramı çoktan dile getirilmişti. Bir kendini devindiren kavramının çarpışacağı şeyler bunlardı. "Devinim" burada, (hatırlatacak olursak) dört tür görüngüye karşılık gelen *kinesis*'in çevirisidir: yer değiştirme, niteliksel değişiklik, büyüklük değişimi ve varoluşa girme ve çıkma. Ne Türkçe'de, ne İngilizce'de, ne de herhangi bir felsefi olmayan dilde tek bir sözcükle karşılığı olmayan bu kavramdan, Aristoteles kuvve ve fiil ilkelerinin terimlerinde genel bir tanım çıkarmıştır. Bu "devinebilir olanın tamamlanmamış fiilileşmesi"dir. Aristoteles bir şeyin kendi üzerinde eylemde bulunabileceği iki yol tanımaktadır: bütün olarak kendini devindirir ya da karşılıklı olarak birbirine eylemde bulunan iki kısım olur, A B'yi devindirir ve B aynı zamanda A'yı devindirmektedir. Bir ilk devindiriciyi kabul etmeyen son kavram, Aristoteles'e pek sorun çıkarmaz ve onu dört kısa savla çabucak yıkar (257b13-258a2).[600] İlkini şu şekilde çürütür (257b2-13):

> Kendini devindirenin kendini, bir ve bölünmez formda olsa da, aynı yer değiştirme eyleminde hem taşınan hem de taşıyıcı olması, ya da hem değişen hem de değiştiren olması, yani tümden (πάντῃ) devindirmesi olanaksızdır. İnsan aynı anda öğretip hem de öğrenim alabilir, ya da aynı sağlığın hem tadını çıkarıp hem de bağışlayabilir.[601] Dahası devinen şeyin devinebilir olduğu, yani fiili olarak değil kuvve olarak devinmiş olduğu ortaya konmuştur ve kuvve fiile doğru ilerler.[602] Devinim devinebilir olanın tamamlanmamış fiilileşmesi*dir*. Ama devinen zaten fiiliyatta var olur. Isınan şey sıcaktır ve genel olarak oluşan şey bildirilen forma sahiptir. Öyleyse [yani bir şey kendi başına devinirse] hem sıcak hem de sıcak olmayan açısından olanla aynı şey olacaktır ve devindirenin devindirilenle aynı ada sahip olduğu her durumda aynı şey

---

[599] Bambrough, *Reason, Truth and God*, 91-7'de, belli bir berraklık ve adillikle A. ve diğerlerinin inancının, yani evrenin onun nihai temeli olarak dışsal, aşkın bir varlık varsayımı olmaksızın anlaşılmaz olduğu inancının neden temelsiz olduğunu açıklamaktadır. Bu sadece kozmoloji için geçerli değildir: aynı şekilde "tanımın, açıklamanın ve ispatın herhangi bir nihai ἀρχαί'sı olması gerekmez, yoktur ve olamaz". B. Haklı olabilir, ama herhalde A.'i ikna edemezdi.

[600] A.'in karşılıklı fiile (ἀντιστρέφειν, καὶ ποητικὰ ἀλλήλων καὶ παθητικὰ ὑπ΄ ἀλλήλων şeylerin, gc 328A19-21) ne anlamda inanmadığına ilişkin Bkz. J. Russell'ın ilgenç makalesi, "Action and Reaction before Newton," *B. J. Hist. Sci.* 1976, özellikle 25-7.

[601] "Bir hekim kendini sağaltabilir, ama hasta olarak tıbbi beceriye sahip değildir; hekimle hastanın aynı kişi olması ilinekseldir" (192b23-26, *Met.* 1019a17-18). Bu tam bir kendine yönelik fiil örneği değil, bir parçanın (tıbbi bilgiye sahip zihni) bir başka parçayı (bedenini) etkilemesidir.

[602] Bu anlamda δύναμις için krş. *Met.* 1019a15-18, 1046a11-13'deki, daha önce alıntılanmış olan tanımlar.

olacaktır. Kendini devindirenin içinde öyleyse bir şeyler devinir ve başka bir şeyler devindirilir. (358a12) Sadece bu anlamda bir şeyin kendini devindirmesi olasıdır.

Metafizik'te de böyledir: (1049b24-25, krş. De an. 431a3-4) "Kuvveden fiile her zaman için fiili olan aracılığıyla sağlanır." Hiçbir şey kendinden devinemez, değişemez ya da var olamaz çünkü bunu böyle yapmak aynı değişim eylemi açısından hem kuvve hem de fiil olacaktır—çelişme yasasına karşı açık bir ihlal. Ama devinim var olduğuna göre (bundan kuşku etmek, Aristoteles'in söylediği gibi, patolojik olacaktır), nihai bir sebep olmalıdır: vaktinde başka bir şey tarafından devindirildikleri için devinime yol açan aracıların sonsuz bir geri ricatı hiçbir şeyi açıklamaz. Sadece bir şey bu yüzden her şeyin başlangıcında durup evrensel *arche*'yi oluşturabilir, yani kendisi devindirilmeden başkalarında devinme sağlama gücüne sahip olan şeyi.[603]

3. ARİSTOTELES'İN DEVİNMEYEN DEVİNDİRİCİSİ

(a) Onun eylem kipi

Devinmeyen bir devindiricinin İlk Sebep olduğuna yönelik başlıca savlar Fizik'te yer almaktaydı; onun doğasının başlıca değerlendirmesi Metafizik L'de yapılmaktadır, ki ben bunun Aristoteles'ten bize kalmış olan, ders notları biçimindeki en ustaca se-

[603] 258b4-9. Bu artık Tanrı'nın varlığına ilişkin "kozmolojik sav" olarak bilinen bir formdur. Bunun eleştiri ve savunma tarihi için bkz. Paul Edwards, Mod. Introd., 3. bsm., 1973, 377-85. Fakat o A.'den bahsetmez ve sanki savı bulan Aquinas'mış gibi davranır. Bunu kuvve ve fiil tasarımlarına dayanan Aristotelesci biçimiyle kimse bunu takdir etmiş gibi görünmüyor. Aynı kitabın 463. sayfasında Ernst Nagel bu fikre saldırmaktadır (*Basic Beliefs*'in içindeki bir denemenin gözden geçirilmiş hali, ed. J. E. Fairchild). Nagel'e göre "geriye yönelik sebeplerin kavranmazlığı ve saçmalığı sonsuzluğun matematiksel çözümlemesine aşina olan kimse tarafından kabul edilmeyecektir." A. olasılıkla doğal, algılanır dünyadan, devinimin hâkim özellik olduğu dünyadan bahsettiğini, soyut matematiksel varlıklar dünyasından bahsetmediğini söyleyecek ve eleştirmenleri Pisagorculara benzetecektir, onlar da "doğa felsefecilerinden çok daha abartılmış sebep ve ilkelere başvururlar çünkü onları algılanır şeylerden türetmemişlerdir, matematiksel varlıklarsa devinime sahip değildir" (*Met.* 989b29-32).

Coleridge'in konuyla ilgili düşü en azından eğlendiricidir:

"[Yaşlı Adam] farklı Dillerle konuştu ve birçok sırrı çözdü, ve başka bir sürü tuhaf şeyin arasında sonsuz bir Sebep Dizisinden bahsetti -ona göre bu- birbirlerinin eteklerine tutunmuş bir dizi, alabildiğine uzanan kör adamlar sırası gibiydi; hepsi de yanlış tek bir adım atmaksızın dümdüz yürüyordu. En başta onlara rehberlik eden kim var? diye sorduk. Kimse yok dedi, ama kör adamlar dizisi sonsuza dek bir başlangıcı olmadan gidiyordu, çünkü tek bir kör adam bile tökezlemeden ilerleyemiyordu, ama o sonsuz körlük görme isteğini canlı tutuyordu. Bu saçma manzara karşısında Gülmeye başladım ve uyandım." (Coleridge, *Selected Poetry and Prose*, ed. Stephen Potter, 429; daha önce basılmamış.)

rimleme olduğunu söylemeye cüret edeceğim. Bu kısa, iki kısma ayrılmış bağımsız bir *opusculum*'du. 1 ila 5. bölümler, devinimin zaman gibi hep olmuş ve olacak olduğu önermesiyle başlayan 6 ila 1. bölümlere giriş olarak, onun fizik kuramlarının harika bir özetini[604] sunmaktadır ("duyulur tözlerin *archai*'si, nedir ve kaç tanedir ve karşılıklı ilişkileri," 1071b1-2).[605] Zaman olmaksızın "önce" ya da "sonra" yoktur ve hem devinim hem de zaman süreklidir. Zaman gerçekten ya devinimle aynı şeydir ya da onun bir sıfatıdır. Bu sonsuza dek süren devinim çevrimsel yer değiştirmedir, çünkü başka her tür hareket karşıtlar arasında olur ve bu yüzden sürekli olamaz.[606] Buna göre devindiren olarak, özü fiiliyat olan, kuvve olan maddenin içine karışmadığı bir töz olmalı ve hep olmuştur.[607] *Fiz.* 8.5'te ispat edilen, zamandizinsel olduğu gibi, mantıksal olarak da fiilin kuvveye önceliği burada şaşırtıcı olmayan biçimde tohumun çiçekten, dölütün insandan önce geldiği fikrini savunan "Pisagorcular ve Speusippus gibi kimselere" karşı savunulmaktadır. Tersine, bir tohum üretilmeden ya da dölleme gerçekleşmeden önce bir yetişkin bitki ya da insan gerekmektedir.[608]

Buraya dek sabitçe Fizik'in savlarını yinelemekte ya da genişletmektedir. Bundan sonra deneyimimiz içinde "devinmeyen devindirici" tanımına yanıt veren herhangi bir şey gösterip gösteremeyeceğimizi sorar ve şöyle yanıt verir: evet, eğer Platon'un yaptığı gibi cansızlardan canlılar dünyasına dönersek. Platon ruhta ya da yaşamda aradığı kendini devindiren ilkeyi bulmuştu: Aristoteles kendi ilkesini aynı ölçüde reddedilmez

---

[604] Krämer (Theol. U. Philos. 1969, 376 n. 52) bütün bu serimlemenin *Knappheit*'ını [yetersizlik] onu A.'in diyaloglardaki, özellikle De philosophia'daki teolojisinin ayrıntılı bir ele alınışının özeti sayarak açıklıyor. Ama bu yapıtı yazdığı sırada A.'in zaten Devinmeyen devindirici öğretisini geliştirmiş olup olmadığı hiçbir şekilde kesin değildir (Bkz. ek not). Kitabın ders notlarından oluştuğu ve "her şeyin sözlü serimlemeye bırakıldığını" söyleyen Jaeger'in (K.'nın aktardığı) açıklaması daha muhtemel görünüyor.

[605] Bu Fiz. 8 bl. 1'de daha uzun bir şekilde ispatlanmıştı. A. ve çağdaşlarının Newton'un ilk devinim yasasını keşfetmemiş olmaları benim için onun düşünce akışını, daha sonraki yüzyıllar üzerinde bıraktığı engin etkiden ayrı olarak bile, ilginç olmaktan çıkarmıyor.

[606] Fiz. 8 bl. 7 ve 8'de kanıtlanmıştır ve *Met.* 1071b10-11'de kanıtlanmıştır. Bkz. Ross, Metaph. II, 369.

[607] ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια ... ἄνευ ὕλης, 1071b20-21. Yoksa, artık fiili olsa da, gelmiş olması gereken kuvveye yeniden çekilebilirdi. Bu von Christ'in ἐνέργεια'sını değil dee 22. satırdaki etkili ve onaylanmış yalın hal olan ἐνεργείᾳ'yı kabul etmek için bir nedendir.

[608] 172b30-73a2. Bu amaçsız bir tavuk mu yumurta mı çekişmesidir. A.'in demek istediği (PA 640a19'da adlarını andığı Empedokles gibi filozoflara karşı) gelişim yönünün şansın insafına kalmamış olduğu, ebeveyn tarafından belirlendiğidir. Krş. PA 640a24-26: "Ebeveyn form (λόγῳ) olarak olduğu gibi zaman olarak da soya öncüldür. İnsan insanı vücuda getirir ve belli bir dölün gelişimini belirleyen ebeveynin niteliğidir."

bir deneyim olgusunda, arzu görüngüsünde buldu.[609] Bir insan ya da hayvanın (ya da hatta kendisi anmasa bile, değer sahibi cansız bir nesnenin) bir başkasının yerine bir dizi eylem başlatabileceği, bu arada bundan bütünüyle etkilenmeden kalabileceği ve başkasının varlığından tümüyle habersiz olabileceği doğrudur. Bu gözlemlenebilir ve *prima facie* akılcı bir önermedir, "şiirsel bir metafor" olmaya yönelmez. Kuşkusuz kendini devindirenle ilgili olarak Platon'a yönelik suçlamanın düzeyini düşürmüyordu, ama sadece "boş" taklit ya da paylaşım kavramını ithal ederek, aşkın Formları etkin sebepler olarak gördüğü zaman. Kendi öğretisi *De anima*'nın (3, 10) psikolojisinin basit bir evrenselleştirilmesidir. Orada da bir hayvanın hareketinin sebepleri sırasıyla görünür ve gerçek iyiyi hedefleyen arzu ve düşüncede yatmaktadır ve bunun içine dört etken karışır: (1) bir devinmeyen devindirici (bu durumda beslenme gibi elde edilebilir bir iyi), (2) bir devinen devindirici ((1)in uyandırdığı arzu), (3) devinimin vücut organı ya da aleti ve (4) devindirilen nesne, yani hayvan.

> Bl. 7, 1072a19vd. Bu olası olduğundan, ki eğer doğru değilse dünya gecenin ve "her şeyin birden"[610] ve var olmamanın ürünü olacaktır, bu sorun çözülmüş sayılabilir. Sonsuza dek süren, kesintisiz, çevrimsel olan devinim vardır -yalnız kuramda değil olguda da açıkça görüldüğü üzere- böylece ilk gök ebedi olmalıdır. Bu yüzden ayrıca onu devindiren bir şey de vardır; ve devinen ve devindirilen şey bir aracı olduğuna göre, ayrıca devindirilmeden devinen ve ebedi olan bir şey de vardır, bir töz ve fiiliyat. Artık arzu nesneleri[611] ve düşünce bu şekilde, devindirilmeden devinir. İkisinin de asıl nesneleri aynıdır, çünkü akıldışı arzu nesnesi görünüşte iyidir ve akılcı arzu gerçekten iyidir... Öyleyse arzu nesnesi gibi devinir[612] ve devindirdiği şey aracılığıyla başka her şeyi devindirir.[613]

---

[609] A. ile Platon arasındaki benzerlik burada çok yakın görünebilir. Krş. Cornford, Princ. Sap., 80, ruhtan Phaedris'teki kendini devindiren olarak bahsederken: "Ruh kendini devindirmeye yetenekli tek şey olarak tanımlanmaktadır, bu yüzden de evrendeki bütün devinimin kaynağı ve besleyicisidir. Bütün bu bağlamdan çıkan şey ruhun devindirici kuvvetinin arzu, Eros olduğu olmaktadır (ama bu açıkça belirtilmez); çünkü arzu nesnesine doğru uzanan ve arkasından atalardan kalma mekanik bir sebeple itilmeyen türden bir devinimdir."

[610] Anaksagoras'a gönderme. Bkz. onun fr. 1 DK II, 272.

[611] ὀρεκτόν. ὄρεξις'in psikolojisi için bkz. De an. 3 bl. 10, MA 700b35-701a1. Bu hem usavurulmamış hem de usavurulmuş arzuyu içeren geniş bir terimdir (βούλησις καὶ θυμός καὶ ἐπιθυμία, MA 700b22), ama en azından duyum sahibi yaratıklarla sınırlıdır (De an. 414b1-2). Biyolojik bir görüngü olarak, çalışma tarzı açısından, bkz. Peck, GA (Loeb ed.), Ek B, 576-8.

[612] ὀρεκτόν değil ἐρωμένον, Platon'un "sevgi" sözcüğünü kullanarak.

[613] Yani sabit yıldızları taşıyan en dıştaki gök. Ross kendi edisyonunda (ama daha önceki çevirisinde değil) κινουμέῳ'yı κινούμεναῳ olarak görmüştür, ama bu gerekli görünmüyor.

Apaçık olan itiraz Aristoteles'in öğrencisi ve meslektaşı olan Theophrastus tarafından yapılmıştı: "Dürtü (ἔφεσις), özellikle de iyiye yönelik olan dürtü ruhu içerdiğinden, bir kimse benzetme ya da metaforla konuşmadığı sürece, devindirilen şeyler canlı olmalıdır." Aristoteles'in kendisi (EE'nin ona ait olduğunu varsayarsak) belagatli biçimde şöyle sordu, "İnsan cansız şeylerde arzu olduğunu nasıl varsayabilir?"[614] Bu soru ciddiye alınmalı, ama ilk devinmeyen devindirenin etkisinin doğrudan sadece sabit yıldızların en dış feleği üzerinde olduğuna da dikkat edilmeli. Diğer göksel feleklerin kendi devindiricileri vardır ve sonsuz dünyevî doğumla ölüm çevrimine doğrudan güneşin ekliptik üzerindeki devinimi yol açmaktadır; sadece birçoğunda ilk devinimle ortadan kalkmaktadır.

Biyoloji yapıtlarında Aristoteles bizi birçok kez, bir bilimci dikkatliliğiyle, canlıyla cansız arasındaki çizginin tikel durumların gözleminden çıkarılmasının güç olduğu konusunda uyarır ve doğanın sürekliliğini vurgular.[615] Genel olarak bakıldığında, buna rağmen, çizgi çizilebilir ve çizilmelidir. Bunu açıkça *De an.* 412a13'te tanımlar: "Doğal cisimlerin bazısı yaşama sahiptir ve bazıları değildir. Yaşamla kastettiğim kendini besleme, büyüme ve bozulma gücüdür." Tanım hayvanları olduğu gibi bitkileri de kapsamakta, ama ölçekteki daha düşük bir şeyi kapsamamaktadır.[616]

Öyleyse Aristoteles neyin canlı ya da (onun kendi *empsychon* sözcüğünü birebir çevirecek olursak) "ruh kazanmış" olduğunu düşünmektedir? Belli ki sabit yıldızları taşıyan ve ilk devinmeyen devindiricinin etkisine doğrudan karşılık veren en dış göksel feleğin.[617] O [en dış felek] ve gezegen felekleri, en saf türden cismin, dairesel yer değiş-

---

[614] Theophr. *Met.* 5a27 Usener, ed. Ross ve Fobes, s. 8; Arist. EE 1218a27-28. Thomas Gould ve J. M. Rist (bkz. Rist için TAPA 1965, 337 vd.) Phaedo'da (sadece burada) Platon'un zaten duyulur şeylerden Form gibi olmaya "çabaladığı" ya da "hevesli olduğundan" (ὀρέγεται, προθυμεῖται) bahsetmiş olduğuna dikkat çekmiştir, ama o diyalogda kesinlikle bilinçli bir benzetme yapmaktan ürkmemiştir, demek bu da basitçe μίμησις ya da μέθεξις için bir benzetme olarak düşünülmüş olmalı.

[615] Bu çok ilginç noktayı sergileyen bölümler için, bkz. ileride. Rist bunu A. için bütün doğal dünyanın "sözde-canlı" olduğunun kanıtı olarak gösteriyor; "bütün maddede bir tür ruh tözü vardır" (TAPA 1965, 341). Bu güç bir sorudur (ve bl. XIV' aittir), ama ἔμψυχα ve ἄψυχα'nın serbest ve açık biçimde A. tarafından karşıtlaştırıldığı unutulmamalıdır ve bu ayrım onun doğa felsefesi için önemlidir. Bkz. bir sonraki not.

[616] Krş. 413a25-31. Anlaşılan duyumu canlıyı cansızdan ayırt etme ölçütü kılan erken dönem yapıtı *Protrepticus*'a göre bir gelişme. *De an.* 403b23'te ölçütler *kinesis* ve duyumdur; 434a22-25 besin alma becerisini ekler ve *De sensu* 436a18-19 sağlık ve hastalık koşullarını. *Fiz.* 255a5-7'de öz devinim canlılara hastır. Canlı şeylerden hâlâ öz devindiren ya da içsel bir ἀρχή κινήσεως'a sahip olarak tutarsız olmaksızın bahsedilebilir, ama bir devinmeyen devindirici bütün kozmik sistemi var tutmak için zorunludur.

[617] "Gök canlıdır ve kendi devinim kaynağına sahiptir" (*Cael.* 285a29-30, ὁ δ'οὐρανὸς

tirmeye tabi olan ama başka bir *kinesis* biçimine tabi olmayan (1069b24-26), bu yüzden de sadece Tanrı'da gerçekleşen kusursuz fiiliyata en yakın olan *aither*'in içinde bulunan ruhlara sahiptir. Tek tek yıldızlar görünüşte canlı değildir, çünkü kendi başlarına devinmezler.[618] "Daireler devinir ve yıldızlar yerlerinde kalıp taşınırlar çünkü dairelere sabitlenmişlerdir" (289b32-33). Bu devinim ne cansız ne de zorlamadır, ama bir akıntıyla taşınan geminin devinimini andırır.[619] İnsanlar ve hayvanlar da arzuyu deneyimleyebilir (τὸ ὀρεκτικόν'a sahiptirler), bu da *De anima* (2.3 *ad init.*) ve başka yerlerde duyarlı ve yüksek ruhlara atfedilmekte, ama canlılık güçleri, yaşama sahip oldukları için besin arama ve içe almaya yetenekli olmalarına rağmen büyüme ve üremeyle sınırlı olanlardan, örneğin bitkilerde[620] yok sayılmaktadır. Öyleyse bu katı bölümlemeyi kabul eder ve Aristoteles'in benzetme yoluyla değil, kelimesi kelimesine konuştuğunu varsayıp[621] onu bütün doğanın ardında yatan devindirici güç olan metafizik arzuya uygularsak, Theophrastus'un değerlendirmesini bitkiler ve cansız doğa söz konusu olduğunda bir parça haklı bulabiliriz. Yine de, Aristoteles'in düşünme alışkanlıkları üzerine bildiklerimiz onu bu sonuca götüren yola bir parça daha ışık tutmamıza yardımcı olabilir.

ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν). Asıl devindiren kesin olarak ἔμψυχον, cisimlere ya da bedene ve ruha sahip olan bütün canlı varlıklara uygulanan bir sıfat değildir. (Bir ζῷον σῶμα ἔμψυχον, *GA* 738b20). Asıl devindiren, cismani olmadığından, öyle hayata *sahip* değildir, ama bu ifade de kullanılır; tersine o hayat*tır*. ἡ γάρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δ᾽ἡ ἐνέργεια. (*Met.* 1072b26-27.) ("o" [eril]: artık A.'in kendisi nötr erili değiştirmek üzeredir ve τὸ κινοῦν, ὁ θεός olur.)

[618] *Cael.* 291a27. Bunun A.'in olgunluk dönemi görüşü olduğuna inanıyorum, ama yıldızların kendilerinin ἔμψυχα olup olmadığı sorusunu karar vermesi güç bir soru olarak görmüş gibi görünüyor. Onların taşıyan küre gibi, aynı tanrısal töz, *aither*'den yapılmışlardır (289a11-19). 292a21-22'da μετέχοντα πράξεως, καὶ ζωῆς olan yıldızlarmış gibi görünür ve 282b2'de τὴν τῶν ἄστρων πρᾶξιν'den bahseder, bu da hayvan ve bitkilerin fiilleri "gibi"dir τοιαύτην ὅια. Diğer yandan, aynı yapıtın 2. kitap 8. bölümü tümüyle yıldızların kendilerinin devinmediğimi, küreleri tarafından edilgen olarak taşındıklarını ispat etmeye adanmıştır. De phil.'in birkaç fragmanı bunun yazıldığı sırada yıldızların canlı ve tanrısal olduğuna tanıklık eder ve bu erken aşamada görme ve duymayı yıldızlara atfettiğine dair kanıt vardır. Ebedi olduklarından, işlevleri hayatı korumak olan başka duyulara ihtiyaçları yoktu (Bkz. fr. 24 Ross ve krş. fr. 25, Plut. *De mus.* 1140a-b.)

[619] 291a23, 11-12. A. gezegenler gibi dev cisimlerin devinimlerinin sessiz olamayacağı yolundaki Pisagorcu inancı çürütmektedir. Bu ancak sabit bir ortamın içinden geçiriliyor olsalar doğru olurdu. Buradaysa, ortamın kendisi de devinimdedir ve onları taşır. Pisagorcu kürelerin uyumu kuramı için, bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[620] "Bitkiler canlıdır, ama yer değiştirme ya da duyum yetenekleri yoktur" (*De an.* 410b23-24) ve sıkça.

[621] ὡς ἐρώμενον'daki ὡς belirsizdir. "Bir sevgi nesnesi olarak," ya da "gibi," "benzer" olarak böyle bir nesne?

Öncelikle bu onun yaklaşımının belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. Devinmeden devindirici kavramına ona göre katı biçimde tümevarımsal usavurma olan bir yoldan vardı (başlangıç noktası: şeylerin devinip değiştiği bir deneyim olgusudur). Buna vardıktan sonra, bunun işleyebileceği bir yol önermelidir. İnsan kuşkusuz, kendi ilk sebebinin, kendini devindirenin eylemi için olası üç açıklama öne süren Platon gibi (bunların üçüncüsü onun "birtakım aşırı benzersiz güçlere" sahip olabileceğiydi) içtenlikli bir bilgisizlik itirafına başvurabilir. Ama Aristoteles için işleyişi anlaşılmaz olan bir sebep varsaymak yararsızdı. Tek bir açıklama önerilmelidir. Fiziksel temas belli ki dışlanmıştır ve "peşine takılmak" ya da arzu gibi psikolojik bir görüngünün biricik olası yöntemi sağladığı fikriyle, Aristoteles basitçe herkesçe bilinen bir şeyin kozmik şemada sanıldığından çok daha büyük bir yere sahip olabileceğini öne sürüyordu;[622] ama o Theophrastus'a gayrı meşru gelen bir genişletme*dir*. Aristoteles'in özellikle bunu yapmaya heves etmiş olmasının herhangi bir sebebi var mıdır?

Onun devinim, değişim ve oluş felsefesinin asıl etkisi doğada işler olan güçleri *birleştirmek* olmuştur.[623] Başlarında tek bir ilke yer almaktadır, buna karşın şeyleri harekete geçiren güç *a tergo* [arka planda] bire indirgenmiştir. Kesin olarak söylenirse, sadece canlı yaratıklarda işleyen şey ister canlı ister cansız olsun bütün doğanın ardında görünmektedir. "Doğanın yaptığı her şey düşünceyle de olsa bir amaç içindir" (*Fiz.* 196b21). İkincisi, gerekli içsel harekete geçirici ilke, teleolojiyle birlikte Aristotelesci felsefenin temellerinden biri olarak bu kitapta öncelikli olarak ele alınmış olan *dynamis*'te mevcuttu. Doğal her nesnede içkin olan ve (formun tersi [yani *sterêsis*] olmayıp "özsel doğası arzu etmek ve iyinin, tanrısalın, arzuların olanın peşinde olmak olan bir şey" olan) maddeyle özdeşleştirilen varlığın daha tam gerçekleştirilmesine (form) yönelik bir eğilim ya da

---

[622] Krş. geride n. 29'da Cornford'dan yapılan alıntının son kısmı.

[623] Her bilimcinin yapması gerektiği üzere, "bilimsel açıklamanın özü daha karmaşık görüngülerin basit olanlar olarak çözümlenmesi olmalıdır" (Niels Bohr, *Atomic Physics and Human Knowledge*, 3). Von Weizsäcker "fiziğin birleşik bir dünya görüşü elde etme cabasından" bahseder (*World View of Physics*, 30) ve 1960 yılında basılan, R. O. Kapp'a ait bir kozmoloji yapıtı *Birleşik bir Kozmolojiye Doğru (Towards a Unified Cosmology)* başlığını taşır. Bu kitap antik çağla modern arasında ilginç bir karşılaştırma sunmaktadır. Yazarın dediğine göre, tümüyle fizik açısından yazılmış olduğundan, sadece maddenin (kastedilen elbette cisimdir, A.'in σῶμα, ὕλη değil) madde üzerindeki fiiliyle ilgilenir, ama bir sonsözde gerçekliğin bütününe uygulanan bu yöntemin, maddeci bir felsefeye yol açmadığını söylemektedir. Son sorusu da şudur: Organik dünyada gözlediğimiz düzen maddenin maddeye dayattığı ya da madde üzerine maddi olmayan etkiler tarafından dayatılan türden bir düzen midir? Ve yanıtı (kitabın son sözleri olarak) şöyledir: "Burada söylenenlerden yapılabilecek asıl çıkarım, şeylere hayatın elinin değdiği her yerde gözlenebilen türden düzenin maddi olmayan etkilerin fiiline atfedilmesi gerektiği olmalıdır."

dürtüdür bu.[624] En azından burada Aristoteles canlıyla cansız arasındaki ayrımı göz ardı eder gibidir. Duygu sahibi varlıklarda bu içsel dürtü (genellikle olmasa da) bilinçli arzu biçimini alabilir. Cansız doğada tam olarak öyle adlandırılamayabilir, ama organik varlıklarla sınırlı değildir. Eğer *dynamis* (ayrıca bu çok kullanılan sözcüğün bir anlamıyla *physis* de denilir) bir tayın içindeki yetişkin at olma, palamudun içindeki meşe ağacı olma dürtüsüyse, az çok taşın düşmesine ve alevin yükselmesine yol açan şeydir; çünkü Aristoteles'e göre doğal yerlerine doğru devinim kuvveden forma ya da fiile olan ilerlemedir.[625] Aslında Theophrastus'un yaptığı türden eleştirinin gereksiz bilgiçlik olduğu yanıtını verebilir, ama herhangi bir yanlış anlama için suçlanması gereken kendisidir. Bütün doğal nesneler, yapay olanlardan farklı olarak (onun verdiği örnekler yatak ve pelerindir), başka her şeyin ögesi olan basit cisimlere dek hepsi,[626] içlerinde bir devinim ve atalet kaynağı barındırmaktadır, çünkü doğanın kendisi böyle bir kaynaktır.

Bu dışsal bir sebep ihtiyacıyla çelişmez, çünkü *Fizik*'te (255b29-31) yalın biçimde ortaya koyduğu üzere, hiçbir şey kendini devindiremez çünkü içsel kaynak, ya da "doğa" basitçe bir tepki gücü, bir kuvvedir, kendi başına etkin sebep değildir.[627] Aristoteles'in bütün doğal ürünlerde saptadığı, kendi uygun form ve etkinliklerini gerçekleştirmeye yönelik içsel dürtü artık, maddelerinin sınırlamalarının izin vereceği ölçüde, taklit gayreti olarak, kusursuzluğu bozulmamış saf form olarak görülmektedir ve onun çabasız eylemi herhangi bir madde lekesiyle engellenmemiştir.

Bu sonuçlara ulaşan zihin, bir tutarsızlık suçlaması riskini taşısa da, ne önemsiz ne de tümüyle bilimsellikten uzaktı. Aslında Aristoteles'in titiz, özellikle de deniz yaşamına ilişkin biyolojik araştırmaları, doğada canlıyla cansız arasındaki ayrımların nerede ortaya çıktığını saptama güçlülüğünü doğurarak, onların oluşumlarında büyük bir rol oynamış olabilir. En azından bir modern biyolog bunu kabul etmektedir. W. H. Thorpe şöyle yazmaktadır: "Toparlayacak olursak, son onyıllarda biyoloji kozmosun birliğine ilişkin çok etkileyici yeni kanıtlar toplamaktadır." Bu, diye devam eder, biyolojinin canlıyla cansız ya da insanla diğer hayvanlar arasında mutlak olarak keskin bir ayrım koymamasından gelmektedir.[628]

---

[624] *Fiz.* 192a16-25. teleoloji ve *dynamis* için bkz. bl. VII; maddeyle kuvvenin özdeşliği için, s. 123 vd.; *sterêsis* kavramı, s. 104, 121-3.

[625] Cael. 310a20-23, 33-b1.

[626] Ve ruha bir güç borçlu olanların hiçbiri (*GA* 736b29-31, *Fiz.* 255a5-7, *De an.* 411a14-15).

[627] ἀρχή τοῦ πάσχειν 255b30-31 ve krş. a30'da ἐνέργειαι ve δυνάμει kullanımı. A. hâlâ τὰ ἄψυχα πάντα κινεῖται ὑφ' ἑτέρου diyebilmektedir (*MA* 700b6).

[628] W. H. Thorpe, *Biology and the Nature of Man*, 89. Yine de burada terimden vazgeçmeyelim.

(b) Karakteri

"Tanrı mutlu ve kutsanmıştır, herhangi bir dışsal iyi aracılığıyla değil kendi içindeki iyi aracılığıyla ve kendi doğal karakteri yüzünden."

Aristoteles, Politika 1323b24-26

İlk Devinmeyen Devindirici Tanrı'dır. Bir filozofun evrenin birincil sebebini bu şekilde belirlemesi yorum gerektirmez; ama "Tanrı" -ya da *theos*- sözcüğü çağrışımlara sahiptir ve belli beklentiler uyandırır. Aristoteles yaygın olarak sahip olunan inançlara saygısı açısından bu beklentilere karşı kayıtsız değildi. İnsanbiçimci ve tanrıbiçimci tanrıları aslında kabul edemiyordu. Onlar "polloi'yi kandırmak için tasarlanmış mitsel eklentilerdendir ve yasa ve kamu yararına hizmet ediyorlar ... ama bunu üzerinden soyup asıl olguyu, yani birincil tözleri tanrılar olarak adlandırmış olmalarını ele alırsak, tanrı esinli olarak da düşünülebilir."[629] Yorum bazen devinmeyen devindirici olarak Tanrı betimlemesinden onun etkinliğinin, onu bir anda insandaki en yüksek yetenekle bağlantılı kılan düşünce olduğu önermesine aniden geçilmesiyle ortaya çıkar. Kuşkusuz kendisinden önce model olarak Platon ve Anaksagoras vardı,[630] ama entelektüel bütünlüğünün korunmasına uygun olabilecek ölçüde dinsel içgüdüyü kabul etmek istemiş de olabilir.[631] İnsan şu nota dayanan (1027b13-30) Platoncu hitabetin bir *aureum flumen*'ini hayal edebiliyor:

Belki de A. Sherrington gibi hissediyordu (*Man on his Nature*, Pelican yay., 86): "'Yaşam' sözcüğü, sağın bir terim olmasa da, hâlâ yararlı bir terimdir."

[629] 1074b3-10, krş. Cael. 284a2 vd., Pol. 1252b26-27. *Met*. B, 997b9'da, Platoncu Formlara inananları insan şeklindeki tanrılar hayal edenlerle karşılaştırmaktadır. A.'in kendisinin Tanrı'ya insanın en iyi fiilini atfediyor olması (ya da zihni kendimizdeki tanrısal bir öge olarak adlandırıyor olması) ancak zorlanırsa insanbiçimcilik sayılabilir. Rist (Eros and Psyche, 16) tuhaf biçimde Ksenophanes A.'ten sonra yaşamış olsaydı Olimpos tanrısına yönelttiği eleştiriyi Aristoteles'in tanrısına da yöneltmekte haklı olacağını söylemektedir (ama Ks.'in kendi tanrısı düşünmenin yanında görme ve duymaya da sahipti). C. S. Peirce, kozmogonik fikirlerinin insanbiçimci terimler getirdiğinden eleştiriyle karşılanacağını düşünerek, "birçok yerde, açıklama kavramlarımızda belli bir ölçüde insanbiçimcilikten kaçınamayacağımızı söyleyerek, buna cesurca saldırmaktadır." (Gallie, Pierce and Pragmatism, 222.) Bu kesinlikle doğrudur.

[630] Fiz. 256b24-27'de Anaksagoras'ı νοῦς'un, eğer ἀρχή κινήσεως olacaksa, ἀπαθὴς ve ἀμιγής olması gerektiğini söylediği için övmektedir; "çünkü o sadece devinmezse devindirebilir ve karışmamış olarak denetime sahip olabilir."

[631] Doğru, fazla değildi. Ama Henry Jackson'ın bile kabul ettiği gibi, onun kuşağının diliyle, "bu kavramın [yani yüce zihnin sürekli işbaşında olmasının] haşin Stagralıyı alışılmamış bir coşkuya kaptırdığını" kabul etmektedir. (*J. Philol.* 1920, 200.)

> Evren ve doğa böyle bir *arche*'ye bağlıdır. Yaşamı kısa bir müddet tadını çıkarabildiğimizin en iyisidir. Hep o (bizim için olanaksız olan) haldedir, çünkü etkinliği ayrıca hazdır.[632] Bu yüzden uyanma, duyum, düşünce yaşamın en haz verici kısmıdır ve onlar sayesinde umutlar ve anılar gelir. Kendi başına düşünce kendi içinde en iyi olana aittir ve düşünce saflaştıkça nesnesine daha uygun hale gelir.[633] Artık zihin nesnesinin doğasını paylaşarak kendini düşünür: temas[634] ve düşünce eylemi yoluyla düşünce nesnesi haline gelir, böylece zihin ve düşünce nesnesi aynıdır. Düşünce nesnesini elde edebilen şey, zihindir ve ona sahip olduğu zaman etkindir.[635] Bu yüzden yetenekten ziyade bu etkinlik zihindeki tanrısal öge olarak görünür ve tefekkür[636] en haz verici ve iyi etkinliktir. Öyleyse Tanrı sonsuza dek bizim zaman zaman elde ettiğimiz o iyi haldeyse harika bir şeydir—daha iyi bir haldeyse, daha da harikadır. Yine de böyledir. Yaşama da sahiptir, çünkü zihnin etkinliği yaşamdır[637] ve o bu etkinliktir. Temel etkinliği yaşamıdır, en iyi ve ebedi yaşam. Öyleyse Tanrı'nın ebedi bir canlı varlık olduğunu, en iyisi olduğunu söyleriz, ona sürekli ve ebedi yaşam atfederiz. Bu Tanrı'dır.

Bl. 9 ilk Devinmeyen Devindirici'yi bildiğimiz en tanrısal[638] varlık olarak düşünsek de, ona öyle yapan koşulların bazı güçlükler çıkardığının teslim edilmesiyle başlar. Bunların dikkate alınması onun düşüncesinin tek nesnesinin kendisi olması gerektiği sonucuna götürür. Burada dinsel duygulara ödün verilmesi sözkonusu değildir: herhangi bir tanrısal gözetim fikri dışlanmıştır. Ebedi fail olarak, durmaksızın düşünür, ama sadece düşüncenin kuvvesine sahip uyuyan biri gibi değil; ve düşüncesi herhangi

---

[632] Platon Phil. 33b'yle bir çelişki. Tanrı'nın eğlencesinin temeli ve aynı zamanda süreç olarak devinim ve tamamlanan devinimin sonucu olarak fiil (ya da etkinlik, ἐνέργεια) arasındaki fark, Etik'te öne çıkarılmaktadır (NE 1154b26-28): "tanrı sonsuza dek bir tek basit hazla eğlenir. Etkinlik yalnız devinimin değil kıpırtısızlığın da sonucudur ve haz devinimden çok atalette bulunur."

[633] Bu καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα'yı temsil eder. Bu bölümün sıkış tıkış bir karalama halinin Türkçe ve İngilizcede kolayca verilememesi üzücüdür.

[634] θιγγάνων. Bir endişe hali olarak θιγγάνειν için krş. 1051b24'ü Ross'un notuyla.

[635] Çevirmesi güç olan bu cümle ancak A.'in düşünme sürecinin *De anima*'da çizilmiş genel kuramı ışığında anlaşılabilir, bu bir süre sonra açıklanacaktır.

[636] İngilizce ve Türkçe bir karşılık bulmanın aşırı güç olduğu *theoria*'nın mevcut çevirisi. Uygulamalı bir dürtüye sahip olmaksızın tümüyle kuramsal olarak, saf kurgusal ya da bilimsel düşünce filozofun etkinliğidir.

[637] ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή (1072b26-27), filozofun amentüsünün enfes bir itirafı. Bu bölümle birlikte *EN* 10, bl. 7 okunmalıdır.

[638] θεῖος hem karşılaştırmalı hem de üstünlük belirten biçimlerde kullanılmaktadır, bu da İngilizce "divine," Türkçe "tanrısal, ilahi"den hafifçe farklı bir yananlam düşündürmektedir. Bazı örnekler GA 731b24 ve 26'da, De an. 408b29 (karşılaştırmalı); PA 686a29, *Met.* 983a5, Pol. 1289a40 (üstünlük belirten).

bir rastgele nesneyi değil en iyi ve en değerli olanı ele almalıdır; dahası (daha felsefi bir bakış açısından) değişmez olana. Aristotelesci psikolojiye göre, nesnenin değişmesi düşünürü de değiştirecektir, burada düşünce zihnin nesneye asimilasyonudur, ama değişim kuvveyi gerektiren bir *kinesis* formudur; ve her koşulda Tanrı tanım gereği devinmemiş ve değişmemiştir. En iyi olan ve değişmeyen sadece o olabilir. "Kendini düşünür, bu yüzden, düşüncesi düşüncenin düşüncesidir."[639]

Bu sonuca vardıktan sonra Aristoteles karakteristik biçimde bunu sınamaya yönelir. Bu nasıl olabilir? Bilgi ve düşünce kesinlikle, görüş ve duyum gibi, asıl olarak başka bir şeydir, kendileri değildir. Bu kavramın kesin olmaktan uzak olduğunu göstermek için yeni savlar gerekmez, duyum ve düşünce süreçlerine dair genel kuramını hatırlatmak yeter. Burada her zamanki gibi karşıt kuramları destekleyen filozofları bulmuş ve her ikisinin de eksik olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Empedokles ve halefleri için duyum benzerler arasındaki temasa bağlıydı, çünkü duyu organı ve *sensum* aynı ögelerden yapılmıştır; Anaksagoras gibi başkaları için, ortaya çıkışı iki etkenin birbirine karşı koyması yüzünden meydana gelmiştir.[640] Aristoteles duyumu ve düşünceyi, maddesi olmaksızın bir şeyin formunun (duruma göre duyulur ya da anlaşılır) *pysche*'si aracılığıyla asimilasyonu olarak açıklamaktadır.[641] Fiziksel dünyada düşünceyi ve nesnesini özdeşleştirmeyiz çünkü elbette zihnin içine almadığı maddi bir öge kalır geriye. Bu yüzden düşüncesinin nesnesi (kendisi) maddesizdir, bu yüzden de sadece anlaşılır bir formu vardır. Eğer insan zihni düşünce sürecinde nesnesinin anlaşılır formunu alırsa, düşünce

---

[639] Düring Aristoteles'in yalın ama tatsız olan o ebedi öz tefekküre dalmış tanrı portresinden uzak duran uzun yorumcular sırasına katılmıştır. Düşünce düşünce nesnesiyle aynı olduğundan, demektedir, düşünce "belli ölçüde" şeylerin toplamıdır (Arist., 47: "Daher ist das Denken gewissermassen die Gesamtheit der dinge"). "Gewissermassen"in etkisi pek açık değil, ama eğer bu değişim ve devinim dünyası "şeylerin toplamını" içeriyorsa, A. neden yüce devindiricinin buna ilgi göstermesinin olanaksız olduğunu açıklamıştır. Tanrı bilgiye *sahip olmamak* anlamında cahil değildir, Brentano'nun ve diğerlerinin dediği gibi: daha çok o onun *üstündedir*. (Krş. EE 1248a28-29.) Anscombe de (Three Phils., 59) öz düşünme fikrini "aşırı saçma" bulur ve A.'in kendi sonucunu vermeye yönelir—metinde buna ilişkin bir kanıt göremiyorum ben. Allan (Phil. of A., 119), Aphrodisiaslı Alexander'dan H. H. Joachim'e uzanan, "metnin apaçık anlamını hafifletmeye" çabalamış olan başka kimseleri sıralamaktadır. Bana göre bu tezle, yani "her şeyin ilkesi olanın her şeyi kendini bilerek bildiği" teziyle ilgili en iyi sözü, tutkulu bir içtenlikle Brentano söylemiştir (*Psychology of A.*, 126-32).

[640] Empedokles fr. 104 DK (bkz. de an. 404b8-18), Anaksagoras A 92.

[641] De an. (431a1)'de τὸ δ'αὐτό ἐστιν ἡ κατ'ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι'yle karşılaşırız ve benzer bir dil devinmeyen devindiriciye gönderme yaparak tekrar görülür, *Met.* 1074b38-75a1.

ve nesnenin özdeşleşmesi bu durumda, geriye bir şey bırakmaksızın tam olur. Düşünce eyleminin ebedi olması olgusunu da buna ekleyince, düşünce ve nesnesi arasındaki son ayrım izi de ortadan kalkar; özleri sonsuza dek birdir.[642]

EK NOT: ARİSTOTELES'İN TEOLOJİSİNİN GELİŞİMİ

s. 4-14'te ortaya konan tavra uygun olarak burada Aristoteles'in teolojisinin, Platon'un kendini devindiren ruhuyla kendi ilk sebep olarak devinmeyen devindiricinin öne sürülmesini içeren olgunluk dönemi öğretisi arasındaki olası gelişim aşamaları sorununu incelemeyeceğim. Şu an için önemli olan asıl konu Aristoteles'in *De philosophia* ve *De caelo*'yu yazdığı sırada devinmeyen devindirici kavramına erişip erişmemiş olduğudur. Bununla birlikte gelen soru, bundan sonra *quinta essentia* ya da *aither*'in, Platoncu bir kendini devindiren olarak yüce varlık olup olmadığıdır. Buna ilişkin olarak, Loeb'in De caelo'suna yazdığım girişteki ana tezimi korumaya eğilimliyim; yani bir devinmeyen devindirici kavramının hem *De philosophia*'da (Taran beni affetsin; bakınız *Gnomon* 1974, 138 ama Moreau'ya tezatla, *A. et son ecole*, 23 vd.) ve başlangıçta, *De caelo*'da bulunmadığı tezine bağlı kalıyorum. Ama elbette o zamandan bu yana çok şey yazıldı, bazısı buna uygundur bazısı değildir ve tam bir ittifaka varıldığını söylemez zor. Daha sonraki değerlendirmeler arasından iyi örnekler Ross'un edisyonu olan Fizik, 94-9 ve Berti'nin Primo A.'sında *De philosophia* üzerine olan bl. IV'ün ilgili yerleridir; ve bir dizi ilgili gördermeler J. Mansfeld'in The *Pseudo-Hippocratic Tract* π.ἑβδομάδων adlı kitabının 73. sayfasındaki uzun 47. notla birlikte onu izleyen not ve sayfalarda bulunabilir. Aristoteles'in *De caelo*'yu yazdığı sırada, çoktan ilk sebep olarak devinmeyen devindirici kavramını elde etmiş olduğunu savunanların birçoğunun (örn., Cherniss, ECPA, 595, Berti, Primo. A., 355 vd., Düring, Arist., 86) Simplicius'un "en önde gelen ve en yüksek tanrısallığın" ἄπαυστον κίνησιν κινεῖται εὐλόγως yaptığını, devinmeyen devindiriciyle çelişen bir ifadeyi okuyunca duyduğu utançtan bahsetmekten kaçınmaları şaşırtıcıdır. Bkz. Cael. 279b1 ve Simpl. Ad. Loc., s. 291 Heiberg (Loeb Cael., xxi'de notta geçmektedir). Bernays, Berti ve başkalarının andığı *De philosophia*'daki, οὗ ἕνεκα iki anlamına yapılan gönderme, geçerli olsa da kesin değildir.

J. Longrigg, CR 1970, 173'de, kendi ebedi doğal çevrimsel devinimiyle birlikte beşinci öge olan *aither*'in bile, Aristoteles'in *Fizik*'i (olasılıkla kt. 8 dışında) ve *De caelo* kt. 3 ve 4'ü yazarken keşfetmediği bir kavram olduğunu öne sürmektedir. Bu olasılığı düşük bir şeydir, V. ciltte *aither*'le ilgili tarihsel değerlendirmelerin ("beşinci öge" olarak dizine bakınız) bunu göstermiş olduğunu umarım.

[642] Bu nokta V. Ciltte ortaya konmuştur ve XIV. Bölümü beklemektedir. Umarım bu kadarlık bir tekrar özür gerektirmez.

4. ARİSTOTELESCİ EVRENDE BİRLİK

"Gözlem doğanın kötü bir trajedi gibi, bölüm bölüm gitmediğini göstermektedir."

Met. 1090b19-20

Aristoteles'in sistemi asıl olarak dünyayı, içindeki her şeyin bir amaç ve bir hedefte birleşmeye yöneldiği organik bir birlik olarak tasvir etme girişimi olarak ortaya çıkmıştır; ve onu içinde bıraktığımız biçimle, bu kavrayışa neredeyse yaklaşmaktadır. Bunun hangi anlamda amacı olduğunu ve başarıya ne kadar yaklaştığını sormanın vakti gelmiş olsa gerek. Şimdilik bl. 8'i göz ardı edersek, *Met.* L, bl. 6'daki tanrısal Devinmeyen Devindirici önermesine yol açan devinim kuramının bir özetini sunmaktadır. Gerisi Tanrı'nın doğasını, kendi etkinliğini ve dünyayla olan ilişkisini betimler. Birlik basitçe burada, dünyadaki her şeyin kendi formunu gerçekleştirmeye (ve uygun olanlar kalıcılık kazanır) ve kendine uygun etkinliği yürütmeye çalışmasında yatmaktadır. Bu onun Tanrı'nın varlığının uyarıcılığına ve onun kendi maddi doğasının sınırları içinde taklit edilmesine verdiği yanıttır. "Her şey tanrısal olana yönelir ve bunu gözeterek doğal işlevlerini yerine getirir."[643] Böylece daimi çevrimsel devinime girmiş olan *aither* ve düşünen felsefi insanla karşı karşıyayız. Bu her koşulda tatmin edici biçimde dillendirilmiştir, ama onları birbirine bağlamak, en azından Aristoteles'e özgü sözcüklerle, öyle kolay değildir. Tanrı kusursuz ve ebedi zihinsel etkinliktir, *aither* neredeyse en kusursuz maddi tözdür, o yüzden fiili kusursuz ve ebedi fiziksel fiildir, ki bu da dairesel devinim olabilir. İnsan maddeye hapsolmuş zihindir; zihin onun formudur ve onunla ilgili en tanrısal şeydir;[644] bu yüzden uygun fiili zihnin çalıştırılmasında bulunur, fakat maddenin varlığı onun kusursuz ve sürekli olmasını engeller. Buraya dek iyi. Ama *aither*, anlaşılan, insandan daha tanrısaldır, çünkü maddesi doğum ve bozulmadan kurtulmuş olacak kadar fiilileşmiştir. Ebedi ve değişmezdir, insan öyle değildir. Öyleyse insana uygun fiilin entelektüel, *aither*'e uygun olanınsa fiziksel olması tuhaf olacaktır. *Aither* ne kadar zihne sahiptir?

Dairesel devinim ve düşünce en azından Aristoteles'in zihninde bizimkinde olmadığı kadar bağlantılı olmalıdır. *Yasalar* ve (özellikle) *Timaeus*'ta Platon, dairesel devinimle düşüncenin düzenliliğiyle, (duyumdan farklı olarak) sabit ve değişmez bir gerçekliğe yönelmiş olan düşüncenin değişmez fiili arasında çarpıcı bir benzetme yapmaktadır.

[643] De an. 415b1-2, bütün canlıların φυσικώτατον'u olan üremeye özen göndermeyle. Dil hâlâ Phaedo'yu yankılamaktadır: krş. πάντα γάρ ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὅ ἔστιν ἴσον (75b), A.'in πάντα γάρ ἐκείνου [ya da τοῦ θείου] ὀρέγεται. τὸ θεῖον Formların yerine geçmiştir.

[644] *EN* 1179b30-31, PA 686a28-29.

Aslında benzetmeden öte bir şey gibi görünür. *Timaeus* yıldız ve gezegenlerin dairesel deviniminin, onları devindiren dünya-ruhun ya da zihnin fiziksel ifadesi olduğunu söylemektedir; dahası bizim kafamızın içinde olan benzer devinimler de bizim daha sınırlı olan usavurma becerimizden sorumludur. Çocukların buna kıyasla akıldışı davranması, ruhun düzenli çevrimlerinin, maddi bir bedene doğmanın sarsıntısı sonucu bozulmasından kaynaklanmaktadır.[645] Bu Platoncu kavramlar belli ki Aristoteles'i büyük ölçüde etkilemiştir ve onun çektiği güçlükler, bir dönemde onun zihninde iki uzlaşmaz *aither* kavrayışının çarpışmış olduğu, *De caelo*'nun okunmasıyla anlaşılabilir: bütün yetenekleriyle birlikte onu ruha sahip, gerçek bir tanrı olarak gören Platoncu görüş ve onu doğal sebeplerin yol açtığı bir devinime sahip, diğer dört öge gibi fiziksel bir öge haline getirmeye yönelik kendi çabası arasındaki bir çarpışma.

Gök cisimleriyle insan arasında organik doğanın geri kalanı yer alır. Burada her bir bireyin kendi özgül formunun ve becerileri ve kalıcılığı, daha sonraki bozulması da sonuç olarak sabit yıldızların ve buna yakın biçimde, mevsimlerin çevrimine yol açan ekliptikteki güneşin devinimi aracılığıyla, İlk Devindirici'ye bağımlıdır (GC 2 bl. 10). Üreme de kendi fiili açısından özsel olarak bireyin *ergon*'una aittir çünkü Aristoteles için asıl önemli olan türün (*eidos*) korunmasıdır. Bireyin çözülüp ölmesi -dünyevî maddesinin gerçekleşmesinin kaçınılmaz sonucu- görece önemsizdir.[646] Her hayvan ve bitki kendi özgül formunu (*eidos*), her tür (*eidos*) için farklı bir taneyi gerçekleştirmelidir, böylece doğadan bir birlik olarak bahsetmek sadece çok genel, ya da Aristoteles'in söylediği gibi, benzetme yoluyla konuşmaktır. "sebepler ve ilkeler bir anlamda farklı şeyler için farklıdır, ama bir başka anlamda, genel ve benzetme yoluyla konuşursak, hepsi için aynıdırlar."[647] Bütün bu oluşum ve büyüme çeşitliliğinin sonuçta Asıl Devindirici'nin varlığına bağlı olduğu doğru olmaktadır ve her şeyin kendi formunu, kendisi için iyi olanı gerçekleştirmesinin Tanrı'yı kendi tarzında taklit etmesi olmaktadır. Bölüm şöyle sona erer: "Dahası, bunların [içsel değişim ilkelerinin] yanı sıra, her şeyin ilki olarak hepsini devindiren vardır."

Bu bölüm Aristoteles'in insanlarda bütün doğal dünyayı aynı ilkelerle örgütlenmiş ve aynı amaç için çalışıyor olarak düşünmelerini istemenin güçlüğünü takdir ettiğini

---

[645] Bkz. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[646] *De an.* 415a25-b7. Bu ölümlü yaratıkların sahip olabileceği tek ölümsüzlük çeşididir. Platon'un *Sempozyum*'uyla karşılaştırma için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[647] *Met.* L 4, 1070a31-33. Bütün bölümün konusu budur. Üç tümel archai, form, steresis ve madde olduğunu söyleyebiliriz, der A., ama bunlar farklı çeşitlerde farklıdır, örn. renk, siyah, beyaz ve yüzey. (A. bütün renklerin siyahla beyazın karışımından meydana geldiğini düşünüyordu, Fiz. 188b24, De sensu 439b18 vd.) Mure'a göre, "Bütün tartışma renkle parlaklık arasında açık bir ayrım yapmadaki başarısızlıkla bulanıklaşmaktadır," *Arist.*, 105 n. 2.

gösterir. Her şeyi tek bir *scala naturae*'ye göre düzenlenmiş olarak düşünmek çekicidir, ama kanıtla uzlaşmak kolay değildir. Dünya hepsi de gerçekleşmek ve kendi özgül formlarını sürdürmek isteyen yaratıklar karmaşasıyla doludur ve bu formları başında Tanrı'yla yükseği ve düşüğüyle tek bir ölçek üzerine yerleştirmek güç olacaktır.[648] Aristoteles doğa kuramlarını gözlem yerine soyut savlara, *physika* yerine *logika*'ya bağlı kılma suçlamasına karşı oldukça duyarlıydı, Bu yüzden kitabının son bölümünü şu soruya ayırır: bütün evrenin tek bir düzene tabi olduğu önermesini nasıl bir katılıkla yorumlamamız gerekir? Ya da, onun ifadesiyle, hangi şekilde iyiye sahiptir? Dünya için olduğu gibi iyi için de iki şey söylenebilir: birincisi, nihai sebep, içteki dürtü dıştaki kusursuzluğa karşılık gelirken, bütün süreçlerinin bir taklidi içinde olduğu, ondan ayrı olarak var olan kusursuz bir varlık; ikincisi, yüce varlığın onun üzerindeki etkisinden kaynaklanan, onun içindeki düzenli devinimler. Bu şekilde evren için iyi olanın yalnız aşkın bir varlık olmayıp ayrıca ona içkin olduğu ve Tanrı'nın kibirli yalıtılmışlığından onu herhangi bir şekilde kendi içinde alçalmasına yol açmadan eksiltmek olduğu sonucu çıkar.[649]

İç düzenin kendini nasıl dışavurduğunu betimlemeyi sürdürür. Her şey -balıklar, kuşlar ya da bitkiler- bir şekilde (πως), yani tek bir amaca (πρὸς ἕν) gönderme yaparak eşgüdümlenirler, ama bu katı bir tekdüzelik (ἀλλ᾽οὐχ ὅμοίως) dayatmaz. Bir kez daha kıyasa başvurur. Bir ev halkı[650] tek bir amaçla örgütlenmiştir, ama efendi ve ailesi sorumluluklarıyla belirlenmiş bir yaşam tarzına uyarlar çoğunlukla ve bu yaşamdan

---

[648] Yeterince geniş *genus*'la bu çabaya girilebilir (bkz. Ross'un kendi PN edisyonundaki on bir sınıf, s. 52), ama tür sözkonusu olduğunda bu zordur. Deniz salyangozu - maymun - insan, belki; ama köpek - at - aslan?

[649] Bu bölüm, anlaşılan, kolaylıkla yanlış anlaşılmaktadır. Bu yüzden Muret şöyle yazmıştır (Arist., 173): "Tanrı, demek, aşkın olduğu gibi içkindir." Öyle olmadığını göstermek üzere, A. bir başka benzetmeye başvurur, bir ordunun iç düzenini onun üzerindeki, bu amaç için emirlerini yukarıdan alan ordudan ayrı bir şey olarak düşünülen komutanla karşıtlaştırır. ("O düzene bağlı değildir, düzen ona bağlıdır," 1075a15.) Yoksa benzetme burada söyleneni, yani dünya için iyi olanın hem onun iç düzeni hem de "ayrı ve kendi başına" bir şey olduğunu sergilemeyecektir (κεχωρισμένον τι καὶ αὐτά καθ᾽αύτό, 1075a11-13). Ross (*Metaph.* I'e giriş, cli) ordu ve onu izleyen ev düzeni benzetmelerinin "Aristoteles'in Tanrı'nın dünya tarihinin ani gelişim hatlarını iradesiyle denetlediğini düşündüğünü kabul etmemeyi güç kıldığını" düşünüyordu. Hemen ardından gelen bölümün bu türden tam bir karşıtlık içinde olmasından kaçınmak, A.'in bir benzetmeden sadece işine yarayan şeyi alıp diğer özellikleri bir yana bırakma tavrından haberdar olanlar için güç olmayacaktır. Bu türden yukarıdan bakış yaklaşımı benimsemek doğru olabilir, ama Asıl Devindirici'nin yüce aldırışsızlığının A.'in temel felsefi ilkeleri içine bu şekilde değiştirilemeyecek kadar derin biçimde yerleşmiş olduğunu düşünüyorum. Bu devindiriciyi hiç de daha az "düzenleyici bir kuvve" kılmaz (Verdenius, *Phron.* 1960, 61).

[650] Genellikle "ev halkı, aile" olarak çevrilen Yunanca οἰκία sözcüğü, çiftlik arazisini ve üzerindeki işçileri de kapsayacak şekilde "mülk" olarak karşılansa daha iyi olur.

vazgeçmeleri ortak iyiye çok az katkısı olan köleler ve hayvanlardan daha zordur. Bu nedenle davranışları daha çok rastlantı ve olasılık sergiler.

Aristoteles'in kıyasını bir başkasıyla destekleyecek olursak, onun evrenini yol alan bir gemiye benzetmek yararlı olacaktır (tercihen eski moda bir buharlı gemi). Motor dairesine inen biri düzenli olarak dönen birtakım çark ya da diskler, tuhaf biçimde kayan başka şeyler, ileri geri gidip gelen pistonlar ve benzeri görecektir—içinden çıkılmaz biçimde sebepsel olarak aralarında bağlantılı birçok farklı devinim. Güvertede bazısı kuşkusuz önemli birtakım işlerle uğraşan, bazısı poker oynama vazifesine kendini vermiş tayfalarla karşılaşılır. Ne olursa olsun onların da bu yolculukta bir rolü vardır. Kaptan yardımcısı da kart oynuyor ya da Agahta Christie'nin son kitabını okuyor olabilir, ama onun daha çok mesleki olarak işe alınmış olması gerekir çünkü ona bağlı olan daha çok şey vardır ve sorumlulukları büyüktür. *A fortiori* kaptanı oyalanırken görme olasılığınız daha azdır, çünkü düşünmesi gereken şeyler gemideki herkesten daha çoktur. Dahası aşçı ile motorların bakımını yapan kimse arasında aksiyolojik bir öncelik belirlemeye çalışmak anlamsız olacaktır. Kendi açılarından bakıldığında, iki mesleğin en ufak bağlantısı yoktur, ama yine de ikisi de aynı amaç (πρὸς ἕν) için, yolculuğun tamamlanması için çalışır. Nihai sebep, "ayrı ve kendi başına" geminin ilerlediği limanda görülebilir. Olması yakın olan varışa karşı aldırışsız, hatta ondan habersiz olabilir, ama varlığı doğru biçimde yönetilen bir gemiye lazım olan her türden faaliyeti, bütün disiplini ve düzeni sağlamıştır. Kusursuz ya da özdeş olacak bir benzetme yoktur;[651] ama bu da Aristoteles'in evrende gördüğü türden birliğini ve terimin tam olarak anlaşılmasını istediği şekli sergilemek şeklindeki amacını hatırlayacak olursak, bu yanlış yönlendirici olmayacaktır. Bazen akılları *logikos* çalışan, görüngülerin hilafına savları tatmin etmeye çalışan eleştirmenler tarafından tümüyle adil biçimde ele alınmadığı olmuştur.

5. İKİNCİL DEVİNMEYEN DEVİNDİRİCİLER

Giriş: kozmik yapı. Aristoteles evreninin (κόσμος ya da οὐρανός) yapısı sıkça betimlenmiş olsa da,[652] kısa bir toparlama yararlı olabilir ve bu bölüme giriş olarak uygun düşecektir. Evren tektir (Cael. 1 bl. 8-9 *Met.*, 174a31-38), yaratılmamış ve yok edilmezdir (Cael. 1 bl. 10-12, *Met.* 1072a23), sonlu ve küreseldir. her biri kendine uygun yere doğru doğal devinim içinde olan beş basit, birincil cisim içerir; toprak ve ateş[653] ("uç-

[651] Sözgelimi, kaza olmadığı takdirde, gemi hedefine varacaktır: dünya sonsuza dek sürekli heves halinde kalır.

[652] Örn. benim Loeb *De caelo*'ya yazdığım girişte, s. xii-xiv.

[653] Alev değil, ama yüksek derecede alev alabilen bir madde, bir tür sıcak buhar (ὑπέκκαυμα, ἀναθυμίασις, Meteor. 340b7-8, 341b13-22).

lar") sırasıyla merkeze ve dairenin çevresine, su ve havaysa ("aracılar") toprağın üstüyle ateşin altındaki bölgelere yönelmiştir. Toprak merkezde sabittir, küreseldir ve yıldızlara kıyasla küçüktür (297b32-98a20). Bu dördü doğanın içinde çeşitli cisimler oluşturmak üzere birleşirler. Katmanlara ayrılmazlar çünkü sürekli birbirlerine dönüşmektedirler (305a14-32). Ne değişime ne de bozulmaya değil, sadece ebedi dairesel devinime tabi olan, beşinci öge, *aither*, kozmosun geri kalanını örter ve alt kısımlarda saflığını kaybederek de olsa ona aya dek nüfuz eder (Meteor. 340b6-10). İçinde gezegenleri, güneşi ve ayı düzensiz görünen ama öyle olmayan yörüngelerinde farklı yönlere taşımak üzere dönenen küreler vardır. Göksel cisimlerin sönümlediği ışık (ve güneş söz konusuyken, ısı) onların kendilerinin ateşten yapılmış olmasından değil, onlarla altlarındaki bir sonraki öge arasındaki sürtünmeden kaynaklanır.[654] Küresel kozmosun ötesinde bir cisim, herhangi bir yer, boşluk, zaman yoktur.[655] Ama hiçbir şeyin olmadığı sonucuna varmak yerine, Aristoteles "oradaki şeyleri" genişlememiş, yaşsız, değişmez ve kesintisiz olarak en iyi ve en yeterli yaşamın tadını çıkartan gibi yüceltilmiş bir dille betimlemeyi sürdürür.[656]

Aristoteles'in fizik, metafizik ve teolojisini tek bir devinmeyen devindiriciye dek incelememiz, başka bir şekilde onun devinim ve değişim kuramlarının sorgulanması olarak da betimlenebilir, çünkü bu görüngülerin doğası, sebep ve sonuçları üzerine inşa edilmiş olan sistem oldukça güçlüdür. Ne yazık ki kuramlarını bir aşama daha ileri götürmüştür. Bütün dünyevî süreçlerin tek bir, yüce biçimde kayıtsız bir sebebe yığılması, dinsel heyecanlar değilse de, en azından bizim birlik, tasarı ve düşüncenin acımasız tutarlığı fikrimiz için bir miktar tatmin sağlamaktadır. Ama hiç uyarılmaksızın, bu yüce varlığın biricik olmak yerine, 56[657] taneden biri olduğu, diğerlerinin görünüşte onun altları olduğu, ama tıpkı onun gibi devinmemiş, ebedi ve tinsel olduğu söylenirse?

---

654 Cael. 2 bl. 6; Loeb ed. 176-9'daki giriş notuna bkz.

655 Platon için Timaeus'ta olduğu gibi.

656 Bu bölümün bulmacasını çözebilmiş değilim, ama Solmsen (ASWP, 308 n. 20) kuşku taşımıyor gibidir. (Ama krş. Elders, A.'s Cosmology, 145 vd.) 279a30-b3'te, A. "asıl ve en yüce tanrısallıktan" değişmez ama sürekli devinim içinde ve "dönenen cisim" olarak bahseder—basitçe kozmik kürenin kendisi, herhangi bir devinmeyen devindirici değil. Öyleyse uzamsız, zamansız ötede ne (neler) vardır? Bu Cael'in A.'in düşüncesinde birden çok geçiçi bir aşamayı temsil ettiğine ilişkin belirtilerden biridir. Kendisi sonuçlarının geçici niteliğini kabul eder, örn. 287b32-88a2'de: "Hedeflenen inanç türünü göz önünde tutmak gerekir, insan mı yoksa daha güçlü bir şey mi? Bir kimse daha kesin zorlayıcı kanıtlarla gelirse, bunu keşfedenlere teşekkür borçlu olmalıyız, ama şu an için her şeyi nasıl görünüyorsa öyle dile getirmemiz gerekir." Krş. McCue, "Scientific Procedure in A.'s 'De Caelo'," *Traditio* 1962, özellikle s. 17 vd.

657 Ya da 48. Bkz. *Met.* 1074a11-14. Ross kendi baskısında (I. Cilt, cxxxvi) bu okumayı vermektedir, ama daha önceki Oxford çevirisinde Sosigenes'in toplamı 50'ye vardıran tahminini kabul etmişti. 55'ten aza indirmeyle ilgili olarak bkz. Ross *Metaph.* II, 393 vd.

Devinmeyen devindiricilerin çokluğu *Met.* L bl. 8'de ispat edilmiştir.[658] Çıkarımları Platon'dan miras alınmış ve Copernicus sayesinde Kepler'e dek gelmiş olan inanca dayanmaktadır; yani yıldızların ve gezegenlerin hareketinin kusursuz biçimde dairesel olduğu, çünkü dairesel olan dışında hiçbir devinimin sonsuza dek,[659] görünüşe göre onların yaptığı biçimde süremeyeceği inancına. Görünür devinimler öyleyse, bir gezegen farklı hızlarda farklı eksenler üzerinde dönenen, her biri içindeki kendi devinimini aktaran bir eşmerkezli küreler kümesinin en iç kısmına sabitlenmiş olan bir gezegenden elde edilebilecek türden farklı dairesel devinimler bileşenine indirgenebilir olmalıdır. Dahası Platon'un heveslendirdiği çağdaş astronomların, matematik aracılığıyla devrim sağladığı söyleniyordu.[660] Eudoksus sorunu saf geometrik bir sorun olarak ele almıştı, ama Aristoteles, öne sürdüğü gibi bir *physikos* olarak, beşinci cismin terimleriyle mekanik bir çözüm aradı ve kürelerin birbirleriyle temasta olmaları gerektiğine inanarak, en alttaki (ay) dışında her bir gezegen kümesi arasına, üstündeki kümenin etkisini karşılaması için fazladan küreler ortaya attı.[661] "Buna bağlı olarak," diye devam eder, "aynı sayıda devinmeyen tözlerin ve ilkelerin var olması da akla uygun bir varsayımdır; zorunlu olan daha akıllı kimselerin öne sürmesi için şimdilik ihmal edilebilir" (1074a15-17). Çok yakın zamanlara dek uzmanlar bu bölümün kitabın geri kalan kısmıyla uyuşmadığını düşünüyorlardı, kitap onun dışında fiziksel ilkelerin kısa bir özetinden geri kalan her şeyin bağlı olduğu yüce bir *arche* ihtiyacına doğru pürüzsüzce ilerliyordu (bl. 1-6). Bl. 7 bu varlığı saf anlık, ebedi bir kendini düşünme fiili olarak betimlemektedir ve bl. 9 doğruca onun düşüncesine bağlı bazı sorunlara değinmektedir. "Öyleyse böyle bir

---

[658] Fiz. 8, 259a6-13, bir parça duraksar gibi olur ama bunda ısrar etmez: "Eğer devinim ebediyse, ilk devindirici de ebedi olacaktır, eğer birse; eğer daha çoksa, daha çok ebedi töz olacaktır... Ancak bir tane yeter, devinmeyen tözlerin ilki olarak başka her şey için devindirici sebep olacaktır." Bir devinmeyen devindirici mi yoksa bu türden birçoğu arasında ilk devindirici mi? A. başka bir şey söylemez ve 258b10-12 de bunu açık bırakmaktadır εἴτε ἕν εἴτε πλείω, ama πρῶτων sözcüğünü yine "devinmeyen devindiriciye" iliştirerek.

[659] Sonsuza dek süren düz devinim sonsuz uzam gerektirir, buna da A. inanmamaktadır (Fiz. 265a17-20). Uzam cismin olabileceği yerdir, şu anda hiç olmasa bile (Cael. 279a13-14) ve sonsuz bir cisim olanaksızdır (Fiz. 204b1-06a8'de ispatlanmıştır).

[660] Platon'un kendi şeması için bkz. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve meslektaşlarına bıraktığı sorun için agy. n. 2 (burada Kepler'le ilgili bir şey de bulunmaktadır); Eudoksus, Calippus ve A.'in kendisinin şemaları için s. 450-2. Matematiğin felsefeye yardımcı olduğu konusundaki kuşkularına rağmen (*Met.* 992a32-33), A. astronominin felsefeye en çok destek olan dal olduğunu kabul etmektedir (1073b4-5) ve metafizik bir sorunu çözerken ona başvurur.

[661] 1073b38-74a14; kısa ve açık biçimde G. E. R. Lloyd tarafından Early. Gk. Sci., 92 vd.'ında açıklanmıştır; tam olarak Heath, Aristarchus, 217-21'de ele alınmıştır ve Ross yorumunda ondan serbest alıntı yapmaktadır. Ayrıca bkz. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

ilkeye bağlıdır," diye yazar Aristoteles, "evren[662] ve doğa." Ona "tanrı" denir ve biricik olmaktan başka bir şey olması hayal edilemez. Birçok eleştirmen Aristoteles'in tektanrıcı çıkmasından hoşnuttu ve bu konu kitabın sonunda yer alan Homeroscu deyişle kesinlik kazanıyordu: "Birçoğun idaresi iyi değildir: bırakın tek bir efendi olsun." Ama şimdi, Tanrı'nın düşüncesi ve onun nesnesi tartışmasının iki kısmı arasında, bl. 8 kaba bir biçimde yeni bir soruya yanıt vermek üzere tasarlanmış karmaşık astronomik hesaplamalarla araya girer: "Bu türden bir mi yoksa daha çok mu varlık varsayacağız ve eğer daha çoksa, kaç tane?"

Bu bölüm ile kitabın geri kalan kısmı arasındaki tutarsızlık özellikle bir yerle belirginleşiyor. Aristoteles (içlerine güneşi ve ayı da kattığı) gezegenlerin onları taşıyan en dıştaki çevrimden, hem de sabit yıldızlardan bağımsız olarak kendi devinimlerini sergilediği öne sürer. Ama bağımsız devinim bağımsız bir devindirici gerektirir, o yüzden ne kadar devinim varsa o kadar tanrısal devinmeyen devindirici olmalıdır. O zaman hemen birden fazla kozmos olamayacağına ilişkin bir kanıta başvurur (1074a31-38). Başka kozmoslar olsaydı, her biri için ilk sebep rolüne girecek ayrı devinmeyen devindiricilerin de olması gerekecekti. Bunlar sayısal olarak çok ama form olarak bir olacaktır (yani aynı türe ait olacaktır). Sayısal olarak çok olan şeyler maddeye sahiptir, çünkü bir türün bireysel üyelerini birbirlerinden ayıran şey maddedir, sözgelimi Sokrates'i arkadaşlarından ayıran şey. Ama ebedi ve ısrarla fail devinmeyen devindirici saf form olmalıdır.[663] Öyleyse, sadece tek bir evren olabilir çünkü sadece tek bir devinmeyen devindirici olabilir. Çoğumuz da öyle düşünmektedir, ama bir kez daha "ilk" sözcüğü araya sokulmuştur ve çözüm için bir anahtar oluşturabilir.[664]

Bir saf formdan fazlası nasıl olabilir? Bu soru, üslup ve bölümlerin sırası gibi daha az zorlayıcı değerlendirmelerle birlikte, bağımlı küreler için devinmeyen devindiriciler öğretisinin aynı kitabın başka bölümlerinde ortaya konan bir devinmeyen devindirici felsefesinin bir parçası olmadığı sonucuna yol açtı. Onun Eudoksus ve Callippus'un astro-

---

[662] Ya da gök. οὐρανός'un üç türlü kullanımı için bkz. Cael., Loeb ed., xi. Ama burada olasılıkla κόσμος'la değiştirilebilir, Cael.'deki gibi (276a18 ve b22).

[663] ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης ἀϊδίους γὰρ δεῖ (1071b21). Rist'in bununla doğrudan çelişmesi şaşırtıcıdır (PAPA 1965, 344); ve "*Met.*'te devinmeyen devindiricilerin birbirleriyle 'öncelik ve sonralık' ilişkisine sahip olduğuna dair bir kanıt yoktur" dediği zaman 1073b1-3'ü gözden kaçırmış görünmektedir.

[664] ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν (1074a36-37). Owens (*Doctrine of Being*, 281, 415 n. 28) "ayrı Varlıkların" bir ya da birçok olmasının A. için önemsiz olduğunu yazdı; ve s. 419 n. 26'da "'maddesiz formun' biricik olması gerektiği daha sonradan gelen bir yorumdur" demektedir. Bu A.'in 1074a33-34'teki καὶ ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ ὕλη ἔχει şeklinde kendi açıklamasıyla çelişki içindedir; ve bunun sadece aynı türün üyeleri için geçerli olduğu kaydını düşmedikçe bu böyledir.

nomik hesaplarından bahsetmesine bakarak, Jaeger bl. 8'in geç döneme, Aristoteles'in hayatının son yedi yılına ait olduğu ve ölümünden önce sistemiyle eşgüdümlü hale getirilmediği sonucuna varmıştı. Geride bıraktığı notlar bir editör tarafından *Met.* L'ye katılmıştı çünkü konusu teolojiydi ve geride kalan yazıları arasında bununla ilgili bir tek bunlar vardı. Bu varsayım artık güçlü biçimde sarsılmış bulunmaktadır, özellikle de 1968 yılında ölmüş olan Polonyalı uzman Philip Merlan tarafından.[665] Onun bu sorunu çözdüğüne inandığım için, temel noktaları belirtmekten başka bir şey yapamayacağım. Merlan bölümün uyandırdığı rahatsızlığı kabul ederek başlıyor: "Günümüzün bir okuru için devindiricilerle ilgili bölüm neredeyse bir hakaret sayılır: kurgulamanın en yüce yükseklerinden bilgiçliğin en düz ovalarına düşmüş gibi hissedecektir kendini." Ardından savlarını sıralar.

(1) Duyu-üstü gerçeklikler öğretisini şekillendirirken, Aristoteles'in aklında daha çok Platon ve özellikle de Formlar vardı. Ebedi, ruhani varlıkların varlığını öğretmek yerindeydi, ama Platon için en çok anlam taşıyanlar ve duyulur dünyanın sebepleri olarak öne sürdükleri sebep rolünü oynayacak durumda değildi (Krş. geride, s. 243-6). Kendi ebedi tözlerini onların yerine geçirmeye niyetlendiğini, Aristoteles, onları açık biçimde daha bölümün başında mevcut soruna bir katkıları olmadığını söyleyerek bir göz ardı etmekle gösteriyor (1073a17-18).

(2) *Ousia* (varlık ya da töz) sözcüğü Aristoteles tarafından hem bireysel hem kolektif olarak kullanılmaktadır, yani ya tek bir nesneyi ya da o nesnenin ait olduğu bütün bir alanı ya da varlık bölümünü belirtmek üzere. Bu sonuncu anlamdaki bir kullanım bl. 6'nın başında bulunmaktadır: "İkisi fiziksel ve biri devinmeyen üç *ousiai* bulunduğundan..." İki fiziksel *ousiai* dünyevî doğanın ve görünür gök cisimlerinin dünyasına aittir, her biri birinci anlamda milyonlarca *ousiai*, bitki, hayvan ve deyim yerindeyse sayısız yıldız içerir. Bu apaçıktır ve üçüncü *ousia*'nın kaç bireyi kapsadığı sorusunun da aynı ölçüde açık bir soru olduğu konusu da Aristoteles için apaçıktır. Onu çoğulluktan uzak tutmaya çalışırız, çünkü o duyulur olmayan, ebedi ve tanrısal olanla ilişkilidir ve biz tanrısallığı tektanrıcılıkla ilişkilendiririz. Aristoteles asıl amacını, üçüncü ve en yüksek

[665] Merlan (i) "A.'s Unmoved Movers," *Traditio* 1946, 1-30; (ii) *Studies in Epicurus and A.*, bl. III, burada Jaeger'in Eudoksus ve Calippus'un anılmalarının kronolojik önemi üzerine görüşünü sorgulamaktadır (Düring, Arist. 192 gibi); ve (iii) "The teleological problems in A.'s *Met. Lambda* 6-9 and *De caelo* A9," *Apeiron* 1966. Diğerleri için (S. Mansion, Festugiere, Wolfson) bkz. Merlan (ii), 74 n. 3 ve 4. Ross'un 1957 tarihli British Academy konuşmasında (*Symp. Ar.* 1, 11-14'te yeniden basılmıştır) kendi açıklamasını sunmuştu ve A. üzerine kitabında, (169 vd.) Merlan'ın temel savını tahmin edip reddediyor gibidir. D. Frede Merlan'ı Phron. 1971, 69-70'de eleştirir ve Jaeger'in bl. 8'in sonradan eklendiği görüşünü destekler. (Onun "devinmeyen devindiricilerin birbirleriyle ilişkilerinin oldukça açıklanmamış kaldığı" görüşüne katılmıyorum.) Düring (Arist., 192) başka açılardan Merlan'la aynı sonuçlara vardığını öne sürer.

türden *ousia*'yı, devinmeyen ve tanrısal olanı öne çıkarmak amacını başarmıştır: ebedi devinim ebedi, değişmeyen bir devindirici ister; ebedi bir devinim vardır; bu yüzden diğer ikisi gibi bir "devinmeyen devindirici" sınıfı vardır. Evrenin bir ebedi devinim mi yoksa birden çok ebedi devinim mi sergilediğini sormadığımız sürece, bu sınıfın birden fazla üyesi olup olmadığını bilemeyiz. Aklında Formlar olan Aristoteles de, daha baştan ebedi sebeplerin birden çok olduğunu ummaya eğilimli olmuş olabilir. Formları sadece iki açıdan eleştirmektedir: (i) etkin sebepler olarak davranamayan yanlış *türden* varlıklardı onlar; ve (ii) Platon kaç tane oldukları gibi önemli bir sorunu çözmeye kalkışmamıştır (1073a16).

(3) Geriye, çokluğun maddeyi içerdiği (1074a33-34) ve her birinin tanım gereği saf form olması gerektiği bir durumda, nasıl birden çok ebedi devinmeyen devindirici olabileceği gibi büyük bir güçlük kalmaktadır. Madde kusurluluk ve de kuramsal olarak etkin olmayı bırakabilen kuvve demektir, buna karşın devinmeyen devindirici zorunluluktan ebediyen etkin olmalıdır. Ebedi olsalar da yıldızların bile maddesi vardır, çünkü görünürler ve yer değiştirmeye tabidirler.[666] Merlan'ın burada kabul edilmiş olan yanıtı, her birinin *türünün içinde* biricik olduğudur. Madde aynı tür (*eidos*) içindeki bireyleri farklılaştırır; ama her bir devinmeyen devindirici sadece tek bir üye içeren ayrı bir tür oluşturur. Burada Aristoteles, Platon tarafından Formlarına uygulanan "dikkat çekici mantıksal bir öğretiden," yani farklı düzeylerdeki, birbirlerine karşı öncelik ve sonralık ilişkisi içinde olan şeyler tarafından paylaşılan ortak bir form olmadığı öğretisinden yararlanmayı kabul eder.[667] Bu fark edildikten sonra, insan Aristoteles'in devinmeyen devindiriciler arasındaki bu ilişkiye nasıl bir özenle dikkat çektiğinden sarsılmaktadır. İlki "hem biçimsel hem de sayısal olan ilişkidir,"[668] sonra 1073b1-5'te "onların tözler olduğunu ve aralarında göksel cisimlerin devinimlerine göre birinci ve ikinci olduğunu" ispat etmiş olduğunu öne sürer. "Önceki" ve "sonraki" Platon ve Aristoteles için A'nın (önceki) B olmaksızın var olabileceği, ama B'nin A'sız olamayacağı anlamına geliyordu. Sayılarda İki Formu Üç Formu olmaksızın var olabilir, ama tersi söz konusu değildir, ki bu da tek bir Sayı Formu olamayacağı, sadece her bir sayı için ayrı bir Form olabileceği anlamına gelir.[669] Göksel devinimler arasındaki ilişki, böylece de devindiricileri

---

[666] ὕλη πόθεν ποι, τοπικὴ, *Met.* 1069b26, 1042b6.

[667] *EN* 1096a17-18, *Met.* 999a6-13 (Krş. Ross, PTI, 181 vd). EE 1218a1-3'te bu görüşü kendisinin olarak sunar, ayrıca Pol. 1275a34-38'de, bunu politik anayasalara uygular: "Şeylerin derlemelerinin tür içinde birbirinden ayrı olan bireyleri de kapsaması gerektiğini unutmamak gerekir, onlardan biri birincilse, diğeri ikincildir ve benzeri, eğer böyleyse onlar için aralarında ortak bir şeye sahip olmak olanaksız, ya da en azından güçtür." Kuşku payı, ἢ τοιαῦτα, göz ardı edilmemelidir.

[668] 1074a36-37, geride n. 84'da Yunanca olarak aktarılmıştır.

[669] *EN* 1096a17-19; krş. *Met.* 1080a17-18.

arasındaki ilişki bu koşulu karşılar. Herhangi bir küre ve devindiricisi içindekiler ya da altındakiler yokmuş gibi davranabilir ve var olabilir, ama tersi söz konusu değildir. Bu yüzden birbirinden ayrı devindiricilerin ait olduğu bir "devinmeyen devindiriciler" türü yoktur. Her biri kendi *eidos*'udur[670] ve bu *eide* herhangi tek bir *genos* altında gruplanmamıştır. Bu özellik bu tanrısal varlıklardan birden fazlasının, maddesi olmayan saf formlar olmalarına rağmen var olmalarını olası kılmıştır.

Tek bir dünyanın var olduğuna ilişkin kanıtta, Aristoteles'in başkalarının varlığına yönelik itirazı, onların *archai*'lerinin "çeşit olarak bir ... ama sayıca birçok" olacağı ve maddeden tümüyle kurtulmuş olmayacaklarıdır. Bunun ayrıca bu dünyadaki herhangi bir formlar çokluğunu da idare edeceği düşünülmektedir, ama onların hiyerarşik düzeni varsayımıyla bu onun tezinin bütünleşik ve zorunlu bir kısmıdır. Öncüllerini, özellikle de Platoncu Form savunucularını ebedi ruhani varlıkların kesin sayısını bularak geliştirmeye girişmiştir: yani, onun felsefesine göre, devinmeyen devindiricilerin. Bunu "görüngüyü kurtarmak" için zorunlu olan bağımsız devinimlerin sayısını saptayarak yapmıştır.[671] Ama hâlâ bu toplamdan daha çok olamayacağını kanıtlamak zorundadır, çünkü (a) bu dünyada başka bağımsız ve ebedi devinim olamayacağını, ve (b) bizim kendi hareketlerimize sebep olanlara benzer başka devinmeyen devindiriciler gerektiren başka dünyalar olamayacağını göstermesi gerekir. Savı budur. Bizim kendi dünyamızda, saf formun çokluğu varsayımı mantıksız değildir, çünkü öncelik ve sonralık ilişkisi içinde olduğundan, bu sözcüğün aralarında doğal bir türün üyeleri için geçerli olduğu anlamda farklılık yaratmak için gerektirdiği anlamda çoğul değildirler. Fakat bunun devinimlerini yeniden üreten bir başka kozmos ya da *ouranos* olsaydı, ikisinin devindiricileri birbirlerine, eşmerkezli bir yuvaya yerleşmiş olan, dıştakinin deviniminin içtekinin devinimini değiştirdiği, tek bir küre dizisini harekete geçiren gibi birbirlerine önce ya da sonra olmayacaklardı; birbirlerine koşut olacaklardı, tanım gereği maddeye sahip olmadıkları için olanaksız olan aynı türün üyeleri olacaklardı.

"Böylece," diye bitirmektedir Merlan hoşgörülür bir tatminle, "sekizinci bölüm ... tutarlı bir öğreti ortaya atmaktadır, ona göre bir gök vardır ve onun içinde elli beş bağımsız ve ebedi devinim ve bunlara aynı sayıda, sayıları böylece kesin olarak sınırlanmış ve belirlenmiş olan devinmeyen devindirici sebep olmaktadır. Bölüm herhangi bir kuşku, belirsizlik, tutarsızlık, kendiyle çelişme ya da düzeltme izi sergilememektedir." Umarım bu hali onu skolastik önyargı ya da yetersiz delille desteklenen hayalle suçlamış olanları

[670] Form ve maddenin bir σύνθετον'unu düşündürecek olan "sahiptir" değil "-dir."

[671] Ünlü σῴζειν τὰ φαινόμενα deyişi Simpl. Tarafından (Fiz. 292, 15, aktaran Sosigenes) Platon'un ortaya attığı sorunu çözmekte kullanılmaktadır. Krş. Germinus akt. Simpl. Fiz. 292, 15, Plut. De facie 923a. Kranz, Rh. Mus. 1957, 124-9'da deyişin kökenini ve önemini incelemektedir.

güçten yoksun kılacaktır. Eğer Aristoteles (Merlan'ın tam olarak kabul ettiği gibi) tektanrıcılık ya da çoktanrıcılıkla ilgili dinsel kuşkulara kapılmamışsa, en azından kendi felsefesinin mantıksal tutarlığıyla ilgileniyordu.

Bir parça daha riske girebiliriz. Dinsel olmasa da felsefi bakış açısından Aristoteles, *Fizik*'te gördüğümüz üzere, güçlü biçimde birliği savunuyordu.[672] "Evren ve doğa böyle bir ilkeye dayanır" (1074b13-14) diye yazdığı zaman, nihai *arche*'nin, ya da en yüce tanrının, bir olduğuna olan inancını ifade ediyordu—dinsel zeminde değil ama felsefi tutumluluk nedenleriyle. Ayrıca kitabın sonundaki Homeroscu alıntının ardında da bu yatıyor olmalıdır. Bl. 10'daki ev idaresi benzetmesi de aynı yöndedir ("Her şey belli bir amaç için eşgüdümlenir"), buna karşın bütün içinde belli bir eylem özgürlüğünü kabul eder, çünkü (böyle demeye izin var mıdır?) bağımlı devindiriciler onlara İlk Devinmeyen Devindirici ve diğer üstleri tarafından dayatılanlarla birlikte gezegenlerine bağımsız devinimler verirler. Bu değerlendirme Merlan'ın zaten doğru olduğunu göstermiş olduğu yorumun onaylanmasına destek sağlamaktadır; bir devinmeyen devindiriciler çokluğundan herhangi bir tutarsızlığı kaldıran aynı savlar için, her bir saf form "aralarında birinci ve ikinci vardır" savını öne çıkarır ve sadece tümüyle bağımsız olan, bu tuhaf tanrılar ve geri kalan her şeyi etkileyen devinimler evinin başına *İlk* Devinmeyen Devindirici demek konusunda özen gösterir. "Öyleyse Bir form olarak ve sayı olarak İlk devinmeyen devindiricidir" diye yazmakta ve olası en iyi olan dünyanın demokratik biçimde değil, monarşik biçimde yönetildiği sonucuna varmakta haklıdır.

"Birçoğun idaresi iyi değildir: bir idareci olsun." Demek tektanrıcılık ya da henoteizm değil, tanrısal monarşi.[673]

Burada söylenenlerin hiçbiri, bağımlı devindiricilerin Aristoteles'in teolojisine çağdaş astronomi araştırmalarının yol açtığı bir ekleme olduğu olasılığını dışlamaz. Burada söylenecek tek şey ne zaman tartışmaya katılırlarsa katılsınlar, Aristoteles'i ona geçmişte atfedilen büyük tutarsızlıklarla karşı karşıya bırakamayacaklarıdır. Ebedi, devinmeyen ve değişmeyendirler, cisimleri, nihai sebepleri yoktur,[674] sebep oldukları devinimlere göre hiyerarşik olarak düzenlenmişlerdir ve haklı olarak onlara tanrılar denir—bizim sarih bilgimizin toplamıdır bu kadardır. Etkinliklerinin İlk'in etkinlikleri gibi düşünülmesinden (bu onları ortaçağ skolastikleri için "anlıklar" haline getirmiştir) bahsedilmemiştir, ama kuşkusuz doğrudur (eğer İlk'e yönelik sevgiyle harekete geçirilirlerse bu

[672] Krş. 259a8-13, n. 78 ve n. 4.

[673] Kozmik ölçekte bir monarşi fikri, politika kuramcıları tarafından 16. ve 17. yüzyıllarda monarşik bir topluma karşı sav olarak yeniden canlandırılmıştı. Bkz. Greenleaf, *Order, Empricism and Politics*, 44-7. 1658 yılından kalma bir el ilanında olduğu gibi: "Doğa da kalabalık bir tahtı hor görür."

[674] 1072a26'daki, arzu ve düşünce nesnesi olanın devinmeden devindiği ifadesini, tümel ve değiş-

insanın düşünmesi olamaz). Cisimlenmiş doğa gibi İlk'i taklit ettiklerini, onun bütünü devindirdiği gibi, arzu nesneleri olarak gezegen kürelerini devindirdiklerini -bütün bunları– varsayabiliriz ama dile getirilmemiştir. *Placita*'dan[675] günümüze dek bazıları tarafından yaşayan gezegenlerin kendilerinin ruhlarıyla özdeşleştirilmişlerdir, ama ebedi İlk Devindirici'yle olan koşutluk buna ters düşmektedir.

tirilebilir olarak kabul etmek doğal olacaktır.

[675] Plac. 881e-f: "Kürelerin her birinin canlı bir şey olduğuna, beden ve ruhtan oluştuğuna inanır. Cisim, ya da *aither*, daire içinde döner, ruhsa, devinmeyen bir formdur ve devinimi harekete geçiren sebeptir."

XIV
PSİKOLOJİ[676]

Aristoteles'in yaşamı ve onun çeşitli formları ve dereceleri içindeki özelliklerini sorgulamasına bu başlığı vererek geleneğe uyuyorum; bu sorgulama asıl olarak onun *De anima*'sının üç kitabında yer almakta, daha kesin olarak biyoloji konulu olan yapıtlarından katkılarla desteklenmektedir.[677] Bu gün bu adla anladığımız şeyin değil, ama *psyche*'nin, yaşam verici ilkenin ya da yaşamın kendisinin[678] incelenmesini anlaşıldığı anlaşılacaktır; *psyche*, Homeros'un bu sözcüğü insanın hayaletimsi, ölümle birlikte bedenden ve onun hazlarından kovulup yer altındaki sönük, sefil bir var oluşa atılan bir ikizi anlamında (*İlyada*, 23.65-67) kullanmasından sonra dinsel öğretmenlerin ya da filozofların zihinlerinde birçok değişiklikten geçmiştir. Platon'un Orpheusçuların ve Pisagorcuların etkisiyle kabul ettiği ruhun ölümsüzlüğü, hicreti ve nihai tanrısallığı fikirleri ve de *Phaedo*, *Theaetetus* ve başka yerlerde zihinle özdeşleştirilmesi buradan kaynaklanmaktadır.

Soybilimsel yaklaşım. Aristoteles'in *psyche* ve onun bedenle ilişkisi kuramlarını geliştirmesi açısından şu an için yerleşmiş bir fikir birliği yoktur. F. Nuyens'in *L'evolution de la psychologie d'Aristote* (1948) kitabı bir dönüm noktası olmuştu.[679] Üç aşama saptamıştı:

(1) Aristoteles Platon'un Phaedo'sunda yer alan ruhun geçici olarak bedende hapsolmuş ya da mezara girmiş olan ve gerçek hayatını sadece doğumdan önce ve ölüm-

---

[676] Hamlyn'in yorumuyla birlikte, 1. kitaptan bazı yerler içeren, De an. 2 ve 3 çevirisine (1968) bkz. De an.'a yapılan göndermelerde burada başlık genellikle koyulmayacaktır. Bekker'in sayfa düzenine göre 403a ile 435b arasındaki her şeyi içermektedir. Bu bölüm ben E. Hartman, *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations*'ı (1977) görmeden önce yazıldı. Bu kitabın bir değerlendirmesi için bkz. M. Schofield, Philos. 1979, 427-30.

[677] Bazı kimseler De an.'yı daha çok metabiyolojiyle ilgili olarak betimlemeyi yeğler (krş. geride bl. viii, n. 2), ama (a) bu PA, GA ve diğerlerinde de kısmen vardır, ve (b) A.'in görüşüne göre ψυχή'nin incelenmesi φυσική'nin bir parçasıydı ve hallerin kendilerini olduğu gibi fiziksel halle̅rin bedensel refakatçilerini de dikkate almalıdır (403a22-23; Ross, De an., 16).

[678] Örn. "birinin canını almak" ψυχῆς ἀποστερῆσαι τινα, birini *psyche*'sinden yoksun bırakmaktır (Thuk. 1.136.4 vb. Bu anlamda başka örnekler için bkz. LSJ s.v.) Bu "ruhla" "yaşam" arasında S. Mansion'un *Symp. Ar.* vii, 4'te yaptığı ayrımı yapmayı bir bakıma tehlikeli kılıyor.

[679] Bu aslında 1939 tarihli Flemenkçe bir tezdi, 1948'de Louvain'de Fransızca çeviriyle, yazarın yeniden ele almış hali ve A. Mansion'un bir değerlendirme önsözüyle birlikte basıldı. 1973'te yeniden basılmıştır.

den sonra yaşayacak olan ölümsüz bir töz olduğu öğretisini kabul eder. Bu aşamayı *Eudemus*[680] temsil eder ve sadece insan ruhunu ele alır.

(2) Biyoloji yapıtları bütün hayvan ve bitkileri kucaklayan ve farklı yaşam biçimleri arasındaki ince dereceleri vurgulayan daha geniş bir ruh kavrayışı getirir. Artık Aristoteles Ross'un ruh ve bedenin "iki tözlü" görüşü dediği, ama Platoncu olmayan bir görüşü savunur. Bu Nuyens'in deyişiyle "araçsal" olan bu kavrayışta, "ruh ve beden iki şey olarak görülür, ama birbirlerine tümüyle uymuş olan iki şey." Ruh ateş gibi cismani bir ögeden yapılmamıştır, bütün bedenlere karşı bir ustanın aletleri karşısındaki duruşu gibi durur;[681] yaşam gövde kısımları ve süreçlerinden yararlanır ama ondan da öteye geçer. Yine de ruhtan hâlâ bedenin içindeymiş gibi bahsedilir ve ona örn. kalp gibi kesin bir yer verilir.[682]

(3) Son olarak, bedenin ve ruhun birlikte birlik, doğal dünyadaki her şey gibi formdan ve maddeden bileşmiş (σύνθετον) olması gereken bir canlı varlık oluşturduğunu söyleyen psikolojiyi Aristoteles'in felsefesiyle bir hizaya getiren *De anima* gelmektedir. Bu tek varlığın içinde ruh sadece form ya da fiildir, bedense madde. Bu aşamada açıkça Platon'un ve kendisinin daha önce savunduğu görüşünü eleştirmektedir (De an. 402b3-5).

Ross *Parva naturalia* (1955, s. 3 vd.) ve *De anima* (1961, s. 9) edisyonlarında genel olarak üç kısımlı şemayı kabul etmiştir, ama ayrı yapıtların kronolojisinde değişiklikler önermiştir. 1959 yılında, *De anima*'nın çevirisine yazdığı girişte Theiler, (a) ayrı varlıklar olarak ruh ve beden ve (b) bedeni olgunlaştıran şey olarak ruh arasındaki karşıtlıktan kronolojik çıkarımlar yapılabileceği fikrini reddetmiştir: farklılık, diye öne sürmüştür, ruhun bilimsel (biyolojik) ve felsefi değerlendirmeleri arasında gibidir. Nuyens ve Ross'a cephe alan bir yazısında I. Block,[683] onların sonuçlarını tersine çevirmiş, *De anima*'nın Aristoteles'in düşüncesinde erken bir döneme karşılık geldiğini ve yaşamsal

---

[680] Protrepticus, eğer fr. 10b Ross gerçekten bu yapıta aitse; ama birçok uzman Etrüsklü korsanların uyguladığı ürkütücü işkence kıyasını Eudemus'a atfetmektedir.

[681] Yani örn. PA652b13-15. Fakat bu Platon'un ve İsokrates'in kabul ettiği haliyle saf Sokratçılıktır. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve İsokr. Antid. 180. De an'da da bulunmaktadır (407b24-26).

[682] Ama A. ruhun cismani olmayışını bedenin belli bir kısmında konumlanması karşısında bir engel olarak görmüyordu. Bkz. Iuv. 467b14-15.

[683] "The Order of A.'s Psychological Writings," AJP 1961. Bu bazı özensizlik işaretleri gösterir ve bazı savları kuşku doludur, ama genel olarak B. güzel bir yaklaşım getirir. A.'in biyoloji yapıtlarının okunmasını (farklı bir konu) istediği sistematik düzen, Kahn tarafından AGPh 1966, 47 n. 12'de ele alınmıştır: De an. PN'nin kısa "psiko-biyolojik" kitapçıklarına ve "zooloji alanındaki büyük sistematik yapıtlara" (PA ve GA) bir giriş oluşturur. Birlikte "sürekli ve ilerlemeli bir serimleme" ortaya koyarlar (agy. 63).

işlevler için kalbin oynadığın rolün önemini daha keşfetmediği bir dönemde yazılmış olabileceğini öne sürmüştür. Berti'nin *Filosofia del Primo A.* (1962) Nuyens'i birkaç yönden eleştirir,[684] ama onun görüşlerine yönelik en kökten saldırı C. Lefevre'in 1972 tarihli *Sur l'evolution d'A. en psychologie*'siyle gelmiştir.[685] Onun tetkikiyle, bir kitap eleştirmeninin belirttiği üzere, Nuyens'in işe yarar kronolojisi ortadan kaybolur ve yerini alan başka bir şey de olmaz.

1. ÖN HAZIRLIKLAR

Onun önerilen uygulamasına göre de anima karşılaşılacak sorunların kısa bir sıralanmasıyla başlar (ve bu durumda en güç sorgulamalardan birine el attığını kabul etmektedir), kendinden öncekilerin eleştirel bir gözden geçirmesi bunu izler, bunun da amacı burada açık bir şekilde şöyle ifade edilmiştir: "böylece onların iyi noktalarını alabilir ve hatalarından kaçınabiliriz." Kitap 1 bl. 1'e ait bir paragraf kabul ettiği güçlükleri sergileyecektir ve duygudaşlık uyandırabilir, çünkü Platon'un *Phaedo, Devlet, Phaedrus, Timaeus* ve *Yasalar*'ından tutarlı bir ruh öğretisi çıkarmaya çalıştığımız zaman bize de sorun çıkarmaktadırlar. Onu bir bütün olarak mı, yoksa parçalardan oluşmuş olarak mı bakacağız? Tutkular -korku, öfke vb- ruhun ya da bedenin etkilenimleri midir, yoksa bedenle birleştiği ölçüde ruhun etkilenimleri midir? Ruh bütün olarak ölümsüz müdür, yoksa sadece nous mudur? Eğer geri kalanı öyle değilse, nous'ya ölümsüz olabilecek şekilde geri kalandan tam anlamıyla ayrılabilir olarak bakılabilir mi? Ve benzeri. Bahsedilen paragraf şudur (403a3-10):

> Ruhun sıfatlarıyla[686] ilgili başka bir güçlük ortaya çıkmaktadır, bu sıfatlar ruha sahip olan tarafından tümüyle paylaşılmakta mıdır yoksa herhangi biri ruhun kendisine mi özgüdür? Bunu anlamak gereklidir, ama kolay değildir. Birçok durumda ruh ne eyler ne de ona bedenden ayrı eylemde bulunulur, sözgelimi öfke, güven, arzu ve genel olarak duyumda olduğu gibi. Düşünme (τὸ νοεῖν) her şeyden çok ruha özgü gibi görünmektedir, ama düşünce bir tür imgelemekse,[687] ya da imgelemeye bağlıysa, bu bile beden olmaksızın gerçekleşemez. Öyleyse ruha özgü herhangi bir eylem ya da tutku olacaksa, onun bedenden ayrılması olası olacaktır, ama olmayacaksa olmayacaktır.

---

[684] Bkz. dizininde yer alan N.'a sayısız gönderme ve özellikle de s. 397.

[685] A.'in psikolojisi üzerine görüşleri için ayrıca "Sur le statut de l'âme dans le De anima et les Parva Naturalia," *Symp. Ar.* VII, 21-67.

[686] Ya da "etkilenimler" (Ox. Çev.). πάθη'nin çevirisi için bkz. Met D bl. 21 ve krş. Sorabji, Philos. 1974, 69 n. 21.

[687] φαντασία.

Daha önceki kuramcılarda iki genel ve birbirine bağlantılı hata görmektedir. Birincisi, açık biçimde bireysel bir canlının ruhunun biçimsel olarak birlik olduğunu, ama birbirlerinden farklı olup ayrı bir varlığa sahip olmayan kısım ya da yeteneklere (güçlere)[688] sahip olduğunu kavramazlar. İkincisi, ruhla beden arasındaki yakın ilişkiyi kavramakta güçlük çekerler. Ruhtan ayrı bir şey gibi, koparılıp ayrılabilecek bir şey gibi bahsederler, buna karşın aslında ruh birlik olduğu gibi ruh ve beden birlikte tek bir canlı yaratık oluşturur. Bu yüzden Platon'un ruhun devindirildiği fikriyle bağlantılı olarak, şöyle demektedir (408b1-15):

> *Psyche*'nin acı ve neşe hissettiğini, cesarete kalpıldığını ya da korktuğunu, öfkeli olduğunu, algılayıp düşündüğünü söyleriz. Bütün bunlar devinim gibi görünmektedir, o yüzden ruhun devindirildiğini düşünürüz ... Ama *psyche*'nin öfkeli olduğunu söylemek onun bir şey dokuduğunu ya da inşa ettiğini söylemek gibidir; *psyche*'nin merhamet ettiğini, öğrendiğini ya da düşündüğünü söylememek, bir insanın *psyche*'si *sayesinde* bunları yaptığını söylemek daha iyidir.

İlk kitaptan çarpıcı bir bölüm 407b13-26'dır:

> Ruha ilişkin birçok başka kuramda olduğu gibi bunda da saçmalık vardır. Ruhu bedene bağlar ve onun içine sokarlar, bunun neden ve bedenin hangi koşulunda olduğunu daha fazla belirlemeksizin yaparlar bunu. Böyle bir açıklama bekleniyor gibidir, çünkü insanın eylemde bulunması birinin eylemde bulunması, diğerinin eylemi karşılaması, birinin devindirilmesi ve diğerinin onu devindirmesine bağlıdır; ve rastgele alınan şeyler arasında bu türden karşılıklı ilişkiler yoktur. Bu insanlar ruhun doğasını açıklamayı pek üstlenmiyorlar: onu kabul edecek olan beden hakkında hiçbir şey söylememektedirler, sanki Pisagorcu hikayelerde olduğu gibi herhangi bir ruhun bedene girmesi, buna karşın her bedenin kendine özgü şekli ve formu olması olabilirmiş gibi. Bu bir tahtanın flüte hicreti gibidir; çünkü ustanın doğru aletleri kullanması nasıl gerekiyorsa, ruhun da doğru bedeni kullanması gerekmektedir.[689]

Burada tatmin edici bir yaşamın canlı bedenin incelenmesi üzerinde temellenmesi, psikolojinin fizyolojiye dayanması gerektiği yolunda bir ima vardır, bu yüzden onun

---

[688] A. ruhun "kısımları" (μέρη) ve "yetenekleri" (v) (δυνάμεις) terimlerini aldırışsızca kullanır, *Iuv. et sen.* 467b16-18'de τὰ μὲν οὖν ἀλλά τῆς ψυχῆς ἡ μόρια ἢ δυνάμεις ὁποτέρως ποτε δεῖ καλεῖν diye itiraf ettiği gibi... İkisi arasında δυνάμεις'in daha kesin olduğu başka bir yerde dediğinden anlayılır. Ruh bir kalıp nasıl bir birimse öyle bir birimdir, yani tam olarak tek bir tanımın (εἷς λόγος) konusudur, ama üçgen, kare vb her birinin kendi tanımı da bulunmaktadır (414b20-24).

[689] Çeviri Hicks'e göredir ama bazı değişikliklerle. Yine araçsal beden-ruh benzetmesinin nasıl De an.'da da sürdüğünü görüyoruz.

nesnelerin hepsinin ya da çoğunun doğa bilimcinin alanına girdiği konusunda ısrar ettiğini görürüz.[690] Öfke iki şekilde tanımlanabilir, kısasa yönelik bir arzu olarak ya da kalbin çevresindeki kanın kaynaması olarak. İlki formu ya da özü betimler, ikincisi onun içinde gerçekleştiği malzemeyi; ve ikisini de dikkate almak bilimcinin görevidir.[691] Herkesin bildiği üzere, kendi öğretisini canlı tutmakta başarısızlığa uğramamıştır.

Onun kendi görüşü tıpkı bedenin onun maddesi olması gibi, ruhun da, canlı bir yaratığın formu ya da (genellikle tez ya da özle özdeşleştirilen, *Met.* 1035b14-16) fiilileşmesi olduğudur.[692] Bu ilk bakışta yaşamı bedenin "ortaya çıkan bir niteliği" olarak adlandıran, böylece onu hem zamanda ikincil hem de ontolojik olarak bedene tabi kılan epiphemonalist kuramı andırmaktadır–fiziksel bünyeyle bedenin kısımlarının düzenlenmesine eklenen bir sonuç. Bunun en yakın antik çağ eşdeğeri Sokrates'in *Phaedo*'da anmasıyla tanıdığımız, beden kısımlarının bir *harmonia*'sı olarak ruh öğretisidir ve bu da Aristoteles tarafından Platon gibi şiddetle reddedilmiştir.[693] Aristoteles'e bu inançlardan birini mal etmek, onun olduğu kadar Platon'un felsefesinde de form ya da fiilin (*eidos, logos, energeia*) tuttuğu yüksek yeri unutmak olacaktır. Fiil kuvveyi hem kronolojik hem de mantıksal olarak öncelemekteydi: türün tam olarak gelişmiş bir üyesi yeni bir tanesi yaratılmadan önce var olmalıdır. Bütün olarak yaşamın biricik kusursuz örneği ebedi olarak var olur. Beden ve ruhun bireysel *syntheton*'u[694] kendi düşük örneğini yeniden yaratmalıdır ve iç ilerlemesi kuvveden fiile doğrudur; ama bütün bir tür için yaşamın fiilleşmesi, varlık olarak üstün olduğu gibi, zamanda da maddeye (onun kuvvesine) önce gelmektedir.[695]

---

[690] τοῦ φυσικοῦ, 403a27-28. ψυχή'nin incelenmesinin ne ölçüde φυσική'nin parçası olduğu PA 641a32-b8'de ilginç bir tartışma konusudur.

[691] 403a24-b9, krş. *Fiz.* 198a22B φυσικός her türden sebebi incelemelidir, formel, etkin ve nihai'yle birlikte maddi sebebi de.

[692] Bazen (örn. *Met.* 1043a33-34) ruhu bir bedenin λόγος ya da οὐσία'sı olarak adlandırır, ama daha kesin olarak canlı bir bedenin (415b8, 11) ve daha da kesin olarak σύνθετον, beden ve ruhtan oluşan bütün bir insanın, hayvanın ya da bitkinin (τοῦ ἐμψύχου, *Met.* 1035b134-22; krş. 1037a5-7).

[693] Bu öğreti için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 202. ve I, 307 vd., A.'in bunu çürütmesi için, 407b27-08a18.

[694] *Syntheton* için bkz. s. 135.

[695] Bütün olarak evren varken, geçici öncelik ortaya çıkmaz, ama her şey yüce canlı varlığa, saf ἐνέργεια olarak yaşamın kendisi olan İlk Devinmeyen Devindirici'ye bağlıdır (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, s. 260).

2. RUHUN TANIMI VE BEDENLE OLAN İLİŞKİSİ

Ön hazırlıkları tamamladıktan sonra, 2. kitabın başında ruhun tanımını ele alır; öncelikle enfes biçimde açık, az ve öz terimlerle, madde-kuvve ve form-fiil için tümel ilkelerini yeniden ortaya koyar. Töz adı, diye sürdürür, çok doğal biçimde yaşama sahip olan ya da olmayan fiziksel cisimlere uygulanmaktadır. Yaşamla (yani, onun en temel ve tümel formuyla) anlaşılacak olan şey kendini besleme, büyüme ve bozulma gücüdür. Yaşayan her varlık bu en düşük gereksinimlere sahiptir, buna karşın başka, daha yüksek yetenekler sadece bazılarına aittir.[696] Canlı bir beden, ayrı ayrı var olan bütün tözler gibi bileşiktir.[697] Bir şeyin belli türden (τοίονδε) olduğunu, yani yaşama sahip olduğunu söyler, bedenin dayanak, madde ya da özne, yaşamınsa (*psyche*) onun formu ya da yüklemi olduğunu belli ederiz.[698] Böylece ruhun ilk olarak 412a19'da yapılan tanımı (1) bilkuvve yaşama sahip olan bir beden formu anlamında bir tözdür (οὐσία). Bilkuvve canlı olan bir beden bilfiil var olursa, ruh (yaşam) onun formu ya da gerçekliğidir (412a21-22).[699]

Bu geçici tanıma bir düzeltme yapılır. Fiilin farklı aşamaları vardır: bir insan yaşamsal becerileri tam etkinlik halinde olmasa da yaşama sahiptir, örn. uyurken böyledir, bu

---

[696] Yani bitkilerin yaşamı vardır, ama duyumu yoktur. Daha erken bir aşamada A. bunları duyumu yaşamın ölçütü kılarak dışlamış görünmektedir (Protr. fr. 74 ve 80, Düring, s. 76). Diğer yandan hâlâ, bitkilere duyum atfeden Platon'a bağlı kalıyor olabilir (Tim. 77a-c). Tim. 77b'deki τὰ ζῶντα μὲν οὐκ ὄντα δὲ ζῷα'ya karşıt olarak PA'da (681a13) πᾶν γὰρ ὅτιπερ ἄν μετασχῇ τοῦ ζῆν ζῷον μὲν ἄν· ἐν δίκῃ λέγοιτο'dan bahsettiğinde Platon'la çelişmek için yolundan sapmışa benzemektedir.

Bitkilerde duyum olmaması üzerine bkz. 410b23-24, 411b27-30, 414a32-b1, 415a2-3. 424a32-b3 neden bunun böyle olması gerektiği sorunu ele alır ve bu 435b1'te yeniden açıklanmaktadır. Bitkiler sadece topraktan oluştukları için gerekli "ortalamadan" yoksundur, buna karşın duyuların en temeli olan dokunma bile dört temel cisimden birinden fazlasının var olmasını talep eder.

[697] 412a15-16 ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἄν εἴη, οὐσία δ'οὕτως ὡς συνθέτη.

[698] A.'in gündelik dilin kullanımlarından ruhun bedenle ilişkisinin formla maddenin ilişkisine benzediği tezini desteklemek üzere nasıl yararlandığına dikkat edin. Bu mantık ve ontolojinin aynı ὑποκείμενον sözcüğünün hem bir önermenin öznesi hem de her fiziksel nesnede bir öge olarak koyutlanması gereken bir dayanak anlamına gelmesi yüzünden süregiden karışıklık için iyi bir örnektir.

[699] Bu organik bedenin bilkuvve, sanki Tanrı'nın ona hayat vermesini bekler gibi var olduğu anlamına gelmez. Canlı bir yaratık bir bütündür, ama madde (organik beden) ve form (ruh) ögeleri kavramsal olarak ve hatta olgusal olarak yaşamını kaybeden beden ölümden sonra var olmayı sürdürdüğü zaman birbirinden ayrılabilir. Ama ψυχή'sinden yoksun olan bitki ya da hayvan sadece homonim olarak böyledir: ölü bir el ya da uzuv ya da organ el adına sahiptir gerçekliğine değil (GA 726b22-24, *Met.* 1035b24; krş. görmeyen göz, De an. 412b18-21).

yüzden ruh (2) canlı bedenin fiilinin ilk, ya da en düşük aşaması olarak adlandırılabilir. Son olarak, bilkuvve canlı beden *organiktir–organa*'ya, bir şeyler yapmaya hizmet eden azalara sahiptir (*organon* birebir olarak bir alet ya da araç demektir): "Bütün doğal hayvan ve bitki bedenleri, ruh için var olmaları anlamında, ruhun araçlarıdır" (415b18-20). Böylece tanım "organik" yerine "bilkuvve yaşama sahip olan" koyarak kısaltılabilir ve son halini alır, (3) "organik bir doğal bedenin ilk fiili" (412b3-4).

Ama bu tanımın nasıl ortaya atıldığına dikkat edin. "Eğer," demektedir (412b4-5), "gerçekten bütün olarak ruhu kapsayan genel bir formül vermeye zorlanacak olursak," o bu olacaktır. Böyle yapmayı onaylamaz[700] ve konuyu daha ayrıntılı biçimde açıkladıktan sonra şöyle söyler: "Ayrı ayrı her çeşidin ruhunun ne olduğunu incelemeliyiz, örn. bir bitkinin, bir insanın ya da düşük hayvanlardan birinin... Ruhun en yeterli tanımının ayrı ayrı yeteneklerinin her birinin betimlenişini içerdiği bellidir."[701] Savının mantığını sergilemek için bir geometrik şekil benzetmesi kullanır. Şekil denen şey için tanım önermek kesinlikle yerindedir, ama üçgen ya da dörtgen gibi herhangi bir tikel şekli tanımlamayacaktır.[702] Şekiller gibi, ruhlar da (yani, yaşamın çeşitli dışavurumları) aşağı inen bir cetvel, azalan karmaşıklığın "gelişen dizisini" oluşturur, bunun da tam olarak ortak bir form paylaştığı söylenemez.[703]

Ruhun bedenle ilişkisini anlamaya yardımcı olmak üzere, bl. 1'de, gerçekleşmesini sağlayan organla tek bir yeteneğin -diyelim görmenin- ilişkisi nasılsa öyle olduğu söylenmişti: "Göz bir hayvan olsaydı, görme onun ruhu olurdu."[704] Cansız nesnelerden bir benzetme ekler; bir baltanın özü keskinliğidir, bilfiil var olan bir balta kesme gücüne sahiptir ve kesme gücü onun için özü yaşam olan beden için ruh neyse odur.

Bedenin formu ya da gerçekleşmesi olarak ruh öğretisi, eğer katı biçimde korunursa, belli ki ölümsüzlüğe indirilen ölümcül bir darbedir. Ruh bedenle çözülmez biçimde

---

[700] Kuşkusuz çağdaş felsefi durum onu buna zorluyordu. Bana göre, özellikle de bu türden bir itiraz sözkonusuyken, A.'in genel bir ruh tanımına ulaşma çabasında ve onun ayrı işlevlerine ilişkin çözümlemelerinde tutarsızlıklar, bu yüzden de farklı kronolojik katmanlar varsaymak konusunda Düring'e bağlı kalmak zorunlu bir şey değildir (Arist., 558-vd., 572 n. 74).

[701] 414b32-33, 415a12-13. Krş. Top. 148a29-31: "'Yaşam' sözcüğü tek bir forma karşılık gelmez: yaşam hayvanlar için bir şeyse bitkiler için başka bir şeydir."

[702] Bilimin tikele olabildiğince yaklaşma ihtiyacı zaten birkaç kez belirtilmiştir, örn. s. 143 vd., 207, 210.

[703] Krş. Joachim, Ethics. Burada söylenen şeyin Barnes'ın PAS 1971-2, 102'de söyledikleriyle çeliştiğini sanmıyorum, ama o makalede söylediklerini destekleyecek de değilim; örn. A.'in οὐσία (412A19) olarak adlandırdığı şeyin töz olmadığını söylemek karışıklığı davet etmek demektir), bu karışıklığı ortadan kaldırmak için de bir şey yapmamaktadır. A.'in töz ve form kavramları arasındaki ilişki öyle kolayca göz ardı edilemez.

[704] Anscombe bu benzetmeyi bir araştırma çözümlemesine konu eder, Three Phils., 56-8.

kaynaşmıştır. "Ruhla bedenin balmumunun üzerine işlenen şekille, ya da genel olarak maddenin maddesi olduğu şeyle birlik olmasından daha fazla birlik olup olmadığını sormak bir işe yaramaz. Birlik ve varlık birkaç anlama sahip olsa da, en uygun biçimde gerçekleşmeye uygun düşerler."[705] Aynı şekilde 414a19'da: "Bu nedenle [yani onun bedenin gerçekleşmesi olması nedeniyle] ruhun ne beden olduğunu ne de bedensiz var olduğunu savunanlar haklıdır. O beden değildir, ama bedene aittir ve bu nedenle bedenin, uygun çeşit bir bedenin içinde var olur."[706] Duygular bile "maddedeki formlardır" (403a25). Dahası, tıpkı ayrı ayrı duyularda olduğu gibi, ruh, beden organlarından yararlanır, böylece hayvan yaşamındaki yaşamsal ilke olarak genel işlevi içinde Aristoteles'in "doğuştan (ya da "fıtri") ruh" (*pneuma*) ya da fıtri (ayrıca "yaşamsal") ısı" denen, merkezi kalp ve menideki dölleyici öge olan bir cismani aracı sayesinde çalışır.[707]

Fakat, bu sarih ve görünüşte her şeyi kucaklayan iddialara rağmen, Aristoteles kitapçığın birkaç yerinde, ayrıca başka yerlerde zihinle, belki tanrısalla bir bağ olan ve insana özgü olan soyut düşünme ve anlıksal sezgiyle (*nous*) ilgili kuşkularını dile getirmektedir. Birkaç ertelemenin ardından, *nous*'nun doğası sorunuyla sonunda 3. kitabın orta yerinde yüzleşilmektedir.

3. RUHUN İŞLEVLERİ

Genel olarak konuşulduğunda ruhun bir bütün olarak ele alınması gerekse de, bl. 3'te ruhun çeşitli "güçleri" olarak sıralanmış ve sınıflanmış olan çeşitli biçimlerde işlemektedir:[708] yani, ruh tam olarak yaşayan bir bedenin fiili, bu türden canlı varlıkla-

---

[705] 412b6-9. Burada olgunluğa erişme en yüksek aşamasındaki nesnedir.

[706] Krş. 407b13-26.

[707] σύμφυτον (ya da ἔμφυτον) πνεῦμα ve θερμόν (θερμότης ψυχική, GA 762a20) için özellikle bkz. MA 703a9-24 ve modern uzmanlık içinde Ross, PN'nin ed., 40-3. (Başka referanslar Düring, Arist., 343 n. 343'te bulunmaktadır, bunlara Grene, Portrait of A., 36 eklenebilir.) Ross'un πνεῦμα ve θερμόν'un hiç özdeş olmadığı iddiasını korumak GA 736a33-b1 karşısında güç olmaktadır (o burayı aktarmamaktadır), burada A. spermata içindeki ısının onları dölleyen şey olduğunu söyler ve bunun ateş ya da öyle bir şey olmadığını köpük benzeri meni içindeki, "yıldızların ögesine benzer" (yani πνεῦμα) bir doğaya sahip bir αἰθήρ olduğunu söyler. Yine de krş., Düring, Arist, 344vd.

A.'ten önce Yunan düşüncesinde ısının yaşamla özsel bağlantısı için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011 (Anaksimanderos, Empedokles); *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019 (Anaksagoras, Arkhelaus, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras). "Hayat verici ruhlar" 16. yüzyıla ve hatta William Harvey'in kendisine dek uzanan uzun bir tarihe sahiptir. (Butterfield, Origins, 37, 47.)

[708] δυνάμεις, ayrıca Platon'un sözcüğüyle "kısımlar" (μέρη, μόρια) olarak çağrılır. A. katı bir terminolojiye ihtiyaç duymaz. (Kuşkusuz, bizim yapamadığımız bir biçimde, ismi tümüyle bir

rın etkinlik tarzları olarak betimlendiği için. Bunlar beş olarak sıralanmıştır, ama üç de sayılabilirler, çünkü onların üç tanesi her zaman için birlikte ortaya çıkarlar.[709] Ayrıca hayvan yeteneklerinin, Aristoteles'in diğerleriyle ilişkilendirmeye çaba harcadığı devinimsel ve bilişsel olarak geniş bir bölümlemesi vardır (427a16, 432a15).[710] Yaşayan her şey birine sahiptir, en düşüğüne. Bazısı onu bir ya da iki üstündekiyle birleştirir, diğerleri en yükseğini de kapsayacak şekilde ruhun bütün yetenekleriyle.

Yaşam kitap 2 bl. 1'de "kendini besleme, büyüme ve bozulma" olarak tanımlanmıştı, bu yüzden yaşayan her şey aralarına kendi türünü çoğaltma becerisini de kattığı besleyici bir ruha sahip olmalıdır.[711] Bitkiler ve erken bir aşamada[712] dölütler buna sahip değildir, besini otomatik olarak duyum almaksızın içlerine alırlar. Cetvelde bir sonraki şey, haz ve acı hissetme yeteneğini gerektiren, böylece şiddetli arzuyu ya da tersini getiren duyumdur (413b23-24, 434a2-3). Duyumlar arasında, yiyeceğin tanınması için gerekli olan dokunma (tatmayla birlikte) birincildir (yani diğerleri olmaksızın var olabilir, ama onlar o olmaksızın olmaz).[713] Yer değiştirme zorunlu olarak duyuma eşlik etmez,[714] ama

---

kenara bırakabilir, *De mem.* 450a22-23'de yaptığı gibi.) (Krş. geride n. 13.) Bu yüzden de, bütün bunlar birleştirici bir ruhun güçleri ya da özellikleri olsa da, θρεπτική ψυχή ifadesi onda pişmanlık uyandırmaz (415a23-24, krş. 26). Hangi anlamda ruhun kısımlara sahip olduğu sorusu 413b13-24'te ortaya atılmaktadır.

[709] A'in 413a31-32'deki beşli listesi kesinlikle üçlü listeden daha iyi değildir, çünkü eğer koşut işlevlerin hepsi katılacaksa, sayı en azından yedi olmalıdır: θρεπτικόν, γεννητικόν (ἡ αὐτή δύναμις τῆς ψυχῆς θρεπτική καὶ γεννητική, 416a19; ayrıca GA 735a17-18), αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κατὰ τόπον κινητικόν, .φανταστικόν διανοητικόν

[710] 432b13-33b1'de; krş. PA 641b4-8. Ama Solmsen'in söylediği gibi (AJP 1955, 149), diğer şemanın yükselen cetveline kolayca oturmamaktadırlar (Bkz. Solmsen'in "Antedecents of A.'s Psychology and Scale of Beings" makalesine özellikle Platon'daki cetvel beklentileri için).

[711] 412a14-15; üreme için 416a19 (n. 34). Modern bir örnek için krş. zoolog F. G. Young (*Religion and Scientist* 1959, 39): "Yaşamın maddi anlamdaki apaçık ölçütü soluk alıp verme, üreme becerisi ve büyüme ya da kendine bakım sağlama becerisidir." (Bitkilerin solumadığı gerçeği 17. yüzyılın sonlarına dek keşfedilmemişti.) monod için, "canlı varlıkların en genel nitelikleri" teleonomi, otonom morfogenesis ve üreme değişmezliğidir." (*Rastlantı ve Zorunluluk*, 23). Bunlar kolayca Aristoteles'in Yunancasına τὸ οὗ ἕνεκα, εἰς ἐντελέχειαν βαδίζειν τὸ δυνάμει ὄν, τὸ ἄλλο τι ὅμοιον ἑαυτῷ γεννᾶν olarak uyar.

[712] Bitkiler için bkz. geride n. 21; dölütler için GA 736a32-b1. Krş. Needham, *History of Embryology*, 49.

[713] 413b4-9, 414b6-11, 415a2-3, 435b4-7, Somn. 455a27, HA 489a17-18, 535a4-5, PA 653b22-24. Etik'te (1118b1-3) buna ahlaki bir uygulama getirilmektedir. Dokunmanın bir formu olarak tat için, bkz. 421a18-19, 434b18.

[714] ἐνίοις, 414b16-17. A. bazı kabuklu deniz hayvanı ve hayvana benzer bitkileri düşünmektedir, bunlar duyuma sahiptir ama besinlerini kaya ve benzeri yerlerden almak için oraya yapışık kalırlar (ἀπὸ τῆς προσφύσεως οὖσα ἥ τροφή, HA 548b7-8).

kendisi duyumu varsayar, çünkü devinim iştah dürtüsüne verilen bir yanıttır. İştahın içinde cetvel yükselmeye devam eder: çıplak hayvani arzu, yüce ruh (tutku ve benzeri) ve akılcı irade.[715] Son olarak us gelir.[716] *Nous*, bilimsel incelemenin doruk noktası olarak, hakikati sanki ilk eldenmişçesine yakalamamızı sağlayan sarsılmaz anlıksal sezgi anlamıyla *nous*, sadece insanla ve yüksek varlıklarla sınırlı değildir, ama birkaçının en yücesi de sınırlanmıştır. Onun doğası sorunu yine açık biçimde sonraki bir tartışmaya saklanır: bu "başka hikayedir." Bunun dışında, usavurma ya da düşünme gücü "en son ve nadir olarak" gelir.[717] Ruhun işlevleri düzenli bir dizi olarak, fiziksel dünyada[718] bir yaratıktaki daha yüksek bir yeteneğin varlığının altındakilerin varlığını da gerektirdiği ilkesiyle sunulmaktadır. Us sahibi insan düşük yaşam biçimlerinin yeteneklerine de - beslenme, üreme, duyum, arzular- sahip olmalıdır.

Burada, ilk bakışta duyum ile düşünce arasındaki kafa karıştırıcı bir görüngü gibi duran, *phantasia*'yı öne sürebiliriz.[719] Bu sözcük genellikle "imgelem" olarak anlaşılmaktadır, ama Türkçe sözcüğün taşıdığı şiirsel ya da başka türden sanatsal yaratıcılık çağrışımlarını taşımamaktadır.[720] Duyuma bağımlı olmasına rağmen, duyum değildir,[721]

---

[715] ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις, 414b2. θυμός kuşkusuz Platon'un IV. Ciltte betimlenen τὸ θυμοειδές'sinin bir kalıntısıdır. ἐπιθυμία (vahşi açlık) ve βούλησις (açlık artı akıl) arasında durmaktadır.

[716] 415a8'de λογισμός (hesaplama) ve διάνοια (söylemsel usavurma) olarak bölünmüş genel bir διανοητικόν (414a32) başlığı altında. Kuşkusuz A. *nous*'u dar anlamıyla olduğu gibi bunları kapsayacak şekilde de kullanmaktadır.

[717] Nous ἕτερος λόγος'dur, 415a11. O ve διανοητικόν insanlığa "ve var olabilecek herhangi bir üstün varlığa" sınırlıdır, 414b18-19.

[718] Sınırlamaya dikkat edilmelidir. Ross basitçe şöyle der (Aristotle, 129): "Ruhun formları belirli bir düzende bir dizi oluşturur, öyle ki ruhun her bir çeşidi kendisinden önce gelenlerin hepsini önceden tahmin eder." İnsanın aklına hemen düşük yetenekleri olmayan saf νόησις olan tanrı geliyor ve zavallı filozof ilk kez suçlu olmadığı halde özensiz yazmakla suçlanacaktır; onun sözleri aslında şöyledir (415a8-9) οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμός τῶν φθαρτῶν, τούτοις καὶ τά λοιπά πάντα.

[719] A. bunu en tam haliyle kt. 3 bl. 3'te tartışmaktadır. "Klasik yaklaşım" (Düring) J. Freudenthal'in Über den Begriff des Wortes Φ. Bei Arist. (1863) adlı kitabıdır. Başka referanslar için bkz. M. Schofield, "A. on the Imagination," Symp. Ar. vii, özellikle s. 130 n. 2. Schofield'in çalışması (s. 102-40) Ryle, Wittgenstein, Strawson, Ishiguro ve Williams gibi modern felsefecilere gösterilen özen açısından kayda değerdir. Kendisi ustalıkla φαντασία'ya "aileden olan bu kavram" demektedir ve belki de katı biçimde bölünmez değil de bileşik karakteri onun anlaşılması için bir ipucu olmaktadır.

[720] Beare *PN*'nin Oxford çevirisinde (449b30 vb) bunu "presentation, temsil" olarak karşılar. İmgelemle olan ilişkisi için krş. Schofield, agy. 101-3.

[721] "Duyum fiiliyle canlanan bir devinim" (429a1-2, Insomn. 459a15-18). *Mem.* 450a10'da bu "bir bütün olarak davranan duyumun bir özelliğidir (πάθος)".

nous[722] ya da inanç da (ya da görüş, *doksa*) değildir, ama inanç gibi doğru ya da yanlış olabilir, ayrıca düşünce ya da duyumun inançla birleşmesi de değildir. Yargı değildir, ama yargılar ona dayanır.[723] Bütün bunlar bir parça şaşırtıcı akıl bulandırıcı görünüyor, ama Aristoteles *phantasia*'yı asıl olarak görselleştirme için, geçmiş duyumların anı-imgeler olarak saklanması ya da geri alınması olarak, istediğimiz zaman yapabileceğimiz bir eylem olarak kullanmaktadır.[724]

427b17-24. Bu deneyimi istediğimiz zaman yaşayabiliriz. Gözlerimizin önüne bir şey getirebiliriz, tıpkı zihinsel imgeler kullanan o mnemonik sistemlerdeki gibi, bu arada inanç, doğru olsun yanlış olsun,[725] bizimle kalmaz. Yine, bir şeyin dayanılmaz ya da kaygılandırıcı, ya da cesaret uyandırıcı olduğu yargısında bulunduğumuz zaman, bir anda uygun duyguyu duyarız, ama imgelem bir resimdeki korkunç ya da cesaretlendirici sahnelere bakmak gibidir.[726] Bellek ona bağımlıdır, görsel geri alma olmazsa olanaksızdır. Her ikisi de ruhun aynı ögesine [Mem. 450a22'de isim yok] aittir ve her ikisini de konusu bireylerdir.[727]

---

[722] 433a19-20'de bu νόησις τίς olabilir. Uygulamalı bir el kitabı olan *Ret.*'de, bu hatta "duyumun zayıf bir formu" haline gelir (1370a28-29).

[723] λόγος, δόξα ve φαντασία arasındaki ilişki Platon tarafından Sof. 260e vd.'da tartışılmıştır. Diğerleri gibi, φαντασία ve αἴσθησις'in bir bileşimi olan δόξα da doğru ya da yanlış olabilir.

[724] Bu onun teknik kullanımı sayılabilir. Ayrıca basitçe φαίνεσθαι'den türetilmiş isim olarak kullanılmaktadır, güneşin gönüşür ve gerçek büyüklüklerini karşılaştırırken olduğu gibi (428b2-4). 415b24-25'te çoğulun sonradan kalan imgeler için kullanıldığı görülmektedir. Özelleşmiş anlamı bugün "ideation, kavrayış yeteneği" olarak yeniden ortaya çıkmaktadır, bu W. H. Thorpe tarafından "algıların karşılık gelen dış uyaranlar olmadığı durumda, imgeler biçiminde ortaya çıkışı demektir. Bu imgeler belli bir ölçüde soyut ya da genellenmiş olabilir ve öğrenme süreçleriyle daha ileri karşılaştırma ve yeniden düzenlenmeye tabu tutulabilirler" (*Biology and the Nature of Man*, 37). Bu A.'in anladığı şekliyle *phantasia* ve zihin arasındaki ilişkiye yaklaşmaktadır.

[725] Ama φαντασία da öyledir (428a12, 18).

[726] MA 701b18-22 akıl karıştırıcıdır. Orada φαντασία gerçekliğin νόησις etkisine sahip olarak (τὰ πράγματα)'yla birleşmektedir, bu yüzden sadece fikri karşısında bile ürperir ve korkarız (νοήσαντες μόνον). Buraya φαντασία'nın katılması De an.'daki yukarıdaki bölümle doğrudan karşıtlık oluşturuyor gibi görünmektedir. Fakat, Düring'in onu bu bölüme bir koşut olarak göstermeksizin alıntılamasında olduğu gibi (Arist., 341 n. 327), ben de yanlış anlamış olabilirim. Her koşulda De an.'daki bölümün A.'in gerçek görüşünü yansıttığı konusunda kuşku duymuyorum.

[727] Mem. 450a12-13, 22-23; *EN* 1147b5.

Son olarak, *phantasia*'nın kendisi iki düzeyde görünür, duyarlı ve bilinçli ya da akılcı, çünkü hayvanların da, arzunun bir ön koşulu olan bu hatırlama gücüne, insanın usavurma yeteneğini paylaşmadan da olsa sahip olduğu bellidir.[728]

4. YAŞAM MERDİVENİ

(tabloya bakın)

YAŞAM CETVELİ
(+ ile birbirine eklenen yetenekler aynı düzeydedir)
CANLI VARLIKLAR

BİTKİLER ve HAYVANLAR	HAYVANLAR
BESLEYİCİDUYARLI	AKILCI
Besleme + üremeDokunma + tatma	Uygulamacı + kuramsal usavurma + hesaplama, anlıksal sezgi (tam olarak nous)
	ARZULU
	Fiziksel arzu ἐπιθυμία + cesaret vb. θυμός + akılcı irade βούλησις
	HAYALCİ
	Duyarlı αἰσθητική + bilinçli βουλευτική

Bu olasılıkla sıkıcı olan ruhun yetenekleri sıralaması onların sergilediği gelişmenin *aşamalılığını* vurgulamak için yapılmıştır. Yaşamın temel nitelikleri bizde olduğu gibi bitkilerde de aynıdır, daha başlangıcından bu cetvel onun her noktasında var olan yaratıklarla birlikte ağır derecelerle yükselmeye koyulur. Bu yüzden bazısı hayvan, bitki ve insana ait üç biyolojik sınıfta üst üste binen yeteneklerin ve alt yeteneklerin oluşturduğu büyük sayı buradan gelir. Örnek olarak arzuyu ele alalım.[729] Genel bir terim kullanılmakta, sonra temelde onun bir kırkayağın, köpek ve insanın paylaştığı (tabi köpekte bu cesaretle ve insanda akılla birleşebilir) aynı dürtü olduğunu göstermek üzere alt bölümlere ayrılır. Bütün bunlar basit ve kestirme bölümlemeleri seven Platon'a göre

[728] 434a5-7, 433a11-12, b28-30; MA 702a18-19. φαντασία'nın λόγος ve βούλευσις'le ilişkisi düşünce üzerine olan bölümde tartışılacaktır.

[729] τὸ ὀρεκτικόν, bir şeyin ardından "uzanma," buna tam olarak karşılık gelen Türkçe, İngilizce bir sözcük yoktur.

keskin bir tezat oluşturmaktadır.[730] Aristoteles onun soyut olarak (*logikos*) tartıştığını söyleyecektir, buna karşın Aristoteles'in ruhun doğasına yönelik incelemesi müspet biyolojik incelemeye (*physikos*) dayanmaktadır. Onun çalışmasının bu yanını incelemek üzere zamanımız ya da hevesimiz olmasa da, en azından bunun, insan ruhunun üç kısma ayrılabileceğini ilk olarak öne süren Cephalus'un evinde yapılan o konuşmanın entelektüel atmosferinden ne kadar farklı olduğunu takdir etmeliyiz. Bir çok örnek arasından iki tanesini seçelim.

HA 588b4-13, 18-21.[731] (Krş. PA 681a12-16.) Doğa cansızlardan hayvanlara öylesine kesintisiz bir süreklilikle ilerler ki hangi sınıfa ait olduklarını söylemekte güçlük çekeceğimiz sınır durumlar ve ara formlar vardır. Cansızların ardından ilk bitkiler gelir. Bunlar birbirlerinden yaşama sahip göründükleri ölçüde farklılık gösterirler ve başka cisimlere kıyasla canlı, ama hayvanlara kıyasla cansız görünürler. Onlardan hayvanlara geçiş, dediğim gibi, süreklidir; denizde de insanın hayvan mı yoksa bitki mi olduğundan kolayca kuşkuya düşeceği yaratıklar vardır.

HA 5888a18-21. Birçok başka hayvanda da insanda çok açık biçimde farklılaşmış olan fiziksel tiplerin izleri vardır.[732]

Needham Aristoteles'in *scala naturae*'sini "cetvel gerçekleşir gerçekleşmez zaman içinde var olmaya kesinlik kazandıran evrim kavramının bir habercisi" olarak adlandırmaktadır (*Science and Civilisation in China*, 1, 155). Bu türden bilim temelli fikirlere sahip olmasına rağmen durağan bir hiyerarşi yerine zaman içinde evrim olasılığını hiç ele almamış olması şaşırtıcı görünebilir, ama böyle bir fikir onun derin biçimde kök salmış, Platoncu esin taşıyan, formun kalıcılığı ve maddeye önceliği, fiilin kuvveye önceliği fikrine ters düşecektir.[733] Gerçekten de GA'da, kendiliğinden oluşumun tahmini süre-

[730] Platon adıyla olmasa da 432b4-7'de eleştirilmektedir: "τὸ ὀρεκτικόν parçalara ayırmak saçmadır. Usa vuran varlıklarda iradeye βούλησις sahibiz ve akıldışında arzu ve cesarete (ἐπιθυμία ve θυμός)." Eğer ruh üç katlıysa, τὸ ὀρεκτικόν bu kısımların her birinde vardır. Krş. 433b1-4. Solmsen (AJP 1955, 349 vd.) Etik ve Politika'da A. Platoncu şemaya yakınlık gösterdiğini kaydeder. Ama o zaman, etik ve politika sağın felsefenin bir parçası değildir (s. 78-9).

[731] Belki de Theophrastus'un bir eklemesi 'Dirlmeier, *Oikeiosis-Lehre*, 58), ama 8. kitap, en azından büyük kısmıyla, A.'e aittir (Düring, *Arist.*, 506). Öğretinin onun olduğunu konusunda kuşku yok.

[732] "1740 yılında Trembley, hayvan ve bitki özelliklerini birlikte gösteren tatlı su polipinin keşfini ilan etti." (Hampson, *Enlightenment*, 89.) Krş. bizim yüzyılımızda, Thorpe, *Biology*, 28: "Hepimiz davranışlarımızda yalnız ilkel primat atalarımızla değil, köpek, protozoon ve bitkiyle de paylaştığımız özellikleri gösteriyoruz." 19. yüzyılda, G. H. Lewes, *Arist.*, 194: "Bitkiyle Hayvan arasındaki sınır hattıyla ilgili çok tartışılan sorun o günlerde ortaya atılmamıştı. Bizim dönemimizde çözülmüş değildir."

[733] *De an.* 431a2-4'te ve burada s. 225'te anılmıştır. Krş. *Met.* 1070b30-38'deki Speusippus (ve Pisagorcular) eleştirisi. Ayrıca bkz. Müler, "A. und die Evolutionslehre," *Deutsche Ztsch. F. Philos.* 1969 ve Grene, *Portrait of A.*, dizin, "evrim."

cinin bir değerlendirmesini yaptığı sırada, tarih öncesi dönemlerde topraktan doğmuş olan insanlarla ilgili yaygın gelenekten bahsederek şöyle söyler: "Yani insanın ve dört ayaklı memelilerin oluşumuyla ilgili olarak, eğer gerçekten (εἴπερ) birilerinin öne sürdüğü gibi topraktan doğmuş olduklarını düşünecek olursak, bu ya bir kurtçuğun [ya da larvanın] şekillenmesiyle ya da yumurtalardan olacaktır."[734] Buna karşın, Aristoteles'in kendisinin topraktan doğan insanlara inanmadığı oldukça açıktır, yine de toprak kurtçuklarından gelişmiş de değillerdir.[735] Bugün anladığımız anlamıyla evrime yakın bir düşünceden ne kadar uzak olduğu, onun *De resp.* 477b5-7'de yaptığı Empedokles eleştirisiyle ortaya çıkmaktadır: "Genel olarak su hayvanlarının kuru toprakta ortaya çıkıp suya geçmelerini olası saymak saçmadır: birçoğunun ayağı bile yoktur. Yine de onların asıl yapılarını betimlerken onların kuru toprakta ortaya çıkıp suya göç ettiklerini söylemektedir."[736] Aristoteles için bütün kozmik yapı ve tür ve içerdiği *genera* bütün ebediyetten ve ebediyete sabitlenmişti. Birçok kez[737] ölümlü yaratıklar sonsuza dek birey olarak yaşayamasa da, türlerinin kalıcı ve değişmez üremesinde bir tür kolektif ölümsüzlüğü paylaştıklarını belirtir.

Yine de Aristoteles'in gözlemleri onu Buffon'unki gibi bir adcılığa sürüklememiştir. Aşağıdaki alıntı E. Cassier'in *Philosophy of Enlightenment* (s. 79) adlı kitabındandır:

> Doğa bir türden ve genellikle de bir genus'tan bir başkasına algılanması zor adımlarla ilerlediğinden, kısmen bu, kısmen de şu genus'a [gördüğümüz üzere, halis Aristoteles] ait görünen birçok ara aşama vardı; kavramlarımızı doğal formların esnekliğini temsil etmek için esnek kılmaktan başka bir seçenek kalmıyor geriye. Bu nedenle Buffon büsbütün adcılığa eğilim göstermektedir: doğada sadece bireyler olduğunu, türler ve genera olmadığını öne sürer.
>
> Aristoteles düşüncelerinin bu yöne sapmasına izin veremeyecek kadar Platoncuydu.

---

[734] GA 762b28-31. kendiliğinden oluşum için bkz. s. 236 ve topraktan doğan insanlar geleneği için, Guthrie, *In the Beginning*, 21-8 ve bl. 3.

[735] Pitoresk biçimde Yunanca olarak "toprağın karman çormanları" denmektedir (γῆς ἔντερα, GA, agy., l.26). Burada Peck'e (Loeb ed., s. 362) ve Lloyd'a (Arist., 89) katılıyorum, ama Platt'ın Oxford çevirisindeki notu biraz naif biçimde dile getirilmiş olsa da ilginçtir.

[736] Empedokles'in yanlış biçimde anlamış olması A.'in yorumunu daha uygun hale sokmaz. (Bunun onun tek savı olmadığını eklemek adil olacaktır.)

[737] Örn. GA 731b31-32a1'de. Krş. de an. 415a26-b1: "Canlı şeylerin en doğal etkinliği ... hayvan olsun bitki olsun, her birinin kendisi gibi bir başkasını yaratmasıdır, öyle ki yapabildikleri ölçüde sonsuza dek kalan ve tanrısal olanı paylaşabilsinler."

5. DUYUM

(a) Genel kuram[738]

Duyum[739] deneyimi bütün hayvan, beden ve ruhun birlikte etkinliğidir, ruhun beden aracılığıyla heyecanlanmasıdır.[740] Aristoteles'in kendi öğüdüne uyarak, duyum nesneleriyle başlayacağız. Bunlar önce üç sınıfa ayrılmıştır ve bu sınıflar *De an.*'de şu şekilde betimlenir:

> 418a6-25. Duyuların her birini ele alırken öncelikle nesnelerinden bahsetmeliyiz. "Duyu nesnesi" üç sınıf için geçerlidir, bunlardan ikisini özsel olarak, üçüncüsünü de ilineksel olarak algılanır adlandıracağız. Özel diyerek başka bir duyuyla algılanamayan bir şeyi kastediyorum ve rengin görmenin özel nesnesi, sesin duymanın, lezzetinse tatmanın özel nesnesi olması açısından bir hatanın olanaksız olması nedeniyle. Dokunma gerçekten birden çok çeşide [nesne çeşidine] sahiptir, ama her bir duyu kendininkini yargılar ve "bu renk" ya da "bu ses" diye bildirmekte hata yapmaz, sadece renkli nesnenin ne olduğu ya da nerede olduğunda, ya da sesi çıkaran şeyin ne olduğu ya da nerede olduğunda hata yapar.

Öyleyse her bir duyunun özel nesnelerini böyle adlandırırız. Yaygın olanları devinim, atalet, sayı, şekil, büyüklüktür.[741] Bu ve benzerleri herhangi bir duyuya özgü değildir, ama hepsine ortaktır: sözgelimi, bir devinim hem dokunma hem de görmeyle algılanabilir.

---

[738] A.'in duyum kuramlarıyla ilgili büyük ölçüde bilgi Beare'in *Greek Theories of Elementary Cognition*'da bulunacaktır. Bazı yakın dönem çalışmalar için bkz. Hamlyn'in De an. 2 ve 3 çevirisindeki kaynakça ve onun *Sensation and Perception* adlı kitabına da dikkat eden. Bu ve D. M. Armstrong'un *Perception and the Physical World*, B. R. Fleming tarafından, "The Nature of Perception," R. of Metaph. 1962-3, 259-95'te tartışılmaktadır. Karşılaştırma amacıyla *Perceiving, Sensing and Knowing*'deki 20. yüzyıl okumaları (ed. Swartz, 1965) önerilebilir. Aristoteles'le ilgili olarak bir Hamlyn eleştirisi A. Andriopoulos tarafından getirilmektedir, "An Examination of A.'s Theories of Perception," Platon 1967, 45-76.

[739] A.'in αἴσθησις dediği bu sözcüğe pek başvurmayacağım, ama ayrıca günümüzde algı olarak ayırt edilebilecek bir şeye karşılık gelmektedir. Bu ayrım için krş. Hamlyn, CQ 1959, 6: "duyu-algı yeteneği [çıplak duyumdan farklı olarak] şeyleri duyularımızı kullanmamız sayesinde tanımamıza ya da niteleyebilmemize yarayan yetenektir"; ama s. 11'de şöyle ekliyor, "günlük Yunanca böyle bir ayrım çizmeyi olanaksız değilse de güç kılmaktadır." A.'in αἴσθησις'i *İk. An.*'te δύναμις σύμφυτος κριτική , bir şeyi diğerinden ayrı tutma, ayırt etme gücü olarak tanımladığını hatırlıyoruz. aisthesis üzerine de bkz. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[740] *Div. per somn.* 464a8-11; krş. *De sensu* 436a6-9.

[741] Bu liste başka yerde eklemelerle yinelenmektedir. Referansların en iyi verildiği yer, Graeser, Symp. Ar. VII, 92 n. 3.

İlineksel duyulurun bir örneği Diares'in oğlu olarak beyaz bir nesne görüntüsüdür. İlineksel olarak algılanır çünkü algılanan şey [Diares'in oğlu] sadece beyaz lekenin bir ilineğidir.[742]

Özsel duyulurlar arasında, tek bir duyuya özgü olanlar terimin en kesin anlamıyla duyulur olanlardır ve ayrı her bir duyu doğası gereği onlara uyarlanır.

Öyleyse elimizde şunlar vardır:

(i) beş duyunun her birinin özel nesneleri, yani renk ya da ses;

(ii) bir duyudan fazlası tarafından algılanabilen nesneler,[743] örn. devinim, şekil, büyüklük;

(iii) duyular aracılığıyla farkına vardığımız nesneler, aslında kendileri olarak sadece dolaylı ya da ilineksel duyum nesneleridirler. Duyulur niteliklerin -doğrudan nesnelerin- ait olduğu somut bütünler bunlardır.[744]

(iii) sınıfı aslında bugün bir filozofun duyum değil algı nesneleri diyeceği şeylerdir.

Burada (iii) sınıfına karşılık geliyor gibi görünen nesneler, yani somut bütünler, *De sensu*'da bütün olarak duyu tarafından algılanmış, görme, duyma vb alt yeteneklere farklılaşmamış şeyler olarak (ii) sınıfına katılır, "ortak, ilineksel olmayan, duyum" (*De an.* 425a27-28). Fakat orada, bir parça farklı bir soruyu ele almaktadır. *De anima*'nın ilineksel duyulurları gündelik dili aklamak (bunu mümkün olan her yerde yapmaya

---

[742] Yani D.'nin oğlunu gördüğümüzü söylediğimiz zaman öylesine beyaz bir lekeden (temel bir duyum nesnesi) değil, ona ilineksel olan bir şeyden etkileniyoruz. Krş. Graeser, agy., 72 vd. Ross agy. yerine.

[743] A. "hepsiyle" demektedir. Örnekleri bunu desteklemiyor, ama kuşkusuz birine özel değilse, κοινὴ αἴσθησις tarafından, genel olanağı içinde davranan duyum tarafından algılanmaları gerektiğini düşünmektedir. Fakat De sensu'da daha dikkatlidir (442b7). κοινὴ αἴσθησις ile ilgili olarak, bkz. ileride.

[744] Bu sınıflandırmada özel olduğu gibi sıradan duyular da algılanabilir καθ'αὑτά; sadece üçüncü sınıf κατά συμβεβηκός. (Krş. 425a27-28 τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινὴν οὐ κατὰ συμβεβηκός) Graeser'e göre (*Symp. Ar.* vii, 69) bu kt. 3, 425b14-15'teki, ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷον τ'εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον ὧν ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός şeklindeki bir ifadeyle çelişkiye düşmektedir. Eğer benim hep doğal ve doğru bulduğum bir şekilde çevrilirse bir çelişki olmaz, yani şu şekilde: "Sıradan duyulurlar için özel bir duyu organı olup da bizim onları ancak birkaç duyu aracılığıyla ilineksel olarak algılamamız sözkonusu olamaz." Asıl nokta ἑκάστῃ'dedir. İlineksel olan bizim κοινά'yı bir başkası yerine belli bir duyuyla algılamamız olgusudur. Devinim özünde bir duyu nesnesidir, ama bizim onu dokunma yerine görme, ya da aynı şekilde duyma yoluyla (devinen nesne yaklaşıp bizi geçerken) algılamamız ilinekseldir. Eğer Graeser'i doğru anladıysam, bu kendisinin s. 85'te uzun ve karmaşık bir tartışma sonucu ulaştığı bir sonuçtur (ayrıca Hamlyn, *Monist* 1968, 197).

çabalıyordu) üzere ortaya atılmıştı; gündelik dil Sokrates'i gördüğümüzü söylemektedir, yani görmenin bizim doğrudan bir insan gibi karmaşık nesneyi tanımamıza yol açabileceğini söyler, böylece onun görür görmez, diyelim, onun babasının kim olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir dile izin verilirse, görme bize duyum alanının ötesinde şeyler söyler gibidir. Diğer yandan *De sensu*'daki bölüm bu tür nesneleri ancak duyulur niteliklerin bileşkeleri oldukları ölçüde dikkate alır. Oradaki sorusu şudur: Tatlı olanı (ya da tatlılığı) görme yoluyla nasıl algılayabiliriz? Sözgelimi bir şeker topağına bakar[745] ve "Bu tatlı" yargısında bulunduğumuz zaman, sadece duyumdan yararlandığımızı öne sürer, ama büyüklük ve şekil gibi bazı tekil özelliklerin algısında olduğu gibi, tek bir farklılaşmamış yeteneğin duyumundan yararlandığımızı.

De sensu 449a8-20. Daha önce belirtildiği gibi, farklı organlar aracılığıyla farklı türler algılasa da, ruhun her şeyi algılamasını sağlayan bir kısmı olmalıdır. Belki öyleyse etkinliğinde bölünmediği zaman algıladığı şey tatlı ve beyazdır, ama bölündüğü zaman her biri için farklıdır. Ruh nesnelerle benzer durumda değil midir? Sayısal olarak aynı olan hem beyaz hem tatlıdır ve birçok başka özelliğe sahiptir, belki ayrılmazdır ama yine de varlıklarında farklılık göstermektedirler. Onun ruhla aynı şey olduğunu varsaymalıyız: evrensel duyum yeteneği sayısal olarak bir ve aynıdır, ama cins açısından ya da özgül olarak, nesneleriyle ilişkisi açısından varlığında farklıdır. Algılayan şey aslında bir bütündür ama tanımda değildir.[746]

Aristoteles kısa biçimde, Platon'un *Theaetetus*'ta hakkında çok şey söylemiş olduğu hata olasılığı sorununa değiniyor ve ona göre belli bir duyunun özel nesnesini algılarken yanılmış olamayız. Eğer (a) büyüklük ya da devinim gibi, algılanışı tek bir duyuyla sınırlanmayan bir nitelik ya da görüngü, ya da (b) sadece ilineksel olarak, özünde *sensa* olan niteliklere sahip olarak sensum olan somut bir nesneyi algılamak için kullanıyorsak duyularımızı, hata yapmaya meyilliyizdir ve ilineksel sensa'dan daha yaygın olduğu

---

[745] Bizim için daha uygun bir örnek. A.'in aklında ne olduğu daha belirsizdir. λευκός beyaz olduğu gibi soluk anlamına de gelebilir, o yüzden belki de açık, hafif bir bal, "ak altının" rengi (λευκός χρυσός, yani altın ve gümüş alaşımı) Hdt. I, 50'nin.

[746] Farklı bir şekilde bir duyu tarafından ἴδιον olanın algısının bir diğeri için κατὰ συμβεβηκός olduğu doğrudur. Tatlı olan şey görme yoluyla tanınabilir, ama kesin olarak söylenirse, onun tatlılığını bu şekilde tanırken ruh beş ayrı duyuyu uygun olanağı (καθ'αὑτήν) içinde kullanmamaktadır. κατὰ συμβεβηκός'un ikili kullanımı De an. 425a27-31'de belli olmaktadır: "Sıradan duyulurlarda ilineksel olarak değil, bütün olarak duyuma sahibiz αἴσθησιν κοινὴν οὐ κατὰ συμβεβηκός... Ama ayrı duyular birbirlerinin uygun duyumlarını ilineksel olarak algılar, ayrı olanaklar içinde değil bir oldukları ölçüde." Krş. ayrıca Themistius ve Philoponus'un yorumları, aktaran Graeser, *Symp. Ar.* VII, 95 n. 23.

durumda bu daha çok böyledir.[747] Eğer kendimizi "Algıladığım şey beyazdır" demeyle sınırlarsak yanlış yapamayız. Eğer "Gördüğüm beyaz[748] bir buçuk metre boyundadır" ya da "... bir insandır" demeyi sürdürürsek, yanlış yapabiliriz.

Ayrı ayrı duyuların yanılmazlığı, zorlandığı zaman, Aristoteles'i Protagoreascı, duyularımızın başka hiç kimse için olmasa da bizim için doğru olduğunu söyleyen "ölçü olarak insan" kuramına zorlamaktadır.[749] Aristoteles bu kuramla açık biçimde çelişmektedir.

Met. 1062b36-63a5. Tarafsız biçimde tartışmacıların görüş ve hayalleriyle ilgilenmek aptalca olacaktır, çünkü belli ki bir taraf yanlış olmalıdır. Bu duyumda olan şeyden bellidir. Aynı şey bazılarına tatlı ve bazılarına acı gelmez, yeter ki bir tarafın bahsi geçen lezzetleri ayırt etmek için kullandıkları duyu organı, bozulmuş ya da zarar görmüş olmasın. Bu böyle olunca, ölçüt [tam olarak, "ölçü"] olarak bunları değil başkalarını almalıyız.

Ayrıca onun renk körlüğü ya da ton sağırlığı gibi şeylerden haberdar olmasını bekleriz.[750] Açıklama olasılıkla onun duyumun genel doğası kuramında yatar, yani onun nesnenin algılanır formunun algılayıcısı tarafından alımlanmasından oluşur. Eğer böy-

---

[747] 418a11-16, 428b18-25, 430b29-30, de sensu 442b8-9, *Met.* 1010b2-3 (hangi okumayla olursa). Yanılma düzeni için bkz. Hamlyn CQ 1959, 15. I. Block, aydınlatıcı bir makalede ("Truth and Error in A.'s Theory of Sense Perception," PQ 1961) sorunu "duyu-verileri" ve "maddi-nesne" konuşma kipleri arasındaki modern ayrımın ışığında ele almaktadır.

[748] Block (PQ 1961, 2) "beyaz nesne" şeklinde çeviriyor ve bunu duyu-verileri açıklamasının bir güçlüğü olarak görüyor. Ama τὸ λευκόν aynı şekilde "beyazlık" anlamına da gelebilir.

[749] Platon, Tht. 152c: Protagoras'a göre, "Şeyler her insan için algıladığı şekildedir. Duyum, bilgi olarak, her zaman için doğru ve yanılmaz olan şeydir." (Krş. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021.) 428b18-19'da A. anlaşılan özel duyuların yanılmazlığını "ya da en düşük hataya tabidir" diye ekleyerek nitelemektedir. Graeser bunu "çok tartışmalı bir sınırlama" diye adlandırır, ama (a) bu hemen ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι ile ilgili ikinci bir sınıfla çelişkiye düşmektedir ve (b) hem de sensu hem de *Met.*'de niteleme yoktur (περὶ δὲ τῶν ἰδιών οὐκ ἀπατῶνται [αἱ αἰσθήσεις]), bunun önemli olması güçtür. A. basitçe her zamanki özenini sergiliyor, Block'un öne sürdüğü gibi bir dil sürçmesi yapmıyor. Diğer yandan Block'un doğanın düzensizliklerinin genel olarak ἢ ἀεί ἡ ὡς ἐπί τό πολύ görüldüğü hatırlatması (s. 6) vaktinde yapılmıştır.

[750] 418a15'te önermesini "Görme bunun renk olduğunu ve de bunun ses olduğunu algılayarak yanılmaz" diyerek apaçık bilinen bir gerçek haline sokuyor. Ama Themistius (105, 23 Heinze) bunu "Görme rengin ne olduğunu ya da işitme sesin ne olduğunu yanlış kavramaz" diye yorumlamakta kesinlikle haklıdır. A.'in kendisi "... ama renkli nesnenin ne ya da nerede olduğu" diye devam eder ve 428b21-22'de vecizini "'Bu beyazdır' demek yanlış olamaz, ama beyaz lekenin bu ya da şu nesne olduğunu öne sürmekte, hata olasıdır." Bu belli ki başından beri kastettiği şeydir.

leyse, bir kez daha sıkça başkalarını kınadığı şeyi yapmakta, bir savı fazlasıyla *logikon* kullanmakta,[751] tümevarımsal savla deneyim arasındaki dengesi pek korumamaktadır. Fakat her zaman için genel ilkelerinden bir başkasını çağırabilirdi. Şeylere "ya hep ya çoğunlukla" yol açan doğanın sıradan düzenindeki olaylardan bahsetmektedir.[752]

(b) Ortak duyulurlar ve ortak duyu

Ortak duyulurlar (*koina*), aynı anda birden çok duyunun nesneleri var olduğundan, gördüğümüz üzere, Aristoteles'in deyişiyle bir "ortak duyu" ya da "ortak duyum" olmalıdır.[753] Başka deyişle, duyum yeteneği beş duyuya farklılaşmamış olan bir bütün olarak davranabilir. Duyum, tek sabit olduğundan, belli bir yönü olduğu ruhla aynı anlamda bir bütündür: Aristoteles'in sevilen ve kolay deyişini kullanacak olursak, sayısal olarak birdir ama öz ya da form olarak bölünebilir.[754] Ruh (yaşam) genel olarak canlı bedenin formu ya da gerçekleşmesi olarak tanımlanabilir, ama kendini farklı organlar aracılığıyla farklı biçimde dışavurur. Kendisi de bu dışavurumlardan biri olan duyum, *dynamis*'ini farklı şekillerde, dokunma, görme, duyma vb olarak gösterebilir, ama "Bütün bu ayrı duyulara eşlik eden ortak bir yetenek de vardır ... tek bir duyum yeteneği ve tek bir ana duyu organı vardır" (Somn. 455a15-16, 20-21).

"Tek bir organ." Ayrıca ayrı ayrı beş duyunun her birinde ifade edilen bir merkezî yetenek olduğu gibi, Aristoteles için de duyular için, bütün bir hayvan bedeni için ruh neyse o olan merkezi bir ana organ[755] vardır. Bu kan içeren hayvanlarda kalptir, bütün kan damarları kalbe ilerler,[756] ayrıca kalp bir hayvanın yaşam ve deviniminin, dahası

---

[751] Logikos tartışması üzerine, bkz. geride.

[752] Block, PQ 1961, 6. A.'in küçük ayrıntı sorunlarıyla kaplıdır. 430b1-3'de (krş. ayrıca 432a11-12) hatanın (ya da yanlışlık, ψεῦδως) sadece *synthesis*'te, birden çok ögeyi bir araya getirmekte görüldüğünü söylemektedir, "çünkü beyazın beyaz olmadığını [söylesek ya da düşünsek (Yunanlar fiili ihmal eder)] bile, beyaz olmayanı beyazla birleştirmiştir." Ama 428b21'e göre ὅτι μὲν γὰρ λευκὸν οὐ ψεύδεται . Bir sonraki bölüm bile bile yalan söylemeye mi değinir? Pek değil; ama bir öncekinde *synthesis* sorunu yoktur, sadece tek bir düyum fiili vardır.

[753] κοινὴ αἴσθησις, 425a27 (n. 71), Mem. 450a10-11, PA 686a31.

[754] 427a2-3 ἆρ'οὖν ἅμα μὲν ἀριθμῷ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον τὸ κρῖνον, τῷ εἶδει δὲ κεχωρισμένον; krş. 424a25 bir duyu ve organının ἔστι μὲν ταύτόν τὸ δ'εἶναι ἕτερον.

[755] τῶν αἰσθητηρίων ἐν τε κοινόν ἔστιν αἰσθητήριον εἰς ὁ τὰς κατ'ἐνέργειας αἰσθήσεις ἀναγκαῖον ἁπαντᾶν (Iuv. 467b28-29); τὸ κύριον αἰσθητήριον (Somn. 455a21). 415a14, ἴδιον için özel κοινά bir duyu organı olmadığını söyler, Hamlyn'in öne sürdüğü gibi (Monist 1968, 205) bunun bir çelişkisi değildir.

[756] ἡ δὲ καρδία τῶν φλεβῶν ἀρχή (PA 665b15-16 ve başka yerde). Kansız hayvanlar kalbe "benzer" bir şeye sahiptir; bkz. GA 735a22-26, PA 647a30-31, De resp. 474b2-3 vb. kalple ayrı duyu organları arasındaki fiziksel bağlantı belli poroi -"kanallar"- aracılığıyla sağlanmaktadır,

yaşamın kendisinin kaynağıdır.[757]

PA 666a33-b1. Bir hayvan duyum gücüyle ayırt edilir ve o güce ilk sahip olan kısmı ilk olarak kana sahip olan kısmıdır, yani kalbi, çünkü kalp kanın kaynağıdır ve kanın ilk olarak bulunduğu kısımdır.[758]

Aslında bütün olarak yaşam için zorunlu olan "doğuştan doğal ısıyı" sağlar.[759]

Çağdaş birçok yorumcu Aristoteles'in, bütün biyolojik araştırması içinde, beyni bırakıp duyum tahtına kalbi oturtmuş olmasını hayal kırıklığıyla karşılar. Bazı erken dönem düşünürleri kalbi ya da "perikardiyal kanı" düşünce tahtına oturtmuştu,[760] ama Aristoteles kuşkusuz, Alcmaeon'dan Platon'a dek başkalarının duyumun ve düşüncenin fiziksel aracını beyinde saptadığını biliyordu, bu birkaç kez andığı ve eleştirdiği bir görüştü. Burada kaydedilecek iki nokta vardır.

(i) Döneminin biliminin sınırları içindeki gözleme dayanan nedenleri vardı.

(a) Beynin ele alınmaya ya da berelenmeye duyarsızlığı.[761]

---

bu sözcük içinde sinirlerin de bulunduğu, ama onunla sınırlı olmayan geniş bir anlama sahiptir. Poroi için bkz. örn. GA 781a20-23 ve Lloyd, Symp. Ar. vıı, 22 vd. A. sinirlerin asıl işlevinden haberdar değildi ve Sherrington (*Man on his Nature*, Pelican bsm., 197) "onun vaktinde sinir ve kan damarları diseksiyonu yoluyla ayırt etmenin olmadığından" bahsetmektedir. Bkz. bununla ilgili olarak Beare, *GTEC*, 331 vd., Solmsen, "Gk. *Phil. and the Discovery of Nerves*" *Mus. Helv.* 1961.

[757] PA 665a10-14, Somn. 455b34-56a2, Iuv. 469a17-18. Bazıları (örn. Ross, PN'nin ed., s. 12) De an.'da ruhun cismani olmayışının bedenin belli bir kısmına yerleşmesini engellediğini öne sürmektedir ve bu yüzden PN'nin De an.'dan kronolojik olarak önce geldiği sonucunu çıkarmaktadırlar. Ama A.'in görüşüne göre ruhun cismani olmayışı onun bedenin bir kısmına yerleşmesine engel değildir. *Iuv.* 467b13-15'e bakmak yeter: "Ruh başka yerde tanımlanmıştır ve temelinde cismani olmadığı bellidir, yine de bedenin belli bir kısmında yerleşmiş bulunduğu da açıktır," buna karşın Ross'un kendisinin söylediği gibi, gönderme yapılan yer De an. 414a19-22'dir.

[758] "İlk" birebir olarak kastedilmiştir, zamanda ilk. Krş. PA 3 bl. 4'ün bağlamı, özellikle 666a10-11 ve Iuv. 468b28 ve GA 743b25-26.

[759] IUV. 469b6-11, krş. HA 514a18. Bu yüzden kalbin, en azından benzetme yoluyla (ὡσπερ dikkat), ruhu "alevlendirdiği" söylenebilir (IUv. 469b16; krş. 478a29-30) ve hazmın, iç ısının aracı olduğu hazmın merkezi organıdır. Hayat veren ısı ateş değildir, tanrısal beşinci ögeye, göksel cisimlerin yapılı olduğu *aithed*'e bağlıdır (GA 736b23-37a7).

[760] Örn. Empedokles ve bazı Hipokratik yazılar (*YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019). Beyin yerine kalbi seçerken A. Coan tıp okuluna karşı Sicilya okulunu yeğliyordu. Bkz. Jaeger, diokles, 214 vd. ve Wellman, FGA ı, 15 vd. Platon'un H. Maj.'ındaki (292d) bir cümle beynin günlük konuşmada en az bugünkü kadar yer tuttuğunu düşündürmektedir. Sokrates'i aptallığı yüzünden azarlayan hayali hasmı şöyle demektedir, "Yanımda taş otursa aynı olurdu, ne kulağı ne beyni olan tam bir değirmen taşı."

[761] PA 652b2-6, 656a23-24. Krş. Sherrington, *Man on his Nature* (Pelican bsm. 197, 217) ya da

(b) Onun kansız olduğuna olan inancı (HA514a18), buna karşın hassas kısımlar hep kan içermektedir ve kan kaybı bilinç kaybını getirir.

(c) Kendi dönemi için sıra dışı sayılacak biçimde, hayvan yaşamının düşük formlarını yakından tanıması. Bazı omurgasızların beyni olmadığı, ama görünür biçimde hassas olduğu anlaşıldı (PA 652b23-26).

(ii) Kalbin merkez alıcı olmasına karşın, beyin hiçbir şekilde bazı yorumcuların öne sürdüğü gibi duyumdan kopmuş değildir. Aslında, William Ogle'dan, *De partibus*'un İngilizceye çevirmeninden alıntı yapacak olursak, Aristoteles "ona kalbe verdiğinden çok daha az önemli bir yer vermişti. Kalbi asıl duyu merkezi saydığı doğrudur, ama onu işlevlerini boşaltmak için doğrudan beyne bağımlı olarak, böylece bu organda meydana gelecek herhangi bir değişiklikten anında etkileniyor olarak göstermişti, böylece kalp ve beyin sanki tek bir birleşik organ oluşturmuş gibidir."[762] Gerçekten de beyinle ilgili görüşleri bir parça paradoksal gelebilir. "Duyumların hiçbirinden sorumlu olmayan" odur, ama aynı zamanda görme, duyma ve koklama duyuları "organlarının doğaları gereği" genellikle (görme her zaman için) kafadadır. Konum için nedenler vermeyi sürdürür.[763] Göz, kulak ve burun beyinle yakın bağlantı içindedir, ilgili duyumlar beyinden *poroi* yoluyla kalbe geçer, taşınan bütün duyumlar bu *poroi*'ye uzanır çünkü. Bu yüzden bu durumlarda beyin bir bir aracı olarak davranır.[764]

Bir biyologun yorumuyla bitirelim (Sherrington, *Man on his Nature*, Pelican yay., 197):

> Nasıl oldu da Aristoteles, "psikolojinin babası" zihnin beyinde konumlanmasını gözden kaçırdı? [Bunun ardından nedenler sıralanıyor, sonra] Buna rağmen, yaptığı zihin betimlemesiyle bu temayı, yalnız antikçağın değil Rönesans'tan bu yana bizim

---

Lloyd, *Symp. Ar.* vıı, 234 n. 36.

[762] Ogle, Oxford çevirisi, 653b5-8'le ilgili not, burada A. kalp ısısının etkiye çok duyarlı olduğunu ve beynin çevresindeki kanın değişimine ya da etkilenmesine karşı hemen duyarlı hale geldiğini gözler.

[763] Beyin ve işlevleri *PA* 2 bl. 7'nin konularıdır, daha fazlası bl. 10, 656a13 vd.'da bulunabilir. Ayrıca bkz. G. E. R. Lloyd'un *Symp. Ar.* vıı'daki yazısı, özellikle s. 222-4. Koku duyusu için krş. 438b25 διὸ καὶ τῷ περὶ τὸν ἐγκέφαλον τόπῳ τὸ τῆς ὀσφρήσεως αἰσθητήριόν ἔστιν ἴδιον.

[764] Gözün aslında "beyinden yapıldığı" söylenmektedir (ἀπό τοῦ ἐγκεφάλου συνέστηκεν, De sensu 438b27-29 - "onun bir dalıdır" Ogle, Ross). Bütün duyu organlarından gelen πόροι'nın kalbe ulaştığı A. için doğrudur, bunun açıkça belirtildiği yer kuşku verici olsa bile (GA 781a20-23, Peck, Loeb ed. 563 vd). Krş. 744a2-5: "Koku alma ve duyma doğuştan gelen pneuma'yla dolu geçitlerdir, dış havayla bağlantılı olan ve kalpe kadar uzanan beynin çevresindeki kan damarlarında son bulan geçitler" (Peck'in çevirisi). (Hem ἀκοή hem ὄσφρησις genellikle organları için kullanılır, 452a4-5'te olduğu gibi.)

çağımız için de en önemli katkısı haline getiren Aristoteles olmuştur. Yanlış "konumlaması" çok geçmeden düzeltildi ve zihnin biyolojik makyajı betimlemesi devralınarak yüzyıllarca paradigma olarak kaldı. *De anima*'da ortaya attığı "ortak bir alıcı" kavrayışı on sekiz yüzyıldan uzun zaman boyunca temel ve verimli olarak kaldı.

Aristoteles'in beyin anlayışı, demektedir Sherrington, "onun dört merkezî nitelikten biriyle, kalbin odağı ve merkezi olduğu 'ısı' merkezinin tersi özelliğe sahip 'soğukla' ilgilendiği yolundaydı. Beyin bu yüzden ona göre zihin organıyla, yani kalple bağlantılıydı ve zihnin tahtında oturmasa da zihne hizmet ediyordu."[765]

Ortak ya da "özelleşmemiş" duyu, demek, diğerlerinden ayrı olarak altıncı bir duyu değildir. Sadece beş duyu vardır (De an. 3 init.) ve "ortak duyulurlar" bunların bir tür "yan ürünü" olarak algılanır. (Bu sözcük Block'a aittir.) Şekli kendi başına algılamayız, belli bir şekle sahip renkli bir şey olarak algılarız. Rengi sadece görme yoluyla algılanır, ama onun şeklini, büyüklüğünü ya da devinimini algılayışımız özel olarak görmeye değil genel bir duyum yeteneğine bağlıdır, çünkü bunlar başka duyular tarafından aynı ölçüde iyi biçimde algılanabilirdi.[766] Özetleyecek olursak, farklılaşmamış kapasitesi içinde duyum aracılığıyla yerine getirilen en önemli işlevler şunlardır:

(i) Büyüklük, şekil, devinim, sayı, bütünlük gibi birden çok duyu tarafından anlaşılır özelliklerin algısı.

(ii) *De sensu*'da, farklı duyulara uygun nesneleri içeren bir parça şeker gibi karmaşık bir nesnenin toplamı olarak algı.

(iii) Farklı duyuların nesneleri arasında ayrım (Somn. 455a17-20). Tatlı olanın beyazdan farkını bildiren şey bir ve aynı olmalıdır ve "duyulur oldukları için duyum olmalıdır."[767]

(iv) Öz bilinçlilik ya da insanın algılıyor olduğunu algılaması.[768]

---

[765] Beynin soğukluğu için bkz. örn. De sensu 444a10, PA652a27-28.

[766] Eğer κοινὴ αἴσθησις görme ya da duyma gibi saf duyumsa, neden onlar gibi yanılmaz olmadığı yerinde bir sorudur. Buna ilişkin olarak Block'un daha önce andığım, ayrı duyu organlarının yapısının "teleolojik açıklamasını" sunan makalesini salık etmekten fazlasını yapamam (n. 71). Sunabileceğim başka bir şey yok, ama yalnız özel duyuların doğa tarafından "amaçlı olarak inşa edilmiş" organlara sahip olduğunu öne sürerken, kalbi, κοινόν'ı (ve κύριον'ı) αἰσθητήριον, ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως τῆς κυρίας dikkate almaması hayal kırıcıdır (Somn. 456a5-6).

Yine de A.'in kendi ifadeleri nadiren tutarsızdır. De an. 418a24-25'te, κοινά'nın kendisi καθ'αὑτά αἰσθητά olsa da, sadece ἴδια, "her bir duyunun özünün [ya da belki de genellikle başka yerde görülen αἴσθησις olarak duyu organının] doğal olarak uyum sağlamaktadır."

[767] 426b12 vd., bir bakıma Platon'un Tht.'da verdiğine göre basit bir kalan bir sav.

[768] Somn. 455a15-16. Krş. *EN* 1170a29-32 ve De an. 3 bl. 2 (ama bu sonuncu Hamlyn tarafından

Aristoteles duyum alanını neden bu alışılmadık biçimde genişletmiştir? *Theaetetus*'ta yer alan, duyumun bilgi olmadığı[769] yolundaki savında *koina*'dan bahsetmiştir, ama bunlar birden çok duyunun ya da tümüyle duyumun nesneleri değildi. Ortak bir duyu ya da duyum merkezi yoktur. Hiçbir duyu bir başkasının nesnesini algılayamaz ("görme aracılığıyla tatlı"), ne de insan duyum aracılığıyla her bir duyunun ne olduğunu (onun *ousia*'sını) birinin diğerinden farklı olduğunu anlayabilir. Özdeşlik ve farklılık, benzerlik ve benzemezlik, öz, var olma ve var olmama (Platoncu bağlamında güvenle "zihin" diye çevrilebilecek olan) *psyche* tarafından herhangi bir bedensel araca başvurmaksızın tümüyle kendisi tarafından (αὐτὴ δι'αὐτῆς) bilinen kavramlardır. Dokunma bizi bir nesnenin sert ya da yumuşak olmasından haberdar kılar, ama öz ve sertlik ve yumuşaklık zıtlığını sadece *psyche*, onları yineleyerek ve onları birbirleriyle karşılaştırarak yargılar (186b). Hayvanlar ve insanlar doğumdan itibaren duyumları deneyimler, ama bu şekilde onların ötesine geçmek usavurmayı gerektirir ve uzun ve zorlu bir eğitimin sonucudur.[770] Bu kesinlikle doğrudur. Görmek ve duymak duyumlardır, ama görmenin ve nesnesinin duyma ve nesnesinden farklı olduğunu öne sürmek anlıksal bir yargı dile getirmektir. Bir nesnenin hem tatlı hem beyaz olduğunu tek bir duyum eylemiyle değil duyumun bellek ya da çağrışımla bileşimi yoluyla, şekerin beyaz olup belirli bir şekil ve büyüklüğe sahip olduğunu *görerek*, görmüş olduğumuz böyle görünen bütün nesnelerin tatlı olduğunu *hatırlayarak* ve tümevarım yoluyla bu parçanın da öyle olacağı sonucuna vararak algılarız.

Aynı zamanda, onu kendi bakış açımıza göre eleştirmekle birlikte Aristoteles'in zihnini anlamaya çalışırsak, yaptığı şeyin sadece Platon'un açık ve doğru biçimde getirdiği bir ayrımı körlemesine tanımayı reddetmek olmadığını görebiliriz.[771] Bu daha ziyade öncü bir *physikos* tartışmanın bu kez *logikos*'un düşmeyeceği bir hataya düşmüş olduğunu göstermektedir. Onun gündelik dile adil davranma arzusuna karşın ("Bak! Ben Sokrates'i görüyorum"), duyumun kapsamını genişletmesinin nedeni olasılıkla bir doğal formdan diğerine düzgün ve aşamalı geçişlerin gözlenmesi ve en geniş *genera*'nın bazıları arasına keskin bir ayrım çizgisi çekmenin buna bağlı olanaksızlığı olmuştu.

---

haklı olarak "zor ve bulanık" olarak betimlenmişktir); Beare, GTEC, 288-90. Kahn da bu soruyla AGPh 1966'daki makalesi boyunca uğraşmaktadır.

[769] 184b-186e. Bkz. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve krş. Beare, GTEC, 26 vd.

[770] ἀναλογίσματα 186 c; bilgi duyum izlenimlerinde değildir, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ 186d; ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας 186c.

[771] Bundan sonra gelecek olanı krş. Beare, GTEC, 276: "[Platon] ve A. arasındaki fark bu noktada daha çok yöntem farklılığıydı. Bunu yapmada aslında bir bilgikuramcı ya da metafizikçi olarak, ustaydı; ama ampirik psikoloji amacı içinde Aristoteles'in duyu yeteneğini sentezleme hevesi tartışılmaz biçimde güçlüdür."

Daha temel yaşam biçimleri karşısında hayran kalmıştı. Belirttiğimiz üzere, duyum sahibi bazı yaratıkların beyni olmadığı anlaşıldı, bu da kalbi duyum merkezi saymasının nedenlerinden biriydi. O yüzden burada birden fazla duyuya sahip hayvanların onlar arasında ayrım yapamaması saçma olacaktı, oysa Platon için bu ayırt etme ruhun duyumdan, yani düşünceden ayrı davranmasının sonucuydu. Ayrıca onların "tatlı olanı görme yoluyla algılamaya" yetenekli oldukları varsayılmalıdır, başka deyişle iyi *tat veren* ve bu yüzden peşine düşülmesi gereken bir şeyi *gördükleri* zaman onu tanımaya. Bunu belleğe atfedemiyordu, ama akılsız yaratıkların da "duyu-izlenimin kalıcılığına"[772] yetenekli olduklarına inanıyordu, çünkü duyumdan öte bir şey işe karışacak olsaydı sadece ona değil "iki ve ikiyi bir araya getirmenin", yani daha sınırlı olan *logos*'un gücüne de ihtiyaç duyacaktı. Platon usavurmayı *psyche*'nin kendi içindeki daha sessiz bir söyleşi olarak betimlemişti (Sof. 263e), yargı (*doksa*) bunun sonucuydu ve Aristoteles bunun başka hayvanlar için olanaksız olduğunu kabul edecekti: sadece insanda *logismos* hüneri vardır (*Met.* 980b27-28). Bu yüzden sorgulanan güçlerin duyumun kendisine içkin olduğu varsayılmalıdır; ve onun duyumun oldukça makul bir kavranışı olan, "sayısal olarak bir ve aynı olan ama farklı işlev ya da yönlere sahip olan şey" tanımı burada yardımına gelir ve kullanışlı bir çözüm sağlar.[773]

(c) Duyum nasıl işler

Bu *De an.* 2, 12'de genel terimlerle açıklanmıştır. 424a17'den b3'e dek çeviriyorum.

Genel olarak ve bütün olarak duyuma dair, onun madde olmaksızın duyulur formları algılama gücü olduğunu anlamak gerek, tıpkı balmumunun bir mührün demirini ya da altınını almayıp üzerindeki kabartmayı alması gibi: altın ya da bronz aracı kabul eder, ama altın ya da bronz *olarak* değil. Aynı şekilde bir şeyi algılama yeteneği renkli, kokulu ya da duyulur bir nesne tarafından etkilenmektedir, ama onun ne olduğuna gönderme yapmaksızın—sadece onun belli bir niteliği ya da ilişkisi olduğu ölçüde.[774] Duyu organı asıl olarak böyle bir gücü barındıran şeydir. İkisi aynı şeydir, ama özde

---

[772] λόγος'suz olarak μονὴ τοῦ αἰσθήματος, An. post. 99b36-100a3. Bunu söylemenin bir başka yolu onların "bir tür çıkarım olan" olumlu hatırlama gücüne sahip olmayan bir belleğe sahip olmalarıdır (Mem. 453a7-10).

[773] Daha sonra bu yaklaşım için daha başka haklılık nedeni bulabiliriz (n. 104). Bu kısa değerlendirme birkaç yönden Hamlyn'in κοινὴ αἴσθησις değerlendirmesinden (Monist 1968) farklılık göstermektedir.

[774] Ross'un da kaydettiği gibi, 424a28-29'daki asıl güçlük çok anlamlı λόγος sözcüğünün anlamıdır. Ona göre, bu nesnenin onu algılayan hayvanla ilişkisi anlamına gelmektedir. Bu ayrıca, belki de 31. satırda olduğu gibi, "yapı," kısımların iç ilişkisi anlamına da gelebilirdi.

farklıdır; yani algılanan şey cismani olmalıdır ama anlam, yani duyuma-yetenekli-olmak, bir beden değil bedene *ait* belli bir ilişki ve güçtür.

Bu (a) duyu nesnelerindeki fazlalığın duyu organlarını neden bozduğunu açıklar. Eğer devinim duyu organı için güçlüyse, yapısı bozulur, tıpkı keman telleri zorlayarak çalındığı zaman ahengin ve sesin bozulması gibi; (b) bir parça ruha sahip olsalar da neden bitkiler duyumdan yoksundur ve elle tutulabilir nesnelerden etkilenirler, örn. soğuk ve sıcak olurlar. Bunun nedeni gerekli yönteme ya da onların formları almasını sağlayan herhangi bir ilkeye sahip olmamaları, maddeden de etkilenmeleridir.

Duyum duyulur formları -renk, ses vb- madde olmaksızın alma gücüdür. Duyu yeteneği (*dynamis*) ve onun organı aynıdır ama özleri farklıdır. Gören göz bir şeydir, ama ayrı olarak var olan bütün fiziksel nesneler gibi, o da, felsefi olarak söylersek, bir bileşkedir (*syntheton*; krş. geride); büyüklük ve doku gibi niteliklere sahip maddi bileşenleri, belli ki hacminden, görmeden farklı olarak tanımlanacaktır. Duyum algılanan (yani bilkuvve onun duyulur formu tarafından bildirilen) nesne tarafından böyle davranılmaya yetenekli olacak şekilde yapılanmış bir maddi organın aracılığıyla gerçekleşir; ve bu kuvve hali duyumun ortaya çıkmasıyla fiilleşir. Yani Aristoteles maddi cisimlerin etkileşimi karşısında yanıtsız kalmış olan daha önceki duyum açıklamalarından kurtarmıştır kendini. Empedokles duyu organlarının çok küçük gerçek maddi parçacıkların geçmesine izin verecek büyüklükteki "gözeneklerle" donandığına inanıyordu. Atomcuların yüzeylerden püskürtülen *eidola*'ları da benzer biçimde maddeci bir bakış açısı sunuyordu; "Burnet'in deyişiyle, "Empedoklesci akıntılar kuramının çok doğal bir gelişimi." Her iki taraf da daha ileri gitmeye ihtiyaç duymamıştı ve Aristoteles onları maddecilikleri nedeniyle açık biçimde eleştirdi (426a26-27).

Balmumu ve metal kıyası Aristoteles'ten benzer biçimde maddeci bir kuram çıktığının müjdecisi sayılabilirdi, eğer onun ne kastettiğini açık kılmak üzere, kusurlu olduklarını tam anlamıyla bilerek benzetmeler kullanma alışkanlığını bilmeseydik. Bu kıyas tek bir noktayı öne çıkartmak üzere basitleştirilmiş bir şema gibi öne sürülmüştür, bir şeyin formunu maddesi olmasa da önceden elde etme olasılığını öne sürmek için. Onun duyumda olan şeyle tam bir koşutluk içinde olduğunu varsayınak onun psikolojisine savunması güç bir kabalık katmaktadır. Balmumu üzerine mühür vurma iki nesne arasında doğrudan temas talep eden saf anlamıyla maddi bir olaydır ve balmumu sadece dış, maddi şeklinde değişmektedir. Buradan başka bir sonuç çıkmaz. Bu duyumda olan şeye tam bir koşut değildir. Görme yeteneği (*aisthesis* ya da *dynamis*) yeşilliği algılarken yeşil olamaz, dokunma yeteneği de sıcaklığı algılarken sıcak olamaz. Görme ve dokunma organları bu maddi biçimde haberdar olur; et sıcak olur ve göz (ya da

onun duyarlı kısmı) renklenir;[775] ama Aristoteles duyumun zorunlu bir önkoşulu olan, duyu organının fiziksel değişimiyle saf fiziksel bir olay olan duyumun kendisi arasındaki fark üzerinde ısrar eder.[776] Gözle görme arasındaki fark bedenle ruh arasındaki fark kadar gerçektir (aslında özdeştir), çünkü gördüğümüz üzere ruh = beden = görme = göz (412b18). Aristoteles'in üstünlüğü bitkilerin duyumdan yoksun olmalarıyla ilgili öne sürdüğü nedende görülebilir (424a32b-3), yani onların sadece dışsal bir nesnenin maddesinin onlar üzerinde bir eylemde bulunmasıyla etkileneceklerdir—Empedokles ve Demokritus da duyumun böyle gerçekleştiğini varsaymışlardı. Yine, *De sensu*'da (438a5 vd.), Demokritus'un görmenin bir nesnenin gözdeki yansıması olduğu fikrini ele alıyor ve buna şöyle sert bir yanıt veriyor; "Onun neden sadece gözün görüp de başka yansıtıcı yüzeylerin görmediği sorusunu düşünmemiş olması da oldukça saçmadır." Bu türden kaba maddi bir eylemi Aristoteles artık duyumun açıklaması olarak kabul edememektedir.[777]

(d) Aristoteles'in felsefesinde duyum

Duyumun bu anlama gelmesinin nedeni hayvanların bazı maddi organlarının, oldukça farklı türden müdahalelerin sonucu olarak onlar tarafından maddi biçimde değiştirildikleri zaman, duyu nesneleriyle belli bir ilişki içine girmesidir, bunu Aristoteles *psyche*'nin bir devinimi ya da değişimi olarak adlandırır. (Bkz. örn. 415b23-25.) Bu temel nokta Heinrich Cassier tarafından şöyle güzel biçimde özetlenmiştir:[778]

> Duyum saf fiziksel işlevdir, ama fiziksel gücü ona beden organları aracılığıyla iletilen ve orada gerçekleşen olaylara yöneltilmiştir. Sözgelimi sıcaklık algısının sıcak olmanın maddi etkisiyle karıştırılmaması gerekmektedir. O bir yargıdır, bedensel değişiklik değildir.[779] Diğer yandan bu yargı sadece bedensel organlarda yer alan olaylara gönderme yoluyla ortaya çıkabilir, bu olayların önce ruhun dışsal nesnelerinin varlığıyla iletişim kurması gerekir. Çok yoğun ölçüde algılanabilir olan *sensa*'nın varlığını açıklayan şey, olayların öncelikle organlarda gerçekleşmesi gerekmesidir. Çok güçlüdürler, ruhun algılamasına göre değil, ama organın fiziksel alıma olanağına göredirler.

---

[775] Kesin olarak söylenirse, nemli iç kısım, κόρη, A. *HA* 491b20'de burasının görmemizi sağladığını söylemektedir.

[776] A.'in aldırışsız tarzıyla αἰσθητήριον demek istediği zaman genellikle αἴσθησις kullanıyor olması artık canımızı sıkmamalı. (Bonitz'de geçen yerler, *Index*, 20a15-26).

[777] Daha eleştirel bir yorum için bkz. Düring, *Arist.* 577.

[778] *A.'s Schrift von der Sele*, 153 vd., çeviri.

[779] Platon'un görüşüne karşıt olarak, "sıradan" ve "ilineksel" duyulurların da duyulurlar arasına katılması için biraz daha haklılık payı kazanmış olabilir miyiz?

Duyum eyleminde algılanan şeyin form olduğu, yani duyulur formla sınırla olmasına rağmen maddi olmayan bir şey olduğu çıkarımı, Aristoteles'in başka yerde karşılaştığımız bilginin kuramına ait belirtilerle bağlantı kurar. Görme organı maddi bir değişikliğe girerek, renklendiği zaman, ruh rengin farkına varır. Madde değişikliğe giremez, bu yüzden farkındalık felsefi anlamda değil, bir formun alınması değil, maddi olmayan bir özün alınması demektir. *İkincil Analitikler*'in bilgi kuramında şu cümle görünmektedir: "Bireyi algılasak da, duyu-algı tümele aittir, yani sadece *bir* insan Callias'a değil, insana."[780] Tümelden olabildiğince ayrılmış olması gerekmesine karşın (*eidos*'u ya da özü basitçe *genus*'unu keşfederek tanımlanamaz), bir şeyin *eidos*'unun tek bir bireye özgü olmadığını da biliriz. Aristoteles için tanımlanabilir olması gereken, özden bahsederken, *infima species*'ten öteye gidemeyiz. Bu felsefe kavramlar duyumu açıkladığı sırada onun aklındadır. Göz ilk kez belli bir beyaz nesneyle (τὸ τί λευκὸν) karşılaştığı zaman onu gören ruh ilk kez τὸ λευκὸν'nın, beyazlığın farkına varır.

Duyum formların algılanmasıyla ilgili ve eşit ölçüde fiziksel bir işlev olarak kabul edilecekse, Aristoteles'in duyumu düşünceden ayırt etmeyi güçleştirdiği söylenebilir. Ama (i) duyulur ve anlaşılır formlar arasında farklılık vardır ve beden organlarının duyulur formlarla ruh arasında aracı olması zorunludur. Aristoteles'in en sevdiği örnek çıkıklık ve içbükeylik arasındaki farktır.[781] Duyulur form, belli bir madde çeşidiyle, bu durumda etle sınırlı olması açısından maddeyle daha yakın bir biçimde bağlantılıdır. Duyumda ruh tarafından algılanır, ama içbükeylik (geometrik bir kavram) bilgisine sahip olmak için *psyche* kendi başına daha yüksek soyutlama ve genelleme düzeylerine ilerlemelidir. (ii) Duyum ancak çok kaba bir biçimde tümeli yerleştirir. Analatikler'de örnek "insan"dır, ama bu kuşkusuz bireysel insanlar algısının ötesine gitmeden türün bilgisine (*episteme*) sahip olabileceğimiz anlamına gelmez.[782] Bilgi tanımlama becerisini şart koşar ve bunu elde etmek için, ruh duyumun ötesine geçmelidir. Fakat kuram, her yerde olduğu gibi burada da, keskin biçimde bölünmüş ve bağlantısız yeteneklerin bir dizisine değil, aşağı inen bir cetvele sahip olduğumuz anlamına gelir. *Physikos* olan Aristoteles için duyumla düşünce arasındaki ayrım, Platon'un daha kurgusal yapıtlarında olduğundan daha önemsizdir.

---

[780] 100a16-1.

[781] Örn. *Met.* 1025b32-34: "Kalkık burnun maddeyle birleşmişmesi açısından farklılık gösterirler (çünkü kalkık olan şey eğik bir burundur), ama eğiklik duyulur madde ögesine sahip değildir."

[782] Krş. 87b8, s. 191.

Aristoteles'in madde ve form öğretisinin duyuma uygulanması daha önceki maddecilik açısından bir ilerleme sayılır, buna karşın kuramlarıyla *De anima*'nın genel kısımlarında ana hatları çizildiği şekliyle ilk kez tanışmak, insanda belirsiz bir tatminsizlik hissi bırakabilir. *Psyche*'nin algılanan nesnenin formunu duyu organı aracılığıyla alması, bunu yapmasını sağlayan fiziksel süreçlerin bir değerlendirmesini gerektirir. Eğer duyum bedensel değişikliklerin sonucuysa, onlarla özdeş olmasa bile, uygun bir açıklama kısmen fiziksel de olmalıdır. Burada iki nokta vardır:

(i) Genel olarak ruhun etkinliğinden, hatta duyarlı ruhtan bahsederken, Aristoteles huzursuz görünmektedir. Eğer genel terimlerle açıklama isterseniz, der sonuçta, bütün verebileceğim bunlardır ve bunlar ruhun bütün ayrı etkinliklerinin ve bütün bireysel duyuların işlemesini sağlayan *ortak* ilkeleri dile getirirler. Ama geçerli ve bilimsel bir açıklama (οἰκεῖον ve φυσικόν olan bir açıklama) onun her bir yönünün ayrı ayrı ele alınmasını gerektirir, çünkü her biri tanım olarak farklıdır ve bir ve aynı canlı yaratığın etkinlikleri olsalar da, hepsi farklı çalışma yöntemine sahiptir. "Bunların *her birinin* değerlendirmesinin aynı zamanda ruhun en geçerli değerlendirmesi olduğu bellidir."[783] Bir başına ruhun doğasını betimleyebileceklerini düşünen, birlikte ayrışmaz bir birlik oluşturduğu bedeni ihmal eden daha önceki filozoflara yönelik eleştirisi buna eşlik eder. *De anima* büyük ölçüde yaşamın ve duyumun felsefi temelini ya da altta yatan ilkelerini ortaya koyan bir felsefi kitapçıktır, ama canlı yaratığın nasıl işlediğinin tam açıklaması bir kitapçığa değil daha ziyade gözleme dayanan bilimsel bir fizyoloji çalışmasına aittir.

(ii) Buna bağlı olarak, Aristoteles kısmen *De an.*'nın kendisinde ama daha çok artık *Parva naturalia* başlığı altında gruplanmış olan kitapçıklarda, "Ses nedir?" ya da "Göz nasıl görür?" gibi sorulara somut ve fizyolojik yanıtlar verir. Yanıtlar ilerleyen bilimin onları ne ölçüde aşmış olduğuna bağlı olarak az çok kesinlikten uzak görünebilir, ama onun dönemine göre bunlar kesinlikle bilimsel açıklamalardır. Felsefesinin genel bir incelemesi bu çalışmaları ayrıntılı olarak ele alamaz, ama varlıkları ve önemi gözden kaçırılmamalıdır. *De sensu*'nun açılış cümlesi izlenceyi yola koymuştur ve göz üzerine kısa bir bölüm (438a12-25) bütünün felsefi değil de, bilimsel atmosferini sergilemeye yarayacaktır.[784]

Öyleyse, görme organının sudan oluştuğu doğrudur, ama görme öyle oluştuğu için değil, saydam olduğu, suya ve havaya ortak olan bir özelliğe sahip olduğu için ona bağ-

[783] 415a12-13; krş. *De sensu* 439a6-12.

[784] 483a25, Oxford çevirisi. Demokritus'un görmeyi yansımayla özdeşleştirmesine yöneltilen eleştirinin hemen ardından gelir. Bir başka örnek olarak, "Aristoteles psikoloji ve biyoloji kitapçıklarında uzun uzun arıların koklayıp koklayamadığı, köstebeklerin görüp göremediği ve balıkların duyup duyamadığı gibi ayrıntılı sorunları tartışmaktadır" (Lloyd, *Arist.*, 188).

lıdır. Ama su havadan daha kolay sınırlanmakta ve daha kolay sıkıştırılmaktadır; sudan oluşan şey de gözbebeği, yani asıl gözdür. Böyle yapması fiili deneyim olgularıyla kanıtlanmıştır. Ayrışırken gözlerden akan maddenin su olduğu görülür ve bu gelişmemiş dölütlerde dikkat çekici biçimde soğuk ve parlaktır. Kan taşıyan hayvanlarda, gözün beyazı şişkin ve yağlıdır, böylece gözün nemi donmaya karşı önlem sağlayabilir. Buna karşın göz bedenin bütün kısımları içinde soğuğa karşı en duyarsız olanıdır: kimse göz kapaklarının koruduğu yerde soğuğu hissetmez. Kansız hayvanların gözleri onlara benzer bir koruma sağlayan kalın kabukla kaplıdır.

Bir başka noktayı da belirtmek iyi olabilir. Genel açıklamanın tek olmadığını vurgularken, Aristoteles'in form ve maddė, kuvve ve fiil kavramlarına adil davrandık mı? Bu sözcükleri kullanırken ve belki her yere kolayca dağılmalarından bir parça huzursuzluk duyarken, Aristoteles'in doğa görüşündeki önemlerini unutabiliriz çünkü kendimiz onun işleyişine bu tür terimlerle değinmeye alışık değiliz. Öncelikle, *dynamis* bütün canlı varlıklarda içkin olan büyüme ve değişim ilkesine karşılık gelir ve ayrıca onların *physis*'i olarak da bilinir. Onu bir kuvve olarak adlandırır ve sürece, sözgelimi bir tohumun çiçekli bir bitki olmasını bir kuvvenin uygun fiilini icra etmesine yönelik ilerleyişi sayarken, Aristoteles sadece doğru olmakla kalmayıp ayrıca en yaygın uygulamalara yetenekli olan bir formül bulduğuna inanıyordu. Bu yüzden duyum fiilinde nesnenin formunun duyu organı aracılığıyla elde edilmesi, ona göre, bir zamanlar tohum olan bir bitkinin çiçeklenmesine tam olarak koşut bir durumdu. Önce yetişkinliğe erişmek, sonra uygun fiillerini gerçekleştirmek ikisinin *physis*'idir (*entelechia* ya da *energeia*'nın iki aşaması). "Duyu organı formu elde etme kuvvesine sahiptir ve duyum fiilinde tam olarak böyle yapar" önermesiyle karşılaşınca, bir tohumun bilkuvve bitki olduğunu söylemekten daha fazla olarak ne anlama geldiğini sormamamız gerekir. Son önermeyi çoğumuz[785] itirazsız kabul ederiz. Bitkinin nasıl büyüdüğüyle ilgili bazı değerlendirmeler isteyebiliriz, yanıt köklerin besini topraktan emdiği ve benzeri terimlerle gelir, ama büyüme olgusunu ve de Aristoteles'in bunu formüle etmesini sorgulamayız çünkü doğal görünür. Yine de Aristoteles için duyum fiilinden bahsederken bu aynı ölçüde doğal geliyordu.

(e) Karşılaştırmalar

Bu, birçok nedenle karşılaştırmalı bir inceleme değildir, ama herhalde umarım gözüme çarpan birkaç modern görüşü anmama itiraz edilmeyecektir. Aristoteles'in duyumu kuvve ve fiil terimleriyle açıklaması ve duyu organıyla etkinliğini "özde farklı

[785] İstisnalar için bkz. geride.

olan aynı şey [bir *syntheon*]" olarak kavrayışı, tam olarak herhangi bir modern kurama karşılık gelmez, ama halen çözülmemiş olan "zihin-beden sorununa"[786] yönelik, "indirgemeci maddecilikten"[787] ziyade "karşılıklı etkileşimciliğe" daha yakın duran, önemli bir katkı sayılır. C. J. Ducasse (ö. 1969) şöyle yazmıştı: "Belli zihinsel olaylar *kuşkusuz birtakım yollarla* belli bedensel olaylarla bağlantılıdır, ama o bedensel olayların kendileri değildirler. İlişkileri özdeşlik değildir";[788] ve W. A. Sinclair (ö. 1954) ışık dalgaları gözün üzerine düştüğü zaman "retinada değişikliklere yol açarlar ve bu da gözün ardındaki sinirlerde değişikliklere yol açar, bu da beyinde değişikliklere yol açar ki sonunda, *anlamadığımız bir şekilde*, görme dediğimiz deneyimi yaşarız."[789] Saf maddeciliğe dönmediğimiz sürece (birçoğumuz bunu elbette yapıyordur), Aristoteles'in şöyle ifade ettiği şeye uymaktan başka çaremiz yoktur: "Ruhun bu deneyimi yaşamaya yetenekli olacak türden bir doğası vardır." N. R. Hanson, çarpıcı ve aklı kışkırtıcı *Patterns of Discovery* kitabında[790] benzer bir yoldan gitmektedir: "Görme bir deneyimdir. Retinal tepki sadece fiziksel bir durum değildir—fotokimyasal bir canlanmadır. Fizyologlar deneyimlerle fiziksel haller arasındaki ayrımı yeterince takdir etmemiştir. İnsanlar görür, gözleri değil. Kameralar ve gözbebekleri kördür." "Kutuları, merdivenleri, kuşları, antilopları, ayıları, armaları, X ışını tüplerini görmek nedir ki? Belli türden bir bilgiye sahip olmaktır (en azından) ... Gözlerimizin önünde nesnelere belli şeyler yapılacak olsaydı, bunun başka şeylere yol açacağını görmektir... Bir X ışını tüpünü görmek en azından, taşın üzerine düşürülürse kırılacak olduğunu görmek demektir." Yani Hanson'a göre *De an.* 418a20-21'in ilineksel duyulurları bile yine duyulurlar olarak tanınmalıdır.

---

[786] A.'in bu soruna yaklaşımları "yüzeyseldir," demektedir Hamlyn sertçe (*De an.*, xiii). "Onun düşüncesinde temel vurguyu alan şey canlı ile cansız arasındaki ayrım olmaktadır, onun zamanından bugüne dek geliştirilen geleneksel zihin-beden ayrımı değil." Onun bedenin gelişip olgunlaşması olarak ruh kavrayışı ve *nous*'un özel konumu üzerine çarpıcı ve zorlu tartışması, zihinle beden arasındaki ilişkiye büyük önem vermemekte midir?

[787] Paul Edwards'a ait, bunların ve başka kuramların yararlı bir eleştirel incelemesi Edwards ve Pap, *Modern Introduction to Philosophy* içinde bulunabilir, 3. bsm., 172-83, doğrusu Ducasse ve Sinclair alıntılarını onların derlediği bölümlerden yaptım.

[788] 1947 yapılan bir dersten (Edwards ve Pap, göz. geç. bsm. 1965, 253; 3. Basımdan çıkartılmıştır, 1973).

[789] Sinclair'in *Introduction to Philosophy*'sinden (1954; Edwards ve Pap, 3. bsm., 648).

[790] Cambridge 1958, s. 6 ve 20.

6. DÜŞÜNCE

"Hiçbir psikolog duyu-algının nerede sona erip düşünmenin nerede başladığı sorusuna tatmin edici bir yanıt verebilmiş değildir."

J. I. Beare (1906)

"NOUS" ÜZERİNE ÖN HAZIRLIK NOTU

Daha önce gördüğümüz üzere, Aristoteles *nous* sözcüğünü tereddütsüz olarak hem *An. Post.*'ta bahsedilen yanılgısız entelektüel sezgi olarak hem de daha geniş bir anlamda aklın bütün işlemlerini kapsayacak şekilde kullanmaktadır.[791] *Politika*'da (1344b17-20), *psyche* basitçe ikiye ayrılmıştır, rasyonel ve irrasyonel, ve *nous* rasyonelle, 24'ün satırdaysa logismos'la eşitlenmiştir. Kuramsal olduğu gibi, başarılı eylemi hedefleyerek, pratik de olabilir[792] ve böyle olduğunda φρόνησις'in eşdeğeridir.[793] Bütün bu becerilerde şaşmaz değildir,[794] ama *Analitikler*'de ve bu cildin başlarında sergilenen, daha dar anlamıyla, her zaman için doğrudur. (*De an.*'da böyledir, 433a26, πᾶς ὀρθός, ve 428a17-18; ama biraz daha öncesinde, 427b8-9, τὸ νοεῖν şunu içermektedir τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς, çünkü orada her türden yargıyı kapsayacak şekilde kullanılmıştır.) Tek yapabileceğimiz her durum için, ayrımın nerede önemli olduğunu, hangi anlamın kastedildiğini anlaşılır kılmaya çalışırız.[795]

(a) Genel

Aristoteles anlık konusunu ele almak konusunda dikkat çekici bir duraksama göstermiştir. İkinci kitapta şöyle yazmaktadır (413b24): "*Nous* ve soyut usavurmayla ilgili olarak daha hiçbir şey açık değildir, ama yok olabilir olandan ebedi olarak ayrı tutula-

---

[791] ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή, 429A23; γνώμη, σύνεσις, φρόνησις'le bütün εἰς ταὐτό τείνουσαι olarak eşleştirilmiştir, *EN* 1143a25.

[792] νοῦς πρακτικός 433a14, ayrıca 18. satırda διάνοια πρακτική denmektedir.

[793] Etik'in bir yerinde (1125a25) φρόνησις νοῦς'un karşıtı olarak adlandırılmaktadır. Bu düzenli bir zihne sahip olanları rahatsız edebilir, ama bağlam A.'in kastettiği, başka yerde söylediklerileyle tutarsız olmayan şeyi açıklamaktadır. Burnet'in agy.de yorumladığı üzere, νοῦς "νοῦς ἐστι τῶν ἀρχῶν olduğu özel bir anlamda" kullanılmaktadır. Saf fiil tutarsızlığına kayıtsızlığın bir başka örneği olarak, νοῦς'un duyumla ilişkisi üzerine iki önermeyi karşı karşıya getirebiliriz, 427b27 περὶ δὲ τοῦ νοείν, ἐπεί ἕτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι'yi *EN* 1143b5, αἰσθησιν, αὐτή δ'ἐστι νοῦς'l karşılaştırarak.

[794] Örn. ᾧ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή olarak, çünkü ὑπόληψις yanılmaz (NE 1139b17-18).

[795] νοῦς'un daha farklı anlamlarının tam bir listesi için bkz. Brentano, Psychology of A., 2-3. Geniş ve dar anlamlar arasındaki temel ayrımı Allan, Phil. of A, 69 açık bir şekilde sunmaktadır.

bilecek olan, farklı türden bir ruh gibi görünmektedir." Biraz daha ilerde (415a11-12), beslenmeden savlama ve hesaplamaya doğru yükselen bir yetenekler cetvelinin özetini çıkardıktan sonra, "Ama kuramsal *nous* bir başka hikayedir" diyerek konuyu rafa kaldırır. 3. kitapta 4. ve 5. bölümlerde sonunda bütün bir düşüncenin doğası sorununu ortaya atar. Bu aşırı zor kısımları ele almadan önce, daha önceki bir bölümde, Aristoteles'in bilgi kuramında *nous*'un rolünü ve tümevarımsal savla olan ilişkisini ele aldığımızı hatırlatalım; bütün bunlar ele aldığımız konuyla çok yakından ilgilidir.

Bl. 4 şöyle başlar:[796]

> Ruhun bildiği ve düşündüğü[797] kısmı açısından bakacak olursak -bu parça ister ayrılabilir olsun, isterse sadece tanımda böyle olsun[798]- onun ayırt edici özelliğini incelemeli ve ne kadar düşüncenin gerçekleştiğini dikkate almalıyız. Eğer düşünce duyuma benziyorsa, düşünme nesnesi ya da benzer başka süreçler tarafından etkileniyor demektir.[799] Bu yüzden hissiz olmalıdır, ama bilfiil nesnesi olmaksızın bilkuvve anlaşılır olanın özelliğine sahip olan forma açık olmalıdır, düşünme nesnesi karşısında duyulurlar karşısındaki duyu gibidir.

Böylece zihin daha baştan duyumla bağlantılı olmaktadır ve bu da ilk muammayı önümüze çıkarır; eğer bir şey (πάσχει) tarafından etkileniyorsa etkilenmeye (ἀπαθός) yeteneğinin olmaması gerekir gibi saçma bir dizilimle. Apatheia (değişimden, bir başka şeyin aracılığıyla bozulma ya da yok olmadan kurtulmuş olma) sözcüğü bir an için görünür, sonra *nous*'un etkin ve edilgin olarak ayrılmasından sonra tekrar ortaya çıkar. Şu an için kitapçıkta (417b2-5) daha önce söylenmiş olan şeyi, etkilenilme (πάσχειν) kavramının basit değil çift katlı olduğunu akılda tutabiliriz: ya bir şeyin karşıtı tarafından yok edilmesi anlamına gelir ya da onun fiil aracılığıyla kuvveden fiile gelişmesi ve ilerlemesi anlamına gelir. Sonuncusunun duyum fiilini temsil ettiğini biliyoruz zaten, buraya dek düşünülen şey de aynıdır: "*Nous* bir bakıma bilkuvve nesneleridir, ama bunu düşününceye dek bilfiil bir şey değildir" (429b20-31). Duyu organının duyulur formu alıp ruhu bundan haberdar kılmaya yetenekli olması gibi, zihin de anla-

---

[796] Gerçekten dediği şeyden uzaklaşmak ve güçlükleri azaltmak riskini (bu her zaman mümkün olmasa da) en aza indirmek için, olabildiğince onun kendi sözcüklerini çevirip yorumlayacağım.

[797] γινώσκει καὶ φρονεῖ'nin sahip olduğu özel anlamların hiçbirine sahip olmayan genel terimler.

[798] Burada A. basitçe daha önceden hep ertelediği bir sorunu kabul eder, yani düşünme yeteneğinin ruhun geri kalanından ayrı olup olmadığı sorunu. Şu an için νόησις'in aynı πράγμα'nın sadece başka bir işlevi olduğunu varsaymaya eğilim göstereceğiz, ama soru bir sonraki bölüme dek tam anlamıyla ele alınmış olmayacak.

[799] ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον önemlidir: "ondan farklı ama ona benzer bir süreç," Smith, Oxford çevirisi.

şılır formu elde etme kuvvesine sahiptir: yani, özü. Süreç benzeştirme sürecidir. Zihin "her şey olur" (430a15) ve kendi fiil halini ancak onlardan biri olduğu zaman, yani onu düşünüyorken fark eder; tıpkı yazmanın daha bilfiil hiçbir şey yazılmamışken bilkuvve levhanın üzerinde olması gibi (429b31-30a2). "Zihin, tıpkı nesneleri gibi, düşünme nesnesi olabilir, çünkü maddesi olmayan söz konusu olduğunda, düşünme ve nesnesi aynıdır: kuramsal bilgi onun tarafından bilinenle aynıdır" (430a2-5: insan kaçınılmaz olarak kendini düşünen tanrısal zihni düşünüyor, s. 261 vd).

Ama duyumla olan benzetme kusursuz değildir.[800] Farklılıklar töz ya da özün, düşünme nesnesinin maddeden koparılmış olarak, sadece anlaşılır form olması olgusundan doğmaktadır.[801]

429a29-b5. Duyum yeteneğinin hissizliği ile düşünceninki arasında bir farklılık olduğu duyu ve duyu organlarının gözleminden belli olmaktadır. *Sensum* çok güçlü olduğu zaman duyu algılayamaz, yani insan çok yüksek seslerin ardından işitemez, parlak bir renk ya da güçlü bir kokunun ardından göremez, koku alamaz.[802] Ama zihin, özellikle anlaşılır bir şey düşünürken, düşük şeyleri daha az değil daha çok anlar; çünkü duyu beden olmaksızın olanaksızdır, ama zihin ayrıdır.

Ruhun bedenle karışmasının, böylece sıcak ya da soğuk gibi belli bir fiziksel niteliğe ve de sahip olmadığı bir fiziksel organa sahip olmasının mantıksız olacağını söylemektedir.

Birbiri ardına tereddütler gelir. Zihin bl. 4'te olduğu gibi bir bütün olarak ele alınırsa, bedenden bağımsızlığı mutlak olamaz, çünkü o *psyche*'nin bir parçasıdır ve bedenle ruh tek bir bileşke (*syntheton*) oluşturur. Bu yüzden bir beden organı aracılığıyla fiilde bulunmamak anlamında bedenle karışmamış olsa da, bedenin bozulmasından etkilenmemektedir. 1. kitap, 408b18-29'daki gibi bir bölümden tutarlı bir öğreti çıkartmak güçtür:

> Nous bizim içimize bir töz gibi yerleşmiş ve yok edilmemiş görünmektedir. Öncelikle yaşlılığın getirdikleriyle yok olacak gibidir, ama o zaman onun başına gelen şey duyu organlarının başına gelen şey gibidir.[803] Eğer yaşlı bir adam doğru gözü bulacak olursa, bir delikanlı gibi görecektir. Yani yaşlanma ruhun değil onu içeren bedenin etkilenmesinden kaynaklanır, sarhoşluk ya da hastalık gibi. Bu yüzden düşünme ya da tefekkür de içerdeki bazı başka parçaların yok olması aracılığıyla bozulur, ama kendisi hissizdir... Zihin olasılıkla daha tanrısal ve hissiz bir şeydir.

[800] 429a14-15'teki ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον bu yüzdendir (n. 124).

[801] *Met.* 1032b14, λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τὶ ἦν εἶναι .

[802] Krş. Insomn. 459b20-22. dokunma sözkonusu olduğunda, aşırılık bütün hayvanı yok edebilir (435b13-19).

[803] ἐπί τῶν αἰσθητηρίων. Ama kesinlikle τῆς αἰσθήσεως'u kastetmiş olmalı; görme ψυχή, göz değil (Tersine kullanımlar için bkz n. 101.)

Burada zihnin hissizliği duyulara benzerliğiyle, bozuk görme ya da işitme de bozuk olan şeyin ruh değil onun fiziksel aracısı olduğu temelinde açıklanmaktadır; ama az önce duyunun (*aisthesis*, ruhun bir etkinliği) organlarındaki bozukluklardan etkilendiği söylenmiştir ve zehirlenmenin *psyche* üzerinde etkisi olmadığını söylemek, Aristoteles'in kendi ilkelerine göre, sıra dışı bir durumdur.

Düşünme nesnesi ("anlaşılır" ya da "anlaşılır form," 429a14-16) burada verili bir şey olarak ortaya çıkar. Yani, düşünmenin tümel, tanımlanabilir kavramlarla ilişkili olduğu varsayılmaktadır. Bu kavramlar, İk. Anal. 2'de açıklandığı gibi, daha en baştan duyumdan, sadece insanın sahip olduğu genelleme yeteneği sayesinde elde edilir. *De anima*'da bir ara basamak olan *phantasia*'yı da öğreniriz.[804]

Bl. 7, 432a2. Anlık formların formudur, duyum duyulurların formudur. Ve algılanabilir yaygın bedenler dışında bir şeyin bağımsız olarak var olmadığına inanıldığından, anlaşılır formlar hem soyutlamalar hem de algılanır nesnelerin çeşitli halleri ve etkilenimleri olarak, duyulurun içinde saklanmaktadır.[805] Bu nedenle, duyu izlenimleri olmaksızın kimse bir şeyi öğrenemez ya da anlayamaz ve bilimsel düşüncede insanın düşünceleriyle imgeler (*phantasmata*) üzerine düşünmesi gerekir. Bunlar algılanan şeyleri andırır, ama maddesizdirler... En erken düşünceler imgelerden nasıl farklılık gösterecektir? Daha ziyade onların imge bile olmadıklarını değil, ama onlarsız ortaya çıkamadıklarını söyleyelim.[806]

Phantasia usla ya da duyumla bağlantılı olabilir, sadece ikinci türünü insan değil de hayvanlar elde edebilir.[807] Bu bl. 11'de açıklanmıştır.

Bl. 11, 434a5. Duyarlı imgelem, dediğim gibi, başka hayvanlarda da bulunur, ama tedbirli olan türü sadece usa sahip olanlarda vardır, çünkü iki eylem rotası arasında bir karar vermek bir usavurma işidir. İnsan tek bir ölçütle ölçüm yapmalıdır, çünkü aranan şey daha iyidir; bu yüzden us bir dizi imge arasından bir bütün çıkarmaya yeteneklidir.

Duyumla düşünce arasındaki bir uygulayım farklılığı 2. kitap, 417b19-25'te öne çıkarılmaktadır:

> Duyumla birlikte fiile yol açan şeyin dışarıdan geliyor olması açısından, görülen, duyulan ya da başka türlü algılanan şey açısından farklılık gösterirler. Bu duyumun fiil olarak bireylere, bilgininse tümellere ait olmasından kaynaklanmaktadır, tümeller

[804] *Phantasia* için bkz s. 287-8.

[805] Ross (agy) belirtilen ayrımı "çok açık değil" saydı ve τά ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα 'nın örnekleri olarak ahlaki kavramlar önerdi; ama bunlar asıl olarak matematik nesneleridir. Krş. 403b15, Cael. 299a16, *Met.* 1061a28-29.

[806] Bu yüzden daha önceden (431a16-17): "Ruh imgeler olmadan düşünmez."

[807] 433b29-30; krş. 433a11-12, "başka hayvanlarda ne düşünce ne de hesaplama vardır, sadece" içlerinde belirlenmemiş ve tanımsız olarak kalan "φαντασία vardır" (ἀορίστως ἔνεστιν , 434a5): tanım yapmak νοῦς gerektirir.

deyim yerindeyse ruhun içindedir. Bu yüzden bir insanın ne zaman isterse düşünmeye gücü vardır, ama algılamaya yoktur: algı nesnesi mevcut olmalıdır.

Akıl demek ki, Analitiklerden öğrendiğimiz gibi, insana özgü olan algılanan tikellerden genelleme yapma, Callias, Sokrates ve diğerlerinde ortak insan formunu görme yeteneğinde yatar.[808] Ama bunu yapmak karşılaştırmayı talep eder, ki bu da belleğe, zihinde *phantasia* aracılığıyla bir dizi duyu izlenimini bir arada alıkoymaya bağlıdır; bunlar karşılıklı olarak uygulama değerlendirmesi ve kuramsal bilgi alanlarının zeminini oluşturur. İnsan düşüncesinin, duyuma ve onun imgelerinin alıkonmasına bağlı olmasına karşın, nasıl onların ötesine geçtiği, Aristoteles'in notlarından bu şekilde çıkartılabilecek olan çarpıcı bir örnekle sergilenmektedir (431b5/8). Bir komutan görme yeteneği sayesinde (diyelim karşı tepede duran) meşalelerin farkına varıyor ve "sağduyu" aracılığıyla onların hareket ettiğini algılıyor. Bunların düşmanın varlığını belli ettiğini kabul ediyor, rahatsız edilmeyeceği bir yer olan çadıra giriyor ve zihin gözüyle onların imgelerini akılda tutarak, "şimdiye gönderme yaparak geleceği hesaplayıp tasarlıyor."[809]

Bl. 4'ü bir kenara bırakmadan önce birkaç not daha düşelim.

429a18-21. Nous bu yüzden, her şeyi anladığı için, hâkim olmak, yani bilmek için, Anaksagoras'ın dediği gibi karışmamış olmalıdır.[810]

Aristoteles *nous*'yu kendisi ele alırken, Anaksagoras'ın hayaletine kapılmıştı; Anaksagoras, hem Platon hem de Aristoteles'in kendisi tarafından kabul edilmiş olan, *nous*'un sonuçta evrenin düzenli yerleşiminden sorumlu olduğu iddiası nedeniyle, Presokratikler arasında "lafazanlar arasında ağırbaşlı biri" olarak görülüyordu. Aristoteles'in yeni ufuklar açıcı saydığı büyük keşfinden[811] yararlanmadaki başarısızlığıyla hayal kırıklığı yaratmıştı ve bu Aristoteles için üzerinden atamadığı bir etki olmayı sürdürdü. Anaksagoras'tan, kendi itiraf ettiği kadarıyla, "karışmamış"la birlikte "hissiz" sıfatını ödünç almıştı, ki bu onun bu sözcükleri kullanmadaki güçlük ve belirsizliklerini açıklayabilir, ama öncülünü eleştirmekten de geri kalmıyordu: "*Nous*'un hissiz (*apathes*)

---

[808] S. 183. Krş. *EN* 1147b4-5: "vahşi hayvanların tümel kavramları yoktur, sadece imgeler ve tikellerin anısı vardır."

[809] Düring'in φρυκτόν'u (söylendiği gibi tekil) onarması düşmanın yaklaştığını haber vermek için kendi gözetleme yerinden sallanan bir meşaledir. Sanırım γνωρίζει ὅτι πολέμιος ve bir sonraki kısım yukarıdaki hikayeyi düşündürüyor ama A.'in notları eksiktir ve örneğin söylemek istediği şey basittir.

[810] ἀμιγής ve ἀπαθής sözcüklerinin ikisi de Anaksagoras'tan alınmıştır (Fiz. 256b25), o da "her şeyi düzene sokan" yönetici güç, kozmik Zihinden bahsediyordu. Hicks'in önerdiği gibi, A.'inki bir bakıma insan zihniyle uğraşmasından kaynaklanan zorlama bir yorum olmaktadır. Bkz. fr. 12, *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.

[811] *Met*. 984b15, 985a18: *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.

olduğunu ve diğerleriyle ortak bir şeyi olmadığını söylüyor. Ama nasıl ve ne sebeple, bu şekilde, bilecektir, onu söylemiyor, zaten ne söylediği de açık değil."[812] 3.4'te (429b22-25) Aristoteles bu güçlüğü kendine ait olarak belirtmekte ve onu kuvve ve fiil öğretisiyle çözmektedir.

429a18'de Aristoteles, *nous*'un "karışmamış" olması gerektiği konusunda Anaksagoras'la uzlaşıyor ve bunun nesneleriyle, anlaşılır formlarla karışmamış mı (Alexander, Themistius, Hicks, Nuyens), yoksa bedenle karışmamış mı (Philoponus, Averroes, Aquinas) olduğu sonu gelmez bir tartışmaya yol açmıştır. İlk görüş daha uygun görünmektedir; Hicks'in verdiği bir parça güçsüz nedenler yüzünden değil, basitçe o zaman vurgunun anlam açısından ikincisiyle birleşecek olması yüzünden: "kendi formunu dayatarak ondan farklı olan şeyi engelleyecek ve gizleyecektir;[813] bu yüzden bundan, bir olanak olmasından başka bir doğası yoktur."

Satır 27-29. Ruhu formların mekanı (τόπος εἰδῶν) olarak adlandıranlar aslında haklıdır, sadece bu bütün ruh değil düşünen ruhtur ve formlar bilfiil değil bilkuvve oradadır.

Aristoteles'in burada kendi değiştirmesiyle birlikte onayladığı görüş, Platon'dan başkasının olamaz. İfade diyaloglarda değil, Hicks'in kaydettiği gibi, Parmenides'te geçiyor. Formların "bizim içimizde" ve "ruhların içinde" olduğu söylenmektedir. Platon'un daha yaşlıyken, tamamıyla aşkın formların yetersizliği kendini hissettirdiği zaman benimsediği bir görüşü temsil edebilir; ya da belki bunu nesnelleştirme açısından uygun bulmuştur. Daha ileri gitmek ilginç bir kurgulama olacak, ama başka bir sonuç vermeyecektir.

(b) Yaratıcı (ya da Etkin) Akıl[814]

> "Nous konusu, bu ilkeyi paylaşanlar tarafından ne zaman, nasıl, nereden elde edildiği sorunu, gücümüz yettiğince ve çözülebildiği ölçüde çözmeye çalışmamız gereken, çok şaşırtıcı bir sorun oluşturmaktadır."
>
> Aristoteles, GA736b5-8

---

[812] 405b19-23. belirsizlik Anaksagoras'ın başarısızlığıydı: ἧττον διασαφεῖ 404b1.

[813] 429a20-21. Fiillerin nesnesinin τὸ ἀλλότριον olduğunu sanıyorum. Antik çağ yorumcularını izleyen Hicks de öyle, bunun için Rodier'in notuna bkz. "Basitçe özne" demektedir Ross. Cümlenin önemi için bkz. s. 317.

[814] Genellikle νοῦς ποιητικός olarak geçmektedir. Sanırım bir kez daha bu deyişin A.'te görünmediğini belirtmek gerekiyor. Ama öteki νοῦς παθητικός (430a24) olarak adlandırıldığından ve o τῷ πάντα γίνεσθαι , bu da τῷ πάντα ποιεῖν olduğundan (430a14-15), bu icat uygun ve zararsızdır. Yine de son deyiş açısından, onu "etkin" yerine "yaratıcı" olarak adlandırmak, bu niteliğe de sahip olsa bile daha uygun olacaktır (430a18).

Hiçbir uzman Etkin, ya da Yaratıcı, Akıl konusuna, "Aristoteles'in öğretileri arasında belki en bulanık ve kesinlikle en çok tartışılanı olan" (Ross) bu konuya çekingenlik duymaksızın yaklaşamaz. 1911 yılında H. Kurfess onun tefsir tarihi üzerine bir tez yazdı, 1936 yılında M. Grabmonn onun sadece ortaçağda yorumu ve uyarlanması üzerine bir başka tez yazdı. G. Kafka 1922 yılında öğretinin Aristoteles psikolojisinin tefsirinde sahip olduğu önemden bahsetti; haklı olarak şöyle eklemişti, "iki tür *nous* arasındaki bütün farklılık bir rasgele karalamayla sınırlı olsa da, bunun açıklaması, önkoşullarının bulanıklığı yüzünden, yorumcular için çok tatsız bir uğraşı zorunlu kılmıştır." Fakat bu uyarılara rağmen, herkesten değilse de birçok kimseden farklı bir düşünce zincirini izlemeye cüret edeceğim; Aphrodisias'lı Alexander'dan yirminci yüzyıla hasım görüşlerin tam bir değerlendirmesine girişmeyeceğim. Bunları bulmak güç değildir.[815]

Nous içindeki ayrımdan başka yerde bahsedilmez. Bölüm, daha sonra genişletilmesi düşünülen notlardan oluşmaktadır ve onları genişletmek ve önemlerini belirlemeye yönelik bir çaba bütün olarak Aristoteles sistemi diye bildiğimiz şeyi dikkate almak zorundadır.

Bl. 4 Aristoteles'in zihin sorgulamasının belli bir soruyu yanıtlamaya yönelik olduğunu gösterdi: Zihin *psyche*'nin geri kalanından nasıl farklılık gösterir? Gerçekten ayrı bir varlık mıdır, yoksa ruhun geri kalanı gibi sadece bütün canlı varlığın etkinliğinin bir halidir ve bu yüzden tanım dışında bedenden ayrılamazdır? Soru canalıcı önemdedir, özellikle de Platon'un bir öğrencisi için, çünkü şunu sormakla aynıdır: Ölümsüzlük olası mıdır değil midir? Öyleyse burada sonunda çoktan bu kitapta ve başka yerlerde ortaya atıp ertelediği soruyla yüzleşmektedir. Genel olarak, ruh, bedenin formu ya da fiili olduğundan, ondan ayrı olarak var olamaz; ama birkaç yerde ruhun içinde bir şey olabilmesine, işlevlerinin değil sadece öylece var olabilecek ayrı bir şeyin olabilmesine izin vermiştir. Ölümsüzlük için bir kaçış deliği bırakmıştır ama onu tam olarak değerlendirmekten uzak durmuştur. Erken, Platoncu günlerinde, bütün yeteneklerimiz arasında bir tek *nous*'un tanrısal ve ölümsüz olduğunu söylemiştir (*Protr.* Fr. 1 Düring, 10*c* Ross). Sonra GA736b27-29'da (ve krş. a9-10) "Geriye kalan olasılık yalnız *nous*'un dışarıdan gelmesi ve yalnız onun tanrısal olmasıdır, çünkü herhangi bir bedensel etkinlik onun etkinliğini paylaşmamaktadır" diye okuruz. *Metafizik*'teki eğlenceli bir not (1070a24-

[815] Ross *Aristotle*'da (153 n. 1) bunların bulunabileceği bazı yerleri anar. Kendisi *De anima*'sında (s. 40-4) antikçağ yorumcularını alıntılar ve tartışır. Brentano'nun A.'nin psikolojisi üzerine, 1976 yılından bu yana İngilizce olarak mevcut olan kitabı, etkin neden sorununu ele almak üzere tasarlanmıştır ve kendisi z. 4-24'te daha önceki yorumları gözden geçirir. Ayrıca bkz. Nuyens, *Psychologie*, 296-312 ve O. Hamelin'in küçük kitabı, *Le theorie de l'intellect d'apres A. et ses commentateurs*. Referanslar açısından zengin, enfes bir özet T. Ando'nun A.'s *Theory of Practical Cognition* adlı kitabının, 20-31. sayfalarında bulunmaktadır.

26) buna benzemektedir–Aristoteles'in notları üst üste yığmasını, o anki konuyla uzaktan bile ilgisi olsa bir şeyin unutulmadığından emin olmaya çabalamasını göstermesi açısından eğlencelidir. Şu anda hatırlatıyorsa, o şeyin sırası gelecektir. Burada değindiği şey psikolojik bir şey değildir, sadece herhangi bir şeyin formunun bütünle eşzamanlı olarak var olduğunu göstermek içindir -bronz bir topun şekli topla birlikte, sağlık sağlıklı insanla birlikte ve benzeri- ve burada soluk soluğa bir halde şunu ekler: "Geriye sonradan bir şey kalıp kalmadığına da[816] bakılmalıdır. Bazı durumlarda bunu hiçbir şey önlemez, yani eğer ruh şöyle ve şöyleyse -bütün ruh değil *nous*- tamamı belki de olanaksızdır." Daha önce *De anima*'da bu olasılık ima edilmiştir: "*Nous* belki de daha tanrısal ve hissiz bir şeydir."[817]

Artık sorunu daha fazla erteleyemediğinden, kendi sınanmış ilkelerini uygular ve *nous*'un kendisinin, başka her şey gibi, edilgen olduğu gibi etkin, fiili olduğu gibi kuvve unsura da sahip olması gerektiği; ve birinin ruhun geri kalanından ayrı[818] ve bağımsız, bedenden *a fortiori* olduğu, diğerinin olmadığı sonucuna varır. Bir önceki bölümün, *nous*'un bölünmez bir bütün olduğunu varsayımından geliştirilen savları, sonuçta, Aristoteles'in kendisine yeterli olmaktan uzak gelmiş olması gereken tuhaf bir sonuca götürmüştür. *Nous*, diye ısrar eder, ruhun bütün yeteneklerinin en yükseğidir ve savın ona atfettiği niteliklerin birkaçı bununla tutarlı gibi görünmektedir: örn. cismani değildir, bedenle karışmaz (429a24-25). "Karışmamış" ve "hissiz" sıfatları ilk bakışta benzer üstünlük fikirlerini, Tanrı'nın yüce zihnine uygulanan türden sıfatları düşündürür.[819] Fakat çok geçmeden, bu durumda savın çok farklı bir şeye yol açtığı ortaya çıkmıştır. Zihin sadece bedenle karışmamış değildir (tabi bu da doğrudur) herhangi bir formla karışmamıştır, çünkü kendine ait bir niteliğe sahip olmadığından, düşünme eylemi sırasında çarpıtmadan formları üstlenebilir. Bu yüzden zihin, Aristoteles'in birçok kez söylediği üzere, ruhun geri kalan kısmı gibi, kendisi saf kuvvedir. "Zihin bilkuvve nesneleridir, ama bilfiil düşününceye kadar bir şey değildir" (429b30-31);[820] ve insan zihni durmaksızın düşünemez.[821] Ama kuvve ve madde, onun daha önce (412a9) dediği ve bu bölümün başında yinelediği gibi, aynı şeydir, zihnin ikili bir kavranışı için

---

[816] Ya da insan sağlığını kaybedip top da eridiğinde.

[817] 408.29. 413b24-27 zaten alıntılanmıştı ve krş. 403a10-11, 408b18-19.

[818] Ya da ayrılabilir (χωριστός: bu türden sözcüklerin bulanıklığı için bkz. s. 219 n. 5); ama ben daha güçlü bir terim için çaba harcayacağım.

[819] İlk Devinmeyen Devindirici'ye *Met.* 1073a11'de ἀπαθές denmektedir.

[820] Ayrıca 429a21-2 ὥστε μήδ'αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ'ἡ ταυτήν ὅτι δυνατός.

[821] A.'in gözden kaçırmadığı apaçık bir olgu. *Met.* 1072.14-16 ve 24-25'te νόησις olan tanrısal etkinliğin sürekliliği bizim için mümkün olan düşüncenin kısa atılımlarıyla karşıtlaştırılmaktadır. *EN* 1153a20'de soyut düşünmenin insanın sağlığına zarar verebileceğini belirtir.

bunu onun bütün savının öncülü haline getirir.[822] Bu yüzden zihin, bir bütün olduğu öncülüne dayanarak, Aristotelesci dayanak anlamıyla, saf madde olmalıdır (elbette bizim anladığımız beden anlamıyla değil). 429a20-21'in dili, özellikle Platon'un "oluş haznesi" dediği şeyi düşündürmektedir (Aristoteles bunu kendi madde kavrayışıyla eşitlemiştir);[823] yani formsuz olmasaydı, ama içine giren form-kopyaların herhangi birine benzeseydi, onları kötü bir biçimde, "kendi doğasını öne çıkartarak" temsil edecekti.[824] Ama Aristoteles'in hem varlık hem değer cetvelinde madde en dipte yer alır, form ve fiil tepededir. Bl. 4 öyleyse zihnin bedenle (bir madde ve form bileşeni) karışmadığını söyler gibidir, ondan üstün olduğu için değil ondan düşük olduğu için. Artık başkalarının yanı sıra bu çarpıklıktan da form ve madde çözümlemesinin *nous*'un kendisinin doğası içinde yürütülebileceğini öne sürerek kurtulmaya çalışmaktadır.

Bu daha yüksek nous'nun varlığı, öyleyse, kuvve ve fiil ilkelerinden yapılan saf bir tümdengelimsel sava dayanmaktadır. Fiziksel değişim dünyasıyla bir karşılaştırma yoluyla ortaya atılmıştır ve herhangi bir tartışma sırasında bu akılda tutulmalıdır. Bölüm şöyle başlar (430a10):

> Tıpkı bütün fiziksel dünyada, her sınıfın içinde, bir yanda madde (yani bilkuvve bütün bu şeyler) ve diğer yanda etkin sebep olan bir şey vardır, çünkü hepsini o yapar (sözgelimi maddesiyle ilişkili olarak bir sanat), bu yüzden ruh alanında ayrıca bu ayrım da var olmalıdır. Bir *nous* bu şekliyle her şey olacaktır, diğeri bu şekliyle hepsini, ışık gibi, bir tür olumlu hale sokacaktır;[825] çünkü bir şekilde ışık kuvve renkleri fiil renkler haline getirir.

Önce *Fizik* ve *Metafizik*'ten tanıdığımız ve *De anima*'da zaten onaylanmış olan tümel yasayı yineler; herhangi bir değişim fiili hem değişme kuvvesine, hem de değişime sebep olacak, yani örtük kuvveyi devinime sokacak olan dış bir aracıya sahip olan bir madde talep etmektedir. Aracı bilfiil değişim öznesinin elde etme sürecinde olduğu forma sahip olmalıdır.[826] İnsan insanı vücuda getirir ve yapay döllemede form bunu yapanın zihninde önceden var olmalıdır. Aristoteles burada hatırlatma olarak zanaatlardan

---

[822] Krş. *Met.* 1078a30-31, burada ὑλικῶς, ἐντελεχείᾳ'nın karşıtı olarak δυνάμει'nin yerini alır.

[823] Fiz. 209b11-12, bunun için bkz. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[824] Tim. 50e. παρέμφαινον (*Tim.*) - παρεμφαινόμενον (*De an.* 429a20) dilsel yankıya dikkat edin. Bunu Moreau'ya saygıyla söylüyorum (*A. et son ecole*, 184 vd.). ὕλη'yi düşünmüş *olabilir*.

[825] Ya da bütün anlaşılır formlar, düşünme nesneleri; yani bu onları anlaşılır kılar ve onları, sanki, edilgen *nous* gibi sunar.

[826] De an. 417a17-18: "Değişime ve devinime giren her şey bunu zaten fiil halinde olan etkin bir sebebin aracılığıyla yapar."

bahseder. Ruhla da bütün doğal dünyayla olan şey oluyorsa, onun kuvvelerini devinime sokacak olan "öteki," aracı nedir? Fiziksel değişim için doğal oluşumda ebeveyn hayvan ya da bitki vardır, yapay döllemede zanaatkarın tasarımı vardır; ve duyumda dışsal nesne vardır. Düşünceyse, farklıdır:

> 417b19-23. Düşünce ve duyum farklıdır çünkü bir durumda fiili üreten aracı, yani görünen ya da duyulan şey dışarıdadır ve diğer duyularla da aynı şey söz konusudur. Bunun nedeni fiili duyumun tikele, bilgininse tümele ait olmasıdır ve bunlar bir anlamda *psyche*'nin kendisinin içinde yer alır.

Buraya dek düşünce dış dürtüye ihtiyaç duymayan *psyche*'nin bir fiili olarak sıra dışıymış gibi görünmektedir; ama doğada, tikel ürünler için ayrı aracıların yanı sıra ve üstünde, hepsinin ortak İlk Sebebi olarak, yüce ve kusursuz bir Varlık olması gerektiği unutulmamalıdır. Anlık bir *telos* olduğu gibi nihai bir *telos* da olmadıkça, kuvveden fiile hiçbir ilerleme olmayacaktır. Burada geçerli olsun olmasın, Aristoteles onun ilk devinim yasasının sesli bir ihlali olacak bir şeye izin vermeyecektir: hiçbir şey, ruh bile, kendini kesin olarak devindiremez ve kendine etkide bulunamaz. İnsani anlıksal etkinlik de dışsal etkili bir sebep gerektirir, çünkü bu kuvveden fiile geçmeden kaynaklanmaktadır. Düşünmenin gerçekleşmesi için, bu yüzden, iki etkeni ortaya atmak zorunda hisseder kendini: (1) bir nesnenin anlaşılır formunu ele alma yeteneği (*dynamis*), içinde düşünme eyleminin "her şey olduğu" nous,[827] ve (2) kendisi eylem olan, bu örtük olanağı devinime geçirerek, formun kendisi üzerine düşünebilen -böylece olan- bir şey.

Bu yaratıcı aklın işlevini açık kılma umuduyla, Aristoteles görme eyleminde ışığın oynadığı rolle bir benzerlik kurar. Benzetme tam değildir,[828] çünkü ışık renklerin elde etme sürecinde olduğu forma kendisi sahip olan bir şey değildir. Ama ışık olanağın (görme) ve görünen nesnenin yanı sıra var olması gereken üçüncü bir etkendir, eğer görme eylemi gerçekleşecekse. Buraya dek etkin neden benzerdir, ayrıca ikisi de kuvvelere karşı fiillerdir.[829]

---

[827] τῷ πάντα γίνεσθαι daha sonra bl. 4'te açıklanmaktadır, 429b4-9.

[828] A. de farkındadır; 16. satırdaki τρόπον τινά bu yüzdendir. Bu bölümlerdeki birçok şeyin akla geldikçe karalanmış, ὕστερον ἐπισκεπτέον da söyleyebilecek olduğu düşüncelerden oluştuğu izlenimi edinmemek güç olmaktadır.

[829] Burada ἕξις sözcüğü hem etkin akıl hem de ışık için kullanılmaktadır. Bunun kesin olarak böyle olmadığı itirazı yapılmışsır, çünkü ikisi de kesin olarak söylenen etkinliklerdir ve o şekilde betimlenirler. İtiraz yersizdir. A. terminolojisini her zamankinden daha kesin tutmaya çalışmış olsa bile, oluşmuş olan hal de ondan kaynaklanan etkinlik de ἐνέργεια'ya ortak karşıtlık içinde ἐντελέχεια diye olduğu gibi δύναμις diye de adlandırılabilirdi. Bonitz'in bu konuya ilişkin, örneklerle birlikte Index'te yer alan yorumlarına bkz. 253b46 vd. Işığın kendisi 418b19'da ἕξις, 419a11'de ἐντελέχεια ve 418b9'da ἐνέργεια'dır.

Metin artık daha taslak ve bağlantıdan yoksun bir hal almaktadır.

(Satır 17-19) Bu *nous* ayrıdır, hissiz ve karışmamıştır, kendi öz etkinliği içindeki varlıktır;[830] çünkü etkin olan her zaman için edilgen olandan, sebep maddeden daha değerlidir.

Buradan *nous*'ya buraya dek atfedilen saygıdeğer sıfatların, aslında sadece *nous*'un etkin ilkesine ait olduğunu öğreniyoruz ve edilgen *nous* aslında, *nous*'un bütün olarak olduğunu sandığımız maddedir. Onun bölünme vakti gelmişti.[831]

(Satır 19-21) Bilgi fiilde nesnesiyle özdeştir: kuvve olan bilgi tikelde zaman içinde öncüldür, ama genel olarak söylenirse, zaman da öncül bile değildir.[832]

Duyum bir nesnenin duyulur formunu maddesi olmadan ele alır. Düşünme nesnesi (anlaşılır form) maddeye sahip değildir, bu yüzden düşüncenin nesnesiyle özdeşliği tamdır. *Metafizik*'te tanrısal düşünce için de aynı şey söyleniyordu. Fiilin kuvveden önce gelmesinin gerekmesi ("insan insanı vücuda getirir"), ama tikelin kuvveden fiile ilerlemesi, artık çok tanıdık bir ilkedir. Burada Aristoteles bunun doğanın geri kalanı için olduğu gibi *nous* için de doğru olması gerektiğini işaret eder, bu da ancak etkin nedenin herhangi bir insani düşünme gerçekleşmeden önce var olduğu anlamına gelir.[833]

(Satır 22) Bir vakit düşünme olup da başka bir vakit düşünme olmamazlık edemez.

Etkinliği kesintisizdir. Bu onun "kendi öz etkinliğindeki" varlığından gelir, tıpkı Metafizik'te Tanrı'nın betimlenişi gibi. Orada, etkinliğinin ebedi olması için, özünün de fiil olması gerekmekteydi; burada yaratıcı aklın sürekli işleyen devindirici sebep ya da *arche* olarak işlevi onun özsel ve ebedi etkinliğini zorunlu kılar. En azından buraya dek, Aristoteles'in tanrısına uygulanabilecek olan herhangi bir tanımın ayrıca yaratıcı akla da uygulanabilir olduğu anlaşılmaktadır. Onun saf etkinlik olduğu zaten biliyoruz, şöyle devam eder (satır 22-23):

Ayrı olduğu zaman neyse odur ve sadece bu ölümsüz ve ebedidir.

---

[830] τῇ οὐσία ὢν ἐνέργεια. Söz kuruluşu, yalın haldeki ἐνέργεια'yla, *Met.*'te İlk Devinmeyen Devindirici'nin betimlenişine çarpıcı bir koşutluk sunmaktadır: ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια (1071b20, s. 253).

[831] Bölünmemiş, iki mükemmel uzmanın birbirlerine kararlı biçimde karşı çıkmasına yol açabilir. Stocks (*Aristotelianism*, 80): "İnsanın özel nimeti olan aklın bedensel organı yoktur: onun etkinliği bedensel kısımla hiçbir bağlantıya sahip değildir" ile Düring (*Arist.*, 552)'yi karşılaştırın: "Anlık (*nous*) gerçekten tanrısal bir şeydir, ama etkinliği de bir organa, yani kalbe bağladır." Burada iki uzman *nous simpliciter*'den bahsetmektedir, sanki hiç iç ayrımı yokmuş gibi.

[832] Bu cümleyi Ross ve Hamlyn gibi reddetmek için bir neden yoktur. 431a1-3'te yinelenir, ama Brentano'nun söylediği gibi (Psychology of A., 127), "her iki yerde de mükemmelen yerindedir." Yayına hazırlanmış bir yapıttan bahsetmiyoruz.

[833] Ama buna kesinlikle meydan okunacaktır.

Bu Platon'un ruhu, özgün formu güçlükle görünür olan, dalgalar tarafından dağıtılıp kırılan, taşlarla, yosunlarla ve midyelerle kaplı olan deniz tanrısı Glaucus'la[834] karşılaştırmasını hatırlatıyor. Ruhu da böyle görürüz, der Platon, bedenle birlikteliğinden dolayı benzer bir talihsizlik içinde. Onun gerçek doğasını görmek için (τὴν ἀληθῆ φύσιν) sadece onun, ölümsüz ve tanrısal olana yakın duran bilgelik sevgisini (*philosophia*) dikkate almamız gerekir.

(Satır 23-35) Ama hatırlamıyoruz, çünkü bu hissizdir ve edilgen *nous* yok olabilir.

En yetersiz yoruma yapılacak olursa, bu Aristoteles'in kuramında Platoncu *anamnesis*'in neden olanaksız olduğunu açıklayan bir nottur.[835] İzlenimler[836] elde edip saklayabilen kısmımız ölümde yok olmaktadır. Ölümsüz olan tek kısmımız (eğer bu bizim bir kısmımızsa) saf formdur (fiil) ve bu, onun açıklamasıyla, tam anlamıyla hissiz olmalıdır. Bu yüzden anıların beden içindeki şu anki varlık halimizden bir başkasına taşındığını düşünemeyiz. Bl. 4'te *apathes*'in belirsizliği *nous*'un ayrılmasıyla çözülen bir başka güçlüktür.

(Satır 25) "Ve yaratıcı akıl olmadan hiçbir şey düşünmez" ya da "edilgen akıl hiçbir şey düşünmez."

Yunancasında bir isim yoktur, sadece bir zarf vardır ("bu olmaksızın") ve bölüm sonuna dek bulmacamsı kalıp bu haliyle dört şekilde çevrilebilecek bir cümleyle sona erer. Burada verilen (hiçbir öğreti farklılığı içermeyen) iki çevirinin dışında, sözcükler "edilgen akıl olmaksızın hiçbir şey düşünmez" ya da "edilgen akıl olmaksızın etkin akıl hiçbir şey düşünmez" anlamlarına gelebilir; bu yüzden bazı kimseler böyle çevirmiştir.[837] Eğer haklıysalar, yalnız Aristoteles'nun düşünceyi açıklamasını değil bütün felsefesini anlama umudumuzu kaybedeceğiz. Onun "kendi öz etkinliğinde" olan şeyin o etkinliği kuvve olan, eylemi kuvveye bağlı ve bağımlı kılan bir şey olmaksızın uygulanamayacağını söylemesi olanaksız ve saçma bir şey, onun en değer verdiği ilkelerin olumsuzlaması olacaktır.

Bölüm böyle sona erer. İnsan ölümsüzlüğüne olan inanç için getirdiği sonuçlar cid-

---

[834] Dev. 611c-12a. A.'ın aklında ille de bu bölümün olduğunu söylemiyorum fakat sadece düşüncelerinin Platoncu hattan ilerlediğini söylüyorum.

[835] *Anamnesis* için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Hamlyn cümlenin sıradan unutkanlığa gönderme yaptığı konusunda Hicks'e bağlı kalır.

[836] πάσχειν'nin bir formu, duyu organlarına ve duyulara uygulandığı tam anlamıyla olmasa da.

[837] Örn. Barbotin, Bude çevirisinde ("et que sans lui (l'intellect passiv) il n'y a pas de pense") ve cassier, A.'s Schrift 'Von der Seele', 178 ("dass die tagite Vernunft ohne die leidende nichts denke"). Ama etkin aklın, insan düşüncesinin sebebi de olsa, kendisinin düşünen bir varlık olmadığına inanıyordu ("nicht aber selbst ein denkendes"). (hiç νοεῖ olmayan νοῦς?) bu yorumla ilgili olarak καὶ 'den önce bir virgül koyabilir ve cümleyi οὐ μνημονεύομεν δέ'nin açıklamasını tamamlıyor olarak kabul edebiliriz.

didir. Sadece bu saf öz ölümsüzdür ve tümüyle hissizdir. Bizim bu hayattaki doğamızı oluşturan karmaşık bir beden ve ruh birliği aracılığıyla deneyimlenen dünya hakkında akıl yürütebilmemizin devindirici sebebidir, ama bu izlenimlerden herhangi biriyle etkilenmemektedir. Bu yüzden gelecekteki bir var oluşta bu hayattan herhangi bir izlenim saklayamayız, herhangi tür bir ölümsüzlük olasıysa da (ki öyle görünmemektedir), ilgi çekici olmaktan uzaktır.

Bu da son soruyu, en zorunu bırakıyor geriye. Yaratıcı akıl insan *psyche*'sinin içsel bir parçası mıdır yoksa ona dışsal mıdır ve eğer dışsalsa, *Met.* L'deki, yüce kendini düşünen *Nous*'yla, hepsinin tanrısal İlk Sebebiyle özdeş midir? Her seçeneğin antikçağdan Ortaçağ ve günümüze dek çeşitli savunmacıları olmuştur, ama günümüzde Aristoteles'in aklında tanrısal *Nous*'un olduğu fikri neredeyse tümden reddedilmektedir.[838]

Bu notların kısalığı onların nasıl açımlanacağını anlamayı aşırı güç hale getirmektedir. Ruhun bütün diğer işlevleri her birimizde ayrı ayrı var olduğundan -her birinin kendi ruhu vardır-, her birimizin de kendi bağımsız aklı vardır, hem etkin hem edilgin yönleriyle. Fakat bu durumda, aynı zorunluluk yoktur. Ruhlarımız bileşik benliklerimizin tamamlanmasından fazla değildir, ama bu sınırla yaratıcı akıl için geçerli değildir, o ayrı (en azından ayrılabilir), ölümsüz ve ebedidir. Aslında saf, ayrı olarak var olan bir etkinlik olarak, Aristoteles'in ilkeleri arasında, her şeyin ilk anlıksal devindiricisinden kolayca ayırt edilebilen bir şey değildir bu.[839] Ortaya çıkan benzer belirtiler aklın nesnesiyle özdeşleşmesidir (aynı şekilde Tanrı'nın, *Met.* 1072b21); fiilin kuvveye geçici önceliği; ve etkinliğinin kesintisiz sürekliliği, ki bu elbette, Tanrı'yla birlikte fiilin onun özü olması olgusundan kaçınılmaz olarak çıkmaktadır.[840]

---

[838] Az kalsın "neredeyse"yi çıkarıyordum, ama Elizabeth Anscombe'nin bunun en azından daha iyi bir yorum olduğu yolundaki görüşüyle karşılaştım. Şöyle yazmaktadır (Three Phils., 58): "Aquinas 'üretken' anlığın insan zihninin kavram oluşturan bir kısmı ya da yönü olduğunu düşünüyordu; ama Aristoteles'in kısa ve bulanık metni *bana daha çok Aristoteles'in arzu ettiği tanrısal akıl gibi görünüyor*, belki de insan zihinlerinin gerçekten tanrısal bir kısma sahip olduğunu düşünüyordu: dünyaya gelen, onun deyişiyle, "dışarıdan" gelen bir şey. S. R. L. Clark (*A.'s Man*, bl. v 3) ayrıca yaratıcı *nous*'u (yanlış bir okumayla 'şiirsel' demektedir Tanrı'yla özdeşleştirir, ama ben kesinlikle onunkilerden farklı bir düşünce akışı izledim.

[839] Bir etkin anlıklar çokluğu, her biri birimize aittir, Merlan'ın 55 bağımlı devinmeyen devindirici için kullandığı savlarla zar zor savunulan bir şey, çünkü aynı dizisel öncelik ve sonralık ilişkisini sergilemezler. Brentano tarafından çabalanan savunma (*Psychology of A.* 230-2) bana başarılı görünmüyor.

[840] Bizim için bile saf düşünce συνεχεστάτη'dir. Başka etkinlik biçimlerine göre onunla çok daha uzun süreler geçirebiliriz (NE 1177a21-22), ama Tanrı'nın kesintisiz anlıksal etkinliğinin

Ama Aristoteles'in aklında İlk Sebep olduğuna dair en güçlü kanıt, doğa ve ruhun bütün dünyası, fiziksel ve psikolojik alan arasında çizmemizi istediği yakın paralelliktir.[841] Okur burada küçük bir tekrar yapmamı hoş görsün, çünkü bu konu bugüne dek ya göz ardı edilmiş ya da yanlış ele alınmıştır. Her tür sadece kendi özgül formunu gerçekleştirebilir ve bir türün her bir üyesi kendi dışsal sebebine, aynı türün, bireysel gelişimini kuvveden fiile getirmiş olan, gelişmiş bir üyesine sahiptir. Ama Asıl Devindirici şemanın zorunlu bir parçası olarak kalır, çünkü bir ilk ilke kusursuz ve ebedi etkinlik sergilemediği sürece, bu geçici ve kusurlu çabalar (maddede gerçekleşen bütün yaratıklar zorunlu olarak kusurludur) gerçekleşemezdi. Formel-nihai-etkili sebep[842] iki tanedir.

Fiz. 198a35-b5. Fiziksel değişim kaynakları iki tanedir, biri fiziksel değildir. Devindirilmeden devinen bir şey böyledir, tıpkı bütün varlıkların bütünüyle devindirilmemiş ilki ve öz ya da form gibi, çünkü bu onun amacı ve ne için olduğudur. Bu yüzden doğa bir amacı yerine getirdiği için, bu sebebi de bilmeliyiz.

Böylece *Metafizik*'te de (1070b34-35), doğal dünyadaki dört sebebin incelenmesinin ardından, şunu ekler: "Ve bunların yanı sıra her şeyin ilki olarak hepsini devindiren şey vardır." İlk Sebep hepsine ortaktır, ama aynı zamanda her bir türün bireyleri içindeki gelişimin sebebidir. Böylece *De anima*'da, burada önerilen yorum üzerine, Aristoteles "tıpkı doğada olduğu gibi, ruhta da" demektedir, İlk Sebep örtük insan düşüncelerini etkinliğe çağırır.

Ürkütücü sıkışıklığına rağmen, nasıl *Met.* L bl. 6 fiziksel dünyadaki devinim ve değişiklikler için olduysa, bu bölüm de açıkça Aristoteles'in fiziksel etkinlikleri değerlendirmesinin zirvesi ve en yüksek noktasıdır. Orada fiziksel değişimin nihai sebebinin neden Tanrı olması gerektiğini açıklamıştı; şimdi ruhtaki değişimlerin nihai sebebinin de (onun duyum ve düşünce süreçlerini betimlemesi) neden Tanrı olması gerektiğini gösterir. Böylece bu alanda da ne ispatlanması gerekiyorsa onu ispatlamıştır, çünkü açıkça onun hedefi bütün dünya sistemini Tanrı'yı, İlk Devinmeyen Devindirici'yi ve (ve unutmayalım) yüce *Nous*'u, olup biten bütün değişimlerin nihai sebebi kılarak birleştirmektir.

Günümüze kadar gelen yorum Aristoteles'in yoldaşı Theophrastus'la başlar, ama her zaman tam olarak açık olmamaktadır. Kendisi arzu ve başka tutkular fiziksel devinimlerken ve kökenlerini bedende bulurken, "yargılar ve saf düşünce fiilleri başka

---

yanında bunlar kısacıktır (*Met.* 1072b14-15).

[841] ἐπεί δ'ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ... ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ (430a10 ve 13). Bazıları elyazmalarının ὥσπερ'ını kesip atar, atılmasa karmaşık cümleyi anlam uyuşmazlığı içinde bırakmaktadır. Bu nokta etkilenmemiş görünmektedir.

[842] Bu üç sebeplilik özelliğinin olgusal birliği için bkz. Fiz. 198a24, s. 225-6.

bir şeye bağlanamaz, ama kökenleri, etkinlikleri ve amaçları ruhun kendisindedir, *nous* üstün ve daha tanrısal, hiçbir yerden geliyor ve tümüyle kusursuz gibi olsa bile" diye yazmıştı.[843] Aristoteles'in yaratıcı aklının insan ruhunun bir parçası olmayıp "bize hiçbir yerden gelen" tanrısal *Nous*'un kendisi olduğunu açık biçimde bildiren, MS ikinci yüzyılın sonunda, Aphrodisias'lı Alexander'dı.[844] Buna bir sonraki yüzyılda Themistius itiraz etti (De an. 189 vd. Heinze): "Aristoteles bu türden *nous*'un ruhta olduğunu söylüyor, sanki insan ruhunun en değerli parçasıymış gibi." Böylece Aristoteles'in cümlesine "insan" sözcüğünü ekleyen, günümüzde özellikle güçlü biçimde öne çıkan yorumcular dizisinin ilki oldu. Çağdaş uzmanlar gibi, Az Thomas da onun bu itirazını kabul etmişti. Ross şöyle demektedir: "Etkin akıl burada belirgin biçimde insan ruhunda var olarak sunulmaktadır." Hatta Allan eklemektedir: zihin "insan ruhunda mevcut olan yeteneklerin" en değerlisidir; "fiili ve kuvve bir zihnin 'ruhun içinde' ayırt edilebilir olması gerektiğini söylemektedir."[845]

Öyleyse benim önerim (belki de bir kişilik azınlıkla) Aristoteles'in savından yola çıkarak sözcükleri bu şekilde ele almanın tuhaf bir yol olduğunu söylemek olacaktır. "Tıpkı (ya da "çünkü") doğal dünyada ... öyleyse ruhta da." Nihai devindirici sebep "doğada" İlk Devinmeyen Devindirici'dir, ama fiziksel şeylerde değildir, zaten kimse de Aristoteles'in Yunancasına bu anlamı zorlamaya çalışmayacaktır. O onların dışındadır, ama devinim sebebi onlardadır (ἐν τῇ φύσει). Aynı şekilde psikolojik şeylerdeki, ἐν (τῇ ψυχῇ) insanların düşüncelerini harekete geçiren devindirici sebep aşkın bir şeydir, ebedi olarak kendi üzerinde etkin bir *nous*'dur. Bütün fiziksel değişim, doğanın olabildiğince taklit ettiği, kusursuz bir varlık'ın varlığına dayanmaktadır: "arzu nesnesi gibi devinir." Psyche'deki değişimin aynı şekilde harekete geçen son sığınak olması gerekmez mi? Tek seçenek her birimizin kendi devinmeyen devindiricisine sahip olmasıdır

---

[843] Simpl. Fiz. 964-5, Diels. Theophrastus'un bu ve bununla ilgili yazmaları kullanışlı bir halde Hicks'de bulunmaktadır, De an., ek 589 vd. Ayrıca E. Barbotin, *Le theorie aristotelienne de l'intellect d'apres Theophraste*'ye bkz. Fragmanlarda Theophrastus diye okunuyor, ama A.'in meslektaşı bu konuda bizim elimizdeki bölümden başka şey söylemiyordu.

[844] Bkz. Hamelin, *Theorie de l'intellect*, 31-7 ve yakın zamanda Moraux, Symp. Ar. VIII, 284. θύραθεν sözcüğü A.'in kendisinden alınmıştır, o bunu GA 736b27-28'de insanların "dışarıdan gelen" (s. 316) tanrısal bir şey olarak nous'a sahip olduğunu vurgulamak için kullanmıştır. Alex.'teki bölüm en kolay biçimde Brentano'da bulunmaktadır, Psychology, İng. bsm., 883 (çeviri); Almanca özgün metnin içinde yer alan Yunanca metin, s. 7 n. 12.

[845] Ross., Metaph. ı, cxlviii (krş. ona ait De an., 45), Allan Phil. of A., 82. Themistius'un söylediklerini kabul eden Tredelenburg onlardan önce geliyordu, De an., 404: "qua verba aperte de humano agere animo," Brentano, *Psychology of A.*, İng. ed., 110 ("Nous poietikos'un insan ruhuna ait olduğunu söylemektedir"), 117 vd. ve başkaları. Burada savunulan görüşün en şiddetli ve ısrarlı rakibi Doctrine de l'intelligence chez A. adlı kitabıyla de Corte'dir.

ve bu da kabul edilemez.[846]

"Ruhun içindeki" sözcükleri yaratıcı aklın Tanrı olduğuna inanmadaki klasik tökez taşı olmuştur. Bir başka güçlük birebir olarak "ayrıldığı zaman tam da neyse odur," yani ancak ayrılmada kendi asıl doğasını sergiler anlamına gelen 430a22-23'deki sözcüklerde görülebilir. Geniş zaman ortacının (χωρισθείς) kullanılması, onun ayrı olmadığı bir zamanı gerektirir, bu yüzden 17. satırdaki belirsiz sıfat (χωριστός) "ayrı" değil de "ayrılabilir" anlamına gelmelidir.[847] Kolay yolu seçiyor gibi görünme tehlikesi taşısa da, okurları Aristoteles'i birçok kez dili (bunların sayıları artırılabilir) yanlış biçimde kullanırken yakaladığımız konusunda uyarmak isterim, ama burada biriken kanıtlar da bu "ölümsüz ve ebedi tözün" yok olabilen insan ruhunun bütünleşik bir parçası olamayacağını göstermektedir. Eğer ortacın geçici birleşimleri yaratıcı *nous*'un tanrısal *Nous*'la özdeşleştirilmesinde bir güçlük oluşturuyorsa, en azından onu insan ruhuna bütünleşik saymanın yarattığı güçlüklerin hem sayısız hem de ciddi olduğu ortaya çıkıyor demektir.

Bu Aristoteles için insanlığın evrende çok özel bir yere sahip olduğunu inkâr etmek demek değildir. "Doğa her şeyi insan için yarattı, insanları hayvanların yararına ve başka hayvanları insanların yararına" (Pol. 1256b21-22, 15-20). Ayrıca "tanrısal" ya da "tanrı benzeri" (*theion*) sözcüğünün *nous*'ya sahip olması açısından özel bir anlamda insana uygulandığı da doğrudur.[848] Bunun sayesinde o, ayaltı yaratıklar arasında bir tek o, an-

[846] Yaratıcı akıl saf ἐνέργεια olduğundan devinmemiş olmalıdır, çünkü devinim tamamlanmamış ἐνέργεια'dır (Fiz. 201b21-32 vb.) Yıldızların devinmeyen zekaları da geride n. 164'te belirtilen nedenle, buna koşut olarak kabul edilmelidir.

[847] Ross, Metaph. ı, cxliii n. 2, Brentano, *Psychology of A.*, 139 ve Rist'in CP 1966'daki makalesi (n. 178). Yine de Brentano şunu da yazmıştır (agy 117): "Yani 'ayrılabilir' ifadesi aslında cismani maddeden basit bir ayrılabilirlikten fazlasını ifade etmektedir; ondan gerçek bir ayrılmayı belirtir." 429b5'de χωριστός ayrı anlamına geliyor olmalıdır ve buna ilişkin güçlü bir kanıtı *EN* 1178a20-22 sunar: diğer erdemler, ve getirdikleri mutluluk, bir σύνθετον, ἡ δέ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη olarak insana aittir.

[848] Daha önce nous'yu doğum sırasında "dışarıdan giren" bir θεῖον olarak görmüştük ("tanrısal" da bir parça sonra GA'da, 737a10'da). "Özel anlam" diyorum çünkü θεῖον sıfatının kendisine belli bir ağırlık atfedilemez. Eşek arısı ve yaban arısının tersine arılar τι θεῖον'a sahip olduğu gibi (GA761a5), Etik'te (1153b32) A. bir Wordsworth edasıyla "Her şey doğası gereği tanrısal bir şeylere sahiptir" dile bildirir. θεῖον karşılaştırmalı ve üstünlük belirtici biçimde kullanılmıştır, yani bir bireyin insani iyiliği edinmesindense bir şehrin edinmesi "daha tanrısaldır" (NE 1094b9-10). Bütün ψυχή'lerin δύναμις'i (κεκοινωνηκέναι , GA 736b30) dört ayaltı ögeden daha tanrısal bir cisimle ilişkilidir. Bu hayat veren ısı ya da ruhtur, yıldızların ögesine, yani *aither*'e "benzer" bir tözdür. Ateş değildir: "ateş canlı bir yaratık oluşturmak" (736b29-37a1). Daha yüksek hayvanlar diğerlerinden daha çok ısıya sahiptir (De resp. 477a16). Yukarıdaki ifade, ki bu onun bir yorumudur, daha ziyade PA 656a7-8 gibi bir metne dayanmaktadır: "İnsan ırkı ya tanrısalın konumunu paylaştığı bildiğimiz tek hayvan türüdür ya da onu diğerlerinden daha fazlasıyla paylaşır." Burada söylenen şey s. 392 vd.'da yer alan *EN* 10 yorumlarıyla birlikte okunmalıdır.

cak kesik kesik ve düşük bir düzeyde olsa da, Tanrı'nın kusursuz ve ebedi etkinliğini paylaşmaktadır.[849] Bu biricik insani üstünlüğü, Aristoteles için insan yaşamının en iyi biçimi ve onu elde etme yollarına ilişkin bir sorgulama olan etik bağlamında değerlendirmek daha iyi olacaktır. Öyleyse, özetleyecek olursak, en azından *De anima* 3'te, başka ruhsal yeteneklerin yanı sıra, tümellerin tanınması ve yönlendirilmesine temel oluşturan düşünme yeteneğine (kuvve, *dynamis*) sahip olması açısından, insan ruhu bitki ve hayvanlarınkine üstündür. Algılanan dışsal nesne tarafından duyular fiile çağrılırken, nesneleri içinde olan bizim *nous*'umuz da, doğrudan yüce, kozmos üstü *nous* ya da Tanrı tarafından harekete geçirilmektedir. Aristoteles günümüze ulaşan metinde öyle söylemese de (ki bu pek şaşırtıcı değildir), bu bütün kuvvenin fiile heves duymasıyla ve yüce Varlığa buna bağlı verdiği yanıtla gerçekleştirilecektir. Ruhsal olduğu gibi fiziksel alanı da kapsayan şeylerin toplamı, kötü bir trajedi gibi dağınık değildir. "Tek bir kral vardır."[850]

EK

Birkaç modern görüş üzerine yorum

Ross tuhaf bir eksik çözüm attı ortaya; "ruhun içindeki" (ve χωρισθείς) sözcükleri bir yandan yaratıcı aklın Tanrı'yla özdeşleştirilmesini engellemektedir, ama diğer yandan "Ruhun içinde olsa bile, etkin aklın bireyselin ötesine geçtiği açıkça ima edilmiştir; haklı olarak Aristoteles'in bunun bütün bireylerde özdeş olduğunu kastettiğini varsayabiliriz."[851]

Genel olarak uzmanlar düşüncelerinin onları götürüyor gibi göründüğü sonucu kabul etmekte tuhaf biçimde isteksizdir. Sözgelimi, Hamlyn, bölüm üzerine yazdığı not-

---

[849] *Met.* 1072b14-18, 24-26. Bütün bu bölüm s. 260 vd.'da çevrilmiştir. Buna düşülmüş tuhaf bir dipnot olarak, A. bir biyoloji yapıtında neden hayvanlar arasında bir tek insanın, düşünen ve tanrısal bir varlık olmaktan gelen doğasının taleplerini öne çıkardığının nedenini verir (PA 686a25-31).

[850] Yaratıcı aklın Tanrı'yla özdeşliği yönünde belirtilen küçük bir ek nokta 430a23-25'teki bir ifadedir: bizler hatıralarımızı başka bir hayata götürmeyiz, çünkü edilgen akıl yok olur ve etkin akıl ἀπαθές'dir. Bu Asıl Devindiren'in kendisinden başka her şeyin bilgisine üstünlüğüne uyum göstermektedir.

Yaratıcı aklın tanrı olduğu görüşünü desteklediği düşünülen *EE* 1248a24-29'a başvurmadım (Brentano, *Psychology of A.*, 153, hamelin, *Theorie de l'intellect*, 30 vd.), çünkü ne kastettiğinden pek emin değilim ve özel olarak da καὶ πᾶν ἐκείνῳ sözcüklerinin ne anlama geldiğini bilmediğim gibi, eğer hatalıysalar nasıl düzeltilebileceklerini de bilmiyorum.

[851] Ross'dan çok daha önceleri, Tredelenburg, Themistius'un yandaşı olmasına rağmen, şöyle söyledi: "Num intellectus agens unius est humanae mentis? Credi non potest." (De an., 1877 ed., 404.)

larda etkin aklın "tümüyle fiili ve böylece mutlak olarak (kuvveyi sağlayabilecek olan) maddi herhangi bir şeyden uzak olması gerektiğini" yazmaktadır.[852] "Bu açıdan ruhtaki konumu bütün olarak evrendeki *İlk Devindirici'ninkine benzemektedir*." Bir sonraki sayfada: "Bu yüzden de, Tanrı gibi, ayrı bir varlığa sahip olabilir ve ebedidir, sırf kuvveden yoksun olması sebebiyle;" ve yine:

> Ruhun ebedi olduğu söylenen kısmı, ruhun işleyişinin zorunlu bir koşul olarak oynamak üzere sadece metafizik bir role sahip olan, bir parça soyut bir varlıktır. Ruhun içindeki konumu, *Aristoteles'e göre, bütün olarak evrende, bir bakıma Tanrı'nınki gibidir*; *her ikisi de saf olarak fiilidir* ve varlıkları, farklı biçimlerde, ilgili oldukları tikel kuvvelerin fiilileşmesinin bir koşuludur. Bu yüzden ikisinin bazen yanlış biçimde özdeşleştirilmesi şaşırtıcı değildir. *Etkin anlık, yine de, tanrısal olabilir, ama kendisi Tanrı değildir.*

Cassier benzer bir sonuca varmaktadır (*Aristoteles' Schrift*, 180), ama bu onu bir yenilgiyi itiraf etmeye yöneltir:

> Etkin aklın olumlu doğasının herhangi bir kavranışı, demek, olanaksız görünmektedir. Aphrodisias'lı Alexander etkin aklı tanrısalla özdeşleştirdiği zaman, *Aristoteles'in bunu kastetmiş olamayacağını kabul etmemize karşın*, bunu Aristoteles'in etkin aklın [W.K.C.G.] olmadığını söylemesinin nedeni olarak anlaşılır bulabiliriz ve bu ifadelerde *(Bestimmungen) tanrısal ve etkin insan aklı aslında daha fazla ayırt edilecek gibi değildir.* Aralarındaki ilişki belirsiz kalır, ayrıca etkin aklın ayrılmış tözünün insan ruhuyla nasıl birleştiği de açıklanamamaktadır.

Rist[853] 430a13'deki ἐν τῇ ψυχῇ'nin "ruh söz konusu olduğunda"dan başka bir anlama gelmeyebileceğini kabul eder, ama 22. satırdaki χωρισθείς'i etkin aklın "bazen en azından edilgenden ayrı olmadığının" tam kanıtı sayar. Kendi görüşü "Her ruh bu yüzden kendi bireysel Etkin ve Edilgen Anlığını içermektedir" şeklindedir; ve yine, "her bir bireysel ruhun içinde bir Etkin ve Edilgen Anlık vardır." Milyonlarca saf fiili varsaymanın yarattığı güçlükten bahsetmemektedir.[854] Theophrastus'un etkin aklı hem

[852] De anima'nın çevirisi, s. 140, 141, 142.

[853] "Notest on de anima 3-5," *CP* 1966'dan, yeniden bsm. Anton ve Kustas içinde, *Essays*, 505-21. Umarım profesör Rist makalesini örnek olarak kullandığım için beni hoşgörecektir. Bunu seçtim çünkü özellikle iyi ele alınmış bir sav ortaya koymaktadır, o yüzden benim azınlık görüşüm eğer onun kanıtlarının aslında farklı bir sonuca da işaret ediyor olabileceğini gösterebilirsem büyük ölçüde güçlenecektir.

[854] Bkz. geride n. 164. Theophrastus'un, Themistius tarafından aktarıldığı kadarıyla, etkin akıldan ἐνυπάρχων olarak bahsettiğini, ἐνυπάρχων δὲ διά τι οὐκ ἀεί diye sorduğunu eklemektedir; yorumcunun aklında ne vardı bilmiyorum, ama "İçimizde olduğundan (ya da 'eğer öyleyse'), neden sonsuza dek değil?" demiş olamaz, çünkü sonuçta *bizler* sonsuza dek kalmıyoruz. Yoksa etkin aklın bazen içimizde olduğunu ve bazen olmadığını mı söylemek istemiştir?

ὁ κινῶν hem ὁ ποιητικός olarak betimlediğini kaydeder ve terminolojinin gerçekten Aristotelesci doğasına dikkat çeker. Aristotelescidir gerçekten de, ama bu eğer önemliyse, "devindirici" bizi Metafiziğin yüce Aklına daha da yaklaştırmamakta mıdır?[855] Rist aslında Fiz. 8'deki devinim öğretisini karşılaştırmaya devam eder, burada Aristoteles "bütün ruhların, aslında devinen her şeyin, maddi olduğu gibi etkin bir sebebe de ihtiyaç duyduğunu" göstermektedir. "İlk sebebin aslında kendinden devinmiş olmadığını ama devinmemiş olduğunu" da kaydederek, "ama burada bu bizi ilgilendirmemektedir" diye ekler. Oysa fiziksel olduğu gibi başka türden devinimlerin de aşkın olduğunu göstermeye çalışan bir savla yakından ilgilenmekteyiz.

430a19-21 için Rist (başka şeylerin yanı sıra) etkin aklın, ona göre, "bireyin ruhunun içinde" olması nedeniyle, bu sözcükler ona gönderme yapıyor olamaz. Eğer, yine de, benim inandığım gibi, o aşkın İlk Devindirici'yse, onlar tümüyle yerlerine oturur. Düşünen ve düşünce nesnesini iki ayrı şey olarak görmeye alışık olmamıza karşın, İlk Devindirici'nin düşüncesinin nesnesinin nasıl kendisi olabileceğini açıklamak üzere, Aristoteles'in psikolojisinin genel ilkelerine yaslanmayı yeterli bulduğunu görmüştük. Burada ona diğer taraftan bakıyoruz, ama aynı nokta vurgulanmaktadır. "Bilgi fiilde nesnesiyle aynıdır" (De an.); "bazı durumlarda bilgi nesnedir" (Metafizik).[856]

Rist'in kendisi "Durmaksızın düşünen ve dünyayı bilemeyen Etkin Anlığın kendini düşünüyor olması gerektiğini" ve "bu açıdan *Metafizik*'te (1074b33) νόησις νοήσεως olan Tanrı'yla karşılaştırılabilir olduğunu" öne sürmektedir. Bu yüzden, "Günümüzde neredeyse kimsenin Aphrodisias'lı Alexander tarafından yapılan Anlıkla Tanrı özdeşleştirmesini ciddiye almaya kalkışmıyor" olsa da, "en azından böyle bir özdeşleştirmenin nasıl olası görüldüğünü anlamaya çalışabiliriz." Ama Aristoteles'in kendisi gerektiğinden çok olma hali yaratacak biri değildi[857] ve son olarak, eğer Rist burada fiziksel olduğu gibi psikolojik olayların da nihai sebebi olarak ortaya atılanın Tanrı olduğunu kabul edebilse, temel bir güçlük olarak adlandırdığı şeyden kurtulurdu: yani, eğer etkin neden bireysel ruhun içindeyse, bedenin formu olan insan ruhu Aristotelesciliğin bütün

---

[855] Krş. *Met.* 1071b12 εἰ ἔστι κινητικόν ἢ ποιητικόν ... Öyleyse Tanrı yalnız νοῦς değil, νοῦς ποιητικός'dur.

[856] De An. 430a19-20 τὸ δ'αὐτό ἐστιν ἡ κατ'ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι; *Met.* 1074b38-75a5 ἐπ'ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα ... οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ ὅσα μὴ ὕλην ἔχει τὸ αὐτό ἔσται καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία. Küçük bir noktada, ἐπιστήμη'nin 1075a1'de νόησις'nın eşdeğeri olarak kullanılması Rist'in "Aristoteles'in Etkin Aklın ἐπιστήμη'si sözcüğünü herhangi bir koşulda kullanacağı düşünülemez; νόησις daha uygun olacaktır" iddiasını desteklemiyor. Ama aslında De an. 430a3-5'ten başka yerlere bakmalıyız.

[857] Fiz. 259a8-10. Bek. Bl. xiii, n. 4.

ilkelerine göre ondan ayrılamazken, etkin neden nasıl ayrı olarak var olabilir.

Nuyens (Psychologie, 296-312) önceki görüşlerden haberdardır ve bl. 5'in işe yarar bir çözümlemesini sunar, ama çıkardığı sonuç yanlıştır. Rist'in tersine, yaratıcı *nous*'u bize dışsal bir şey olarak görür, ama onun tanrısal Zihin olduğunu kesin biçimde reddeder (s. 303): "Chez Aristote, au contraire, il n'y a pas la moindre indication permettant de croire que par le ποιητικόν il désignerait l'intelligence divine." ["Aristoteles'te, tersine, ποιητικόν'un tanrısal anlığı kastettiğini düşünmeyi sağlayacak hiçbir şey yoktur." ç.n.] İnsan doğal olarak buna göre olay şemasına bunun nasıl oturacağını merak ediyor, ama buradan çıkaramıyor. Aslında Aristoteles'in kendisinin bile bilmediği sonucunu çıkarmaktadır: "Le relation entre la ψυχή et le νοῦς est resté pour lui un mystère dont la solution lui est échappée." ["ψυχή ile νοῦς arasındaki ilişkinin çözümü onun için sır olarak kalmıştır" ç.n.] Mure'un görüşüne göre de, "etkin nedenin bir anda bireysel düşünürü oluşturup aşabileceği Aristoteles'in açıklama gücünün ötesindedir" (*Arist.*, 219).

Eh, öyleyse, söylenecek başka şey yok. Son söz Heraklitus'un: "Ruhun sınırlarını, bütün yolları aşsan bile keşfedemezsin: bir *logos* onu çok derine saklar."

XV
İNSAN YAŞAMININ FELSEFESİ

GİRİŞ: ETİK VE POLİTİKA

Etik ve politika (onun sözcüklerinin yerine yerleşmiş çevirilerini kullanacak olursak) Aristoteles için insan yaşamının felsefesi adını verdiği tek bir sürekli incelemeyi oluşturur.[858] İlişkileri belki de en iyi biçimde Stocks tarafından görülmüştür. Her ikisinin konusu da insan için iyi olan, bütün insani etkinliklerin yöneltildiği amaçtır ve "*Etik* iyi bir devletteki en iyi insanlar tarafından gerçekleştirildiği şekliyle iyi bir yaşamın formunu ortaya koymakta, *Politika* ise iyi devletin kendisinin oluşturucu ilkelerini sergilemektedir."[859] *Etik*'in[860] başlangıcında politika sanatı, insan eyleminin son hedefini inceleyen, mimariye ait ya da hâkim sanat olarak adlandırılmaktadır. Bir birey ve bir şehir için iyi aynı olsa da, bir halk ve bir şehir için iyi "daha büyük ve daha tamdır, daha güzel ve daha kutsaldır (θειότερον)."[861] "Bunlar," diye devam eder, "politik bir doğası olan mevcut çalışmanın [yani etik] hedefleridir" (Krş. Ret. 1356a26-27). Bütün diğerleri politika sanatına bağlıdır (askerî idare, retorik, ev ve mülk idaresinden bahseder) ve eğitimden mesuldür, "özneler ne öğrenecek, kimden öğrenecek ve bu ne kadar sürecek." Böyle bir sanat hafife alınamaz; "neyi güzel ve adil olduğunu, genel olarak politik konuları" öğrenecek olanlar hem yıl hem de karakter açısından olgun olmalıdır.

Bundan kısa süre sonra Aristoteles'in inen bir erdem sırasıyla üç yaşam tarzından, önce hazza yönelik keyifçi, ardından onur arayışı içinde olan politik[862] ve hepsinin en yücesi felsefi (EN 1095b17 vd.) yaşam tarzlarından bahsetmesi şaşırtıcı gelebilir. Bu bizi *Etik* boyunca bırakmayacak olan gerilimin ilk imasıdır. Aslında, eğer ideal olarak

---

[858] ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια [ya da ἀνθρώπινα] φιλοσοφία, *EN* 10, 1181b15. Bunları ayrı bir başlık altında tartışmak daha uygun olacaktır, ama kimse Etik'ten alınmış politika sanatı betimlemeleriyle karşılaşırsa şaşırmasın ve tam tersi. Krş. *EN* 1094b11.

[859] A.'s Defn. of the Human Good, 6. Ayrıca bkz. Newman'ın Politics II, ek. A, "The Relation of the Teaching in the Nicomachean Ethics to that of the Politics," ve Barker, PTPA, 247-51.

[860] Yani Nikomakhos Etiği.

[861] Kt. 6'da (1142a9-10) ev içi ekonominin ve politik çerçevenin her koşulda insani refah koşulları olduğunu söylemektedir. Her bir bireyin ve devletin mutluluğunun aynı şey olması Pol. 1324a5 vd.'da ortaya atılmaktadır, ama biraz tuhaf bir savla. Krş. ayrıca 1325b30-31, 1334a11-13.

[862] Ve *EN* 10'da (1177b12) belirttiği gibi, iyi yaşamdaki temel ögeden, boş zamandan yoksundur.

değilse, en aydınlanmış devlet adamının bile, diyelim Pericles'in bile,[863] daha çok onura ve daha az felsefeye sahip olduğu doğrudur. Filozof-kral, Platon'un bile gördüğü gibi, erişilmez bir idealdir; ve ideal ile gerçek arasında çatışma *Etik*'te sıkça yinelenen bir konudur. Aristoteles'in düşüncesindeki bir tutarsızlığı değil, sadece onun felsefi ve bilimsel arayışların (ona göre) insan için kusursuz yaşamı oluşturduğunu söylerken, bunun tuhaf biçimde ona ait yaşama karşılık gelmesi çünkü dünyadaki yaratıklar arasında bir tek onda bulunan becerileri gerektirmesi gibi saçma bir gerçeğin farkında olduğunu göstermektedir, fakat insan doğasının hayvani ve ruhsal olarak ikiye ayrılmışlığı yüzünden, kimse bu etkinlikleri tek başına ve durmaksızın üstlenemediği gibi, bazıları buna hiç uygun değildir. Yiyecek, barınak ve toplum herkes için zorunluluktur. Yani, Etik'in 10. kitabında kendine yeterliği en yüksek iyinin belirtisi olarak gösterse ve filozofun anlıksal etkinliğinin bütün arayışlar içinde en kendine yeterli olanı olduğu konusunda ısrar etse de,[864] her zaman için bir dereceleme vardır. Örneğin ilk kitapta şunla karşılaşırız: "kendine yeterli diyerek sadece yalnız bir yaşam süren, tek bir insan için yeterli olanı değil, ebeveynler, çocuklar, eş ve genel olarak dostlar ve hemşerileri de kapsayan bir şeyi kastediyoruz, çünkü insan doğal olarak toplumsal bir varlıktır."[865] Toplumsal ve politik yaşamı paylaşma yeteneği olmayan, ya da buna ihtiyaç duymayacak kadar kendine yeterli biri, ya vahşi hayvandır ya da bir tanrı (Pol. 1253a27-29).

Şehir ya da devlet (Yunanca *polis*), ondan önce gelen daha ilkel toplumlar gibi, yaşamın kendisinin çıplak ihtiyaçlarından kaynaklanan, ama onun niteliğini sürdürmesi sağlanan doğal bir gelişmedir.[866] Onun bireye üstünlüğü, Aristoteles'in gözünde, herhangi bir "bireyin devlete kurban edilmesini" içermez, çünkü ancak iyi idare edilen bir *polis*'in etkin üyesi olursa birey tam bir yaşam sürebilir ve kendi kuvvesini gerçekleştirebilir. Her ikisi için de iyi aynıdır. "Belli ki o zaman aynı yaşam her bir insan varlığı için bireysel olarak ve bütün olarak şehirler ve insanlar için en iyisidir" (pol. 1325b30-32). Yine: "Bireylerin ve şehirlerin hedefi aynı olduğundan ve en iyi adam ve en iyi anayasa için aynı ölçüt olması gerektiğinden, ikisi de belli ki boş vakitlere uygun erdemlere sahip olmak gerekir." Ama bunların, diye sürdürür (bu kitapçıklar boyunca, uygulamaya yö-

---

[863] Ünlü cümlesi φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας (Thuk. 2.40) felsefeden çok genel kültüre yöneliktir. Perikles A. için φρόνιμος'un, *uygulamalı* bilgelik insanının örneğidir.

[864] *EN* 1176b5-6, 1177a27, b19-24. Krş. Pol. 1253a1 ἡ δ'αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. Bu s. 290 vd.'da geliştirilmektedir.

[865] *EN* 197b8-11, φύσει πολιτικόν (Politika'da yinelenmektedir, 1253a2-3, 1278b19). Belki de "yurttaşlık için doğmuş," Ross'un Oxford çevirisindeki gibi. (Düring "staatsbildend" demiştir, Arist., 475.) "Doğal olarak politik" yanlış çağrışımlara sahiptir. Etik'te tek başına yaşamanın reddedilmesi 1157b21-22, 1169b16-19, 1170a5-6'da yeniden görülür.

[866] Pol. 1252b29-32. Bu daha önceki birlik formlarının τέλος'udur. Articles on A. 2, 113-14'te, von Fritz ve Kapp A.'in şehir devletinin doğal bir görüngü olduğu tezini tartışmaktadır.

nelik olmaya vahşi biçimde kararlıdır), kazanılması ve savunulması gerekir, bu nedenle "meşgul" sanatların ihmal edilmemesi gerekir. Yaşamın maddi zorunlulukları sağlanmalı ve şehrin özgürlüğüyle birlikte, saldırganlara karşı savunulmalıdır. Atasözünün dediği üzere, köleler için boş vakit yoktur. Felsefenin en önde geleni olduğu, boş vakit sanatlarından, cesaret ve sabır olmaksızın haz alınamaz (1334a11-23). Genel olarak, bir ev halkını ya da şehri bir arada tutmak gelişmiş bir ahlaki duyuya, doğru ve yanlışın, adalet ve adaletsizlik gibi şeylerin farkında olmaya, insanı düşük hayvanlardan ayırt etmeye yarayan zekâyla birleşen bir olanağa ihtiyaç duyar (1253a9-18). Etik eğitim politik yaşamın ya da belki de yurttaşlığın vazgeçilmez temelidir.

Nikomakhos'a Etik ondan *Politika*'ya geçişi belli eden bir paragrafla sona erer, yazar *Politika*'da "insan yaşamı felsefesini" tamamlamayı tasarlamaktadır. Bu geçiş paragrafının asıl ilgi çekici yanı iki kez "anayasa derlemelerinden" bahsetmesidir. Önce, 1181b6-9'da şununla karşılaşırız: "Belki de yasa ve anayasa derlemeleri neyin iyi neyin kötü olduğunu ve hangi yasanın hangi duruma uyduğunu bilimsel olarak yargılayabilecek kimselere yararlı olabilir." İkinci kez, her zamanki gibi öncekilerin gözden geçirilmesinin ardından, önerilen plan "derlenen ["derlediğimiz," Ross] anayasaların ışığında, devletleri hangi etkilerin koruyup yok ettiğini gözden geçirmeyi" vaat eder. Bu Aristoteles ve meslektaşları tarafından yapılmış olan ve içlerinden sadece (en azından büyük kısmıyla) Atina'ya ait olanın bize ulaşmış olduğu 158 anayasa derlemesine gönderme yapıyor olmalıdır.

EK NOT

Politika, Anayasalar ve Etik'in sonu

1890 yılında Ath. Resp. keşfedilmeden önce, birçok uzman, fragmanların editörü V. Rose gibi bütün derlemenin Aristotelesci olmaktan uzak olduğunu düşünüyordu, ama artık genel olarak Atina Anayasası'nın en azından Aristoteles'in kendisine ait olduğu konusunda uzlaşılmıştır. 1892 yayınında (Ethics II, 472) Rose ve Susemihl'le uzlaşan Stewart, yeni keşfedilip ilk kez 1891 yılında yayınlanan Atina Anayasası'ndan kıl payı haberdar olamamış olmalıdır. Ne yazık ki NE'in kendisindeki geçiş paragrafının özgünlüğü konusunda herkes uzlaşmış değildir. Yunan uzman Michelakis aslında yeterince makul biçimde Ath. Resp.'in keşfedilmesinin bunun üzerindeki kuşkuları kaldırdığını öne sürmektedir (*Practical Principles*, 94 n. 39). Bunu ben ikna edici buluyorum, ama Tredennick Penguin çevirisinde (342 n. 1) görüşlerin keskin biçimde bölündüğünü kaydetmektedir ve sorunun, "henüz çözülmüş görünmediğini" düşünmektedir. Fakat von Fritz ve Kapp paragrafın sahici olduğunu varsayar (ben de bunu yapabileceğimi sa-

nıyorum) ve onu "derlemelerin Aristoteles okulunda oynadığı rolü ortaya koyan böyle bir betimlemeye sahip olduğumuz için çok talihliyiz" şeklinde değerlendirmektedirler (Articles on A. 2, 122). Her iki taraftan da bazı savlar aşırı özneldir, örn. Grant'a göre παραλιπόντων τῶν προτέρων (1281b12) basitçe Platon'un Aristoteles tarafından "kibirli" bir reddedilmesi olmaktadır, Stewart'a göreyse Aristoteles'in bunu söylemiş olması bir hayli olanaksızdır. Dahası birçok uzman *EN*'in sonunda çizilen taslağın *Politika*'daki gerçek ele alınmaya karşılık gelmediğini düşünmektedir ve bundan her iki taraf da yararlanmaktadır; bazısı bir editörün, bazıları Aristoteles'in kendisinin en uygun özeti yapmış göründüğünü öne sürmektedir. Fakat Ross, usta bir tavırla *Politika*'da aslında "*Etik*'te ortaya konmuş olan şemaya bağlı kalındığını, ama ... [Aristoteles'in] tasarısını yürütme sürecinde ihtiyaç duyduğu türden eklemeler yapıldığını" söyleyerek bu düğümü kesip attı. (Bakınız Symp. Ar. 1, 7-10, ve Oxford çevirisine yazdığı son notu.)

İçeriden gelen kanıt Ath. Resp.'in 329 ila 326 yılları arasında yazıldığını göstermektedir (Bakınız Jaeger, Aristotle, 327 n. 1). Bu, bizim Politika'nın daha sonra temel olarak aldığını bildiğimiz bir malzeme derlemesinin bir parçası olarak düşünülmüşse bir parça geç görünebilir. Yine de, bizim Etik'in son paragraflarının Aristoteles'in kendisi tarafından, Politika için yazıldığına inanmamızı engellemez, ama yapıtın çeşitli dönemlerine ait notları da içine alarak, bu şekliyle çok kesin olarak onun son yıllarına ait sayılmalıdır.[867] Von Fritz ve Kapp, Pol. IV-VI'nin ve II'ün bazı parçalarının Yunanistan'daki ve hatta bazı Yunan olmayan topluluklardaki politik anayasaların derlenmesine yönelik "devasa girişimin" yardımı olmaksızın yazılamayacağını söyleyecek kadar ileri gitmektedir.

ETİK

"... gençler, ki Aristoteles uygun bulmazdı
Ahlak felsefesi dinlemelerini. "

Shakespeare[868]

Aristoteles'in *Etik*'i her zaman için çok farklı görüşler doğurmuştur. İşte birkaç örnek.

"Bu yapıt," diye yazıyordu Basil Willey, "kesinlikle dünyanın en sıkıcı klasikleri listesinin en tepesine yerleşecektir;" Bertrand Russell'sa şöyle yazıyordu: "Bu kitap orta

[867] Bunun *EN*'den daha sonra geldiği birinin diğerine gönderme yapması olgusuyla doğrulanmaktadır. Bkz. 1261a31 ὥσπερ ἔν τοῖς Ἠθικοῖς εἴρεται πρότερον, burada gönderme 1132b33-34'e yapılmaktadır.

[868] Trolius and Cressida, 2. perde, 2. sahne; krş. *EN* 1095a2-3. sözcü πολιτικῆς'dir, ama Shakespeare (ya da onu bilgilendiren kimse) "ahlak felsefesi" diye çevirmekte haklıydı.

yaşlılara sesleniyor ve özellikle on yedinci yüzyıldan itibaren onlar tarafından, gençlerin coşku ve tutkularını bastırmak üzere kullanılmıştır. Ama herhangi bir duygu derinliği olan biri için itici gelecektir."

Diğer yandan Jane Harrison, daha orta yaşlı biri değil de, tutucu, İncil'e bağlı bir aileden çıkarak geldiği Newnham'da coşkulu bir üniversite öğrencisiyken, *Etik*'i okumanın "akıl hastanesinden çıkıp sessiz bir üniversite avlusuna gelmek gibi olduğunu" düşünüyordu. "Niyet olarak erdem öğretisi—nasıl bir yükseliş ve keşif! 'Enerji' olarak, kişisel yeteneğin uygulaması olarak *summum bonum*' kavramı ... Üniversite bahçesinde ileri geri yürüyüp durduğumu, bunun doğru olup olamayacağını düşündüğümü hatırlıyorum."

Başka bir edebiyat eleştirmeninin, F. L. Lucas şöyle bakmaktadır: "En azından benim için Platon'dan çıktıktan sonra tekrar sağduyuyu bulmak büyük bir rahatlama olmuştur—hatta o bir bakıma tekdüze ve kalın derili olan sağduyuyu bulmak. Bu sağduyu okurda zaman zaman Aristoteles'in çok küçük adımlar atan çok büyük ve arif bir fil olduğu düşüncesini uyandırabilir."

Felsefe uzmanı (bu durumda Düring) "Aristoteles'in başka hiçbir çalışması bu türden birbiri ardına gelen değerli yorumlar içermemektedir" diye belirtir. Bu da anlaşılır bir şeydir, çünkü G. H. Von Wright'in bir keresinde dediği gibi, "felsefe edebiyatında etiğin temel sorunlarını basit ve aynı zamanda etkileyici biçimde sunan başka bir eser yoktur." Stuart Hampshire, Aristoteles ve Spinoza'nın ahlak kuramları üzerine ders vermeyi seçmişti, çünkü bu ikisi "bana göre çağdaş bir dinleyicinin ilgisini çekecek olan yanlarıyla önde gelmektedir."

İnsanın kişisel görüşü ne olursa olsun, kimse Jonathan Barnes'ın Penguin'in bastığı *Etik*'e yazdığı girişe başlarken yazdığı olguyu tartışmamaktadır: "Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te serimlediği ve benimsediği sistem ahlak felsefeleri arasında en ünlü ve en etkili olanlarından biri olarak durmaktadır."[869] Onun "kapsamlı ve kalıcı etkisinden" bahsederken, "daha sonraki felsefeciler tarafından ateşli biçimle benimsendi ve eleştirel olarak reddedildi, ama hiç göz ardı edilmedi; ve belli hayati açılardan sıradan ahlaki bilinci şekillendirmeye ve örmeye yardımcı oldu" diye eklemektedir.

Bu yargı Aristoteles'i hoşnut ederdi, çünkü "sıradan ahlaki bilinci şekillendirmek" tam da *Etik*'i yazarken hedeflediği şeydi.

---

[869] Yine de *Oxford readings in Philosophy* dizisinden çıkan *Theories of Ethics* adlı, etik temalı on iki deneme içiren cilt A. üzerine bir denemeye yer vermemektedir ve burada sadece önemsiz dört değinme yer almaktadır.

ÖNHAZIRLIK NOTU: BELGELER

Aristoteles'e atfedilen etik yazıları bize, sırasıyla *Nikomakhos, Eudemos* ve *Büyük Etik* olarak bilinen, üç biçimde ulaşmıştır.[870] Nikomakhos'un kendi çalışması olduğuna herkesçe inanılmaktadır, ama öldüğü sırada olasılıkla tamamlanmadan kalmıştır ve gözden geçirilmeye ihtiyacı vardır. Eudemos değişkesi için on dokuzuncu yüzyılda, Spengel'in etkisiyle (bakınız Grant, Ethics I, 21) hâkim olan görüş, onun Aristoteles'in öğrencisi Rodos'lu Edudemos'a ait olduğu yolundaydı. Grant hatta müridin Aristoteles'in bu "ikinci elden ve elden geçmiş sistemindekinden" daha bulanık olan, "çok daha düşük yazısından," bahsetmektedir (s. xvi, 31). Günümüzde karşılarında aynı yapıt duran birçok uzman, onu Aristoteles'in, felsefesinin Nikomakhos'tan daha önceki bir aşamasını temsil eden özgün ürünü olarak görmektedir.[871]

Nikomakhos ve *Eudemos*'a neden o başlıkların verildiği bilinmemektedir,[872] ama görüşüne göre Andronicus edisyonuna kadar uzanmaktadırlar. Üçü de Platoncu Atticus tarafından Aristoteles'le olan tartışmasında anılmaktadır ve Cicero Nikomakhos'un zaten, o adla, Aristoteles'in kendisine atfedildiğini biliyordu, ama kendi payına onun oğlu Nikomakhos tarafından yazılmış olmaları karşısında bir engel görmüyordu.[873] Yunan

---

[870] Genellikle Latince hallerine gönderme yapılır ve *EN*, *EE* ve *MM* (Manga Moralia) olarak kısaltılır. Bekker'in metninde 4 sütunu kaplayan etik kavram tanımları derlemesi olan *Erdemler ve Kusurlar Üzerine*'yi göz ardı ediyorum. Onun için bkz. düring, RE Suppl. xı, 317 vd.

[871] Daha fazla ayrıntı RE Suppl. xı, 282 vd.'da bulunabilir. Hem EE hem de MM, (sıra dışı biçimde ama Düring'in onayıyla) MM'nin A.'in erken dönem derslerinden olduğunu, ama eğer böyleyse, Lise döneminde gözden geçirmiş olması gerektiğini öne süren R. Dirlmeier'in yazdığı kapsamlı bir yorumla yayına hazırlanmıştır. (Bkz. düring, Arist., 438, RE Suppl. xı, 281 vd.) O. Gigon, Dirlmeier'in "vazgeçilmez" yorumundan ayrıldığını bildirerek, MM'yi çeşitli yerleri kötü biçimde yıpranmış ("über zerlesen") bir el kitabı olarak, zaten rutinleşen bir şerh ve tartışma yönteminin ürünü olarak görmektedir, ama içinde önemli metinler yer almaktadır ve EN ve EE yorumları için yararlıdır (Mus. Helv. 1959, 192 vd.) Bu sorunun en son ve en ayrıntılı incelenişi Kenny'nin *The Aristotelian Ethics* 81978) içinde yer almaktadır, okur kapsamlı bir kaynakça ve diğer görüşlerin tam ve adil bir değerlendirmesi için buraya başvurabilir. Kendisi sorunu tarihsel, felsefi ve stilometrik bakış açılarından incelemektedir ve EN'nin görece gençliği ve EE'nin erkenliği savlarının "yetersiz olduğu ve okumuşlar dünyasının neredeyse ortak olan kabulünü hiç almaması gerektiğini" söylemektedir.

[872] Düring'in erken dönem önerileri için bkz. s. 50 ve Andronicus için s. 61. Düring'in ona ait Aristoteles'te (s. 438) "Jaeger dönemine" geçmişte kalmış ve işi bitmiş bir şey olarak değinmesi pek yerinde değildir.

[873] Atticus (MS 2. yüzyıl) akt. Eusebius, PE 15.4 (Düring, *AABT*, 326); Cic. Fin. 5.5.12 ("non video quare non potuerit parti similis esse filius"). Ama Nicomachus'un savaşta daha genç-ken (μειρακίσκος) öldüğü söylenir, Aristocles akt. Eus. PE 15.2.10 (Düring, *AABT*, 376).

geleneklerine uyarak, Nikomakhos dedesinin adını aldı, ki bu dede de *EN*'e ad vermiş olduğunu iddia edebilir. Eudemos daha sonra Aristoteles'in daha önceki eserlerinin editörlüğünü yapmış olabilir ve Nikomakhos değişkesi zamansız ölen Nikomakhos'un anısına (ister Aristoteles tarafından ister -daha büyük olasılıkla- halefleri tarafından) adlandırılmış olabilir, ama bunu bilmiyoruz.

Çok tartışılan bir sorun *EE*'deki üç kitabın (5-7) *EN*'deki üç taneyle (4-6) tözsel özdeşliğinden kaynaklanmaktadır, ki bunlar arasında *EN*'deki çok önemli *phronesis* (uygulamalı bilgelik) başlığı da yer alır. İki yapıt üzerine yazdığı iki etkileyici yorum içinde, Dirlmeier, kitapların *EN*'e ait olduğunu ve özgün 5-7 kitapları kaybolduktan sonra Nikomakhos değişkesiyle değiştirilmiş olan ilk *EE*'in Aristoteles tarafından yeniden yazıldığını öne sürüyor.[874] Bu kitaplar burada Aristoteles'in kendi çalışması olarak kabul edilecek ve *EN*'in geri kalanıyla birlikte ele alınacak. Bu bölüm için gerekli malzeme asıl olarak *EN*'den alınacak ve *Etik* adı bu yapıt için kullanılacak.

ETİK KURAMI VE PLATONCU FORMLAR

Aristoteles *Etik*'i bir görev duygusuyla yazdı. Bilimsel ve metafizik sorgulamaya -*rerum cognoscere causas*- adanmış, gizli bir uygulama amacı olmayan bir yaşamın, bunu yapabilen onun gibi kimseler için, en yüksek, en iyi ve en mutlu yaşam olduğundan kuşkusu yoktu. 10. kitap bu noktayı açık ve güçlü biçimde ortaya koymaktadır. Buna karşın, bu bölümün başında belirtildiği gibi, tanrı olmadığımızdan her zaman için bu düzeyde yaşayamayız. Filozof bile, ancak bedenin ihtiyaçları ve toplumsal ve politik yaşamın araçları ona sağlanırsa araştırmalarını sürdürebilir. Aristoteles'in ideal filozofu çöldeki münzevi değildi: aslında, insanların bu en kendine yeterlisi, araştırmalarını yal-

---

Daha fazla kanıt ve başlıkla ilgili kuramlar için bkz. Rodier, Etudes, 177-9 (ilk olarak 1879). Fakat, Kenny'nin Cicero'da geçen bölümü üzerine getirdiği yoruma, Andronicus edisyonuyla (Ethics, 16-18) ilgili değerlendirmeleri gibi dikkat edilmelidir.

[874] Dirlmeier, EN 509, EE 362. Düring onaylar, Arist., 454 vd., RE Supl. XI, 286. φρόνησις için krş. G. E. R. Lloyd, Arist., 95: "Sözgelimi, etikte iki temel kitapçık olan *Eudemos* ve *Nikhomakhos'a Etik* arasındaki karşılaştırma, φρόνησις kavrayışındaki bazı farklılıkları ortaya koyar ve Jaeger'in daha önce öne sürdüğü gibi, *Eudemos'a Etik*'in Aristoteles'in düşüncesinde uygulamalı zekâ ve ahlaki erdem arasındaki ilişki öğretisini tam olarak ele almadan önceki bir aşamayı temsil etmesi muhtemel görünmektedir. Fakat her iki kitapçık da, Platoncu İyilik Formunu özellikle eleştirir ve bunu yaparken onun Formlar kuramına yönelttiği bazı genel felsefi itirazları da içinde barındırır: ve her ikisi de etiğin Protrepticus'a ait kaynaklarımızdan birinde önerilen sağın sorgulamaya dayandığı fikrini reddeder." Fakat Kenny, kendi ayrıntılı ve çok emek gerektiren incelemesinde, kitapların asıl kaynağının EE olduğu konusunda iknadır.

nızlık içinde yürütebilir, ama onun için bile "kuşkusuz meslektaşlara sahip olmak daha iyidir" (NE 1177a32-35). Ahlaki erdemlerin uygulaması belli dış koşullar talep eder, ama kuramcı seçilmiş mesleğini bunlar olmaksızın yürütebilir, aslında bunlar onun için bir engel bile sayılabilir; ama insanlar arasında yaşayan bir insan olduğu ölçüde, ahlaki olarak davranmayı yeğler. Öyleyse, insan olmak için, aynı ihtiyaçlara sahip olacaktır, ama kusursuz mutluluk ahlaki eylemde değil felsefede bulunmaktadır (1178b1-8).

Platon'un Formlar kuramını bırakmanın nasıl etik ile filozofun hakikatin sağın bilgisini arayışı arasında bir ayrıma yol açtığı Protrepticus üzerine olan kısımda açıklanmıştır; okur bunun için, *Etik* içinde iki incelemenin farklı hedeflerini ve yöntemlerini sergileyen bir dizi paragrafa başvurmalıdır. Bunları desteklemek üzere, "hedefimiz bilgi değil fiildir" (1095a5-6) diye üstlenilen pervasız seçeneğe dikkat edin. Başka yerde Aristoteles sahici felsefi bilginin sadece bir olgu ("ne") değil, ayrıca onun sebebi ("niye") olduğu konusunda kararlıdır ve hiçbir şey buradaki karşıtlığı, etiğin yöntemini tümevarımsal olarak niteleme sürecinde şunu kabul etmesinden daha çarpıcı biçimde sergileyemez: "olgudan yola çıkarız ve bu iyi bir uygulamalı eğitim aracılığıyla yeterince açık oluyorsa, ahlaki ve toplumsal konularda öğrenciler genellikle sebebe de ihtiyaç duymayacaktır"[875] (1095b4-7). Metafizik'te şöyle yazmıştır (993b20-23): "Kuramsal bilginin hedefi hakikattir; uygulamalı bilgininkiyse, eylemler. Uygulamacı düşünürler, olayların durumunu dikkate alsalar da, kendi içinde sebebi incelemezler, onu başka bir şeyle ilişki içinde, yani o anki durumu incelerler."[876]

Platoncu İyi Formu daha önce 1. kitapta, 1095a26'da anılmıştır. ("Bazı kimseler birçok iyi şeyin yanı sıra ayrıca, onların iyi olmasının sebebi olarak bütün bunlara hizmet eden bir mutlağın olduğunu düşünmüştür.")[877] Onun eleştirisi ve reddedilmesi 6.

---

[875] Ross'un Oxford çevirisine "başlangıçta" diye eklemesinin Yunancada bir karşılığı yoktur. Birileri dikkatsizlik edip ehil filozoflar aynı "etik" sözcüğünü (ya da ethica / ἠθικά) kullandıkları zaman aynı şeyi kastettiklerini düşünecek olursa, işte Moore'un *Princ. Ethica*'sından (s. 20, 6, 63) bazı alıntılar. "Etiğin doğrudan nesnesi uygulama değil bilgidir." "Sistematik bir bilim olarak Etik'in ana nesnesi, bunun ya da şunun iyi olduğunu düşünmek için doğru *nedenler* vermektir." "Eğer bir kimse kendi başına bilgiya aldırmıyorsa, o zaman ona söyleyecek bir şeyim yok." Zavallı Aristoteles! Çok az insan kendi başına bilgiye bu kadar ilgi göstermiştir, ama mağaraya çekilip dostlarına uygulamalı yardımda bulunmayı görevi saymış, bunu da bir etik incelemesinin asıl amacı olarak benimsemiştir.

[876] Bir kere, ve sanırım, sdece bir kere politika bilimiyle bağlantılı olarak (pol. 1279b11-15), "felsefenin her dalını izleyen ve, hiçbir şeyi gözden kaçırmamak ya da ihmal etmemek için, ama her konuyla ilgili doğrulara ışık tutmak için dikkatini fiile vermeyen bir kimsenin" zorunlu olduğundan bahsetmiştir.

[877] Hemen bunun ardından A.'in Platon'u, ilk ilkelere yönelik ve onlardan çıkan savlar arasında

bölümde gelir (1096a11 vd.), bu sırada Aristoteles Platon'un geçici olanla ebedi olan arasında koyduğu ayrımı izlemekteki başarısızlığını sonuncusu sadece "daha uzun süren" olarak tanımlayarak gösterir. Ama bu geçerkendir. Bilgi ve varlık alanlarındaki gibi, ahlaklılıkta da Platon'un aşkın mutlaklarına başlıca itiraz onların uzaklıkları, onların deneyim dünyasıyla temas yoksun olmalarıdır. Metafizik'teki herhangi bir şeyin özü ya da formunun, böylece açıklamasının şeyin kendisinden ayrı olamayacağı[878] eleştirisine koşut olarak, Etik'te şunla karşılaşırız (1096b32-35): "Yani Formlarla da böyledir: tümel olarak yüklenmiş ya da tümüyle kendi başına var olan tek bir İyi olsa bile, açıkça fiilde gerçekleşmeyecek ya da insan tarafından elde edilmeyecektir. Yine de bu türden bir şey bizim şimdi aradığımız şeydir."

Ayrım hatasının yanına Aristoteles burada ayrım gözetmeyen tümelliği de ekler. Bununla da daha önce karşılaşmıştık. Kuramsal bilim bile olabildiğince somut tikele ("asıl töze") yaklaşmalıdır ve uygulamalı sorgulamalar yalnız kuramı değil deneyim ve uygulamayı da talep eder. Hekim "insanı" tedavi etmez, "nezle hastaları" bile tedavi etmez, Sokrates'i tedavi eder.[879] Etik Aristoteles için saf uygulamalı bir inceleme olduğundan, bu açıdan, onun daha felsefi değerlendirmelere ek olarak,[880] vurguladığı noktayı doğrulamak üzere öne çıkardığı teknik beceriler arasına girer. "Bir dokumacının ya da bir marangozun bu 'kendinde İyiyi' bilerek ne yarar sağlayacağını, ya da Formun kendisine gözlerini dikmiş olanın daha iyi bir hekim ya da komutan olacağını görmek güç. Hekim sağlığı bile bu şekilde değil [yani bir Form ya da tümel olarak], ama bir insani varlığın sağlığı olarak, ya da dahası, sanırım, belli bir insani varlığın sağlığı olarak inceliyor gibidir; çünkü iyileştirdiği şey bireylerdir."

İNSAN DOĞASI VE İNSANIN İŞLEVİ

Aristoteles'in kendi önüne koyduğu hedefin doğası artık görünür olmaya başlıyor. O bir Sofist değildi.[881] Sofistlerin uygulamadaki davranışını en az görececi ahlaki ku-

---

ayrım yapmakta ısrar ettiği için adını anarak övmeye kalkışması biraz dokunaklıdır.

[878] *Met.* 991a12-14, b1-2, s. 244'de alıntılanmıştır. Paradigma olarak Formlar tasarımı ayrıca hem EN hem de *Met.*'de reddedilmiştir. Krş. 1079a1'i *Met.* 991a20-22'yle.

[879] EN 10'da (1180b15 vd.) bireysel tıbbi tedavi ihtiyacı kamu ya da devlet eğitimine karşı özel (aile) eğitiminin yararlarıyla ilgili olarak anılmaktadır.

[880] Hemen "farklı türden bir felsefeye daha uygundur" diyerek bir kenara bırakılır (1096b30-31).

[881] Krş. bir Sofisti "gerçekliği olmayan bir bilgelik görünümünden para kazanan biri" olarak tanımlaması (SE 165a22-23). A.'in etik göreceelik açısından konumu üzerine Stewart'ın yararlı

ramları kadar onaylamıyordu. Aynı zamanda kendini Platoncu Formların güvenli limanından koparmıştı. O ya da bu şekilde *Etik*'in büyük kısmının ayrılmış olduğu sorun, artık, aşkın bir İyinin, insani iyilik tarafından kopyalandığını ya da gizemli bir biçimde "paylaşıldığını" söyleyen o "boş metafora" dayanmaksızın, insan doğasının ve insani ihtiyaçların gerçekçi bir değerlendirmesi üzerinde temellendirilmiş olmak için daha güvenli olan ilkeler ve ölçütler ortaya koyacak bir etik inşa etmekti.

Burada "insan" sözcüğü sadece eğer var olsaydı onun üzerinde olacak olanla -ideal- karşıtlaştırılmamaktadır, daha da güçlü biçimde onun altındakiyle, hayvanların akıldışı hayatıyla karşıtlaştırılmaktadır. İnsan yaşamındaki bir ortak ve nihai hedefin, bizim bütün fiillerimizin yönelmiş olduğu bir amacın söylenmesi istenseydi, ayrı her meslek ya da beceri kendininkine sahip olduğundan (tıpta sağlık, stratejide zafer ve benzeri), herkes kuşkusuz "mutluluk" diye yanıtlamayı kabul edecekti.[882] Fakat bu kendi başına boş bir laftır ve bir sonraki soruyu kışkırtır: Mutluluk neyden oluşur? Görüşler farklıdır. Yoksul zenginlik, hasta sağlık, başkaları haz ya da onur diyecektir. Doğru yanıt için, diye düşünür teleolog Aristoteles, insanın ortak insanlığının erdemi içindeki uygun mesleğini ya da işlevini (*ergon*) keşfetmemiz gerekir. Doğadaki her şeyin bir amaca yönelik olması onun en katı biçimde savunduğu inançlardandı. Farklı türden insanların -marangozların, ayakkabı ustasının ve benzerinin-, tıpkı bir bedenin kısımları gibi -göz, el ve ayak- kendi uygun mesleklerine sahip olması ve buna göre davranması, ama insanlığın bu türden bir şeye sahip olmaması olabilir mi, diye sormaktadır belagatli bir biçimde (1097b28-33). Platon'a Tümel'e saplantılı olması nedeniyle saldırmasından sonra, insan Aristoteles'in aslında Evet diye yanıt vermesini bekliyor: hekimler, marangozlar ve her türden meslek sahibi için ayrı olanakları içinde iş olabilir, ama öylesine insanlar için, ya da *Kategoriler*'in öğretisine göre sadece "ikincil bir töz" olan, "insan" denen yarı soyut bir varlık için böyle bir şey güçtür.[883] Kendi kabul ettiğinden daha fazla Platoncuydu ve aslında *EN*'in bu kısmı, ifade tarzında bile, dosdoğru *Devlet*'ten

---

bir değinmesi vardır (Ethics ı, 30).

[882] εὐδαιμονία. Çoğu kimse gibi, "mutluluğu" doğru seçim saymıyorum, ama Türkçenin, İngilizcenin sunabileceği en yakın şey bu olmaktadır. İddia edildiği gibi A. aşağılayıcı bir anlamda "eudamonist" kılmaz. Onun için insan için iyi "ruhun erdeme göre davranmasını" içerir (1098a16-17) ve bu birinin vatanı için ölmesini de kapsar, çünkü cesaret bir erdemdir. İyi insan ölümle birçok kimseden daha çok şey kaybedecektir, ama yine de buna göğüs gerecektir çünkü, acı verici olsa bile, soyludur (καλόν). "Bu yüzden bütün erdemlerin uygulanmasının amaçlarına ulaşmasalar bile haz verici olduğu doğru değildir" (EN 3, 1117a29-b16; krş. 1, 1100b30-33 ve s. 390). "Mutluluk" olarak çevirmenin zararları üzerine Cooper'ın yararlı bir notu vardır (*Reason and Human Good in A.*, 89 n., 1), ama keşke onun "insani başarı kazanma"sını daha iyi bulsaydım.

[883] τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου deyişi 1097b24-25'te görülür. İkincil bir töz için bkz. *Kat.* 2a14-17.

gelmektedir.[884] Yine de, psikolojide *psyche*'yle olduğu gibi, genel olarak erdem için bir tanım sunmaya hevesli olsa da, özellikle uygulama maksatlı olarak, bireysel erdemleri sıralamanın ve onları ayrı ayrı ele almanın daha yararlı olduğu konusunda ısrar eder. "Genel terimlerle erdemin 'ruhun esenliği' ya da 'doğru fiil' ve benzeri olduğunu söyleyenler yanılıyorlar. Gorgias'ın yaptığı gibi, erdemleri sıralamak, bu türden tanımlar önermekten iyidir" (*Pol.* 1260a25-28).

X'in işlevi olanakları tarafından belirlenmektedir, çünkü Platon'un tanımında olduğu gibi, bu "sadece x'in yapabileceği, ya da herhangi başka bir şeyden iyi yapabileceği bir şeydir" (Rep. 353a). İnsan söz konusu olduğunda onun kendine özgü yeteneğine dair kuşku yoktur. Bitkilerle yaşamı, hayvanlarla duyumu paylaşmaktadır. Sadece logos, usavurma gücü bir tek ona aittir,[885] bu yüzden insani varlık olarak uygun işlevi "*psyche*'nin *logos*'a göre yaptığı ya da logos olmadan yapmadığı bir fiildir." Dikkat çekici biçimde insan olan logos'a, daha önce belirtildiği gibi, ahlak duygusu ya da doğrunun ve yanlışın farkındalık eşlik eder[886] ve insan için iyi erdeme uygun olarak *psyche*'nin (aynı ölçüde doğru bir ifade "yaşamın deneyimi" olacaktır) haline gelir.[887] Burada Platonculuk ve toplumsal gerçekçilik ya da halis sağduyu arasında çarpıcı bir uzlaşma ortaya çıkar. Priam[888*] gibi talihsizlikler yaşamış birinin mutlu ve kutsanmış bir yaşam sürmüş olabileceğini öne sürmek paradoksal olacaktır.[889] İnsan için iyi olanın kabul görmüş mutluluk kavramına karşılık gelmesi düşünüldüğünden, dış koşullar da yeğle-

---

[884] Krş. Dev. 352e54a. Her şey -diyelim bir at, bir alet, bedenin bir organı- kendi belirli işlevine (ἔργον) sahiptir, "yapabileceği tek şey, ya da başka şeylerden daha iyi yapabileceği şey" olarak tanımlanmış olan bu işlev belirli bir erdem (ἀρετή) aracılığıyla yerine getirilir. Bu yüzden bu ayrıca psyche'de bulunmaktadır, ki bu her zamanki gibi Platon'da sıradan yaşam ilkesi değil özellikle insan zihnidir (A.'in τὸ λόγον ἔχον'u), çünkü işlevi gözetme, denetim, değerlendirmeyi içermektedir. Buna karşılık gelen erdem Platon'un adalet dediği şeydir, bu yüzden adil insan "iyi yaşayacak ve iyi yaşayarak εὖ ζῶν mutlu olacaktır" (εὐδαίμων 351d, 354a). En 1098b20-22'de A. ikircikli εὖ ζῆν'nin bu istismarını kopyalar (bunun için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

[885] Elbette, yine Platon. Krş. özellikle λογισμῷ Phdr. 249b-c ve *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[886] Pol. 1253a15-18, s. 333.

[887] 1098a16-17. ἀρετή, "erdem"le ne kastedildiğini birazdan göreceğiz.

[888] *Talihsiz Troya kralı. Herkules bütün kardeşlerini öldürmüştür. Paris, Hektor ve Kassandra'nın aralarında bulunduğu elli çocuğu vardı. Troya Savaşı sonunda oğlu Hektor ve kendisi öldürülmüştür.

[889] O bir εὐδαίμων οὐ μὴν μακάριός γε'dır (1101a7, muhtemelen Platon, Dev. 354a, μακάριός τε καί εὐδαίμων'a bilinçli karşıtlık içinde). Yine de 1100b34'de τῶν μακαρίων, buna karşın 1100a8-9'a göre Priam'ın yazgısını yaşamamış olan birine εὐδαίμων de denemezdi. Hem Platon'a hem de kendi sağduyusuna adil davranma girişimi bir parça akıl ya da en azından terminoloji karışıklığına yol açmış gibi görünüyor.

nir olmalıdır ve mutlu insan "tam bir erdeme uygun ve rastgele bir dönem için değil de bütün yaşam boyunca dışsal iyilere yeterince sahip olarak etkin olan biri" haline gelir.[890] Kt. 7'de (1153b14-21) bu nokta ısrarla yinelenmektedir. Mutluluk, kendisi içinde kusursuz olduğundan, hazzı da içermelidir. Birçok haz değersiz olsa bile, hepsi öyle değildir. Mutlu olmak için insan hem bedensel, hem de dışarıdan gelen üstünlüklere ihtiyaç duyar. Bir kimsenin mahvolduğunu ya da korkunç talihsizlik içinde olan bir kimsenin iyi olduğu için mutlu olduğunu söyleyenler, bilerek bilmeyerek, saçma konuşmaktadır. Vurgu çeşitlidir. Pol. 1323b23-29'u okuyan biri erdeme ve uygulamalı bilgeliğe uygun bir fiilin mutluluğun tek koşulu olduğunu sanacaktır. Sonuçta, demektedir, Tanrı herhangi bir dış iyilik olmaksızın, kendi doğasını kusursuzlaştırarak mutlu ve kutsanmıştır. Ama birkaç satır sonra, Etik'te olduğu gibi, dünya mallardan bir nebze de olsa belli erdemlerin yaşanması için gerekli olduğunu belirtir.[891] Yine de zenginliği (insanların yaptığı gibi) mutluluğun sebebi saymak, bir müzisyenin enfes biçimde çalmasını onun becerisine değil de enstrümanına atfetmek kadar saçma olacaktır (Pol. 1332a25-27). Dahası "gerçekten mutlu olan insan hiç berbat duruma düşemez, çünkü nefret edilecek ya da alçakça bir şey yapmayacaktır ve gerçekten iyi ve bilge olmak talihin her değişimini uygun biçimde taşır ve en iyi koşulları hazırlar." Aslında erdemli davranmak iyi insan için başlı başına hazdır.[892]

İsmen kendine saygılı olan bir yaşamda fedakârlığın yeri çarpıcı biçimde 9. kitapta öne çıkarılmıştır. Bununla ilgili tartışma şöyle yürümektedir (1169a15-24, 34-b2):

> Kötü insan için, yaptığı şey ne yapması gerektiğiyle farklılık gösterir, ama iyi insan ne yapması gerekiyorsa onu yapar. Akıl (*nous*) hep kendisi için en iyi olanı seçer ve iyi insan akla boyun eğer. Ayrıca iyi insan dostları ve ülkesi için de çok şey yapar, gerekirse onlar için yaşamını feda ederek. Zenginliği ve şanı, genel olarak insanların uğruna dövüştükleri şeyleri bir kenara itecek, soyluluğu seçecektir; çünkü uzun süre ılımlı haz almaktansa kısa bir süre yoğun haz almayı yeğleyerek yıllarca öylesine yaşamaktansa bir yıl soylu biçimde yaşamayı yeğleyecektir... Övgüye değer bütün eylemlerinde iyi insan soylu olan şeyin daha büyük kısmını kendisine pay eder gibidir. Bu yüzden, birçok insanın aldığı anlamda değil de, bu anlamda benliği sevmemiz uygundur.

Bununla mutluluğun ancak tam bir yaşamda elde edilebileceği beklentisi arasındaki

---

[890] 1101a14-16, 1153b14-19. Mutluluk, yaşamın amacı, bu açıdan maddi iyi talihle karıştırılmamalıdır, çünkü bunun aşırısı uygun fiile engel olabilir.

[891] EN 1099a31-b2. Kt. 10'da cömertlik ve adaletten bahseder (1178a28-30). Bu kesinlikle *Devlet*'teki yaşlı Cephalus'a bir anıştırmadır (331a-b).

[892] 1100b33-01a3, 1099a7-21.

tutarsızlık başkaları tarafından belirtilmiştir.[893] Her koşulda Aristoteles bizi uyarır. Etik bilimsel bir kuram çalışması değil uygulamalı bir el kitabı, bir yaşama rehberidir. Bu haliyle tutarlılığı hedefleyemez, çünkü yaşamın kendisi tutarsızlıklarla doludur.[894]

Bütün bunlarda Aristoteles'in düşüncesinin hep bir özelliği olmuş olan, kabul edilmiş görüşlere riayet etme özelliği özellikle öne çıkar. "İlkeyi sadece mantıksal bir sav, çıkarımları ve öncülleri ışığında değil, ayrıca onun hakkında yaygın olarak söylenen şeyle de değerlendirmeliyiz." Birkaç tipik mutluluk kavrayışından bahsettikten sonra şöyle devam eder: "Bu görüşlerin bazısı yaygın ve gelenekseldir, diğerleri de birkaç seçkin kişi tarafından savunulmaktadır; ve her iki sınıfın da tümüyle hatalı olması makul olmaz, bundan ziyade en azından bir yönden, hatta birçok yönden haklı olmaları gerekir."[895]

Öyleyse herhangi bir şeyin erdemi, onun uygun mükemmelliği ya da *arete*'si, Platon'un dediği gibi uygun işlevi yerine getirmeye hazır olmasında yatmaktadır ve insanın işlevi akılcı ve ahlaki fiile girmesidir. Belli ki bunu doğuştan yapamayız, ama bebek ve çocuklar içlerinden tam bir insan karakterinin "iz ve tohumları"[896] dediğimiz şeye sahiptir. Aristoteles bunu doğru anlamıyla (κυρία) erdemden ayrı olarak "doğal erdem" diye çağırır, ama bu bizim aradığımız şey değildir. Akıllılığın (*nous*) katılmasından yoksun olmasıyla, zararlı olabilir.[897] Gerçekten, herhangi bir kuvve gibi (1129a13-14), iki şekilde de çalışabilir. *Corruptio optimi pessima.* Kötü bir insan vahşi bir hayvanın bin katı zarar verecektir. *Politika*'da dediği gibi,

Kusursuzluğuyla insan nasıl var olan yaratıkların en iyisiyse, yasa ve adalet olmaksızın onların en kötüsüdür. Silahlı kötülük en acımasız şeydir ve doğa insana zekâ ve erdem sebebiyle kullanması için, kolayca tersi amaç için kullanılabilecek olan silahlar vermiştir. Erdem olmazsa o hayvanların en tanrısızı ve vahşisi, en şehvet düşkünü ve oburu olur.[898]

---

[893] Bkz. Moravsick, *Aristotle*, 319'da Hardie.

[894] Tutarlılık τὸ ἀκριβές'in bir özelliğidir ve τὸ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον: soylu ve adil fiiller çok çeşitlilik ve düzensizlik sergiler: fiil ve yarar konularının bir dengesi yoktur (Bkz. EN 1094b12-16, 1104a3-4 ve s. 78 vd.'da aktarılan başka yerler).

[895] 1098b9-11, 27-29.

[896] ἴχνη καὶ σπέρματα, HA 588a29.

[897] 1144b1-9. Burada çocuklarla gibi hayvanların bile doğal erdemlere sahip olduğunu, bunların açıkça kuvveler olduğu göz önünde bulundurulsa da, hiçbir şekilde fiilleşemeyen şeyin bir kuvve olmadığını söyler (*Met.* 1074a24-26), bu da şaşırtıcı bir şeydir. Hayvanların cesaret gösterebileceğini (sizin bunun için sözcüğünüz ἀνδρεία olsa da) söylemek baştan çıkarıcıdır, ama onların usavurulmamış dayanıklılıkları θυμός evini ve dostlarını terk edip vatanı için ölmeye giden bir insanın erdeminden köken olarak farklı olduğu düşünülebilir. Yine de, A.'in aklında HA kt. 8'in başında ortaya atılmış olan biyolojik süreklilik ilkesi vardır.

[898] EN 1150a7-8, Pol. 1253a31-37.

Bu doğal, yani bilkuvve erdem kavrayışında, Aristoteles erdemin doğal mı olduğu (*physis*'le geldiği) yoksa basitçe insan doğasına ona rağmen dayatılan bir uzlaşma ya da yasa (*nomos*), bir alışkanlık konusu mu olduğu konusundaki ünlü karşıtlığa vereceği yanıtı bulmuştur.[899]

Demek bizde bulunan erdemler ne doğadan gelmektedir ne de doğaya terstir. Tersine doğal olarak onları elde etmeye uyum sağlarız ama onları bizim içimizde yetiştiren şey alışkanlıktır.[900]

Böylece iyi alışkanlıkların boy vermesi başlıca önemdedir, çünkü sanatlarla olduğu gibi, ama duyum gibi doğal bir yeteneğin işleyişine ters olarak, ancak ilgili fiilleri gerçekleştirerek onları iyi biçimde yerine getirme becerisine kavuşuruz (1103a26-b2). Bu yüzden çocuklarını yetiştirmek konusunda ailelere, yurttaşlarını eğitmek konusunda devlete büyük sorumluluk düşmektedir. İyi alışkanlıklar edinmemiş birilerine etik ve toplumsal kuram göstermeye çalışmanın yararı yoktur; doğal mizaçları içinde bile bazı kimseler ailenin ve yurttaşların yönlendirmesine daha kolay boyun eğecektir. Tutku en az akıl kadar doğamızın bir parçasıdır[901] ve insanları yanlış yönlere sevk edebilir. 10. kitapta, karamsar bir tavırla, ılımlı ve boyun eğmez biçimde yaşamanın birçok insana, özellikle de gençlere hoş gelmediğini söylemektedir. Ahlaki eğitim yalnız ebeveyn yetiştirmesine değil iyi yasalara da ihtiyaç duyar, çünkü çoğunluk tartışmadan ziyade zorlamaya, kendi başına iyilikten ziyade cezaya boyun eğer.

ANLIKSAL ERDEMLER: PHRONESİS

Aristoteles erdemleri karaktere ve zihne ait olanlar, ahlaki ya da anlıksal olanlar olarak ayırır[902] ve geç dönem felsefi bilgeliğinden, adil yargı ve uygulamalı bilgeliğinden,[903] eski serbestlikten, kibarlık ve öz denetimden örnekler verir. İnsanın işlevini belirleyen *logos*, akılcılık olduğundan, onun etiğinin güçlü bir entelektüel dönüş yapması karşısın-

[899] Çelişki *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021, IV. bölümün konusudur.

[900] Kt. 2, 1103a23-26. "Ahlaki erdem" olarak çevirdiğimiz ἠθική ἀρετή kelimesi kelimesine "karakterin erdemi"dir ἦθος ve karakter, demektedir A. (1103a17-18), adını hafif bir değişiklikle, onu oluşturan alışkanlıktan ἔθος alır.

[901] Öfke gibi bazı tutkular zorunlu ve doğaldır, diğerleri ne doğaldır ne de insanlığa uygundur, sadece vahşi hayvanlara uygundur (1135b20-22, 36a8-9). Bu sonuncu kt. 7 bl. 5'te tartışılmaktadır. πάθη ve arkasında yatan psikoloji üzerine bkz. W. W. Fortenbaugh, *A. on Emotion* (1975).

[902] EN 2, bl. 1; 1, 1095b4-6. Krş. 10, 1179b20vd.

[903] Kt. 2; I, 13, 1103a3-7.

da şaşırmamalıyız.[904] Platon'dan, ahlakın vazgeçilmez temeli olarak phoronesis fikrini almış, ama kendi daha uygulamalı etiğine ve Platoncu Formların olmayışına uygun düşmesi için önemini azaltmıştır. *Phaedo*'da (69a vd.) Sokrates, erdemle paha biçilen bütün haz ve acıların alınıp satılmasına aracılık eden biricik paranın *phronesis* olduğunu söylediği zaman, bu sözcükle kastettiği şey mutlak ve değişmez ahlaki Formların varlığına yönelik derin bir felsefi kavrayış olmaktadır. Formlar olmadığından, bizim güvenmemiz gereken tek şey budur ve Aristoteles'in ısrar etmekten bıkmadığı üzere,[905] metafizik hakikatlerin güçlü kesinliğini sunamaz. Onu elde eden kişi *phronimos*'tur ve ölçütlerimizi ondan almamız gerekir. Bilgi değildir, çünkü bilgi nesneleri değişime maruz kalamaz, buna karşın şeyleri değiştirmek kesinlikle *phronesis*'in alanındadır; üretimle ilgilenen sanat (*tekhne*) de değildir,[906] "aklın uygulanması aracılığıyla zihnin insan için neyin iyi neyin kötü olduğu alanında eriştiği bir haldir."[907] "Başka türlü olduklarını kabul eden şeylerin" alanındaki kısmıyla, yani değişimin kendi gücümüzde olduğu kısmıyla ilgilenir.[908]

Phronesis, uygulamalı duyu olduğundan, "emirler verir" (ἐπιτακτική'dır, 1143a8, burada basit anlayıştan, σύνεσις, farklılık göstermektedir) ve sonuçta[909] tikel durum-

---

[904] σοφία, σύνεσις, φρόνησις. Buna ve anlıksal güçleri belirten diğer terimlere İngilizce, Türkçe karşılıklar bulmak aşırı güçtür. σύνεσις kt. 6 bl. 11'de betimlenmektedir (ve φρόνησις'den ayırt edilmektedir); 1141a17-19'daki σοφία sonuçlarını olduğu gibi ilk ilkelerin kendilerini de anlamak üzere anlıksal sezgiyle birleştirdiği bütün bilgi formlarının en kesini olmaktadır. φρόνησις, ahlaki davranışla en yakından ilişkili olan anlıksal erdem, burada daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

[905] Etik incelemenin amacı bilgi değil praksis, fiildir (195a5-6). Yine de *praksis* ve *praktike*'nin, en yakın İngilizce, Türkçe eşdeğerlerinden farklı olarak, akılcı varlıkların etkinlikleriyle sınırlı olmadığına dikkat edilmelidir. Hayvanlar, duyum ve arzulara sahip olsalar ve biz onların birtakım fiilleri gerçekleştirdiğini söylesek de, akılcı seçimden (προαίρεσις, ay. 31) kaynaklanan *praksis*'de pay sahibi değildir.

[906] Daha önceden alıntılanan bölümlere 1103b24-4a2'yi ekleyin: "Bu daha baştan kabul edilmelidir ki, insan eyleminin herhangi bir değerlendirmesi ayrıntılı bir kesinlikle değil, taslak olarak verilmelidir."

[907] 1140b20'de A. bir an için Platon'un *H. Min.*'de (373 c vd.) ortaya attığı sorunu bir cümlede çözmeye kalkar. Orada Sokrates bilerek hata yapan, hatta günah işleyen bir insanın (hem ἁμαρτάνει hem ἀδικεῖ), bunu cahillikten yapan birinden daha iyi olduğunu söylemektedir. Bu τέχναι'de doğrudur, der A., ama φρόνησις'in de aralarında yer aldığı erdemler için değil.

[908] 1140a1-2'yi Oxford ve Penguin çevirilerinden farklı olarak "Başka türlü olduğunu kabul eden şeyde, belli bir kısım hem ürünleri hem fiilleri içerir" şeklinde çevireceğim; böylece Penguin değişkesindeki dipnot gereksiz hale gelmektedir.

[909] Krş *Met.* 981a15-17: "Deneyim tikelle tanışıklıktır, *tekhne* tümelle ve bütün fiil ve ürünler tikeli ilgilendirir."

larla ilgilidir. Bu onu bilgikuramsal alanda duyuma benzer kılar ve bu nedenle de tümele ait olan bilgiyle özdeşleştirilemez.[910]

1142a23-27. Belli ki *phronesis* bilgi değildir, çünkü dediğimiz gibi, böyle bir şeyin de yapılması gerektiğinden, nihai tikelle ilgilenmektedir [Krş. 1143a32-33]. Ve *nous*'a [burada "anlıksal sezgi"] karşı durmaktadır,[911] çünkü *nous* mantıksal olarak çıkarsanamayan tanımlara aittir, ama *phronesis*, bilgiyi değil duyumu olası kılan tikelle ilgilidir.

Zorunlu olarak uzun bir deneyimin meyvesi olduğundan, gençler tarafından, sözgelimi matematik gibi elde edilemez.[912]

Erdemle ilişkisi açısından Aristoteles şöyle demektedir (1144a6-9): "İnsanın eseri *phronesis* ve ahlaki erdemle uyum içinde gerçekleştirilmektedir; erdem hedefin haklı olmasını sağlar ve *phronesis* ise hedefe giden yolları." Ve yine (1145a5-6): "Erdem amacı işaret eder ve *phronesis* ona vesile olanı yapmamızı sağlar." Bu ifadeler (krş. 1144a20-22'ylea birlikte) ve tikel durumlarla *phronesis*'in ilgi alanına girenler, önde gelen uzmanların öne sürdüğü gibi, *phronesis*'in "tekillerin sezgisine ve araçların keşfine indirgenemeyeceği" konusunda bir uzlaşmaya varmak güçtür.[913] Amaçlar ve araçlar konusundaki

---

[910] Krş. İk. An. 87b28-35.

[911] Allan (Autour d'A., 329) burada ἀντικεῖται'nin "karşıt olarak"tan çok "bir farklılıkla da olsa karşılık gelmekte" anlamına geldiğini öne sürer. Bu bağlam tarafından reddediliyor gibidir. Burada kastettiği her neyse, A.'in biraz sonra (1143a35-b5) νοῦς kendi içindeki bir bölünmeden, bir tür ἐν ταῖς πρακτικαῖς olmadan bahsetmesini engellemez. (Sağlanan isim için bkz. Stewart ıı, 91 (1143b1 üzerine) ve Mechelakis, *Practical Principles*, 27 vd.) Tikelleri ele alır ve αἴσθησις'le eşitlenmektedir. νοῦς hem τὰ πρῶτα olarak (ispatlanamaz ilk ilke ve tanımlar) hem τὰ ἔσχατα (tikeller) olarak saptanır, ve πρακτικός olduğu zaman tikel ve değişebilir olanla ilgilenir. (Krş. De an. 433a16-17.) ὁ ἐν ταῖς πρακτικαῖς νοῦς tıpkı φρόνησις gibi kuşkulu görünür; 1142a25'te kastedilen diğer anlamdaki νοῦς'dır. Bizler kolaylıkla ortaya çıkartılan ifade kusurlarına alışığız. νοῦς πρακτικός ayrıca διάνοια yakındır (De an. 433a18, EN 1139a33-36, Michelakis, agy 35 n. 41).

[912] 1142a11-16. Dahası ister tam olarak çocuk ya da karakter açısından çocuksu olsun, gençler kolaylıkla tutkularına kapılırlar (kt. 1, 1095a2-8). Krş. Russell'dan yapılan alıntı.

[913] Allan, *CR* 1962, 137'de, Gauthier'e değinmektedir. Allan'ın kendisi bunu kabul eder. Bkz. onun makalesi, "A.'s Account of the Origin of moral Principles" (aslı 1953, artık *Articles on A.* 2 içindedir, 72-8. Bu uzun süre kalıcı olmuş olan bir görüştür, ama Zeller, Jaeger ve Burnet karşı çıkmıştır. Ayrıca Michelakis tarafından güçlü biçimde desteklenmiştir; Michelakis 1145a5-6'nın "Phronesis'in akılcı ögesinin sadece fiilin amacına erişmek için yöntemleri seçmekle ilgilendiği anlamına çekilemez" diye yazmaktadır (*Practical Principles*, 56). Eh, kesinlikle böyle söylüyor gibi, ama o σκόπος τέλος ve τὰ πρὸς τόν σκόπον (τὸ τέλος) arasındaki karşıtlığın A.'te bizim amaç ve araç ayrımımıza karşılık gelmediğini öne sürer. Kt. 3'te yer alan (1139a25-33) iyi insan betimlemesinin phronesis'in iyi amacı öne sürmeyi de içerdiğinin bir kanıtı olduğunu söylediği zaman (s. 60), bu pek de iyi insanın ἠθική ἀρετή'ye de sahip olması gerektiği olgusuna (bundan da bahsediyor) yol açmaz.

hakikat ne olursa olsun, *phronesis* ve ahlaki erdem ya da karakterin iyiliği, birinin diğeri olmaksızın var olamayacağı anlamında, yakından ve karşılıklı olarak ilişkilidir. "Daha önce söylenmiş olana bakarak *phronesis* olmadan gerçekten (κυρίως) iyi ya da ahlaki iyilik olmaksızın *phronimos* olmanın olanaklı olmadığı anlaşılmaktadır." Yine "*Phronesis* karakterin iyiliğine ve o da *phronesis*'e bağlıdır, çünkü *phronesis*'in ilk ilkeleri ahlaki erdemlere uyar ve erdemde doğruluk *phronesis*'e uyar."[914] *Phronimos*'un işlevi Ackrill tarafından kısaca şu şekilde özetlenmiştir:

Belli ve sıkça karmaşık olan durumlarda *phronimos*'un ne yapılacağına karar vermesi gerekir. Bu yüzden ilgili olguları saptama, onları tartma, seçenekleri değerlendirme ve doğru karara varmayı yapabilmelidir. Bu deneyimi gerektirir, neyin özsel olup neyin olmadığını anlayan bir göz (1143b14), neyin uygun olduğu konusunda bir "duyu" gerektirir (1109b23, 1113a1, 1142a27).[915]

Sokrates'in bütün erdemi bilginin ya da bilgeliğin (*phronesis*) emrine vermesi üzerinde bir tashihtir bu.

1144b15-21. Erdemin iki formu vardır, doğal erdem ve kesin anlamıyla erdem, ve sonuncusu *phronesis* olmaksızın elde edilemez. Bu yüzden bazı kimseler bütün erdemlerin *phronesis*'in formları olduğunu söyler. Sokrates kısmen haklı, kısmen haksızdı: bütün erdemlerin *phronesis*'in formları olduğunu düşünmekte haksızdı, ama onların *phronesis* içerdiğini söylemekte haklıydı. Bu artık bütün düşünürlerin erdemi tanımlarken, durumun kendisini ve neyle bağıntılı olduğunu betimledikten sonra, "doğru kurala uygun olarak" diye eklemeleri olgusuyla doğrulanmaktadır. "Doğru" *phronesis*'e uyum sağlayan kural demektir.

Uygulamalı akıllılık ve felsefi bilgelik artık karşıtlaştırılabilir. Anaksagoras ve Thales gibi âlimlere bilge denmekte ama *phronimoi* denmemektedir, çünkü kendi çıkarlarını ihmal ettikleri düşünülmektedir. Onların yüce ve zorlu, harika ve tanrısal olan, ama

---

Cornford 1142b31-33 üzerine kaydetmeye değer bir küçük not bırakmıştır. A. orada iyi biçimde tartışılması gereken şeyin phronimos'un bir kısmı olduğunu söylemektedir τὸ εὖ βεβουλεῦσθαι, bu da εὐβουλία, ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τι τέλος οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόλιψίς ἔστιν tanımına yol açmaktadır. Cornford şu yorumu yapar: "?οὗ τὸ συμφέρον göndermesi. O zaman bu cümle εὐβουλία demek olur ki pratik olarak = φρόνησις, çünkü εὐβουλία = ὀρθότης κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τι τέλος φρόνησις = ἀληθὴς ὑπόληψις τοῦ συμφέροντος . Yani εὐβουλία (bunun için de şemada bağımsız bir yer bulmak güç) φρόνησις'e kaynaşmıştır." οὗ'nın τὸ συμφέρον'a göndermesi ayrıca Julius Walter ve Burnet tarafından da belirtilmiştir (Allan, *Articles on A.* 2, 76). Bir başka yorum için bkz. J. M. Cooper, *Reason and Human Good in A.*, 63 vd.

914 1144b30-32, 1178a16-19. Krş. 1152b7-8.

915 Ackrill, Ethics, 257, 1142a25 üzerine not. αἴσθησις sözcüğü değindiği üç yerde de yer almaktadır.

yararlı olmayan konuların bilgisine sahip olduklarını söylemektedir.[916]

Aristoteles'in erdem kavrayışının, bütün entelektüel temeliyle, Platoncu mutlaklar dünyasından ne ölçüde ayrılmış olduğu erdemli bir mizaçla müzikal kulak arasında kurduğu benzerlik ilişkisinde görünür olur. "İyi insan, iyiliği yüzünden, erdemli fiillerden haz alır ve kötü olanlarla acı duyar, tıpkı müzik kulağı olan bir adamın güzel ezgilerden hoşlanması ve kötü olanlardan acı çekmesi gibi;" ve yine, "Hazlar çeşitlidir. İnsan adil olma hazzını sadece adil olarak yaşayamaz, tıpkı müzik kulağı yoksa müzikalitenin tadını çıkaramadığı gibi."[917] Ahlaki yargı ve estetik keyif benzer biçimde doğanın lütfu olarak başlar ama uygulama yoluyla olgunlaşır.[918]

Uygulamalı tasım. Phronesis'in, kuramsal bilgelikten (*sophia*) farklı olarak, tikel durumları ele alması uygulamalı denen tasımla öne çıkarılmaktadır.[919] Ölçünlü Aristotelesci tasımda, onun ortaçağdaki türetiminden uzak bir biçimde, küçük öncülün -ve de çıkarımın- öznesi bir sınıf ya da türdür, hiçbir birey değildir. Bu onun bir bilgi aracı olması yüzündendir ve bireylere ait bilgi değil sadece duyum olabilir; ama uygulamalı (ya da tatbiki) tasım, bir fiil yönergesi olduğundan, sadece genellemelerle sona erseydi yararsız olacaktı. Aristoteles birkaç yerde uygulamalı tasıma anıştırmada bulunmakta ve çeşitli örnekler vermektedir.[920] Ne yazık ki "bu örneklerin iki tanesinin bile aynı yapıya sahip olmasının güç olduğu bilinen bir gerçektir ve bazı durumlarda benzemezlikler benzerliklerden çok daha belirgindir."[921] Ayrıca değişen ölçülerde olanaksızdırlar. Sözgelimi kim "Tatlı olan her şeyin tadılması gerekir" öncülünden baş-

---

[916] Thales'e yıldızlara bakarken kuyuya düştüğü için gülündüğü hikâyesi, göklerin gizemlerine merak salmış ama ayaklarının dibinde olanlardan bihaber olanlar için tipiktir.

[917] EN 1170a11, 1173b29-31.

[918] ἀρετή'nin ἄσκησις'i için bkz. 1170a11-12.

[919] οἱ συλλογισμοί τῶν πρακτικών, 1144a31. Yine de Hardie (A.'s Ethical Theory, 240-3) "uygulamalı tasım" adının A.'e dek uzandığı fikrini reddeder.

[920] Bkz. MA 701a7-23, EN 1146b35-47a7, De an. 434a15-21.

[921] A. Broadie, "A. on Rational Action," Phron. 1974, 71. Doğal olarak bu yüzden çokça tartışılmıştır. A. üzerine genel yapıtlar dışında, başka yakın tarihli katkılar arasında şunlar vardır: Kapp, Articles on A. 2, 45 vd. (aslı 1931); Allan, "The Practical Syllogism," Autour d'a (1955); Ando, A.'s Theory of Practical Principles (1958), bl. v; R. D. Milo, *A. on Practical Knowledge and Weakness of Will* (1966), bl. II D; A. Kenny, "The Practical Syllogism and Incontinence," (Phron. 1966); Broadie, "The Practical Syllogism" (Analyssis 1968-9); S. G. Etheridge, "A.'s Practical Syllogism and Necessity" (Philologus 1968); G. Even-Granboulan, "Le syllogisme pratique chez A." (Les etudes philos. 1976); P. Donini, "Incontinenza e sillogismo pratico" (R. crit. Di storia della filos. 1977); R. martin, "Intuitionism and the Practical Syllogism in A.'s Ethics" (Aperion 1977). Ackrill'in A.'s Ethics, s. 277'deki kaynakçası 1968'e dek uzanır, Penguin edisyonuysa (s., 51) 1971'e dek. Fakat kendi payıma, en çok aydınlandığım daha eski bir serimleme oldu, Grant'ın Ethics ı, 263-709'te yaptığı serimleme.

lamayı ister, ya da "İyi bir şey yapmalıyım; bir ev iyidir" (çıkarım) diye hemen bir ev inşa eder" mantığını kabul eder?[922] Bu tasımın küçük öncülünün tikel bir özneye bile sahip olmadığı görülmektedir, ama Aristoteles çıkarımın sözcüklerle dile getirilen bir şey değil, fiilin kendisi olduğu konusunda ısrarlıdır. "Orada [yani bilimsel düşüncede] amaç tefekkür edilen hakikattir, çünkü insan iki öncül elde ettiğinde, çıkarımı da elde eder ve anlar; ama bu durumda iki öncülden çıkan çıkarım fiil haline gelir ... çıkarımın fiil olduğu bellidir." Öncüller hem iyi hem de olası olan bir fiili işaret etmelidir ve amaç elde edilmeden önce fiilin birkaç ara aşaması olabilir.[923] Bu başka yerde öğrendiğimiz üzere, daha fiil başlamadan önce bir dizi düşünceyi zorunlu kılabilir ve "uygulamalı tasım" çok karmaşık bir iş halini alır. Bu açıdan tıbbi bir sorunu ele almada bir hekimin yordamıyla ilginç bir biçimde bağlantı kurmaktadır (kendisi tikel durumlar aracılığıyla düşünmesi gereken biridir, 1097a13 s. 232) ve bu yüzden, tam olarak dolaylı olmayan bir biçimde, bize formun maddeye önceliğini hatırlatır. Varlıkbilimden uygulamalı etiğe uzanan, bu çok yüzlü ama hiçbir şekilde birbirini tutmayan zihnin çeşitli dışavurumlarını bağlayan iplikler vardır.

Yine de fiili bilimsel usavurmanın çerçevesine oturtmaya yönelik bu çabaya karşı eleştirel olmamak güçtür. Aristoteles bir logos'un öznesine uyacak şekilde uyarlanması gerektiğini söyleyen ilkesini geçici olarak unutmuş görünmektedir ve insan fiilinin hiçbir tartışması biçimsel mantık ya da matematiğin kesinleşmesini hedeflememelidir.[924] Bunun ortaya çıkması (bir tahminde bulunma tehlikesini göze alırsak) uygulamalı tası-

---

[922] Daha iyi bir örnek Davidson'un *Moral Concepts*'te sunduğu tasımdır (ed. Feinberg, 103): (büyük öncül) "Benim vakti öğrenmeme yol açan herhangi bir fiilim arzulanır"; (küçük öncül) "Saatime bakmak benim vakti öğrenmeme yol açacaktır"; (çıkarım) "Saatine bakar." A. kendisi bu durumda tasımlamanın anlık ve bilinçsiz olduğunu söyleyecektir (MA 701a28-32).

[923] MA 701a10-13, 22-25; krş. EN 1147a27-28. Fiillerin çıkarılabileceği ama önermelerin verili öncüllerden çıkarılamayacağı fikri aslında "gizemli demesek de, kendine özgü bir düşünme tarzına" yol açabilir (ve açmıştır). J. M. Cooper buna bunun uygulamalı tasımın önyargılarının kaçınılmaz sonucu olduğunu söyleyerek yanıt vermiştir (*Reason and Human Good in A.*, 57). "Aracının zaten belirlenmiş olduğu varsayıldığından, fırsat olduğunda belli bir şeyi karar vererek ya da keyfe bağlı bir amaca uyarak yapmak için, kuşkusuz fırsat bulduğunda harekete geçecektir. Başka ne yapması beklenirdi ki?"

[924] EN 1103b34-04a3 (s. 78). Başkaları da aynı şekilde hissetmiştir. Krş. Mure, Arist., 148 n. 1 ve 211 n. 3: "Aristoteles'in uygulamalı düşünmeye tasımsal olarak yaklaşmaya hazır olup olmadığı kuşkulu görünmektedir." "Uygulamalı tasım Aristoteles'in pek de başarılı olmayan uygulamalı düşünmeyi kuramsala bağlı kılma çabasının ortaya çıkardığı bir melezdir"; Milo, A. on Practical Knowledge, 53 ve 54: "Kuramsal usavurmayla yapılan benzetmenin nasıl onun aklın uygulamalı olabileceğini açıklama çabasına yardımcı olacağını anlamak güçtür... Fiillerin zorunlu olması, mantıksal olarak bir dizi öncülü izlemeleri yüzünden değildir." Allan Autour d'a.'de daha makul bir görüş benimser.

mın, en azından kısmen, kimsenin bilerek yanlış yapmadığı, o yüzden *akrasia* (kendini tutamama ya da öz denetim yoksunluğu) diye bir şeyin olmadığı gibi Sokrates'e özgü bir paradoksu göz önünde tutarak, *bir argumentum ad hominem* olarak ortaya atılmış olması yüzünden olabilir. Yanlış yapma hangi anlamda yanlış olan bilgiyle uyuştuğu daha fazla incelenmesi gereken bir konudur; uygulamalı tasım açık biçimde Sokrates'le ve *EN* 7, 2 ve 3. bölümlerdeki kendini tutamama sorunuyla ilişkilidir.[925]

Phronesis'le yakından bağlantılı olarak her ikisi de akılcı yönelimler olan, seçim ve değerlendirme vardır. Seçim (προαίρεσις) "iradi olanın alanına girer," "arzunun akılla bileşimidir;" ayrıca, "gücümüzün yettiği şey için dizemli bir arzu."[926] Dizem de (βούλευσις) bizim yapabileceğimiz şeylerle ilgilenir, özellikle de onlar için çaba harcamanın birden fazla yolu varken. Önceden belirlenmiş bir amaç için en iyi yolları keşfetmeyi göz önünde tutarak üstlenilmiş bir düşünce sürecidir. Böylece bir hekim sağlığı geri kazanmanın en iyi yolları üzerine değerlendirmede bulunur, ama sağlığın kendisinin değeri üzerine değerlendirmede bulunmaz.[927] Seçim onun sonucudur, çünkü seçim de amaçların değil, yolların seçilmesidir. Aristoteles'in etik sözlüğünde, amaçlar *istediğimiz* şeylerdir, buna karşın onları elde etmenin en iyi yollarını (gerekli değerlendirmenin ardından) *seçeriz* (1111b26-27, 13b3-5). Phronimos, genel ifadeyle, sadece ayrı ayrı fiillerde değil genel olarak iyi yaşamla ilgili olarak, neyin kendine yararı olacağını tartabilen biri olmaktadır (1140a25-31, 41b9-10).[928]

---

[925] Sokrates için bkz. En 1145b25 vd. Bu öneriyle Allan, Autour d'A., 332 ve n. 3'ü okurken karşılaşım, ama bunu kendisinin yaptığını şanmıyorum. Sokrates ve akrasia sorunu s. 364 vd.'da tartışılmaktadır.

[926] προαίρεσίς EN 3 bl. 2'nin konusudur. Yukardakiler için ayrıca bkz. MA 700b23, EN 1113a11, 39b4-5. 39a23'te ὄρεξις βουλευτική'dir.

[927] Elbette yolların amaçlar karşısında bir hiyerarşisi olabilir. A, amaç olan ama buna rağmen başka bir C amacı için yol olabilen B için bir yol olabilir. İnsan zayıflamaya çalışabilir ve sağlığı yararına da zayıflayabilir. (Krş. hekim tarafından alınan ardışık önlemler.) Hatta hafifliği sağlığın, amacın "oluşturucu bir kısmı" da sayabiliriz. Yine de, Cooper'ın bunun A.'in bir şekilde amaçların tartılabilmesi olasılığını sağladığını, ama A.'in bunu *totidem verbis* reddettiğini (EN 1113b3-4 ve 1112b11-12, βουλευόμεθα δ'οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλά περὶ τῶν πρός τὰ τέλη; ; yine Ret. 1362a18-19; Cooper elbette bunu takdir etmektedir) söylemekte haklı olduğu konusunda kuşkuluyum (*Reason and Good in A.*, 4, 22, 97 vd. ve başka yer). Küçük qua (ᾗ, olarak) sözcüğü A. için önemli bir sözcüktür. Cooper'ın kavrayışıysa yine de karmaşıktır. S. 59'daki uyarlamasına ve s. 81-2 ve 86'da bunu dile getirme tarzına bakın ("dizem fiili sadece araçsal olarak iyi seçer").

[928] Dizem ve uygulamalı tasım arasındaki ilişki üzerine, bkz. J. M. Cooper'ın düşünce yüklü ve meydan okuyan kitabı, *Reason and Human Good in A.* Bu yapıttaki başlıca noktalardan biri τὸ ἔσχατον (onun Ekine bakın) ve τὸ καθ'ἕκαστον'nun, bu bağlamda, genel olarak sanıldığı gibi, tikel değil, *infima species* anlamına gelmesidir. Haklı olabilir ve savları okunmalıdır, ama bir eleştiri geliyor akla. Duyum (ya da algı, αἴσθησις) nesnelerinden bahsederken, tipler ve

ERDEM

Artık erdemin (*arete*, dikkat çekici insani mükemmellik) ünlü tanımına yaklaşmaya hazırlanmış olmalıyız. Şu şekildedir (1106b36-07a2):[929]

> Erdem demek bir seçim alışkanlığıdır, bizle ortalama bağıntısı vardır ve *phronimos*'un belirleyeceği şekilde akıl tarafından belirlenmektedir.

Erdem, öncelikle, yerleşmiş bir mizaçtır, kalıcı bir haldir (*hexis*, Latince *habitus*).[930] Tek bir erdemli fiilin yerine getirilmesi erdemi kesinleştirmez. Ölçüt bunun "mizacına ters düşüp düşmediği" ya da istekle ve belli hazla gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğidir. Özellikle iki yer buna ilişkindir.

1144a13-20. Tıpkı bazı kimselerin adil fiilleri adil olmadan yapması gibi (örn. yasanın emrettiklerine fiillerin kendileri için değil de, ister isteksizce ister cahillikten ya da başka sebeple uyanlar), biz de doğru olan şeyi ve iyi bir insanın yapması gerekeni yaptıklarını söyleriz, bu yüzden de iyi olmak için insanın seçimle ve fiillerin kendileri için davranarak, belli bir halde olması gerekmektedir.

1104b3-13. İçinde bulunduğu hallerin bir belirtisi olarak insan fiillerin ardından gelen hazza ya da acıya sahip olmalıdır. Bedensel hazlardan kaçınan ve böyle yapmaktan hoşnut olan biri ılımlılık erdemine sahiptir, buna karşın imtinadan hoşlanmayan kimse günahkârdır. Ahlaki erdem hazlar ve acılarla ilgilenir, çünkü bizi kötü biçimde davranmaya yönelten hazdır ve bizi iyi bir şey yapmaktan alıkoyan acıdır. Bu yüzden, Platon'un dediği gibi, insan henüz çocukluktan uygun şeyler karşısında haz ve acı duymak için eğitilmelidir. Doğru yetiştirme tarzı budur.[931]

---

tikeller arasına sahte bir karşıtlık çeker gibidir, A.'e göre algı nesnesinin "hiçbir zaman öyle somut bir tikel olmadığını, her zaman için belli türden bir şey olduğunu" söyleyecek kadar ileri gider (s. 43 n. 53). Aslında algı nesnesi hem somut tikel hem de tikelde örneklenen özgül formdur. Cooper hatta İk. An. 100a17-b1'deki ἡ δ'αἴσθησις τοῦ καθόλου ἔστιν'i bir önceki καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ'ἕκαστον. cümleciği olmadan alıntılar. 87b29-30'dan çıkardığı sonuç da yanıltıcıdır. A. orada duyu-algının bilgi sağlamadığını, çünkü τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδὲ τινος ("'buradaki bu şeyin' değil de şöyle ve şöylenin") olsa bile, aynı zamanda αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τόδε τε καὶ ποῦ καί νῦν ("belli bir yer ve zamanda ortaya çıkan bir tikeli algılamalıyız") der. Bu noktayı vurguladıktan sonra şöyle devam eder (37-39. satır): "Algı zorunlu olarak bir bir şeylerin algısıdır, buna karşın bilgi tümelin tanınmasından elde edilir." Algı nesnesinin asıl olarak somut bir tikel olduğu konusunda kuşku kalmamıştır.

[929] Geçici bir tanım (gerçek olmaktan çok söylemsel) 1106a22'de görülmektedir: "İnsanın erdemi onu iyi bir insan kılan ve uygun işlevi iyi biçimde yerine getirmesini sağlayan koşul olmalıdır."

[930] ἕξις.

[931] Krş. Platon, *Yasalar* 653a vd., ve haz ve acının üstün önemi için, "biz insan kuklaların salındığı ipler," 636d ve 732e.

Ancak ısrarla iyi fiiller yaparak sonuçta iyi insanlar oluruz. "Gerçekten saf ve ılımlı birini yaratan şey erdemli fiilin kendisinin karakteri değildir, (a) bilerek, (b) kendi yararına eylemin serbestçe seçimiyle, (c) kararlı ve tutarlı biçimde davranması gereken, bunları yapan kişinin karakteridir" (1105a28-33). Davranış konularında Aristoteles masa başı kuramcılarına karşı derin hoşgörü beslemektedir. Sadece iyi yaparak, der, bizler iyi oluruz.

1105b9-18. Birçok insan bu şekilde davranmaz. Kurama sığınır,[932] kendilerini filozof olarak tanıtır ve bu şekilde iyi olmaya çalışırlar, tıpkı hekimin söylediklerini dikkatle dinleyen ama söylediklerinden hiçbirini yapmayan hastalar gibi. Bunlar beden sağlığına kavuşmayacaklarından, bu "filozofların" hiçbiri ruh sağlığı da elde etmeyecektir.

Ayrıca, erdem iki aşırı uç arasında orta yolu izlemekte yatar. Değer konusunda zirve ya da etek olsa bile, özünde bir yöntemdir. Aşırıdan ve kusurdan kaçınılarak iyiliğin bir garantisi olarak gerekli ölçünün korunması Aristoteles'in Platon'la paylaştığı bir fikirdi: Platon'a "borçlu olduğu" değil "onunla paylaştığı", çünkü ikisi de, Delfilerin "Fazlası zarar" öğüdünde kutsal sayılan ve Pisagorcu felsefede, trajedi yazarlarında[933] ve başka yerlerde yankısını bulmuş olan, tipik bir Yunan fikrine[934] felsefi biçim kazandırmaya çalışıyordu. İtidalin değerine ve aşırılık tehlikesine yapılan vurgu, ister halk bilgeliğinde ister felsefi kuramda olsun, belki de Yunan etik düşüncesinin en değerli mirasıdır.

---

[932] εἰς τὸν λόγον καταφεύγοντες . Phaedo 99e'de Platon'un Sokrates'i kendini hakikat arayışında εἰς τούς λόγους καταφυγόντα olarak betimler. Bu benzerlik ilineksel olabilir mi? Dev. 619c'yi hedef almış görünen bir başka bölümde, öte dünyadaki hayatlar karşısında, açgözlü telaşıyla seçtiği yaşamın da kendi öz çocuklarını yemek gibi ağza alınmaz korkunçluklar içerdiğini göz ardı ederek güçlü bir tiranlığı yeğleyen adam, daha önceki dünyevî varlığında "düzenli bir şehirde yaşamış ve felsefeden çok alışkanlık yoluyla erdem edinmiş" biri olarak betimlenmektedir--tam da, burada A.'e göre, sağlam bir ahlaki erdemin elde edilmesi *gerektiği* şekilde.

[933] Sof. O. C. 1211-14 ve Eur. Medea 125-28, her ikisi de τὸ μέτριον'un dualarını söyler.

[934] Düring (Arist., 44) sanki Platon'un etkisi popüler fikirlere kökeniyle uyumsuzmuş gibi yazmaktadır, ama bu fikirler ikisinin de arkasında durmuyor muydu? Düring, A.'in başlangıç noktasının Platon'un (yazıya dökülmemiş) "Prinzipienlehre"si olduğunu "ikna edici biçimde kanıtlamış olan" Kramer'den etkilenmiştir. "A. adil ölçü ilkesini ilk keşfeden ya da bu ilkeyi etik görüngülere ilk uygulayan kişi değildi. Bunu Platon'dan devraldı ve kendi öğretisini bunun üzerine inşa edip Platon'un ontolojisini reddetti. Ortalama öğretisi, doğru biçimde erdem ve kusura görüngübilimsel bir betimleme verme yöntemi olarak kavranırsa, Aristoteles'in kendi başarısıdır." Platon'un etkisi için Stewart'a gönderme yapmaktadır (Ethics ı, 196), Stewart haklı olarak Platon'un μέτριον sözcüğünün A.'in μέσον sözcüğünden daha iyi olduğunu belirtmektedir. A. μέτριον sözcüğünü ara sıra kullanır. Pol. 1295b4'te bu μέσον'yla bir araya gelmektedir, EN 1107a7'de ὡς δεῖ'yle ve Ret. 1390b9'da ἁρμοττον'la.

Platon'da bu geç dönem diyalogları *Politicus*, *Philebus* ve *Yasalar*'da çok belirgindir.[935] Aristoteles'in kabul ettiği, iki tür ölçü ayrımını getiren Platon'du: matematiksel, nicelikleri birbirine bağlayan ölçüm (örn. 2 ile 10 arasındaki aritmetik yolda bulunan 6 gibi) ve neyin ılımlı, uygun, talih ya da zorunluluk olduğu ölçütüyle, aksiyolojik ölçüm.[936] Aristoteles bunu, erdem alanı olan duygular ve fiiller sahasındaki "bize göre olan yol" olarak adlandırmaktadır. Pisagorcular sınıra doğruluk ve sınırsıza yanlışlık atfettiler çünkü yanlış yapmanın bir dizi yolu vardır ama haklı çıkmanın tek bir yolu.

"Bize göre"nin daha başka önemi vardır. Altın oranı[937] tutturmak güçtür, bu yüzden erdem nadir ve soylu bir şeydir; çoğumuzun ona en yakın olan en iyiyle yetinmesi, hatalarımızı en aza indirmesi gerekir. İşin sırrı (a) orana en yakın olan aşırıya yaklaşmaktır, çünkü bir aşırılık her zaman için bir başkasından daha az hatalıdır, sözgelimi gözü karalık gerçek cesarete korkaklıktan daha yakındır; ve (b) bireysel doğamıza, bizde uyandırdığı hazza ya da hoşnutsuzluğa bakarak, daha uygun olana yaklaşmaktır. Bu bizi orana olabildiğince yakın kılacaktır, tıpkı eğik çubukların ters yöne eğilerek düzleştirilmesi gibi. Böylece doğal olarak çekingen olan insanlar kendilerini tehlikelerle yüzleşip çekingenliklerini yenmeye zorlamalıdır. Bu biraz katı bir idare gibi geliyor, ama "her şeyde hazza karşı tetikte olmalıyız, çünkü onu tarafsız biçimde yargılayamayız."[938]

Oran öğretisiyle ne kastettiğini açmak ve daha açık hale getirmek üzere, Aristoteles şöyle yazar (1106b18-24):

> Ahlaki erdem, içlerinde aşırılığın, kusurun ve oranın yer aldığı heyecan ve fiillerle ilgilidir. Sözgelimi korku, güven, arzu, öfke, acıma, haz ve acı genel olarak çok fazla ya da çok az olabilir, bunların ikisi de iyi değildir; ama onları doğru zamanda, doğru yerde, doğru kişilere karşı, doğru dürtülerle ve doğru biçimde hissetmek[939]—erdemin belirtisi olan oranla ve en iyiyle kastettiğim budur. Fiiller ayrıca aşırılık, kusur ve oranı sergiler.

---

[935] Bkz. Pol. 284 a-b ve *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021, dizin, ölçü, metrion. Yasalar'daki bir dizi gönderme s. 376, n. 1'de derlenmiştir.

[936] Platon, Pol. 284e; A.'te, EN 1106a26 vd. saf sayısal oranların değerlere göre önemsizliği *Met.* 1092b26'da gösterilmiştir (*YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

[937] Horace'nin A. için kullandığı μέσον τε καὶ ἄριστον benzetmesi.

[938] Tam olarak "rüşvet almadan," 1109b7-9. Krş. 1113a32-b2: "Belki de iyi insan diğerlerinden ayrılır, çünkü tikel durumlardaki hakikati görür, onların ölçütü ve ölçüsü olan hakikati. Çoğunluğun yanılgısı, anlaşılan, iyi olmasa da öyle görünen hazdan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden onlar hazzı iyi olarak görür ve acıdan kötü olarak kaçınırlar."

[939] Krş. 1109a28-29 ve 1139a14-19'daki adaletle tıp arasındaki, kesinlikle Platon, Phdr. 248a-c'ye bir şeyler borçlu olması gereken koşutluk.

Belli ki Aristoteles oran ya da orta yol kavramına birçok insana göründüğünden çok daha fazla şey yüklemişti. Fakat, bütün fiil ve heyecanlar bir orana izin vermez: bazıları *per se* yanlıştır. Sözgelimi, der Aristoteles ciddiyetle, ahlaklılık insanın hangi kadınla, ne zaman ve nasıl zina işleyeceğini yönlendirmez.[940] Bunu yapmak tümden yanlıştır. Tutkular için bu geçerlidir, yani düşmanlık, utanmazlık ve kıskançlık gibi tutkular için.

Son olarak, erdemli hal *phronimos*'un belirleyeceği gibi akıl tarafından belirlenmektedir. Ahlaki ve anlıksal erdemler arasında ayrım olamaz. Gördüğümüz üzere, insan iyi olmadan *phronimos* olamaz ve *phronesis*'e sahip olmadan iyi olamaz (1141b31-32). Bir kimsenin oranın matematiksel anlamını bir kenara bıraktıktan sonra, öğretinin uygulamalı pek bir değeri olmadığı itirazı yapılabilir. Aristoteles'in genişlettiği kadar genişletildiği zaman bile (doğru zamanda, doğru dürtüyle ve benzeri), "davranman gerektiği gibi davran"dan daha fazla bir şeymiş gibi gelmiyor ve böyle bir cümle ahlaki öğüt veremez.[941] Öncelikle, birinin katı biçimde ortaya konan ölçütler üzerinde, Platon'unki gibi metafizik bir arka plan ya da dinsel yaptırımlar olmaksızın, uygulamalı bir etik temellendirmek kolay bir iş değildir. Aristoteles "doğal" ya da bilkuvve erdemden ayrı olarak çok az kimsenin sahici bir erdem edebilecek olduğunu kolayca kabul etmektedir; "birçokları" ebeveyn eğitimi, kamu görüşü, yasal sınırlamalar ve benzer yollar aracılığıyla iyi davranışın üstünlüklerini görmeye çağrılmalıdır. Ama hiç kuşku duymadığı ölçütler de vardır ve onu bu konuda destekleyen şey, bütün insanlar akıl üstünlüğüne sahip olduğundan, birçok kimse bunu yanlış kullansa bile bazılarının onu *phronesis*, yani belli durumlarda doğruyu yanlıştan ayırma gibi (onun algıya benzettiği) bir yeteneği elde etme noktasına getireceğine (böylece *nous*'a yakınlaştıracağına, 1143b5) olan inancı olmaktadır. Bu bir tür altıncı duyudur, ahlaki bir göz ya da kulak ve *Politika*'nın Platon'a çok şey borçlu olan bir yerinde, buna sahip olanların şehirlerinde yönetim için öne çıktıklarını söylemektedir.

Phronesis yöneticilere özgü olan tek erdemdir. Diğerleri, öyle görünüyor ki, yönetenler ve yönetilenler için ortak olmalı, ama yönetilenlerin erdemi bilgi değil sahici görüş-

---

[940] (A. belli ki ara sıra ortaya bir kıyas atarak dinleyicilerini elinde tutan bir konuşmacının sanatına sahipti.) Barnes (Penguin ed, Ethics, 23) ahlakçılar tarafından özenle göz ardı edilen bir şeyi, yani A.'in öğretisinin bizi çok fazla şarap içmemeye heveslendirdiği gibi, çok az içmemeye de heveslendirdiğini belirtmektedir. Ama A. tam bir perhiz propagandacısı olsaydı (ki değildi; bkz. 1154a15-18) şarabı zinayla aynı sınıfa koymak öğretisini ihlal etmiş olmazdı. İnsanın aklına akademik çevrelerin bildiği bir hikâye geliyor kaçınılmaz olarak: Oxford'a gelen sofu bir tavırla alkolden uzak duran bir ziyaretçilerden biri, Provost ona şarap ikram ettiği zaman kendini çekip 'Zina işlemeyi yeğlerim!" demişti (buna da Provost'un 'Biz de öyle, sevgili dostum, biz de öyle" diye yanıt verdiği söylenmektedir).

[941] Bkz. Barnes, Penguin *Ethics*, 25.

tür. Yönetim altındaki insan flüt yapan kimse gibidir, buna karşın yönetici onu kullanan müzisyene benzer.[942]

Platon'un *Devlet*'inde, bilgi büyük çabalarla eğitilen filozof-idarecilere ayrılmıştı ve yardımcıları sahici bir görüşle yaşıyordu. Farklılık nesneye aitti, değişmez Formlar ya da değişen dünya. Aristoteles için *phronesis* sahici görüşten, olguyla birlikte aklı da kavramasıyla farklılık gösteriyordu.

Ayrı erdem ve ayıpları tartışmayı sürdürür ve erdemi ne kadar bütün olarak ele aldığı sorusu ortaya çıkar; Platon onu bütün alarak alıyordu ve kendi tanımı da bunu ima ediyordu. Bir açıdan o da bütün olarak ele almaktadır, yani zihnin tek bir erdemi bütün ötekilere sahip olmaktadır.

1144b32-45a2. Bu şekilde erdemlerin birbirlerinden ayrı olduğuna ilişkin diyalektik sav, aynı insanın doğa tarafından bütün erdemlerle eşit ölçüde ödüllendirilmediği ama birine sahip olmasa bir başkasına sahip olacağı düşünülürse çözüme kavuşabilir. Bu doğal erdemler konusunda doğru olabilir, ama bir insanın sahip olmasa da iyi olarak adlandırılacağı erdemler konusunda değildir. Eğer *phronesis* mevcutsa, hepsi mevcuttur.

Tek tek fiiller ve yerleşmiş mizaç, "doğa" ve "kusursuzlaştırılmış" erdem arasında olabilecek bir ayrımla birlikte, aynı kişinin fiilleri karşıtlık oluşturmaksızın cesur ama adillikten uzak, şehvet düşkünü ama cömert olabilir ve bu sav Platon'da olduğundan çok daha az paradoksal bir görünüm alır. Aristoteles için, genel bir tanım her zaman için olası olsa da, özgül bir tanımın yararlı ve bilgilendirici olması konusu önemli bir ilkeydi; erdem için ruh için söylediğini söylerdi, "Eğer genel bir tanım istiyorsanız, işte, ama en kalıcı yordam her birinin dışavurumunu ayrı ayrı betimlemektir."[943] Uygulamalı konularda bu *a fortiori* doğrudur ve 2. kitap 7. bölüm'de, "erdem"den "erdemler"e geçiş yaptığı yerde, karakteristik bir uyarıyla başlar: "Ama bu genel ifadeyi yapmak yeterli değildir. Onu tikel örneklere uygulamalıyız, çünkü tümel ifadeler geniş bir alanı kapsıyor olsa da, davranışı ele alırken, tikeller hakikate daha yakındır. Fiiller bireysel durumlarla

---

[942] Pol. 1277b25-30. (Flüt yapan için bkz. Platon Dev. 601d-e.) Fakat bağlama dikkat etmek gerekir. A. az önce politik idarenin (özgür insanlar üzerindeki idare olarak tanımlanmıştır) öncelikle boyun eğerek öğrenildiğini söylemiştir: "Bir idareye tabi olmamış hiç kimsenin iyi idare edemeyeceğini söylemek yerindedir. Her biri farklı bir erdem gerektirir, ama iyi yurttaş ikisini de anlamalı ve ikisine de yetenekli olmalıdır. Bir yurttaşın erdemi budur, iki yönden de özgür insanların yönetimini bilmek." (1277b7-16). Bundan *Etik*'te bahsedilmez ve bir parça belirsizlikle karşı karşıya kalırız. Yunan demokrasisinin kuramsal temelinin betimlenişi gibi görünmektedir, ama *Etik*'te A. bir kentin her yurttaşının *phronesis* uygulamaya yetenekli olduğunu öne sürüyor gibi değildir.

[943] De an. 412b4-5, 415a12-13.

ilgilenmektedir ve değerlendirmelerimizin bununla uyum göstermesi gerekir." Erdemin "ruhumun iyi hali", "doğru davranış" ve benzeri türden bulanık genel tanımlarıyla yetinmek yerine, erdemleri birer birer almanın yararı konusunda Gorgias'la uyuşması bu yüzdendir (*Pol.* 1260a25-28).

ERDEMLER (1)

Aristoteles dinleyicilerine bir "tablo" ya da "çizim"den bahsediyor,[944] buradan farklı türden fiil ve tutkularla ilişkili olarak buna karşılık gelen bir dizi erdemli orta karar ve aşırılıkları özetliyor, hepsinin bir ismi olmadığını belirtiyor. Söz gelimi haz ve acılara yaklaşımda, erdemli ortalama ılımlılıktır, hazza aşırı teslim olmak şehvetliliktir, onun yeterince takdir edilmemesi nadir görülür ve bir isimden yoksundur. Aristoteles bunun için "duyarsızlık" öneriyor. Para verirken görülen üçlü cömertlik - israf - cimriliktir, tehlikeye yaklaşımdaysa cesaret - gözü karalık - korkaklıktır. Öfkede de aynı örgü görülür, ama bileşenlerinin isme sahip olduğu pek söylenemez; ama ortalamayı iyi mizaç sayabiliriz, aşırılığı kızgınlık ve kusuru da ruhsuzluk sayarız.[945] Liste böylece uzar gider. Konuya dönerek, bütün yapıtın dörtte birinden fazlasını her birinin tam bir tartışmasına ayırır.[946] Fakat bundan önce, istemli ve istemsiz fiil sorunu ve iyi ya da kötü olmanın elimizde olup olmadığı üzerine bir bölümü araya sokar.[947] Bu doğal olarak genel anlamıyla erdemin doğasına ilişkin olduğundan, aynı yoldan gidebiliriz.

İSTEMLİ VE İSTEMSİZ

(i) *Erdem amaçlarla mı araçlarla mı ilgilidir?* 3. kitap 7. bölümde Aristoteles, kimsenin istemli biçimde kötü olmadığını söyleyen Sokratesci paradoksa saldırır. İlk erdemin ve erdemli uygulamaların bizim irademizde (ἐφ' ἡμῖν) ve istemli (ἑκούσια) olduğunu göstermek ve sonra eğer bu böyleyse kötülüğün de istemli olması gerektiğini öne sürme yolunu seçer (1113b6-7). Erdemle ilgili söylediği şeyi göstermek üzere çok tuhaf bir şey söylemektedir.[948] Önce (113b3 vd.) amaçlarımızın arzu nesneleri olduğunu, ama onlara

---

[944] διαγραφή, bu yapıtın derslik için tasarlandığının ilginç bir işaretidir. Tablo Penguin çevirisinde yeniden yapılmıştır, s. 104.

[945] ἀοργησία için Penguin değişkesi. Ross "kızmamazlık, *inirascibility*" sözcüğünü uydurur.

[946] Yaklaşık 2.5 kitaptır, kt. 3 bl. 5'den kt. 5'in sonuna dek (1115a4-38b14).

[947] Burada zaten ele alınmış olan, seçim, dizem ve istek kavramlarını sorguladığı yer kt. 3'ün bu ilk birkaç bölümüdür.

[948] En azından bana öyle geliyor, ama diğer yorumcular pek telaşlanmış görünmediğine göre benim yargım saçma olabilir.

ulaşma araçlarının mizaç ve seçim konusu olduğunu, bu yüzden araçlarla ilgili fiillerin seçimle yapıldıkları için istemli olduklarını yineler. Bu tanıdık bir zemindir, ama şöyle devam eder: "Şimdi erdemlerin uygulaması bunlarla [yani araçlarla] ilgilidir, öyleyse erdeme gücümüz yeter ve öyleyse kötülüğe de." Araçlarla ilgilenen erdem (onun gerçekleşmeleri ve dışavurumları, *energeiai*) 6. kitap, 1144a7-9'daki şöyle bir yer ne olacak: "Erdem hedefi doğru kılar, *phronesis* araçları"? Ya da 1144a20-22: "Erdem seçimi doğru kılar, ama doğal olarak ona bağlı olan fiilleri yürütmek erdeme değil başka bir yeteneğe aittir." "Erdemlerin etkinlikleri"[949] tam olarak Aristoteles'in her yerde insan yaşamının en son hedefi olarak, insani iyi ya da mutluluk olarak gördüğü şeydir. Biçimsel olarak, kesinlikle kendisiyle çelişmektedir ve belki töz açısından da çelişmektedir. Bu *Etik*'in gözden geçirilmemiş bir dersler dizisi (ya da dizileri), Aristoteles'in ucunu bağlamadığı bir ip olduğunun bir başka işareti olabilir. Diğer yandan, tuhaflık olasılıkla (gördüğümüz diğer şeyler gibi) içerikten çok dille, öğretisinin bulanık bir uygulamasıyla ilgili olabilir; bir insanın görmeden önce görme yeteneği ve organına sahip olması gerekirken, erdemli bir hal ya da alışkanlık edinmemişken de erdemli fiiller gerçekleştirebilir, çünkü aslında insan bu türden fiiller gerçekleştirerek alışkanlık *elde etmektedir*. Bu alışkanlık yapıcı fiiller, erdemli halin *sonucu* olmaksızın, "erdemlerin [ya da erdemlere "göre"] etkinlikler" olarak betimlenebilir. Eğer böyleyse, yine de, "erdeme göre etkinliklerin" önemini göz önünde tutarak, başka yerde, Aristoteles okurlarına sınırlı özen göstermektedir; okurlarına *energeia*'yı herhangi bir gelişme sürecinin, ancak bir kuvve olgun hale (*heksis*) ya da forma eriştikten sonra olası olan, amacı ya da zirvesi olarak görmeyi öğretmiştir.

(ii) *Sokrates.* Aristoteles'in istemli ve istemsiz fiile ilişkin bütün tartışması anlaşılır biçimde, erdemin bilgi olduğunu ve bütün yanlış yapıp etmelerin cahilliğin sonucu olduğunu söyleyen Sokratesci ve Platoncu hükümle uzlaşma çabası olarak görünmektedir. Bu kaçınılmaz olarak onun değerlendirmesini yönlendirir ve Sokrates'i Aristoteles'in gözünden görmenin tarihsel bir yanı da vardır. Fakat bu III. ciltte ayrıntılı biçimde yapılmıştır, okur belleğini tazelemek için oraya bakabilir.[950] Fakat konunun şu anki önemi açısından, o ciltten bir paragrafı burada yinelemek istiyorum.

---

[949] αἱ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι, 1113b5-6. Hiçbir açıklama yapmadan "iyiliğin etkinlikleri" çevirisinden "iyiliği üreten etkinlikler" gibi yanlış bir çeviriye kayması yüzünden Burnet'e bağlı kalarak yanlış yapmamak güçtür, çözüm bu iki satır arasında bir yerde olsa bile. İnsani iyiliği ya da αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι'yı oluşturan εὐδαιμονία için, bkz. 1098a16-17, 1100b9-10, 1177a10. εὐδαιμονία'nın kendisi "ruhun erdeme göre bir etkinlmiğidir" (1177a12, krş. 02a17-18).

[950] *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021, XIV. Bl., 1 ve 7 ("Erdem bilgidir" ve "İstemli ve istemsiz").

Aristoteles'in bu öğretiye yönelik başlıca itirazı birçok insanın da yapacağı türden bir itirazdır, yani bu öğreti zayıf iradeye, öz denetim yoksunluğuna, "kendini tutamamaya", iştah ya da tutkunun etkisine izin vermemektedir. *Etik*'in 7. kitabında (*NE* 1145b25) bu terimlerin doğru kullanımını tartışmasının başlangıç noktası olarak görür ve bir kez daha, mevcut olduğu zaman bilginin "tutkular tarafından bir köle gibi çekilip götürülüp götürülemeyeceği" sorusunun ortaya atıldığı yer olan *Protagoras*'a gönderme yaparak başlar. "Sokrates," diye devam eder, "bu fikre tümüyle karşıydı, kendini tutamama diye bir şeyin olmadığını söylüyordu: bir insan en iyiyle çelişik biçimde davranırsa, bunun öyle olduğu yargısına vardığı için değil, cahillikten böyle davranmaktadır." Böyle bakıldığında, der Aristoteles pervasızca, bu öğreti deneyimle açık çelişki içindedir;[951] ve birçoğumuz (Euripides ve Ovidius'un hakkında söyledikleri kadarıyla) Medea'nın, daha iyi olan yolu görüp onayladıktan sonra kötüsünü izlemenin mümkün olduğu yolundaki sözlerini kabul etmeliyiz. Aristoteles'in paradoksu çok nazik biçimde ele alma şeklindeki kendi çözümü çok daha gelişkin çözümleme tekniğiyle elde edilmektedir. Bilgi ve cahillik arasındaki işlenmemiş bir ikilik yeterli değildir. Bilgi fiili ya da kuvve (yani elde edilmiş ama bilinçli olarak mevcut olmayan bir halde, tıpkı uykuda ya da sarhoşken olduğu gibi), tümel ya da tikel olabilir. Belli bir tartışmanın ardından (burada önemi yok), yanlış yapan kimsenin tümel kuralı bilebileceği, ama bunun belli bir bilginin devindirdiği belli bir eylemin etkin sebebi olmadığı sonucuna varır (yani bu fiil, benim bireysel koşullarımda, kurala terstir ya da değildir, bu yüzden de yanlıştır sonucuna varır). Haz, korku vb hevesinin hâkim olduğu (bilinçten attığı, sadece kuvve olarak sakladığı) bu tür bir bilgidir; ama tikellerin böyle anında farkında olmak sadece bir duyu algısı konusudur ve Aristoteles'in bilgi kuramına göre, bilgi olarak adlandırılmamalıdır. Böylece Sokrates'in hiç hayal bile etmediği Aristotelesci ayrımları koyarak paradoksun bir kısmı kurtarılabilir: "Çünkü son terim (yani tikel) tümel değildir, tümelle eşit bir bilgi nesnesidir, Sokrates'in bile ortaya koymaya çalıştığı şey görünür gibidir; çünkü bilgi tam anlamıyla var olduğunda kendini tutamama yoktur, ayrıca bu tutkunun "çekiştirdiği" o bilgi değil, algısal bilgidir"[952] (1174b14).

(iii) *Aristoteles'in serimi.*[953] *EN* 3'ün başında, Aristoteles konuyu uygulamaya yönelik her zamanki ısrarıyla ortaya atar:

---

[951] Ya da "yaygın kanı." Bkz. n. 110.

[952] *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[953] İki yakın tarihli inceleme Siegler'in Monist 1968'de ve Furley'in *Articles on A.* 2'de (*Two Studies in the Greek Atomists*, 1967 adlı kitabından alınmış olan) incelemeleridir. Siegler'inki asıl olarak eleştireldir (belki de ara sıra aşırı eleştirel olmaktadır).

Erdem teslim olduğu[954] ya da gerçekleştirildiği fiillerle ilgilidir. Bunlar istemli olduğu zaman, övgü ya da suçlamayla, ama istemsiz olduklarında, özür ve hatta bazen acımayla karşılaşırlar. Bu yüzden erdemin öğrencileri için istemliyi ve istemsizi tanımlamak zorunlu görünmektedir ve ayrıca bu yasa yapıcılar için kimin onurlandırılıp kimin cezalandırılacağını belirlemede de yararlıdır.

Aristoteles'te özgür irade ve belirlemecilik arasındaki,[955] ilk kez Epikürcülerle ortaya çıkmış görünen o tartışmaya ilişkin bir şey görünmemektedir. Aristoteles, çoğumuz gibi, bazı şeyleri istediğimiz ya da öyle karar verdiğimiz için, başka şeyleri de koşullar bizi zorladığı için yapar ya da bir kenara bırakırız diye düşünüyordu. Başka türlü düşünmek, bizim akılcı varlıklar olarak miras aldığımız ve tanrısalla bağlantımız olan *phronesis*'in, mizaç ve gözden geçirilmiş seçimin nimetlerini inkâr etmek olacaktı. Onun ilgisi daha çok bir eylemi istemli ve bir başkasını istemsiz diye adlandırmamızı sağlayan ölçütlerin neler olduğu ve fiillerimiz için *sorumluluk* sorusunu bir çözüme bağlamak için, hangisinin uygulamalı sonuçları olduğu sorununu çözmek gerektiği konusuna yönelikti. Örneğin, bir fırtına sırasında kaptan gemisini ve gemidekilerin hayatını kurtarmak için değerli yükün denize atılmasını emrettiği zaman, fiili istemli midir? Bunu başka koşullarda seçmezdi, ama emri vermek ya da vermemek kendi yargısına bağlı bir konu değildir. Karar bir anlamda onundur, bir anlamda da ona zorlanmıştır.

Bundan sonra gelen çözümleme bir bakıma sıkıcı ve cansızdır, çünkü Aristoteles ahlakın kuram ya da genellemeler değil bireysel fiiller ya da olaylar konusu olduğu ilkesine ısrarla bağlı kalmaktadır. İstemsiz fiiller (a) zorlama altında ya da (b) cahillikten yapılan (ya da boyun eğilen) fiillerdir. (a) "Zorlama" dürtü ya da sebebin (*arche*) dışsal olduğu ve yapanın ya da acısını çekenin bir şey katmadığı durumlar için geçerlidir, örn. bir insanın denizde dalgalara kapılıp gitmesi ya da kaçırılması. Yükü denize dökmek ya da karşı çıkıldığında insanın ailesini yok edecek olan bir tiranın emriyle kötü bir şey yapmak gibi durumlar tartışmalıdır, ama daha çok istemli olmaya, bu yüzden de övgü

[954] Genellikle "heyecanlar, emotions" olarak (örn. Siegler), "feelings, hisler" (Furley, Penguin çevirisi) ya da "tutkular, passions" (Oxford çevirisi) çevrilir. πάθη kuşkusuz genellikle bu anlama sahiptir, ama burada olduğu gibi πράξεις'le karşıtlaştırıldığında (bana göre) daha çok birinin yaptığına karşıt olarak birine yapılan şey anlamına gelmektedir. Krş. 1110a2-3 ὁ πράττων καὶ ὁ πάσχων, yoldan çıkarılmış ya da kaçırılmış bir insan bağlamında.

[955] Gazetecilerin "zorlamalı" eğlenceler ["compulsive enjoyment": gözünden yaş gelinceye kadar gülmek gibi durumlar için kullanılan bir ifade -çn.] ya da iyi sebepler demekten hoşlandığı şeyle ilgili, 1110b9 vd.'da dile getirilen ve kısaca zorlamanın öznenin bir şey katmadığı tümüyle dışsal bir güç olarak tanımlanmasıyla çürütülen savı belirlenmecilik için kısmi bir destek saymadığımız sürece. Bir belirlenmeci bile herhalde evi bir mektup yollamak için terk etmek ile fiziksel olarak öfkeli bir baba tarafından atılarak terk etmek arasında bir ayrım gözetmenin yararını kabul edecektir.

ya da suçlamaya yatkındır. Avukatlar yükün sahiplerinin kaptanı yanlış karar yüzünden mahkeme edecek olmasından hoşnut olur. Yargıç burada Aristoteles'in öne sürdüğü kuralı, "istemli" ve "istemsiz" terimlerinin fiil anına gönderme yapılarak kullanılması gerektiğini kabul edecek olursa, dava onların lehine olabilir (1110a13-14). O zaman fiil istemlidir (devindirici sebep bunu yapanın kendisidir), *simpliciter* (ἁπλῶς [Lat. basitçe]) ya da soyut olarak düşünülse bile, kimse bunu yapmayı seçmez. Yine de, diye teslim eder, bazen neyin seçileceğine ya da neye karşılık acı çekileceğine karar vermek güç olur, birinin kararlarına ortak olmak daha da zordur, çünkü çoğu kez bu tür karışık fiiller ya tatsız sonuçlara yol açar ya da ahlaksızdır. Genel bir öğüt verilemez, çünkü koşullar durumu değiştirir ve fiil dünyasında insan hep tekil durumlarla uğraşmaktadır.

(b) Bu başlık altında iyi ayrım yapılır. (i) cahillikle yapılan fiiller istemli ve istemsiz olarak ikiye ayrılabilir. Bir insanın ne yaptığını fark ettiğinde üzgün olması için bir neden olmadığı durumda isteksiz[956] davrandığı söylenemez.[957] Ancak pişmanlık ve keder varsa bu sözcük geçerli olur. (ii) İnsan ya cahillik *içinde* ya da onun *yüzünden* bir fiili gerçekleştirebilir. Eğer sarhoş bir adam ne yaptığını fark etmeden bir suç işlerse, davranışının sebebi cahilliği değil sarhoşluğudur ve bundan sorumludur. Pittacus, gerçekten, sarhoşlukta işlenen bir ceza için ceza vermemeyi hem reddetmiş, hem de onu iki katına çıkartmıştır.[958] Bununla ilgili cahillik, zorlama gibi, tümel bir ilke değil tikel bir ilkedir, örn. birinin öldürüyor olduğu kişi gibi (Merope ya da Sohrap'ta olduğu gibi), tedavi amaçlı verilen bir ilacın etkisinde olduğu gibi ya da bir silahın dolu olmaması olgusu gibi.[959]

Bl. 5'teki konuya dönersek, Aristoteles söylediklerinin hem özel yaşam hem de yasalardaki yaygın uygulamaya uygun olduğunu öne sürmektedir. İntikam ya da ceza ya

---

[956] Genellikle, buradaki gibi "istemsiz" olarak çevrilen ἀκουσίως daha kesin olarak "isteksizce," "birinin isteği hilafına" anlamına gelir.

[957] EN 1110b20-24. MA 803b3-11'de, daha fizyolojik bir bağlamda, "istemsiz olan" uyku, uyanma ve soluk alma örneklerini öne sürer.

[958] 6. yüzyılda Mytilene ţiranı olan, (burada anılmayan) bu yasanın sahibi Pittacus için bkz. Pol. 1274b18-23, Ret. 1402b9-12.

[959] Belli ki A.'in örneği değil, ama ona çok yakın. "Bunu ispat etmek isteyerek, mancınık kullanan bir adam gibi bırakıverdi." (1111a10-11); "mızrağının üzerinde bir düğme olduğunu sandı" (1110a10-13). İlaçlara gelince, 1960'lı yılların *thalidomide* trajedisini hatırlamak yeter [Gebeliği önleyen bir ilaç olarak piyasaya sürülen thalidomide'in aslında bedene verdiği zararların yanı sıra, dölütlere de büyük zarar verdiği anlaşılana dek çok sayıda sakat doğum yapıldı. Günümüzde thalidomide kanser tedavisinde alternatif kemoterapi yollarından biri olarak kullanılıyor - ç.n.] İlaçların zararlı yan etkilerinin tıp sözlüğünde, kendilerine ait (Yunanca) bir ada sahip olacak, "iatrojenik" sorunlar olarak bilinecek kadar yaygın olması üzücüdür. Bana söylediklerine göre, "iatrojenik" kabul edilmiş bir tıbbi araştırma dalı olmuştur.

zorlama ya da cahillik aracılığıyla yapılmadığı sürece kötü işler arasında sayılmaktadır çünkü bundan yapan sorumludur. Sanki birini engelleyip diğerini cesaretlendirmek ister gibi, soylu işler onurlandırılmaktadır (1113b22-26). Eğer sarhoş olmak ya da denetimden çıkmanın "birinin doğasında olduğu," yoksa kendini engelleyemediği gibi bir özre başvurulacaksa, Aristoteles ne tür insanlar olduğumuzdan sorumlu olduğumuzu söyler. Düşüncesiz bir kişi, erdemli biri gibi, biçimlendirmeyi seçmenin ya da seçmemenin elimizde alışkanlıklara sahiptir. "Bir kişinin hallerinin bireysel fiillerin sonucu olduğunu kabul etmemek aptalcadır."[960] Doğru, insan *artık*, kişiliği sertleşip oturduğu zaman kendine yardımcı olmakta zorlanabilir, ama düşüncesiz yaşayarak hasta olmuş ve tıbbi öğütlere uygun davranmayı reddetmiş biri kadar durumundan suçludur. Ayıp ve erdem—ikisi de "bizim elimizdedir."

Belli ki Aristoteles bu cümlenin azaltılmış sorumluluk zeminine çekileceğinden kuşku duyacaktır. Yukarıdaki değerlendirmelerde eğitim ve çevrenin etkisini ihmal etmiş olması ilginçtir, çünkü onun çocukluktan başlayan iyi yetiştirmenin önemini vurgularken görmüştük ve bu pek de her çocuğun elde edebileceği bir şey değildir. Bu konuda kendinden pek emin değil gibi görünmektedir. Yasa yapıcılar da rol oynamalıydı, çünkü iyi davranışa alıştırarak insanları iyi kılan yasalardır ve bunu ne kadar başardıkları da politik bir sistemin değerlerinin bir sınaması olmaktadır (1103b2-6). Başka bir bağlamda bize farklı doğalarımızın bizim denetimimiz altında olmadığı söylenmektedir.

1179b20-31. Bazı kimseler bizim doğa tarafından iyi kılındığımıza, bazıları alışkanlık ve bazıları da eğitimle iyi kılındığımıza inanmaktadır.[961] Doğa'nın rolü belli ki bizim denetimimiz altında değildir, ama tanrısal bir aracılık sayesinde gerçekten talihli olana gelmektedir; ve tartışma ve eğitim her durumda etkili olmaz. Öğrencinin ruhu, daha önceden alışkanlıklar sayesinde, tohumu besleyecek olan toprak gibi yetiştirilmelidir;[962] çünkü tutkularıyla yaşayan biri ikna edici bir tartışmayı dinlemeyecek, dinlese de anlamayacaktır. O haldeki kim gelişebilir? Genel olarak tutku tartışmaya değil güce yol açar görünmektedir. Erdeme hazır olan, iyiyi seven ve kötülükten nefret eden bir karakter orada hazır olmalıdır.

Yasalar, diye devam eder, bir insanın yaşamı boyunca zorunlu olmalıdır, çünkü insanların çoğu soylu fikirler yerine zorlamaya boyun eğer. Bu erdemin, "doğal" erdemin, doğuştan-gelen erdemli olma olanağının, belli bir ölçüde doğuştan itibaren bütün in-

---

[960] 1114a3-17.

[961] Krş. Platon'un Menon'sunun girişi. A.'in burada ilgilendiği şey hangi erdemin elde edildiğinin çağdaş tartışmalarla nasıl yakından bağlantılı olduğudur.

[962] Bu okul nutukları klişesinin ilk ortaya çıkışı mı? Editörler Hippokratik *Nomos*'tan bir örnek alıntılamaktadır.

sanlarda mevcut olduğu,[963] ama tamamlanmış haliyle erdemin mevcut olmadığı anlamına gelecek şekilde, "bizim elimizde" olduğu hakikatini değiştirmez. Bu iyi alışkanlıklar yoluyla gerçekleştiğinden,

Ahlaki erdemlerin hiçbiri doğadan gelmez, çünkü varlığını doğaya borçlu olan hiçbir şey alışkanlık yoluyla değiştirilemez, örn. doğası düşmek olan taşa alışkanlık sayesinde yükselmesi öğretilemez, isterse biri onu on binlerce kez havaya atsın ya da ateşin düşmesi beklenmez... Öyleyse erdemler ne doğa tarafından ne de doğaya ters olarak içimize yerleşmiş değildir. Bunun yerine bizler doğal olarak onları elde etmeye uyum sağlarız ama onları içimizde geliştiren şey alışkanlıktır (1103a19-26).[964]

Eğer Aristoteles aslında bu konularda kararsızlık gösterdiyse, bu kısmen onun sıkça yinelenen sorunlardan ve günlük yaşamın tuhaflıklarından uzak olarak düzenli bir kuramı hedeflemektense uygulamacı olmaktaki kararlılığı yüzünden, kısmen de onun kendi karakterindeki bir şey yüzündendi. Psikolojik ve biyolojik çalışmaları, kökleşmiş entelektüalizmiyle birlikte onu bu haliyle -akılcı bir varlık olarak- insanın düşük hayvanlardan üstün olduğu konusunda ikna etmişti; ama aynı zamanda, bir entelektüel ve ahlakça aristokrat olarak dostlarının birçoğunun ölçütlerinin ne yazık ki böylesine hayran olunan yaratıklardan beklenen ahlaki duyunun gerisinde kaldığını gözlüyordu; aslında, daha da kötüsü, vahşi hayvanlarınkinden bile daha geride.

KENDİNİ TUTAMAMA, ÖZ DENETİM VE ILIMLILIK[965]

İstemli ve istemsiz fiille yakından bağlantılı olan bir şey, genellikle "kendini tutamama" olarak çevrilen *akrasia* hatasıdır. Sözcük "hâkimiyetten yoksunluk", yani *kendine*

---

[963] εὐθὺς ἐκ γενετής, 1144b6. Bu bizim akla sahip olmamızdan kaynaklanır, ama düşük hayvanların konumu bir parça belirsizdir. Az önce alıntılanan bölüm çocukların ve hayvanların erdeme yönelik doğal mizaca sahip olduğu ama bunu olgunlaştıracak *nous*'a sahip olmadıklarını söyleyerek devam eder; ama az sonra (1145a25-26) kabaca hayvanların ne kusurları ne de erdemleri olduğunu ifade eder. Buna sahip olduklarını söylemek benzetme yoluyla (1149b21-32; krş. 1116b20 vd.), olasılıkla *phronesis* talep eden gelişmemiş haldeki erdemlere gönderme yaparak konuşmak demektir. Ama (çocukların tersine) *phronesis* olasılığına bile sahip değilken, doğal olanaklara sahip oldukları nasıl söylenebilir?

[964] Son kısım zaten s. 344'te çevrilmiştir.

[965] Kendini tutamamanın yakın tarihli (1969), başkalarına yönelik kınamalar içeren bir açıklaması için bkz. D. Davidson, "How is weakness of will possible?," *Moral Concepts*, ed. Feinberg, 93-113. R. Robinson'ın *Articles on A.* 2'de "A. on Akrasia" adlı bir makalesi vardır. Yalnız bireyler değil bütün topluluklar buna maruz kalmaktadır (*Pol.* 1310a18-19).

hâkimiyetten yoksunluk, anlamına gelir. Bir kez daha başlangıç noktası, öğretisi bizi böyle bir halin olası olup olmadığını ve olasıysa eğer, nasıl açıklanacağını sorgulamaya iten Sokrates'dir. Bu yüzden *Protagoras*'ın hatırlatılmasıyla başlarız.

1145b21-29. Bazı kimseler bir insanın bilerek kendini tutabileceğini reddeder. Sokrates'in dediği gibi, bilginin mevcut olduğu yere başka bir şey hâkim olsaydı ve onu köle gibi çekip götürseydi katlanılmaz bir şey olurdu (Prot. 352b-c). Sokrates bu fikre bütünüyle karşıydı: kendini tutamama diye bir şey yoktu, çünkü kimse bile bile en iyiden farklı biçimde davranmaz, ancak cahillik yüzünden yapar bunu. Şimdi bunu söylemek kabul edilmiş olan görüşle çarpıcı bir karşıtlık içindedir[966] ve neler olup bittiğini ve eğer sebep cahillikse, ne tür bir cahillik diye sorgulamamız gerekir.

Yöntemini, etik sorgulamaya uyarlanmış haliyle yeniden açıklayarak başlar: önce bir konu üzerine geçerli inançları ortaya koy, sonra olabildiğince açık biçimde ortaya çıkan soruları ya da güçlükleri (*aporiai*) dile getir, sonra olabildiğince uzak geçerli görüşleri ya da en azından en yaygın biçimde kabul edilen ve yetkin olan görüşleri doğrula; çünkü güçlükler çözülecek ve elde edilen görüşler sağlam kalacak olursa, bu ispat için yeterli olacaktır.[967] Bunun büyük kısmı onun genel felsefi yöntemini betimlemektedir,[968] ama uygulamalı sorunlara karşı felsefi sorunlarda burada izin verilen ispat ölçütüyle yetinmekte güçlük çekecektir.

Aristoteles (a) yöntemini, (b) tümüyle uyuşmayan "söylenmiş şeyleri" ve (c) *aporiai*'yi ortaya koyduktan sonra, (d) kendi çözümüne gelir. Bilgi ya bilfiil ya da sadece bilkuvve var olabilir, tıpkı bir kimsenin, tek başına fiili canlandıran duyuma (1147a26) benzer o tanışıklıktan yoksun olduğundan, uygulamalı tasımın öncüllerini tümel formuyla bildiği ama birinin kendi tikel durumuyla ilişkisini bilmediği zaman olduğu gibi. Bunun yerine bilgi Platon'un okuryazar ve sayıları bilen ama ne okuyan ne de sayan adamında olduğu gibi uyku halinde olabilir.[969] Delilik ve sarhoşluk bu hale yol açar, tıpkı öfke ya da şehvet gibi tutkuların yaptığı gibi. Yine, bir tümel bir başkasıyla çarpışabilir, örn. "x'i yapmak yanlıştır"ın "x'i yapmak haz vericidir"le çarpışması gibi. O zaman konu edilen fiil x'in bir örneğiyse ve arzu güçlü bir biçimde sürüklüyorsa, sadece "insan

[966] Krş. kt. 8, 1168b34-35 καί ἐγκρατής δὲ καί ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἤ μὴ, ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος.

[967] 145b2-7. Bağlam buradaki ve 28. satırdaki τὰ φαινόμενα 'nın, genellikle çevrildiği şekliyle, "olgular" ya da "kanıt" karşılık gelmediğini, "insanlara öyle gelen şey," edinilen görüşler anlamına geldiğini açıkça göstermektedir. Stewart (II, 128) onu dört satır aşağıdaki ἔνδοξα ile eşleştirmiştir ve aynı şey Owen tarafından da öne sürülmüştür (Articles on A. 1, 114 vd.). kendi programını yürütürken A. tartıştığı şeyi τὰ λεγόμενα olarak adlandırır.

[968] *Metafizik*'in kt. A ve B'si işbaşındaki yöntemin iyi bir örneğini oluşturmaktadır.

[969] 1146b31-33; krş. Platon, Tht. 198e-99a.

haz veren şeyi yapmalıdır" kuralı hatırlanıp uygulanır.[970] Bu noktaları vurguladıktan sonra Aristoteles Sokrates'e döner (1147b13-17): savladığı şey, kimsenin kesin anlamıyla bilgi mevcut olduğunda kendini tutamamazlık etmediği anlamında görünmektedir. "köle gibi sürüklenen" şey sahici bilgi değildir, çünkü bilgi tümele aittir,[971] buna karşın kendini tutamamaya yol açan duygusal etki sadece, fiilin tetikleyicisi olan burada ve şimdinin duyusal bir farkındalığına izin vermektedir.

Aristoteles Sokrates'i en iyi biçimde ele alır, ama psikolojiye dayanan kendi görüşü en açık şekilde 1. kitapta görülür (1102b13-28). Ruhun bir akılcı ve bir tümüyle akıldışı[972] kısma bölünmesi çeşitlemelerini tüketmez. Ayrıca akılcıyı bir şekilde paylaşan akıldışı bir öge vardır, yani arzu. Hem kendini denetleyen hem de kendini tutamayan insan onları doğru ve en iyi hedeflere yönelten akla sahiptir, ama akla direnen başka bir şeye de[973] sahiptirler, tıpkı istenen yönden farklı bir yöne giden felçli bir bacak gibi. Onun kısmi akılcılığı kendini tutan adamın akla boyun eğmesinden ve gerçekten erdemli insanda, hâlâ mevcut olsa da, her açıdan akılla uzlaşması yüzünden ortaya çıkar.

Akrasia'nın karşıtı *enkrateia*'dır, kendinin emrinde ya da denetiminde olmak. Sahibi "arzularının kötü olduğunu bilerek, onları izlemekten aklıyla uzak duran" (1145b13-14; krş. De an. 433a7-8). Muhtemelen *enkrateia*'nın "bir erdem olmayıp karışmış bir hal" (1128b33-34) olmasına neden olan "güçlü ve kötü arzulara" (1146a9-10) sahip olduğu söylenir. Güçlü hevesleri dizginleyen bir insanın, baş etmesi gereken kötü arzulara sahip olmayan birinden daha az erdemli olduğunu söylemek şaşırtıcı görünmektedir, ama bu, doğruya yönelik, onu aynı zamanda hoşa gider kılan alışkanlığın bir eğilimi olarak erdem şeklindeki Aristotelesci erdem tanımıyla tutarlıdır.[974] Bu haz ve arzu ala-

---

[970] A.'in buradaki değerlendirmesi, Ackrill'in de söylediği gibi, "tam olarak açık değildir," ama Ackrill'in kendi serimlemesi bir açıklık modeli olarak önerilebilir.

[971] Bilgi sadece tümele ait olduğundan, bkz. geride.

[972] Besleyici (1102b11), krş. 1102a32 ve s. 285.

[973] "Hangi anlamda ayrı olduğu fark etmez," der A. (1102b25), bize bir kez daha bunun bilimsel bir psikoloji incelemesi olmadığını ve etikte uygulamalı sonucun önemi olduğunu hatırlatarak.

[974] Cesaret koşut bir durum olmalıdır, ama A. cesaret erdemine sahip kimseyi "korkusuz" olarak adlandırsa da (1115a16, 31, b1), ayrıca tehlikelerden başkaları gibi korksa da onlarla yüzleştiğini, ama bunu sadece hangi tehlikelerle yüzleşmek doğruysa onlarla karşılaştığı zaman yaptığını söylemektedir (1115b10 vd.). Cesaret yine de acı vericidir, çünkü tatsızlığı etkin bir biçimde karşılamak hazdan kaçınmaktan daha acı vericidir. Onu haz verici kılan şey (gerçekten erdemli olan bütün fiillerin olması gerektiği gibi; bkz. 1104b3 vd., s. 353) hedeftir, ardından gelebilecek olan onur ve her koşulda soylu biçimde davranmış olma bilinci (1117a32-b15). Haz fiilin kendisinde olmadığından (αὐτῷ τούτῳ χαίρων, 1104b6) bu pek makul bir sav olarak görünmez.

nındaki erdem, demek, öz denetim değil, genellikle "ılımlılık" olarak kabul edilen *sophrosyne*, "her şeyin içinde akılla aynı sesi çıkaran" (1102b28) "hazlarla ilgili bir oran"dır (1117b24 vd.). Anlaşılan, sadece *sophron*, erdem için gerekli *phronesis*'e sahiptir.[975] Buna karşı gelen *akrasia* (krş. 1151a5-6) değil, "ahlaksızlık" olarak karşılanabilecek olan ve "hazlar açısından aşırılık" diye tanımlanan *akolasia*'dır.[976] Bu açıdan kusurluluğun karşıtı olan bir ayıp, diye kabul eder Aristoteles, nadirdir, aslında neredeyse insanidir ve bir adı yoktur, ama duyarsızlık (ἀναισθησία) diye adlandırılabilir ve ılımlılık bununla ahlaksızlık arasındaki bir erdemdir. Öz denetim ve karşıtı artık bir tür ikincil ortalamada, ılımlılık erdemiyle ahlaksızlık ayıbı arasında durmaktadır. Öz denetim *iyi* bir şeydir[977] ve Aristoteles'in ona erdem adını vermeyi reddetmesi sadece onun önceden gelen ortalamalar ve aşırılar şemasını ilgilendirmektedir ve onu evrensel bir ölçüt olarak kullanmanın yapaylığını ortaya koyar. Yine de istediği zaman aşırılıkları bulabilir. Doğruculuğun erdem olmadığı pek söylenemez, ama hangi aşırılıklar arasında bir orandır o? Yalan söyleme ilgili tek ayıp değil midir? Aristoteles azimlidir. Doğruculuk bir yanda övüngenlik,[978] diğer yanda sahte tevazu arasında bir orandır, ki bu onun alanını yoğun biçimde sınırlar görünmektedir.[979] Genellikle tipik bir Yunan erdemi sayılan *aidos*,[980] rasgele ihraç etmenin bir başka örneğini sunar.[981] O insanlara Zeus tarafından adaletle birlikte "şehirlere düzen getirmek ve dostluk ve birlik bağları yaratmak üzere" gönderilmemiş miydi? (Platon, *Prot.* 322c.) Ama Aristoteles için (utanmazlık ve utan-

---

[975] Krş. 1140b11-12'de önerilen etimoloji: onu bu adla çağırırız, ὡς σῴζουσαν τὴν φρόνησιν.

[976] Yani 1118b27-28. Ama vicdan sahibi A. bunun *bütün* hazlar için, hatta duyuların bütün hazları için geçerli olmadığını belirtmeyi gerekli görmüştür. Sözgelimi, hoş renkler görmekten ya da müzik dinlemekten aşırı haz alan bir kimseyi ahlaksız ya da edepsiz olarak adlandırmayız, diye belirtir (1118a1 vd.). Bunlar Platon'un "hakiki" ya da "saf" dediği hazlar arasındadır (*Phil.* 51b vd). Dokunma ve tatma hazzı diğer yandan "kölece ve hayvancadır," ama bir kez daha A.'in vicdanı onu zorlar: meşguliyetlerinin sıradan süreci içinde tat almaya başvuran kimseler için bir istisna yapmalıdır, çeşniciler ve aşçılar için!

[977] σπουδαίον, 1151b28. Bu bölüme ayrıca ἀναισθησία, σωφροσύνη, ἐγκράτεια, ἀκρασία ve ἀκολασία arasındaki ilişkiler için başvurulmalıdır.

[978] 1127b25'te adıyla anılan Sokrates'e atfedilen εἰρώνεια. A. bunu sergileyenlerin palavracılardan daha çekici karakterler olduğunu kabul eder ve bunu bir şey kazanmak için değil azametten kaçınma arzusuyla yaparlar.

[979] 1108a20-23. Doğruculuğun daha tam bir değerlendirmesi 1127a33-b32'de gelir.

[980] LSJ tarafından önerilen İngilizce eşdeğerler arasında *reverance, awe, respect for he feelings of others or for one's own conscience, sense of honour* bulunmaktadır [sırasıyla: hürmet, huşu, başkalarının duyguları ya da insanın kendi vicdanı karşısında saygı, onur duygusu].

[981] αἰδὼς ἀρετὴ μὲν οὐκ ἔστιν, 1108a32. Krş. 1128b10, αἰδὼς 'un tam bir tartışmasının başlangıcı. Ama sağduyu kendini kısa bir süre için gösterir 1116a27-28'de: yurttaş ordusu içinde gösterilen cesaret δι'ἀρετήν'dir çünkü δι'αἰδῶ καὶ διά καλοῦ ὄρεξιν'dir.

gaçlık ya da sinirlilik arasındaki) bir oran olmasına karşın bir erdem değildir, duygu ve tutkularla birlikte sınıflandırılır. Bu sonucu elde etmek için Aristoteles'in onu utançla αἰσχύνη, tevazünün iyi anlamıyla değil utanç verici bir fiilden dolayı utanmak anlamında eşitlemesi gerekmiştir. Bu kesinlikle *aidos*'un onun dönemindeki hâkim anlamı değildi.

ERDEMLER (2)

Aristoteles'inkinden, yeterince haklı olarak, birkaç büyük etik sisteminden biri olarak bahseden uzman ve filozoflar, onun da ne ölçüde kendi zamanının ve yerinin ürünü olduğunu unutma eğilimindedir. Sorulan sorular ve sorgulamanın yönü genellikle onun için öncülleri ve çağdaşları, özellikle de Sokrates ve Platon ve daha genel olarak dördüncü yüzyıl Yunanistan'ının toplumsal ve politik yaşamı tarafından belirlenmişti; çünkü bildiğimiz kadarıyla, iyinin bir birey için neyse bir kent için de o olduğuna inanıyordu. Bunun anlamı *Etik*'te ve *Politika*'da ele aldığı bazı sorunların onun için taşıdığı önemi ve zorunluluğu bizim için taşımıyor olduğudur. *Devlet*'in gölgesi özellikle erdem bir mi çok mu olduğu ve hangi anlamda böyle olduğuyla, adaletin bir erdem mi yoksa erdemin tamamı mı olduğuna ilişkin bölümlerin üzerine düşmektedir. Çeşitli Yunanca sözcüklerin anlamlarını, gerek açıklayarak gerek güncel kullanımlarını düzelterek kılı kırk yaran bir titizlikle belirlediği zaman onunla aramızda ikinci bir gedik açılmaktadır. Bunların bir kısmının kesin İngilizce, Türkçe karşılıkları yoktur ve sıradan Yunanların düşünce ve diliyle ilişkilerinden koptukları zaman içeriklerinin büyük kısmını kaybederler. *Etik*'i okurken insan bazen ahlak felsefesi değil Yunanca sözlükbilim dersi alıyormuş gibi bir hisse kapılır. Bunun da kendine özgü bir çekiciliği var elbette, ama terimlerin kesin ve uzlaşılmış bir kullanımı felsefi tartışma için can alıcı önemde olsa da, tanımlar üzerine öylesine ısrar eden Sokrates'le Platon'un bile,[982] ya da felsefeyle dil arasında yakın bir bağlantı olduğunu savunan modernlerden birinin bile, cömertlik ve cimrilik, aşırı heves ve ölçülü heves, soytarılık, yaratıcılık[983] ve kabalık olarak çevirdiğimiz Yunanca sözcüklerin anlamlarındaki ince ton farklarının ayrıntısına girmekte ısrar edeceğinden kuşkuluyum doğrusu.

---

[982] Platon için krş. sofistlik ve Sofist tartışmasının girişi, Sof. 218c: "Sofist'le, sözcüklerle arayıp ışık getirmekte *olan kimseyle* başlamalıyız. Şu anda sizinle benim aramda onun sadece adı var. Bize adı veren gerçekliği özel olarak kendi kafamızda taşıyor olabiliriz, ama ihtiyacımız olan şey tartışma aracılığıyla şeyin kendisiyle ilgili bir uzlaşmaya varmaktır, tartışmadan sadece ad üzerine uzlaşmak değil."

[983] εὐτραπελία (1108a14), öz denetim ve αἰδώς'un açıkça yasaklandığı erdemler listesine katılmıştır!

Bu nedenle ayrı ayrı her erdemin ayrıntısına girmek pek yarar sağlamayacaktır. Bir ya da ikisine -ılımlılık, cesaret- zaten bakmıştık. Bunların yanı sıra, "yüce gönüllülük" ve adalet gibi ikisini daha ele alacağım; bunların ilki Aristoteles'in kendi karakterine ışık tutmakta, diğeri hem onun dönemi hem de şimdi için özel bir önem taşımaktadır.

Yüce gönüllülük (4. kitap, 1123a24-b35).[984] Yüce gönüllü karakter, Aristoteles'in ideali, filozofun bir başka adıdır. İdeal yurttaş da diyebiliriz. "Yüce gönüllü insan, en yüksek haklara sahip olduğundan, en iyisi olmalıdır; çünkü insan ne kadar iyi olursa o kadar daha büyük ödüllere layıktır ve en büyüklerin en iyisidir"; ve yüce gönüllülük "erdemlerin bir süslemesidir, çünkü onları artırır ve onlar olmadan olmaz." Bu süper erdemi örnekleyen numune "kendini büyük şeylere layık gören ve onlara layık *olan* kimsedir." Bununla ilgili hataları oluşturan aşırılıklar kibir (haksız yere kendini yüksek yerde görmek) ve yersiz mütevazılık, cesaretten yoksunluk ya da korkaklıktır.[985] Yüce gönüllü insan kusursuz bir beyefendidir,[986] büyük ölçüde hak ettiği onura çok düşkündür, ama ancak onu ihsan edebilecek kimselerin elinden gelen onura. Güç, zenginlik ve soylu doğum yüce gönüllülüğe yardımcı olur, ama yüce gönüllü karakter bunlarla yücelmez ya da bunların kaybıyla bir şey kaybetmez. Tehlike peşinde koşmaz, ama gerektiğinde ondan kaçmaz, bazı koşullarda hayatın yaşamaya değer olmadığını bilir. Ödül ve lütuflar almak yerine bağışlamayı yeğler, çünkü üstün rol odur. Aldığı şeyi daha üstün bir şeyle geri verir, ona vereni borçlu duruma getirir. Talep etmekten hoşlanmaz ve başkalarına yardım etmeye heveslidir, büyük ve zengin kimseler arasında başını dimdik tutar ama kibar kimseler karşısında cana yakındır, çünkü tevazuyla yaklaşanların karşısında gösteriş yapmak bayağılıktır. Sevgisinde ve nefretinde açıktır, aklındakini serbestçe söyler, başkalarının görüşlerine tepeden bakar. Yakınmaya yanaşmaz, zararları hatırlamaktansa göz ardı etmeyi yeğler. Kâr getirici ve yararlı mülklere sahip olmaktansa güzel ve yararsız şeylere sahip olan biridir, çünkü böyle şeyler kendine yeterlik ve bağımsızlığa daha uygundur. Son olarak vakur mizaçla birlikte gelen dışa yönelik tavırlar gelir. Telaş ve tiz ses onu rahatsız eder, ağır adımları, derinden gelen sesi ve ölçülü konuşmasıyla

---

[984] μεγαλοψυχία'nın yapılabilen en iyi, birebir çevirisi. μεγαλόψυχος birebir olarak "yüce ruhlu" demektir, Latincesi *magnanimus*'tur. Virgilius Troyalıların atalardan kahramanlarını böyle çağırır (Aen. 6, 649) ve krş. Cicero'nun *constans, sedatus* ve *gravis* olan "*magnanimus et fortis vir*"i (Tusc. 4, 28, 61). "Gurur" (Oxford çev.), "uygun"la nitelenmediği sürece, χαυνότης'nın karşılık gelen kusurlarının çağrışımlarından bir çoğunu üstüne almıştır.

[985] Penguin çevirisinde kullanılan son sözcük A.'in μικροψυχία'sına ona uygun Latince "yüce gönüllülük" karşıtını verir. Yüce gönüllülük güçlü bir biçimde erdem olsa da, bu aşırılıklar kusurdan çok hata olarak adlandırılmalıdır (1125b18-19).

[986] καλοκαγαθία'ya sahip olmalıdır (1124a4).

tanınır.[987] Aristoteles'in "yüce gönüllü insanının" modern dönemde büyük ölçüde eleştiri aldığını söylemeye gerek yok, ama fevri Yunanlarla dolu bir şehirde böyle birkaç (birçok olması olası değil) kişinin olması fena olmayabilirdi.

Adalet.[988] 5. kitabın tamamı bu temel konuya ayrılmıştır. "Adalet," denmektedir, "belirsiz bir sözcüktür." Bir anlamda bütün erdemi kucaklar, çünkü genellikle yasaya boyun eğmeyle eşit sayılmıştır ve "yasa bütün erdemlere göre yaşamamıza ve herhangi bir kötülük biçiminden uzak durmamıza izin verir" (1130a23-24). Bu herhangi bir politik topluluk içinde genel mutluluğa ve bireyler arasında iyi ilişkilere yol açan şeyleri besleyen bir şey olarak belirtilir. Adalet, bu yüzden, yasa kalıcılığı gibi yaygın anlamı yüzünden, erdemle örtüşmektedir, ama özünde aynı şey değildirler: böyle bakıldığında erdem bir karakter halidir, adalet de başkalarıyla ilişkilerimiz içinde dışa vuran o haldir.[989]

Bu şekilde Platon'a saygısını gösterdikten sonra, Aristoteles, konuyu çözümleyici içgüdülerinin denetimine bırakır. Genel adalet dışında, sadece erdemin bir kısmı olan özel bir anlam vardır, dahası onu ilgilendiren de bu tür adalettir. Bu anlamda adil olmamak, kazanç ya da çıkar hevesiyle haksız ya da dürüst olmayan biçimde davranmaktır.[990] Bir kimse kazanç için, bir başkası da tutkusunu tatmin etmek için zina yapıyorsa, ikincisine adaletsiz değil ahlaksız denir ve bu dar anlamda adaletsizlikten ayrı olan başka ayıplardan herhangi birini sergilemek olasıdır.

Yani tümel adaletsizliğin yanı sıra, bir başka tikel adaletsizlik olduğu açıktır. Aynı ada sahiptir, çünkü ikisi de aynı cinstendir. Belli ki birkaç tür adalet vardır, bütün olarak

---

[987] Gauthier *Magnanimite* (1951) adlı kitabında yüce gönüllü insanın tefekkür mükemmelliğine sahip insan olduğu sonucuna vardı ve betimlemedeki bazı niteliklerin, aslında İk. An. 97b21'de bu erdemin bir örneği olarak adlandırılan Sokrates'e gönderme yaptığı sonucuna vardı. Gauthier görüşünü Dirlmeier'in ortaya koyduğu kuşkulara karşı kendisinin ve Jolif'in yorumlarında savundu (Bkz. Allan, CR 1961, 137, onu ikna etmiştir). μεγαλόψυχος'u A.'in takdir ettiği birçok özelliğe sahip olmasına karşın, kendini adamış bir filozof olarak görmek zordur. O daha çok yurttaşlık açısından, πολιτικὸν ζῷον olan insan açısından idealdir.

[988] Burada sunulan taslak çeşitli yerlerle beslenebilir, örn. Stewart'ın kt. 5'e düştüğü notlar, Hardie, *A.'s Ethical Theory,* bl. 10 ve Finley'in *Articles on A.* 2, 142 vd.'daki makalesi.

[989] Bu oldukça açıktır ve Hardie'nin bunu birçok erdemin başkalarını etkileyen fiillerde dışavurduğunu söyleyerek bulanık bulmasına gerek yoktur (*A.'s Ethical Theory,* 185 vd.). Bir karakter hali olarak tanımlanan erdem kendini dostlarımıza yönelik fiillerde gösterdiği zaman, bu adildir.

[990] "Adaletsizlik onur, para ve kişisel güvenlikle ilgilidir - hepsini kucaklayacak bir sözcüğümüz olsaydı üçüyle de- ve dürtüsü kazançtan sağlanan hazdır" (1130b1-4). Emniyet arayışı nasıl kazanç coşkusuyla canlanabilir bu belirtilmemektedir, ama başka yerde A. "kazancın" (κέρδος) kesin olarak uygun olmadığı yerde bile gevşek biçimde kullanıldığını açıklamaktadır, örn. bir darbe indiren kişi, darbeyi yiyen kişinin "kaybına" karşıt olarak (1132a10-12). Yine de adaletsizlik asıl olarak dar anlamda alışverişlerde ve finansal işlemlerde ortaya çıkmaktadır.

erdemden farklı olan da bunların arasındadır ve bizim elde etmemiz gereken şey bunun özü ve özellikleridir... Bu yüzden erdemin bütününün terimleriyle tanımlanan adalet ve adaletsizliği göz ardı edebiliriz.[991]

Öyleyse adalet, diğerleri arasında *bir* erdemdir, maddi malların ya da başka çıkarların bölünmesi sırasında tarafsız ya da adil davranmayı içerir. Aşırılar arasında ortalama olarak erdem örgüsüne nasıl uyum sağlar? Sağlamaz, der bazıları. "Adaleti bir ortalama olarak gösterme çabası sonuca ulaşmaz."[992] Aristoteles'in kendisi bunu şöyle ifade eder (1133b30); "Adil dağıtmak (δικαιοπραγία) yanıltmayla yanıltılma arasındaki, yani çok almakla az almak arasındaki bir ortalamadır. Adalet bir tür ortalamadır, diğer erdemlerle aynı şekilde değil, bir ortalamaya *ait olduğu* için." Gerçekten adaletsiz davranıldığı için bir adamı kötü maksatlı diye kınamak tuhaf olacaktır,[993] ama yine de Newman şöyle yazmıştır (*Politics* II, 391): "Beşinci kitabın asıl maksadı herhalde Adaletin, bütün diğer ahlaki erdemler gibi, bir ortalamaya sahip olması gerektiğini, yani ἀνάλογον ve ὡς ὁ λόγος[994] olduğunu ve birden çok çeşidi olduğunu göstermektir." Aristoteles hemen ortalamanın terimlerini tanımlamaya yönelik ilk girişiminin işe yaramayacağını görmüştür. Adil fiil (ister insanın kişisel ilişkilerinde olsun ister başkaları arasında yargıç olarak olsun) adaletli ve uygun olandan daha az ya da daha çok paylaştırma arasındaki bir ortalamadır. Bunun hemen ardından gelen tümcelerde ne demek istediğini açık kılar.[995]

Ve adalet adil insanın, yani adil olan ve böylece ya kendisiyle bir başkası arasında ya da iki başka kişi arasında, kendisine arzu edilebilir olandan daha çoğunu ve komşusuna daha azını (zararlı bir şeyle de durum tersine olacaktır) vermeyecek şekilde, orana göre eşit olanı verecek şekilde dağıtacak olan (ve iki farklı insan arasında dağıtmada da aynı şekilde davranacak olan) kişinin yaptığı söylenen erdemdedir. Adaletsizliğin ne nedenle aşırılık ya da kusur olduğuna gelince, çünkü aşırılık ve kusur üretmektedir—biri söz konusu olduğunda doğası itibariyle yararlı olanın aşırılığı ve incitici olanın kusuru; başkaları söz konusu olduğundaysa bütün olarak bir kişi durumunda söz konusu olan gibidir ama oran her iki yönde bozulabilir. Adaletsiz fiilde çok aza sahip olmak adaletsizce davranılmaktır; çok fazlaya sahip olmak adaletli davranmaktır.

---

[991] 1130a32-b1, b6-8, 18-20.

[992] Ross, *Aristotle*, 214, Jackson'la uzlaşmaktadır. Bu Stewart tarafından uzun ve özenli bir notla reddedilmiştir (*Ethics*, 472-5) ve daha sonra da Hardia tarafından (*A.'s Ethical Theory*, 183).

[993] Yukarıdaki Yunanca ὅτι μέσου ἔστιν'in birebir çevirisidir: "aracı bir değere karşılık gelir" Ross, onu Hardie izler; "çünkü bir ortalamayı hedefler," Penguin çevirisi.

[994] Ve insan kendi kendine adaletsiz olamaz, 1134b12-13 (ve krş. bl. 9).

[995] 1134a1-13, Ross'un çevirisinde.

tanınır.[987] Aristoteles'in "yüce gönüllü insanının" modern dönemde büyük ölçüde eleştiri aldığını söylemeye gerek yok, ama fevri Yunanlarla dolu bir şehirde böyle birkaç (birçok olması olası değil) kişinin olması fena olmayabilirdi.

Adalet.[988] 5. kitabın tamamı bu temel konuya ayrılmıştır. "Adalet," denmektedir, "belirsiz bir sözcüktür." Bir anlamda bütün erdemi kucaklar, çünkü genellikle yasaya boyun eğmeyle eşit sayılmıştır ve "yasa bütün erdemlere göre yaşamamıza ve herhangi bir kötülük biçiminden uzak durmamıza izin verir" (1130a23-24). Bu herhangi bir politik topluluk içinde genel mutluluğa ve bireyler arasında iyi ilişkilere yol açan şeyleri besleyen bir şey olarak belirtilir. Adalet, bu yüzden, yasa kalıcılığı gibi yaygın anlamı yüzünden, erdemle örtüşmektedir, ama özünde aynı şey değildirler: böyle bakıldığında erdem bir karakter halidir, adalet de başkalarıyla ilişkilerimiz içinde dışa vuran o haldir.[989]

Bu şekilde Platon'a saygısını gösterdikten sonra, Aristoteles, konuyu çözümleyici içgüdülerinin denetimine bırakır. Genel adalet dışında, sadece erdemin bir kısmı olan özel bir anlam vardır, dahası onu ilgilendiren de bu tür adalettir. Bu anlamda adil olmamak, kazanç ya da çıkar hevesiyle haksız ya da dürüst olmayan biçimde davranmaktır.[990] Bir kimse kazanç için, bir başkası da tutkusunu tatmin etmek için zina yapıyorsa, ikincisine adaletsiz değil ahlaksız denir ve bu dar anlamda adaletsizlikten ayrı olan başka ayıplardan herhangi birini sergilemek olasıdır.

Yani tümel adaletsizliğin yanı sıra, bir başka tikel adaletsizlik olduğu açıktır. Aynı ada sahiptir, çünkü ikisi de aynı cinstendir. Belli ki birkaç tür adalet vardır, bütün olarak

---

[987] Gauthier *Magnanimite* (1951) adlı kitabında yüce gönüllü insanın tefekkür mükemmelliğine sahip insan olduğu sonucuna vardı ve betimlemedeki bazı niteliklerin, aslında İk. An. 97b21'de bu erdemin bir örneği olarak adlandırılan Sokrates'e gönderme yaptığı sonucuna vardı. Gauthier görüşünü Dirlmeier'in ortaya koyduğu kuşkulara karşı kendisinin ve Jolif'in yorumlarında savundu (Bkz. Allan, CR 1961, 137, onu ikna etmiştir). μεγαλόψυχος'u A.'in takdir ettiği birçok özelliğe sahip olmasına karşın, kendini adamış bir filozof olarak görmek zordur. O daha çok yurttaşlık açısından, πολιτικὸν ζῷον olan insan açısından idealdir.

[988] Burada sunulan taslak çeşitli yerlerle beslenebilir, örn. Stewart'ın kt. 5'e düştüğü notlar, Hardie, *A.'s Ethical Theory,* bl. 10 ve Finley'in *Articles on A.* 2, 142 vd.'daki makalesi.

[989] Bu oldukça açıktır ve Hardie'nin bunu birçok erdemin başkalarını etkileyen fiillerde dışavurduğunu söyleyerek bulanık bulmasına gerek yoktur (*A.'s Ethical Theory*, 185 vd.). Bir karakter hali olarak tanımlanan erdem kendini dostlarımıza yönelik fiillerde gösterdiği zaman, bu adildir.

[990] "Adaletsizlik onur, para ve kişisel güvenlikle ilgilidir - hepsini kucaklayacak bir sözcüğümüz olsaydı üçüyle de- ve dürtüsü kazançtan sağlanan hazdır" (1130b1-4). Emniyet arayışı nasıl kazanç coşkusuyla canlanabilir bu belirtilmemektedir, ama başka yerde A. "kazancın" (κέρδος) kesin olarak uygun olmadığı yerde bile gevşek biçimde kullanıldığını açıklamaktadır, örn. bir darbe indiren kişi, darbeyi yiyen kişinin "kaybına" karşıt olarak (1132a10-12). Yine de adaletsizlik asıl olarak dar anlamda alışverişlerde ve finansal işlemlerde ortaya çıkmaktadır.

erdemden farklı olan da bunların arasındadır ve bizim elde etmemiz gereken şey bunun özü ve özellikleridir... Bu yüzden erdemin bütününün terimleriyle tanımlanan adalet ve adaletsizliği göz ardı edebiliriz.[991]

Öyleyse adalet, diğerleri arasında *bir* erdemdir, maddi malların ya da başka çıkarların bölünmesi sırasında tarafsız ya da adil davranmayı içerir. Aşırılar arasında ortalama olarak erdem örgüsüne nasıl uyum sağlar? Sağlamaz, der bazıları. "Adaleti bir ortalama olarak gösterme çabası sonuca ulaşmaz."[992] Aristoteles'in kendisi bunu şöyle ifade eder (1133b30); "Adil dağıtmak (δικαιοπραγία) yanıltmayla yanıltılma arasındaki, yani çok almakla az almak arasındaki bir ortalamadır. Adalet bir tür ortalamadır, diğer erdemlerle aynı şekilde değil, bir ortalamaya *ait olduğu* için." Gerçekten adaletsiz davranıldığı için bir adamı kötü maksatlı diye kınamak tuhaf olacaktır,[993] ama yine de Newman şöyle yazmıştır (*Politics* II, 391): "Beşinci kitabın asıl maksadı herhalde Adaletin, bütün diğer ahlaki erdemler gibi, bir ortalamaya sahip olması gerektiğini, yani ἀνάλογον ve ὡς ὁ λόγος[994] olduğunu ve birden çok çeşidi olduğunu göstermektir." Aristoteles hemen ortalamanın terimlerini tanımlamaya yönelik ilk girişiminin işe yaramayacağını görmüştür. Adil fiil (ister insanın kişisel ilişkilerinde olsun ister başkaları arasında yargıç olarak olsun) adaletli ve uygun olandan daha az ya da daha çok paylaştırma arasındaki bir ortalamadır. Bunun hemen ardından gelen tümcelerde ne demek istediğini açık kılar.[995]

Ve adalet adil insanın, yani adil olan ve böylece ya kendisiyle bir başkası arasında ya da iki başka kişi arasında, kendisine arzu edilebilir olandan daha çoğunu ve komşusuna daha azını (zararlı bir şeyle de durum tersine olacaktır) vermeyecek şekilde, orana göre eşit olanı verecek şekilde dağıtacak olan (ve iki farklı insan arasında dağıtmada da aynı şekilde davranacak olan) kişinin yaptığı söylenen erdemdedir. Adaletsizliğin ne nedenle aşırılık ya da kusur olduğuna gelince, çünkü aşırılık ve kusur üretmektedir—biri söz konusu olduğunda doğası itibariyle yararlı olanın aşırılığı ve incitici olanın kusuru; başkaları söz konusu olduğundaysa bütün olarak bir kişi durumunda söz konusu olan gibidir ama oran her iki yönde bozulabilir. Adaletsiz fiilde çok aza sahip olmak adaletsizce davranılmaktır; çok fazlaya sahip olmak adaletli davranmaktır.

---

[991] 1130a32-b1, b6-8, 18-20.

[992] Ross, *Aristotle*, 214, Jackson'la uzlaşmaktadır. Bu Stewart tarafından uzun ve özenli bir notla reddedilmiştir (*Ethics*, 472-5) ve daha sonra da Hardia tarafından (*A.'s Ethical Theory*, 183).

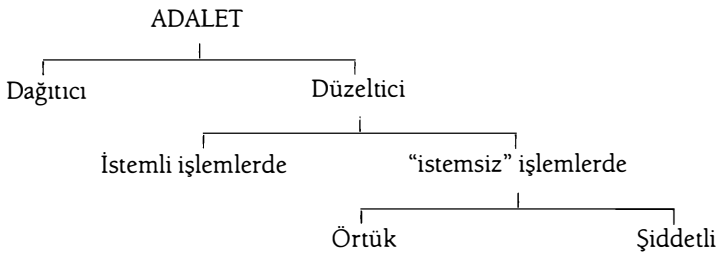
[993] Yukarıdaki Yunanca ὅτι μέσου ἔστιν'in birebir çevirisidir: "aracı bir değere karşılık gelir" Ross, onu Hardie izler; "çünkü bir ortalamayı hedefler," Penguin çevirisi.

[994] Ve insan kendi kendine adaletsiz olamaz, 1134b12-13 (ve krş. bl. 9).

[995] 1134a1-13, Ross'un çevirisinde.

Bütün erdemlerle olduğu gibi, aranan ortalama da basit bir aritmetik yarı yarıya konusu değildir, "bize göre"dir ki bu durumda Aristoteles geometrik artışla kıyaslamaktadır bunu (1131b12-13). Eşitlikçi biri değildi kendisi. Alışveriş için olan ayrı ayrı birlikler gibi, politik topluluklar da kesin bir eşitlik değil, oranlama temelinde bir araya gelmektedir. Herkes adil dağıtımın, (heyhat!) hakkı oluşturan şeye olmasa da, hakka göre olması olması gerektiğini kabul eder. "Demokratlar buna özgürlük diyor, oligarşi yandaşları zenginlik, başkaları soylu doğmak adını veriyor, aristokratlarsa erdem."[996]

Çözümlemesini sürdüren Aristoteles, bazıları şu şekilde sunulabilecek olan birkaç adalet çeşidi ayırt etmektedir (kendi, dar anlamıyla):



Karşılıklı duran dağıtıcı ("*dianemetik*") ve düzeltici[997] ("*diorthotik*") adalet çok açık biçimde tanımlanmamıştır. Dağıtıcı adaletin daha baştan adil payları sağladığını ve düzeltici türden olanın işlevininse bozulacak olursa, aynı insan ilişkileri alanında dengeyi sağlamak olduğunu düşünebiliriz. Dağıtıcı adalet "onur, para ya da devletin üyeleri arasında arzulanan herhangi bir şeyin dağıtımında" uygulanır (1130b31-32). Bu, mahkemelerde ya da başka şekillerde yapılan ulusal hizmet için ödemeyi,[998] sömürgelerdeki toprağın dağıtımını, kamu desteğini içerecektir; ama ayrıca, devlet ödemelerinin dışında, Atina'da politik ve toplumsal amaçlarla kurulmuş dernek ve cemiyetlerin sahip olduğu fonların dağıtımı da buna girmektedir, burada adalet her üyenin katkı olarak ödediği orana göre kâr elde etmesi demektir.[999] Diğer yandan, düzeltici adaletse, satın alıp satmayı içeren işlerle ilgilenmektedir (1130b33-31a1). Fakat "işler" için, tuhaf biçimde, istemli olduğu gibi "istemsiz" olanları da kapsayacak şekilde geniş bir uygula-

[996] 1131a24-29. Aristoteles aristokrasiyi birebir anlamıyla "en iyi idare şekli" olarak kullanır.

[997] İngilizcede bazen olduğu gibi ceza anlamında değil, Yunanca sözcüğün ima ettiği gibi, bozulduğu zaman dengeyi sağlamak anlamıyla (Ross buna "iyileştirici" demiştir).

[998] Atina'da 5. yüzyılın ortalarında, "devlet hizmetine karşılık devlet ödemesi ... 20.000 yurttaş buna katılıyordu" (Hammond, *History*, 326, ayrıntılarıyla). 4. yüzyıldaki devlet ödemesi için bkz. age, 531.

[999] Bu 1131a29-31'de belirtilir ve bu durumlarda devlet ödemeleri olasılığını ortadan kaldırır. Bkz. Hardie, *A.'s Ethical Theory*, 190.

ma alanı sağlanmıştır. İstemli işler olarak satın alma ve kiralamayı, borçları, kefalet ve depozitoları saymaktadır. "İstemsiz" iki taraftan birinin edilgen ve istenmeyen bir rol oynadığı anlamına gelir, bu yüzden de bu işlerin (συναλλάγματα) içine hırsızlık, zina, zehirleme, sahte tanıklık yapmak (örtük) ve saldırı, alıkoyma, cinayet, şiddet kullanarak soygun, tecavüz ve saldırıyı (şiddetli) alır. Yasanın özellikle ilgilenmekte olduğu bu türden adalettir ve dengeyi aritmetik olarak değil geometrik olarak yerine getirmeyi, yani ilgili tarafların görece kazançlarına bakmaksızın, tazmini kayba ya da yaralanmaya eşdeğer kılmaya çalışır.[1000]

Bir sonraki bölümde (5), Aristoteles adaleti, bir şekilde aritmetik eşitlikten ziyade oranlamalı bir eşitliği düşündürdüğü için dağıtıcı adalete karşılık gelen satış ve mübadele bağlamında ele alır. Hedefi malların adil ve eşit bir mübadelesini sağlamak, tam anlamıyla bir eve değer açısından kaç çift ayakkabının karşılık geldiğini belirlemektir. Bu ihtiyaçla (ya da talep) düzene sokulur ve paranın kullanımına yol açar, hem ortak bir ölçüm ölçütü olarak, hem de gelecekteki mübadeleler için kalıcı bir kaynak olarak: eğer A B'nin ürünlerine ihtiyaç duyuyor, B A'nın ürünlerine ihtiyaç duymuyorsa, para bu sorunu çözmektedir.[1001]

Aristoteles "politik adaletten," yani aynı yasalara tabi olduğu düşünülen ve "yönetme ve yönetilme açısından eşitliğe sahip" olan aynı şehirden insanlar arasındaki adaletten bahsetmeye geçer (1134a24).[1002] Yasanın kullanımı -kendini güçlendirme hevesine kapılabilecek olan- bir insan tarafından değil akılcı bir ilke tarafından hükümet edileceği inancı üzerine temellendirilmiştir. "Kuralcı (*archon*) adaletin muhafızıdır" ve onur ve üstünlük dışında, adil payından fazlasına sahip olmamalıdır.[1003] Yurttaşların özgürlük ve adil payların tadını çıkarma konusunda, eşit ya da oranlı bir bağımsızlığı hedeflemediği bir yerde, adalet değil onun sureti vardır.

[1000] 1131b32-32a6. Bunun 1132b23-25'e nasıl oturduğunu tam anlayamıyorum, burada A. basit mukabele, *lex talionis*'in *ne* dağıtıcı *ne de* diorthotik adalete uyduğunu söylemektedir. Birinin özel bir bireyi Askerde birinin bir ere yumruk atması tersiyle aynı değildir. "Düzeltici adalet," demektedir Barker (PTPA, 343), "bizim sivil ve cezai yasa diyeceğimiz bütün bir alanı içine almaktadır."

[1001] Para için bkz. 1133a19-20, 28-31, 34b10-28 ve Finley, "A. and Economic Analysis," *Articles on A.* 2, 140-58'in ilgili yerleri.

[1002] A.'in demokrasi görüşüne girmek şu an için gerekli değil, ama kesinlikle sanki burada onun bir biçimini politik birlikteki norm olarak görüyor gibidir. Krş. Pol. 1283b42-84a3.

[1003] Atina'daki uygulama kuşkusuz bütün yurttaşlar (yani erkekler) tarafından sınırlı süreler için seçilen archontes'e -"sulh yargıcı" ya da "memurlar"dan bir parça daha geniş bir terim- sahip olmaktı. Etik'te A. Atina kurumlarını takdir etmez, ya da belki de Harrison ve Finley'in söylediği gibi, burada adaleti ele alışı "o günün Atina'sının güncel yasal kurumlarına karşı sadece çok genel, neredeyse akademik denebilecek bir ilgi göstermektedir." (Bkz. Finley, *Articles on A.* 2, 143-9.)

Sınıflandırma acımasızca devam eder.[1004] Ev içi adaleti vardır, burada adaletin bir eşe karşı yetişmemiş çocuklara ya da (köleleri de içeren) mülklere karşı olduğundan daha kolayca uygulanabileceğini öğreniriz.[1005] Politik adaletin kendisi de "doğal" ve "yasal" olarak bölünmüştür (bl. 7), "doğal" "doğal erdem"deki anlamını, yani gelişmemiş ya da kuvve anlamını taşımamakta, "her yerde aynı güce sahip olan ve insanların onun adil olduğunu düşünüp düşünmemelerine bağlı olmayan" anlamı taşımaktadır. Yasal ya da kanuni adalet ilke olarak aldırışsız olan, ama yasa tarafından geçerli kılınmış olana gönderme yapmaktadır, bu yüzden de zaman ve yerle çeşitlilik gösterir, örn. bir savaş esirinin fidye ücreti ya da bir kurban töreninde yer alan kurbanların sayısı ve çeşidi.[1006]

Geriye hakkaniyetin rolü kalıyor,[1007] o da şöyle tanımlanmıştır (1137b26-27): "Hakkaniyetin doğası, yasanın genel olması nedeniyle eksik olduğu yerde, yasanın bir düzeltmesi olmaktır." Yasa sadece, bütün bireysel durumu kapsamayan, genel kurallar koyabilir. Bu kabul edilmiş bir şeydir ve yasanın kusuru değildir, şeylerin doğası böyledir. Hakkaniyet bu yüzden bir adalet biçimidir, ama yasal adaletten üstündür. Fakat hakkaniyet'in en iyi değerlendirmesi *Retorik*'te yapılmaktadır ve kalıcı olması ve Aristoteles'in şefkatinin kanıtı olması açısından öyle çarpıcıdır ki, bütünüyle alıntılamaya değer. Yoruma gerek yoktur. 1374b4-22:

Hakkaniyet bağışlanabilir eylemlere uygulanmalıdır; ve bize bir yandan cezayı gerektiren eylemlerle, öte yandan yargılama hataları ya da talihsizlikler, kazalar arasında ayrım yaptırabilmelidir. (Bir "talihsizlik," beklenilmeyen sonuçları olan, ahlaki kötülüğe bağlı olmayan bir iştir; bir "yargılama hatası" ise beklenebilir sonuçları olmuş olan ve yine ahlaki kötülüğe bağlı olmayan bir iştir; "cezayı gerektiren bir iş," beklenebilecek sonuçları olmuş olan, ama ahlaki bir kötülüğe bağlı *olan* bir iştir, çünkü azgın isteklerimizin bize esinlediği bütün eylemlerin kaynağıdır.) Hakkaniyet, insan doğasının zayıflığına karşı merhametli olmamızı; yasalardan ziyade onu yapmış olan insanları, o insanların ne söylediğinden ziyade neyi kastettiğini düşünmeyi; ve sanığın eylemle-

[1004] Öyle olsa bile, *Ret.* adil ve adil olmayanın başka bir ikiye bölünmeyi, yani yazılı yasalarda ve yazılmamış yasalarda bulunan bir ikiye bölünmeyi sunabilir; ve yazılmamış olan yine iki türe ayrılır ... (1347a18 vd.; bunların biri eşitliktir).

[1005] Ev idaresi, evlilik ilişkisini de kapsayacak şekilde *Politika*'da bütünüyle tartışılmıştır, kt. 1 bl. 3-13.

[1006] Adaletin bi özel bölümü A.'in Sofist çekişmeye, yani hiç de doğal olmayıp tümüyle bir *nomos* konusu olduğu çekişmeye verdiği yanıttır (nomos yasa, alışkanlık ya da âdet demektir; *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

[1007] Bu bağlamda ἐπιείκεια'nın kabul edilen çevirisi. A.'in kendisinin dediği üzere (1137a4-b2), ayrıca "iyilik" ve akraba sıfatı "iyi" anlamına gelen genel bir onay terimi olarak kullanılıyordu. *Etik*'in başka kısımlarında böyledir, örn. 1102b10, 32a2, 67b5. Sözcüğün çeşitli anlamlardı için ayrıca bkz. Stewart, *Ethics* I, 529.

ri üzerinde niyetleri kadar fazla durmamayı; ya da şu veya bu ayrıntı üzerinde olayın hikayesi kadar durmamayı; bir adamın şu anda ne olduğunu değil, her zaman ya da genellikle ne olduğunu sormayı emreder. Zararlardan ziyade yararları, verilen yararlardan ziyade elde edilen yararları anımsamayı; bize karşı kötü davranıldığı anda sabırlı olmayı; bir anlaşmazlığı güç yoluyla değil karşılıklı konuşmayla çözmeyi; dava açma yerine hakeme başvurmayı yeğlemeyi emreder–çünkü hakem bir davada hakkaniyetle hareket eder, yargıçsa, kesin yasayla; hakemlik, hakkaniyet için bütün gücü kullanma gibi açık bir amaçla icat edilmiştir.[1008*]

HAZ[1009]

Aristoteles'ten geriye kalanlar haz üzerine üç temel söylev ve birkaç daha kısa değerlendirme içermektedir. Söylevler *Etik*, 7. kitap bl. 11-14 ve bl. 1-5'te ve *Retorik* 1, bl. 11-12'de yer almaktadır. Son anılan en az önemli olandır ve daha başta hazzın "*psyche*'nin bir devinimi" olarak tanımlanması, daha sonra reddettiği o Platoncu algılanabilir bir süreç olarak haz görüşünü hâlâ koruduğunu düşündürmektedir.[1010]

Konunun önemini abartmak güçtür, çünkü Platon'un olduğu gibi Aristoteles'in görüşüne göre de, "ahlaki erdem hazlar ve acılarla ilgilenmektedir, çünkü bizi kötü davranmaya yönelten hazdır ve bizi iyi olanı yapmaktan alıkoyan acıdır" (1140a8-11). Biraz daha ilerde (1105a10-13): "Bu nedenle bütün bir etik ve politika konusu hazlar ve acılarla ilgilidir, çünkü onları doğru biçimde ele alan kişi iyi olacaktır ve onları yanlış biçimde ele alan kişiyse kötü olacaktır." Temel tartışmalar haz üzerine olan başka değerlendirmelere birlikte bakıldığında, bu esnek bir kavrayış olarak görünmektedir ya da

---

[1008*] *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, YKY, 6. bsm., 2004.

[1009] Modern incelemeler arasında (Gauthier-Jolif gibi genel edisyonlar dışında) şunlar vardır: Festugiere, *Aristote, le plaisir*, Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des A.*, Urmson, *A. on Pleasure*, Hardie, *A.'s Ethical Theory*, bl. xiv. Bu ve diğerleri Hardie'nin bölümünün sonunda, s. 315 vd. yer alan Kaynakça notunda yer almaktadır. Stewart'ın EN 7 ve 10'un ilgili kısımları üzerine notları hâlâ, özellikle de başka yerlerden alınma örnekleyici metinler sunması açısından en yararlı olanıdır.

[1010] Krş. *YFT V*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Platon Dev. 586d, Phil. 31d vd., 53c, 54c-d, Tim. 64d. ("Algılanabilir" üzerine yukarıda (αἰσθητά), bkz. Hardie, *A.'s Ethical Theory*, 301.) Etik'in bir noktasında (1173b7-12) bunun bedensel hazlarla sınırlı olduğunu ve hazzın kendisinin bir tazelenme süreci olmadığını, ama insanın süreç devam ederken haz alabileceğini söylediği zaman, A. küçük bir düzeltme yapar gibidir; ve yine kt. 7'de (1152b34-35) bizi doğal halimize geri getiren süreçler ilineksel olarak haz vericidir. Buna karşın kt. 10'da κίνησις ile ἐνέργεια arasındaki ayrım yalnız (bir κίνησις olan, Ret. 1369b33) süreçle özdeşliğini değil bir sürece eşlik etmesi gerektiği olasılığını da ortadan kaldırmaktadır.

belki Aristoteles çok farklı türlerle birlikte bir *genus* diyecektir, ama bunlar hiçbir yerde adaleti atfedilen kesinlikle bir ikili karşıtlık dizisi içinde sınıflandırılmamıştır. *Obiter dicta* genellikle, niteleme yapmaksızın hazzı, çok kötü bir ışık altında, birçok yanlış yola sürükleyen "öyle gibi görünen ama gerçek olmayan iyi" olarak gösterir. Erdemli ortalamayı hedeflerken her şeyin ötesinde hazza ve onun tatlı yönlerine karşı tetikte olmamız gerektiğini de görmüştük, çünkü onları tarafsız bir zihinle yargılayamayız. Oldukça güçlü bir kınama birinci kitapta görülür (1095b14-22):

Çoğunluğu oluşturan avam, yaşadıkları hayata bakılırsa iyiliğin ve mutluluğun hazdan ibaret olduğunu sanmakta (buna için nedenleri de vardır) ve bu yüzden de eğlenceye adanmış bir hayat sürmektedir. (Diyebilirim ki, üç tip hayat vardır—bu, politik hayat ve tefekkür hayatı.) Çoğunluk tamamıyla kölece davranır, sığırlara uygun bir hayat sürer, ama bunu da yüksek mevkilerdeki birçok kimsenin Sardanapallus'un tattığı zevkleri yaşadığını söyleyerek haklı çıkarır.[1011]

Geniş bir ayrım daha 3. kitapta, *sophrosyne* erdemiyle bağlantılı olarak, bedenin hazlarıyla *psyche*'nin hazları arasında çizilmiştir. Sonuncusu tutkulu bir insanın onurlardan, okumayı seven bir kimseninse öğrenmeden aldıkları gibi farklı türden hazları kapsar ve bedene değil bundan ziyade zihne yakınlık gösterir. Bu noktada (1117b31-32) Aristoteles bu sonuncu türden hazlardan hoşlananlara ahlaksız ya da ılımlı (*sophron*) denmediğini söyler, ama 7. kitapta (1150a34-35) "*sophron*'un da kendi hazları vardır, bu yüzden bedensel türden hazlardan kaçınır" demektedir. Hazzı kınarken belli ki aklında bedensel türden olanlar vardır, ama bunu açıkça söylemez[1012] ve 1153b33-54a1'de itiraf eder: "Bedensel hazlar genel adı ele geçirmiştir çünkü insanlar genellikle onlara yönelir ve onlar herkesçe paylaşılmaktadır. Herkesçe bilinen tek haz onlar olduğundan, tek çeşidin de onlar olduğu sanılır. Sonuçta onlar, "zorunlu" hazlardır (1147b25-28).[1013]

[1011] Bunun aslında belli bir haz sınıfına, bedensel hazlara değiniyor olması, kt. 10, 1176b19-21'den anlaşılır; burada erden ve sağduyudan yoksun olarak iktidar koltuğunda oturan ve bedensel hazlar dışında hiçbir zaman saf ve serbest hazlar yaşamamış olan kimselerden bahsetmektedir: bu da bedensel hazzı daha seçilmeye değer sanmak için bir neden oluşturmaz. [Sardanapallus (ya da Sardanapalus): Büyük şatafat içinde yaşadığı söylenen, son Asur kralı. Byron'ın onun üzerine yazdığı bir trajedisi vardır. - ç.n.]

[1012] Bunun için kt. 1, 1104a33-35, *sophron* sadece *tout court* [fr. kısaca] "hazzı" göstermektedir.

[1013] Bedensel hazlar kt. 7 bl. 13'te daha uzun biçimde ele alınmaktadır. "Bedensel hazlar" bile, Urmson'un belirttiği üzere ikirciklidir (Moravcsik, *Aristotle*, 331 vd.) Bazen duyuların herhangi birinin etkinliği içindeki hazzı, A.'in kınama arzusu duymadığı görmeyi (diyelim resimler) ve duymayı (müzik), bazen de sadece tatma ve dokunma hazlarını (gastronomik ve cinsel hazları) kapsamaktadır. 1175b36-76a3'te "görme saflık açısından dokunmayı geçer ve duyma

Aristoteles hazdan aynı şekilde iyi bir şey olarak da bahsedebilir. Temel tartışmaların dışındaki bir bölümle başlayacak olursak, ilk kitapta "doğal olarak haz verici" olanla, yani erdemli fiillerle karşılaşırız. "Erdemli olanın hayatı süsleme benzeri bir hazza ihtiyaç duymamaktadır, hazza kendi içinde sahiptir."[1014] Aynı şey (ya da aynı adı taşıyan şey) üzerindeki çelişkili hükümlerin üzerinden geçmek için, tanıdık bir yola başvurur, yani bütün dünya öyle saysa bile, insanın "doğru" ya da "hakiki" x'ler olarak onaylamadığı x türünü göz ardı etmesi yoluna. Böylece 10. kitapta, 1176b24-26'da: "Sıkça doğruladığımız üzere, iyi insan için değerli ve haz verici olan şeyler değerli ve haz vericidir" ve bir parça önce,

Hazlar iyi insana öyle gelen şeyler olmalı ve haz veren şeyler de onun hoşlandığı şeyler olmalı. Eğer onun tatsız saydığı şeyi bir başkası haz verici buluyorsa, bu şaşırtıcı bir şey değildir, çünkü insanların bozulup çürümesi için birden çok yol vardır; ama böyle şeyler, o halde olanlar dışında kimse için haz verici değildir. Bu yüzden açıkça utanç verici olan hazlar sapkın bir zevk dışında kimseye haz olarak gelmez (1176a18-24; krş. 1173b20-22).

7. Kitap'ta haz. Aristoteles belirtilen yordamına sadık kalmaktadır: önce "söylenmiş olan şeyler," sonra onların bir eleştirisi ve son olarak kendi görüşleri. Mutluluğun hazzı içerdiği yolundaki çoğunluğun inancından ayrı olarak, daha felsefi olan tezler üç tanedir: (1) hiçbir haz iyi değildir (aklında Speusippus vardır); (2) bazıları iyidir ama çoğu değildir; ve (3) hepsi iyi olsa bile, asıl iyi haz olamaz. Ortaya atılan savlar şunları içermektedir: (i) her haz doğal bir hale doğru algılanır bir süreçtir ve hiçbir süreç amacıyla aynı sınıfta yer almaz: inşaat ev değildir; (ii) ılımlı insan (Sophron) hazlardan kaçınır; (iii) aynı şekilde *phronimos* acısız olanın peşindedir, olumlu bir hazzın değil; (iv) hazlar düşüncenin önünde bir engeldir (kimse sevişirken bir düşünce zincirini yakalayamaz!); (v) bir haz sanatı (*tekhne*) yoktur, ama iyi olan her şey sanat ürünüdür;[1015] çocuklar ve hayvanlar haz peşindedir; ve (vii) her koşulda bütün hazlar iyi değildir, çünkü bazısı utanç ve yüzkarası getirir, bazısı da sağlığa zararlıdır.

Aristoteles yukarıdaki değerlendirmelerin hiçbirinin hazzın iyi olmadığını, hatta asıl iyi olmadığını kanıtlamadığını göstermeye geçer. Önce, hazlar süreç değildir, her zaman süreçlere eşlik de etmezler. "Doğal halin engellenmemiş etkinlikleri" ve kendi

---

ve koklama tat almayı geçer. Bu yüzden hazları da farklıdır, düşünmenin hazlarının hepsine üstün olması gibi."

[1014] 1099a11-16 ve aynı şekilde kt. 10, 1170a14-16.

[1015] Burnet'in bu savı Platon'un Gorgias'ından türetmesi kuşku çekicidir ve başkaları onun kökeninin bilinmediğini söylemektedir. Diğer görüş ve savların kaynağı için onun notlarına bakınız.

içinde amaçlardır; bu amaçlar normalde bizim güçlerimizin gelişimine değil geliştikleri zaman kullanımlarına karşılık gelir. Eğer bir sürece, örn. iyileşmeye haz eşlik ediyorsa, bu etkinlik (hazzı yaşamak) organizmanın doğal halinden geriye kalanla yapılmaktadır. Etkinlik, diye ekler, süreçle karışmış olur, ama aslında farklıdır.[1016] Daha sonra (1154b17-20'de) bu konuya geri döner, doğal olarak ve ilineksel olarak haz verici olan arasında ayrım yapar. "İlineksel olarak derken tedavi edici diyorum, çünkü tedaviler sağlıklı kalan kısmın fiilinden etkilenmektedir.[1017] Bu yüzden haz verici gelirler. Doğal olarak uygun doğal halin etkinliğinden doğan şey haz vericidir."[1018]

Bazı hazların sağlık için zararlı olmasının bu tür hazzın suçlanıp suçlanmayacağı sorusuyla ilgisi yoktur. Etkinliği engelleyen *yabancı* hazlardır; öğrenme ve inceleme hazları gibi hazlar bu etkinlikleri artırır. (Tahmin edileceği gibi açık biçimde, örn. içme hazzının onlarla geçişim yapacağını atlar.)[1019] Acının kaçınılması gereken bir kötülük olduğunu Aristoteles dikkate almaz (o "kabul edilmiştir," 1153b1), ki bu da hazzın, karşıtı gibi, iyi olduğuna yönelik bir başka savdır. Bazı kötü hazların varlığı hazzı hepsinin en iyisi olmaktan çıkarmaz. Sonuçta, bazı bilgi çeşitleri bile değersizdir (Aristoteles için büyük bir itiraf). Bir ya da bütün yeteneklerin engellenmeyen kullanımının mutluluk getirdiği ve başka hiçbir şeyin daha değerli olmadığı çıkarımı kaçınılmaz olabilir;[1020] ve etkinlik

[1016] ἐνέργεια γένεσις (ya da κίνησις) değildir, temel ve tanıdık bir Aristoteles inancı. Devinim tamamlanmamış fiilleşmedir, sonucu ἐνέργεια olan bir süreç (Fiz. 257b8 vb.; hatta ἐνέργεια de denebilir, Fiz. 201b31'de olduğu gibi niteleme sağlanırsa) ve A.'in felsefesini anlamak için görünür istisnalardan çok kuralları hatırlamak daha önemlidir (örn. ret. 1212a10). Yukarıdaki metin 1152b33-36 ve 1153a7-17'nin yeniden ifade edilmesidir. Stewart bu bölümü anlaşılır ve eminim ki doğru biçimde açıklamaktadır, ama A.'in "arzulardaki [arzuların tatminindeki] etkilenmemiş koşulun etkinliği" hakkında söylediği şey bir bakıma zorlama görünmektedir.

[1017] Bu Penguin çevirisinde şöyle açıklanmıştır: "Bir insan bir eksiklik çektiği zaman, normal halinin sadece bir kısını sakatlanır, gerisi sağlıklı kalır. Etkilenen kısmın sağlığını kazandığı süreç gerçekten de hoş değildir (tıbbi tedavi genellikle acı vericidir); ya da hoş olursa, bu ancak dolaylı olarak olur, çünkü sağlıklı kısmın etkinliği artık engellenmemektedir. Haz etkinliği engeller."

[1018] "Örn. müzik ya da tefekkür müziğe ya da tefekküre özgü bir doğayı canlandırır," Tredennick, Penguin çevirisi, 257 n. 2.

[1019] (Krş. 1175b1-6: bir flüt heveslisi bir tartışmanın ortasında birinin flüt çalmaya başladığını duyarsa, bu tartışmadaki rolü zayıflayacaktır çünkü müzikten daha çok hoşlanmaktadır.) Yine de A bir sonraki cümlede *theoria*'nın, en yüksek anlıksal etkinlik ve bizim en tanrısal yeteneğimizin uygulamasının sağlığı tehlikeye atabileceğini söylemektedir (1153a20). Belli ki sadece yabancı hazlar bir etkinliği engeller tezine rağmen aklında olan şey buydu. 1152b26-53a1'de acı ya da arzu ya da herhangi doğal bir yetersizliğin eşlik ettiği hazlara örnek olarak *theoria*'nın hazlarını öne sürmektedir. Uygun hazların etkinliği canlandırması için bkz. kt. 10, 1175a36 vd.

[1020] ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον, 1153B9. Bir kez daha A.'in etik konulardaki çıkarımlarının belirsizliğine dikkat edin, kesinlik ve eminlik olanaksız ilan edilmiştir.

hazdır. Eğer böyleyse, bazı hazların değersiz olmasına karşın, insanın hepsi içinde en iyi şey olması gerekir ve herkesin mutlu bir yaşama hazzı katması, böylece onu haz verici bir yaşam diye adlandırması yerindedir. Bu da mutluluğun etkinlik engellenmeksizin neden dış üstünlükler talep ettiğinin bir açıklamasıdır.

Bütün insanların, aynı haz olmasa bile, vahşi hayvanlar gibi haz peşinde olduğu, bunun bir bakıma[1021] her şeyin en iyisi olduğunun belirtisidir. Aristoteles kâhin tavrıyla şunu ekler: "Aradıklarını öne sürdükleri hazzı aramıyor, hepsi de aynı hazzı arıyor olabilir, çünkü her şey doğası gereği tanrısal şeylere sahiptir."

Son olarak, insan doğasındaki bir kusur yüzünden, hiçbir şey sürekli bizim için haz verici kalmaz, çünkü bizler ölümlü ve karmaşık şeyleriz. Doğası basit olan herhangi biri aynı fiili en haz verici sayabilir, tıpkı biricik değişmez (tam olarak, devinimsiz) etkinliğinin tadını çıkaran Tanrı gibi.[1022] Bir insan ne kadar kötüyse, değişimden sonra o kadar özlem çeker.

10. Kitap'ta haz. 7. kitaptaki haz tartışmasını okumuş olanlar, Aristoteles 10. kitaba başladığı zaman bir sürprizle karşılaşırlar: "Kuşkusuz bir sonraki görevimiz hazzı ele almaktır" ve beş bölümü buna ayırır. İki değerlendirmenin ortak birçok yönü vardır[1023] ve en doğal varsayım, ustasının yazdığı hiçbir şeyin kaybolmamasını isteyen titiz bir editörün ikisini de buraya koymuş olduğu, haz üzerine iki dersi içerdikleri olmaktadır.[1024] Genel olarak 7. kitabın ilk değişke olduğu kabul edilmektedir ve uzmanların birçoğu onları, zihin değişikliğinin bir kanıtı olarak gördükleri, belli bir noktada tutarsız saymaktadır. Bunu şimdilik geriye atıyorum.

Ahlaklılığın temeli olan, haz ve acılara karşı uygun yaklaşımın öğretilmesinin önemine bir giriş yaptıktan sonra, Aristoteles burada iki görüşten bahseder: haz iyidir ve hiçbir haz iyi değildir. İlki için adıyla Eudoksus'u anar ve ikincisi için kuşkusuz aklında Akademi'den meslektaşı Speusippus vardır.[1025] Eudoksus yaşayan bütün canlıların hazzı arzuladığı savını kullanmıştır ve Aristoteles bunun en azından onun iyi olduğunu gösterdiğini kabul eder, çünkü basitçe "herkesin inandığı şey doğrudur."[1026] Karşı okul şunu öne sürer: (i) eğer acı kötüyse, bu hazzın iyi olduğu anlamına gelmez: kötü şeyler

[1021] Ya da "bir anlamda" ya da "bir şekilde" (πως).

[1022] Tanrı'nın devinimsiz etkinliği için ἐνέργεια ἀκινήσεως bkz. bl. XIII (3), özellikle s. 261 vd.

[1023] Sözgelimi bl. 4 örneklerle birlikte, hazzın, inşa etmek ya da A'dan B'ye yürümek gibi bir süreç ya da devinim olmadığı, herhangi bir anda tamamlanmış olduğu tezini yineler ve geliştirir.

[1024] EN 7 kuşkusuz EN ve EE'nin ortak birçok şeye sahip olduğu kitaplardan biridir. Bunun nasıl böyle olduğu çözülmemiş bir sorudur, ama hazzı ele alışı başlangıçta Eudemios değişkesine ait olmuş olabilir.

[1025] Eudoksus ve Speusippus'un, başlıca kaynağı A.'in kendisi olan savları, V. Ciltte tartışılmıştır.

[1026] 1172b35-73a2.

bütünü kapsar şekilde karşıt olabilir ve her ikisi de olmayana karşıttır;[1027] (ii) haz iyi değildir çünkü bir nitelik değildir:[1028] Aristoteles buna basitçe erdemin de aralarında bulunduğu birçok iyi şeyin nitelik olmadığını söyleyerek yanıt verir; ve (iii) iyi belirlidir, buna karşın haz belirsizdir çünkü derecelere izin verir. Aristoteles'in kendisi, Platon gibi, iyiliği sınırla bağlar,[1029] ama, diye öne sürer, bir kimsenin az ya da çok hoşnut olması olgusundan hazzın tümüyle belirsiz olduğu sonucu çıkmaz. Bir kimse daha az ya da çok erdemli ya da sağlıklı olabilir, ama erdemler ve sağlık bu değerlendirmede belirsiz değildir. Çeşitlemenin kendisi, konuyu tümüyle Platon'un öne sürdüğü gibi belirsiz ya da "sınırsız" kılmayan, "belli bir noktaya dek,"[1030] sınırlar içinde kalabilir.

Bazılarının 7 ve 10. kitapların uzlaşmadığını düşündüğü nokta, 7. kitabın uzlaşmaz biçimde hazzın ve engellenmeyen etkinliğin (*energeia*) özdeş olduğunu söylemesi,[1031] buna karşın 10. kitapta, G. E. L. Owen'ın sözleriyle, "hazların tam ya da kusursuz *energeiai* olduğu, ama onlarla özdeşleştirilmemesi gerektiği" söylenmesidir.[1032] Bunun için iki yere değinmektedir, biri uzundur, 1174b14-75b1, biri de kısadır, 1175b32-35. Önce, etkinliklerle hazlarını ayırmak için en güçlü delili sunan sonuncuyu ele alacağım.

Hazlar [arzulardan farklı olarak] etkinliklere yakındır ve onlardan ayrılmazdır, öyle ki etkinliğin hazla aynı şey olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur. Diğer yandan

[1027] Bu 7. kitapta adı geçen (1153b4-6), A.'in çürüttüğünü iddia ettiği Speusippus'a değinmektedir. A.'in karşıt aşırılıklar olarak kusurlar öğretisi bunun mükemmel örneği gibidir (bkz. özellikle 1108b8-10), ama kuşkusuz ikisinin de karşıt olduğu şeyin ne iyi ne de kötü olduğunu söylememektedir: bu erdemli ortalamadır. A. üzerine scholia'ya göre (Speus. Fr. 60 d ve e Lang) Speusippus'un acısızlığın -ne acı ne de haz hali- iyi olduğu doğrudur. Bu kesinlikle Platon'un fikriydi, Sokrates ve Protarkhus tanrıların her ikisini de hissetmesinin uygunsuz olacağını kabul edecektir (Phil. 33b), ama bunun Speusippus'a atfedilmesi Efesli Michael tarafından 1173a8'deki yorumu içeriyorsa (μηδέτερον γὰρ τὸ ἀγαθόν εἶπεν, Speus. Fr. 60g), kesinlikle yanlıştır. Ne iyi ne kötü olduğu açıkça söylenen şey pek iyi olamaz, ama bütün bölüm bir bakıma bulanıktır ve Speusippus'la ilgilenen biri Schofield'in Mus. Helv. 1971, 11-20'deki değerlendirmesine bakmalıdır.

[1028] Bu savın taşınmasını açıklayamıyorum. Stewart'ın kalıcılık ihtiyacına (11, 411) değinmesi bir kez daha konu dışı görünüyor, ve Burnet (444) pek yardımcı olmuyor—"Anlaşılan Platoncular (Speusippos) bütün iyi şeyleri nitelikler olarak görüyordu." Gerçekten öyle görünüyor, ama bununla ne demek istemiş olabilirler ki? "Bunun neye gönderme yaptığını tam olarak bilmiyoruz," diye itiraf ediyor Joachim. Cornford kendine ait Grant kopyasına kurşun kalemle şöyle yazmıştı, "Bu sadece ἀγαθόν'nun bir sıfat, ἡδονή'nin isim olduğunu ifade ediyor."

[1029] İyiliğin τὸ ὡρισμένον'la (Aristoteles) bağlantısı için bkz. 1170a20-21; τὸ πεπερασμένον'la (Pisagorcular) birlikte 1106b29-30.

[1030] ἕως τινος, 1173a27. Bu belli ki Platon'u hedef almaktadır, Phil. 24e-25a.

[1031] τοῦτο δ' ἐστιν ἡδονή, 1153b12.

[1032] "Aristotelian Pleasures," Articles on A. 2, 92; aynı şekilde Stewart II, 421; ama Stewart için bkz. ayrıca n. 179. Bu sorunun en son tartışması Kenny'nin *Ethics*'inde yer almaktadır, 233-6.

haz düşünce ya da duyum olabilirmiş gibi görünmemektedir -bu tuhaf olurdu-, ama ayrılmaz oldukları için bazı kimseler onların aynı olduğunu düşünmektedir.

Owen'ın değindiği daha uzun bölümde, en çarpıcı ve sıkça alıntılanan cümle 1174b31-33'tedir: "Haz etkinliği tamamlar, bir iç hal (*heksis*) olarak değil, daha yaşamın başlangıcında olanların bedenlerindeki tazelik gibi, fazladan gelen bir amaç olarak tamamlar."

Aristoteles benzetmeleri ve eğretilemeleri süsleme olarak kullanmaktadır. Derslerinde şaşırtıcı sıklıkta (ama Cicero'nun onun başka yapıtlarında keşfetmiş olduğu *aureum flumen oriationis*'i unutmalıyız) ve genellikle yerinde görünmektedirler, tekdüzeliği kovan bu şeylerden hoşlanmamazlık etmediği için müteşekkir olmamız gerekir; ama bunlar onun için her koşulda sav değil, süsleme olarak kalmaktadır.[1033] Aslında burada hemen bir sonraki cümlede hazzın etkinliğin *içinde* olduğunu söyleyerek devam etmekte, böylece 1175a5-6'daki "ona eşlik eder" (ἕπεται) ifadesini iptal etmiş gibi görünmektedir. Haz bir *heksis* değildir, onun etkinliğin bütünleşik bir kısmı olmasını engellemekten uzak olarak, onun öyle var olmasının zorunlu koşuludur, çünkü kuvve ve fiil cetvelinde, *heksis*, tamamlanmış hal, hep etkinlikten bir düzey aşağıdadır ve onu önceler.[1034] Hazzın etkinliği tamamlayıp kusursuzlaşmaya yönelttiği birkaç kez yinelenmiştir.[1035] Etkinliğin hazla gerçekleştirilmeden önce tamam olmadığı sonucu çıkar ve 75a23-25'teki doğa ve sanatla çekilen koşutluk hazzın *energeia*'ya bütünleşik olduğunu söyleyen görünür anlamı onaylar gibidir. Bu yüzde de 1175a1'de, haz etkinliğin *içindedir*.[1036] Kullanılan diğer ifadeler bunlardır. Haz (etkinlik olarak görülen) yaşamı tamamlar ve hangisinin diğeri için seçildiği sorusu bir yana bırakılabilir. İkisi ayrıl-

---

[1033] 1139b18-19'da "kesin olarak konuşma ve benzerliklere güvenmeme"nin öneminden bahseder ve benzetme üzerine görüşü Top. 139b34-35'te ortaya çıkar; "Benzetmeyle ifade edilen her şey bulanıktır."

[1034] Bkz. Etik'te, 1098b33-99a3. Krş. kt 7, 1153a14: haz bir genesis değildir, daha çok "doğal halin bir energeideasıdır." Bütün bunlar kt. 2'de erdemin hazla yerine getirileń fiillerle sonuçlanan bir heksis olarak tanımlanmasına uygundur.

[1035] τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή, 1174b23; ayrıca 1175a15-16, 21. 35-36. satırlarda συνάυζουσί δὲ αἱ ἡδοναί, τὰ δὲ συναύζοντα οἰκεῖα'yla karşılaşırız. Artan şey ait olan şeydir. οἰκεῖα'yla A., 1175b21-22'de belirttiği gibi, "etkinlikle temelde olan şeyi" kastetmektedir (tam olarak, "onun [etkinliğin] kendi doğasının erdemiyle").

[1036] 421. sayfada yer alan, A.'in "[hazzı] ἐνέργεια'yla özdeşleştirmediği" şeklindeki değerlendirmesine rağmen (Owen'in 1175b32-35 üzerine değerlendirmesine dayanmaktadır), Stewart, kesinlikle haklı olarak, s. 437'de "VII'nin ἀνεμπόδιστος ἐνέργεια'sı sonuçta, E.N. x'in τελειοῖ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή'sinden çok farklıdır" demektedir. Stewart'ın yorumları hâlâ okumaya değerdir.

maz: etkinlik olmaksızın haz olmaz ve haz etkinliği tamamlar (1175a18-23). Etkinlikler nasıl çeşit olarak farklılık gösteriyorsa, onları tamamlayan hazlar da farklılık gösterir: bazısı iyidir, bazısı değildir.[1037] "Bu her hazzın tamamladığı etkinliğe *uyum sağlama*[1038] şeklinden anlaşılır." 75b13-15'te etkinlik ve haz arasındaki ilişkiyi betimlemek üzere başka bir fiil kullanılmıştır. Etkinlikler hazlar tarafından "kesinleştirilir" (Ross), "yoğunlaştırılır" (Penguin); belki "doruk noktasına ulaştırılır", "keskinleştirilir" ya da yine "kusursuzlaştırılır."[1039] Bunlardan biri seçilirse, cümle şöyle olmaktadır: "Etkinliklere uygun olan haz onları keskinleştirir, ömrünü uzatır ve geliştirir." Burada kastedilen yine hazzı içermediği sürece etkinliğin kendisinin kaba, yaklaşık ve kusurlu bir hali olduğu– aslında, gördüğümüz üzere, tamamlanmamış olduğudur.

Sorunu özetlersek, *EN*'in daha ilk bölümündeki imaya dikkat etmek gerekir: etiğin, yani uygulamalı yaşamanın mevcut bağlamında, yanıt Aristoteles için büyük bir öneme sahip değildir. Bu onun genel ilkesiyle, yani etiğin psikoloji, fizik bilimleri ya da varlıkbilim gibi bilimsel bir inceleme olma iddiasını taşımamasıyla uyum içindedir. Bu uyarıyla birlikte, bazısı tam olarak, bazısı daha az kastedilmiş olan, Aristoteles'in etkinlik ve ona uygun haz arasındaki ilişkiyi nasıl kavradığını gösterme çabasıyla kullandığı çeşitli ifadeleri tartmaya çalışmalıyız. Sonuç etkinlik ve hazla özdeşleşen, ya da daha kesin biçimde hazzı etkinliğin özsel bir kısmı olarak, etkinliğin onsuz tamam olmayacağını gösterecek şekilde resmeden ifadelerin, daha dışsal bir ilişki öne sürenler karşısında sayıca çok daha fazla olduğu ortaya çıkacaktır. Benim vardığım sonuç, 7. ve 10. kitapların ona uygun hazla etkinlik arasındaki ilişkinin değerlendirmelerinde herhangi önemli bir farklılık olduğuna dair ikna edici kanıt olmadığı, daha çok tersi yönde kanıt olduğudur.[1040]

[1037] 1175a26-30, b24-28.

[1038] συνοικειῶσθαι, tam anlamıyla akraba olarak yakın ilişkili olmak anlamına gelmektedir, ama genellikle daha geniş anlamda kullanılmaktadır. EN'deki başka örnekler için bkz. 1162a2, 1172a20, 1178a15.

[1039] Buradaki fiil, sağın, kesin ya da tam olarak anlamına gelen ἀκριβής sıfatından gelen ἐξακριβοῖ fiilidir. Bu fizik bilimlerinden, psikoloji ve ontolojiden talep edilecek olan, ama etik incelemelerine uygun olmayan ya da onun elde edemeyeceği kesinlik ölçütünü betimlemek üzere A.'in kullandığı sözcüktür.

[1040] Kuşkusuz benimki bu çekişmeli başlık için son söz olmayacaktır. Yakın tarihten başka görüşler için özellikle, ikna edici ve açık olması açısından Owen'ın Articles on A. 2'de yer alan görüşünü önereceğim. İki değerlendirmenin uzlaşmaz olduğu konusunda ısrarlıdır, ama bu A. açısından bir tutarsızlık ya da zihin değişikliğine karşılık gelmez. Bu daha çok "Bunların bir soruya verilen ne çekişen ne de işbirliği yapan yanıtlar olmalarındandır, bunlar iki farklı soruya verilen yanıtlardır" (s. 93). Kt. 7 kt. 10'a göre "çok farklı türden bir sorgulamaya girmiştir." Bu hangi şeylerin ya da deneyimlerin hoşa gider olduğunu sormakla hoşa gitmenin ne olduğunu sormak arasındaki fark gibidir. İlk soruya yanıt bedensel işlevleri içerebilir, ama

DOSTLUK

Aristoteles tarafından dostluğa verilen önem, konunun *Etik*'in iki kitabının (8 ve 9) tamamını kaplaması olgusuna bakarak anlaşılabilir. Ona harcanan övgü tutkusuz gözlemden olduğu kadar kişisel deneyimden kaynaklanmış görünen türdendir ve daha önce önerildiği gibi onun Platon, Kıbrıslı Eudemus, Hermias, Alexander, Antipater ve Theophrastus gibi kimselerle olan ilişkilerini ve Erdeme adanan ilahinin sonundaki "bozulmamış dostluğun ödüllerini" hatırlamak yerinde olacaktır. Başka her şeye sahip olsa da, dostlardan yoksun olan kimse yaşayamaz. Yoksulluk ve talihsizlikte olduğu gibi, zenginlik ve iktidarda da dostlar vazgeçilmezdir. Dostluk aile ilişkilerini güçlendirir ve şehir devleti bir arada tutar. Çoğunluğun ortasında bir başına olmak kimsenin seçimi olamaz çünkü insanlar doğal olarak toplu halde yaşar, beraber yaşamak için doğar. Talihi yaver gidenlerin dosta ihtiyacı olmadığını söyleyenler, dostlarını yararlı olduğu zaman ve belki haz için düşünen avam kimselerdir. O türden dosta ihtiyaç duymadığından, başka açılardan talihli olanların hiç dosta ihtiyacı olmadığı düşünülmektedir, ama bu yanlıştır. İnsanların dost olduğu yerde adalet gereksizdir, ama ne kadar adil olurlarsa olsunlar, yine de dostluğa ihtiyaç duyarlar.[1041]

Bizim "dostluk" olarak çevirdiğimiz *philia* sözcüğü, Türkçe karşılığından çok daha geniş bir alanı kaplar. Gerçekten de ona bazı daha önceki doğal felsefecileri tarafından, özellikle de, Aristoteles'in onun tartışmasını insan ilişkileriyle sınırlayarak açık biçimde dışladığı, Empedokles tarafından atfedilen kozmik önemi, göz ardı edebiliriz.[1042] Fakat söylediği şeyden gündelik konuşmada *philia*'nın bir başkasıyla ilişkiye yönelik, tümüyle geçici ve tanışıklık sağlamanın kişiye yararlı ya da kârlı olacağına ilişkin bir görüşe dayanan herhangi bir dürtüyü içerdiği anlaşılmaktadır. Politik önemi de Türkçe'de olduğundan daha öne çıkmaktadır: yasa yapıcılar adaletten çok *philia*'yla ilgilenmektedir (bir işbirliği ruhuyla).[1043] Bu türden değerlendirmeleri aklında tutan Aristoteles dostlukları, hedeflerine göre ön hazırlık olarak üçe ayırır: iyilik, yararlılık ya da haz.[1044]

---

ikincisi "hoşlanma fiillerinin mantığıyla" ilgilenmektedir.

Urmson daha eleştirel ve bir bakıma haşin bir cümleyle şunları yazdığında benzer bir noktaya işaret ediyor olabilir (Moravcsik, s. 330): "Yine ihtiyacımız olan şey Aristoteles'in ancak yarısını gördüğü bir şeydir, bir etkinlik tarafından üretilebilen ya da bir etkinliğin refakatçileri olan şeylerin haz vermesi (hoşluk) ve haz vermemesi (hoş olmamak) ve etkinliğin kendisinin haz vermesi ya da vermemesi arasındaki bir ayrım."

[1041] Yukarıdaki değinmeler, 9.9'dan olan bir tane dışında, 8.1 giriş bölümündendir, 1169b17-19.

[1042] 1155b1-19, burada Heraklitus ve Empedokles'le Euripides'e ait bir fikrin şiirsel uyarlamasına değinmektedir.

[1043] EN 1155a22-24; krş. 27-30 ve Pol. 1262b7-8.

[1044] 1155b18-19 1162a34'le kesişmektedir.

Kendisiyse son ikisinin dostluk adını hak ettiğini kabul etmemektedir. Onlar sadece "ilineksel" dostluklardır, dengesizdirler ve kolayca çözülürler (1156a16-21).

Dostluk, der daha baştan (1155a34), erdemdir "ya da ona erdem eşlik etmektedir," kusursuz dostluk eşit erdeme sahip iki iyi insan arasında olur. Bu erdemin akılcı seçim alışkanlığı olduğu şeklindeki tanımı karşılar (1157b28-31) ve 2. kitapta erdemli orta haller listesinde, kibarlık ya da yersiz bir hoşnut etme istekliliği (ya da kazanç için yapılıyorsa, pohpohlama)[1045] ile kavgacılık ya da kabalık arasındaki ortalama olarak görünmüştür. O liste yine de telaşla *exempli gratia* hazırlanmış izlenimi vermektedir ve açıkça Yunanca *philia* ya da bizim "dostluk"tan daha yüzeysel bir özelliği betimlemektedir ("doğru şekilde hoşnut olma," 1108a27); 4. kitapta (26b11-27) değiştirilir, burada kibarlık ile kavgacılık arasındaki erdemli ortalamanın bir adı olmadığı söylenir. Daha çok dostluğu andırmaktadır, ama konu edilen insanın bir etkilenim duygusuyla değil basitçe o türden biri olduğu için öyle davranmakta olmasıyla dostluktan farklılık gösterir: yakın tanıdıklara olduğu gibi yabancılara da, uygun bir davranış tarzıyla, bu karakteri sergileyecektir.

Dost, tam olarak söylenirse, bir erdem olduğundan, Aristoteles'in kavrayışını değerlendirebilmek için onun ilk sınıflandırmasındaki üç ayrımın ikisini göz ardı edebiliriz. Bir dostun kabul edilen özelliklerinin ikinci sıralanışı daha yerindedir. "Onların" ya da "bazılarının" ne düşündüğü olarak ortaya atılıp, yine de Aristoteles'in özlerle ilgili kendi fikirlerine karşılık gelir ve şöyledir (1160a2-10). Bir dost kendisi tarafından dostu için iyi olan ya da onun iyi olduğuna inandığı şeyi ister ve yapar; ve tartışsalar[1046] bile, yine dostunun yararına, onun var olmasını ve yaşamasını ister. Başkaları bir dostu dostuyla yaşayan[1047] ve onun keyiflerini paylaşan kimse olarak, ya da dostunun neşe ve kederlerini paylaşan biri olarak görür. Bu dostlukla insanın kendisiyle olan ilişkisi arasında tuhaf bir karşılaştırmaya yol açar (1166a10-b1). Bir dostun, Aristoteles'in sevdiği deyişle,[1048] "başka bir benlik" olması, yüksek bir dostluk ideali için tek bir eğretileme gibi görünür, ama o karşılaştırmayı beklenmedik ayrıntılı biçimde geliştirir. Az önce anılan bütün özelliklerde, dostluk ilişkisi birebir olarak iyi bir insanın kendiyle kurduğu ilişkiye ben-

[1045] Belli bir psikolojik anlayışla A. çoğu insanın pohpohçulara düşkün olduğunu çünkü çoğunun başkaları tarafından sevilmeyi sevdiğini belirtmektedir.

[1046] Stewart'ın savunmasına karşın, 1166a6'daki τῶν φίλων οἱ προσκεκρουκότες'i cila sayarak silmek isteyen eleştirmene (Ramsauer) belli bir yakınlık duyduğumu itiraf etmeliyim. Bunun annelerin çocuklarına duyduğu hislerle kesişmesi özellikle yersizdir ve Burnet'in yol arkadaşlarına değinen Pol. 1263a18'e değinmesi pek geçerli değildir.

[1047] Daha sonraki bir bölümde (1170b11) "birlikte yaşamanın" (τὸ συζῆν) düşünceleri paylaşmayı içerdiği, basitçe "aynı yerde öküz gibi beslenmek" demek olmadığı söylenmektedir.

[1048] ἄλλος αὐτός 1160a32; ἕτερος αὐτός 1169b6-7, 1170b6.

zemektedir. Tek bir amaca bağlıdır ve bütün kalbiyle aynı amacın peşindedir; kendisi için iyi olanı ister ve yapar; yaşamak ister, çünkü onun için var oluş iyi ve hoşnutluk vericidir;[1049] dünyayı verseler benliğini değiştirmek istemeyecektir; kendisiyle yaşamaktan hoşnuttur, çünkü anıları hoştur ve gelecek için umutları güzeldir. Aristoteles de, bir bakıma ansızın ve beklenmedik biçimde, dostluğa açık bir değinme yapmadan ya da sav getirmeden, insani mükemmellikle anlık arasındaki bağlantıyı anmak için bu fırsattan yararlanır (daha sonra 10. kitapta buna tam olarak ilgi gösterecektir). İyi insan kendi yararı için iyi şeyler yapar, "çünkü onları, insanın kendisi olduğu anlaşılan anlığı yararına yapar." Kendini "ve özellikle de düşündüğü şeyi" korumak istemektedir ve "zihninde bir tefekkür nesneleri deposu vardır."[1050] Ayrıca neşe ve kederleri konusunda kendisiyle anlaşır, "yani tutarlı biçimde aynı şeylerden haz ve acı alır, şimdi bir şeyden, sonra da başka bir şeyden değil. Pişmanlık duymaz da denebilir."

Bunun bir insanın kendi dostu olarak adlandırmaya yeterli olup olmadığının (diye biraz ferahlayarak okuyoruz), şimdi çözümlenmesi gerekmez, ama kesinlikle kötü olan tam bir karşı tez sunmaktadır. Onların kendileriyle araları açıktır, sözgelimi açlıkları çok daha makul istekleriyle çatışan ve iyi görünen yerine zararlı hazları yeğleyen ya da korkaklık ya da tembellik yüzünden en iyi saydıklarını başaramayan iradesizler böyledir. Bunun ardından kötülerin ıstırap ve kendilerini suçlamalarının canlı (ve, korkarım ki, bir parça gerçekçilikten uzak) bir tasviri gelir (1166b11-29). Yaşamı kucaklamak yerine, intihar edecek kadar kaçınırlar ondan. Kendilerinden kaçmak için arkadaş ararlar, çünkü anıları da umutları da yıkılmıştır. Sevilebilir nitelikleri olmadığından, kendileri için de sevgi beslemezler, neşe ve kederlerinde kendileriyle bir değillerdir, çünkü ruhları bölünmüştür, onları bir oraya bir buraya sürükler. Bir zamanlar hoşlanmış oldukları şeyleri bir kenara iterler; aslında kötü insanlar mutsuz yaratıklardır, pişmanlık doludurlar. Düstur gelir: iyi olmaya çalışmalıyız, "çünkü böylece insan kendine dostça tavır alabilir ve bir başkasının dostu olabilir."

Bu da kendini sevmenin kınanıp kınanmayacağı sorusuna yanıt olmaktadır (kt. 9 bl. 8). Bu terim genellikle suçlama içerir, zenginlik, onur ve bedensel hazlar peşinde olanlara, ruhtaki akıldışı ve tutkulu ögeyi yüceltenlere uygulanmaktadır. Bu aslında kendini sevmenin hâkim tipidir; göz alıcı biçimde adil, ılımlı ya da erdemli olan birine kimse söylemez bunu. Yine de ona daha çok kendini seven denebilir, çünkü daha iyi kısmı kendine alır ve her şeyde gerçek benliğini, yani aklını öne sürer. Para ve onuru dostu için feda edecektir çünkü böyle yaparak daha büyük iyilik, karakter soyluluğu

[1049] 1166a19. Krş. 1170b3-5, 14-15.

[1050] 1167a17-27. Krş. kt. 10, 1178a2.

elde eder. Öyleyse, güzel ve övgüye değer olanın daha büyük payını hak eden iyi insan gibi kendini sever olmak doğrudur, ama birçok insanın olduğu gibi kendini seven olmak doğru değildir.[1051]

Doğru dostluğun taleplerine devam edecek olursak: insan kendi iyi talihini paylaşmak için dostlarını hemen çağırmalı, ama felaketleri konusunda isteksiz olmalıdır, çünkü sıkıntı paylaşılacak şeylerin en sonuncusudur, "Kendi çektiğim bana yeter" sözü de buradan gelir. Eğer kendilerine pek rahatsızlık vermeden sizin için büyük yararda bulunabiliyorlarsa onları da çağırın ve *onların* ihtiyacı olduğunda hiç çağrılmadan ve duraksamadan gidin (1171b15-21). Aristoteles ayrıca "farklı bir dostluk türü, eşit olmayanlar arasındaki dostluk" (158b11-12) olarak adlandırdığı şeyi tartışmaktadır: babalar ve oğullar, kocalar ve karılar, ev sahipleri ve köleleri. Aristoteles'in evlilik bağı betimlemesi dönemi için pek sevimsiz değildir (8.12, 1162a16-29):[1052]

Koca ve karısı arasında doğası gereği bir dostluk vardır; çünkü insan doğal olarak çiftler oluşturmaya, şehir oluşturmaktan da çok eğilimlidir—ev hayatı şehirden daha erken gelmektedir ve daha gereklidir, üreme de hayvanlardan çok insanda yaygındır. Diğer hayvanlarda birleşme sadece bu noktaya uzanır, ama insani varlıklar yalnız üreme için değil ayrıca yaşamın çeşitli amaçları için de birlikte yaşar; daha baştan işlevler bölünmüştür ve kadınla erkeğinkiler farklıdır; böylece ortak depoya kendilerine özgü nimetlerini atarak birbirlerine yardım ederler. Bu türden bir dostlukta hem yararlılığın hem de hazzın bulunması bu yüzdendir. Ama bu dostluk erdeme de dayalı olabilir, eğer taraflar iyiyse; çünkü her birinin kendi erdemi vardır ve olup bitenden zevk alacaklardır. Çocuklar da birliğin bağı gibidir (çocuksuz insanların bu yüzden kolayca ayrılır); çünkü çocuklar her ikisine de ortak bir iyidir ve ortak olan onları bir arada tutar.

Kölelere gelince, küçük işe yarar *olarak* sözcüğü bizim olanaklarımızı rahatlatıyor. Bir köle olarak köleyle dostluk olmaz, çünkü böyle bir köle sadece canlı alettir ve böylesiyle ortak bir zemin olamaz; ama insan *olarak* köleyle olabilir, çünkü "yasa karşısında ve bir anlaşmada paylaşabilen kimseler arasında, bir tür adalet fikri var gibi görünür", bu yüzden insan olduğu ölçüde bir köleyle dostluk[1053] olabilir.[1054]

[1051] 1169b1-2. Bu bağlamda, daha önce s. 343'te değinilmiş olan, dostları için hayatını feda eden iyi insan örneği yeniden ortaya çıkmaktadır.

[1052] Politika 1'de daha ayrıntılı ele alınmıştır, burada aile ilişkileri kitabın büyük kısmını kaplamaktadır.

[1053] Dostluk ve adalet arasındaki bağlantı için bkz. 59b25-31, 61a10-11.

[1054] 1161b3-8. Krş. Pol. 1255b12-14 ve Barker'ın orada notu (Pol. s. 20 n. 1 fin.): "Eğer bir kölenin bir yasa sistemi içinde paylaşan biri olarak görüldüğü söylenirse, haklara tabi olmakta olduğu-

Aile ilişkileri de 8. kitabın 10. bölümünde ele alınmıştır, burada çeşitli politik sistemlerin betimlemesinin ardından gelir, onlarla, bir bakıma bize yapay gelebilecek, ama ciddi niyetler taşır biçimde karşılaştırılırlar. Bu Aristoteles'in "bütün birleşme biçimleri politik olanın kısımlarıdır ve belli türden dostluklar belli topluluklarda görülür" ilkesine uygundur (1160a28-30). Babanın oğulla ilişkisi (tiranlığa karşı olarak) monarşiye karşılık gelir, kocanın karısıyla dostluğu aristokrasiyi andıracaktır, "çünkü kocanın idaresi esastır ve onun idare etmesi gereken konuları kapsar, kadına uyan şeyi de karısına bırakır."[1055] Erkek, sadece üstün olduğu etkinlikler için değil de, her şey için yetke üstlenirse ya da tersine (bazen olduğu gibi) miras sahibi olduğundan kadın idare ederse, ilişki oligarşik bir hal alır. Bu durumlarda, oligarşilerde olduğu gibi, idarenin temeli erdem değil zenginlik ve iktidardır. Yaş farkı çok fazla olmadığı sürece kardeşler ve onların dostlukları timokrasiye karşılık gelir (sanılabileceği gibi, demokrasiye değil, onun ev içi karşıtı efendisiz bir evdir!). Anayasaların kendileri, tabi ki, politika kuramına aittir ve yine Politika'da onların sınıflandırmasıyla karşılaşırız. Burada, *Etik*'teki varlıkları bir kez daha Aristoteles'in etik ve politikanın aynı konunun, insan ilişkilerinin iki yönü olduğu inancını, 1160a28-30'da gördüğümüz gibi, *Etik*'te bir kez daha ortayla koymuştur. Benzer bölümler Politika'da da görülür, sözgelimi: "dostluk şehirler için iyiliklerin en büyüğüdür, çünkü onları iç çekişmelerden korur."[1056]

DORUK: MUTLU FİLOZOF[1057]

Aristoteles'in günlük politik yaşamın sorunlarına ve belirsizliklerine dalması için bu kadar yeter. Vazife aşkıyla başka kimselere uygulamalı bir davranış kitapçığı sağlamıştır, böylesine akışkan ve dengesiz bir konuda kesin bilgi ya da mutlak kurallar elde etmenin olanaksız olmasına rağmen. Politik yönü dışarıda bırakmamıştır (çünkü ikisi ayrılmazdır), ama yine de onun tam olarak ele alınmasını ayrı bir derse bırakmış-

---

nu ve basit bir nesne ya da 'cansız [aynen? 'canlı'] araç' olmaktan çıktığına dikkat çekmekten başka bir şey yapamıyoruz."

[1055] Yine de *Politika*'da (1260a21) bir kadının erdemlerinin -ılımlılığı, cesareti ve adalet duygusu- kesinlikle bir erkeğinkine bağlı olduğu söylenmektedir. Bunlar boyun eğme erdemleridir, erkeğinkilerse yetke erdemleridir.

[1056] 1262b7-9; krş. EN 1155a22-23.

[1057] A.'in EN kt. 10'da mutluluğun doğası ve insan için en iyi yaşam üzerine söylediklerinin kt. 1 ve 6'da söylediklerivle tutarlı olup olmadığı çok tartışılan bir sorundur. Yazdığım sırada, buna ilişkin en son katkı Hardie'nin makalesidir, "A. on the Best life for a Man," Philos. 1979, burada Ackrill, J. M. Cooper ve S. R. L. Clark'ın yapıtlarını eleştirel bir gözle ele almaktadır.

tır. Burada, 10. kitabın büyük finalinde (bl. 6-9), en azından kendi eğilimlerini serbest bırakmaktadır. Artık erdemler, dostluk ve haz ele alındığından (demektedir bl. 9'un başında), geriye kalan şey daha başlarken ortaya atılan soruya yanıt vermek (aynı yerde, felsefi yaşamın konusu da dikkat çekici biçimde ertelenmişti, 1096a4-5) ve mutluluğun, insan yaşamının son hedefinin, insani iyi de denilen ve geçici olarak ruhun erdeme göre etkinliği olarak tanımlanan mutluluğun gerçek doğasının hatlarını çizmek olmaktadır. Daha önce bununla ilgili söylediklerini kısaca hatırlatmanın, bu son maddeyi kısaltacağını düşünmektedir. Bu bir hal değil bir etkinliktir, erdemleri etkinlikler gibi kendi için yürütülen ve değerlendirilen bir etkinliktir, çünkü mutluluk hiçbir şeyden yoksun değildir ve kendine yeterdir. Başka her şey başka amaçlar için seçilmiştir. Mutluluk hazzı da içerir, ama haz herhangi türden eğlence değildir. Neyin haz verici olduğunun en iyi yargıcı iyi insandır, bir lider ve çevresindekiler değil. Eğlenceler bir rahatlama biçimidir, zorunludur (çünkü kimse sürekli çalışamaz), ama kendi içinde amaç değildir. Bir köle eğlencelerin tadını çıkarabilir, ama kimse onu *eudamion* olarak adlandırmayacaktır (bu sözcüğü yetersiz biçimde "mutlu" olarak çeviriyorum).

Eğer mutluluk erdeme göre bir etkinlikse, erdemlerin en yücesiyle uyum içinde olmalıdır,[1058] yani insanlığın en iyi kısmının erdemiyle ve bizler, onun okurları, artık bunun ne olduğunun söylenmesine ihtiyaç duymayız.[1059] Bu *nous*'tur, iyi ve tanrısal şeyleri anlayan ve "ya kendisi tanrısal olan ya da bizim içimizdeki en tanrısal şey olan" doğal olarak yönetici ögedir ve onun kendi özel erdemine göre etkinliği kusursuz mutluluktur (1177a12-17). *Bu etkinlik felsefi düşünmedir.*[1060] İlk kitapta, üç yaşam tarzı ayırt edilmişti, eğlenceye yönelik, politik ve entelektüel ya da "kuramcı" yaşam ve sonuncudan incelenmesinin daha sonraki bir aşamada yapılacağı söylenmişti.[1061] vaat edilen vakit geldiğinde, bu sonradan akla gelen bir şey değil, bütün yapıtın doruk noktası olmaktadır. Daha önceden söylenen hiçbir şeyi geri almaz, aslında en özsel noktaları yineler. *Elbette*, herkesin yaşamın zorunluluklarına sahip olması gerekir. *Elbette*, insan olduğundan, filozof fiziksel refaha ihtiyaç duyacaktır, çünkü insan doğası sadece düşünceyle hayatta kalamaz: iyi sağlık, yiyecek ve başka tatlılıklar vazgeçilmez şeylerdir.

[1058] 1177a12-13. Bu yine özetlemedir. Krş. 1098a17-18: "Eğer birçok erdem varsa, öyleyse onların en iyisine ve en kusursuzuna göre."

[1059] A. burada kısa bir biçimde (krş. 1178a22-23) tam değerlendirmelerini De an. kt. 3'te (xvi. bl, 6) yapacağı konulara değinir. dikkatli bir εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι ifadesi (1177a13-14) bizi rahatsız etmemelidir, çünkü 20. satırda bu *sans phrase* [fr. bir şey söylenmeden] νοῦς halini almıştır.

[1060] Bu θεωρικτική'dir, θεωρία isminden gelen sıfat, kendisi için çıkarsız bilgi arayışı. *Theoria*'nın anlamı için ileride s. 396-8'deki ek nota bkz.

[1061] 1095b17-18, 1096a4-5.

Elbette, birbirleriyle ilişkilerinde insanlar adaleti, cesareti ve başka erdemleri gözeterek, anlaşmalar yaparak, hizmet sunarak ve benzeri davranmalıdır, *phronesis*, uygulamalı akıllılık elde etmelidir, çünkü bu ve ahlaki erdem ayrılmaz ve birbirlerine bağımlı şeylerdir. Filozofun kendisi de, insan olduğuna ve insanlar arasında yaşadığına göre, ahlaklı davranmayı seçecektir.[1062]

Ama şimdi *audi alteram partem*. Bir insan olarak filozofun belli bir düşük düzeyde mülke ihtiyaç duyduğunu söyledikten sonra, yine de kendi seçilmiş etkinliği için bunlar gereksizdir ve bir engel bile oluşturabilir. Yeterlik aşırılık anlamına gelmez ve mükemmellik sergilemesi için "insanın denizlerin ve karanın efendisi olması gerekmez" (1179a1-5). Aslında anlığın yaşamı, elde edilen bilgi üzerine düşünürken ve daha fazlasını ararken, mutluluk için zorunlu olan bütün koşulları yerine getirir. En bağımsız olan odur, çünkü yararlı olsalar bile, meslektaşlar bile gerekmez. Uygulamalı fiilden çok daha uzun sürekli dönemler boyunca uygulanabilir ve uygulamalı fiilin tersine amacı kendisidir. En saf ve en uzun süren hazları verir ve bilgiyi elde edenlerin yaşamının onu halen arayanlarınkinden daha haz verici olması akla yatkındır.[1063] Dahası mutluluk serbestlikte (*schole*) yatar.[1064] Meşgul olmanın amacı serbestlik sağlamaktır, savaşın amacının barış sağlamak olması gibi. Politik etkinlik kendinin ötesinde bir amaç gibi görünür, ya iktidar ve onur için ya da en iyisinden devlet adamının kendisinin ve yurttaşlarının mutluluğu için; ama kendi içinde serbestlikten yoksundur. Sadece felsefi yaşam amacını kendi içinde barındırır ve *schole*'den yararlanır.

1177b19-26'da özetler: nous'un, saf düşüncenin etkinliği kendinde amaçtır ve (etkinliği artıran, diye hatırlatır) kendi iç hazzı kendine yeter, serbest, insan ölçüsünde ne kadar olasıysa açlıktan o kadar kurtulmuştur. Kısacası, yeterli yaşam uzunluğu bahşedildiğinde, kusursuz mutluluğu temsil eder. Böyle az ve öz bakıldığında, felsefi yaşamın tam keyfi Aristoteles'in zihninde tipik bir Helenik kuşku uyandırır (ya da dinleyenlerin ve okurların böyle bir kuşkuya kapılmasından korkar). Şairler ve kâhinler çok yükseğe

---

[1062] Özellikle bkz. 77a28 vd., 78a10-19, 78b5-7, 33-35.

[1063] Bu nokta üzerine ayrıca bkz. s. 396-8'deki ek not.

[1064] Asıl olarak "boş vakit, leisure" demek olan, Yunanca *schole* sözcüğü, İngilizce, Türkçe karşılıklarından daha geniş bir anlama sahiptir ve kullanılması nasıl ondan "school" ve "scholarship" gibi sözcüklerin türetildiğini açıklamaktadır. Pol. 1323b39'da ἑτέρας γὰρ ἐστιν ἔργον σχολῆς kesinlikle bir inceleme dalı anlamına gelmektedir. Ayrıca *Politika*'da (1337b33 vd) A. boş vaktin kullanımı üzerine küçük bir ders verir; "Boş vakit meşgul olmak yerine yeğlenmektedir, meşgul olmanın hedefi ve amacı budur, ama boş vaktimizi nasıl harcayacağımızı sorgulamalıyız—kesinlikle oyunla değil" diye başlar bu ders. 1329a1-2 ("Schole hem erdemin gelişmesi hem de politik görevlerin yerine getirilmesini zorunludur") A.'in yurttaşlara ticaret ve tarım gibi kâr amaçlı mesleklerle uğraşmayı yasaklamak için yaptığı savunmadır.

göz dikmenin *hybris*'i ve onun peşinden gelen *nemesis* konusunda uyarmıyorlar mı?[1065] Böylece unutulmaz ve görünüşte tutarsız bir bölümle karşılaşırız.

1177b26-78a8. Ama böyle bir yaşam insan için çok yüce olacaktır, çünkü insan olduğu sürece bir insan böyle yaşayamaz, ama içinde bir tanrısallık kıvılcımı varsa[1066] ve tanrısallığın somut bütünden (τοῦ συνθέτου) farklı olması gibi, onun etkinliği de erdemin geri kalanının etkinliğinden farklı olacaktır. Eğer insana kıyasla *nous* tanrısalsa, demek, ona göre yaşam insan yaşamına kıyasla tanrısal olacaktır.

Yine de insan olanın insan gibi düşünmesi gerektiğini, ölümlülerin düşüncesinin ölümlülere uygun olacağını söyleyenlerin önerisine kulak asmayalım. Hayır, kendimizi ölümsüz kılmak için ne yapabiliyorsak yapmalıyız,[1067] içimizdeki en iyiye göre yaşamak için elimizden gelen her şeyi. Hacimce ne kadar küçük olursa olsun,[1068] güç ve değerce her şeyin çok ötesine geçer. İdare eden ve daha iyi olan kısım olarak, her bir insan *olmak* gibi olacaktır ve insanın kendi yaşamını değil de başka bir şeyin yaşamını seçmesi tuhaf duracaktır.[1069] Daha önce söylediğimiz[1070] şimdi işe yarayacaktır: her bir varlık için, doğal olarak ona ait olan onun için en iyi ve en haz verici olan şeydir. Öyleyse *nous* başka her şeyden çok insan *olduğuna* göre, bu anlığın yaşamı için de geçerlidir ve bunu sürdüren insan en mutlu insandır. Erdemin geri kalanına göre yaşam ikincildir, çünkü onun etkinlikleri [sadece] insanidir.

İşte böyle. Aristoteles bir nefeste entelektüel etkinliğin yaşamının "insan için çok yüce" olduğundan, "insan yaşamına kıyasla tanrısal" olduğundan bahseder ve bizi onu tam anlamıyla insanın kendisine ait bir yaşam olarak takip etmeye çağırır. İnsan, elbette, fiziksel dünyadaki her şey gibi, madde (dayanak) ve form bileşenidir, bir *syntheton*'dur; ve bir *syntheton*'a özgül karakterini veren ve onu başka türden şeylerden farklılaştıran, aslında onun özünü ya da tözünü (*ousia*) oluşturan formdur.[1071] Ama öz önce okuduğumuz, insanın işlevine bakmanın iki yönlü bir yolunu dile getiren bölüm, onun

[1065] Klasik Yunan edebiyatının bu kalıbının örnekleri Pindar Pyth. 3, 59-62, Isthm. 5, 14-16; Soph. Trach. 473 ve fr. 531 Nauck; Eur. Bach. 395 vd.

[1066] Platoncu miras burada sona erer. Krş. Platon Phil. 33b "Bunun [yani akıl ve düşünce yaşamının] bütün yaşamların en tanrısalı olması şaşırtıcı değildir."

[1067] ἐφ'ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν. Platon ὁμοίωσις θεῷ'dan ideal olarak bahsediyordu, ama ikisi arasında, Grant'ın (Ethics 1, 215) dikkat çektiği, bariz bir fark vardır. Platon için, "Tanrı'ya benzeme" "adil ve tanrısal" olmayı içeriyordu (Tht. 176b), buna karşın A. için adalet ve başka erdemlerin uygulaması "önemsiz ve tanrılara yakışmayan" bir şeydir (1178b10-18).

[1068] A. sadece retorik bir mecaza başvurmaktadır. Cismani olmadığından elbette hiç hacme sahip değildir. *Met.* 1073a5-6'da saf ὄγκος olan Tanrı'nın ölçeğe sahip olamayacağı ispatlanmıştır.

[1069] Krş. 1097b34 ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον.

[1070] 1156b15-16, 1169b33.

[1071] Bu töz üzerine olan bl. XI'da geliştirilmektedir, özellikle s. 215-16'da.

doğanın geri kalanından farklı bir anlamda *syntheton* olduğunu ima eder. Bu mesafeden Aristoteles'in *nous*'un doğasına ilişkin en derin düşüncelerini kavramak güç olabilir, ama doğanın üst katmanındaki madde ve form öğretisinin bu dikkat çekici gelişimini değerlendirmekte başarısız olursak onu ihtiyacımız olduğundan daha çok yanlış anlayacağız. İnsanlığın ayırt edici özelliği düşük varlıklarda tümüyle yokken, tam anlamıyla onun uygun doğası olan, insandaki en iyi Tanrı'nın doğasıyla özdeştir (bu sözcüğü ne anlama geldiğinin tümüyle bilincinde olarak kullanıyorum).[1072] Bunu reddetmek hem yazıyı hem de Aristoteles'in dediği şeyin özünü çarpıtmak olacaktır. Tanrı'nın yaşamı "kısa bir an için tadını çıkardığımız en iyi gibidir." *Nous* insan tarafından "benzer ya da üstün olabilecek şeyle" paylaşılmaktadır.[1073] Bir hayvan uygun işlevini (*ergon*) kendi özgül formunu gerçekleştirerek, harekete geçirerek ve sürdürerek yerine getirir. Daha fazlasını yapamaz ve yapmamalıdır. Aristoteles'in ev hayatı benzetmesi ve benim bir geminin örgütlenişi karşılaştırmamla, bunun her şeyi kucaklayan bir amaç birliğiyle nasıl tutarlı olduğunu açıklamaya çalıştım. Ahçı ve mühendisin işlevleri, kendi düzeylerinde ele alınırsa, ortak bir şeye sahip değil gibidir, ama bütün gemi bir limana yol almaktadır ve ikisinden biri işini ihmal edecek olursa oraya varmayacaktır. Eğer kaptanın işlevlerini devralmaya kalkışırlarsa işler kesinlikle daha iyiye gitmeyecektir.

Aristoteles de, insandan bahsettiği gibi, bir öküz için de, onun ergon'unun içinde olan en yüceye göre yaşamak ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῇ olduğunu söyleyecektir, ama, bunun olabildiğince (sanki, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀνθρωπίζειν) insan olmak anlamına geldiğini ne söyleyecektir, ne de biz bunu ondan bekleriz. İnsanla bazı yetenekleri paylaşıyor olsa da (büyüme, üreme, duyum), en iyi ve en karakteristik işlevinden bütünüyle yoksundur. İnsanlarla Tanrı arasındaki ilişki farklıdır.[1074] İnsanlar maddeye hapsolmuştur, Tanrı'nın sorunsuz kusursuzluğunun kurtulmuş olduğu ku-

---

[1072] Ayrıca bana göre bu konuda yanlış yola sapmış olan Allan (Phil. of A., 83) ve Ross'a ters düştüğünün de farkındayım. Metafizik (ı, clii) edisyonunda, Ross A.'in teolojisinin kendine özgü fizik kuramına bağlı olmasının onu Tanrı'yı "bütün değişim ve varlıklar konusunda eşit doğrudanlıkla hareket etmeyen, ancak Evrenin en uç sınırlarında doğrudan iş gören ve insani işleri ancak uzun bir dizi aracı aracılığıyla etkileyen" bir şey olarak düşünmeye yönelttiğinden yakınmaktadır. Bu fiziksel dünyanın πρῶτον ὀρεκτόν'u olarak Tanrı için doğru olabilir, ama πρῶτον νοητόν olarak Tanrı için doğru değildir, onda νοῦς ve νοητόν aynıdır. Ayaltı yaratıklar arasında bir tek insan, v'yla donandığı için, Tanrı'yla doğrudan bir bağlantıya sahiptir.

[1073] *Met.* 1072b4 (bu bağlamda bir çeviri için bkz. s. 254), De an. 414b19-20.

[1074] İnsanın tanrısalla akrabalığı, onda kendine özgü bir yere sahip olsa da, kuşkusuz A.'in özgün fikri değildi. Bu gizem dinlerinin temeliydi ve Platon Protagoras'a bile ὁ ἄνθρωπος θειάς μέτεσχε μοίρας dedirtmektedir ve dini διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγενείαν uygulamaktadır (Prot. 322a).

surlara sahiptirler. Bu yüzden engellenmeden içlerindeki en yüceyi yaşayamazlar. Ama, insan doğanın daha düşük düzeylerine yasaklanmış olan bir yeteneğe sahip olsa da, Yüce Varlık insanda olmayan bir yeteneğe sahip değildir.

Bütün bunlar Aristoteles'in *nous* üzerine başka yerde yaptığı açıklamayla onaylanır (ve de onu onaylar). Burada, Etik'te (1178a22) *syntheton*'un erdemlerinin insani olduğunu, bu yüzden de ortaya çıkardıkları yaşamın da öyle olduğunu söyler, ama *nous* kendi ayrı (κεχωρισμένη) mutluluğuna, ayrı bir şeye sahiptir. Bu kısa not, diye ekler, şu an için yetecektir. Bu temayı başka yerde geliştirdiğini bilmektedir ve burada bir hatırlatma fazlalık olmaz. Genel olarak *psyche* (yaşam ve yetenekleri), bedenin formu ya da kuvvesi olarak, ondan ayrılmazdır ama *nous*, saf düşünce yeteneği,[1075] "farklı türden bir *psyche* olarak görünmektedir, yok olabilir olandan tek başına ayrılabilir." Psikolojik bir kitapçıkta böyle konuşmaktadır, hayvan soyoluşumu üzerine yapıtındaysa şunla karşılaşırız: "Yalnız nous dışarıdan gelir ve yalnız o tanrısaldır, çünkü *nous*'un etkinliğinde hiçbir bedensel etkinliğin rolü yoktur."[1076]

Burada *nous* için söylenenlerle *Etik*'te söylenenler, *De anima* 3'te Yaratıcı Aklın her şeyin tanrısal İlk Sebebi'yle özdeşleştirilmesiyle nasıl bir araya geliyor, okur kendisi karar vermeli. Burada, insani iyilikle insani mutluluğu ele alan uygulamalı bir kitapçıkta Aristoteles bilerek bu türden kuramsal psikoloji konularından kaçınmıştır (1178a22-23). Aklın bir etkin ve bir edilgen ögeye ayrılmasını düşüncesinin daha ileri bir aşamasında bulmuş olabilir; *De anima*'da bununla ilgili notları en azından taslak niteliğindedir. Ama burada ben, insan *nous*'unun, dünyadaki başka her şey gibi, insana benzemeyen, saf, basit ve yorulmaz anlık olan İlk Devinmeyen Devindirici'nin cazibesiyle harekete geçirilmiş bir yetenek ya da olanak (*dynamis*) olduğu fikrine uymayan bir şey göremiyorum.

Aklın yaşamıyla bağlantılı olarak Aristoteles zaten "tanrılardan" gündelik Yunan çok tanrıcısını cezp etmek üzere düşünülmüş bir biçimde bahsetmiştir ve kitabı dine yönelik bir çağrıyla bitirir, öyle ki insan Etik'in en azından yarı popüler bir yapıt, felsefeyi agora'daki insanın bakışıyla uzlaştırmaya yönelik bir girişim olduğu izlenimine kapılır. 1178b8 vd.'da, anlıksal etkinliğin insan için en iyi olduğunu savunmak üzere, tanrıları mutlu ve kutsanmış olarak düşünürken, aynı zamanda onlara ahlaki erdemlerin birine ya da diğerine dayanan herhangi bir uygulamalı etkinlik atfetmenin gülünç olacağını söyler. Tefekkür dışında hiçbir etkinlik onlara uygun değildir (1178b10-22). Sonra bü-

[1075] Daha baştan tikel algılardan genelleme yapma gibi sıra dışı bir insan yeteneğinden çıkmaktadır. Duyumun düşünceyle *Etik*'teki ilişkisi için, 1143b5, s. 192 vd.

[1076] De an. 413b25-27, GA736b27-29.

tün konunun sonu olarak anlığını besleyen ve kullanın insanın sadece en iyi konumda olmakla kalmayıp cennetin de sevgilisi olduğunu öne sürer.

1179a24-32. Eğer tanrılar, düşündüğümüz gibi, insanların işlerine en ufak ilgi duyuyorsa, onların en iyi ve onlara en yakın olandan, *nous*'tan haz alacaklarını, ona özen gösterip onurla koruyan, kendilerinin yüce tuttuğu şeyleri beslemekte başarılı olup doğru davrananlara imtiyazlar sağlayacaklarını düşünmek akla yatkın olacaktır. Belli ki bütün bunlar en çok bilgelik insanı için geçerlidir.[1077] Bu yüzden tanrıların en sevdiği odur ve tanrıların sevdiğinin mutlu olması gerekir. Bu şekilde, demek, bilge insan en mutlu kimse olacaktır.

EK NOT: "THEORİA"NIN ANLAMI

1177a25-27'de Aristoteles şöyle der: "Felsefenin [φιλοσοφία, σοφία değil] saflığı ve sadık olması nedeniyle harika hazlara sahip olduğuna inanılır ve bilenlerin yaşamının arayanlarınkinden daha haz dolu olması makuldur." Theoria (θεωρία, genellikle "tefekkür" olarak çevrilmiştir, bl. XIII, n. 53) *EN* 10'da insan için en yüce iyi ve mutluluğunun doruk noktası olarak belirtilen etkinliğin adıdır, bu yüzden bunun anlamını bilmek önemlidir. Son zamanlarda bilimsel sorgulamayı bundan dışlamak, kapsamını zaten elde edilmiş olan hakikat üzerine düşünmeyle sınırlamak eğilimi ortaya çıkmıştır. Böyle yapanlar, benim görebildiğim kadarıyla, sadece az önce Etik'ten alıntıladığımız cümleye güvenmektedir ve insanın ona karşı ciddi bir kanıt oluşturabilecek olan genel kullanımına bakmadan kaderini bir tek cümleye bağlaması Aristoteles söz konusu olduğunda tehlikelidir. Kastettiğim eğilimi sergileyecek şekilde Jonathan Barnes şöyle yazmıştır (Penguin, *Ethics*, 38):

> Aristotelesci tefekkür, öyle sanmaya hevesli olsak da, tutarsız usavurma alıştırması değildir, bir entelektüel sorgulama ya da araştırma konusu değildir; mantıksal müdahaleyle bilinen öncüllerden bilinmeyen çıkarımlara doğru yol alma konusu değildir. Tefekkür edenin kendi başına haz aldığı tezine yönelik bir sav olarak, Aristoteles bilenlerin arayanlardan daha haz verici bir yaşama sahip olduğunu gözlemler (1177a26); demek ki, öyleyse, tüfekkür edenler bilgelik arayanlar değil ona sahip olanlardır... Aristotelesci tefekkür eden kimse zaten bilgiye sahip olan kimsedir.

Daha önceleri, Ross, Etik'teki aynı cümleye değinerek şöyle yazmıştı (*Aristotle*, 234): "Mutlu yaşam hakikat arayışında değil zaten elde edilmiş hakikatin tefekküründedir.

[1077] Burada ve 2 satır aşağıda kullanılan sözcük σοφός'dur, belki de en iyi çevirisi, Ross tarafından yapılan şekliyle, "filozof"tur. O kuramsal bilgelik insanıdır, *phronimos*'tan, uygulamalı işlerdeki iyi yargının insanından farklıdır.

Yine, Moravcsik'in *Aristotle*'unda (s. 309) Hardie Aristoteles'in "ürkütücü bir paradoks" ortaya attığı öne sürer ve onun burada "tefekkür hayatından keşfi dışladığı" iddiasına destek olması için Gauthier ve Jolif'ten alıntı yapar. Ama belki Hardie kendisine karşı alıntılanabilir. Bir başka kitapta ve tümüyle farklı bir bağlamda şöyle yazmıştır: "Ama görevin tamamlanmasının kendisi için arzulandığını söylemek onu tamamlama etkinliğinin de kendisi için arzulandığını söylemek değildir" (A.'s *Ethical Theory*, 306). Modern bilimsel araştırmacı bunu onaylayacaktır. Belli ki araşırma hazzı tükenmez bilgi alanındaki başka keşiflere yol açacağı umuduna bağlıdır ve bunu yaptıkça elde ettiği her küçük kazanımdan hoşnut olmaktadır; ama geriye fethedilecek başka alanın kalmaması gibi akla hayale sığmaz bir olay olsa bile haz ortadan kalkmayacaktır.

Aristoteles'e gelince, insanın *nous*'u onu kısmen tanrısal kısma ve *nous* hakikat arayışına adanmış olsa da, mabuita tümüyle kapılmış değildir ve eğer θεωρία bütün bilginin tefekkürü anlamına geliyorsa, onu hiçbir zaman uygulayamayacaktır. Aristoteles zaten elde etmiş olduğu bu türden bilgiye yaslanmasını da onaylamayacaktır. Aslında, yine de bu anlamda "tefekkür" θεωρία sözcüğünün bir travestisidir. Onun ve aynı kökten gelen diğerinin kullanımının birkaç örneği Bonitz'in önermesini onaylayacaktır (*Index*, 329a46-48): *ipsam contempladi atque investigandi rationem significat.*" Bunun σκέψις'yla değişmeceli olarak kullanıldığını ve θεωρεῖν ile σκοπεῖν'nin eşdeğerliğini *Met.* 1061a35-36'da karşılaştırabileceğimizi söylemektedir.

Daha baştan zaten elde edilmiş olan bilgi üzerine düşünmekte çalışma arkadaşlarına (συνέργους 1177a34) sahip olmanın nasıl bir yararı olacağını merak ediyor insan. Olumlu kanıt bütün bilgi alanının uygulamalı, üretici ve kuramsal olarak bölünmesi, burada doğal bilimlerin kuramsalın içine katılmasıyla ortaya çıkıyor; bunun anlamı kendi için bilgi elde etmekten başka bir dürtüye sahip olmaksızın çaba harcandığıdır.[1078] Doğa bilimcisi ὁ περὶ φύσεως θεωρητικός'dur (BA 642a29; "doğayı sorgulayan kimse," Ogle).[1079] Bu yüzden *Met.* 993b20-23'te, kuramsalla uygulamalı bilim arasındaki ayrım birinin hakikati, diğerinin fiili hedeflemesidir; oldukça iyi biçimde bildiğimiz üzere, anlama tehlikeye düşmediği sürece terminolojinin azizliklerine pek aldırmamaktadır, bir sonraki bölümde θεωροῦσιν'nin uygulamalı düşünürlerin kendileri olduğu söylenir, ama onların θεωρία'ları anlık bir amaç içindir. σχολή gibi, θεωρία belli bir çalışma

[1078] *Met.* 10025b18-24, s. 131-2 ve krş. EN 1178b20-21, 1139a27-28. Bu Gauthier'in θεωρία'yı ilk felsefeyle sınırlamasına ters düşer ve Allan'ın "Aristoteles θεωρία formlarının derecelendirilmiş bir cetveline inanmış olabilir. Bu sözcük esnek bir sözcüktür" şeklindeki yorumunda da bir şey vardır. (Bkz. CR 1962, 138.)

[1079] Barnes "tefekkür edenin" ne yaptığına ilişkin ilginç bir değerlendirme yapar, ama verdiği tek örnek, geometrici, belki de başka kuramsal bilimlerde çalışanlara göre ilişki kurması daha kolay bir örnektir.

dalı anlamına gelebilir; tıpkı "bu konular farklı bir θεωρία'nın ilgi alanına (ἔργον) girmektedir" (GC 334a15; krş. BA 641b2-3) ya da bir kitapçık yazarken ele alınışı (HA 589a20 "θεωρία'da bitkiler üzerine söylediğimiz gibi").

Başlangıçta θεωρεῖν "görmek" ya da "gözlemek" anlamına geliyordu, Hdt. 4.76.1 (Anarkharsis'in) γῆν πολλὴν θεωρήσας'da olduğu gibi. θεά bir izlenceydi ve θεωρός da (başka şeylerin yanı sıra) izleyiciydi. O yüzden Aristoteles de θεωρία ve θεωρεῖν için "gözlem" ve "gözlemek" bazen "tefekkür" ve "tefekkür etmek"ten daha iyi bir çeviri olmaktadır, tıpkı *EN* 1169b33-34'te olduğu gibi: θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα ἢ ἑαυτούς "kendimizdense komşularımızı gözlemek ["üzerine düşünmek" kanımca pek doğal kaçmayacaktır burada] daha kolaydır."

Bu nedenle Joachim'in kendi Nic. Eth.'inde (s. 2 vd.) yer alan aşağıdaki paragrafta doğru izlenime kapılmış olduğunu düşünüyorum:

> İnsanın zihin tavrı tefekkür (θεωρία) onda ortaya çıkan biçimlenmiş düşünme alışkanlığıyla kuramsal bilimdir (θεωρητική ἐπιστήμη) ve onda işler halde olan düşünce kuramsal akıldır (διάνοια θεωρητική).[1080] Bütün kuramsal ya da kurgusal sorgulamalar -bizim deyişimizle bütün bilimler- "kuramsal bilimler" başlığı altına girer. "Bilimsel insan," terimin bu sınırlı anlamında, tümüyle bilme ya da anlamayla ilgilidir. Olanın ve ondan bağımsız olarak olanın izlencesi içinde bir rol oynar. Şeylerin hakikatini değiştirmeyi ne arzular ne de bunu yapabilir... İnceleme nesneleri değişime tabi kaldığında -sözgelimi, doğal görüngüleri soruşturduğu zaman- deneysel değiştirmenin onun anlamasına yardım ettiği ölçüde süreci seyretmeye çalışır, onu değiştirmeye değil.

[1080] Joachim'in editörü D. A. Rees burada *Met.* 1025b25 ve *EN* 1139a27'yi anmaktadır.

SONUÇ

Kitapçığın son birkaç sayfasında Aristoteles bizi felsefenin yücelerinden aşağı indirip etik sorgulamanın işinin gözlem ve bilgi değil, toplumda daha iyi davranışı sağlamak olduğunu hatırlatır. Erdem sözkonusuysa, onun ne olduğunu bilmek yetmez: ona sahip olmalı ve onu kullanmalıyız. Bu yüzden, son bölümün büyük kısmının Aristoteles'in kendisi tarafından daha önce öne sürülen ya da daha önceki kitaplara uygun düştüğü için burada ele alınmış olan noktaların bir tekrarıdır. *Etik*'in uygulamalı hedefleri bunlardır (*phronesis* bilgi değildir):[1081] iyi alışkanlıkları aşılamanın, aile eğitiminin ve iyi yasaların, akıl ya da iknaya boyun eğmeyen çoğunluk için bir ceza sistemiyle birlikte önemi; ve tutkuların insanı bozan etkisinin üstesinden gelinecekse iyi bir doğal mizacın zorunlu olması. Yasa yapmanın ahlakı beslemedeki önemi artırılmıştır (sonuçta, *Politika*'ya doğru yol alıyoruz), ama zaten 2 (1103b2-6) ve 5. (1130b22-26) kitaplarda ortaya atılmıştır.

10. kitap devlet ve özel (yani ev) eğitiminin[1082] yararları arasında ilginç bir karşılaştırma yapar, Aristoteles'in aklı bunlar arasında bölünmüş görünür (1180a14vd.) Önce bir ebeveynin itaat sağlamak için gereken terbiye edici yasa gücüne sahip olmadığını söyler. Dahası birinin dürtülerine engel olan bir birey, hoşnutsuzluk yaratır, buna karşın yasanın yaptırımlarına gücenilmez. Ancak eğer topluluk görevini ihmal ederse her insanın çocuklarını ve dostlarını erdeme yöneltmesi doğrudur. Öyle bile olsa, yapacağı en iyi şey kendisinin bir yasa yapıcı olmasıdır. Yine de, diye devam eder (1180b3), bir ev içinde babanın sözü ve örneği devlet içinde yasa ve kuralların yaptığı etkiyi yapabilir ve bu akrabalık ve saygı bağları açısından daha da iyi olacak (καὶ ἔτι μᾶλλον), çocuklar üzerinde doğal bir etkilenme ve boyun eğme eğilimi sağlayacaktır. Dahası, evde herkese bireysel ihtiyaçlarına göre davranılabilir, yasaysa sadece genellemelerle uğraşır.[1083] Bu şekilde sıradan insanın oynayacağı bir rol vardır, ama genelde asıl geçerli olan uzman ya da teknisyenin, tekil durumun ardında tümel kuralı ele almış olan kimsenin çalışmasıdır. Bu yüzden, az ya da çok olsun, insanları iyi kılmak isteyen kimse, yasa yapmayı öğrenmelidir ve daha sonra (yani *Politika*'da) bu sanatın nasıl elde edileceğini öğreneceğiz. Ne yazık ki, başka çabalarda -örn. müzik ya da resim- onları öğretenler ve

[1081] Kt. 6, 1142a23-24, s. 346 vd.

[1082] 1180a14 vd. παιδεία genel olarak eğitim için kullanılan bir sözcüktür, ama burada A. belli ki asıl olarak ahlaki eğitimi düşünmektedir. Onun eğitim üzerine görüşleri için *Politika*'ya bakmak gerekir, kt. 8 tümüyle buna ayrılmıştır. Orada bunun devletin işi olduğu konusunda kuşkuya yer bırakmaz.

[1083] Krş. 1137b25, s. 275 vd.

uygulayanlar aynıyken, devlet adamı ve yasa yapıcıların becerisi sadece doğal yetenek ve deneyimden geliyor görünür. Sanatları hakkında ne yazar ne de konuşurlar (aslında bu onlar için Meclis'te ya da mahkemelerde laf savurmalarından daha iyi bir uğraş olabilir! 1181a4-5) ya da oğullarını ya da dostlarını devlet adamı yaparlar.[1084] Eğitme işi ne devlet adamlarının kendilerini ne de devlet adamlığının ne hakkında olduğunu aslında doğru dürüst anlamaktan aciz olan Sofistlere kalmıştır. Bu alan Aristoteles'in önünde tertemiz uzanmaktadır.[1085]

[1084] Krş. Platon, *Prot.* 319d-320b.

[1085] S. 331-5'te A.'te etik ve politika ilişkileri ve *Nikhomakhos'a Etik*'ten *Politika*'ya geçiş üzerine bir şeyler söylenmişti.

KAYNAKÇA

DERLEMELER

Bekker, I. *Aristotelis Opera* ex recensione I. Bekkeri. 5 vols., Berlin, 1831-70.

Ross, W. D. (ed.). *The works of Aristotle translated into English* (Oxford Translation). 12 vols., Oxford, 1910-52.

ATHENIENSIUM RESPUBLICA

Fritz, K Von and Kapp, E. *Aristotle's Consitution of Athens and Related Texts.* Translation with introduction and notes. New York, 1950.

Kenyon, F. G. Oxford Classical Text, Oxford, 1920 (repr. 1963).

Levi, M. A. *Commento storica alla Respublica Atheniensium di Aristotele.* Commentary. 2 vols., Milan, 1968.

Mathieu, G. and Haussoullier, B. Aristote: Constitution d'Athènes. Budé ed., Paris, 1930; 2nd., 1941.

Oppermann, H. *Aristoteles* Ἀθηναίων πολιτεία. Teubner ed., Leipzig, 1928

Sandys, J. E. Text, introductiom and notes. London and ed., 1912.

Tovar, A. *La Constitucion de Atenas.* Text, introduction and Spanish translation. Madrid, 1948.

BİYOLOJİK ESERLER

Balme, D. M. *Aristotle's De partibus animalium I and De generatione animalium I (with passages from II 1-3).* Translation and notes. Clarendon Aristotle Series, Oxford, 1972.

Dittmeyer, L. *De animalibus historia.* Teubner ed., Leipzig, 1907.

Düring, I. *De partibus animalium.* Critical and literary commentaries. Göteborg, 1943.

Lanza, D. and Vegetti, M. *Opere biologiche di Aristotele.* Italian translation with introduction and bibliography. Turin, 1971.

Louis P. *Aristote; De la génération des animaux.* Budé ed., Paris, 1961.

Louis P. *Aristote; Histoire des animaux.* Budé ed., Paris, 1964.

Lulofs, H. J. *Aristotelis De generatione animalium.* Oxford Classical Text, Oxford, 1965.

Nussbaum, M. C. *Aristotle's De motu animalium.* Parallel Greek text with English translation, commentary and interprerative essays. Princeton, 1978.

Peck, A. L. *Aristotle: Parts of Animals.* Foreword by F. H. A. Marshall. Loeb ed., London, 1937.

Peck, A. L. *Aristotle: Generation of Animals.* Loeb ed., London, 1963.

Peck, A. L. *Aristotle: Historia animalium.* Loeb ed., 3 vols., London, 1965.

DE ANIMA

Barbotin, E. *Aristote: De l'âme.* Text (A. Jannone), translation and notes (E. Barbotin). Budé ed., Paris, 1966.

Hamlyn, D. W. *De anima, books 2 and 3 (with certain passages from book 1).* Translation with introd. and notes. Clarendon Aristotle Series, Oxford, 1968.

Hicks, R. D. Translation, introduction and notes. Cambridge, 1907 (repr. 1976).

Rodier, G. *Aristoteles περὶ ψυχῆς* French translation and commentary. Paris, 1900.

Ross, W. D. Text, introduction and commentary. Oxford, 1961.

Theiler, W. *Aristoteles: Über die Seele.* Text and commentary. Hamburg, 1968.

Trendelenburg, F. A. De *Anima libri tres.* Text and commentary. Berlin, 2nd ed., 1877.

DE CAELO

Allan, D. J. Oxford Classical text, Oxford, 1936 (repr. with corr. 1950)

Elders, L. *Aristotle's Cosmology, a commentary on the De Caelo.* Assen, 1966.

Guthrie, W. K. C. *Aristotle On the Heavens.* Loeb ed., London, 1939.

Moraux, P. Aristote: *Du ciel.* Budé ed., Paris, 1965.

DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE

Joachim, H. H. *Aristotle coming-to-be and passing-away.* Text, with intrıduction and commentary. Oxford, 1922.

Mugler, C. *Aristote: De la generation et de la corruption.* Budé ed., Paris, 1966.

Verdenius, W. J. and Waszink, J. H. *Aristotle coming-to-be and passing-away - some comments.* Leiden, 2nd ed. revised and enlarged, 1966.

DE PHILOSOPHIA

Untersteiner, M. *Aristotele: della filosofia.* Text with introduction, Italian translation and commentary. Rome, 1963.

ETHICA

Ackrill, J. L. (ed.). *Aristotle's Ethics.* (Selections from the *Nicomachean ethics, Eudemian ethics, De anima. De Motu animalium*; transl. W. D. Ross.) London, 1973.

Burnet. J. *The Ethics of Aristotle.* Introduction, text and notes. London, 1900.

Dirlmeier, F. *Nikomachische Ethik.* German translation. Berlin, 1956.

Gauthier, R. A. and Jolif, J. Y. *L'Ethique a Nicomache.* Introduction, French translation and commentary. 2 vols., Paris, 1958-9.

Grant, A. *The Ethics of Aristotle:* Text, essays and notes. London, 4th ed., 1885.

Greenwood, L. H. G. *Aristotle: Nicomachean Ethics, book six.* Text, essays, notes and translation. Cambridge, 1909 (repr. 1973).

Joachim, H. H. *Aristotle: Nicomachean Ethics.* Commentary by Joachim, ed. by D. A. Rees. Oxford, 1951.

Stewart, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics.* 2 vols., Oxford, 1892.

Thomson, J. A. K. *The ethics of Aristotle: the Nicomachean Ethics.* Translated by J. A. K. Thomson, revised with notes and appendices by H. Tredennick, introduction and bibliography by J.

Barnes. Penguin, Harmonsworth, 1976.

Dirlmeier, F. *Eudemische Ethik*. German translation. Berlin, 1962.

Susemihl, F. *Ethica Eudcmia*. Teubner, ed. Leipzig, 1884.

Dirlmeier, F. *Magna Moralia*. German translation. Berlin, 1958 (repr. 1966).

Susemihl, F. *Magna Moralia*. Teubner, ed. Leipzig, 1883.

FRAGMENTA

Rose, V. *Aristotle: Fragmenta*. Teubner ed., Leipzig, 1886 (repr. 1966).

Ross, W. D. *Fragmenta selecta*. Oxford Classical Text. Oxford, 1955.

METAPHYSICA

Annas, J. *Aristotle's Metaphysics books M and N*. Translation with introduction and notes. Clarendon Aristotle Series, Oxford, 1976.

Bonitz, H. Text and commentary. 2 vols. Bonn 1848-9 (repr. 1960).

Burnyrat, M. and others. *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*. (Record of a seminar held in London 1975-9.) Study Aids monograph no. 1, Sub-faculty of Philosophy. Oxford 1979.

Elders, L. *Aristotle's theology; a commentary on book Λ of the Metaphysics*. Assen, 1972.

Kirwan, C. *Aristotle's Metaphysics Book* **Γ, Δ, E**. Translation with notes. Clarendon Aristotle Series, Oxford, 1971.

Ross, W. D. Revised text with introduction and commentary. 2 vols. Oxford, 1924 (repr. 1958).

Tricot, J. *Aristote: La metaphysique*. Revised text and commentary. 2 vols. Paris, 1974

METEOROLOGICA

Düring, I. *Aristotle's chemical treatise, Meteorologica, Book IV*. Text and commentary. Göteborg, 1944.

Fobes, F. H. *Aristotelis Meteorologicorum Libri Quattuor*. Text and index. Cambridge, Mass., 1919 (repr. Hildesheim, 1967)

ORGANON

Colli, G. *Organon*. Text with introduction, Italian translation and notes. Turin, 1955.

Ackrill, J. L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Translation and notes. Clarendon Aristotle Series, Oxford, 1963.

Barnes, J. *Aristotle's Posterior Analytics*. Translation and notes. Clarendon Aristotle Series, Oxford, 1975.

Ross, W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Revised text with introduction and commentary. Oxford, 1949.

Warrington, J. *Aristotle: Prior and Posterior Analytics*. Text and translation. London, 1964.

Brunschwig, J. *Aristote: Topiques*. Budé ed., Paris, 1967.

Zadro, A. J. *Topica di Aristotele*. Italian translation with introduction and commentary. Naples, 1974.

PARVA NATURALIA

Ross, W. D. Revised text with introduction and commentary. Oxford, 1955.

PHYSICA

Charlton, W. Aristotle's Physics books 1 and 2. Translation with introduction and notes. Clarendon Aristotle Series, Oxford, 1970.

Ross, W. D. Revised text with introduction and commentary. Oxford, 1936. (repr. 1955).

Wicksteed, P. H. and Cornford, F. M. Loeb ed., 2 vols., London, 1929 (repr. 1963).

POLITICA

Barker, E. Translation with introduction, notes and appendices. Oxford, 1946.

Dreizehnter, A. *Aristoteles' Politik.* Text and commentary. Munich, 1970.

Newman, W. L. Text, introduction and notes. 4 vols., Oxford, 1887-1902 (repr. 1973).

Robinson, R. *Aristotle's Politics Books III and IV.* Translation with introduction and commentary. Clarendon Aristotle Series, Oxford, 1962.

PROBLEMATA

Flashar, H. *Aristoteles: Problemata physica.* German translation. Berlin, 1962.

PROTREPTICUS

Düring, I. *Aristotle's Protrepticus: an attempt at reconstruction.* Göteborg, 1961.

Düring, I. *Der Protreptikos des Aristoteles.* Introduction, text, German translation and commentary. Frankfurt, 1969.

RHETORICA

Cope, E. M. Text and commentary, revised and edited by J. E. Sandys. Cambridge, 1877 (repr. 1970).

Kassel R. *Aristotelis Ars Rhetorica.* Text and index. Berlin and New York, 1976.

Plezia, M. *Aristotelis epistularum gragmenta cum testamento.* Warsaw, 1961.

Plezia, M. *Aristotelis privatorum scriptorum fragmenta.* Teubner ed., Leipzig, 1977.

METİNDE ALINTI YAPILAN ESERLERİN LİSTESİ

Ackrill, J. L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione.* Translation and notes. Clarendon Aristotle Series, Oxford, 1963.

Ackrill, J. L. '*Aristotle's Categories*, Chapters I-V: translation and notes'. in Moravcsik (q.v.), 90-124.

Ackrill, J. L. (ed.). *Aristotle's Ethics.* (Selections from the *Nicomachean ethics*, Eudemian ethics, De anima, De motu animalium, transl. by W. D. Ross.) London, 1973.

Adam, J. *Platonis Euthyphro, introduction, text an notes.* Cambridge, 1910.

Alexander, P. 'Are Casual Laws Purely General?' (Symposium with P. Downing *(q.v.).) PAS* Suppl. vol. 44, 1970, 15-36.

Allan, D. J. *The Philosophy of Aristotle.* Oxford, 1952; 2nd ed., Oxford, 1970 (Opus paperback).

Allan, D. J. 'Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles', *Actes du XIe Congres Internationale de Philosophie* vol. XII, 1953, 120-7 (repr. in *Articles on Aristotle* 2, 72-8)

Allan, D. J. 'The practical syllogism', *Autour d'Aristote (q.v.),* 325-40.

Allan, D. J. Review of R. A. Gauthier and J. Y. Jolif, *L'Ethique a Nicomache,* CR 12, 1962, 135-9.

Allan, D. J. 'Two Aristotelian Notes', *Mnemosyne* 27, 1974, 113-22.

Allan, D. J. 'Critical and Explanatory Notes on some passages assigned to *Aristotle's Protrepticus*', Phronesis 21, 1976, 219-40.

Allen, R. E. (ed.) *Studies in Plato's Metaphysics.* London, 1965.

Allen, R. E. 'Individual Properties in Aristotle's Categories', *Phronesis* 14, 1969, 31-9.

Allen, R. E. 'Substance and predication in Aristotle's *Categories', Exegesis and Argument (q.v.),* 362-73.

Ando, T. *Aristotle's Theory of Practical Cognition.* Kyoto, 1958; 3rd ed., The Hague, 1971.

Andriopoulos, D. 'An examination of Aristotle's theory of perception', *Platon* 37/38, 1967, 45-76

Annas, J. 'Forms and first principles', *Phronesis* 1974, 257-83

Annas, J. *Aristotle's Metaphysics,* Books M and N, translated with introduction and notes. Clarendon Aristotle Series, Oxford, 1976.

Anscombe, G. E. M. and Geach, P. T. *Three Philosophers* (Aristotle, Aquinas, Frege). Oxford, 1961.

Anton, J. P. 'Some observations on Aristotle's theory of categories', *Diorima* 3, 1975, 67-81.

Anton, J. P. and Kustas, G. L. (edd.). *Essay's in Ancient Greek Philosophy.* Albany, N.Y., 1971.

Arber, A. (Mrs. E. A. Newel). *The Natural Philosophy of Plant-form.* Cambridge, 1950 (repr. Darien, Conn., 1970).

Aristote et les problémes de méthode. Proceedings of the second Symposium Aristotelicum, ed. S. Mansion. Louvain, 1961.

Aristoteles in der neueren Forschung. Ed. P. Moraux. Darmstadt, 1968.

Aristotle on Dialectic: The Topics. Proceedings of the third Symposium Aristotelicum, ed. G. E. L. Owen. Oxford, 1968.

Aristotle on mind and the senses. Proceedings of the seventh Symposium Aristotelicum, edd. G. E. R. Lloyd and G. E. L. Owen. Cambridge, 1978.

Aristotle and Plato in the mid-fourth century. Proceedings of the first Sympposium Aristotelicum (1957), edd. I. Düring and G. E. L. Owen. Göteborg, 1960.

Armstrong, D. M. *Perception and Physical World.* London, 1961 (repr. 1973).

Arnim, H. Von. 'Neleus von skepsis', *Hermes* 63, 1928, 103-7.

Articles on Aristotle. Edd. J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji. (1) Science, (2) Ethics and Politics, (3) Metaphysics, (4) Psychology and Aesthetics. 4 vols., London, 1975-9.

Aubenque, P. *Le problème de l'être chez Aristote; essai sur la problématique Aristotélicienne.* Paris, 1962.

Austin, J. L. Review of J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic,* Mind LXI, 1952, 395-404.

Autour d'Aristote. Festschrift for A. Mansion. Louvain, 1955.

Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic.* 2nd ed., London, 1946.

Ayer, A. J. *The Central Questions of Philosophy*. Penguin, Harmondsworth, 1976.

Ayer, A. J. and Winch, R. (eds.). *British Empirical Philosophers: Locke, Berkeley, Hume, Reid and J. S. Mill*. London, 1952.

Balme, D. M. *Aristotle's use of the Teleological Explanation*. Inaugural lecture, University of London, 1965.

Bambrough, J. R. (ed.). *New Essays on Plato and Aristotle*. London, 1965.

Bambrough, J. R. *Reason, Truth and God*. London, 1969.

Barbotin, E. *La thèorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*. Louvain, 1954.

Barbotin, E. *Aristote: De l'âme*. Budé ed., Paris, 1966.

Barford, R. 'A proof from the Peri Ideon revisited', *Phronesis* 21, 1976, 198-218.

Barker, E. *Aristotle: The Politics*. Oxford, 1946.

Barker, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. London, 1907. (Paperback, New York, 1959.).

Barnes, J. 'Aristotle's Theory of Demonstration', *Phronesis* 14, 1969, 123-52 (revised repr. in *Articles on Aristotle* 1, 65-87).

Barnes, J. 'Property in Aristotle's Topics', *AGPh* 52, 1970, 136-55.

Barnes, J. 'Aristotle's concept of mind', *PAS* 72, 1971-2, 101-14 (repr. in *Articles on Aristotle* 4, 32-41).

Barnes, J. Penguin *Ethics: see Thomson*, J. A. K.

Beare, J. I. *Greek Theories of Elementary Cognition, from Alcmaeon to Aristotle*. Oxford, 1906.

Berka, K. 'Aristoteles und die axiomatische Methode', *Das Altertum 9*, 1963, 200-5.

Berkeley, G. *Works*. Edd. A. A. Luce and T. E. Jessop. 9 vols., London, 1948-57.

Berkeley, G. *Philosophical Works, including the works on vision*. Ed. M. R. Ayers. Everyman ed., London, 1975.

Bernard, C. *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*. English transl. by H. C. Greene. New York, 1949.

Bernays, J. *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu seinem übrige Werken*. Berlin, 1863.

Berti, E. *La filosofia del primo Aristotele*. Padua, 1962.

Berti, E. 'Studi recenti sul Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele', *Giornale di Metafisica* 20, 1965, 291-316.

Berti, E. *Studi Aristotelici*. L'Aquila, 1975.

Blair, G. A. 'The Meaning of Energeia and Entelechecia in Aristotle', *IPQ* 7, 1967, 101-17

Block, J. 'Truth and error in Aristotle's theory of sense perception', *PQ* XI, 1961, 1-9

Block, I. 'The Order of Aristotle's psychological writings', *AJP* 82, 1961, 50-77.

Bochenski, J. M. *A History of Formal Logic*. Transl. and ed. I. Thomas. Notra Dame, Indiana, 1961 (repr. 1970).

Bohr, N. *Atomic Physics and Human Knowledge*. New York, 1958.

Bolton, R. Review of H. B. Veatcb, *Aristotle: a Contemporary Appreciation*, PR 85, 1976, 251-3.

Bonitz, H. *Index Aristotelicus. Aristotelis Opera*, vol. 5. Berlin, 1870.

Boodin, J. E. 'The Discovery of Form', *JHI* 4, 1943, 177-92.

Bourgey, L. *Observation et experience chez Aristote*. Paris, 1955.

Brandis, C. A. 'Ueber die Schicksale der Aristotelischen Bücher, und einige Kriterien ihrer

Aechtheit, *Rhenisches Museum 1*, 1827, 236-54, 259-86.

Brandis, C. A. 'Über die Reihenfolge der Bücher des Aristotelischen Organons und ihre Griechischen Ausleger', Abh. Berlin Ak., hist.-phil. Kl., 1833, 249-99.

Braithwaite, R. B. 'Philosophy', in H. Wright (ed.) *(q.v.)*, 1-32.

Brentano, F. *On the Several Senses Being in Aristotle.* (Originally *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862.) Ed. and transl. R. George Berkeley, 1975.

Brentano, F. *The Psychology of Aristotle, in particular his doctrine of the active intellect.* (Originally *Die Psychologie des Aristoteles.* (Mainz, 1867.) Ed. and transl. by R. George. Berkeley, 1977.

Brentano, F. *Aristotle and his World View.* (Originally *Aristoteles und seine Weltanschauung.* Leipzig, 1911.) Transl. R. George and R. M. Chisholm. Berkeley, 1978.

Brink, K. O. Article 'Periparos', in *RE* Suppl. vii, 1940, 899-949.

Broad, C. D. *The Mind its Place in Nature.* London, 1925.

Broadie, A. 'The practical syllogism', *Analysis* 29, 1968-9, 26-8.

Broadie, A. 'Aristotle on rational action', *Phronesis* 19, 1974, 70-80.

Brown, T. S. 'Callisthenes and Alexander', *AJP* 70, 1949, 225-48.

Brunschwig, J. *Aristote: Topiques.* Budé ed., Paris, 1967.

Bunge M. A. *Causality: the place of the causal principle in modern science.* Cambridge, Mass. 1959.

Burke, R. J. 'Aristotle on the Limits of Argument', *Philosophy and Phenomenological Research* 27, 1966-7, 386-400.

Burnet, J. *The Ethics of Aristotle.* London, 1900.

Burnet, J. 'Aristotle', British Academy Lecture 1924, printed in Burnet, *Essays and Addresses.* London, 1924.

Burnet, J. *Platonism.* Berkeley, 1928.

Bury, R. G. *The Philebus of Plato.* Cambridge, 1897 (repr. New York, 1973).

Butterfield, H. *The Origins of Modern Science*, 1300-1800. London, 1949.

Bywater, I. 'On a Lost Dialogue of Aristotle', *Journal of Philology* 2: 1869, 55-69.

Calabi, F. 'Il teorico e il politico in Aristotele', in S. Campase *(q.v.)*

Campese, S. et al. *Aristotele e la crisi della politica.* Naples, 1977.

Capelle, W. 'Das Problem der Urzeugung bei Aristoteles und Theophrast und in der Folgezeit', *Rheinisches Museum* 98, 1955, 150-80.

Carnap, R. *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit.* Ed. W. Stegmüller. Vienna, 1959.

Case, T. 'The Development of Aristotie', *Mind* 34, 1925, 80-6.

Cassirer, H. *Aristoteles' Schrift von der Seele und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie.* Tubingen, 1932 (repr. Darmstadt, 1968).

Cassirer, E. *The Philosophy of the Enligtenment.* English transl. F. C. A. Koelin and J. P. Pettegrove. Princeton, 1951 (repr. 1969).

Charlton, W. Review of L. E. Rose, *Aristotle'e Syllogistic*, CR 19, 1969, 283-4.

Charlton, W. *Aristotle's Physics, Books I and II.* Clarendon Aristotle Series, Oxford, 1970.

Chen, C. H. 'On Aristotle's two expressions καθ'ὑποκειμένου λέγεσθαι ve ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι', *Phronesis* 2, 1957, 148-59.

Cherniss, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy.* New York, 1944.

Chomsky, A. N. *Problems of Knowledge and Freedom.* Trinity College, Cambridge: Bertrand Russell Memorial Lectures, 1971. London, 1972.

Christ, W. Von. *Geschichte der grienchischen Litteratur.* 6 Aufl. unter Mitwirkung von O, Stählin, bearb. von W. Schmid. Vol. 2.i, ii. Munich, 1920-62.

Chroust, A. H. 'The Origin of "Metaphysics"', *Review of Metaphysics* 14, 1960-1, 601-16.

Chroust, A. H. 'A brief account of the reconstruction of Aristotle's Protrepticus', *CP* 60, 1965, 229-39.

Chroust, A. H. *Aristotle. New light on his life and on some of his lost works. I. Some novel interpretations of the man and his life. II. Observations on some of Aristotle's lost works.* 2 vols., London, 1973.

Chung-Hwan Chen, C. H. 'The relation between the Terms ἐνέργεια and ἐντελέχεια in the Philosophy of Aristotle', *CQ* 8, 1958, 12-17.

Clark, S. R. L. *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian anthropology.* Oxford, 1975.

Cohen, H.'The Status of Brain in the Concept of Mind', *Philosophy* 27, 1952, 195-210.

Cohen, M. R. and Nagel, E. *An Introduction to Logic and Scientific Method.* London, 1934 (repr. 1951).

Coleridge, S. T. *Select Poetry and Prose.* Ed. S. M. Potter. Nonesuch Press, London, 1933 (repr. 1950).

Colli, G. *Aristotele: Organon.* Turin, 1955.

Cook Wilson, J. 'Categories in Aristotle and in Kant', *in Moravcsik (q.v.)*, 75-89.

Cooper, J. M. *Reason and Human Good in Aristotle.* Cambridge, Mass., 1975.

Cornford, F. M. *The Laws of motion in Ancient Thought.* Cambridge, 1931 (inaugural lecture).

Cornford, F. M. *Plato's Theory of Knowledge: the Theactetus and Sophist of Plato.* London, 1935.

Cornford, F. M. *Principium Sapientiae: the origins of Greek philosophical thought.* Cambridge, 1952.

Corte, M. de. *Le doctrine de l'intelligence chez Aristote.* Paris, 1934.

Crombie, I. M. Review of W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy vol.* iv, in Philosophy 51, 1976, 360-2.

Crookshank, F. G. *See* Ogden, C. K. and Richards, I. A.

Crossett, J. 'Aristotle as a Poet: The Hymn to Hermeias', *Philological Quarterly* (Iowa) 46, 1967, 145-55.

Cuvier, G. L. C. F. D. *Histoire des sciences naturelles, depuis leur origine jusqu'a nos jours, chez tous les peuples connus.* 5 vols., Paris, 1841-5 (facsimile repr. Farnborough, Hants, 1970).

Darwin, C. *Life and letters, including an autobiographical chapter.* Ed. F. Darwin. 3rd ed., 3 vols., London, 1887.

Davidson, D. 'How is Weakness of the Will Possible?' in J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts (q. v.)*, 93-113.

Décarie, V. *L'objet de la métaphysique selon Aristote.* Paris, 1961.

Diehl, E. *Anthologia Lyrica Graeca.* Teubner ed., 2 vols. Leipzig 1925; 3rd ed., 1939.

Diels, H. 'Über die exoterischen Reden des Aristoteles', *Sirzungsberichte Berlin Ak. phil-hist. Kl.* 19, 1883, 1-18.

Diels, H. and Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* 6th ed., 3 vols., Berlin, 1951-2 (or later eds.; pagination remains the same).

Dirlmeier, F. *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts. Philologus Suppl.* Band xxx.i. Leibzig, 1937.

Dirlmeier, F. *Nikomachische Ethik*. Translation. Berlin, 1956.

Dirlmeier, F. *Magna Moralia*. Translation. Berlin, 1958 (repr. 1966).

Dirlmeter, F. *Eudemische Ethik*. Translation. Berlin, 1962.

Dirlmeter, F. 'Aristotles', in *Aristoteles in der neueren Forschtung (q.v.)*, 144-57.

Dittenberger, W. (ed.). *Sylloge Inscriptionum Graecarum (SIG3)* 3rd ed., 4 vols., Leipzig, 1915-24.

Donini, P. 'Incontinenza e sillogismo pratico nell' *Etica Nicomachea' Rivista critica di storia filosofia* 32, 1977, 174-94.

Douglas, A. E. *Cicero: Brutus*. Oxford, 1966.

Downing, P. 'Are Causal Laws Purely General?' (Symposium with P. Alexander *(q.v.).) PAS* Suppl. vol. 44, 1970, 37-49.

Drake, S. 'Galileo and the Career of Philosophy', *JHI* 38, 1977, 19-32.

Duerlinger, J. 'Drawing conclusions from Aristotelian syllogism', *Monist* 52, 1968, 229-36.

Duerlinger, J. 'συλλογισμός and συλλογίζεσθαι in Aristotle's Organon', *AJP* 90, 1969, 320-8.

Duerlinger, J. 'Predication and iherence in Aristotle's Categories', *Phronesis* 15, 1970, 179-203.

Düring, I. *Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings*. Göteborg, 1950.

Düring, I. 'Von Aristoteles bis Leibniz', *Antike und Abendland* 4, 1954, 118-54.

Düring, I. 'Aristotle and Plato in the mid-fourth century', *Eranos* IIV, 1956, 109-20.

Düring, I. Review of G. Colii (ed.), *Aristotele: Organon, Gnomon* 28, 1956, 204-10.

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

Düring, I. Review of L. Torraca (ed.), *Aristotele De motu animalium. Gnomon* 31, 1959, 415-18

Düring, I. *Aristotle's Protrepticus an attempt at reconstruction*. Göteborg, 1961.

Düring, I. 'Did Aristotle ever accept Plato's Theory of Transcendent Ideas?' *AGPh* 48, 1966, 312-16.

Düring, I. *Aristoteles*. Heidelberg, 1966.

Düring, I. Article 'Aristoteles' in *RE* Suppl. xi, 1968, 159-336.

Edelstein, L. and Kidd, I. G. (eds.). *Posidonius*, vol. i, The Fragments. Cambridge, 1972.

Edwards, P. and Pap, A. (eds.). *A Modern Introduction to Philosophy: Readings from Classical and Contemporary Sources*. New York and London, 1957; 3 rd ed., augmented, 1973.

Einarson, B. 'Aristotle's *Protrepticus and the structure of the Epinomis*', *TAPA* 67, 1936, 261-85.

Elders, L. *Aristotle's Cosmology, a commentary on the De Caelo*. Assen, 1966.

Encyclopedia of Philosophy, The. 8 vols., New York and London, 1967. Paul Edwards, Editor in Chief.

Etheridge, S. G. 'Aristotle's practical syllogism and necessity', *Philologus* 112, 1968, 20-42.

Evans, J. D. G. *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge, 1977.

Even-Granboulan, G. 'Le'syllogisme pratique chez Aristote', *Les Études Philosophiques*, 1976, 57-78.

Ewing, A. C. *The Fundamental Questions of Philosophy*. London, 1951.

Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos, edd. Lee, Mourelatos and Rorty. Assen, 1973.

Fairchild, J. E. (ed.) *Basic Beliefs*. New York, 1959.

Feinberg, J. (ed.). *Moral Concepts*. O. U. P., London, 1969.

Ferguson, J. *Aristotle.* New York, 1972.

Festugiére, A. J. *Aristote: Le plaisir.* Paris, 1946.

Field, G. C. *Plato and his Contemporaries.* London, 1930; 3rd ed., 1967.

Finley, M. I. 'Aristotle and Economic Analysis', *Past and Present* 47, 1970, 3-25 (repr. in M. I. Finley (ed.), *Studies in Ancient Society*, London, 1974; also repr. in *Articles on Aristotle* 2, 140-58).

Flashar, H. *Aristoteles: Problemata physica.* Translations. Berlin, 1962.

Flashar, H. 'The Critique of Plato's Theory of ideas in Aristotle's Ethics'. Orig. in German in *Synusia: Festgabe für W. Schadewaldt* ed. H. Flashar and K. Gaisar, Pfullingen, 1965; Engl. tr. in *Articles on Aristotle* 2, 1-16.

Flashar, H. 'Platon und Aristoteles im *Protreptikos* des Jamblichos', *AGPh* 47, 1965, 53-79.

Fleming, B. N. 'The Natura of Perception', *Review of Metaphysics* 16, 1962-3, 259-95.

Flew, A. *An Introduction to Western Philosophy.* London, 1971.

Flew, A. *Thinking about Thinking, or, Do I sincerely want to be right?* Glasgow, 1975.

Fortenbaugh, W. W. *Aristotle on Emotion.* London, 1975.

Frank, E. 'The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle', *AJP* 6t, 1940, 34-53 (repr. in E. Frank: *Wissen, Wollen, Glauben*, 86).

Frank, E. *Wissen, Wollen, Glauben. Gesammelte Aufsätze zur Philosohiegeschichte und Existentialphilosophie. Knowledge, will and belief.* Collected essays, ed. L. Edelstein. Zurich, 1955.

Frappier, G. 'L'art dialectique dans la philosophie d'Aristote', *Laval Théologique et Philosphique* 33, 1977, 115-34.

Frede, D. *Aristoteles und die Seeschlacht; das Problem der contingentia futura in De interpretatione* 9. Göttingen, 1970.

Frede, D. 'Theophrasts Kritik am unbewegren Beweger des Aristotele's', *Phronesis* 16, 1971, 65-79.

Freudenthal, J. *Über den Begriff des Wortes* φαντασία *bei Aristoteles.* Göttingen, 1863.

Fritz, K. von. 'Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre', *AGPh* 40, 1931, 449-96.

Fritz, K. von. 'Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtschriebung', 1958, *Entretiens Hardt* iv, 1956, 83-128.

Fritz, K. von. 'Once More καθ'ὑποκειμένου and ἐν ὑποκειμένῳ', *Phronesis* 3, 1958, 72-3.

Fritz, K. von. 'Die ἐπαγωγή bei Aristoteles', *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenshaften, Munich*, 1964, 3 (repr. in K. von Fritz: Grundprobleme (q.v.), 623-76).

Fritz, K. von. *Grundprobleme der Geshichte der antiken Wissenshaft.* Berlin, 1971.

Fritz, K. von. and Kapp, E. *Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts.* New York, 1950.

Fritz, K. von. and Kapp, E. 'The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Natura', in *Article on Aristotle* 2, 113-34.

Furley, D. J. 'Aristotle on the voluntary', in *Articles on Aristotle* 2, 47-60.

Gaiser, K. 'Quellenkritische Probleme der indirekten Platonberlieferung', in H. G. Gadamer (ed.), *Idea und Zahl* (Heidelberg, 1968), 31-84.

Gaiser, K. *Platons ungeschriebene Lehre.* 2nd ed., Stuttgart, 1968.

Gallie, W. B. *Peirce and Pragmatism.* Penguin, Harmondsworth, 1952.

Gauthier, R. A. *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la théologie chrétienne.* Paris, 1951.

Gauthier, R. A. and Jolif, J. Y. *L'Ethique à Nicomache.* 2 vols., Paris, 1958-9.

Gigon, O. 'Die Sokratesdoxographie bei Aristoteles', *Museum Helveticum* 16, 1959, 174-212.

Gigon, O. 'Prolegomena to an edition of the *Eudemus*', in *Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q.v.)*, 19-33.

Gillespie, C. M. 'The Aristotelian Categories', *CQ* 19, 1925, 75-84 (repr. in Articles on Aristotle 3, 1-12).

Gotthelf, A. 'Aristotle's conception of final causality', *Review of Metaphysics* xxx, 1976, 226-54.

Gottschalk, H. B. 'The authorship of Meteorologica, book iv', *CQ* 11, 1961, 67-79.

Gottschalk, H. B. 'Notes on the Wills of the Peripatetic Scholarchs i-iv, *Hermes* 100, 1972, 314-42.

Gould, T. *Platonic Love.* London, 1963.

Grabmann, M. *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre von* νοῦς ποιητικός. Munich, 1936.

Graeser, A. 'Aristoteles' Schrift *Uber die Philosophei* und die zweifache Bedeutung der *causa finalis*', *Museum Helveticum* 29, 1972, 44-61.

Graeser, A. 'On Aristotle's Framework of *Sensibilia*', in *Aristotle on mind and the senses (q.v.)*, 69-97.

Graeser, A. 'Probleme der Kategorienlehre des Aristoteles', *Studia Philosophica* 37, 1977, 59-81.

Grant, A. *The Ethics of Aristotle.* 4th ed., London, 1885.

Grayeff, F. *Aristotle and his Scholl.* London, 1974.

Greenleaf, W. H. *Order, Empiricism and Politics: two traditions of English political thought,* 1500-1700, London, 1964.

Greene, M. *A Portrait of Aristotle.* London, 1963.

Griffin, N. 'The Problem of Induction', *Scientia* 104, 1969, 251-65.

Grote, G. *Plato and the other Companions of Sokrates.* 3rd ed., 3 vols., London, 1875.

Grote, G. *Aristotle.* Edd. A. Bain and G. C. Robertson. 3rd ed., London, 1883.

Guthrie, W. K. C. 'The Development of Aristotle's Theology', *CQ* 27, 1933, 162-71 and *CQ* 28, 1934, 90-99.

Guthrie, W. K. C. *Aristotle On the Heavens.* (Loeb edition of the De Caelo.) London, 1939.

Guthrie, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion.* London, 2nd ed., 1952.

Guthrie, W. K. C. *In the Beginning: Some Greek views on the origins of life and the early state of man.* London, 1957.

Guthrie, W. K. C. 'Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries', *JHS* lxxvii, 1957 (1), 35-41.

Guthrie, W. K. C. *Socrates.* Cambridge, 1971.

Hadgopoulos, D. J. 'The Definition of the "Predicables" in Aristotle', *Phronesis* 21, 1976, 59-63.

Hamelin, O. *La théorie de l'intellect d'aprés Aristote et ses commentateurs.* Introduction by E. Barbo͂tin. Paris, 1953.

Hamlyn, D. W. 'Aristotle's account of aesthesis in the *De Anima*', *CQ* 9, 1959, 6-16.

Hamlyn, D. W. *Sensation and Perception: a history of the philosophy of perception.* London, 1961.

Hamlyn, D. W. 'Koine aisthesis', *Monist* 52, 1968, 195-209.

Hamlyn, D. W. *Aristotle: De Anima, Books 2 and 3 (with certain passages from Book 1).* Clarendon Aristotle Series, Oxford, 1968.

Hamlyn, D. W. Review of W. Charlton, *Aristotle's Physics 1 and 2, Philosophy* xlvi, 1971, 169-70.

Hamlyn, D. W. Review of W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle, CR* 23, 1973, 212-14.

Hamlyn, D. W. 'Aristotelian Epagoge', *Phronesis* 21, 167-84.

Hamlyn, D. W. 'Focal Meaning', *PAS* 78, 1978, 1-18.

Hammond. N. G. L. *A History of Greece to 322. B. C.* Oxford, 1959.

Hampson, N. *The Enlightenment.* Pelican, Harmondsworth, 1968.

Hanson, N. R. *Patterns of Discovery: an inquiry into the conceptual foundations of science.* Cambridge, 1958.

Happ, H. Hyle. *Studien zum aristotelischen Materic-Begriff.* Berlin, 1971.

Hardie, W. F. R. 'The final good in Aristotie's ethics', *Philosophy* xl, 1965, 277-95 (repr. in Moravcsik (q.v.), 297-322).

Hardie, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory.* Oxford, 1968.

Hardie, W. F. R. 'Aristotle on the Best Life for a Man', *Philosophy* iiv, 1979, 35-50.

Harris, L. D. 'Solving the "Naval Battle", *PAS* 78, 1978, 45-61.

Hartman, E. *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations.* Princeton, 1977.

Heath, T. L. *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus: a history of Greek astronomy to Aristarchus together with Aristarchus's treatise on the sizes and distances of the sun and moon.* Oxford, 1913.

Heath, T. L. *Mathematics in Aristotle.* Oxford, 1949.

Hicks, R. D. *Aristotle De Anima, with introduction, translation and notes.* Cambridge, 1907 (repr. 1976).

Hintikka, J. *Time and Necessity. Studies in Aristotle's theory of Modality.* Oxford, 1973.

Hirzel, R. 'Über den Protreptikos des Aristoteles', *Hermes* 10, 1876, 61-100.

Hirzel, R. *Der Dialog.* 2 vols., Leipzig, 1895.

Hume, D. *Dialogues concerning Natural Religion.* Ed. H. D. Aiken. New York, 1948.

Huxley, J. S. *Essays of a Biologist.* London, 1923.

Innes, H. McL. *On the universal and particular in Aristotle's theory of knowledge.* Fellowship dissertation at Trinity College, Cambridge. Cambridge, 1886.

Jackson, H. 'Aristotle's Lecture-Room and Lectures', *Journal of Philology* 35, 1920, 191-200.

Jaeger, W. *Entsehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles.* Berlin, 1912.

Jaeger, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development.* (Orig. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.* Berlin, 1923.) English transl. by R. Robinson. Oxford, 1934; 2nd ed., 1948 (paperback, 1962).

Jaeger, W. *Diokles von Karystos,* Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles. Berlin, 1938.

Joachim, H. H. *Aristotle: the Nicomachean Ethics. Commentary by Joachim,* ed. D. A. Rees. Oxford, 1951.

Joseph, H. W. B. *An Introduction to Logic.* Oxford, 2nd ed. (revised), 1916.

Kahn, C. H. Review of F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World,* CP 58, 1963, 264-9.

Kahn, C. H. 'Sensation and consciousness in Aristotle's psychology', *AGPh* 48, 1966, 43-81 (repr. in Articles on Aristotle 4, 1-31)

Kant, I. *Critique of Pure Reason.* English transl. by N. K. Smith. London, 1929 (repr. 1963).

Kapp, E. Article 'Syllogistik' in *RE* ivA, 1932, 1046-67. Repr. in E. Kapp, *Ausgewählte Schriften (q.v.)*. English transl. in Articles on Aristotle 1, 35-49.

Kapp, E. *Ausgewählte Schriften*. Berlin, 1968.

Kapp, R. O. *Towards a Unified Cosmology*. London, 1960.

Kenny, A. 'The Practical Syllogism and Incontinence', *Phronesis* 11, 1966, 163-84.

Kenny, A. *The Aristotelian Ethics*. Oxford, 1978.

Kenny, A. *Aristotle's Theory of the Will*. London, 1979.

Kenyon, F. G. *Aristotelis Atheniensium Respublica*. Oxford Classical Text, Oxford, 1920 (repr. 1963).

Kerferd, G. B. Review of P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. 1, CR 26, 1976, 213-14.

King, H. R. 'Aristotle without *Prima Materia*', *JHI* 17, 1956, 370-89.

Kleiner, S. A. 'Essay review - The Philosophy of Biology', *Southern Journal of Philosophy* 13, 1795, 523-42.

Kneale, W. C. 'Aristotle and the Consequentia Mirabilis', *JHS* lxxvii, 1957 (1), 62-6.

Kneale, W. and Kneale, M. *The Development of Logic*. Oxford, 1962.

Kramer, H. J. 'Grundfragen der aristotelischen Theologie', *Theologie und Philosophie* 44, 1969, 363-82 and 481-505.

Kranz, W. 'Zwei kosmologische Fragen', *Rheinisches Museum* 100, 1957, 115-29.

Kullmann, W. *Wissenschaft und Methods: Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*. Berlin, 1974.

Kurfess, H. *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre von sogenannten* νοῦς ποιητικός *und* παθητικός. Diss., Tubingen, 1911.

Langer, S. *Philosophy in a New Key: a study in the symbolism of reason, rite and art*. Cambridge, Mass., 1942; 3rd., 1957.

Lanza, D. and Vegetti, M. *Opere biologische di Aristotele*. Turin, 1971.

Le Blond, J. M. *Logique et méthode chez Aristotes; étude sur la recherche des principes dans la physque aristotellicienne*. Paris, 1939; 2nd ed., 1970.

Lee, H. D. P. 'Place-Names and the Date of Aristotle's Biological Works', *CQ* 42, 1948, 61-7.

Lefévre, C. *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*. Louvain, 1972.

Lefévre, C. 'Sur le statut de l'âme dans le De Anima et les *Parva Naturalia*', in *Aristotle on mind and the senses (q.v.)*, 21-68.

Lesher, J. H. 'Aristotle on Form, Substance and Universals: A Dilemma', *Phronesis* 16, 1971, 169-78.

Lesher, J. H. 'The Meaning of ΝΟΥΣ in the Posterior Analytics', *Phronesis* 18, 1973, 44-68.

Lesky, A. *A History of Greek Literature*. Eng. tr., London,1966.

Leszl, W. *Aristotle's Conception of Ontology*. Padua, 1975.

Leszl, W. *II De Ideis di Aristotle e la teoria platonica delle idee*. With critical text of the *De ideis* by D. Harlfinger. Florence, 1975.

Lewes. G. H. *Aristotle: a chapter from the history of science*. Londom, 1864.

Leyden, W. von. 'Matter and Perceivability', *PAS* 78, 1978, 31-43.

Lieberg, G. *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*. Munich, 1958.

Lloyd, A. C. Review of W. D. Ross (ed.) *Aristotle: Prior and Posterior Analytics, Mind* 60, 1951, 122-4.

Lloyd, G. E. R. *Aristotle:the Growth and Structure of his Thought.* Cambridge, 1968.

Lloyd, G. E. R. *Early Greek Science: Thales to Aristotle.* London, 1970.

Lloyd, G. E. R. 'The Empirical Basis of the Physiology of the *Parva Naturalia*', *Aristotle on mind and the senses (q.v.),* 215-39.

Locke, J. *An Essay concerning Human Understanding*, with introduction, critical apparatus and glossary by P. H. Nidditch. Oxford, 1975.

Long, A. A. Review of M. C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy, Mind* 84, 1975, 289-91.

Longrigg, J. Review of P. Moraux, *Aristote: Du Ciel* (Budé), CR 20, 1970, 171-4.

Lotze, H. *Logic.* Ed. B. Bosanquet. 2nd ed., 2 vols, Oxford, 1888.

Louis, P. *Aristote: Histoire des animaux.* Budé ed., Paris, 1964.

Louis, P. Review of F. Grayeff, *Aristotle and his School, Revue de Philologie* 50, 1976, 297-8.

Łukasiewicz, J. *Aristotle's Syllogistic, from the standpoint of modern formal logic.* Oxford, 1951; 2nd ed., enlarged, 1957 (repr. 1963)

Lynch, J. P. *Aristotle's School.* Berkeley, 1972.

McCue, J. F. 'Scientific Procedure in Aristotle's *De Caelo*', *Traditio* 18, 1962, 1-24.

Mcdowell, J. *Plato: Theaetetus, translated with notes.* Clarendon Plato Series, Oxford, 1973.

McKim, V. R. 'Fatalism and the Future: Aristotle's Way Out', *Review of Metaphysics* 25, 1971-2, 80-111.

Mansfeld, J. *The Pseudo-Hippocratic Traci* περὶ ἑβδομάδων *chaps. 1-11 and Greek Philosophy.* Assen, 1971.

Mansion, A. 'La genése de l'ceuvre d'Aristote d'apres les travaux récents', *Revue Neoscolastique de Philosophie* 29, 1927, 307-41 and 423-66. Repr. as 'Das Werk des Aristoteles in seiner Entstehung', *in Aristoteles in der neueren Forschung (q.v.),* 2-66.

Mansion, A. Festschrift: *Autour d'Aristote.* Louvain, 1955.

Mansion, S. 'Le premiere doctrine de la substance: la substance selon Aristote', *Revue Philosophique de Louvain* 44, 1946, 349-69.

Mansion, S. 'La critique de la theorie des idées dans le περὶ ἰδεῶν Aristote', *Revue Philosophique de Louvain* 47, 1949, 169-202.

Mansion, S. 'Contemplation and action in Aristotle's Protrepticus', *Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q.v.),* 56-75.

Mansion, S. 'Notes sur la doctrine des catégories dans les Topiques', *Aristotle on Dialectic (q.v.)* 189-201.

Mansion, S. 'Soul and life in the De Anima', *Aristotle on mind and the senses (q.v.),* 1-20.

Mansion, S. *Le jugement d'existence chez Aristote.* 2nd ed., Paris, 1976.

Marshall, F. H. A. *See* Peck, A. L.: Loeb edition of Parts of Animals.

Martin, R. 'Intuitionism and the Practical Syllogism in Aristotle's Ethics', *Apeiron* xi, 1977 (2), 12-19.

Mathieu, G. and Haussoullier, B. *Aristote: Constitution d'Athènes.* Budé ed., Paris, 1930; 2nd ed., 1941.

Merlan, P. 'Aristotle's Unmoved Movers', *Traditio* 4, 1946, 1-30.

Merlan, P. 'Abstraction and Meraphysics in St Thomas' Summa', *JHI* 14, 1953, 284-91.

Merlan, P. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague, 1953; 2nd ed. (revised), 1960.

Merlan, P. 'Zur Biographie des Speusippos', *Philologus* 103, 1959, 198-214.

Merlan, P. *Studies in Epicurus and Aristotle*. Wiesbaden, 1960.

Merlan, P. 'The theological problems in Aristotle's *Met. Lambda* 6-9 and *De Caelo* A9', Apeiron 1, 1966, 3-13.

Merlan, P. 'On the terms "Metaphysics" and "Being-*qua*-Being"', *Monist* 52, 1968, 174-94.

Merlan, P. *Philomathes*: studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan. Ed. R. B. Palmer and R. Hamerton-Kelly. The Hague, 1971.

Michelakis, E. M. *Aristotle's Theory of Practical Principles*. Athens, 1961.

Mignucci, M. *L'argomentazione dimastrativa in Aristotele: commento agli Analitici secondi*, Vol. I. Padua, 1975.

Mill, J. S. *Autobiography*. Ed. H. J. Laski. The World's Classics ed., Oxford, 1924 (repr. 1935).

Milo, R. D. *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will*. The Hague and Paris, 1966.

Mittelstrass, J. 'Die Entdeckung der Möglichkeit von Wissenshaft', *Archive for History of Exact Sciences* 2, 1965, 410-35.

Monod, J. *Le hasard et la nécessité*. Paris, 1970. English tr., *Chance and Necessity: an essay on the natural philosophy of modern biology*. Transl. by A. Wainhouse. London, 1972.

Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge, 1903 (repr. 1971).

Moraux, P. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain, 1951.

Moraux, P. 'From the Protrepticus to the dialogue on Justice', *in Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q.v.)*, 113-32.

Moraux, P. 'La joute dialectique d'aprés le huitiéme livre des Topiques', *Aristotle on Dialectic (q.v.)*, 277-311.

Moraux, P. (ed.) *Aristoteles in der neueren Forschung*. Darmstadt, 1968.

Moraux, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. 1 Berlin, 1973.

Moraux, P. 'Le *De Anima* dans la tradition grecque: quelques aspects de l'interprétation du traite, de Theophraste à Themistius', in *Aristotle on mind and the senses (q.v.)*, 281-324.

Moravcsik, J. M. E. (ed.). *Aristotle*. New York, 1967.

Moreau, J. *Aristote et son école*. Paris, 1962.

Mourelatos, A. P. D. 'Aristotle's "Powers" and Modern Empiricism', *Ratio* 9, 1967, 97-104.

Mühll, P. von Der. 'Isokrates und der *Protreptikos*', *Philologus* 94, 1940-41, 259-65.

Müller, R. 'Aristoteles und die Evolutionslehre', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 12, 1969, 1487-9.

Mulvany, C.-M. 'Notes on the Legend of Aristotle', *CQ* 20, 1926, 155-67.

Murdoch, I. *The Fire and the Sun: why Plato banished the artists*. Oxford, 1977.

Mure, G. R. G. *Aristotle*. London, 1932.

Natali, C. 'La teoria aristotelica delle catastroti. Metodi di razionalizzazione di un mito', *Rivista di filologia* 105, 1977, 402-24.

Needham, N. J. T. M. *Science and Civilisation in China*, vol. 1. Cambridge, 1954.

Needham, N. J. T. M. *A History of Embryology*. 2nd ed., Cambridge, 1959.

Needham, N. J. T. M. and Pagel, W. (edd.). *Background to Modern Science*. Cambridge, 1938.

Nestle, W. Review of F. M. Cornford, The Laws of Motion, Philologische Wochenschrift, 1936, 754.

Newell, R. W. *The Concept of Philosophy*. London, 1967.

Newman, W. L. *The politics of Aristotle*. 4 vols., Oxford, 1887-1902 (repr. 1973).

Nogales, G. *Horizonte de la Metafisica Aristotelica*. Madrid, 1955.

Nuyens, F. *L'evolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain, 1948 (repr. 1973).

Oehler, K. *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*. Munich, 1969.

Offenberger, G. N. 'Zur Modernen Deutung der aristotelischen Syllogistik', *AGPh* 53, 1971, 75-92.

Ogden, C. K. and Richards, I. A. *The Meaning of Meaning*, with supplementary essays by B. Malinowski and F. G. Crookshank. London, 1923: 10th ed., 4th impr., 1956.

Oppermann, H. *Aristoteles* Ἀθηναίων πολιτεία. teubner ed., Leipzig, 1928.

Owen, G. E. L. 'A proof in the ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ', *JHS* lxxvii 1957 (1), 103-11 (repr. in R. E. Allen, *Studies in Plat's Metaphysics (q.v.)*, 293-312).

Owen, G. E. L. 'Logic and Metaphysics in some early works of Aristotle', *in Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q.v.)*, 163-90. Repr. Articles on Aristotle 3, 13-32.

Owen, G. E. L. 'τιθέναι τὰ φαινόμενα', *Aristote et les problémes de méthode (q.v.)*, 83-103. Repr. J. M. E. Moravcsik (q.v.), 167-90; also repr. in *Article on Aristotle 1*, 113-26.

Owen, G. E. L. 'Inherenceé, *Phronesis* 10, 1965, 97-105.

Owen, G. E. L. 'The Platonism of Aristotle', *Proceedings of the Bristish Academy* 50, 1965, 125-50. Repr. in P. F. Strawson (ed.), *Studies in the Philosphy of Thought and Action* (London, 1968); also repr. in *Articles on Aristotle* 1, 14-34.

Owen, G. E. L. 'Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms', *Aristotle on Dialectic (q.v.)*, 103-25.

Owen, G. E. L. 'Aristotelian Pleasures', *PAS* 72, 1971-2, 135-52 (repr. in Articles on Aristotle 2, 92-103).

Owens, J. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto, 2nd ed., revised, 1963 (3rd ed., 1978).

Owens, J. 'Teleology of Natura in Aristotle', *Monist* 52, 1968, 159-73.

Owens, J. Review of G. E. R. Lloyd, *Aristotle: the Growth and Structure of his Thought, I PQ* 9, 1969, 299-301.

Owens, J. Review of W. Carlton, *Aristotle's Physics Books I and II, Phoenix* 25, 1971, 279-82.

Owens, J. Review of W. Leszl, *Aristotle's Conception of Ontology, JHP* 15, 1977, 331-4.

Oxford Translation: The Works of Aristotle translated into English. Ed. W. D. Ross (various translators). 12 vols. Oxford, 1950-52.

Pater, W. A. De. *Les Topiques d'Aristote et la Dialectique platonicienne; la méthodologie de la définition*. Fribourg, 1965.

Patzig, G. *Aristotle's theory of the syllogism; a logico-philological study of Book A of the Prior Analytics*. Eng. ed, Dordrecht, 1968.

Peck, A. L. *Aristotle: Parts of Animals*, with a foreword by F. H. A. Marshall. Loeb ed., London, 1937.

Peck, A. L. *Aristotle: Generation of Animals*. Loeb ed., London, 1963.

Peck, A. L. *Aristotle: Historia of Animalium*. Loeb ed., 3 vols., London, 1965.

Philippe, M. D. 'La participation dans la philosophie d'Aristote', *Revue Thorniste* 49, 1949, 254-77.

Philomathes. Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan, edd. R. B. Palmer and R. Hamerton-Kelly. The Hague, 1971.

Pickering, G. W. *Creative Malady.* London, 1974.

Pistelli, E. (ed.) *Iamblichus: Protrepticus ad fidem codicis Florentini.* Teubner ed., Leipzig, 1888.

Planck, M. *The Philosophy of Physics.* English transl. by W. H. Johnston. London, 1936.

Plezia, M. *Aristotelis epistularum fragmenta cum testamento.* Warsaw, 1961.

Popper, K. R. *The Open Society and its Enemies,* vol. 2, *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the aftermath.* London, 1945 (repr. 1974).

Popper, K. R. *The Logic of Scientific Discovery.* Eng. transl. London, 1959, 8th impr., 1975.

Popper, K. R. *Conjectures and Refutations.* 3rd revised ed., London, 1969.

Popper, K. R. and Eccles, J. C. *The Self and its Brain.* Berlin, 1977.

Price, A. W. Review of J. Barnes, *Aristotle's Posterior Analystics,* CR 28, 1978, 86-7.

Prior, A. N. *Formal Logic.* 2nd ed., Oxford, 1962.

Punnett, R. C. 'Forty Years of Evolution Theory', in J. Needham and W. Pagel (edd.), *Background to Modern Science (q.v.),* 191-222.

Quinton, A. *The Nature of Things.* London, 1973.

Rabinowitz, W. G. *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction.* Berkeley and Cambridge, 1957.

Randall, J. H. (Jr). *The Career of Philosophy, vol. 1. From the Middle Ages to the Englightenment.* New York, 1964.

Raphael, S. 'Rhetoric, Dialectic and Syllogistic Argument: Aristotle's Position in *Rhetoric* i-ii', *Phronesis* 19, 1974, 153-67.

Rees, D. A. 'Theories of the soul in the early Aristotle', *Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q.v.),* 191-200.

Regenbogen, O. Article 'Theophrastos', in *RE* Suppl. vii, 1940, 1354-1562.

Ruk, L. M. De. 'The Authenticity of Aristotle's Categories', *Mnemosyne* 4th series, vol. 4 (1951), 129-59.

Ruk, L. M. De. *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy.* Assen, 1952.

Rist, J. M. De. *Eros and Psyche; studies in Plato, Plotinus and Origen.* Toronto, 1964.

Rist, J. M. 'Some Aspects of Aristotelian Teleology', *TAPA* 96, 1965, 337-49.

Rist, J. M. 'Notes on Aristotle De Anima 3-5.', *CP* 61, 1966, 8-20 (repr. in Anton and Kustas, *Essays* (q.v.), 505-21).

Robinson, R. *Plato's Earlier Dialectic.* 2nd ed., Oxford, 1962.

Robinson, R. 'Aristotle on Akrasiā', in R. Robinson, *Essays in Greek Philosophy,* Oxford, 1969 (repr. in Articles on Aristotle 2, 79-91).

Robinson, T. M. 'Plato Oxoniensis', *University of Toronto Quarterly* 37, 1967-8, 90-102.

Rodier, G. *Aristotle περὶ ψυχῆς.* Paris, 1900.

Rodier, G. 'Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la substance', *Année Philosophique,* 1909, 1-11 (repr. in his Études de philosophie grecque, 165-76).

Rodier, G. *Études de philosophie grecque,* Paris, 1926.

Rose, L. E. *Aristotle's Syllogistic.* Springfield, Ill., 1968.

Rose, V. *Aristotle: Fragmenta.* Teubner ed., Leipzig, 1886 (repr. 1966).

Ross, W. D. *Aristotle.* London, 1923; 5th ed., 1960.

Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics.* 2 vols., Oxford, 1924 (repr. 1958).

Ross, W. D. (ed.) *The Works of Aristotle translated into English.* Oxford Translation. 12 vols., Oxford, 1910-52.

Ross, W. D. *Aristotle's Physics.* Oxford, 1936 (repr. 1955).

Ross, W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics.* Oxford, 1949.

Ross, W. D. *Plato's Theory of Ideas.* Oxford 1951, 2nd ed., 1953.

Ross, W. D. *Aristotelis Frangmenta Selecta.* Oxford Classical Text, Oxford, 1955.

Ross, W. D. *Aristotle: Parva Naturalia.* Oxford, 1955.

Ross, W. D. 'The development of Aristotle's thought', *Proceedings of the British Academy* 43, 1957, 63-78 (repr. in *Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q.v.)*, 1-17, also repr. in *Articles on Aristotle* 1, 1-13).

Ross, W. D. *Aristotle: De Anima.* Oxford, 1961.

Ross, W. D. and Fobes, F. H. (eds.). *Theoprasus: Metaphysics.* Oxford, 1929.

Routila, L. *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie, Untersuchungen zur ontotheologischen. Verfassung der Metaphysik des Aristoteles.* Amsterdam, 1969.

Russell, B. A. W. R. *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy.* London, 1914; revised ed., 1916.

Russell, B. A. W. R. *An Outline of Philosophy.* London, 1927 (repr. 1970).

Russell, B. A. W. R. *My Philosophical Development.* London, 1959 (repr. 1975).

Russell, B. A. W. R. and Whitehead, A. N. *Princia Mathematica.* 3 vols., Cambridge, 1910-13, 2nd ed. 1927 and later reprints.

Russell, J. L. 'Action and Reaction before Newton', *British Journal for the History of Science* 9, 1976, 25-38.

Sandbach, F. H. *The Stoics.* London, 1975.

Sarton, G. *A History of Science, vol 1: Ancient science through the golden age of Greece.* Cambridge, Mass., 1959.

Schofield, M. 'Who were δυσχερεῖς in Plato Philebus 44 a ff.?" *Museum Helveticum* 28, 1971, 2-20 and 181.

Schofield, M. 'Metaphysics Z_3: some suggestions', *Phronesis* 17, 1972, 92-101.

Schofield, M. 'Aristotle on the imagination', *in Aristotle on mind and the senses (q.v.)*, 99-140 (repr. in Articles on Aristotle 4, 103-32).

Schofield, M. Review of E. Hartman, *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations, Philosophy* LIV, 1979, 427-30.

Schuppe, W. *Die aristotelischen Kategorien.* Berlin, 1871.

Sherrington, C. S. *Man on his Nature.* University of Edinburg Gifford Lectures, 1937-8. Cambridge, 1940; 2nd ed., 1951. Pelican, Harmondsworth, 1955.

Siegler, F. A. 'Voluntary and Involuntary', *Monist* 52, 1968, 268-87.

Sigwart, C. *Logik.* 3rd ed., 2 vols., Tubingen, 1904. Eng. transl. by H. Dendy, *Logic.* 2nd ed., 2 vols., London, 1895.

Sinclair, W. A. *An Introduction to Pilosophy.* London, 1944.

Singer, C. J. *A Short History of Scientific Ideas to 1900*. Oxford, 1959.

Solmsen, F. *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin, 1929.

Solmsen, F. 'Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Beings', *AJP* 76, 1955, 148-64.

Solmsen, F. 'Aristotle and Prime Matter: A Reply to Hugh R. King', *JHI* 19, 1958, 243-52.

Solmsen, F. *Aristotle's System of the Physical World, a comparison with his predeccessors*. New York, 1960.

Solmsen, F. 'Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves', *Museum Helveticum* 18, 1961, 150-67 and 169-97.

Solmsen, F. Review of I. Düring, *Aristoteles*, *Gnomon* 39, 1967, 657-72.

Solmsen, F. 'Dialectic without the Forms', in *Aristotle on Dialectic (q.v.)*, 49-68.

Solmsen, F. 'Plato's first mover in the eighth book of Aristotle's *Physics*', in *Philomathes (q.v.)*, 171-82.

Solmsen, F. 'The Fishes of Lesbos and their Alleged Significance for the Development of Aristotle', *Hermes* 106, 1978, 467-84.

Sorabji, R. 'Body and Soul in Aristotle', *Philosophy* 49, 1974, 63-89 (repr. in *Articles on Aristotle* 4, 42-64).

Spoerri, W. 'Prosopographica', *Museum Helveticum* 23, 1966, 44-57.

Sprague, R. K. 'The Four Causes; Aristotle's Exposition and Ours', *Monist* 52, 1968, 298-300.

Stace, W. T. 'Metaphysics and Meaning', *Mind* 44, 1935, 417-38.

Stark, R. *Aristotelesstudien; philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik*. Munich, 1954.

Sterring, L. S. *A Modern Introduction to Logic*. London, 1930.

Stenzel, J. *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. 2nd ed., Leipzig, 1933.

Stenzel, J. *Plato's Method of Dialectic*. English transl. by D. J. Allan. Oxford, 1940.

Stewart, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics*. 2 vols., Oxford, 1892.

Stocks, J. L. *Aristotle's Definition of the Human Good*. Oxford, 1919.

Stocks, J. L. *Aristotelianism*. London, 1925.

Stockwood, M. (ed.). *Religion and the Scientists*. Addresses delivered in the University Church, Cambridge. London, 1959.

Swartz, R. J. (ed.). *Perceiving, Sensing and Knowing*. New York, 1965.

Swinburne, R. G. 'The Argument from Design', *Philosophy* 43, 1968, 199-212.

Skyes, R. D. 'Form in Aristotle: Universal or Particular', *Philosophy* 50, 1975, 311-31.

Tarán, L. Review of P. Moraux, *Aristote: Du Ciel* (Budé), *Gnomon* 46, 1974, 121-42.

Tarán, L. Review of K. Oebler, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, *Gnomon* 46, 1974, 534-47.

Tarán, L. 'Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy', *Hermes* 106, 1978, 73-99.

Taylor, R. 'The Problem of Future Contingencies', *PR* 66, 1957, 1-28 (repr. as 'Aristotle's Doctrine of Future Contingencies' in Anton and Kustas, *Essays (q.v.)*).

Theiler, W. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. 2nd ed. (with corrections), Berlin, 1965.

Theiler, W. *Aristoteles: Uber die Seele*. Hamburg, 1968.

Theophrastus See Ross and Fobes.

Thomas, I. Review of M. W. Sullivan, *Apuletian logic, the nature, sources and influence of Apuleius's Peri Hermeneias, Philosophy of Science* 35, 1968, 197-8.

Thompson, D'A. W. *On Aristotle as aBiologist.* The Herbert Spencer Lecture, Oxford, 1913.

Thompson, J. A. K. *The Ethics of Aristotle: the Nicomachean Ethics.* Trans. by Thomson, revised with notes and appendices by H. Tredennick. Intro. and bibl. by J: Barnes. Penguin, Harmondsworth, 1976.

Thorpe, W. H. *Biology and the Nature of Man. University of Durham, Riddell Memorial Lectures,* 33. London, 1962.

Todd. R. B. 'The Four Causes: Aristotle's Exposition and the Ancients', *JHI* 37, 1976, 319-22.

Toulmin, S. E. *The Philosophy of Science; an introduction.* London, 1953 (repr. 1967).

Tovar, A. *La Constituction de Atenas.* Madrid, 1948.

Tredennick, H. *See* Thomson, J. A. K.

Trendelenburg, F. A. *De Anima libri tres.* 2nd ed., Berlin, 1877.

Urmson, J. O. 'Aristotle on pleasure', in Moravscik, *Aristotle (q.v.)*, 323-33.

Veatch, H. B. *Aristotle: a Contemporary Appreciation.* Bloomington and London, 1974.

Verdenius, W. J. 'Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion', *Phronesis* 5, 1960, 56-70.

Vlastos, G. Festschrift: *Exegesis and Argument.* Edd. Lee, Mourelatos and Rorty. Assen, 1973.

Vlastos, G. (ed.). *Plato: a Collection of Critical Essays.* 2 vols. London, 1971.

Vogel, C. J. De. 'The Legend of the Platonizing Aristole', *Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q.v.)*, 248-56.

Vogel, C. J. De. *Philosohia,* vol. 1. Assen, 1970.

Webster, T. B. L. 'Personification as a Mode of Greek Thought', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17, 1954, 10-21.

Webster, T. B. L. 'From Primitive to Modern Thought in Ancient Greece', *Acta Congressus Madvigianae, Hafniae 1954. (Proceedings of the Second International Congress of Classical Studies.)* Copenhagen, 1957-8, vol. ii, 29-43.

Wehrli, F. *Die Schule des Aristoteles; Texte und Kommentar.* 10 vols. bound in 3, Basel, 1944-59; 2nd ed., 1969.

Weil, E. 'The Place of Logic in Aristotle's Thought', Eng. tr. in *Articles on Aristotle* 1, 88-112. Originally 'La Place de la logique dans la pensée aritotelicienne', *Rev. de métaphysique et de morale* 56, 1951, 283-315; repr. in Weis, *Essais et conférences* 1 (Paris, 1970), 44-70.

Wrizsäcker, K. F. von. *The World View of Physics.* English transl. by M. Grene. London, 1952.

Wellmann, M. *Fragmentsammlung der griechischen Aerzte,* vol. i. Berlin, 1901.

Whitehead, D. 'Aristotle the Metic', *PCPS* 21, 1975, 94-9.

Wicksteed, P. H. and Cornford, F. M. *Aristotle: the Physics.* Loeb ed., 2 vols., London, 1929 (repr. 1963).

Wieland, W. *Die aristotelische Physik.* Göttingen, 1962; 2nd ed., 1970.

Wieland, W. 'The problem of Teleology' (Chapter 16 of *Die aristotelische Physik (q.v.)*), repr. in Articles on Aristotle i, 141-60.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von. *Platon.* 2nd ed., 2 vols., Berlin, 1920.

Wilpert, P. *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre.* (1) περὶ ἰδεῶν (2) περὶ τἀγαθόν. Regensburg, 1949.

Wilpert, P. 'Die aristotelische Schrift *Über die Philosophie*', *Autour d'Aristote (q.v.)*, 99-116.

Wilpert, P. 'The fragments of Aristotle's lost writings', *in Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q.v.)*, 257-64.

Wimsatt, W. C. 'Teleology and the Logical Structure of Function Statements' *Studies in History and Philosophy of Science* 3, 1972, 1-80.

Wormell, D. E. W. 'The Literary Tradition concerning Hermias of Atarneus', *Yale Classical Studies* 5, 1935, 55-92.

Wright, H. (ed.). *University Studies*, Cambridge, 1933. London, 1933.

Wright, L. 'Functions', *PR* 82, 1973, 139-68.

Young, F. G. *In Religion and the Scientists*, ed. M. Stockwood (q.v.), 32-45.

Young, J. Z. 'The Pineal Gland', *Philosophy* 48, 1973, 70-4.

Zekl, H. G. Review of F. Grayeff, *Aristotle and his School, AG Ph* 58, 1976, 64-70.

Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung.* 2 Teil, 2 Abteilung: Aristotles und die alten Peripatetiker. 4th ed., Leipzig, 1921.

Zoepffel, R. *Historia und Geschichte bei Aristoteles.* Heidelberg, 1975.

DİZİN

ἀναισθησία 355
ἀφετέον 205
ἔμφυτον 278
Ἐπαγωγή 173, 188, 190, 195
ἐπὶ τὸ πολύ 102, 187
ἤ ὅτι 102
ἡ ψυχή 186, 301
θεία 234
θεωρικτική 376
καὶ 15, 48, 49, 63, 65, 74, 75, 90, 92, 96, 127, 130, 177, 200, 213, 218, 232, 233, 234, 246, 249, 251, 255, 260, 264, 279, 280, 289, 291, 293, 301, 302, 312, 314, 317, 319, 322, 333, 341, 343, 349, 355, 366, 385
καιρός 206
κεχωρισμένη 316, 380
κίνησις 127, 131, 229, 363, 366
λογισμός 193, 280
λόγος 65, 184, 198, 200, 213, 218, 222, 274, 275, 280, 281, 282, 294, 359
λόγῳ 111, 124, 150, 213, 218, 248, 264
μετοικία 34
μέτριον 207, 342
νοῦς 117, 186, 193, 194, 254, 301, 304, 306, 312, 319, 320, 336, 376, 379, 397, 399
ξένος 34
οἰκεῖαι 177
πάσχειν 253, 302, 312
πραγματεῖαι 137
προτάσεις 166, 196
συμπλοκή 146
σῶμα 225, 251, 252, 276
τὸ λευκὸν 297
τύχη 233, 234, 236
φαντασία 273, 280, 281, 282, 304, 396
φρυκτόν 305
χωριστός 308, 316

AABT 14, 15, 17, 25, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 48, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 61, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 94, 95, 326, 395

A fortiori 116, 141, 308, 345
Agonistik 157
Aition 221, 222
Akademi 20, 22, 23, 25, 27, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 48, 51, 53, 54, 67, 78, 145, 147, 180, 243, 367
Alcibiades 174
Alexander 31, 51, 116, 152, 188, 228, 239, 256, 306, 307, 315, 318, 319, 371, 391, 393, 395, 399, 401
Ampirik 20, 30, 35, 37, 59, 80, 102, 104, 106, 107, 119, 134, 167, 183, 187, 189, 215, 220, 293
Ampirist 107, 134, 189
Anaksagoras 18, 115, 178, 234, 242, 249, 254, 256, 278, 305, 306, 337
Anaksimander 227
Analitik 13, 45, 58, 101, 141, 144, 145, 149, 160, 161, 164, 173, 175, 181, 186, 189, 192, 197, 198, 201, 297, 301, 305
Analytics 36, 58, 59, 142, 152, 161, 164, 166, 167, 168, 170, 171, 177, 183, 188, 389, 399, 400, 402, 404
Anayasa 13, 27, 54, 63, 64, 91, 266, 322, 323, 324, 375
Anima 13, 81, 82, 84, 86, 93, 122, 244, 249, 251, 255, 271, 272, 273, 286, 292, 298, 304, 307, 308, 309, 314, 317, 318, 380, 388, 390
Anlıksal erdemler 334, 344
Antisthenes 84, 152, 156, 185
Apeiron 181, 201
Aphrodisias 256, 307, 315, 318, 319, 401
Apodeiksis 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 186, 189, 192
Aporia 101, 127, 147
Aporiai 102, 353
Aquinas 247, 306, 313, 391
Arap 17, 33, 34
Archai 111, 137, 159, 169, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 194, 196, 200, 204, 210, 248, 259, 267
Aristotele 19, 387, 388, 389, 392, 393, 394, 395,

396, 399, 401
Aristoteles 9, 10, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77. 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 271, 272, 275, 278, 279, 281, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 404, 405, 406, 407
Armstrong, D. M. 285
Asklepias 35
Ateş 36, 94, 131, 132, 150, 176, 178, 179, 207, 208, 226, 227, 228, 237, 262, 272, 278, 290, 316, 325, 352
Ateş ve Güneş 150
Augustus 33, 41
Ausgewählte Schriften 113, 399
Automaton 232, 233, 234, 235
Averroes 306

Bambrough 181, 182, 246, 392
Barbotin 312, 315, 387, 392, 397
Barker 321, 361, 374, 390, 392
Barnes 58, 59, 145, 160, 166, 173, 174, 175, 180, 183, 185, 199, 231, 277, 325, 344, 381, 382, 389, 391, 392, 403, 406
Beare 280, 285, 290, 293, 301, 392
Bernard, C. 119
Berti, E. 19, 23
Beyin epifizi 124
Bizans 33, 50
Blond 100, 141, 155, 221, 399
Body and Soul 132, 271, 398, 404, 405
Bonitz 54, 75, 96, 116, 128, 153, 204, 208, 215, 221, 296, 310, 382, 389, 392
Bourgey 52, 102, 188, 392
Brandis 70, 147, 155, 392, 393
Broad, Mind and Its Place 115
Bulut 97, 178, 179
Buna L. D. Harris 154
Butterfield 119, 278, 393
Büyük İskender 35, 53, 195

Cael. 13, 96, 104, 116, 117, 122, 128, 175, 227, 228, 242, 250, 251, 253, 254, 257, 261, 262, 263, 264, 304
Callias 185, 188, 192, 201, 297, 305
Cambridge 10, 14, 151, 152, 184, 197, 213, 232, 300, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 407
Carnap 188, 393
Charlton 148, 165, 209, 224, 225, 226, 227, 228, 232, 390, 393, 398
Cicero 26, 41, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 74, 77, 78, 80, 83, 93, 94, 96, 326, 327, 357, 369, 395
Clark 313, 375, 394
Clinias 147
C. Lloyd, Mind 143
Consensus omnium 101
Cooper 122, 330, 337, 339, 340, 341, 375, 394
Crookshank 189, 394, 402
Cul-de-sac 101

Darrow, C. 124
Darwin, F. 102, 394
Davidson, D. 352
De anima 13, 81, 82, 84, 86, 93, 122, 244, 249, 251, 255, 271, 272, 273, 286, 292, 298, 304, 307, 308, 309, 314, 317, 318, 380, 388, 390
De facie 267
De interpretatione 13, 141, 144, 154, 396
De mem 279
Demokritus 9, 68, 115, 120, 126, 127, 198, 233, 234, 296, 298
De Newman 359
De Phaedo 271
De Philosophia 92
De sensu 35, 90, 250, 259, 285, 286, 287, 291, 292, 296, 298
Development of Logic 105, 141, 399
Devlet 24, 30, 37, 67, 68, 85, 90, 91, 156, 221, 273, 321, 322, 323, 329, 330, 332, 334, 345, 356, 360, 371, 377, 385, 386
Dialectics 148
Die "Seeschlacht" 154
Die Ἐπαγωγή 188
Diogenes Laertius 14, 33, 158
Dionysius 33, 35, 39, 48
Dirlmeier 20, 66, 283, 326, 327, 358, 388, 389, 394, 395
Doctrine of Being 100, 145, 152, 193, 203, 206, 209, 213, 218, 221, 264, 402
Doksa 184, 187, 281, 294
Dorothea Frede 154
D. Philippe 242
Ducasse, C. J. 300
Düring 9, 14, 17, 22, 23, 26, 27, 29, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 102, 103, 141, 142, 144, 154, 173, 198, 221, 242, 256, 257, 265, 276, 277, 278, 280, 281, 283, 296, 305, 307, 311, 322, 325, 326, 327, 342, 387, 389, 390, 391, 395, 405
Dynamis 131, 132, 133, 134, 252, 253, 289, 295, 299, 310, 317, 380

Edwards 115, 124, 134, 247, 300, 395
Edwards ve Pap 115, 124, 300
Emped. 121
Empedokles 18, 120, 178, 233, 248, 256, 278, 284, 290, 295, 296, 371
EN 15, 39, 47, 59, 60, 63, 66, 69, 77, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 101, 104, 116, 122, 131, 175, 176, 186, 187, 188, 189, 194, 196, 201, 211, 217, 230, 234, 241, 255, 258, 266, 267, 281, 292, 301, 305, 308, 316, 321, 322, 324, 326, 327, 329, 330, 332, 333, 334, 336, 338, 339, 340, 342, 343, 348, 350, 363, 367, 370, 371, 375, 381, 382, 383
Enkrateia 354
Ergon 217, 259, 330, 379
Ethical Theory 338, 358, 359, 360, 363, 382, 398
Etik 30, 31, 35, 39, 47, 50, 54, 59, 62, 63, 68, 73, 86, 87, 88, 89, 90, 99, 101, 109, 116, 122, 137, 155, 183, 192, 206, 255, 279, 283, 301, 316, 317, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 333, 334, 335, 340, 342, 344, 345, 347, 348, 353, 356, 361, 362, 363, 366, 369, 370, 371, 375, 380, 381, 385, 386
Eudoksus 263, 265, 367
Evan 148
Evans 63, 140, 155, 198, 201, 395
Experimental Medicine 119, 392

Festugiere 265, 363
Fundamental 22, 168, 395, 396

Galileo 110, 118, 180, 395
Gauthier 336, 358, 363, 382, 388, 391, 396, 397
Genera 69, 70, 100, 177, 185, 188, 284, 293
Genesis 127, 135, 369
Genus 149, 168, 177, 185, 190, 196, 198, 200, 201, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 222, 228, 229, 260, 284, 297, 364
Gilson, E. 115
Gotthelf, A. 106, 115, 221, 397
Görünüşe 26
Graeser 95, 144, 285, 286, 287, 288, 397
Grant 19, 31, 65, 73, 74, 102, 116, 175, 324, 326, 338, 368, 378, 388, 397
Grant, Alexander 31
Grote 73, 133, 134, 155, 173, 175, 182, 197, 205, 239, 397

Halikarnassos 33, 35, 39
Hamlyn 181, 184, 189, 206, 226, 271, 285, 286, 288, 289, 292, 294, 300, 311, 312, 317, 388, 397, 398
Hamlyn CQ 288
Hammond 360, 398
Hardie, A 358, 360, 363
Hava 88, 97, 181, 226, 227, 228, 233, 262, 291, 298, 299, 352
Haz 18, 55, 74, 101, 106, 137, 181, 211, 255, 271, 279, 290, 321, 323, 330, 332, 335, 338, 341, 343, 346, 348, 353, 354, 355, 358, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 381, 382
Hephaestus 232
Hermann Lotze 113
Hicks 274, 305, 306, 312, 315, 388, 398
Hippokratesçi 35

II. Dionysius 35
İkincil Analitikler 13, 58, 173, 175, 181, 192, 197, 297
İlk Devindirici 245, 246, 259, 263, 269, 318, 319
İlksavlar 182

Jaeger 19, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 35, 38, 42, 44, 46, 47, 48, 53, 54, 55, 56, 65, 69, 75, 78, 83, 85, 87, 90, 92, 93, 94, 99, 144, 203, 229, 248, 265, 290, 324, 326, 327, 336, 398

Kabalcı 35, 42, 46, 51, 54, 60, 64, 80, 81, 83, 85, 96, 110, 115, 121, 145, 156, 159, 181, 184, 185, 187, 188, 194, 199, 214, 221, 225, 232, 233, 236, 240, 241, 242, 243, 251, 259, 263, 272, 275, 278, 285, 288, 290, 293, 305, 309, 312, 331, 334, 343, 347, 348, 362, 363
Kafka, G. 307
Kahn, C. H. 28
Kapp 54, 91, 92, 113, 155, 160, 161, 252, 322, 323, 324, 338, 387, 396, 399
Kategori 13, 20, 81, 109, 111, 132, 139, 141, 144, 145, 146, 147, 151, 162, 185, 196, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 213, 215, 217, 219, 330
Khaldikido 34
Köle 41, 52, 53, 57, 261, 323, 348, 353, 354, 355, 362, 364, 374, 376
Kral Amnytas 35
Kranz 14, 267, 394, 399
Ksenokrates 36, 39, 40, 41, 42, 43, 51, 137
Ksenophon 77, 115
Kuvve 9, 81, 82, 86, 109, 115, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 139, 147, 169, 184, 202, 205, 209, 214, 216, 217, 218, 223, 224, 225, 226, 227, 246, 247, 248, 253, 255, 256, 260, 266, 275, 276, 283, 295, 299, 302, 303, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 322, 333, 347, 348, 362, 369, 380
Kuvve ve fiili bilgi 202

La filosofia del primo 19, 24, 392
Le plaisir 363
Lesefrüchte 124
Lesky 22, 70, 116, 399
Leszl 145, 155, 182, 203, 206, 239, 398, 399, 402
Lewes 102, 104, 233, 283, 399
Lex talionis 361
Lieberg 363, 399
Linnaeus ve Cuvier 102
L. M. De Rjik 144
L'observation et l'experience chez A 188
Loeb 29, 59, 64, 125, 195, 234, 249, 257, 261, 262, 264, 284, 291, 387, 388, 390, 397, 400, 402, 406
Logique et methode chez A. 141, 155
Logismos 294, 301
Lukasiewicz 141, 143, 145, 160, 161, 163, 165, 170, 171, 391
Lynch, A. 22, 33, 52, 75
Lysander 174

Magnanimite 358
Makedonyalı 39, 40, 43, 47, 50
Mansion, A. 19, 78, 86, 88, 151, 180, 203, 209, 239, 265, 271, 391, 400
Marshall, F. H. A. 125, 195, 387, 402
M. Cooper 337, 339, 340, 375
Megara Okulu 133

Menon 54, 55, 80, 149, 174, 193, 241, 351
Merlan 39, 137, 140, 203, 242, 265, 266, 267, 268, 313, 400, 401, 403
Metafelsefe 137
Metafizik 13, 18, 31, 35, 47, 61, 62, 63, 75, 86, 93, 94, 100, 111, 139, 144, 149, 157, 159, 178, 181, 188, 206, 212, 215, 218, 222, 227, 233, 247, 307, 309, 311, 314, 319, 328, 329, 353, 379
M. Grabmonn 307
Michelakis 323, 336, 401
Mind 14, 19, 27, 38, 87, 115, 134, 143, 160, 161, 165, 205, 391, 392, 393, 394, 397, 399, 400, 401, 404, 405
M. Kneale 105, 141
Modern Introduction to Philosophy 300, 395
Mod. Introd 30, 105, 115, 119, 142, 160, 247
Mod. Introd. to Logic 30
Monod, Jacques 117, 118, 150
Moraux 10, 26, 34, 40, 49, 51, 62, 63, 67, 70, 72, 73, 74, 75, 83, 84, 86, 156, 158, 315, 388, 391, 399, 400, 401, 405
Moravcsik 144, 146, 364, 371, 382, 390, 394, 398, 401, 402
Moreau 52, 97, 107, 123, 177, 180, 205, 257, 309, 401
Moreau, A. et son école 107, 177
Mulvany 34, 42, 50, 57, 401
Murdoch 150, 401

Neoplatoncu 23, 79
Newton 124, 180, 246, 248, 404
Nikomakhos 30, 35, 50, 62, 73, 321, 323, 325, 326, 327
Nous 81, 193, 194, 195, 280, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 313, 314, 315, 316, 379
Nuyens 78, 87, 90, 203, 271, 272, 273, 306, 307, 320, 402

O. Hamelin 307
Olythus 40
On A 23, 52, 59, 91, 92, 101, 115, 125, 144, 155, 160, 166, 173, 180, 183, 231, 322, 324, 336, 337, 338, 348, 352, 353, 358, 361, 368, 370
On the terms 'Metapyhsics' and 'being-qua-being 137
Ontology 140, 145, 155, 182, 203, 206, 399, 402
Ontoloji 82, 87, 96, 99, 105, 111, 124, 137, 147, 149, 187, 204, 206, 227, 275, 276, 342, 370
Organon 141, 142, 143, 144, 148, 277, 389, 394, 395
Origins 119, 278, 393
Ortak ilkeler 298
Ousia 148, 151, 204, 208, 209, 211, 213, 214, 266, 293, 378
Owens 75, 100, 115, 145, 152, 193, 198, 203, 205, 206, 209, 213, 218, 221, 226, 264, 402
Oxford 19, 43, 46, 54, 169, 178, 179, 185, 189, 263, 280, 284, 291, 298, 302, 322, 324, 325, 328, 335, 344, 349, 357, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406

Öyleyse 22, 41, 46, 56, 70, 72, 85, 91, 104, 113, 121, 123, 129, 135, 139, 142, 147, 148, 152, 157, 163, 164, 167, 169, 172, 179, 186, 189, 190, 193, 216, 224, 229, 230, 239, 240, 241, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 255, 258, 262, 263, 264, 268, 273, 285, 286, 287, 298, 307, 309, 315, 317, 318, 319, 320, 328, 333, 347, 352, 359, 374, 376, 378, 381
Öz 17, 39, 80, 81, 82, 100, 102, 118, 121, 139, 168, 178, 180, 204, 208, 209, 212, 214, 215, 216, 218, 219, 223, 224, 240, 250, 256, 276, 289, 292, 293, 311, 312, 313, 314, 334, 340, 342, 348, 352, 355, 356, 377, 378
Öz bilinçlilik 102

Paley 124
Pap 115, 124, 300, 395
Parmenides 9, 37, 40, 83, 101, 127, 129, 133, 159, 197, 203, 244, 278, 306
Parva naturalia 272, 298
Patzig 141, 142, 145, 154, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 170, 171, 172, 402
Peck 64, 102, 195, 196, 249, 284, 291, 387, 400, 402
Penguin 323, 325, 335, 338, 344, 346, 349, 357, 359, 366, 370, 381, 389, 392, 396, 406
Per accidens 128, 129, 130
Peripatetik 33, 43, 52, 64, 72, 74, 75
Phaedo 17, 36, 37, 55, 67, 78, 80, 83, 84, 97, 112,

115, 125, 187, 198, 240, 241, 242, 243, 250, 258, 271, 273, 275, 335, 342

Phantasia 280, 281, 282, 304, 305

Philochorus 34, 38, 39

Pho 36, 40, 79, 92, 112, 240, 241, 242

Phronesis 14, 87, 88, 327, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 344, 345, 347, 349, 352, 355, 377, 385, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 402, 403, 404, 406

Physis 91, 92, 135, 137, 180, 237, 253, 299, 334

Pisagorcular 18, 58, 180, 248, 283, 343, 368

Platon 9, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 59, 60, 64, 66, 67, 68, 69, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 121, 125, 130, 131, 132, 133, 139, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 154, 156, 157, 158, 159, 162, 174, 175, 184, 185, 187, 188, 189, 193, 196, 198, 200, 201, 210, 211, 214, 216, 217, 219, 221, 225, 226, 234, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 252, 254, 255, 257, 259, 262, 263, 265, 266, 267, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 283, 285, 287, 288, 290, 292, 293, 294, 296, 298, 305, 306, 307, 309, 312, 322, 324, 325, 328, 329, 330, 331; 333, 335, 341, 342, 343, 344, 345, 351, 353, 355, 356, 358, 363, 365, 368, 371, 378, 379, 386, 391, 396, 405, 406

Platoncu 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 36, 37, 41, 42, 44, 47, 53, 66, 67, 77, 78, 79, 82, 85, 87, 88, 90, 92, 93, 94, 97, 100, 107, 109, 110, 113, 125, 126, 129, 139, 149, 150, 159, 168, 176, 184, 189, 192, 198, 202, 206, 208, 210, 212, 214, 215, 219, 220, 223, 225, 230, 237, 239, 242, 254, 257, 259, 267, 272, 283, 284, 293, 307, 312, 326, 327, 328, 330, 335, 338, 347, 363, 368, 378

Platoncular 59, 94, 139, 228

Platonculuk 23, 28, 29, 38, 40, 49, 86, 149, 223, 331

Pneuma 278, 291

Politics 268, 321, 359, 390, 391, 392, 397

Politika 10, 13, 30, 45, 54, 68, 77, 87, 88, 89, 155, 243, 254, 268, 283, 301, 321, 322, 323, 324, 328, 333, 344, 356, 362, 363, 374, 375, 377, 385, 386

Popper 18, 109, 110, 116, 119, 125, 131, 168, 186, 403

Poroi 289, 291

Pozitivist 145

Profesör Rist 318

Proprium 151

Protagoras 156, 158, 182, 288, 348, 353, 379

Protogoras 133

Protrepticus 13, 23, 36, 77, 84, 85, 86, 87, 90, 92, 95, 250, 272, 327, 328, 390, 391, 394, 395, 400, 401, 403

Psyche 81, 194, 197, 244, 254, 271, 274, 276, 293, 294, 296, 297, 298, 301, 303, 304, 307, 310, 313, 315, 331, 363, 364, 380, 403

Psychologie 87, 90, 307, 320, 393

Ptolemius 34

Ptolemy Chennos 34

Pure sciences 30

Rastlantı 118, 120, 121, 128, 134, 150, 176, 187, 230, 235, 236, 261, 279

Rastlantısal 120

Rastlantı ve Zorunluluk 118, 134, 150, 235, 279

Reason 122, 161, 246, 330, 337, 339, 340, 392, 394, 398

Reason and Human Good in A 122, 330, 337, 339, 340

Retorik 13, 38, 51, 53, 64, 74, 77, 144, 155, 157, 159, 243, 321, 362, 363, 378

Richard Robinson 188

Rickard-Cambridge 152

Rodos'lu Edudemos 326

Ross 19, 36, 46, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 118, 130, 131, 133, 142, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 154, 160, 161, 162, 164, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 175, 177, 178, 181, 182, 183, 185, 188, 194, 198, 200, 203, 205, 218, 219, 223, 227, 228, 231, 235, 238, 239, 242, 244, 248, 249, 250, 251, 255, 257, 260, 263, 265, 266, 271, 272, 278, 280, 286, 290, 291, 294, 304, 306, 307, 311, 315, 316, 317, 322, 323, 324, 328, 346, 359, 360, 370, 379, 381, 387, 388, 389, 390, 400, 402, 404, 406

Russell 103, 110, 162, 165, 183, 184, 190, 191, 246, 324, 336, 394, 404

Safrasız hayvanlar 189, 190, 191, 195
S. A. Kleiner 124
Scientia 185, 397
Self and Brain 116, 125, 131, 168
Sicilya 30, 35, 44, 78, 85, 290
Sir Alexander Grant 31, 116
Sir Henry Cohen 188
Sir Karl Popper 18
S. Mansion 86, 88, 151, 180, 203, 239, 265, 271, 391
Smith, John 148
Sofistlik 157, 356
Sokrates 9, 17, 20, 23, 35, 40, 51, 53, 55, 60, 66, 67, 79, 80, 81, 84, 89, 110, 112, 115. 144, 146, 149, 151, 157, 164, 165, 174, 185, 188, 199, 207, 210, 214, 215, 240, 241, 243, 264, 275, 287, 290, 293, 305, 329, 335, 337, 340, 342, 347, 348, 353, 354, 355, 356, 358, 368, 397
Southern J. 124
Soyutlama 59, 94, 109, 112, 138, 142, 143, 150, 184, 185, 192, 193, 197, 199, 220, 228, 297, 304
Speusippus 37, 38, 39, 40, 51, 83, 145, 248, 283, 365, 367, 368, 405
S. Raphael 155
Stagira 27, 40, 49
Stebbing 30, 105, 119, 142, 160, 161, 163
Stegmüller 188, 393
Stoikler 73, 163, 172
Su 9, 130, 181, 208, 226, 227, 235, 238, 245, 262, 283, 284, 299
Substance 132, 149, 271, 391, 398, 399, 404
Susan Stebbing 105
Syllogism 141, 142, 145, 154, 160, 170, 338, 399, 400
Symp. 14, 26, 66, 83, 84, 87, 88, 92, 93, 111, 144, 151, 155, 156, 158, 159, 184, 206, 265, 271, 273, 280, 285, 286, 287, 290, 291, 315, 324
Syntheton 135, 275, 295, 303, 378, 379, 380

Tanrı 22, 82, 116, 125, 140, 187, 211, 218, 219, 221, 243, 244, 247, 251, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 264, 276, 308, 311, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 332, 367, 378, 379
Tanrı ve doğa 116
Tasım 86, 142, 154, 155, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 189, 192, 196, 338, 339, 340
Teleology of Nature in A. 115
The Ancient Biographical Tradition 9, 14, 33, 395
The Concept of Philosophy 167, 402
Themistius 123, 287, 288, 306, 315, 317, 318, 401
The Natural Philosophy of Plant Form 229
Theophrastus 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 63, 66, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 250, 251, 252, 253, 283, 314, 315, 318, 371, 406
Theoria 30, 87, 89, 255, 366, 376, 381
Theory of the Syllogism 141, 160
The Place of Logic in A. 155
The Times 164
Thomas Case 19, 27, 87
Tikel 113, 146, 150, 151, 167, 170, 184, 189, 190, 193, 194, 196, 213, 227, 229, 240, 250, 277, 310, 318, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 343, 345, 348, 350, 353, 358, 380
Timaeus 59, 67, 80, 83, 96, 104, 121, 125, 187, 225, 240, 242, 243, 259, 262, 273
Topikler 13, 132, 144, 147, 151, 153, 155, 157, 158, 174, 177, 188
Töz 105, 109, 111, 112, 113, 139, 140, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 185, 187, 196, 198, 202, 203, 204, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 223, 243, 248, 249, 251, 263, 265, 272, 276, 277, 303, 330, 347, 378
Tözsel varlık 148
Trakya 34
Truth and God 246, 392
Tümel 109, 145, 146, 148, 149, 166, 170, 175, 184, 185, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 200, 201, 202, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 228, 231, 259, 268, 276, 304, 305, 309, 329, 330, 345, 348, 350, 353, 358, 385
Tümevarım 9, 104, 109, 113, 167, 174, 183, 185, 189, 190, 191, 192, 193, 197, 199, 200, 201, 293

Tyche 232, 233, 234, 235

Urmson 363, 364, 371, 406

Veatch 117, 406
Vlastos 221, 395, 406
V. Lat'ta da 34
V. Marc 34
Von Fritz 54, 73, 144, 148, 173, 188, 190, 322, 323, 396

W. A. de Pater 155
Weil, E. 155
Wm. Ogle 102
W. T. Stace 134
W. ve M. Kneale 141

Yeniplatoncu 10, 26, 33, 82, 86, 104
Yeniplatoncular 10, 26
Young, J. Z. 124

Zeller 18, 19, 37, 49, 50, 54, 57, 70, 71, 72, 73, 75, 133, 134, 147, 163, 336, 407

YUNAN FELSEFE TARİHİ

ARİSTOTELES - BİR BULUŞMA

W. K. C. Guthrie

Profesör Guthrie'nin büyük Yunan düşüncesi tarihinin VI. cildi ağırlıklı olarak Aristoteles ile ilgilidir. Guthrie, bu kitapta insani sonuçlarının doğruluğu hakkında ne düşünülürse düşünülsün, Aristoteles'in şimdiye dek gelenekselleşmiş olandan daha iyi bir bakış yolunun varolduğunu göstermiştir.

Elinizdeki kitapla altı cildi de tamamlanmış ve felsefe eğitiminde çok önemli bir boşluğu dolduracağına inandığımız külliyatın altı kitabının başlıkları şunlar:

I - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar
II - Sokrates Öncesi Gelenek: Parmenides'ten Demokritos'a
III - Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates
IV - Platon Hayatı ve Diyalogları: Erken Dönem
V - Platon'un Geç Dönemi ve Akademeia
VI - Aristoteles: Bir Buluşma

Kapak Resmi: Gustav Adolph Spangenberg, Aristoteles Okulu, fresk.

THG
0780571
TDA

www.kabalcikitap.com
ISBN 978-605-9872-86-7
9 786059 872867