

T.C.

MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSFEE ANABİLİM DALI

**ARİSTOTELES'TE MADDE KAVRAMI VE
BİLİNEBİLİRLİK PROBLEMİ**

DOKTORA TEZİ

**HAZIRLAYAN
ESRA ÇAĞRI MUTLU**

**DANIŞMAN
PROF.DR. HATİCE NUR ERKIZAN**

**AĞUSTOS, 2012
MUĞLA**

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES’TE MADDE KAVRAMI VE
BİLİNEBİLİRLİK PROBLEMİ

ESRA ÇAĞRI MUTLU

Sosyal Bilimler Enstitüsünde
“Doktora”
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 13.08.2012
Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 29.08.2012

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hatice Nur ERKİZAN
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mehmet ELGİN
Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNAY
Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Şule GECE

Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Namık Kemal ÖZTÜRK

AĞUSTOS 2012
MUĞLA

TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün **02/08/2012** tarih ve **562/6.** sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin **38/6** maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Doktora öğrencisi Esra ÇAĞRI MUTLU'nun "Aristoteles'te Madde Kavramı ve Bilinebilirlik Problemi" adlı tezini incelemiş ve aday 28/08/2012 tarihinde saat 10'da jüri önünde tez savunmasına almıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra **120** dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin **kabul** edildiğine **oybirliği** ile karar verildi.

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İlhan Erkinan

Üye
Prof. Dr. A. Osman Bircan

Üye
Prof. Dr. Mehmet Elgin

Üye
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Güneş

Üye
Yrd. Doç. Dr. SULE BECE

YEMİN

Doktora tezi olarak sunduğum "Aristoteles'te Madde Kavramı ve Bilinebilirlik Problemi" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dűőecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça'da gűsterilenlerden olduğunu, bunlara atf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

13./09/2022

ESRA AğRI MUTLU



YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN **MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.**

Soyadı : Çağrı Mutlu

Adı : Esra

Kayıt No:

TEZİN ADI

Türkçe : Aristoteles'te Madde Kavramı ve Bilinebilirlik Problemi

Y. Dil : The Concept of Matter and The Problem of Intelligibility in Aristotle

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta Yeterlilik

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite : Muğla Üniversitesi

Fakülte : Edebiyat

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Diğer Kuruluşlar :

Tarih :

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı : Erkızan, Hatice Nur

Üvanı : Prof. Dr.

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI: 261

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. Fizikte Madde Kavramı
2. Biyolojide Madde Kavramı
3. Metafizikte Madde Kavramı

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

1. Madde
2. Form
3. Pneuma
4. Olanak
5. Etkinlik

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER:

1. Matter
2. Form
3. Pneuma
4. Possibility
5. Activity

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum

2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir

Yazarın İmzası :



Tarih : 13/09/2012

İÇİNDEKİLER	I
TEŞEKKÜR	III
ÖZET	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ	1
I.BÖLÜM: ARİSTOTELES ÖNCESİ FİLOZOFLARDA MADDE VE BİLGİ	
I.1. MİLETOSLU FİLOZOFLARDA MADDE (<i>ARKHE</i>).....	6
I.1.1. HER ŞEY TANRILARLA DOLU: THALES.....	11
I.1.2. SONSUZ MU SINIRSIZ MI: ANAKSİMANDROS.....	14
I.1.3. EN SAF VE EN SEYREK: ANAKSİMENES.....	17
I.2. HER ŞEY AKAR: HERAKLEİTOS.....	19
I.3. VARLIK, OLUŞ VE BİLGİ: VARLIK BİRDİR: PARMENİDES.....	22
I.4. VARLIĞIN DÖRT KÖKÜ: EMPEDOKLES.....	26
I.5. HER ŞEYDE HER ŞEYDEN VAR: ANAKSAGORAS.....	29
I.6. MEKANİK EVREN: DEMOKRİTOS.....	32
I. 7. PLATON VE ANA TAŞIYICI (<i>HYPODOKHE</i>).....	34
II. BÖLÜM: FİZİK BAĞLAMINDA MADDE VE BİLGİ	
II.1. <i>FİZİK</i> 'TE BAZI TEMEL BELİRLENİMLER VE DEĞİŞİMİN (<i>METABOLE</i>) DAYANAĞI (<i>HYPOKEİMENON</i>) OLARAK MADDE.....	39

II.2. MEYDANA GELMENİN DAYANAĞI OLARAK MADDE VE İLK MADDE (<i>PROTO HYLE</i>).....	56
II.3. MADDE: HAREKET (<i>KINESIS</i>), YER (<i>TOPOS</i>) VE ZAMAN (<i>KRONOS</i>).....	70
II.4. DÖRT NEDEN VE MADDE.....	95
III. BÖLÜM: BİYOLOJİ BAĞLAMINDA MADDE: BİLGİNİN YÖNÜ	
III.1. EREKSEL (<i>TELEOLOJİK</i>) AÇIKLAMA-MEKANİK AÇIKLAMA.....	106
III.2. YAŞAMSAL ISI, <i>PNEUMA</i> VE MADDE.....	127
III.3. TÜR (<i>EİDOS</i>) VE CİNS (<i>GENOS</i>): <i>EİDOS</i> VE MADDE.....	150
IV. BÖLÜM: METAFİZİK BAĞLAMINDA MADDE	
IV.1. MADDE (<i>HYLE</i>), FORM (<i>EİDOS</i>) VE TÖZ (<i>OUSİA</i>).....	169
IV.2. OLANAK (<i>DYNAMİS</i>)- ETKİNLİK (<i>ENERGEİA</i>) AYRIMI VE MADDE.....	200
IV.3. BİLİNEBİLİRLİĞİN İLKESİ: MADDE-FORM KARŞITLIĞI.....	219
SONUÇ.....	232
KAVRAMLAR SÖZLÜĞÜ	237
ARİSTOTELES KAYNAKÇASI	241
KAYNAKÇA	244
ÖZGEÇMİŞ	254

TEŐEKKÖR

Her Şeyden 6nce her zaman yanımda olan, koşulsuz bir biÇimde beni destekleyen ve attığım her adımda bana inanan aileme ne kadar teŐekkÖr etsem azdır. Akademik yolculuğuma baŐladıĐım andan beri benimle aynı yolu paylaşan ve eŐim olmasından 6te dostum olan BarıŐ'a, her ne zaman vazgeŐecek gibi olsam beni tekrardan ayağa kaldırdığı ve bu yolculuğu benimle paylaştığı işin teŐekkÖr ederim. Son olarak ise yÖksek lisansa baŐladıĐım ilk gÖnden bu gÖne gelene kadar hep yanımda olan ve sahip olduğu bilgi birikimini hiÇ tereddÖtsÖz benimle paylaşan sevgili Hocam Prof. Dr. Hatice Nur ERKIZAN'a çok teŐekkÖr ederim.

ÖZET

Bu çalışmanın temel paradigması, Aristoteles'in düşüncesinde madde kavramının ontolojik ve epistemolojik bakımdan soruşturulmasıdır. Buna bağlı olarak ilk bölümde Aristoteles'in madde kavramı üzerinde durmadan bu kavramın Aristoteles öncesi felsefe içerisindeki yeri ele alındı. Bu noktada karşımıza *arkhe* kavramı çıkmaktadır. *Arkhe* kavramı, bu filozoflar tarafından çoğunlukla değişim ve hareket ilkesi olarak kabul edilmektedir. Bu kabul Aristoteles'in *Fizik* üzerine olan çalışmalarında geçen madde kavramıyla yakından ilişkilidir.

Bu nedenle ikinci bölüm maddenin fizikteki anlamları ve kullanımları üzerinedir. Bu bağlamda da fizikte karşımıza çıkan ve madde kavramıyla yakından ilişkili olan etkinlik, olanak, dört neden, değişim ve hareket kavramları ele alındı.

Üçüncü bölümde, madde kavramının biyoloji bağlamında bir analizi yapıldı. Aristoteles hayvanlarda hareketin ilkesi olarak *pneumayı* kabul etmektedir. Bu şekildeki bir hareket ilkesine sahip olan canlılar ise bir beden ve *psykheden* oluşmaktadırlar. Aristoteles için *psykhe*, canlılık olanağına sahip bir beden formudur (*eidos*) ve bu kavramda madde kavramıyla özsel bir bağlantıya sahiptir.

Dördüncü ve son bölümde ise metafizik kapsamında madde kavramı ele alındı. Töz bu bölümün ana konusudur. Çünkü Aristoteles onu, madde ve *eidosun* bir birleşimi olarak kabul etmekte hatta onu töz olarak kabul edilecek adaylardan biri olarak görmektedir. Bu nedenle de bu bölümün amacı bu adaylığın ne anlamda mümkün olup olmadığını incelemektir. Buna ek olarak, bu adaylığın bir bölümü olarak bilinebilirlik problemi de ele alındı.

Anahtar Sözcükler: Madde (*Hyle*), Form (*Eidos*), *Pneuma*, Olanak (*Dynamis*), Etkinlik (*Energeia*)

ABSTRACT

The main paradigm of this study is to investigate the concept of “matter” within ontological and epistemological problems of Aristotle. Therefore, in the first part, before dealing with this concept in Aristotle, I tried to analyze this concept from a historical point of view. At this point the concept which we came up was *arkhe*. *Arkhe* was often accepted by those philosophers as a source of movement and change. This idea seems very close to Aristotle’s view about the role of matter in physics.

For this reason second part was about the meanings and uses of matter in physics. In this respect I analyzed some concepts which have close connection with “matter” such as activity, capacity, four causes, change and movement.

In the third part “matter” was analyzed in respect of biology. Aristotle accepts “*pneuma*” as a principle of movement and substantial generation. This principle can be found in a person who is a composite of body and soul. Soul is accepted as a form (*eidos*) of living body and this concept has an essential connection with matter.

In the last part I tried to examine matter in metaphysics. Substance was the main object of this part. For Aristotle accepts it as a composition of matter and form. In fact matter is seen as a candidate for substance. Thus main aim of this part was to clarify this candidacy whether possible or not. In addition to this, the problem of intelligibility was analyzed as part of this candidacy.

Keywords: Matter (*Hyle*), Form (*Eidos*), *Pneuma*, Capacity (*Dynamis*), Activity (*Energeia*)

KISALTMALAR

De Anima: D. A.

De Generatione Animalium/Hayvanların Türemesi Üzerine: De Gen. Ani.

De Motu Animalium/ Hayvanların Hareketi Üzerine: De Motu

De Partibus Animalium/Hayvanların Kısımları Üzerine: De Part. Ani.

Fizik: Fiz.

Gökyüzü Üzerine: De Caelo

Kategoriler: Kat.

Metafizik: Met

GİRİŞ

*Eğer madde, töz değilse onun ne olduğunu söylemek
bizim gücümüzün ötesindedir (Metafizik 1029a10-15).*

Madde, kendinde bilinmeyen bir şeydir ama bu, onun hakkında konuşulamayacağı anlamına gelmez. Böylesi bir iddia, Aristoteles tarafından da kabul edilir. Ona göre madde kendinde bilinemez olsa da hakkında analogiler yoluyla konuşmak mümkündür. Peki, kendisiyle ilgili doğrudan bir bilginin bile elde edilemediği bu kavramı, Aristoteles'in ortaya atma nedeni ne olabilir? Bana göre buna verilecek en açık cevap, doğal dünyaya döndüğümüz anda karşımızdadır. Sorumuz şudur: Doğal bir töz hem nasıl aynı kalıp hem de değişebilir? Onun aynı kaldığını iddia etme nedenimiz, tüm Greklerin ortak olarak paylaştığı yoktan hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğine dair açıklamadır. Değiştiğine dairse, duyulur ve algılanır bir sürü örnek her gün gözümüze çarpmaktadır.

Öyleyse sürekli değişen bu dünya için Platon'un *İdeaları* neden yeterli olmasın? Çünkü onlar da, iyi veya kötü, doğadaki değişimi açıklar görünürler. Zaten Aristoteles'in bu tezi reddetmesinin ana nedeni, çokluk içinde varolan varlığı boşuna çoğaltmanın anlamsız olduğudur. Üstelik Aristoteles'i kendinden önceki filozoflardan ayıran en önemli tezi, varlığın çok anlamlı olduğu şeklindedir. Bu çok anlamlılık, hem varlığı tüm yönleriyle anlamamızı sağlar hem de varlığa dair açıklamayı ona dışsal olan bir şeye yüklemeye zorunluluğunu ortadan kaldırır.

Tüm bu sorular tezime dair ana problemleri oluşturmaktadır. Bu nedenle de varlığın çok anlamlılığı altında birliğinden bahseden Aristoteles'in, buna dair çözümleri bağlamında madde kavramı ele alınmaya çalışılacaktır. İncelemenin çok yönlü olması istendiğinden de madde, Aristoteles'in felsefesinin bir çok farklı dalı bakımından ele alınacaktır. Öncelikle bakılacak yer ise fizik ya da doğa bilimleridir. Çünkü maddenin en önemli özellikleri değişimi açıklarken karşımıza çıkar. Aristoteles için değişim üç ögeyi içerir. İlki tüm değişim boyunca değişime dayanak görevi gören ve bu anlamda değişmeyen öge, diğer iki ögeyse yoksunluk ve karşıtı olarak kabul edilen formdur. Değişim karşıtlar arasında meydana gelir. Bu açıklama,

ilineksel değişmeleri açıklama adına yeterli olacaktır. Öneğin müzik bilgisi olmayan kişinin müzik bilir hale gelmesi. Burada değişen bu ilineklerin yüklendiği insan değildir. Müzik bilgisine sahip olmak ya da olmamak onda bir şeylerin eksilmesi ya da artması anlamına gelmez. Üstelik bu kişinin değişim boyunca varolmaya devam ettiği de açıktır.

Öte yandan tözsel değişmeye gelindiğinde böylesi bir sonuca ulaşmak pek de mümkün görünmemektedir. Bunun nedeniyse neyin değişip neyin kaldığı tam anlamıyla açık değildir. Bir tohumdan bir ağaç ya da bir bebekten bir insan meydana gelirken dayanak nedir? Üstelik tözleri, karşıtı olmayan şeyler olarak kabul eden ve varolan her şeyin varlığını onlara yüklenmeye yükleyen Aristoteles için bir tözün yokolup diğerinin meydana gelmesi nasıl sağlanacaktır? Bu noktada karşımıza çok eski bir geçmişe sahip olan “dört öğe” kavramı çıkar. Aristoteles için bunlar nihai, her şeyin kendilerinden meydana geldiği öğelerdir. Varolan her şey bu öğeler aracılığıyla açıklanır. Aristoteles için bunun nedeni, varolanı sahip olduğu bütün kategorilerinden sıyırsak geriye kalanın bu öğeler olmasıdır ama bu da sorunludur. Çünkü Aristoteles için bu öğeler Empedokles’te olduğu gibi kendileri dışındaki iki zıt güç tarafından birleşme ya da ayrılma yoluyla varolanları meydana getirmezler. Dahası Empedokles’in yaptığı bu açıklama, başkalaşıma yönelik bir açıklamadır oysaki Aristoteles, tözsel değişmeyi ele almak ister. Buna ek olarak diğer bir sorunsal mademki her değişmenin altında duran ve onun gerçekleşmesini sağlayan bir dayanak olma zorunluluğu vardır bu durumda öğelerin de değişmeleri sırasında onlara eşlik edecek bir dayanağa gereksinimleri bulunmaktadır. Kimi yorumcular Aristoteles de böyle bir dayanak olduğunu düşünmekte ve onu “ilk madde” olarak adlandırmaktadır. Öncelikle Platon’un ana taşıyıcısı hatırlanacak olursa Platon onun, tüm niteliklerden soyutlanmış olduğunu belirtmekte ve böylesi bir dayanağı tüm meydana gelmenin ana taşıyıcısı olarak adlandırmakta daha sonraysa yer ile bir tutulmaktaydı.

Aristoteles içinse ana taşıyıcının, her şeyin kendinden meydana geldiği öğe olamama nedeni, olanak-etkinlik ilişkisine dönülürse verilir. Aristoteles için her olanağa önce olan bir etkinlik vardır. Bu da saf olanak diye bir şeyin hiçbir biçimde kabul edilemeyeceğini göstermektedir. Ama eğer dört öğeye dair bir dayanak öne

süreceksek onun saf olanak olmak zorunda olacağı da açıktır. Çünkü her şeyin kendinden gelmesi ya da her şeye dayanak olması için onun herhangi bir şey olmaması gereklidir ki bu da Aristoteles için mümkün değildir. Dolayısıyla ki birçok düşünürün de belirttiği gibi, çözüm bu öğelere kendilerinden bir dayanak çıkarmak olacaktır ve bu da onlara özgü olan özellikler yoluyla yapılabilir.

Tözsel değişmeyle ilgili dört öğeye göre verilen bu açıklamalar daha karmaşık yapıya sahip canlılar söz konusu olduğunda yeterli olmamaktadır. Bu canlılar basitçe dört öğe yoluyla açıklanamazlar. Örneğin bir insan, onu oluşturan öğeler yardımıyla açıklanamaz. Biz ne et ve kemik olmak bakımından ne de eti ve kemiği oluşturan öğeler bakımından biz oluruz. Bir bebeğin olanağı nedir? Yetişkin bir birey olmak mı yoksa bir birey olmak mı? Tüm bu sorular ise maddenin biyoloji kapsamında incelenmesini gerektiren sorulardır.

Aristoteles'in biyoloji üzerine olan çalışmaları, diğer çalışmaları kadar ön planda olmasada bu yüzyıl içinde onlara duyulan ilgi oldukça artmış durumdadır. Bunun en önemli nedeni varlığı varlık olmak bakımından incelemek isteyen Aristoteles'i anlamak istiyorsak bu konuyu en nihai yapı taşına kadar ele aldığı biyoloji bağlamında analiz etmek bize her şeyden daha fazla bilgi sunacaktır. Biyoloji kapsamında madde daha önce karşımıza hiç çıkmayan iki terimle yakından ilişkili olacaktır. Bunlardan biri yaşamsal ısı diğeryse *pneuma*dır. Embriyonun *pneuma* tarafından açık seçik belirtildiğini söyleyen (*De Generatione Animalium/ De Gen. Ani./Hayvanların Türemesi Üzerine 741b37*) Aristoteles, onu türemeye bağlantılı da kullanmaktadır. Yaşamsal ısı doğası gereği form vericidir ve

erkekteki meni sıvısı tarafından taşınır. Bu taşıma işlevini ise *pneuma*yla yapar.

Hayvan Aristoteles için iyi düzenlenmiş bir şehirdir (*De Motu Animalium/De Motu/Hayvanların Hareketi Üzerine 703a29-b7*) ve *pneuma*, bu şehirdeki beden-*psyche* ilişkisini tamamlamaktadır. Bunun yanında o, yaşamsal ısının da dayanağıdır. Madde ve formdan oluşan hayvanların hareketlerini bir bütün olarak gerçekleştirmelerini sağlayan *pneuma* aynı zamanda bu hareketi sınırlayan ve yaşla beraber bedende meydana gelen değişimlerin hayvanın hareketini de etkilemesine neden olan öğedir ki bu bağlamda da maddeyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Çünkü

bizler bireysel canlılar olarak sonlu bir varoluşa sahibiz. Ay-üstü dünya olarak adlandırılan doğa dünyasında her an bir şeyler yokolmakta ama buna karşıt olarak da yeni şeyler meydana gelmektedir. Bu sonluluğun içinde bizi sonsuz kılacak olan ise üyesi olduğumuz tür olacaktır.

Tür-cins ilişki madde-form ilişkisiyle yakından ilgilidir. Bunun nedeni Aristoteles tarafından türün formla, cinsin ise maddeyle bir tutulmasıdır. Bu ikili ilişki, tanımın neye göre yapılacağı sorunuyla da yakından ilgilidir. Aristoteles bir canlının tanımının maddesine göre değil formuna göre yapılacağını belirtmekte ve bir canlıyı diğerinden ayırırken kendisine ulaşılan en son ayrımı da *atomon eidos* olarak adlandırmaktadır. Bunun yanında tanım, ayrıma cinsin de eklenmesiyle oluşur. Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi cinsle maddeyi bir tutan Aristoteles bu durumda maddenin tanıma dahil olmadığını nasıl kanıtlayacaktır? Bu sorun birçok düşünürün maddeyi tanıma eklemesine neden olmuştur. Ama böylesi bir çaba, madde ve cins ilişkisini tek yönlü okumaktan daha doğrusu maddeyi tek bir şey olarak kabul etmekten doğmaktadır. Madde cinsle aynı kabul edilebilir ama bu onların özdeş olduğu anlamına gelmez. Birinin yüklendiği rolü ya da anlamı diğeri de taşımak zorunda değildir. Bunu Aristoteles'ten yapılacak alıntılarla daha açık kılmak ise biyolojiye dair bölümün temel amaçlarından biri olacaktır. Bu tanımlamaya dair sorun aslında biyolojiyi metafiziğe bağlayan da köprüdür. Çünkü Aristoteles için bir şeye dair yapılan tanım onun birliğine yönelik yapılmıştır. Fakat şöyle bir sorun da vardır: madde ve formdan oluştuğu kabul edilen ve bu anlamda da bileşik olarak gözükken bir şeyden bir birlik olarak nasıl söz edilebilir? Maddenin metafizikteki yerine dair olan bölümün ana meselesi budur ki buna yönelik çözüm, olanak-etkinlik ayrımı içinde çıkar.

Olanak–etkinlik ikilisi yalnızca metafizikte karşımıza çıkmaz. O, Aristoteles'in hemen hemen her kitabında bulunmaktadır. Konumuz içerisinde ilk ele alındığı yer, fizikte değişim ve hareketken metafiziğe gelindiğinde kapsamları biraz daha genişlemiş gözükmektedir. Madde, *Metafizik/Met.* bağlamında daha çok bilinemez yalnızca analogi yoluyla anlatılan bu anlamda da görelî bir varlık görünüşü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona dair söylenen her şey forma yapılan bir göndermeyi içerir. Ama Aristoteles için madde ve form, aynı varlığın iki ayrı yönü

ya da görünüşüdür. Onların bu özellikleri *Met.*'te birçok başka terim aracılığıyla açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır ve bunlardan en önemlisi olanak-etkinlik ikilisidir.

Bileşik bir canlı, bir birlik olarak kabul edilecekse onu oluşturduğu söylenen öğelerin birbirlerine göre farklı bir ilişki içinde olmaları gerekir. Aristoteles bu kısımların ikisinin birden etkin olamayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla biri etkinken diğerinin etkin hale gelmesi bu etkin olan kısma bağlı olacak ve bu kısım olanak olarak varolmak zorunda kalacaktır. Bu açıklama madde ve formdan oluşan bileşiğin, iki ögenin birbirine eklenmesi ya da karışması sonucu olan bir şey olmadığını da gösterir. O farklı görünüşlere sahip tek bir birliktir ve bu nedenle de bir tanıma ve bilinebilirliğe sahiptir. Onun bilinmesini sağlayacak olanın ise form olduğu açıktır ki bunun nedenleri de son bölümde ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

Sonuç olarak bu tezin ana amacı, üstünde çok konuşulmayan zaten tanımı gereği buna pek de müsaade etmeyen madde kavramını bilinebilir kılma çabasıdır. Aynı zamanda tezde ele alınan diğer bir konu bilgi sorunudur ama bu sorun tezde ikincil bir konu olarak ele alındı ve ana odak olarak madde kavramı ve farklı kullanımları kabul edildi. Bunun nedeniyse maddenin tek başına ya da tek bir boyutuyla ele alınmasının yeterli olmamasıdır. Dolayısıyla madde ve bilgi sorunu kapsamlı ve onları anlamaya yardımcı kavramlar bağlamında incelendi. Bu da bana göre oldukça Aristotelesçi bir çabadır. Varolan her şey bir ereğe yönelik varoluyorsa ve kendini gerçekleştirme bu ereğine ulaşması yoluyla umarım çalışmam ereğini gerçekleştirir ve ele aldığı yalnızca olanak olan madde kavramının aksine etkin hale gelir.

I. BÖLÜM: ARİSTOTELES ÖNCESİ FİLOZOFLARDA MADDE VE BİLGİ

I.1.MİLETOSLU FİLOZOFLARDA MADDE (ARKHE)

Aristoteles'te madde kavram, işlevi ve bilgiyle bağlantısı üzerine yapılacak bir inceleme Aristoteles öncesi felsefeye dönmeyi gerektirmektedir. Bunun en önemli nedeni böyle bir analiz içinde karşımıza çıkan *arkhe* kavramının çoğunlukla, değişenin altında değişmeden kalan, değişmenin nedeni olan ama kendisi değişmeyen şey olarak kabul edilmesi ve bunun Aristoteles'in madde kavramıyla belli bir anlamda benzerlik göstermesidir. Aynı zamanda doğanın bilgisini elde etme adına ana kaynağın ne olduğunu açığa çıkarmada yardımcı olmasıdır. Bilgiyle ilgili inceleme için Homeros'un metinlerine kadar gidebilir. Bu metinler bağlamında "bilmek" yalnızca görülmüş olan şeyler için değil aynı zamanda diğerlerinin tanıklığı üzerinden elde edilenle de dayanmaktadır ki bu tanıklar çoğunlukla en saygı duyulan otoriteler olarak tanrılarıdır.¹ Dolayısıyla "görmek" Homerik bilgi için ne gerekli ne de yeterli bir şeydir. Bilmek onun için bir durumu anlamak ya da onun farkına varmak demektir.²

Arkhe ise Ionia'lı filozoflar tarafından çoğunlukla değişimin ilkesi olarak kabul edilmektedir ve bu Aristoteles'in maddeyi değişimin ve hareketin ilkesi olarak ele almasına benzer bir yapıdadır. Tıpkı Ionia'lı filozoflar gibi Aristoteles de varlığa gelme süresince dayanak olarak kabul edilecek bir şey aramaktaydı. Ama şu da belirtilmelidir ki madde kavramı Aristoteles'in felsefesi içinde bu dayanak olma işlevi yanında Ionia'lı filozoflara yabancı olan birçok farklı işlevler yüklenecektir. Örneğin madde, *Met.*'te olanaklı olmayla birlikte ele alınacak ve varlığın varolma hallerinden biri olarak karşımıza çıkacaktır. Ayrıca bireyselleşme ilkesi kapsamında da madde kavramına geri dönülmesi gerekecektir. Maddenin tüm bu kullanımları Ionia'lı filozoflara yabancısıdır. Çünkü onlar yalnızca saf bir merakla doğaya yönelmiş ve değişim içinde değişmeden kalan bir ilke aramışlardır.

¹ Leshner, J. H. (1998), "Presocratic Contributions to the Theory of Knowledge", <http://faculty.washington.edu/smcohen/320/Leshner.html>.

² Fritz Von, K. (1945), "NOYΣ, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras) Part I. From the Beginnings to Parmenides", *Classical Philology*, Vol. 40, s. 223.

Dolayısıyla madde ve bilgi kavramları üzerine yapılacak bir araştırma aslında tüm bir felsefe tarihini içine alacak bir kapsama sahiptir. Bunun en önemli nedeni madde kavramının ilkçağdan modern çağlara kadar farklı terimlerle ifade edilse de yine de her zaman karşımıza çıkıyor olmasıdır. İlkçağ filozofları her şeyin temelinde duran ve tüm bir değişmeyi indirgeyebilecekleri bir ilke ararken bunu *arkhe* olarak adlandırırlar ve bu ilkenin her zaman maddi bir yapıda olduğunu kabul etmekteydiler. Ortaçağ'da ise madde daha çok kötülükle, tanrısal olmayanla eş tutuldu. Modern çağda ise maddi olan çoğu zaman tinsel olanla karşıtlık içinde karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle madde kavramını analiz etme adına ilk önce İlkçağ filozoflarını ve buna bağlı olarak da *arkhe* terimini ele alacağız.

Her şeyden önce “madde” kavramının tam olarak ne anlama geldiğine bakmamız gerekmektedir. Maddeyle ilgili bir inceleme “madde” kavramına dair bir incelemeyle aynı kapsama sahip midir? Örneğin Thales'te ya da Platon'da “madde” kavramından bahsederken tam olarak neyi kastetmekteyiz? Bu noktada tam bir anlaşma olduğundan söz etmek pek de mümkün gözükmemektedir. Çünkü “madde” kavramı “insan” kavramı gibi her zaman aynı anlam altında karşımıza çıkmaz. “Maddi olan”dan kastettiğimiz çoğu zaman aynı anlama gelse de “madde” bu açıklığa sahip değildir. “Madde” kavramı beraberinde onu içeren tüm bir içeriği ele almayı gerektirmektedir. Örneğin; madde kavramı ilk olarak değişmeye ve şeylerin yapısına dair bir analiz içinde karşımıza çıkar. İlerleyen zamanlarda bireyselleşme ve bilinebilirlik tartışmasında daha sonraysa şeyler arasında yapılacak ayrımlar kapsamında ve son olarak ise iki düzeni birbirine bağlayabilecek bir bilgi teorisi ortaya koyma adına karşımıza çıkmaktadır.³

Ama açıktır ki tüm bu açıklamalar bağlamında madde kavramı hep farklı içeriğe sahiptir. Genel olarak söylenebilir ki madde, hep belli bir role sahip olduğu bir problem ve daha farklı kavramlarla olan bir bağlantı bakımından ele alınmaktadır.⁴ Dolayısıyla madde kavramının ne olduğuna dair bir soru, onun kullanıldığı belli bir içeriğe dair bir soruyu da kapsar. Değişime dair bir tartışmada

³ Mc Mullin, E. (1965), “Introduction: The Concept of Matter”, *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, Indiana: University of Notre Dame Press, s. 3.

⁴ Mc Mullin, E. (1965), s. 3.

ele alınan “değişimin maddesi”, nedensel bir tartışmada ele alınan ise “bu tartışmanın maddi nedeni”dir.⁵

O halde aynı madde kavramı iki farklı felsefi soruna cevap veriyor olsa da bu her zaman için geçerli olmayacaktır. Aristoteles’te ki maddenin işlevi Descartes’ta kiyle aynı değildir. Bunun nedeni belki de felsefe tarihi ilerledikçe ortaya çıkan farklı sorunlar nedeniyle madde kavramının kullanım alanının genişlemesidir. Ama şu açıktır ki İlkçağ filozofları için ya da daha dar bir kapsamda tüm Presokratik filozoflar için madde kavramı ya da daha az anakronik bir anlamda “maddi olan” çoğu zaman hep aynı anlama gelmekteydi. Çünkü tüm bu filozofların ilgisi doğayla sınırlıydı. Doğaya olan ilgileri onların değişme problemiyle yüz yüze gelmelerine neden oldu. Hep karşılarında olan bu probleme yine karşılarında olan yani somut olarak gözlemleyebildikleri başka bir ilkeyle çözüm bulmaya çalıştılar ki bu da karşımıza hep maddi bir yapıda olan *arkheyi* çıkarır.

İlkçağ filozoflarında madde kavramı ilk olarak değişme sorunu içinde ele alınmaktadır. Bu filozoflar değişimin temelinde duran, ona dayanak olan bir ilk ilke, başlangıç aradılar. Bu Thales için su, Anaksimandros için *aperion*, Anaksimenes için havaydı. Bu şekilde devam eden tartışma Parmenides ile farklı bir şekilde ele alınmaya başlayacaktır. Parmenides için asıl soru madde kavramına dair değil “Varolan”ın ne olduğuna dair bir sorudur. Ayrıca madde bilgiyle bağlantılanmaya başlandı. Dolayısıyla başlangıç olarak Parmenides’e kadar olan bu üç filozofun belli bir ilişki içinde ele alınması daha doğru olacaktır. Bunun birden çok nedeni bulunmaktadır. İlk olarak bu filozofların her üçü de Milet doğumludur. Her üçü de içinde yaşadıkları doğaya dair bir açıklama arayışı içindeydiler ve bu ilke sayesinde ihtiyaç duyulan kalıcılığı, birliği aynı zamanda değişmeyi ve farklılığı açıklayabileceklerdi. Hepsinin *arkhesi* tek bir şeydir. Tüm bu üç nedenin yanında hepsi için *arkheleri* canlıdır yani maddi bir yapıya sahip olsalar da canlılık özelliklerini kaybetmezler. O halde bu üç filozofu ele almadan önce ilk olarak *arkhe* kavramının anlamını analiz edelim ve bunu takiben de kavramın bu üç filozoftaki kullanımını inceleyelim.

⁵ Mc Mullin, E. (1965), s.5.

Arkhe terimine dair bir analiz içinse Aristoteles'e dönmemiz faydalı olabilir. Çünkü Aristoteles'e göre ilk filozoflar evrenin kökenine dair bir sorunu tartışmaktaydılar. *Arkhe* terimi de bu kapsamda karşımıza çıkmaktadır. *Arkhe* başlangıçtır, evrenin kendinden çıktığı kaynak ya da kökendir. Aristoteles ilke olarak kabul edilecek bir şeyin ya bir ya da daha fazla bir şey olabilmesinin yanında ya durağan ya da hareketli olması gerektiğini belirtmektedir:

İlke ya birdir ya da birden fazla olmalıdır. Eğer birse, ya değişmez olmalıdır, Parmenides ve Melissos'un görüşü, ya da değişmeye tabi olmalıdır, bazıları havayı diğerleri suyu ilk ilke yapan doğa bilimcilerin görüşü. Eğer birden fazla ilke varsa ya sayıca sınırlı olmalıdır – yani ya iki, üç, dört veya ya da onların buna benzer belli bir sayısı olmalıdır – veya sınırsız olmalıdır. Çoksa ya sınırlı ya sınırsız; sınırlıysa ve birden çoksa ya ikidir ya üçtür ya dördür ya başka belli sayıdadır (184b15-20).⁶

Bu şekilde bir ilke ortaya koymanın bu filozoflar için ana nedeni doğaya duyulan saf meraktır. Aranan, şeylerin altında değişmeden duran ve onlardaki değişmeyi açıklayan şeydir. Ama çoğunlukla *arkhe* terimi ilk ilke anlamında kullanılmakta ve değişimin dayanağı olan şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında *arkhe* felsefi çevrenime girmeden önce politik bir mecaz olarak da karşımıza çıkmaktadır. *Arkhein* terimi *Odyseia*'da “yönetmek” anlamında kullanılmaktaydı:

...Düşünceleri tanrılardan gelen Alkinoos kraldı (arkhe) şimdi (VI.12)⁷

Askeri alanda da karşımıza çıkan terim daha çok “öncülük etmek”, “emretmek” anlamlarına gelmektedir:

Boiotialıların başında (erkhon) Peneleos, Leitos...(II.494)⁸

Arkhos terimi ise “komutan”, “yönetici” anlamlarında kullanılmaktadır:

...sözü geçen biri olsun geminin kaptanı (arkhos) (I.144)⁹

⁶ Aristotle: *Physics Books I and II*, (trans. by. W. Charlton), Oxford: Clarendon Press, 2006.

⁷ Homeros: *Odyseia*, (çev.: A. Erhat, A. Kadir), İstanbul: Can yay., 1998, (parantez bana aittir.).

⁸ Homeros: *İlyada*, (çev.: A. Erhat, A. Kadir), İstanbul: Can yay., 1993, (parantez bana aittir.).

...bu halkın arasında siz on iki sivrilmiş kralsınız (*arkhos*)...(VIII.390)¹⁰

⁹ Homeros: *İlyada*, (parantez bana aittir.).

¹⁰ Homeros: *Odyseia*, (parantez bana aittir.).

I.1.1. HER ŞEY TANRILARLA DOLU: THALES

Felsefi alanda *arkhe* teriminin kullanımına geldiğimizde ise ilk karşımıza çıkan filozof Thales'tir. Thales, ilk filozof ve felsefeye dair ilk soruları soran kişi olarak kabul edilmektedir. İlk Filozoflara dair temel bilgi kaynaklarımız ise çoğunlukla sınırlıdır. Çünkü bu filozoflardan bize kalan genelde sınırlı sayıdaki fragman ya da onlara dair bilgi veren tarihçilerdir. Bu felsefe tarihçilerinden biri olarak kabul edilen Aristoteles de temel bilgi kaynaklarımızdan biridir. Aristoteles *Met.* adlı eserinin başında kendinden önceki filozofların düşüncelerini özetlemektedir. Bunlar içinde Thales'in adı ilk felsefeci olarak karşımıza çıkar:

İlk filozofların çoğu maddi doğası olan ilkelerin her şeye dair tek ilke olduklarını düşünmüş olmalılar ki her şeyin onları içerdiğini ve öncelikle onlardan meydana gelen ve en sonunda onlara çözülene (kalan tözdür ama ilineklerinde değişir), şeylerin ilkesi veya ögesi derler ve bu yüzden bu türden bir entiti her zaman korunduğu için hiçbir şeyin meydana gelmediğini veya yokolmadığını düşünürlerdi (983b6-13).¹¹

Bu şekilde bir ilk ilkenin aranmasının nedenlerinden biri belki de doğadaki meydana gelen sürekli değişim nedeniyle daha önce varolan bir şeyin sonrasında yokolması ve sabit, değişmeyen bir şeyin varolduğuna dair duyulan kuşku. Hiçten hiçbir şey çıkmayacağına göre ve sürekli olarak bir yokolup bir varolan şeyleri kapsayan bir yerde her zaman varolan, değişmeyen bir şeyin varolması zorunlu hale gelecektir. Bu şekildeki bir şeyin varolması, insanın kendini çevreleyen doğaya dair bir açıklama getirmesi için de zorunludur çünkü bu dünyadaki şeyler sonludur, varlığa gelir ve yokolurlar. Ama *arkhe* ne varlığa gelir ne de yokolur, her zaman ne ise odur. Böylesi bir ilkeyi ilk olarak araştıran ve belli, somut bir yapıya kavuşturan kişi ise Thales olarak kabul edilir. Thales için ilk ilke, sudur. Suyu *arkhe* olarak kabul etmesine dair de birçok farklı açıklama bulunmaktadır.

Su, ilkçağ filozoflarına gelene kadar çok uzun bir geçmişe sahiptir. O çoğunlukla üretken, her şeyi canlı kılan bir şey olarak kabul edilir. Bunun nedeni

¹¹ Aristotle: *Metaphysics*, (trans. by: W. D. Ross), *Complete Works of Aristotle*, Vol. II, (ed. by. J. Barnes), Princeton: Princeton University Press, 1984.

belki de her şeyi canlandırması, etrafındaki her şeye hayat vermesidir. *Arkhenin* varlığa gelmeyen ve yokolmayan bir şey olduğu düşünülürse Thales için buna en uygun aday sudur. Çünkü su hayatın başlangıcından beri vardı ve sonuna kadar var olmaya devam edecektir. Su teriminin Grekçede karşılığı *hydor*dur. Bazı yorumculara göre Thales için *hydor* terimi H₂O'da karşımıza çıkan bir terim anlamına gelmekten ziyade sıvı durumdaki madde için kullanılmaktadır.¹² Varolan her şey bu sıvı durumdaki maddenin farklı hallerinden başka bir şey değildir. Aristoteles de buna benzer bir nedenden bahsetmektedir:

... Bu okulun kurucusu olan Thales, ilkenin (arkhe) su olduğunu söyler (bu nedenle de dünyanın su üzerinde durduğunu bildirir), belki bu kabulü her şeyin beslenmesinin nemden olmasından çıkarmıştır ve ısı kendinde nemden meydana gelmektedir ve onun tarafından canlı tutulur (ve bundan her şeyin meydana geldiği tüm şeylerin ilkesi olmayı çıkarırlar). Bu kabulü, bu olgudan ve her şeyin tohumunun nemli bir doğaya sahip olmasından edindi ve su, nemli şeylerin doğasının kaynağıdır (983b20-28).¹³

Guthrie'ye göreyse Thales'in suyu *arkhe* olarak kabul etmesinin en önemli nedeni,

Suyun kendisini duyulara, o zaman hiçbir biçimde olanaklı olmayan herhangi bir bilimsel deney aracı olmaksızın buz, su ve buhar olarak; katı, sıvı ve gaz gibi üç biçim içinde doğal olarak sergilemesidir.¹⁴

Peki, *arkheyi* su olarak kabul ederken Thales'in aklında belli bir miktar su mu vardı yoksa onu sınırsız olarak mı düşünüyordu? Açıktır ki Thales için suyun miktarı değil işlevi önemliydi. Ama belki de suyun sınırsız olarak kabul edildiğini düşünmek sınırlı şeylere dair bir açıklamayı daha kolaylaştıracaktır. Ne yazık ki bu sorunun tam yanıtı Thales'ten kalan fragmanlarda karşımıza çıkmaz. Şüphe götürmez bir şekilde söylenebilecek tek şey onun *arkheyi* su olarak kabul ettiğidir. Ayrıca Thales'in iki kabulünden daha bahsedilebilir. Bunlardan ilki, dünyanın su

¹² Brumbaugh, R.S. (1981), *The Philosopher of Greece*, New York: Suny Press, s. 13.

¹³ *Aristotle: Metaphysics, Complete Works of Aristotle*, Vol. II.

¹⁴ Guthrie, W.K.C., *İlkçağ Felsefe Tarihi*, (çev.:A. Cevizci), İstanbul:Gündoğan yay., 1975, s. 37.

üzerinde yüzdüğüne dair kabulüdür. Diğeri ise her şeyin tanrılarla dolu olduğu, mıknaşın canlı olduğu çünkü şeyleri hareket ettirdiğı şeklindedir. Dünyanın su üzerinde durduğuna dair açıklamayı yine Aristoteles'ten almaktayız. Ona göre bu kuram dünyanın yeri ile ilgili bilinen en eski kuram olma özelliğine sahiptir.

... diğeri dünyanın suyun üzerinde durduğunu söyler. Bu gerçekten de korunmuş olan en eski teoridir ve Miletli Thales'e atfedilir. Dünyanın dümdüz durduğı varsayılmıştır çünkü odun veya ona benzer yapılar gibi yüzerek durmaktadır ki bunlar havanın üstünde değil de suyun üstünde duracak gibi meydana gelmişlerdir (294a28-30).¹⁵

Üçüncü kabulün temelinde ise her şeyin canlı güçlerle dolu olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Bu şekildeki bir görüş "hilozoizm" olarak adlandırılmaktadır. "hyle" madde "zoon" ise canlı olarak çevrildiğinde bu terimin Türkçesi "canlı maddecilik" olarak kabul edilebilir. Tüm bunlar aslında Thales'in açıklamalarında hala mitolojik öğeler bulunduğunu da göstermektedir. Ama onun ilk filozof ünvanını almasını sağlayan şey bu mitolojik öğelerin yanında doğal bir açıklama yapma girişiminde de bulunmasıdır.

Arkhe temelde, içinde yaşadığı doğayı anlamak adına tanrılara başvurmadan insanın kendine dönmesi ve somut, doğal açıklamalar yapma girişimidir. Bu şekildeki bir düşünceyle hareket eden Thales kendinden sonraki filozoflar içinde sağlam bir yol açmış ve özgür düşüncenin temellerini atmıştır. Onu izleyen ilk filozof ise Anaksimandros'tur. Ama Anaksimandros'un *arkhe* olarak kabul ettiği *aperion* belli bakımlardan Thales'in suyundan farklıdır. Şimdi bu farklılığın nasıl olduğunu görelim.

¹⁵ Aristotle: *On The Heavens*, (trans. by: J. L. Stocks), *Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

I.1.2. SONSUZ MU SINIRSIZ MI: ANAKSİMANDROS

Bir önceki bölümde Thales'in *arkheyi* su olarak kabul ederken onun miktarından bahsedip bahsetmediğini ya da bunun çok önemli olup olmadığını sormuştuk. Aslında bu soru Anaksimandros'un *arkhesi* için daha geçerli bir sorudur. Çünkü Anaksimandros, Thales'ten farklı olarak *arkheyi* belli, somut, bilinen bir şey olarak kabul etmemiş bunun yerine belirsiz, sınırsız, sonsuz olarak adlandırdığı *apeironu* öne atmıştır. Simplikos, *arkheyi* bir ve hareketli olarak kabul edenlerden biri olarak kabul ettiği Anaksimandros'un varolan şeylerin ilkesini *apeiron* olarak adlandırdığını söylemektedir. Bu anlamda da maddi ilkesine belli bir ad veren ilk kişi olduğunu belirtmektedir.¹⁶ Anaksimandros'un böyle bir *arkhe* kabul etmesinin nedeni olaraksa varolan her şeyi açıklamak için sınırlı bir *arkhe* yerine her şeyin kendisinden meydana geldiği sınırsız bir şeyi kabul etmesi olduğunu söyler.¹⁷ Buna göre Anaksimandros'un *arkheyi* sınırsız olarak kabul eden ilk filozof olduğu açıktır. Onu sınırsız olarak kabul etmesinin nedenleri ise *apeironun* ya uzamsal ya zamansal ya da niteliksel olarak belirsiz ve farklılaşmamış olması şeklinde sıralanabilir.¹⁸ Sınırsız olarak kabul edilen *apeiron* karşıtlara izin veren bir yapıdadır çünkü iki belirli şey arasındaki belirsiz şey konumundadır ve onun bu aracı olma durumundan Aristoteles de bahsetmektedir. Buna göre:

... Diğer taraftan doğa bilimcilerin hepsi sonsuzu bir tözün özelliği sayarlar ki bunlar tözden farklıdır ve öğeler olarak adlandırılan sınıfa aittirler- su veya hava veya aralarındaki her ne ise o (203a16-18).¹⁹

Ama bu aracı konumundan önce *apeironun* sınırsız olmasının tam olarak ne anlama geldiğinin ortaya konması gerekmektedir. *Aperion*, Anaksimandros'tan çok önce Homeros'ta karşımıza uzamsal olarak sınırsız olma anlamında çıkmaktaydı:

...rüzgârlarla bir olur, uçardı sulara, sonsuz (*apeirona*) toprakta (XXIV.342)²⁰

¹⁶ Kirk, G. S. & Raven, J. E. & Schofield, M. (1983), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 106-107.

¹⁷Kirk, G. S. & Raven, J. E. & Schofield, M. (1983), s. 107.

¹⁸ Dancy, R. M. (1989), "Thales, Anaximander, and Infinity", *Apeiron*, Vol.22/3, s. 158.

¹⁹ *Aristotle: Physics*, (trans. by.: R. P. Hardie and R. K. Gaye), *Complete Works of Aristotle*, Vol. I

Türkçeye sonsuz olarak çevrilsede birçok yorumcu *apeironun* sınırsız anlamına geldiğini kabul eder. Çünkü birçoğu, Anaksimandros gibi hiçten hiçbir şeyin çıkmadığını düşünen bir insanın sonsuz gibi bir kelimeyi anlayamayacağını düşünür. O halde *apeironu* sonsuz yerine sınırsız olarak çevirmek daha doğrudur. Aynı zamanda *apeironun* zamansal olarak sınırsız olup olmadığıyla ilgili de tam bir açıklama yoktur. Aristoteles *Fizik/Fiz.* 203b13-14'te Anaksimandros'un *apeironu* "ölümsüz" ve "bozulmaz" olarak kabul ettiğini belirtse de ona ait hiçbir fragmanda böyle bir açıklamayla karşılaşmayız. Ama Aristoteles'i izleyen E. Asmis, her şeyi gözleyen bir şey olarak *apeironun* bu işlevini tam anlamıyla yerine getirmesi için ölümsüz olmasının daha uygun olduğunu belirtir ve ona göre *aperion* her şeyi, onların zamansal ve uzamsal gelişimleri içinde kendi varlığı yoluyla yöneterek izlemektedir.²¹

Apeironun miktar olarak sınırsız olduğunu kabul etmek aslında tüm seçenekler içinde en akla yakın durumda olandır. Çünkü sürekli belli bir miktarda olup sonra yokolan şeyleri açıklamak için belli miktardaki bir şeyi kabul etmek onun da bir süre sonra tükenebileceği ihtimalini akla getirmektedir. Oysaki belli bir orana ya da miktara sahip olmayan bir şeyden her şeyin meydana gelmesi onda bir eksikliğe ya da bozulmaya yol açmaz. Aynı zamanda onun niteliksel olarak belirsiz olması da kendinden karşıtların çıkmasına neden olacaktır. Belli bir niteliğe sahip bir şeyden ona karşıt bir niteliğin çıkmayacağı açıktır. Birçok düşünür *apeironun* nitelik bakımından sınırsız olduğunu belirtmek için Anaksimandros'taki karşıtlar ilişkisine dikkat çeker. Sıcak olanın yanında soğuk, yaş olanın yanında kuru olan da vardır. Ama bunların hepsi *aperiondan* çıkmakta ve bu da onun nitelik bakımından belirsiz olmasını gerektirmektedir. W. Kranz da Anaksimandros'un "değişen ve birbirinin yerini alanın ardında dünyada hep kalan" şeyi "madde bakımından iyiden iyiye belirlenemeyen" bir şeylerde bulduğunu ve buna *apeiron* adını verdiğini düşünmektedir.²²

²⁰ Homeros: *İlyada*.

²¹ Asmis, E. (1981), "What's Anaximander's "Apeiron"?", *Journal of the History of Philosophy*, Vol.19:3, s. 295.

²² Kranz, W. (1984), *Antik Felsefe*, (çev.: S.Y. Baydur), İstanbul: Sosyal yay., s. 31.

Anaksimandros'a göre *apeiron* varolan nesnelere başlangıçtır. Bunun yanında ondan varlığa gelen şeyler aynı zamanda meydana gelişlerine göre birbirlerine karşı cezalarını ödemektedirler (A9,11,15). Nietzsche bu iddia bağlamında Anaksimandros'un felsefedeki ahlaki öğeleri ilk ortaya koyan insan olduğunu düşünmektedir.²³

O halde Anaksimandros'un *arkhe* üzerine olan düşünceleri toparlanacak olursa;

1. *Arkhe* sınırsızdır.
2. Bildiğimiz evrende çeşitli şeylerin karşıtları bulunmaktadır.
3. Eğer *arkhenin* belli bir doğası olursa başka belli bir doğaya sahip şey karşıt olacaktır.
4. Ama sınırsız olmak, başka bir doğaya sahip olan şeyin var olmasına izin verir.
5. O halde *arkhenin* belirli bir doğası olamaz o diğer öğelerden farklı bir şey olmalıdır.²⁴

Dolayısıyla *apeiron*, böyle bir doğaya sahip olan bir şey olarak sınırsızdır. Belli bir doğaya sahip olmaması anlamında belirsizdir. Kendinden farklı karşıtların çıkmasını sağlaması anlamında da nitelik bakımından sınırsız kabul edilmelidir. Ama *arkhe* adına atılan bu önemli adım ne yazık ki Anaksimandros'tan sonra gelen filozoflarca devam ettirilmemiştir. Onun ardılı olan Anaksimenes bir anlamda Thales'e geri gitmiş ve *arkheyi* hava olarak kabul ederek tekrar somut bir *arkheye* dönüş yapmıştır.

²³ Nietzsche, F., *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (çev.: N. Hızır), İstanbul:Kabalıcı yay., 1992, s. 31.

²⁴ Dancy, R. M. (1989), s. 175.

I.1.3. EN SAF VE EN SEYREK: ANAKSİMENES

Miletoslu filozofların sonuncusu olan Anaksimenes için *arkhe* havadır (*aer*). *Arkheyi aer* olarak kabul etmesinin nedenlerinden biri havanın seyrekleşme ve yoğunlaşma yoluyla hem soğuk hem de sıcak olanı meydana getirme gücüne sahip olmasıdır. Hareket noktasının yine diğer iki filozofta olduğu gibi karşıtları meydana getiren yani onlara dayanak görevi görev gören bir ilk ilke arayışı olduğu görülmektedir. Anaksimenes'e göre eşit dağılıma sahip olduğu haliyle görünmez atmosferle aynı şey olan hava, yoğunlaştıkça soğumakta ve bu soğuma sonucu su ve devamında toprak meydana gelmektedir. Diğer taraftan seyrekleşen hava, sıcak hale gelmekte ve ısınma sonucunda da ateş meydana gelmektedir. Bu noktada Anaksimenes'in havayı tamamen somut bir varlık olarak ele aldığı açıktır. *Arkhesinin* hava olduğuna dair bilgilerin birçoğu da yine Aristoteles kaynaklıdır.

*Anaksimenes ve Diogenes havaya suya göre öncelik verirler ve onu basit cisimlerin en ilki yaparlar. (985a4).*²⁵

Aynı zamanda Anaksimenes'ten kalan birçok fragmanda onun böyle bir kabule sahip olduğunu ortaya koymaktadır:

*Nasıl hava olan ruhumuz bizi hükmü altında bir arada tutuyorsa bütün kozmosu da soğuk ve hava öylece sarıp tutar (B2).*²⁶

Guthrie'ye göre ise Anaksimenes'in temelde ilgilendiği, *arkhede* meydana gelecek değişimler sonucu ortaya çıkan ve belli bir çokluğa ve çeşitliliğe sahip dünyayı açıklamaktır.²⁷ *Aer* aynı zamanda varolan her şey içinde en saf ve en seyrek halde bulunan şey olarak kabul edilmekteydi. Anaksimenes, *aeri* sınırsız bir şey olarak değil de belli niteliklere sahip bir şey olarak kabul etmesi nedeniyle Anaksimandros'tan ayrılmakta ve Thales'le görüş birliği içinde gözükmektedir.²⁸ Ne yazık ki Anaksimenes hakkındaki bilgilerimiz bunlarla sınırlıdır. Ama açık olan

²⁵ Aristotle: *Metaphysics, Complete Works of Aristotle, Vol. II.*

²⁶ Kranz, W. (1984), s. 36.

²⁷ Guthrie, W.K.C., 1975, s. 42.

²⁸ Zeller, E., *Grekl Felsefesi Tarihi*, (çev.: A. Aydoğan), İstanbul: İz yay., 2001, s. 55.

bir şey onun *arkhenin* ne olduğuna dair görüşlerinin, hocası olarak kabul edilen Anaksimandros'tan çok Thales'le benzerlik gösterdiğiidir.

O halde sonuç olarak diyebiliriz ki; felsefe tarihi içinde bu üç Miletoslu filozof, insanın içinde yaşadığı doğa hakkında ilk soruları sorma cesareti göstermeleri anlamında felsefenin başlatıcıları olarak adlandırılmayı hak ederler. Bu sorular her ne kadar zaman ilerledikçe önemini yitiren ya da basit bir yapıya sahipmiş gibi görünseler de aslında insanın özgür düşünme gücünü simgelemeleri ve bilginin temelinde bulunan en saf merakı yansıtmaları anlamında kendilerinden sonra gelen filozoflara yepyeni ve keşfedilmeyi bekleyen bir yol açtıkları kabul edilmelidir. Bu yolda ilerleyen filozoflar, insan ve içinde yaşadığı dünya hakkında yepyeni sorular sorma girişiminde bulunma cesaretine sahip olacaktır.

I.2. HER ŞEY AKAR: HERAKLEİTOS

Kendinden önceki Miletoslu filozoflara benzer şekilde Herakleitos'un da ilgilendiği evrenin sürekli değişen düzenidir. Zaten çoğunlukla değişimin filozofu olarak görülür ve tüm felsefesi “*pantha rei*” sözü etrafında özetlenir. Bir sonraki bölümde üzerinde durulacak olan Parmenides'in felsefesiyle belli bir zıtlık içinde okunan Herakleitos için doğada aslanan sürekli değişimdir ve bu değişimi yöneten bir ilkeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ilke onu, kendinden önceki Miletli filozoflardan ayırır. Çünkü onların *arkheleri* var olan tüm değişimi açıklamak için yeterliyken Herakleitos için *arkhesini* yöneten bir şeyin daha varolması gerekmektedir. Değişim, artık evren ve onun içindeki her şeyi yöneten yasa konumundadır. Tüm bu farklılığa rağmen o da *arkheyi*, tek ve somut bir şey olarak kabul eder ve onun *arkhesi* ateştir.

*Bütün şeylerin ateşe, ateşin bütün şeylere karşı değişilmesi, tıpkı altın karşılığı mal, mal karşılığı altın gibi. (B64)*²⁹

*Ateş gelip bütün şeyleri yargılayıp yakalayacak. (B66)*³⁰

Ateş, her şeyin sürekli bir değişim ve akış içinde olduğuna inanan bir filozof için belki de en uygun *arkhedir*. Çünkü ateş, sürekli değişimi simgeleyen bir yapıda ve canlılıktadır. Herakleitos apaçık olanın ötesine gitmek ister; kendini sürekli değişim içinde gösteren hareketsiz olan şeyi bulmak ister.³¹ Her şey karşıtlık içindedir; akış içindedir. Bu akıl yürütmeye dair kanıt ise en iyi karşıtlar bağlamında görülebilir. Karşıtlar, tüm Antik felsefede karşımıza çıkan bir yapıda olsalar da onlara fragmanları boyunca en geniş yer ayıran filozof Herakleitos'tur. Karşıtlar onun için birbirini takip eden bir bütün gibidirler. Gece gündüzü izler; gündüz ise geceyi. İkisi arasındaki kesin çizgiyi belirlemek çok zordur.

²⁹ Kranz, W. (1984), ss. 64-65.

³⁰ Kranz, W. (1984), s. 65.

³¹ Drozdek, A. (2007), *Greek philosophers as theologians: the divine arche*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, s. 27.

Aynı şeydir yaşayanla ölmüş, uyanıkla uyuyan, gençle ihtiyar; çünkü bunlar değişince ötekilerdir ve ötekiler değişince de bunlar. (B84a)³²

Birbirine karşı olan birlikte giden; birbirinden ayrılanlardan en güzel uyum. (B91)³³

Tabii ki gece ve gündüz birbirinden farklı şeylerdir ama aynı zamanda onlar bir bütünü parçalarıdır da. Duyularımızla algıladığımız evren sürekli bir değişim içindedir. Bu nedenle evrende durağan bir şeye rastlamamız oldukça güçtür. Herakleitos bu şekildeki bir evrende savaşın her şeyin babası olduğunu söyleyecektir. Varolan her şey ateşten gelmekte ve tekrar ona geri dönmektedir. *Arkhenin* ateş olarak kabul edilmesinin bir başka nedeni ise Anaksimenes'te karşımıza çıkan yoğunlaşma ve seyrekleşmeye en uygun yapıdaki şey olarak Herakleitos'un onu kabul ediyor olmasıdır. Çünkü ona göre ateşin yoğunlaşması sonucu nem meydana gelir, yoğunlaşma arttıkça karşımıza çıkan şey sudur. Yoğunlaşan suyun dönüşeceği şey ise topraktır. Bu yoğunlaşmanın karşıtı olarak seyrekleşme de gerçekleşmekte, bunun sonucunda ise topraktan su; sudan ise diğer şeyler meydana gelmektedir. Peki, tüm bu değişimi yöneten, olduğu şekliyle meydana gelmesini sağlayan şey nedir? Bu sorunun cevabı Herakleitos için *logostur*.

Logos her şeye hükmeden yasadır. Evren, sonsuz canlı ateşin değişmesiyle meydana gelmektedir. Her şey en sonunda tekrar bu ateşe dönecektir. Tüm bu aşağı ve yukarı gitmeyi yöneten şey ise *logostur*. Ruh doğru olanın ardından giderse *logostan* payını alacaktır. Bu nedenle Herakleitos insanların onu değil *logosu* dinlemelerini ister. Çünkü ancak bu yolla sonsuz değişim içindeki evrende aslında her şeyin bir bütün olduğunu bilen kişi, bilge kişi olacaktır. Doğanın yapısal planı içerisinde karşıtların gizli bir birliği bulunmakta bu nedenle de onlar arasındaki gerilim bir anlamda çözülmektedir.³⁴ Karşıtlıktaki birliğe göre,

³² Kranz, W. (1984), s. 63.

³³ Kranz, W. (1984), s. 63.

³⁴ Leshner, J. H. (1998), "Presocratic Contributions to the Theory of Knowledge", <http://faculty.washington.edu/smcohen/320/Leshner.html>.

1. Aynı olan şeyler farklı da olabilir.
2. Farklı olan şeyler aynı da olabilir.
3. Birçok entiti karşıt sayılarını korumak adına uygun olan işlevi ve varoluşu korumaya çalışırlar.

Bu karşıtların birliği bilgisine sahip olan çok az insan vardır bunun nedeniyse çoğunluğun kalabalığı öğretmenleri olarak kabul etmeleri ve kalabalığın kötü olduğunu bilmemektedir. Zaten bu nedenle Herakleitos insanlardan onu değil de *logosu* dinlemelerini ister çünkü gerçeği veren *logostur*. Belirli nesnelere ve nesne gruplarının bilgisi belli ve sorgulanmayan bilgidir ve elde edilmesi kolay olandır.³⁵

Görüldüğü üzere Miletoslu filozofları takip eden Herakleitos için de *arkhe* bir ve tektir ki o da ateştir. Ama onu kendinden önceki filozoflardan ayıran temel şey evrene dair bir yasa belirleme girişimidir. *Arkhe* tek açıklama olarak kalmayıp onu yöneten bir yasa evrene yerleştirilmiştir. *Logos* sayesinde sonsuz değişim içindeki evrene belli bir uyum gelmiştir. Evreni ne bir insan ne de bir tanrı yaratmıştır. Herakleitos için o daima hep - yaşayan ateştir. Bu ateş belli ölçülere göre yanar ve belli ölçülere göre söner. Herakleitos'taki bu sonsuz değişimin tam karşıtı bir düşünceye sahip olan Parmenides'e göreyse varlık birdir, değişmez. O halde şimdi Parmenides'i ele almaya geçebiliriz.

³⁵ Fritz Von, K. (1945), s. 231.

I.3. VARLIK, OLUŞ VE BİLGİ: VARLIK BİRDİR: PARMENİDES

Herakleitos karşıtların birliğinden bahsederken temelde hiçten gelip hiçliğe giden bir şeyin olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Ona göre varolan şeyler aslında hem bütündürler hem de değildirler. Daha önce sert olan bir şeyin daha sonra yumuşak olması, sert olanın hiçliğe gidip yumuşak olanın hiçlikten gelmesi demek değildir. Söz konusu olan bir ve aynı nesnenin içinde varolan karşıt niteliklerden önce birinin sonraysa diğeri öne geçmesidir. Ama Parmenides, böyle bir değişim içindeki niteliklerin etkin bir biçimde aynı nesnede varolamayacağını düşünmekte ve bir şeyin hem varolup hem de varolmamasının olanaksız olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle de onun için varlık bir ve tektir, değişmez, parçalanmaz, bütündür. Varolan vardır; varolmayan ise var değildir.

Parmenides'i kendinden önceki filozoflardan ayıran en önemli şey, doğaya dair bilimsel bir açıklama girişiminde bulunmasıdır. Ondan sonra sorulan sorular ve bunlara verilen cevaplar değişime uğramıştır.³⁶ Ondan kalan fragmanlarda iki bölüm birbirinden ayrılmış durumdadır. Bölümlerden biri hakikate (*aletheia*) giden yol hakkındayken; diğeri ise sanı (*doksa*) yoluyla ilgilidir. Bu anlamda o iddialarını felsefi bir uslamlamaya dayandıran ilk filozoftur. Bilgiye erişimi, hakikatin güvenilir bildircisinin açığa vurması bakımından nitelendirmektedir.³⁷ Temelde anlatılan ise genç bir adamın yolculuğudur. Bu yol üzerinde genç adama eşlik eden tanrıça ona gerçeği bulmakla sonuçlanacak yöntemi öğretmektedir. Buna göre Parmenides, kendinden öncekilerin yanlış yola saptıklarını bu nedenle de doğaya ve onda meydana gelen değişmeye dair tam bir açıklama getiremediklerini düşünmektedir. Başarısız olmuşlardır çünkü gerçek olmayan şeyleri temel, varolan şeyler olarak kabul etmektedirler. Bu nedenle de karşıtlar problemiyle ve hem varolan hem de varolmayan şeylerle yüz yüze gelmek zorunda kalmışlardır.

B1.31-32'te Tanrıça genç adamı ölümlü düşüncelere karşı uyarmaktadır. Bu uyarının nedeni, ölümlülerin varolmayan şeyler hakkında konuşmaları ya da onu

³⁶ Fritz Von, K. (1945), s. 236.

³⁷ Leshner, J. H. (1998), "Presocratic Contributions to the Theory of Knowledge", <http://faculty.washington.edu/smcohen/320/Leshner.html>.

incelemeye çalışmaları değil; varmış gibi görünen şeyleri gerçekte varolan şeylerle karıştırıyor olmalarıdır. Bu nedenle de Parmenides'in açıklamasının başladığı yer, varolandır. Çünkü onun için varolmak, doğa olmak veya bir şeyin özü olmaktır. F olmak, F olmanın ne olduğu veya F olmanın ne demek olduğu anlamına gelir.³⁸

Varolan varlığa gelmez ve yokolmaz. Bütündür ve değişmez. İnsanların duyuları yoluyla ulaştıkları yalnızca sanılardır ve onlar insanı doğruya ulaştıramazlar. Parmenides bilgi ediminde iki ayrı yoldan bahseder: “Doğru’ya giden yol” ile “Sanılara götüren yol”. Bu ayrımın temelindeyse Parmenides'in duyuların bizi aldattığını ve bize gerçek bilgiyi vermeyeceğini düşünmesidir. Parmenides’e göre düşünülebilecek biricik araştırma yolları iki tanedir. Öncelikle Bir ‘vardır ve varolmaması düşünülemez’. Bu yol kendisine gerçekliğin eşlik ettiği inanç yoludur (*aletheia*); ikincisi yol ise “Yoktur ve bu nedenle varolmamalıdır”. Bu yol gerçeklikten yoksun olan yoldur (*doksa*) bunun nedeni ise olmayanın bilinemez ve düşünülemez olmasıdır çünkü Parmenides için düşünülebilen ve olabilen aynı şeydir. Bu düşünce dördüncü fragmanda açık bir biçimde öne sürülmektedir:

*Gel şimdi, düşünülebilecek biricik araştırma yollarını söyleyeceğim... Bir ‘vardır ve olmaması olamaz’. Bu inanç yoludur; çünkü ona Gerçeklik [unconcealment, Hakikat] eşlik eder; ikincisi ‘Yoktur ve zorunlu olarak olmamalıdır’. Bu, dinle beni, tüm Gerçeklikten yoksun bir yoldur; çünkü olmayanı bilemezsin- bu olanaksızdır- ne de bildirebilirsin; çünkü düşünülebilen ve olabilen aynı şeydir.*³⁹

Sanılara giden patika boyunca ise var olan bir öyle görünür bir böyle ve burada sadece kanılar hüküm sürer:

Sözü edilebilenin ve düşünülebilenin var olması zorunludur; çünkü onun için olmak olanaklı ama olmayanın var olması olanaksızdır. Senden düşünmeni istediğim budur. ...ayrimsayamayan kalabalıklar ki, var

³⁸ Curd, P. (2006), “Parmenides and After: Unity and Plurality”, *A Companion to Ancient Philosophy*, (ed. by M. L. Gill and P. Pellegrin), Blackwell: Blackwell Publishing, s. 38.

³⁹ Yardımlı, Aziz (2001), http://www.ideayayinevi/felsefe_tarihi/felsefe_tarihi_anasayfa.

*olanın ve var olmayanın aynı olduğunu ve olmadığını ve tüm şeylerin karşıt yönde gittiğini düşünürler.*⁴⁰

Parmenides için *aletheia* öğrenmenin, düşünmenin, bilmenin ve görüşmenin nesnesi olarak anlaşılabilir. Burada söz konusu olan bir maceradır. Bu noktada sorulan “X var mıdır?” değildir çünkü onun var olduğunu biliriz. Bizim ilgimiz, bizi ona yönelten bilgiyi arayıp bulmadır. Ona ulaşmayı ve onu kalıcı ve sınımsız bir biçimde sahiplenmeyi isteriz.⁴¹

Bu şekildeki bir arayış içinde aslında söz konusu olan görünüşteki değişimin yanıltıcı olduğunu açığa çıkarmak ve varolanın değişmeyen bir yapıda olduğunu göstermeye çalışmaktır. Varolan yokolamaz, yokolanın ise varolması düşünülemez. Değişim kesinlikle olanaksızdır. Bu nedenle de Parmenides temelde maddi yapıdaki bir *arkhenin* varlığını yadsımaktadır. Bu da onu kendinden önceki filozoflardan ayıran temel özelliktir.

Parmenides artık değişenin altında değişmeden kalan şeyi aramamaktadır. Çünkü o değişimin yanıltıcı olduğunu düşünür. Onda söz konusu olan doğaya dair saf bir merak değil, sistemli bir biçimde doğanın araştırılmasıdır. Değişimi reddetmesi nedeniyle de Aristoteles’in eleştirilerine en fazla maruz kalan İlkçağ filozofudur. Doğaya dair bir inceleme olarak kabul edilen fizik, Aristoteles için hareket ve değişmeye tabi varlığı içeren doğa yasalarını kendine konu edinen bilimdir. Onun çalışma nesnelere maddi bir yapıya ve değişme özelliğine sahiptir. Bu nesnelere madde, değişme boyunca değişmeden kalan şeydir. Dolayısıyla Aristoteles için maddeye dair bir inceleme değişmeyi ele almaktan geçer. Parmenides’in değişmeyi tamamen reddetmesi aslında doğaya dair bir incelemeyi en başından yanlış bir argüman üzerine oturtmasına neden olur. Bu da yanlış sonuçlara varmasının önünü açar.

Aristotelesçi bu eleştiriler maddenin fizik içindeki incelenmesini içeren ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde tekrar ele alınacaktır. Şimdi ise değişmeyi

⁴⁰ Yardımlı, Aziz (2001).

⁴¹ Mourelatos, Alexander P. D. (2008), *The Route of Parmenides*, New York: Parmenides Publishing, ss. 66-67.

tamamen reddeden bu nedenle de kendinden önceki *arkhe* anlayışından uzaklaşan Parmenides'in teorisine karşıt bir biçimde değişmeyi tek bir *arkheden* hareketle değil de birçok *arkheden* ve onların bir düzen temelinde bir araya gelme ve ayrılma yoluyla açıklamaya çalışana filozoflardan ilki olan Empedokles'e geçebiliriz.

I.4. VARLIĞIN DÖRT KÖKÜ: EMPEDOKLES

Aristoteles'e göre Empedokles, İlkçağ doğa filozofları için geleneksel olan su, hava ve ateş şeklindeki üç unsura toprağı ekleyen ve bunları ilk olarak açık bir şekilde ayırt eden filozoftur (*Met.* 985a31-3). Empedokles, *arkheyi* kendinden önceki filozoflar gibi maddi bir yapıda görmekte ama onlardan farklı olarak *arkhe* onun için bir değil çoktur. Her şey dört maddi kökten meydana gelmektedir; bu kökler aynı zamanda iki zıt güç tarafından hareket ettirilmektedir. Kökler; hava, ateş, toprak, su; güçler ise Sevgi ve Nefrettir. Bu köklerin varlığa gelip yokolmasından bahseden Empedokles temelde Parmenides'in argümanına cevap vermiş gibi görünür. Çünkü ona göre bu köklerden farklı olarak her şey, köklerin onları oluşturmak adına sıra ile birleşip ve bozulmalarında ayrılması sonucu meydana geldiği için, varlığa gelip yokolurlar (B17.26-35). 17. fragmanda evrendeki tüm bu değişmeyi açıklamaya çalışmakta ve fiziksel dünyayı bir bütün olarak ele alma yoluyla dört kökü ve güçlerin ilişkisini ortaya koymaktadır:

Çift şey diyeceğim: gah tek bir gün doğar

Çok Şeylerden, gah da çok şeyler biter "bir"den ayrılıp.

İkilidir olumlu şeylerin doğuşu, ikili yok oluşu.

Birini bütün nesnelere toplanması doğurur ve yok eder

Ötekiyse dağılınca onlar yetişmişken uçup gider.

Ve bunlar değişip dururlar hiç kesilmeden.

Gah Sevgiyle toplanır bir olur bütün şeyler

Gah da ayrılırlar yine tek tek Nefretin kınıyla.

Nasıl çoklardan bir tek ayrılınca nasıl çoklar çıkıyorsa

Öylece doğmaktadırlar ve sürekli değil onlar için yaşama

Nasıl değişip dururlarsa hiç kesilmeden

*Öylece hareketsiz kalırlar çevre içinde daima.*⁴²

Bu şekilde belirlenen dört kök Sevgi aracılığıyla bir araya gelmekte ve evrende bir düzen ortaya konmaktadır. Ama Sevginin hükümranlığını Nefretin hükümranlığı izlemekte ve kökler yavaş yavaş birbirinden ayrılmaya başlar. Her kök kendine ait bir yere doğru ayrılır. Toprak merkezdedir; su onu çevreler. Hava ise sonraki katmanı oluşturur. Ateş ise en dıştaki çeperde durur. Her bir kökün belli ve değişmeyen bir miktarı vardır ve farklı oranlarda karışarak varolan her şeyi meydana getirirler. Bir şeyin o şey olarak adlandırılmasını sağlayan ondaki kökün diğerlerine göre daha fazla bulunmasıdır:

Sanattan iyice anlayan akıllı kişiler

Yakalayıp çeşitli renklerdeki boyaları

Uyumlu birleştirirler, bundan çok, ondan az alıp,

Bunlardan da bütün şeylere benzer şekiller yaparlar:

Ağaçlar yaratırlar, erkeklerle kadınlar,

Yırtıcılar, kuşlar ve suyla beslenen balıklar

Ve uzun ömürlü tanrılar da, en üstünler şerefte.

Böylece kandırmasın aklını aldatış, olduğuna başka yerde

Bütün- sayısız- ortada olan ölümlü şeylerin kaynağının,

*Yalnız iyice bil bunu, hatırla tanrı sözü duyduğunu. (B23)*⁴³

Bu şekilde bir teori ortaya koyan Empedokles'i Miletoslu filozoflardan ayıran, onların değişen tek bir *arkhe* kabul etmeleri, Empedokles'in dört kökünün ise değişmeyen özellikte olmasıdır. Ama bu onun Parmenides gibi değişmeyi reddettiği anlamına gelmemelidir. Aslında Empedokles, Parmenides'in değişmeye dair inkarını

⁴² Kranz, W. (1984), s. 111.

⁴³ Kranz, W. (1984), s. 114.

dikkate almakta ve dört kök ve iki güç yoluyla doğaya tekrar değişmeyi getirmeye çalışmaktadır. Tüm değişmeyi değişmeden kalan köklerin farklı birleşimleri ve ayrılmaları yoluyla açıklamaktadır. Bu şekildeki bir iddia aynı zamanda ilk kez varolan nesnelere daha küçük parçalara ayrılabilceği anlamına da gelmektedir. Dört kök değişmeden sonsuza kadar varolur. Hatta bu nedenle Empedokles onlara tanrısal isimler de vermiştir:

Dört kökünü dinle sen önce bütün şeylerin:

Parlayan Zeus, hayat veren Hera, Hades,

Nestis, gözyaşlarıyla besleyen dünya kaynaklarını (B6)⁴⁴

Empedokles'in bu dört öğeyi kökler olarak seçmesinin temel nedenlerinden birisi bunların maddenin değişik hallerini simgeliyor olmalarıdır: sıvı, katı, gaz. Ateş bu yapı içine tam oturmamaktadır. Ama yine de maddi değişimleri maddenin değişik halleriyle açıklama girişimi, Empedokles'i felsefe tarihi içinde farklı bir yere yerleştirir. Onun tek bir *arkhe* ve ondaki değişimleri açıklamanın yerine, birden çok ama değişmeyen *arkhelerin* birleşip ayrılmaları yoluyla doğadaki değişmeyi gözler önüne sermesi, kendinden sonra gelen birçok filozofa felsefelerini oturtmak için bir temel sağlamıştır. Ona göre hayat çok kısadır ve bu nedenle de onun içinde meydana gelenlerin çok azının deneyimine sahip oluruz ve "bu" olanın bilgisine sahip olamayız.⁴⁵ Aristoteles de madde üzerine olan görüşlerini öne sürerken bu dört unsurdan bahsetmekte ve onları en yalın, temel unsurlar olarak adlandırmaktadır. O halde, şimdi Empedokles'in açtığı yolda karşımıza ilk çıkan filozof olan Anaksagoras'ı ele almaya geçebiliriz.

⁴⁴ Kranz, W. (1984), s. 109.

⁴⁵ Fritz Von, K. (1946), "NOYΣ, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras) Part II. The Post-Parmenidean Period", *Classical Philology*, Vol. 41/1, s. 15.

I.5. HER ŞEYDE HER ŞEYDEN VAR: ANAKSAGORAS

Anaksagoras'ın madde üzerine olan görüşlerini anlatmak için öncelikle onun *arkhesini* belirlerken izlediği basamakları sıralayabiliriz:

- a. *Çünkü her şeyde her şeyden pay vardır. (12)*⁴⁶
- b. *Tam olarak akıldan başka hiçbir şey ayrılmıyor, biri ötekinden uzaklaşmıyor. (12)*⁴⁷
- c. *Küçüklerde büyüklerde bütün ruhlarda nous egemendir. (12)*⁴⁸
- d. *En küçüğün bir küçüğü olmadığı gibi en büyük bir şey de yoktur. Çünkü küçüğün en küçüğü değil, daha küçüğü vardır – büyüğün de daima daha büyüğü. (3)*⁴⁹

Bu dört basamak, Anaksagoras'ın madde üzerine olan görüşlerini bir bütün halinde ele almamızı sağlar. Buna göre değişmeden sonra varolan her şey aslında değişmeden önce de vardır. Her şeyin her şeyi içermesi hiçlikten gelip hiçliğe giden bir şeyin varolmasını engellemektedir. Bu noktada şu sorulabilir: Bir taşta bir hayvana ait bir şey olduğunu nasıl iddia edebiliriz? Furley'e göre bunu, şu şekildeki bir akıl yürütmesi yardımıyla çözebiliriz: Taş yağmur nedeniyle parçalanabilir; suyun getirip biriktirdiği bu parçalarda bitkiler yetişebilir; bu bitkiler hayvanlar tarafından yenilir ve bu hayvanların ölü bedenleri tekrar toprağa döner.⁵⁰

Bu şekilde birinci basamak açığa kavuşmuş olsa da yine de bir sorun vardır: Eğer her şeyde her şeyden bir parça varsa bir şeyi diğerinden ayıran, onun o şey olarak adlandırılmasını sağlayan nedir? Anaksagoras bunun için farklı oranlar teorisini ortaya atar. Buna göre, her şeyde her şeyden olsa da onların bulunma oranları farklıdır. Bir şeyde en fazla oranda bulunan şey, bu şeyin o şey olarak adlandırılmasını sağlar. Bu da aslında en küçük ya da en büyüğün ne anlamda

⁴⁶ Kranz, W. (1984), s. 149.

⁴⁷ Kranz, W. (1984), s. 149.

⁴⁸ Kranz, W. (1984), s. 149.

⁴⁹ Kranz, W. (1984), s. 148.

⁵⁰ Furley, D. (1987), *The Greek Cosmologists: v. 1. The Formation of the Atomic Theory and Its Earliest Critics*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 66.

varolamayacağını açığa çıkarır. En küçük değil daha küçük vardır. Çünkü Anaksagoras sonsuz bölünmeye inanmaz. Onun ilgilendiği oranlardır; oranı oluşturan parçaların ne kadar ayrıştığı değil.

Aristoteles'e göre Anaksagoras'ın *arkheleri* benzer/aynı tarzda/yapıda olan (*homoiomerous*) parçalardır. Bu parçalardan oluşan evrende en üstte bireysel organizmalar: insan, ağaç vb. bulunur. Bu basamağın altında *homoiomerous* olmayan parçalar: el, yüz, yaprak vb. bulunur. 3. basamakta *homoiomerous* olan parçalar: kemik, kan, deri, tahta vb. bulunmaktadır. En altta ise ilksel parçalar: toprak, hava, su ve ateş bulunmaktadır (*De Generatione et Corruptione/ De Gen et Corr./Meydana gelme ve Yokolma Üzerine* 314a24-28). Bu dört öge daha önceki bölümde Empedokles'te de karşımıza çıkmıştı. Ama onlar Empedokles için tek, gerçek tözlerdi oysaki Anaksagoras 3. basamaktaki parçaları gerçek, ilksel tözler olarak kabul eder. Ama bu onun her şeyi bu basamaktaki parçalardan çıkarsadığı anlamına gelmez. Onun için her basamaktaki her parça ilkseldir çünkü her şeyde her şeyden bulunmaktadır.

Son olarak ele alınması gereken Anaksagoras'ın *nous*la ilgili düşünceleridir. Çünkü bu bize *arkhenin* yani maddenin bilgiyle olan bağlantısını da verir. Tüm duyuma eşlik eden onun için ya rahatsızlık ya da acıdır (A92). *Nous* ise saf, hiçbir şeyle karışmamış olarak bulunan tek şeydir. O sınırsızdır ve tek başına egemendir. Bütün nesnelere en incisi ve temizidir. Her şeyde her şeyden olduğunu bilmemizi sağlayan yani aslında Anaksagoras'ın *arkhe* anlayışını üzerine oturttuğu temel *Noustur*. Bu şekilde maddi açıklamaların içinde görünüşte sahip olduğu özellikler nedeniyle maddi olmayan bir şey olarak görünen *Nous* nedeniyle Aristoteles, Anaksagoras'ın diğer İlkçağ filozoflarından ayrı olarak kabul edilebileceğini düşünmektedir. Buna rağmen onun, *Nousa* yine de maddi özellikler yüklediğini bu nedenle tekrardan eski açıklamalara geri döndüğünü de ekler. Anaksagoras'ın değişmeyen, temel varlıklarından oluşan dünyası yalnızca *Nous* yoluyla erişebilir bir dünyadır. Bu dünyada her şeyde her şeyden vardır ama bir şeyde en fazla oranda bulunan şey, onun o şey olarak adlandırılmasını sağlar.

Bu şekilde *arkheyi* bir değil de birden fazla bir şey olarak kabul eden filozofların ardından belki de Aristoteles'in maddeyle ilgili görüşleriyle en bağlantılı

biçimde okunan filozofa yani Demokritos'a geri dönebiliriz. Kendinden önceki filozofların aksine tamamen mekanik bir evren ortaya koyan ve evrendeki her şeyi, yapı taşı olarak kabul ettiği atomların itme ve çarpma hareketlerine indirgeyen Demokritos aslında ondan sonra ele alacağımız Platon'un ana taşıyıcısı (*hypodokhe*) (*receptacle*) ve Aristoteles'in maddesiyle belli bir karşıtlık içinde okunmaktadır. O halde şimdi Demokritos'u ele almaya geçebiliriz.

1.6. MEKANİK EVREN: DEMOKRİTOS

Demokritos, bir şeyi en sonuna kadar bölecek olursak karşımıza ne çıkar sorusundan hareket etmiş ve artık daha fazla bölünemeyen en küçük parçaları atom, *a-tome* yani bölünemez olarak adlandırmıştır. Aslında onun bu şekildeki en küçük parça kabulü hem Parmenides'in durağan evrenine hem de Anaksagoras'ın aşırı bölünmüş evrenine bir tepki olarak da okunabilir.⁵¹

Atomculuğun kurucusu Leukippos olarak kabul edilse de bu kuramı açıklamada daha çok Demokritos'un görüşlerine başvurulmaktadır. Demokritos yalnızca evrenle ya da doğayla ilgili düşünceler ileri sürmemiş aynı zamanda insan ve ruhuyla ilgili görüşlere de sahiptir. Bu nedenle Aristoteles, onu her şey üzerine düşünen biri olarak kabul etmektedir. Öncelikle bahsedilmesi gereken atomların ne anlamda var oldukları ve özelliklerinin neler olduğudur.

Atomlar tüm ilksel nitelikleri barındıran parçalar olarak kabul edilmektedirler. Atomlar bölünmez, bütünsel, hiç bir oluş ya da bozuluşa tabi olmayan parçalardır. Sahip oldukları tek hareket yer değiştirme hareketidir. Bu nedenle de Demokritos'un evreninde karşımıza çıkan tek maddi değişme yer değiştirmedir. Atomlar daima etkin haldedirler. Onların sahip oldukları tek hareket yer değiştirme hareketiyse o halde bunu gerçekleştirebilecekleri bir yere ihtiyaçları vardır. Bu yer Demokritos tarafından "varolmayan", boşluk olarak adlandırılmaktadır. Peki herhangi bir niteliksel değişmeyi içermeyen yani kendilerinde niteliksiz olan yapı taşları olarak atomlardan evrendeki tüm değişmeler nasıl meydana gelecektir? Demokritos bunu atomlardaki üç özellik yardımıyla açıklamaya çalışır: biçim, düzen ve konum. Bu şekilde farklı özellikteki atomların bir araya gelmesiyle oluşan nesnelere farklı niteliklere sahip olacaklardır.

Atomların bir araya gelmesini sağlayan nedir? Demokritos kendinden önceki filozofların aksine evrenine ayrı, düzenleyici, yönetici bir ilke yerleştirmemiştir. Bunun yerine boşluk fikrini öne atmış ve boşlukta hareket eden atomların çarpma,

⁵¹ Denkel, A. (1998), *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Özne yay., s. 55.

takılma ve yapışma hareketlerinin nesnelere meydana gelmesini sağladığını belirtmiştir.

Bu atomlar sonsuz boşluk içinde birbirinden ayrılmış ve şekil, büyüklük, duruş ve sıralanış bakımından farklı olarak boşlukta sürükleniyorlar, birbirleri üzerine gelerek çarpışıyor, birtakımı böyle rastladığı yerde, birbirinden uzağa atılıyorlar, başka bir takımı şekillerin, büyüklüklerin, duruş ve dizilişlerin bir-ölçülülüğüne göre birbirleriyle örülüp “bir arada kalıyor” ve böylece birleşik cisimlerin doğuşu meydana geliyor. (67A14)⁵²

Bu şekilde mekanik olarak işleyen bir evren açıktır ki Aristoteles’in teleolojik evreninden tamamen uzaktır. Maddi yapıdaki atomlar Aristoteles’in maddesinden çok farklıdır. Çünkü Aristoteles için madde, varlığın varolma biçimlerinden biridir, varlığın bir yönüdür ve evrene dair tamamen maddi ve mekanik bir açıklama verme girişimi adına karşımıza çıkmaz. Madde kendinde bir amaçsallık taşır. Dolayısıyla atomlar maddi olan şeyler olarak kabul edilseler bile yine de varlığa dair tam bir açıklama vermede daima başarısız olacaklardır. Aristoteles için evren tamamen maddi yapıda olan ve mekanik olarak işleyen bir şey olarak kabul edilemez onda her zaman bir amaçlılık vardır ve doğa boşuna hiçbir şey yapmaz.

Demokritos’la birlikte *arkhe* arayışı içindeki İlkçağ filozoflarının görüşlerini bitirmiş bulunmaktayız. Zaten Demokritos’u takiben karşımıza çıkan Sofistler ve Sokrates’le birlikte ilgi, doğadan insana kaymaya başlamıştır. Doğada meydana gelen değişmeye dair bir açıklama verme girişimi bu doğanın içinde yaşayan insanın incelenmesine kaymıştır. Bu şekilde yön değiştiren bir felsefe bağlamında Aristoteles’in madde üzerine olan görüşlerine geçmeden önce, onun madde anlayışını dayandırdığı iddia edilen Platon’un “ana taşıyıcısını” ele almamız gerekmektedir. Buradaki amaç ise temelde bu iki yapının birbirlerinden aslında ne kadar farklı olduklarını ve kullandıkları bağlamda yapılan açıklamaların ne kadar benzeşmez olduklarını göstermektir.

⁵² Kranz, W. (1984), s. 165.

I.7. PLATON VE ANA TAŞIYICI (*HYPODOKHE*)

Platon'un “ana taşıyıcı” (*hypodokhe*)⁵³ ile ilgili görüşleri temelde *Timaios* diyalogunda karşımıza çıkmaktadır. *Timaios* diyalogunun amacı oluş içindeki dünyanın yani içinde yaşadığımız dünyanın nasıl meydana geldiğine dair bir açıklama vermektir. Bu evren idealar evreni gibi sonsuz değildir. Dolayısıyla onun bir şekilde bir başlangıcının bulunması gerekmektedir. Evrenin kökenini, baba yani–düzenleyici analogisiyle (*poietes kai pater*) açıklayan Platon onun, düzensizlikten düzeni sağlayan ve düzenli olmayan bir hareket durumundan her şeyin görünür kılan bir tanrı olduğunu belirtir. Bu anlamda da o, en yüksek ve iyi aklı ruha eker ve bu şekilde evreni akıl ve ruh sahibi yaşayan bir varlık haline getiren yaratıcıdır.

*Şimdi yaratılan herhangi bir şeyin zorunlu bir biçimde bir nedenden dolayı yaratıldığını zaten söyledik. Ama bizim evrenimizi yapanı ve babasını ortaya çıkarmak zor bir görevdir ve onu bulduysak bile herkesle onun hakkında konuşmak imkansız olacaktır (28c).*⁵⁴

*Çünkü tanrı, mümkün olan en az eksiklik yoluyla lekelenen her şeyin iyi olmasını istedi. Görünür olan her şeyi bir karışıklık durumunda, uyumsuz ve kaotik bir biçimde hareket eder buldu, bu yüzden kaosu her şekilde daha iyi olarak saydığı düzenle sonuçlandırdı. Mükemmel bir biçimde iyi olan yalnızca mükemmel bir biçimde güzel olanı başarabilir, bu evrensel bir yasaydı ve yasadır. (30a-b).*⁵⁵

Bu şekildeki bir yaratıcıyı takiben Platon değişim içinde olan ve değişmeyen gerçek evrenin kopyası olan evrenin yanında üçüncü bir şeyden bahseder. Bunu “ana

⁵³ *Hypodokhe* teriminin İngilizce karşılığı olarak *receptacle*, Türkçe karşılığı olarak ise *kap* kavramı kullanılmaktadır. Kapın, kavramın anlamını tam olarak karşılamadığı etimolojik bir analize gidilirse daha kolay görünür. *Hypodokhe*, *hypo* ve *dokhe* kavramlarından meydana gelmekte, *hypo* genel olarak alt, altında, aşağıda, altında bulunan olarak çevrilmekte, *dokhenin* ise kökeninde *dekhomai* bulunmakta ve o da farklı uygulamalar sırasında gerçek anlamda veya mecazi olarak almak, kabul etmek, taşımak olarak çevrilmektedir. Bu nedenle de kavramı, “ana taşıyıcı” olarak çevirmeyi öneriyorum ama kavram çok teknik bir anlama sahip olduğundan da metnin ilerleyen yerlerinde Grekçesini kullanmayı uygun buldum.

⁵⁴ *Plato: Timaeus*, (trans. by.: R. Waterfield), *Plato: Timaeus and Critias*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

⁵⁵ *Plato: Timaeus*.

taşıyıcı” ve tüm meydana gelmenin dadısı, bakıcısı (*nurse of all becoming*) olarak adlandırır. Bu şekildeki Platon’un evreninde; oluş ve değişme içindeki duyusal evrene kendiliğinden neden olan değişmez, sonsuz evrenin nedeni olan bir eril yaratıcı ve tüm değişmenin onda meydana geldiği dişil bir karakter bulunmaktadır. Ama eril yaratıcıyı belirlemek ne kadar kolaysa dişil kabı belirlemek o kadar zordur.

Hypodokhe, kendinde görünmez ve şekilsizdir, her şeyi içine aldığı için kendinden niteliksizdir. Bu nedenle de kavranılması çok zordur. Çoğul olanağa sahiptir ve asla belli bir şekil ya da form almaz. Platon, özelliklerini sıraladığı ana taşıyıcıyı aynı zamanda “kalıp” ya da “plastik öge” (*ekmageion*) olarak da adlandırmaktadır. Bu şekildeki kalıp, ona giren veya çıkan şekilleri alan bir yapıdadır. *Ekmageion* çevirisi oldukça güç bir kelimedir. *Yasalar*’da Platon bunu model ya da örnek durum anlamında kullanmaktadır (880b), (801d). *Theaitetos*’ta ise *ekmageion* anıların kaydı için bir figür olarak ele alınmaktadır (191d).

.... Aynı argüman yoluyla aynı terim her zaman tüm maddi yapıların kabından bahsederken kullanılmalıdır çünkü o hiçbir zaman olduğundan başka bir şey değildir: yalnızca her şey için ana taşıyıcı olarak davranır ve ona giren şeylerin herhangi biriyle, her neyse herhangi bir biçimde asla benzer hale gelmez. Doğası her şeyin kendinden biçimlendiği malzeme olarak davranmaktır – ona giren şeyler tarafından başkalaşmak ve değiştirilmek, bu yolla farklı zamanlarda farklı görünür. (50c).⁵⁶

Ama genel olarak işaretleyen, işaretleri silen bir yapı bu nedenle de işaretlenme kapasitesine sahip, yapma modellerin kendinde gerçekleştiği, doğal varlıkların meydana gelmesinin dişil kaynağı olarak kabul edilmektedir.⁵⁷ Bu şekilde kabul edilen *hypodokhe* aynı zamanda Platon için yer anlamına da gelmektedir. O içine giren ve çıkanları kabul eden bir ev, yer gibidir ve yalnızca rüyaya benzer bir farkındalık ya da hileli bir akıl yürütme (*bastard reasoning*) yoluyla bilinebilir. *Hypodokhe* bir sınırla kuşatılmıştır. Onun yer olarak kabul edilmesi de bu anlamda

⁵⁶ Plato: *Timaeus*.

⁵⁷ Bianchi, E. (2006), “Receptacle/Chora: Figuring the Errant Feminine in Plato’s *Timaeus*”, *Hypatia*, vol.21/4, s. 128.

oluş dünyasına bir sınır getirmek ve bu dünya içinde meydana gelen tüm değişimleri belli bir yere oturtma girişimidir.

Dolayısıyla benim oyumu alan ve kısaca tartışılan duruma sahibiz: evren yaratılmadan önce bile varolan üç ayrı şey vardır- varlık, yer ve yaratım (52d).⁵⁸

Yaratımın bakıcısının karmaşık bir görünümü temsil etmesi (nemlenmenin ve ısınmanın, havanın ve toprağın nitelikleri olarak varsayılan ve bunları takip eden bütün nitelikleri kazandırmasının bir sonucu olarak) yetmezmiş gibi o aynı zamanda baştan sona dengesizdir (birbirine benzemeyen ve dengesiz güçlerle dolmasının sonucu olarak) ve yalnızca içerdiği şeyler tarafından sarsılmaz ki böylece yerin her tarafında rastgele sallanır ama buna karşılık hareketi onları daha uzağa silkeler. Bu yerinde duramayan, onların sabit bir biçimde farklı yönlere hareket etmesine ve ayrılmış hale gelmesine neden olur (52e).⁵⁹

Bu pasaja bağlı olarak açıktır ki Platon'un ana taşıyıcısı asla etkin bir biçimde varolan, belli niteliklere ya da şekle sahip bir şey değildir. Onun tek görevi içinde meydana gelen tüm değişimlere bir yer sağlamaktır. Platon için yer, "ana taşıyıcı"dır ki bu anlamda onda, Demokritos'ta olduğu gibi bir boşluktan bahsedilmez. Oluş içindeki evrenin yaratıldığı yeri sağlayan anne ya da bakıcıdır. Demokritos'un atomları boşluğun tam zıddı bir karaktere sahipken yani içlerinde hiçbir boşluk barındırmazken, Platon'un ana taşıyıcısı yerle aynı şey olarak kabul edilmektedir.⁶⁰ *İdealar* evrensel, mutlak, akılsal ve mükemmelken *hypodokhe*, bu *ideaların* gölgelerinin görelî, zamansal, tikel olmasının nedenidir. Bu şekilde de aslında varlıktan oluşa geçişi sağlayan bir yapıdadır.

Hypodokhe, ideaların ve oluş içindeki gölgelerin yanında üçüncü bir türdür. Duyularımızda bulunan hiçbir şey sabit değildir; onlar bir öyle bir böyle varolurlar. Bu şekilde sürekli nitelik değiştiren şeyleri bilmemizi sağlayan, onları barındıran

⁵⁸ *Plato: Timaeus.*

⁵⁹ *Plato: Timaeus.*

⁶⁰ Johnson, H. J. (1967), "Three Ancient Meanings of Matter: Democritus, Plato, and Aristotle", *Journal of the History of Ideas*, v.28/1, s. 6.

ama onlardan biri olmaması için niteliksiz olması gereken bir şey olmalıdır ki o da *hypodokhe*dir ve o maddi bir dayanaktır. Tüm değişimleri içinde barındırır. Ama bu bizim onu adlandırma tarzımızdır. Çünkü Platon hiçbir zaman onu bu şekilde kullanmaz. Onun *hypodokhe* için kullandığı terim “yer”dir (*khora*). İşlevi ise içine giren ve çıkan şeylere bir yer sağlamaktır.

Son olarak, Platon’un ana taşıyıcısıyla Aristoteles’in maddesi arasındaki farklardan bahsetmemiz gerekir. Çoğu yorumcu onun, Aristoteles’in madde anlayışı için bir kaynak olduğunu düşünse de aralarındaki farklar ortaya konduğunda ikisinin kesinlikle aynı olmadığı açığa çıkacaktır. Aristoteles için madde, doğal dünyayı anlamamızda merkezi bir role sahipken Platon için *hypodokhe* yalnızca bir ögedir ve ideaların yanında çok da önemli bir yere sahip değildir. Aristoteles için madde hem bir öge hem de bir neden rolündedir. Ama Platon’un kabı böyle bir nedenselliğe sahip değildir. Ayrıca Platon kabıyla yer arasında bir ayrıma gitmemiş ikisini aynı şey olarak kabul etmişken Aristoteles’in maddesi için bu kesinlikle söz konusu değildir. Madde, doğal dünyanın meydana gelmesinde tek öge değildir oysaki *hypodokhe* doğal dünyanın meydana gelmesinin tek dayanağıdır.

Bilgi bakımından ele alındığıdaysa, Platon’un *hypodokheyi* öne atmasının temel nedeni, evreni akılsal olmasa bile akılsala yakın bir duruma getirme ihtiyacıdır. *Theaitetos*’ta Sokrates rüyasında ona bir şeylerin görüldüğünü ve bizim ve diğer her şeyin kendinden meydana geldiği basit öğelerin algılandıkları bile *logosunun* olamayacağını söylediğini belirtmektedir. *Logosun* yoksun olduklarından dolayıda herhangi bir basit ögenin kendine ait bir bilgisi olamaz. Ama karmaşık bir entitenin *logosu* olduğuna göre onun hakkında bir şeyler bilmemiz kaçınılmazdır (202b8-c3). Dolayısıyla karmaşıklıkla bilgi arasında bir asimetri bulunmaktadır. Bu diyalog *logosun* birçok farklı anlamını ortaya koymak gibi bir amaca sahiptir. Buna rağmen bir çok düşünür Platon’un felsefi bir kelime dağarcığına sahip olduğunu kabul etmez.⁶¹

⁶¹ Leshner, J. H. (1969), “ΓΝΩΣΙΣ and ΕΠΙΣΤΗΜΗ in Socrates’ Dream in the Theaetetus”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 89, s. 72.

Platon'da bilgi adına kullanılan iki terim bulunmaktadır. Bunlardan ilki *gnosistis* ve "tanışıklığın, aşinalığın bilgisi" olarak işler, diğeri ise *episteme*dir ve "düşünsel bilgi", "bu durumdaki bir şeyin bilgisi" olarak kullanılır. Bu şekildeki bir bilgi ayrımının temelinde ise bilginin anlamlarını ayırmak ve bu yolla evreni akılsal bir hale getirme çabası bulunmaktadır.

Aristoteles'in maddesinin akılsallıkla ilişkisi Platon'un ana taşıyıcısı kadar kesin değildir ve bu konu ileriki bölümlerde tartışılacaktır. Platon, varlığın yanında oluşu da açıklama ihtiyacından dolayı *hypodokheyi* kullanır ama madde, sadece oluş dünyasını açıklayan bir şey değil varlığın bir yönüdür. Oluş içindeki dünyayı açıklamanın tek yolu ana taşıyıcıdan geçerken Aristoteles için madde tek neden değildir; onun yanında oluşu ve varlığı açıklamak için başka nedenlere de ihtiyaç vardır. O halde II. bölümde tüm bu açıklamaları takiben öncelikle Aristoteles'in kendinden önceki madde anlayışına dair eleştirilerini sıralayacağız. Tüm bu eleştiriler ışığında da onun *Fiz.* kitabına bir giriş yapacağız.

II. BÖLÜM: *FİZİK* BAĞLAMINDA MADDE VE BİLGİ

II.1. *FİZİK*'TE BAZI TEMEL BELİRLENİMLER VE DEĞİŞİMİN (*METABOLE*) DAYANAĞI (*HYPOKEİMENON*) OLARAK MADDE

Madde teriminin Aristoteles'te ne anlamda kullanıldığına dair birçok farklı görüş bulunmaktadır. Bunları sıralarsak: oluşturan malzeme, şeyleri oluşturan, tikel şeyleri tikel yapan, değişim boyunca devam eden, cins ve olanak halinde olan şey.⁶² Bu şekildeki farklı okumalara sahip olan madde teriminin yeri ve önemine dair tartışmanın *Fiz.* kitabıyla başlamasının en önemli nedenlerinden biriye birçok düşünür için bu kitabın, Aristoteles'in madde kavramını ilk kez kullandığı veya başka bir ifadeyle keşfettiği kitap olması ve bununla ilgili tam bir görüş birliği içinde olmalarıdır. Daniel W. Graham da madde kavramıyla ilk kez tam anlamıyla *Fiz.*'te karşılaştığımızı belirtir ve bu tezini ispatlamak adına *Fiz.* kitabına gelene kadar diğer kitaplarda bu kavramın ne anlamda bulunmadığını sergilemeye girişir.⁶³ Buna göre *Kategoriler/Kat.*'de madde kavramı bulunmamakta aynı zamanda onun karşıtı olan form (*eidōs*) kavramına da sadece türün cinsle olan ilişkisi bağlamında yer verilmektedir. Form henüz tözün görünüşlerinden biri olarak geçmemektedir. *Topikler*'e gelindiğindeyse Aristoteles üç benzerlik türünü nümerik, spesifik ve cinsle ilgili olan olarak sıralamakta oysaki *Met.*'te, madde ve form benzerlik açıklaması içinde de ele alınmaktadır.⁶⁴

Benzer çeşmeden gelen ve benzer olduğu söylenen su, söz konusu çeşitlerin yanında başka bir farklılığa sahipmiş gibi görünür. Yine de bu türde (her ne şekilde olursa olsun), tür olarak (eidōs) bir olduğu söylenen şeyler sınıfıyla birlikte gruplandırılmaktadır. Çünkü bu

⁶²Oluşturan malzeme: Anscombe, G. (1981), "The Principle of Individuation", *The Collected Papers of G. E. M. Anscombe: From Parmenides to Wittgenstein*, Vol. I, Oxford: Blackwell Pub., Şeyleri meydana getiren: *Aristotle: Physics Books I and II*, (trans. by. W. Charlton), 2006; değişim boyunca devam eden: Bostock, D. (1982), "Aristotle on the Principles of Change in *Physics I*", *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, (ed.by.: M. Schofield, M.C. Nussbaum), Cambridge: Cambridge University Press, şeyleri bireyselleştiren: Aquinas, T., *On Being and Essence*, Chapter II, (trans. by.: J. Bobik), Indiana: University of Notre Dame Press, 1988, cins: Rorty, R. (1973), "Genus as Matter: a Reading of *Metaphysics Z-H*", *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, (ed.by.: E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos), Netherlands: K. Van Gorcum & Co B.V.

⁶³ Graham, D. (1984), "Aristotle's Discovery of Matter", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Volume 66/1, s. 37.

⁶⁴ Graham, D. (1984), ss. 40-41.

şekildeki tüm şeyler aynı tip ve birbirine benzer olarak görünmektedir. Tüm suların, bazı benzerliklere sahip olduklarından tür olarak benzer olduğu söylenmekte ve benzer çeşmeden olan suların durumu benzerlik miktarı dışında hiçbir bakımdan farklı olmamaktadır. (1013a14-22)⁶⁵

Maddesi aynı olan ve form veya sayı bakımından bir olan şeylerin benzer olduğu söylenir. (1018a6)⁶⁶

Bazen bazı şeylere, form ve sayı bakımından bir olduğu durumlarda sayı bakımından benzer deriz; örneğin, sen kendinle form ve madde bakımından birsindir. (1054a33-35)⁶⁷

Tüm bu görüşlerin ışığında madde kavramının, ilk kez tam ve doğru anlamıyla *Fiz.* kitabında karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Bu durumda sorulacak bir diğer soru, Aristoteles'in neden buna ihtiyaç duyduğu ve neden bu kavramı seçtiğidir. Bu kavramın kullanılma nedenleri *Fiz.* 'te daha çok hareket ve değişim bağlamında ele alınmaktadır ki bu konular sonraki bölümlerde daha ayrıntılı ele alınacaktır. Bu noktada daha çok seçilme nedenleri üzerinde durulabilir.

Madde kavramının ilk kez karşımıza çıktığı yer *Fiz.* I.7'dir. Aristoteles bu kitapta değişme çeşitlerinden bahsetmekte ve her değişim için bu değişimin kendinde gerçekleştiği, altta yatan ve dayanak görevi gören bir ögenin bulunması gerektiğini belirtmektedir. Bu öge, değişim boyunca devam eden, bir karşıttan diğer karşıta değişmeyi sağlayan öğedir ve madde olarak adlandırılır. Peki, onun bu kavramı yani madde (*hyle*) kavramını seçmesinin nedeni ne olabilir? Bu konuyla ilgili çok fazla tartışma bulunmasa da yine de kavramın kökensel analizinin bazı nedenler verebileceği ileri sürülebilir.

Platon *Timaios*'da formları alan ve onları, tikellerin meydana gelmesi adına işin içine sokan şeyi yer (*khora*) olarak adlandırmaktadır ki (48e-52c) bu Aristoteles'in madde kavramıyla benzerlikler gösterir. Fakat hatırlanacağı üzere bir önceki bölümde bu iki kavram arasındaki farklar ortaya konmuş ve maddenin neden

⁶⁵ *Aristotle: Topics*, (trans. by.: E. S. Forster), Harvard: Loeb, 1960.

⁶⁶ *Aristotle: Metaphysics*, (trans. By.: H. Tredennick), vol. I., Harvard: Loeb, 1933.

⁶⁷ *Aristotle: Metaphysics*, (trans. By.: H. Tredennick), vol. II., Harvard: Loeb, 1935.

yer olarak kabul edilemeyeceği belirtilmişti. O halde *hyle* ne anlama gelmektedir? F. Solmsen'e göre Aristoteles'in formun karşıtı olarak *hyle* kavramını kullanması bir keşiften çok teknik anlama sahip olmayan bir kavrama teknik bir anlam kazandırma olarak kabul edilebilir.⁶⁸ *Hyle* kavramı Grekçe'de "orman, ağaçlık yer, ağaç, koru, çıra, yakıt ve kereste" anlamına gelir. Bu kavramlar görüldüğü üzere daha çok günlük yaşamda kullanmakta olduğumuz nesnelere meydana getirmek adına değişime uğrayan ve doğada bozulmamış halde bulunan nesnelere dairdir.

Aristoteles *Fiz.* 193a11'de bir yatağın doğasının ne olabileceğine dair tartışmada iki seçenek öne sürer: ya yatağın kendisinden yapıldığı madde ya da yatağın şekli. Yatağın doğasının madde olduğunu söyleyenler bu tezlerini desteklemek adına; eğer yatağı toprağa gömerseniz büyüyecek olan şeyin yatak değil yapıldığı madde olduğunu ileri sürerler. Öte taraftan yatağın doğasının, yatağın şekli olduğunu öne sürenler ise ortaya çıkan şey yatağın maddesi olsa da bunun, onun yatak olduğu anlamına gelmeyeceğini belirtmektedirler. Dolayısıyla yatağın maddesi kendi başına belli bir özelliğe sahip olmamakta ona şekil verilirse bir anlama sahip olmaktadır. Bu açıklama da Aristoteles'in madde ve form kavramıyla benzerlik göstermektedir. Çünkü Aristoteles'e göre madde, kendinde belirsiz ve bilinemezdir ve onu bilinebilir hale getiren formdur ve madde ile formu bir araya getiren bir amaç, neden bulunmaktadır. Bu şekildeki bir benzerlik, belki de Aristoteles'in, kendi başına bir nedene ve amaca sahip olmayan bir şeyin ona şekil verilmesi, işlenmesi yoluyla bir amaca, işleve sahip olması anlamında *hyleyi* kullanmasının nedeni olabilir.

*Doğa, herhangi bir doğal-olmayan nesnenin içerdiği veya ondan yapıldığı veya olanaklı olmasından dolayı değiştiği ilk maddedir, örneğin bronzun, heykelin ve bronz eşyaların; odunun, odundan yapılan şeylerin doğası olarak adlandırılması örneğindeki gibi... (1014b29)*⁶⁹

Burada tahtanın şekil alarak başka bir şey haline gelmesi onun varolmayan bir şeyden varolan şey haline geçmesi değil bundan ziyade, değişmesi anlamına gelmektedir ki bu da değişimin altında, değişme boyunca duran madde tanımına tam

⁶⁸ Solmsen, F. (1960a), "Aristotle's Word for Matter", *Didascaliae: Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, (ed. by.: S. Prete), New York: Bernard M. Rosenthal Inc., s. 396.

⁶⁹ *Aristotle: Metaphysics*, Vol. I.

anlamıyla uymaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'in bu terimi seçmesi tesadüfi bir şey olmaktan ziyade teknik bir anlam kazandırmak yoluyla felsefesine dahil etmesi anlamına gelmektedir.

O halde belli bir amaç bağlamında kullanılan madde kavramının kullanım alanları nelerdir? İlk olarak madde kavramının değişimle bağlantısı ele alınacak olursa; Aristoteles *Fiz.* kitabına doğal ve doğal olmayan şeyler arasındaki farkı ele alarak başlar ve bu farkı onlarda meydana gelen değişim yani madde bağlamında açıklar. Biz de bu nedenden dolayı açıklamamıza değişimle madde bağlantısını ele alarak başlıyoruz.

Ancak değişimin ve hareketin maddeyle olan ilişkisini ele almadan önce bu terimlerin Grekçe karşılıklarını ve neden Türkçe karşılık olarak bunların kullanıldığının gösterilmesi gerekmektedir. Çünkü Aristoteles çoğu yerde değişim ve hareket için aynı Grekçe terimi yani *kinesisi* kullanır. *Kat.*'de ise değişim ve hareket arasındaki birçok farktan bahseder. *Kinesis*, *metabolenin* bir çeşididir; varlığa gelmenin en yukarıdaki seviyesidir. O, bir öznenin durumuna göre herhangi bir tür değişmeyi içerir. *Metabolenin* diğer çeşidi ise töze göre değişmedir yani tözsel meydana gelme ve bozulma onun iki ayrı türüdür. Değişimden bahsederken içine büyümeyi ve küçülmeyi, başkalaşımı ve yer değiştirmeyi alan şeyden bahsederiz. Dolayısıyla *metaboleyi* değişme, *kinesisi* ise hareket olarak çevirmek daha uygun olacaktır.

Buna göre fiziğin konusu temelde doğadır. Ama doğa, bir şeydeki içsel hareket ettirici neden olarak da adlandırıldığından hareket de onun temel konularından biri haline gelir. Doğayı ele alan kişi, değişen ve hareket halinde olan şeyleri kendine konu edinir (*Met.* 1026a12) ki bu şeyler madde olmaksızın varolmayan şeylerdir çünkü doğal varlıklardaki hareket ve değişimin dayanağı maddedir (*Met.* 1026a6). Bu şeyler kendilerinde değişimin ve durağanlığın ilkesini taşıyan şeylerdir yani bu ilke onlara dışsal değil içseldir. Sahip olunan içsel ilke aynı zamanda onları yapma şeylerden ayıran özelliştir. Çünkü yapma şeyler değişim ve durağanlık ilkelerine dışsal olarak sahiptirler. Doğal bir şeyden bahsederken onu, sahip olduğu maddi yapıdan bahsetmeksizin tam olarak tanımlamış olmayız. Doğayı konu edinen kişinin üzerinde çalıştığı şey ise ilk olarak nesnelere nedenleri ve

ilkeleridir. Değişime uğramalarını ve doğaları gereği ne iseler o olarak kalmalarını sağlayan ilkeler ve nedenlerdir.

...çünkü doğa bu şeylerdeki hareketin ve değişimin ilkesidir ve yalnızca bu şeylerde ilksel bir biçimde doğal olarak bulunur, ilineksel olarak ayrı bulunmaz (192b20).⁷⁰

O halde doğal ve doğal olmayan şeyler arasındaki ayırım bize maddenin değişimdeki rolüne dair bir açıklama da verebilir. Doğal olmayan şeylerde değişimi başlatan dışsal bir güçtür. Örneğin bronzdan bir heykelin meydana gelme sürecinde bronz, heykel haline getiren zanaatkardır. Oysaki müzisyen olmayan bir insanın, müzisyen haline gelmesi için dışsal olan bir şeye ihtiyacı yoktur. Burada söz konusu olan iki karşıt arasındaki değişimdir. Ama bir karşıttan diğerine geçmek Aristoteles için birinin yok olup diğerinin varolması anlamına gelmez söz konusu olan, daha önce olanak halinde bulunan bir şeyin etkin hale geçmesidir. Değişme, Aristoteles öncesi filozoflar için oluş olarak kabul edilmekteydi ve araştırılmak istenen, oluş sırasında oluşanla yokolan arasındaki ilişkiydi. Bu bağlamda Aristoteles'i asıl meşgul eden sorun Parmenides tarafından ortaya konan argümanın yanlışlığını açığa çıkarmaktır. Parmenides, varolanın ya varolandan ya da varolmayandan meydana geldiğini söylemekte; varolmayandan meydana gelemeyeceğini çünkü hiçbir şeyin yoktan varlığa gelmeyeceğini eklemektedir ki bu çok eski bir kabuldür. Böylesi bir evrende her şey durağandır ve bir şeyin değişmesi onun yokolması anlamına gelmektedir. Oysaki Aristoteles her şeyin bir anlamda var bir anlamdaysa varolmadığını belirtir. Bunu da olanak ve etkinlik kavramları yardımıyla açıklar. Dolayısıyla söz konusu olan hiçten varlığa gelmekten ziyade olanak halinde olan bir şeyin etkin hale gelmesidir ki bu şekilde açıklanabilecek olan bir değişimin temelinde duran nedir?

Aristoteles'e göre değişme karşıtlar arasında gerçekleşir. Bu durumda dikkatimizi çeken şeylerden biri, bu değişme sırasında tüm karşıtların altında duran bir şeyin olması zorunluluğudur. Çünkü hiçbir şey aynı anda iki karşıtı barındırmaz ve her karşıt için farklı bir dayanak arama sorunu bizi tekrardan Platon'un evrenine

⁷⁰ *Aristotle: Physics*, Vol. I, (trans.by.: P.H. Wicksteed, F.M. Cornford), Harvard:Loeb, 1929.

hapseder. Bunu engellemek adına Aristoteles üç ögenin varlığından bahseder: iki karşıt ve bu karşıtların altında duran ve onların birbirine değişmesini sağlayan dayanak. Bunların ortaya konma nedenlerini ise *Fiz.*'in ilk iki bölümünde vermiştir. Eğer doğayı anlamaya çalışacaksak öncelikle onun temelinde duran bazı ilkelerin olduğunu varsaymak zorundayızdır. Fakat bundan önce Aristoteles'in madde kavramını değişimle bağlantılı olarak kullandığı *Fiz.* I.7'den ilgili bölümü alıntılalım:

Bir şeyin başka bir şeyden meydana geldiğini (gignesthai) veya bir şeyin farklı bir şeyden oluştuğunu söylediğimizde ya basit olandan ya da bileşik olandan bahsediyoruzdur. Şöyle açıklayayım: bir insan müziği bilir hale gelebilir aynı zamanda müzik bilmemek, müzik bilmek haline gelebilir veya müziği bilmeyen kişi müziği bilen kişi haline gelebilir. Kişiyi ve müzik bilmemeye basit meydana gelme adını veriyorum ve müzik bilmek meydana gelen basit bir şeydir. Müzik bilmeyen adamın müzik bilen haline geldiğini söylediğimizde hem meydana gelen şey hem de kendisinden meydana geldiği şey bileşiktir (189b32-190a13).⁷¹

Bu pasaja göre oluştan bahsederken onu temelde iki ayrı yöne ayırırız. Bunu müzik bilmeyen insan üzerinden ele alacak olursak; müzik bilmenin insandan değil müzik bilmemekten meydana geldiği (*Fiz.* 190a5-8), diğer yandan müzik bilen insanın müzik bilmeyen insandan meydana geldiği söylenebilir. Basit meydana gelme, tek bir kategoriye gönderimde bulunmak demektir. Söz konusu olan müzik bilmeme niteliğinin müzik bilme niteliğiyle değişmesidir. Oysaki müzik bilmeyen insanın, müzik bilen insan haline gelmesi sırasında insana yani töze de gönderimde bulunmuş olur.⁷² O halde değişimin gerçekleşmesi için değişen şeyin değişecek şeyi kendinde bulundurması, ona açık olması gereklidir. Bu da değişen şeyin neden değiştiğine dair açıklamayı mümkün kılar. Dolayısıyla bu şeyin değişme olanağına sahip olduğu söylenebilir ve şeylerin neden farklı şekillerde değiştiği de açıklanmış olur. Örneğin ağaç yanar ama su yanmaz.

⁷¹ Aristotle's *Physics Books I and II*.

⁷² Gill, M.L. (1991), *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*, Princeton: Princeton University Press, s. 99.

Ayrıca bu pasajın diğer bir önemli özelliği, değişimin üç ögesinden bahsediyor olmasıdır: iki karşıt olarak form (*eidōs*) ve yoksunluk (*steresis*) ve dayanak (*hypokeimenon*) anlamında madde. Burada karşıtlar olarak karşımıza çıkan; form olarak müzik bilmek, yoksunluk olarak müzik bilmemek ve dayanak olarak insandır. İnsanın dayanak olarak seçilmesinin nedeni de onun karşıt şeyleri kendinde barındırma özelliğine sahip olmasıdır. Madde bir karşıttan diğerine geçmeyi sağlayan, değişim boyunca altta duran şeydir. Bu da aslında değişim içinde ondan bahsederken yalnızca madde olarak neyin seçildiğine değil, değişimde oynadığı role de vurgu yapılması anlamına gelir. Söz konusu olan, neyin madde olarak seçildiği kadar değişimde nasıl işlediğinin de açığa çıkarılmasıdır.

Değişimin üç ögesinden bahseden Aristoteles, aslında bu ögelerin sayısı hakkında kararsızdır. Bazı yerlerde üç ögeden bahsedilirken bazı yerlerde öge sayısı iki olarak kabul edilmektedir. Bunun nedeni ise, madde ve yoksunluk ögelerinin temelde ne anlamda birbirinden farklı olduğunun ortaya konma gerekliliğidir. Aristoteles madde ve yoksunluktan bahsederken onların form bakımından iki ama sayı bakımından bir olduğunu belirtmektedir.

O halde açıktır ki doğaya göre şeylerin, öncelikli olarak ve ilineksel anlamda olmayan ama gerçekliklerini verdiğimizde kendilerinden bahsettiğimiz bir biçimde meydana geldikleri ilkeleri ve nedenleri varsa bu durumda her şey dayanak ve formdan meydana gelir. Çünkü müzik bilen kişi bir anlamda müziğin ve kişinin birleşimidir. Çözümlemeler bu ikisini dikkate alır. Dolayısıyla açıktır ki meydana gelen şey bunlardan meydana gelir. Buna karşın dayanak sayıca bir olsa da form bakımından ikidir. Bir tarafta insan, altın ve genel olarak ölçülebilir madde ki bu burada daha çok bu şey anlamındadır ve şeyler ondan ilineksel olarak meydana gelmez. Diğer tarafta ise yoksunluk veya karşıt vardır ki bu maddenin üstünde durur (supervenient). Forma gelince o birdir: o düzenleme veya müzik bilgisi veya bir şey hakkında aynı biçimde söylenebilen başka bir şeydir. Bu yüzden bir açıdan ilkelerin iki olduğunu söylemeliyiz ve diğer açıdan üç ve bir açıdan onlar karşıtlardır - müzik bilmek veya bu konuda cahil olmak şeklinde söylediğimizde

olduğu gibi veya sıcak ve soğuk veya birleşmiş ya da ayrı- ama başka açıdan karşıtlar değildir çünkü onlar birbirlerine etkide bulunamazlar. Bu zorluk da dayanağın başka bir şey olduğunu ve diğer şeyin de karşıt olmadığını söyleyerek çözülebilir. Dolayısıyla bir bakımdan ilkeler karşıtlardan sayıca fazla değil ama sayı bakımından iki tane fakat her bakımdan iki tane değil ama üç tanedir çünkü onlara ait olan varlıklar türlü türüdür. (Çünkü bir insanın tözü müzik bilgisine sahip olmaktan farklıdır ve şekilsiz olmak bronzdan farklıdır.) (190b15-191a3).⁷³

Bu uzun alıntıyı parça parça çözümleyecek olursak öncelikle ilk cümleden başlayalım. Aristoteles ilk cümlesine “o halde açıktır ki” diye başlamaktadır. Bu başlangıç, ele alınacak konuyu aslında daha önce değindiği bir konunun devamı olarak gördüğü anlamına gelebilir. *Fiz.* I.5’de Aristoteles doğanın anlaşılmasına dair aranan ilkelerin karşıtlar olduğundan bahsetmektedir. Bunun nedeni olaraksa her şeyin bu karşıtlar sonucu meydana gelmesini (*kineisthai*) göstermektedir. Oysaki hatırlanacağı üzere bazı şeylerin karşıtı yoktur örneğin tözler. Bu noktada ise Aristoteles tözsel meydana gelmeyle (*genesis*) tözsel olmayan meydana gelme arasında bir ayırım yapmaktadır ki bu konuya, bir sonraki bölümde ilk madde (*prote hyle*) ve her şeyin temelinde duran dört ögenin birbirine dönüşmesi konusu sırasında değinilecektir. Ama şu söylenebilir ki karşıtlar, tözler değildir çünkü bunun için onların karşıtlarının olmaması gerekir. Bir şeyde içermediklerinden dolayı her şeye önce oldukları da söylenemez.⁷⁴

I.6’da ise bu karşıtlara, onlara dayanak görevi yapacak ek bir ilkeyi ekler ki o dayanaktır (*hypokeimenon*) ve ilkelerin ikiden az üçten çok olması için bir neden olmadığını belirtmektedir. Buna da kendinden öncekileri eleştirerek başlar. Hem tek bir hem de birden çok ilke (*arkhe*) ileri sürenlerin hatalı olduğunu çünkü temelde birbiri üzerine etkide bulunacak biri etkin diğeri pasif iki ilkenin yeterli olduğunu söyler. Bu etkin ve pasif olma meselesi *De Gen. Et Corr.* adlı kitabında da ele alınmaktadır. Etkide bulunma (*poiein*) ve pasif olmanın (*paskhein*) karşıtlar arasında

⁷³ Aristotle’s *Physics Books I and II*.

⁷⁴ Kelsey, S. (2008), “The Place of I.7 in the Argument of *Physics I*”, *Phronesis*, Vol.53, s. 187.

olduğunu söyleyen Aristoteles, onların çoğunlukla birbirine benzer olduğunu çünkü temelde aynı cins içinde bulunduğunu söyler.

*Çünkü beyazlık hiçbir biçimde bir çizgi tarafından veya bir çizgi beyazlık tarafından belki ilineksel olması dışında etkilenmez yani çizgi beyaz veya siyah değilse; çünkü karşıt olmayan şeyler veya karşıtları içermeyen şeyler kendilerini kendi doğaları dışına çıkmaya zorlamazlar (323b25-29).*⁷⁵

Daha sonra bu ilkelere, birbirlerine doğru değişirken onlara dayanak görevi görecek başka bir ilke daha ekler (*Fiz.* 189b5-15). Eğer ilkeler iki, üç değil de dört ilke olsaydı iki karşıta ek olarak aracı durumunda olan başka bir ilke daha eklememiz gerekecekti. Bu durumda iki ilke birbirlerine değişerek başka bir şeyi meydana getirirken üçüncü karşıt atıl, boşta kalacaktır. Dahası Aristoteles'e göre birden fazla karşıt olamaz çünkü gerçeklik ona göre tek bir şeydir ve ancak birbirine önce ve sonra olan iki ilkeden dolayı meydana gelmektedir (*Fiz.* 189b20-25):

*O halde öğelerin ne sayıca bir tane ne de iki veya üçten fazla olmadığı açıktır ama söylediğim gibi iki veya üç olup olmadığı sorusu çok zor bir sorudur (aporia) (189b27-29).*⁷⁶

Dolayısıyla Aristoteles yukarıda alıntıladığımız pasaja, ilkelerin sayısının belirlenmiş olduğuna dair bilgiyle başlar ve ilerleyen satırlarda onlara dair ayrıntıları verir. Dayanağın bu karşıtlara eklenmesinin diğer bir nedeni ise, bir tözün iki karşıtı aynı anda barındıramaması, bu karşıtların birbirlerine değişmeleri nedeniyle aslında temelde bir şeyi tek başlarına meydana getirememeleri de olabilir.⁷⁷ Karşıtlar aslında birbirlerine doğru değişirken yapıcı olmaktan çok yıkıcı bir özellik göstermektedirler ve onlara ek olan ve daha yapıcı bir role sahip olan bir ilke gereklidir ki bu da dayanaktır.⁷⁸

⁷⁵ Aristotle: *De generatione et Corruptione*, (trans. by with notes: C.J.F. Williams), Oxford: Clarendon Press.

⁷⁶ Aristotle's *Physics Books I and II*.

⁷⁷ Kelsey, S. (2008), s. 191.

⁷⁸ Kelsey, S. (2008), s. 196.

Bu şekilde ortaya konan ilkelerin iki mi üç mü olduğuna gelince, Aristoteles bunun çok zor bir soru olduğunu belirtmektedir ki çoğu zaman madde ve yoksunluğun bir ve aynı şeymiş gibi görünmesi bunun nedenlerinden birisidir. Aristoteles ise ikisi arasındaki farkları ve benzerlikleri ortaya koymak yoluyla bu sorunu çözmeye çalışır. Dayanak olması anlamında maddenin rolü ele alınırken ilk olarak dikkat edilecek kavramlardan biri “*enhyarkhein*” kavramıdır ve onunla *Fiz.* 192b30 ve 194b20’de karşılaşırız. Bu terim, bazı yorumcular tarafından “oluşturan, teşkil eden, tesis eden” (*constitute*) olarak, bazıları tarafından “süren, sürüp giden, devam eden” (*persist*) olarak çevrilmektedir. Çeviri farkları aynı zamanda Aristoteles’in maddeyi kullanmasına dair farklı yorumların temelinde de durmaktadır. Maddeyle bağlantılı olarak kullanılan bu kavram maddenin, değişimin sonunda meydana gelen şeyin bileşenlerinden biri olması veya değişim boyunca devam eden bir şey olması anlamında kullanılmaktadır ki burada vurgu yapılan maddenin değişim bakımından nasıl bir rol oynadığıdır. *Fiz.* 192a31-32’de Aristoteles maddeye dair bir tanım yapmaktadır:

Maddeyle kastettiğim, her bir şeyin altında yatan ilk şey, bir şeyin ondan meydana geldiği ve ilineksel olmayan bir biçimde doğal olarak bulunan şeydir (enhyarchontos).⁷⁹

D. Ross ve S. Waterlow bu tanımdan hareketle maddeyi, değişimin ürününü oluşturan şey olarak kabul etmektedirler. Her ikisi de madde için temel olan özelliğin değişim boyunca sürüp giden bir şey olmak olduğunu belirtmektedirler. Waterlow, *enhyarkhein* kavramını Grekçe “*ek*” teriminin farklı anlamları arasındaki ayrımı açığa çıkarmak için kullanmaktadır.⁸⁰ İngilizceye “out of” veya kimi zaman “from” olarak çevrilen bu terimin Türkçe karşılığı, “den olayı”, “-den”, “denden yapılma” olarak verilebilir. Buna göre Y’nin X’den gelmesinin (X *enhyarkhei* Y), X’in Y’de devam edip etmemesine göre iki farklı anlamı bulunabilir. Devam ettiği durum “oluşturucu” (*constitutive*) olarak adlandırılır çünkü burada bir şey oluşurken diğeri onu oluşturan bir yapı sergilemektedir. Diğer durum ise “oluşturucu olmayan” (*non-*

⁷⁹ *Aristotle’s Physics Books I and II.*

⁸⁰ Waterlow, S. (1982), *Nature, Change and Agency in Aristotle’s Physics*, Oxford: Clarendon Press, ss. 10-11.

constitutive) olarak adlandırılmaktadır. Waterlow maddeden gelen şeylerin ilk anlamda yani oluşturucu anlamında olduğunu düşünmekte, yoksunluğun ise bunun zıddı olarak “oluşturucu olmayan” şey olduğunu belirtmektedir. Bu da madde ve yoksunluk arasındaki farkı ortaya koymakta ve neden değişimin dayanağı olarak yoksunluğun değil de maddenin seçildiğini açığa çıkarmaktadır.⁸¹ Bu iddiasını da Aristoteles’ten aldığı iki alıntıyla da destekler. *Fiz.* 191b16’da Aristoteles, yoksunluğun *enhyparkhei* olduğunu reddetmekte ve *Fiz.* 192a32’de de maddenin *enhyparkhei* olduğunu belirtmektedir:

*Bir şey yoksunluktan gelebilir ki o kendinde olmayan bir şeydir ve bir oluşturucu değildir.*⁸²

*...çünkü maddeden kastettiğim her durumda ilksel dayanak olan ve bir şeyin, ondan oluşturucu olması bakımından ve bir ve aynı olmaması nedeniyle meydana geldiği şeydir.*⁸³

Ross da Aristoteles’in *enhyparkhein* terimini yoksunluk ve madde arasındaki ayrımı açığa çıkarma adına kullandığını düşünmektedir. Yoksunluğun üründe devam eden bir şey olmaması nedeniyle onun *enhyparkhei* olamayacağını belirtmekte ve Aristoteles’in *Fiz.* I.9’da *enhyparkhein* terimini, maddenin üründe devam eden bir şey olduğunu belirtmek için kullandığını ileri sürmektedir.⁸⁴ Buna göre Aristoteles, I.7’de madde ve yoksunluk arasındaki ayrımı devam eden ve etmeyen temelinde yapmaktadır. Madde ürünü oluşturmak adına değişim boyunca devam etmekte oysaki yoksunluk karşıtıyla yani bir anlamda formla yer değiştirmektedir. Bu da Ross ve Waterlow’un açıklamasını destekleyen bir tanımlamadır.

Ross ve Waterlow ile aynı fikirde olan W. Charlton da madde ve form arasındaki ayırmadan hareketle bu ayırımın, bileşenle birleştiren, yapılan şeyle bir şeyin kendisinden yapıldığı şey arasında yapıldığını belirtmektedir.⁸⁵ Ona göre Aristoteles daha önce Solmsen’in de belirttiği gibi fiziksel dünyanın yeni ve özel bir

⁸¹ Waterlow, S. (1982), s. 12.

⁸² *Aristotle’s Physics Books I and II.*

⁸³ *Aristotle’s Physics Books I and II.*

⁸⁴ Ross, W. D. (1936), *Aristotle: Physics*, Oxford: OUP, s. 498.

⁸⁵ *Aristotle’s Physics Books I and II.*, s. 73.

bileşenini keşfetmemiş bundan ziyade farklı anlamda bilinen ama çok tanıdık olan bir şeye ilgimizi çekmiştir.⁸⁶

B. Jones ise değişim sonunda kalıcı olmayan bir madde açıklaması verme girişiminde bulunur ve bunu yaparken de *enhyparkhein* terimini açıklamasının merkezine yerleştirir. Ona göre Aristoteles'in madde hakkında konuşurken onun değişim boyunca devam eden bir şey olduğunu öne sürmüş olması imkansızdır çünkü *enhyparkhein*'in devamlılığı, sürekliliği vurgulayan bir anlamı bulunmamaktadır.⁸⁷ Dahası onun için madde, zamansal bir süreç içerisinde meydana gelmeyi başlatan şeydir ama bu zaman sonucunda meydana gelen üründe bulunmaz.⁸⁸ Dolayısıyla madde, meydana gelme sonucu ortaya çıkan ürüne önce olacak bir şekilde varolan ve bu ürünün meydana gelmesiyle ortadan kalkan şeydir. Zaten meydana gelmenin birden çok çeşidi bulunmaktadır. Bronzdan bir heykel yapıldığı zaman onun kendisinden yapıldığı orjinal bronz, heykelin ortaya çıkması sonucu varolmaktan kesilir. Artık söz konusu olan heykelin bronzudur ve bu, heykelin kendisinden meydana geldiği bronzla farklı şeydir. Buna karşın Aristoteles birçok yerde bronzun şekil ya da yapı değiştirirse de aynı kaldığını belirtmektedir.

*Beden her ne kadar aynı beden olarak devam etse de şimdi sağlıklı şimdiyse hastadır ve bronz şimdi dairesel başka zaman köşelidir ama yine de aynı bronz olarak kalır (391b13-14).*⁸⁹

*Genel olarak varlığa gelen şeyler farklı şekillerde varlığa gelirler: (I) şeklin değişmesiyle, bir heykel gibi; (II) eklemeye, büyüyen şeyler gibi; (III) ayırmakla, taştan Hermes'in meydana gelmesi gibi; (IV) bir araya getirmekle, ev gibi; (5) değişmeyle, şeylerin maddi tözleriyle ilgili olarak çevrilmeleri gibi (190b5-10).*⁹⁰

⁸⁶ Aristotle's *Physics Books I and II.*, ss. 76-77.

⁸⁷ Jones, B. (1974), "Aristotle's Introduction of Matter", *Philosophical Review*, Vol. 83/4, ss. 497-500.

⁸⁸ Jones, B. (1974), p. 476.

⁸⁹ Aristotle: *On Generation and Corruption*, (trans.by: H. H. Joachim), *The Basic Works of Aristotle*, (ed. by: R. McKeon), New York: Random House, 1941.

⁹⁰ Aristotle's *Physics Books I and II.*

Buna karşılık müzisyen kişi örneği üzerinden devam eden Jones, burada Aristoteles'in hem başkalaşımdan (*alloiosis*) hem de meydana gelmeden (*genesis*) bahsettiğini düşünmektedir.

*“meydana gelme”den birçok biçimde bahsedilir ve bazı şeyler meydana gelmez ama bu şey, bir şey haline gelir fakat yalnızca töz, nitelendirme olmadan meydana gelir (190a31-33).*⁹¹

Yaptığı bu alıntıdan hareketle Jones bir kişinin müzisyen hale gelmesini belli bir değişim süreci sonucunda gerçekleşen bir şey olarak kabul etmekte; bir bebeğin doğmasını ve büyümesini ise nitelendirme olmadan meydana gelme olarak adlandırmaktadır.⁹² Müzisyen bir adam bu hale gelmeden önce de insandı geldikten sonra da yine insan olarak kalmaya devam eder. Değişen insan değil müzisyen olma ya da olmama niteliğidir. Bu da aslında yoksunluk ve madde arasındaki ayrımı ortaya koymamıza yarar. Madde, değişim bitse de devam ederken yoksunluk yerini formla değiştirmekte ve devam etmemektedir. Ama burada Jones'a göre bir sorun vardır: Madde gerçekten devam etmekte midir? Bronz heykelin yapıldığı bronzla başta ele alınan bronz bir ve aynı şey midir?

Jones için bu sorunun cevabı hayırdır. Heykelin yapıldığını söylediğimiz bronz belli bir miktara sahip olan bronzdur. Heykel yapıldıktan sonra aynı bronza sahip olduğumuzu söyleyemeyiz. Çünkü elimizdeki artık aynı bronz parçası değildir. Zaten Aristoteles, bronz bir heykelden bahsederken onu bronz heykel olarak değil de bronzdan heykel olarak adlandırdığımız söyler. Bronzdan heykeli ifade etmek için kullanılan terim “*ekeinon*” dur.

Bazı şeyler meydana geldiğinde madde olarak kendisinden meydana geldikleri şeye göre şu (ekeino) değil de şundan (ekeinon) olarak adlandırılırlar; örneğin iyileştirilen insan kendisinden meydana geldiği şeye göre adlandırılmazken heykel, taş değil taştandır. Bunun nedeni bir şeyin yoksunluktan ve dayanak olarak adlandırdığımız maddeden meydana gelmesidir (hem insan hem de hasta, sağlıklı hale gelir) ama

⁹¹ Aristotle's *Physics Books I and II*.

⁹² Jones, B. (1974), s. 479.

yoksunluktan meydana geldiğini söylemeye eğilimlidirler yani insan olmaktan ziyade hasta olmaktan sağlıklı hale gelme ve bu nedenle sağlıklı olan hasta değil insan olarak adlandırılır. Ama yoksunluğun belirsiz ve isimsiz olduğu durumda yani herhangi bir şekildeki bronz veya bir evin tahtaları ve tuğlaları, öyle görünüyor ki meydana gelme hasta durumundaki meydana gelmeden farklıdır; heykel tahta olarak değil de tahtadan, bronz olarak değil de bronzdan olarak adlandırılır ama ev, tuğla ev olarak adlandırılır tuğlalar olarak değil (1033a5-19).⁹³

Örneğin bir kutu topraksı ya da toprak değildir ama tahtadandır çünkü tahta olanak olarak bir kutudur ve kutunun maddesidir ve genel olarak tahta yine genel olarak bir kutunun tahtasıdır ve özel olarak tahta bu belli kutunun tahtasıdır (1049a18-20).⁹⁴

Dolayısıyla Jones'a göre şeyler yoksunluktan meydana gelmezler çünkü ortada meydana gelecekleri bir şey yoktur. Meydana gelen ürün başta bulunan maddenin yeni bir özellik kazanmış hali değil bundan ziyade yeni bir şeydir örneğin bir heykel veya tabut. Değişim boyunca devam eden ve dayanak olarak kabul edilen bronz başta alınmış olan bir parça bronz değildir. Bu nedenle de madde ve ürün farklı şeyler olduğundan değişim bir ürün olmaktan ziyade bir süreçtir. Bu şekildeki bir madde anlayışına sahip olan Jones'un "ilk madde"ye inanmaması da kaçınılmazdır ki bu konu bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

A. Code ise bu şekilde devam etmeyen bir madde anlayışını savunan B. Jones'a, tözsel değişimle başkalaşım arasında yapılacak olan bir ayırım yardımıyla karşı çıkar. Ona göre bronzun şeklinde meydana gelen değişim tözsel değildir. Söz konusu olan bir başkalaşım ve Aristoteles'in de belirttiği gibi başkalaşımında başkalaşan şey aynı şekilde kalır.⁹⁵

Dayanak, bir şey ve doğası dayanağa yüklenmek olan etkilenim başka bir şeydir ve ikisinden biri değişebilir. Dolayısıyla başkalaşımında dayanak algılanabilir bir şey

⁹³ Aristotle: *Metaphysics, Complete Works of Aristotle*, Vol. II.

⁹⁴ Aristotle: *Metaphysics, Complete Works of Aristotle*, Vol. II.

⁹⁵ Code, A. (1976), "The Persistence of Aristotelian Matter", *Philosophical Studies*, Vol. 29, s. 358.

olarak aynı kaldığında değişim ona ait olan etkilenimlerde meydana gelir ki bunlar ister karşıtlar isterse araçlar olsun (319b10-12).⁹⁶

Değişim üç öğeden meydana geldiği için dayanak bir anlamda insan diğer anlamda ise müzisyen olmamaktır. Dolayısıyla burada madde ve yoksunluk arasında bir ayrımın olup olmadığı ortaya konmalıdır. Bir şeyin, bir şeyden meydana geldiği söylendiğinde çoğunlukla ifade edilen olmayan bir şeyden olan bir şeyin meydana geldiğidir oysaki bazı değişimlerde bir şey ürün olan şeyden de meydana gelebilir. Heykelin bronzdan meydana geldiğini söyleriz bronzun heykelden değil. Aristoteles, bir kısım bronzun değişim sonucunda devam ettiğinde ısrar eder. Code'a göre bu devam etmenin anlamı başladığımız şeyle sonuçta ortaya koyduğumuz ürünün meydana geldiği şeyin aynı olması yani her ikisinin de bronzdan olması anlamında devam etmesidir.⁹⁷ Biz yalnızca bronzun heykel haline geldiğini değil aynı zamanda heykelin bronzdan olduğunu da söyleriz. *Met.* 1033a5-23'de maddeyle yoksunluk arasındaki farkı ortaya koyan Aristoteles, ürünün bir şeyden meydana geldiğini söylediğimizde bahsettiğimiz, değişimdeki kalıcı olan maddedir oysaki kalıcı olmayan öğe yani yoksunluk, belirsiz ve isimlidir. Yapılan heykelin bronzuyla başta alınan bronzun farklı olmasına gelince Code'a göre, daha önce aynı bronzdan yapılan bir heykel bozulabilir ve ortaya çıkan bronzdan, başka bir heykel yapılabilir. Sonuç olarak ürün değişse de kullanılan bronz aynı bronzdur.⁹⁸ Çünkü miktarının ya da ağırlığının değişmesi bronzun tözsel değil ilineksel özelliğidir bu nedenle de onlar değişti diye bronz değişti diyemeyiz.

O halde tüm bu yazarların görüşleri ışığında madde ve yoksunluk arasındaki farka değinecek olursak kalıcılığın bu ikisi arasındaki ana fark olduğunu söyleyebiliriz. Madde, değişim boyunca devam eden bir şeyken yoksunluk bunun tersine devam etmez. Zaten bir şeyi yoksunluk olarak adlandırmak aynı zamanda onun karşıtını da belirtmekten geçer. Dolayısıyla yoksunluğun bir şeyi tek başına meydana getirme gücü yoktur ve karşıtı olmaksızın o belirsizdir. Hatta yoksunluğu adlandırırken bile onun karşıtı olan forma vurgu yapmadan bir adlandırma yapamayız. Ama bu noktada Aristoteles için maddenin de kendinde bilinemez bir şey

⁹⁶ *Aristotle: De generatione et Corruptione*, (trans. by with notes: C.J.F. Williams).

⁹⁷ Code, A. (1976), s. 359.

⁹⁸ Code, A. (1976), s. 361.

olduğu hatırlatılırsa burada bilinmesi gereken önemli olanın maddenin ne olduğu değil daha çok değişimde nasıl bir rol oynadığıdır. Ayrıca Aristoteles için madde, görelî bir kavramdır ve onun hakkında tam anlamıyla olmasa bile analogî yoluyla konuşulabilir.

Değişimin iki mi üç mü ögesi olduğuna gelindiğindeyse, ilk başta bilinemez ve olumsuz olmaları anlamında sayıca birmiş gibi görünseler de madde ve yoksunluk form bakımından farklıdırlar. Doğanın sayısal olarak iki ögesi varmış gibi görünse de form anlamında üç ögesi bulunmaktadır ki kabul edilecek olan da bana göre temelde budur. Ögelerin hiçbirî onlardan elde edilen bütünle aynı şey değildir. Çünkü onlar söz değildirler. Her şey aynı ögelere sahip değildir. Ama her şeyde ortak olan üç şey vardır ki bunlar form, madde ve yoksunluk olarak adlandırılır ve değişimin meydana gelmesini sağlayan bu üç şeydir (*Met.* 1070b9-11). Varolan her şey aynı yapıya sahip olsa da bunlara farklı şekillerde sahiptir. Bir şey beyazken diğer şey siyah olabilir.

Bu şekilde değişimin üç ögesi ortaya konduğuna göre onun nasıl meydana geldiğine geçilebilir. Ama tam da bu noktada tözsel ve tözsel olmayan değişim arasında bir ayrım yapmak zorunludur. Çünkü tözsel olmayanda dayanak olma anlamında belli bir maddeden bahsediliyor olsa bile bu tözsel değişim için her zaman geçerli değildir. Tözsel değişimde Aristoteles'e göre söz konusu olan bir tözün yokolup diğerinin varolmasıdır.

O halde bir şeyin bozulmasının başka bir şeyin meydana gelmesi ya da tam tersi bu yüzden midir yani değişim zorunlu bir biçimde aralıksız olduğundan (318a23-25).⁹⁹

Aristoteles açık bir biçimde tözsel değişme de dahil olmak üzere her değişimin bir dayanak barındırdığını belirtmektedir (*Fiz.* 190a13-21). Ama bir insan söz konusu olduğu zaman onun dayanağı olarak neden bahsederiz? Bu kan mı, sperm mi yoksa kemikler midir? Peki, bunların dayanak olması onlardan insanın meydana geleceği anlamına gelir mi? Tüm bu sorular Aristoteles'i tözsel değişme için farklı bir dayanak aramaya iter ki bunun sonunda her şeyin temelinde olduğunu söylediği

⁹⁹ *Aristotle: De generatione et Corruptione*, (trans. by with notes: C.J.F. Williams).

dört ögeye ulaşırız. Aslında bu dört öge, bize çok da yabancı bir şey değildir. Aristoteles öncesi madde anlayışlarından bahsederken filozofların her şeyin temelinde durduğunu kabul ettiği *arkheler* bu dört öğeden biri ya da birden fazlası olmaktan başka bir şey değildi. Ama Aristoteles'in dört öğesinin farkı, her şeyin temelinde dursalar da yine de kendi başlarına her şeyi meydana getirmeye yeterli olmamalarıdır. Ayrıca onun öğeleri basit bir birleşme ya da ayrılmayla ya da başka bir gücün yardımıyla birlikte işlememekte bu nedenle de evrenin yalnızca maddeye dayalı bir açıklaması verilmemektedir. Zaten Aristoteles öncesi filozofların kabul ettiği bu mekanik açıklama en çok Aristoteles'in biyolojiyle ilgili çalışmalarında bir kenara bırakılmakta ve ona karşıt olarak teleolojik bir açıklama verilmeye çalışılmaktadır. Bu konuya biyoloji üzerine olan bölümümüzde ayrıntılarıyla değineceğimizden şimdi, maddenin tözsel değişme içinde oynadığı role değinelim. Bu noktada karşımıza yine üzerinde çok tartışılan bir kavram olan "*proto hyle*", ilk madde kavramı çıkacaktır. Dolayısıyla bu kavram da dört öğeyle birlikte ele alınmalıdır.

II.2. MEYDANA GELMENİN DAYANAĞI OLARAK MADDE VE İLK MADDE (*PROTO HYLE*)

Tözsel meydana gelmeyle tözsel olmayan arasındaki ayrımı ortaya koymaya çalışan Aristoteles, öncelikle farklı değişme türlerini ele alarak işe başlar. Buna bağlı olarak dört tür değişimden bahseder: yer değiştirme (*phora*), artma ve azalma (*diakrisis/sugkrisis*), meydana gelme ve yokolma (*geneseos/phoras*) ve başkalaşım (*allaiosis*). Aristoteles'e göre meydana gelme ve yokolma dışındaki tüm değişimler tözsel olmayan değişimlerdir ve söz konusu olan yalnızca karşıt niteliklerin yer değiştirmesidir. Oysaki tözsel değişme sadece karşıtlarla sınırlı değildir çünkü tözün karşıtı yoktur ve burada işleyen farklı bir yapıdan bahsetmek kaçınılmazdır.

Değişme türlerinden bahsetmeye başkalaşım ile başlanırsa başkalaşım, daha önce varolmayan bir niteliğin varolanın yerini alması anlamına gelir ki tıpkı bütün değişimlerde olduğu gibi burada da söz konusu olan iki karşıttır. Zaten daha önce de belirttiğimiz gibi karşıtların olmadığı yerde değişimden bahsedilemez. *De Gen. Et Corr.* I.4'te Aristoteles başkalaşım ile tözsel meydana gelme arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Buna göre başkalaşım da dayanak algılanabilir bir özelliğe sahipken meydana gelme de dayanak algılanamayan ilk maddedir. Bu nedenle bu pasaj ilk madde tartışması açısından da oldukça önemlidir.

Hadi başkalaşım ile meydana gelme arasındaki farkı ortaya koyalım- çünkü bu değişimlerin birbirinden farklı olduğunu söyleriz. O halde dayanak (hypokeimenon) bir şey ve ona doğal olarak yüklenen nitelikte (pathos) başka bir şeydir ve her birinde bir değişim bulunmaktadır. Algılanabilir olan sürüp giden dayanak (hypomenentos tou hypokeimenon) kendi niteliklerini ya karşıtlarla ya da araçlarla değiştiriyorsa bu başkalaşım dır (yani aynı beden olarak kalan beden sağlıklı ve tekrar hasta oluyorsa ve aynı kalan bronz, yuvarlak başka bir zaman üçgen biçiminde oluyorsa). Ama bir bütün değiştiğinde algılanabilir bir şey aynı dayanak olarak kalmıyorsa fakat kanın spermden bir bütün olarak veya havanın sudan, suyun havadan bir bütün olarak gelmesi gibi bir durum meydana gelmedir ve diğer şeyin yok olması ve özellikle eğer değişim algılanamaz olan bir şeyden ya dokunma

ya da tüm duyulara göre algılanabilir bir şeye ise örneğin su, havadan meydana geliyorsa ya da ona bozuluyorsa çünkü hava oldukça algılanamazdır.

Bu durumlarda eğer meydana gelen şeyde ve ortadan kalkan şeyde karşıtın bazı özellikleri aynı olarak kalıyorsa (su havadan meydana geldiğinde eğer her ikisi de soğuk ve saydamsa), diğeri yani ona değışilen böyle bir özelliğe sahip olmamalıdır. Aksi halde başkalaşım olacaktır. Örneğin müzisyen adam ortadan kalktı ve müzisyen olmayan meydana geldi, kişi aynı olarak kalır. Eğer bu yüzden müziksellik ve müziksel olmamaklık kendilerinde bir özellik değıllerse bu durum birinin meydana gelmesi diğlerinin yokolması olacaktır. Dolayısıyla bunların meydana gelmesinden ve yokolmasından bahsetsek de bunlar insanın özellikleridir. Ama şimdi bunlar geride kalanın özellikleridirler. Bu nedenle bu gibi şeyler başkalaşımıdır.

Bu yüzden niceliği ilgilendiren bir çift karşıtın değışimi söz konusu olduğunda bu büyüme ve küçülme; yeri ilgilendirdiğinde yer değıştirme; özelliği ve niteliği ilgilendirdiğinde başkalaşımıdır ama özellikten ve çoğunlukla ilineksel olanla ilgili geride bir şey kalmadığında bu meydana gelmedir ve yokolmadır. En sıkı anlamıyla madde, meydana gelmenin ve yokolmanın alıcısı dayanaktır ama belli bir şekilde aynı zamanda diğ değışimler içinde böyledir çünkü tüm dayanaklar belli karşıtının alıcısıdır (319b6-320a5).¹⁰⁰

Aristoteles başkalaşımıla tözsel meydana gelme arasındaki ayrımı kalan dayanağın algılanabilirliğine bağılı yapar. Başkalaşımında dayanak algılanabilir bir yapıya sahiptir örneğin daha önce beyaz olan insan daha sonra bronz hale gelir ama bu özelliğın kendisine yüklendiğı kişi aynı kişi olarak kalır. Fakat odun yandıında geride kalan küllerden onun bir zamanlar odun olduğı çıkarılamaz dolayısıyla dayanak algılanabilir bir özelliğe sahip değıildir. Temelde başkalaşımında değıişen, özneye yüklenen özelliklerdir ama tözsel meydana gelme söz konusu olduğunda

¹⁰⁰ Aristotle: *De Generatione et Corruptione*.

değişim tözde meydana gelmektedir. Burada söz konusu olan başkalaşımında olduğu gibi karşıtlar arasında bir değişme değildir; değişme bir bütün halinde meydana gelen bir değişmedir ama Aristoteles'in töze yüklediği en temel özelliklerden biri ve onu diğer kategorilerden ayıran özellik karşıtının olmamasıdır. Zaten bu noktada Aristoteles tözsel meydana gelmeyi açıklamak adına dört ögeyi işin içine sokar.

Ay-altı dünya olarak adlandırılan doğal dünyada meydana gelen her şeyin temelinde dört ögenin yani hava, ateş, toprak ve suyun bulunduğunu düşünen Aristoteles bu ögeleri dokunmayla ilgili özelliklerine göre de ayırt etmektedir: sıcak, soğuk, ıslak ve kuru. Bu ögelerin yanında beşinci bir ögeden de bahseden Aristoteles bunu *aither* olarak adlandırmakta ve bu ögenin ay-üstü dünyaya ait olduğunu söylemektedir. Tözsel meydana gelme söz konusu olduğunda gerçekleşen, bir ögenin meydana gelmesi sonunda diğerinin ortadan kalkmasıdır.

Ögelerin birbirine doğru değişmesi biyolojik seviyedeki bir dönüşüme ve yeni bir tözün meydana gelmesine karşılık gelmektedir.¹⁰¹ Böylesi bir değişimde Scaltas radikal dönüşüm bağlamında belli bir tür maddeden bahsedilmesinin zorunlu olmadığını düşünmekte¹⁰², Furth ise belli bir tür maddenin bulunması gerektiğini düşünmektedir. Furth'e göre ögelerin seviyesinde madde ve form arasında yapılan bir ayırmadan bahsedemeyiz. Bu seviyede madde ve form özdeşdir kavramsal olarak bile birbirlerinden ayrılabilir değildir.¹⁰³ Fakat Scaltas, böyle bir özdeşliği kabul etmenin farklı sonuçlara yol açabileceğine dikkat çekmekte madde ve formun ögesel düzeyde bile özdeş sayılmasının maddeyi töz olarak kabul etmeye neden olacağını belirtmektedir.¹⁰⁴ Oysaki töz kendinden başka bir şeye yüklenmeyen ama her şeyin ona yüklendiği şeydir.

İlk maddeyle ilgili tartışma da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü Aristoteles her değişimin altında bulunması zorunlu olan bir dayanaktan bahseder. Dolayısıyla ilk maddenin olduğunu savunan düşünürler bu ögelerin altında da duran

¹⁰¹ Scaltas, T. (2010), *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, New York: Cornell University Press, s. 18.

¹⁰² Scaltas, T. (2010), s. 19.

¹⁰³ Furth, M. (1990), *Substance, Form and Psyche*, Cambridge: Cambridge University Press, s.188.

¹⁰⁴ Scaltas, T. (2010), s. 20.

bir ilk maddenin bulunması gerektiğini söylemekte ve bunu da saf olanağa sahip bir şey olarak kabul edip “ilk madde” olarak adlandırmaktadırlar. Bunun aksine ilk madde ve saf olanak diye bir şeyin olamayacağına inananlar ise söz konusu olan değişimin, öğelerin birbirine dönüşmesiyle gerçekleştiğini dolayısıyla onlara dayanak olacak bir şeyin zorunlu olmadığını belirtmektedirler.

Aristoteles’te ilk madde adı altında bir kabulün bulunup bulunmadığı sorusu uzun yıllardır tartışılan bir konudur. Böylesi bir tartışmanın nedeni, onun en temelde kabul ettiği dört öğenin nasıl birbirlerine dönüşüp değiştiği ve bu değişimin altında duran bir şeyin olup olmadığıyla ilgili sorunun açığa çıkarılmasında yatar. Aristoteles’in dört öğe için ortak bir madde ileri sürdüğü doğrudur ama bu, onun ilk madde olduğu ve hiçbir belirlenime sahip olmadığı anlamına gelmez. *Proto hyle* kavramı Aristoteles’in çeşitli eserlerinde çeşitli bağlamlarda kullanılmaktadır. Örneğin *Fiz.* 193a29’da doğa teriminin anlamlarından biri olarak her durumdaki ilk dayanak anlamına gelirken, *De. Gen. Ani.*’da kadın ve erkeğin üreme sırasında ne anlamda rol aldıklarına dair bir bağlamda kullanılmaktadır. *Met.* 1015a7-10’da ise doğanın iki anlamından biri olarak formun yanında bulunmaktadır. Bunun gibi daha birçok pasaj verilebilir. Ama önemli olan bu pasajlarda geçen *prote hyle* teriminin gerçekten de Aristoteles’in bir ilk maddeye inandığını ortaya koyup koymadığıdır. Çünkü “*prote*” terimi birden çok anlama sahiptir ve “ilk olma” bunlardan yalnızca biridir. Diğer anlamları, birincil (*primary*), nihai, en son (*ultimate*) şeklindedir. Zaten İngilizcede de “*prote*”nin karşılığı olarak “*prime, primary, ultimate, first*” bu terimin kullanıldığı bağlama bağlı olarak değişik biçimlerde kullanılmaktadır. W. Charlton da bu farklı kullanımlardan hareketle onun tamamen ilk madde olarak kullanılamayacağını çünkü bu anlamın ona yüklenen anlamlardan yalnızca biri olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵ İlk maddenin olmadığına dair de *De. Gen et Corr.*’daki bir pasajı örnek olarak verir:

İlkelerin ve öğelerin toplanma ve ayrılma yoluyla ya da oluş ve bozuluşun olmasını gerektiren başka bir değişmeye sahip olan ilksel şeyler için uygun isimler olduğunu kabul edelim. Ama diğer yandan

¹⁰⁵ Charlton, W. (2006), “Did Aristotle Believe in Prime Matter?”, *Aristotle: Physics Books I and II.*, s. 130.

yukarıda bahsedilenler dışında ve onların üstünde maddi ve ayrılabilir tek bir maddeyi varsayanlar hatalıdır. Çünkü bu maddi şey için algılanabilir bir karşıt olmaksızın varolmak imkansızdır – çünkü bazılarının ilke olduğunu söylediği bu sınırsız ya ağır ya da hafif ya soğuk ya da sıcak olmalıdır (329a5-13).¹⁰⁶

Bu pasajın sonunda verilen “sıcak, soğuk, hafif ya da ağır” olarak sıralanan özelliklerin her birinin farklı bir ögenin özelliği olduğu açıktır. Dolayısıyla Aristoteles eğer her şeyden önce böyle bir şeyin varolduğuna inanacaksa onun algılanamayan, belirsiz ve bilinmeyen bir şey olamayacağını belirtmekte ve bu nedenle aslında bir anlamda ilk maddeyi reddetmektedir. W. Charlton gibi Hugh. R. King ve B. Jones da ilk maddeyi kabul etmeyenler tarafındadırlar. Kabul edenler tarafında ise F. Solmsen, H. M. Robinson ve R. Dancy bulunmaktadır. Öncelikle Robinson’un fikirlerini ele alırsak onun ilk maddeye inanmasının ana nedeni Aristoteles’in her değişimin temelinde duran bir şeye dair düşünceleridir.¹⁰⁷

...Şimdi diğer tüm değişme durumlarında, niteliksel ya da niceliksel ya da bağıntısal ya da zamansal ya da yer değiştirme olsun, açıktır ki değişme boyunca devam eden bir dayanak bulunmaktadır (190a36-190b1).¹⁰⁸

Değişim boyunca dayanak olarak kabul edilen şey ise maddedir. Buna göre Robinson, her ne kadar Aristoteles dört ögenin birbirine dönüştüğünü söylese de yine de onların da altında duran bir dayanağın bulunması gerektiğini ve bu dayanağın, bu öğelerin değişimi boyunca değişmeden devam etmesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak sorun şudur ki bu dört öğeden başka ilksel olarak tanımlanabilen bir şey olmadığından bu ilk maddenin hakkında ne şekilde konuşulabileceğidir:

...(bu öğeler) oluşturulduklarından ya maddi olmayan veya maddi başka bir şey tarafından oluşturulmaları ya da birbirlerinden oluşmaları zorunludur. Maddi olmayan bir şey tarafından oluşturulmalarına dair teori ayrı bir boşluğu gerektirir. Çünkü varlığa gelen her şey, bir şeyde

¹⁰⁶ Aristotle: *De Generatione et Corruptione*.

¹⁰⁷ Robinson, H. M. (1974), “Prime Matter in Aristotle”, *Phronesis*, Vol. 19, s. 168.

¹⁰⁸ Aristotle’s *Physics Books I and II*.

varlığa gelir ve oluşun meydana geldiği şey ya maddi olmayan bir şey olmalı veya maddi bir şey olmalıdır ve bu maddi olmayan bir şeyse ayrı bir boşluğun olması gerekirken eğer maddi bir şey ise o zaman aynı yerde, aynı anda iki tane maddi olan bir şey olacaktır yani varlığa gelen ve daha önce gelmiş olan. Ama maddi olmayan bir şeyden meydana gelmelerinin imkansız olduğunu daha önce gösterdik. Fakat diğer taraftan öğelerin belli bir maddi şeyden meydana gelmeleri de eşit oranda imkansızdır. Bu öğelere önce olan ve onlardan ayrı maddi bir şeyi gerektirir. Ama eğer bu maddi şey ağırlık ya da hafifliğe sahipse bu öğelerden biri olacaktır ve eğer hareket etmeye dair herhangi bir eğilimi yoksa hareketsiz bir şey ya da matematiksel bir entiti olacaktır ve dolayısıyla hiçbir biçimde bir yerde olmayacaktır. Durağan halde bulunan bir şeyin bulunduğu veya zorlamayla yani doğal olmayan bir biçimde ya da böyle bir zorlamanın olmadığı yani doğal olarak hareket edebileceği yer, bir yerdir. O halde eğer bir yerde veya herhangi bir şeydeyse öğelerden biri olacaktır ve eğer bir yerde değilse varlığa gelenin ve varlığa geldiği şeyin bir arada bulunması gerektiğinden ondan hiçbir şey varlığa gelmez. Dolayısıyla öğeler, maddi olmayan ya da öğe olmayan maddi olan bir şeyden oluşamazlar ve geriye kalan tek olasılık onların birbirlerinden oluştuğudur.¹⁰⁹

Sondaki cümleye rağmen Robinson yine de Aristoteles'in bu öğelerin birbirine dönüşürken onlara dayanak olan ve kendinde hiç bir belirlenime sahip olmayan bir ilk maddeden bahsettiğini söyler ki bu ilk madde, öğelerin maddesidir ve onların birbirine dönüşmesini sağlar. İlk madde, saf olanaktan başka bir şey değildir ve etkin hale gelmesi için belli bir maddeye sahip olması gereklidir ki bu dört öğeden biridir.¹¹⁰

Aynı şekilde R. Dancy de Aristoteles'te hiçbir niteliğe sahip olmayan ve öğelerin birbirine dönüşmesini açıklamak adına ele alınan bir ilk maddenin varlığına

¹⁰⁹ Aristotle: *On The Heavens, The Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

¹¹⁰ Robinson, H. M. (1974), s. 168.

inanmaktadır.¹¹¹ Buna kanıt olarak da Aristoteles'in birçok metninden çeşitli pasajları göstermektedir. Öğeler birbirine dönüşmektedir ama bu dönüşüm sırasında onlara dayanak olan ve onlardan farklı bir varlığa sahip olan bir şey olmalıdır.

*...O halde madde çeşitleri bu öğelerin sayısı kadar olmalıdır yani dört ama dört tane olsalar bile hepsi için ortak bir madde olmalıdır, özellikle birbirleri haline geçiyorlarsa- ki bu hal her birinde varlık bakımından farklıdır (312a30-33).*¹¹²

Dancy bu ortak maddeyi, "ilk madde" olarak adlandırmayı önerir ki bu şekilde ateş, suya dönüşürken bu dönüşüm boyunca sabit kalan şeyin ne olduğu sorusunu da cevaplamış oluruz. Buna göre ilk maddeye dair yapılacak her nitelendirme başarısız olacaktır çünkü o kendinde bilinemezdir. Ayrıca ona dair yapılan her nitelendirme onu, öğelerden birine dönüştürmek anlamına gelecektir. Peki, bu öğelerin dönüşümünü yine öğeler aracılığıyla açıklama imkanı varken neden farklı bir şeye ihtiyacımız olsun? Dancy'e göre öğeler aracılığıyla yapılan her açıklama bize ilk madde olarak bu öğelerden birini kabul etme sebebi yaratır bu da her değişimin, kabul edilen ilk öge bağlamında açıklanmasını gerektirecektir.¹¹³ Hatta Aristoteles bununla ilgili bir örnek de vermektedir: İlk maddeyi ateş olarak kabul edersek o zaman her şeyin yukarı doğru hareket etmesi gerektiğini de kabul etmemiz gerekecektir. Doğadaki her değişimin bu şekilde olmadığı açıktır dolayısıyla öğelerden hiçbirini ilk madde olarak kabul edemeyiz.

*...ve ilk bir şey varsa o artık daha fazla başka bir şey tarafından adlandırılmaz ve onun hakkında söylenmez. Bu ilk maddedir örneğin eğer toprak havasalsa ve hava ateş değil ama ateşse bu durumda ateş ilk maddedir (1049a24-27).*¹¹⁴

Bu şekildeki bir yorum aynı zamanda Aristoteles'in bu dört öge için ortak bir madde önerdiği anlamına gelir. Bundan da dört öge için ortak bir maddenin, diğer değişme türleri içinse başka bir maddenin olduğu sonucu çıkarır. Eğer değişimle ilgili incelememize bronz bir heykelden değil de bir öğeden bahsederek başlarsak ilk

¹¹¹ Dancy, R. M. (1978), "On Some of Aristotle's Second Thoughts About Substance: Matter", *The Philosophical Review*, Vol. 87/ 3, s. 391.

¹¹² *Aristotle: On The Heavens, The Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

¹¹³ Dancy, R. M. (1978), s. 394.

¹¹⁴ *Aristotle: Metaphysics, The Complete Works of Aristotle*, Vol. II

maddeyi ele almamız zorunlu hale gelecektir. Ama bunun yerine heykelden bahsederek başlarsak bu durumda bronzdan bahsetmemiz gerekecektir.¹¹⁵ Böyle bir durumda da bizim tarafımızdan bilinen bir şeyi ele alıyor oluruz. Oysaki ilk maddeden bahsederken onun tam anlamıyla ne olduğundan bahsetmemiz mümkün değildir.

Tüm bu yorumlara karşılık King, ilk maddeyle ilgili bir kabulün Aristoteles'te bulunmadığını ve buna inananların belli bir yorumlama hatası yaptığını düşünmektedir.¹¹⁶ Bu konudaki fikirlerine de *Met.*'ten bir örnek vererek başlar:

Öyle görünüyor ki bir şeye başka bir şey değil de bu başka şeyden olan (ekeinon) bir şey dediğimizde (örneğin kutu tahta değildir tahtadandır ve tahta toprak değildir topraktan yapılmadır ve yine belki de aynı şekilde toprak başka bir şey değildir ama bu başka şeyden yapılmadır) ki bu şey her zaman bu seride ondan sonra gelen şey için olanaklıdır (bu kavramın tam anlamıyla). Örneğin bir kutu tahtamsı ya da tahta değildir ama tahtadandır çünkü tahta olanak olarak bir kutudur ve kutunun maddesidir ve genel olarak tahta yine genel olarak bir kutunun tahtasıdır ve özel olarak tahta bu belli kutunun tahtasıdır (1049a19-26).¹¹⁷

King bu pasajın ilk maddeyle ilgili nitelendirmeye cevaplanamaz bir soru daha eklediğini düşünmektedir. Çünkü bir şeyi adlandırırken ona, örneğin kutuya tahta demeyiz tahtadan yapıma deriz. Bu durumda ilk madde olarak adlandırılan bir şey varsa onu belli bir şeye referansla adlandırmamız imkansızdır dolayısıyla bu ilk madde belli bir şey değildir (*tode ti*) ve eğer belli bir şey değilse onun varolduğunu söylemek mümkün değildir. İlk öğelerin ilk madde olduğunu söylemek de aynı şekilde doğru olmayacaktır çünkü bu öğeler belli bir niteliğe sahip olan öğelerdir.¹¹⁸ Ama yine bu noktada Aristoteles'ten bir alıntı yapmak gereklidir:

¹¹⁵ Dancy, R. (1978), s. 398.

¹¹⁶ King, H. R. (1956), "Aristotle without Prima Materia", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17/3, s. 370.

¹¹⁷ *Aristotle: Metaphysics, The Complete Works of Aristotle*, Vol. II

¹¹⁸ King, H. R. (1956), s. 372.

Şimdi bir maddi şey için başka bir şeyden oluşturulmuş olmak mümkündür örneğin hava ateşten; ama daha önce varolan herhangi bir kütlenin (mass) yokluğunda meydana gelme imkansızdır. Olanak olarak belli bir maddi şey olan doğrudur ki etkin olarak belli bir şey haline gelir. Ama eğer olanak halindeki maddi şey hâlihazırda etkin bir biçimde başka bir tür maddi şey değilse ayrı bir boşluğun varlığı kabul edilmek zorundadır (302a5-9).¹¹⁹

Dolayısıyla olanak halindeki bir şeyden bahsetmek istiyorsak ona önce olan, etkin bir şeyden bahsetmek zorundayızdır. Bu da bize saf olanaklılık diye bir şeyden bahsetmenin imkansız olduğunu gösterir. O halde tözsel meydana gelmenin ilk basamağında ilk madde değil de dört öge ve onların birbirlerine dönüşümlerinden doğan farklılıklar vardır. Aristoteles de bunun böyle olduğunu belirtmektedir ve daha sonra da bunun nasıl gerçekleştiğini anlatmaktadır:

...yine de tüm meydana gelme ve bozulmanın bir veya daha fazla öğeden ilerlediği doğruysa da bu neden bu şekilde olmaktadır ve neden nedir?¹²⁰

S. Cohen de bu pasajdan hareketle Aristoteles'in bu dört öge için ortak bir madde önerdiğini ama bunun ilk madde olduğuna dair bir belirleme de bulunmadığını belirtmektedir.¹²¹ Aristoteles, öğelerin birbirine dönüşmesinde kalıcı bir dayanağın olduğunu vurgulamakta ama bunun benzeri olan kalıcı bir dayanağın her değişim için geçerli olmadığını belirtmektedir.¹²² Buna göre eğer öğelerin birbirine dönüştüğü doğruysa onların, hem birbirlerinden ayrılmalarını hem de bu dönüşümü sağlayacak bir öğeye sahip olmaları zorunludur.

....maddi şeylerin kendilerinden oluştuğu öğeler için ortak bir şeye sahip olduğunu ve onların birbirine dönüştüğünü düşünenler zorunlu bir biçimde eğer bu görüşlerden birini kabul ederlerse bunu diğeri izler. Buna rağmen onları, tuğlaların duvardan gelmesine benzeri haricinde ne

¹¹⁹ Aristotle: *On The Heavens, The Complete Works of Aristotle*, Vol. II

¹²⁰ Aristotle: *Metaphysics, The Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

¹²¹ Cohen, S. (1984), "Aristotle's Doctrine of the Material Substrate", *The Philosophical Review*, Vol. 93/2, s. 171.

¹²² Cohen, S. (1984), s. 173.

birbirlerinden meydana gelen ne de her birinden meydana gelen şeyler haline getirmeyenler, et ve kemik ve bu tür başka her şeyin bunlardan çıkarılmasını saçma bulacaklardır. Bahsettiğimiz bu nokta aynı zamanda onları bir diğerinden meydana getirenler içinde bir sorun yaratacaktır şöyle ki bu sorun, onların dışında ve üstünde olan bir şey onlardan nasıl oluştuğudur? Bahsettiğim şey çeşidi şudur: su, ateşten meydana gelebilir ve ateş ondan (her ikisi de ortak bir şeye, dayanak olarak adlandırılan şeye sahiptir); ama daha fazla olandan et ve ilik oluşur. Bunlar nasıl oluşur?

Aynı şekilde *De Caelo/Gökyüzü Üzerine* 312a17-33'te de Aristoteles bu dört öge için ortak bir maddenin varlığından bahseder:

O halde bir tür maddeye sahip olan bir şey hafiftir ve daima yukarıya doğru hareket ederken karşıtı bir maddeye sahip olan bir şey ağırdır ve daima aşağı doğru hareket eder. Madde türlerinden oluşan maddi şeyler bunlardan farklıdır ama bunların mutlak bir biçimde sahip olduğu niteliklere göreli bir biçimde sahiptirler, hem yukarı hem de aşağı doğru hareketi içerirler. Bu nedenle hava ve sudan her biri hem hafifliğe hem de ağırlığa sahiptir ve su, toprak hariç her şeyin dibine çökerken hava, ateş hariç her şeyin yüzeyine yükselir....madde çeşitleri bu maddi şeylerin sayısı kadar olmalıdır yani dört ama dört olsalar da bunlara ortak olan her birinde varlık bakımından farklı olan bir madde olmak zorundadır – özellikle eğer birbirleri içine geçeceklerse – .

Bu ortak madde sorununu Aristoteles bir ilk maddeye giderek çözümlmek yerine ögelerin paylaştıkları ortak özelliklere vurgu yaparak giderir. Buna göre dört ögenin kendilerine ait karşıt iki özelliği bulunmakta ve birbirlerine değişirken diğer ögeyle ortak olan bir özellik sabit kalmakta ki bu dayanak görevi görmekte diğeryse değişmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles bu dört ögenin sahip olduğu iki karşıt çiftinden bahseder: ıslak-kuru, soğuk-sıcak. Buna göre ateş sıcak ve kuru, su soğuk ve ıslak, hava sıcak ve ıslak, toprak ise soğuk ve kurudur. Ateş ve hava ortak olarak sıcaklığı, su ve hava ortak olarak ıslaklığı, toprak ve ateş ortak olarak kuruluğu, su ve toprak ise ortak olarak soğukluğu paylaşır. Ortak bir özellik paylaşan ögeler birbirine değişirken ortak olan bu özellik dayanak görevi görmekte, karşıt olan

diğer özellikler ise birbirlerine değişmektedirler. Dolayısıyla hem bu şekilde öge karışıtına değişmekte hem de her değişimde olması gereken dayanak, saf olanak olan bir ilk maddeye referans yapılmaksızın sağlanmış bulunmaktadır. Bu dört ögenin seçilmesinin temel nedenlerinden birisi de bunların yalnızca meydana gelen ve yokolan şeyler olmamaları aynı zamanda bir yerden diğerine hareket edebilen, miktar bakımından azalıp çoğalabilen ve şeffaf olmaktan bulanık olmaya doğru değişebilen şeyler olmalarıdır.¹²³

Eğer her şeyin temelinde dört ögenin birbirine değişmesinin olduğunu düşünüyorsak birbiriyle ortak bir özelliği olmayan öğelerin dönüşmesi sorununu nasıl çözebiliriz? Örneğin ateş suya nasıl dönüşür? Aristoteles bunu, geçişin doğrudan olmadığını, ateşin önce havaya daha sonraysa suya dönüştüğünü belirterek açıklar. Öğeler söz konusu olduğunda bu açıklama kabul edilebilir bir açıklamadır. Fakat daha karmaşık değişimler dört ögeye giderek nasıl açıklanacaktır yani bir şarabın sirkeye dönüşmesini nasıl açıklarız? Çünkü şarap olanak olarak sirke değildir ve bozulduğunda sirkeye doğru bozulmaz.

Karşıtlarla bir şeyin maddesi arasındaki ilişkiyle ilgili de bir sorun bulunmaktadır. Şöyle ki eğer beden olanak olarak sağlıklıysa ve hastalık sağlığın karşıtıysa beden olanak olarak her ikisi de olmak zorunda mıdır? Ve su olanak olarak hem şarap hem de sirke midir? Veya bundan ziyade formu ve durumu nedeniyle birinin maddesi fakat bu durumun yoksunluğundan dolayı da diğerinin maddesi midir ve doğasına karşıt olan bir ayrışma mıdır?

Aynı zamanda şarabın neden sirkenin maddesi olmadığına veya sirke ondan meydana geldiği halde olanak olarak sirke olmadığına dair belli bir sorun da bulunmaktadır ve benzer bir biçimde yaşayan bir canlı olanak olarak bir ceset değildir. Belki de bunun nedeni ayrışmanın ilineksel bir şey olmasıdır. Canlı değil canlının maddesi, ayrışma nedeniyle aynı zamanda cesedin de maddesi ve olanağıdır ve şarap değil ama su sirkenin maddesidir....birbirine değişen her şey bu şekilde

¹²³ Gill, M. L. (1991), s. 62.

maddelerine geri dönmek zorundadır örneğin eğer bir canlı bir cesetten meydana gelirse ceset önce maddesine geri dönmeli ve bundan bir canlı meydana gelmelidir ve sirke önce suya dönmeli ve bundan şarap haline gelmelidir (1044b34-1045a2).¹²⁴

Bu durumda su, şarabın kendisinden meydana geldiği daha önce varolan maddedir ve şarap meydana geldiğinde su onda bulunan bir bileşendir. Dolayısıyla aslında şarap ve sirkede ortak olarak bulunan bir öge vardır ve birinden diğerine geçişte bu yolla sağlanmaktadır. Su, şarapla ilişkisi içerisinde de Aristoteles'in maddeye dair tanımını karşılar gözükmektedir.¹²⁵ Fakat bu noktada şu da sorulabilir: öğelerin birbirine değişmesi başkalaşım mı meydana gelme midir? Eğer başkalaşım olarak kabul edersek bu var olan her şeyi belli bir tür değişmeye indirgemek ve tözsel meydana gelmenin varlığını reddetmek anlamına gelecektir. Öğelerin birbirine bu şekilde dönüştüğünü kabul etmek ayrıca Sokrates öncesi filozoflara geri dönmek de demektir.

Oysa Aristoteles'in değişimden bahsederken ve farklı değişim türlerini birbirinden ayırırken göz önünde tuttuğu birinci sebep, doğada varolan tüm değişmelerin, şeylerin niteliklerini, özelliklerini değiştirmesine indirgenemeyeceğini ve bunun yanında bu niteliksel değişimin de her zaman varlığa gelme ve yokolma olarak kabul edilemeyeceğini göstermekti. Bunları belirten Aristoteles'in ay-altı dünyadaki her değişmeyi indirgediği dört ögenin hareketlerini ayrılma ya da birleşmeye ya da niteliksel bir değişme şeklindeki bir başkalaşıma indirgemeyeceği de açıktır. Çünkü burada söz konusu olan sadece suyun bir niteliğini kaybedip havaya ait bir niteliği kazanması değildir. Evet ikisinde de ortak olan nitelikler bulunmaktadır ama bu ortaklık onların birbirine dönüşmesini sağlayan bir dayanak görevi görmektedir. Dolayısıyla gerçekleşen şey bir başkalaşım olmaktan ziyade tözsel bir meydana gelmedir.

Bu şekilde tözsel meydana gelmeyi açıklamak adına başvurulmuş dört öge için bir dayanak aramak ve bunu da bu öğelerden daha ilksel olan ve ilk olmağı nedeniyle hiçbir belirlenime sahip olmayan, saf bir olanağa sahip bir ilk madde kabul

¹²⁴ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H*, (trans.by.: D. Bostock), Oxford: Clarendon Press, 2006.

¹²⁵ Gill, M. L. (1991), s. 63.

etmek gereksiz bir çaba haline gelecektir. Çünkü her şeyin temelinde kabul edilen dört öge Aristoteles için her şeye ilksel olan şeylerdir ve onlardan daha önce olan bir şey yoktur. Zaten saf olanak gibi bir şeyden bahsetmek Aristoteles'in felsefesine tam anlamıyla zıt bir şeyi ileri sürmek anlamına da gelecektir. Her olanak ona önce olan bir etkinlik nedeniyle olanak durumdadır ki onu etkin hale getirmekte ancak bu şekilde mümkün olacaktır. Dolayısıyla her şeyin temelinde duran bir saf olanaktan bahsetmek aslında hiçbir şeyden bahsetmemek, her şeyin belirsiz kalması demek olacaktır. O halde mademki dört ögeyi ileri sürmede ki amacımız varolan her şeye dair bir açıklamada bulunmaksa bunu belirsiz, bilinemez bir şeye gitmek yerine varolanların kendilerine ait değişimleriyle açıklamanın daha kabul edilebilir olduğu açıktır.

Bu sonuçla beraber maddenin değişim içerisindeki rolünü açığa çıkarmış olduk ama doğa bilimleri söz konusu olduğunda maddenin rolü bununla sınırlı değildir. Bunun nedeniyse maddenin aynı zamanda canlı varlıkların hareketlerine dair açıklama içerisinde de temelde bulunuyor olmasıdır. Aslında Aristoteles'in *Met.* adlı eserinin VI. kitabının I. bölümünde yapmış olduğu bilimler sınıflandırmasına geri dönülürse bu daha açık hale gelecektir. Aristoteles burada üç teoretik bilim tanımlar: Teoloji, Fizik ve Matematik ve bu bilim sınıflandırmasını onların kendilerine konu edindikleri varlık türlerine göre yapar. Çünkü bu bilimler belli bir varlık türüyle ilgilenmektedirler. Fizik, hareket ve değişmeye tabi olan varlıkları ve bunlara ait olan doğa yasalarını kendine konu edinmektedir. Dolayısıyla onun çalışma nesnesi maddi bir yapıda ve değişme özelliğine sahiptir yani Fizik, maddi bir yapıya ve değişme özelliğine sahip olan nesnelere çalışmaktadır.

O halde böyle bir maddi yapıya sahip olan ve onun nasıl değiştiğini anlamak için kendisine gidilen madde aynı zamanda ondaki hareketi de açıklayan bir özelliğe sahiptir. Zaten Aristoteles'in ileri sürdüğü ve üzerinde durduğumuz dört değişme türü aynı zamanda dört hareket türü olarak da kabul edilmektedir. Buna bağlı olarak da Aristoteles'te hareket dört farklı türdedir. Yer değiştirme (*Phora*), Durum değiştirme, Bozulma (*Phthora*), Büyüme (gelişme) (*Aukhesis*). Bu farklı hareket türleri bağlamında bir sonraki bölümde maddenin hareket bakımından ne anlamda önemli olduğu açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Ama hareket türlerini ayrı ayrı ele

almadan önce yapılması gereken ilk şey, hareketin tanımını yapmaktır ki bundan hareketle ilgili ayrımlara daha rahat gidebiliriz. Ayrıca bu yolla hareketle bağlantılı olarak maddenin yer ve zamanla olan ilişkisi de ele alınmaya çalışılacaktır.

II.3. MADDE: HAREKET (*KINESIS*), YER (*TOPOS*) VE ZAMAN (*KRONOS*)

Maddenin hareket, yer ve zamanla olan ilişkisini ele almak istiyorsak öncelikle yapmamız gereken hareketi ele almaktır. Bunun nedeniyse Aristoteles'in *Fiz.*'in III. kitabında da belirttiği gibi doğanın hareket ve değişimin ilkesi olmasıdır. Bu nedenle doğa hakkında bilgiye sahip olmak istiyorsak hareketin ne olduğunu açığa çıkarmamız gerekir. İncelemeye diğer terimler yerine hareketle başlama nedeniyse bunların harekete referansla açıklanabilme olanağına sahip olmalarıdır:

Doğa bir hareket (kinesis) ve değişim (metabole) ilkesidir ve incelememizin konusudur. Bu nedenle hareketin ne olduğunu anlamamız gerekir çünkü o bilinemez kalırsa doğa da bilinemez kalacaktır. Hareketin doğasını belirlediğimizde görevimiz, sıralamada daha sonra gelen kavramlara aynı şekilde saldırmak olacaktır (200b11-15).¹²⁶

Temelde hareket Aristoteles için sürekliliği olan şeyler sınıfına aittir; sürekli olmak demekse sonsuz olarak bölünebilmek anlamına gelir. Bu nedenle de yer, boşluk ve zaman da hareketi anlamak için zorunlu olan kavramlardır. Harekete neden olanın ne olduğunu söylemek hareket edene göre ki bunun tersi de aynı derecede doğrudur. Ayrıca Aristoteles ayrı başına hareket diye bir şeyden bahsedemeyeceğimizi çünkü onun her zaman ya töze ya niteliğe ya da niceliğe yapılan bir göndermeyle ortaya konduğunu da belirtir. Bu nedenle ne kadar farklı sayıda varlık türünden bahsederseniz aynı zamanda o kadar hareket türünden de bahsetmiş oluruz. Şöyle ki başkalaşabilir olanın bu olmaklık olarak etkinliği başkalaşırken, artan ve karşıtı olan azalanın etkinliği, meydana gelen ve ortadan kalkanın etkinliği yer değiştirmedir (*Fiz.* 201a10-14). Daha önce Aristoteles için dört tür hareketin bulunduğu bahsetmiştik. Ama burada görürüz ki başkalaşım dışındaki bütün hareketleri yer değiştirmeye indirgemiş durumdadır. Bunun nedeniyse tüm bu hareketlerin temelde yer değiştirmek olduğunu düşünmesidir. Çünkü hareket ettirenle hareket edenin arasında belli bir temas olmaksızın hareket gerçekleşmez ki bu temas en açık şekilde yer değiştirme hareketinde görülmektedir. Dahası yer değiştirme hareketi diğer hareket türlerinin olmadığı zamanda tek başına

¹²⁶ Aristotle's *Physics Books I and II*.

varolabilirken geri kalan hareket türlerinin hepsi yer değiştirmeyi şöyle ya da böyle içermektedir.

...diğerlerinin hiçbirini ama yer değiştirme sürekli olabilir bu da onun ilk anlamda önceliğe sahip olduğu anlamına gelir. Çünkü bir şeyin yerini değiştirmesi olgusu nedeniyle bunun aynı zamanda onun büyümesi veya niteliksel olarak değişmesi anlamına gelmemesi için hiçbir neden yokken diğer hareketlerden hiçbirini o olmaksızın gerçekleştiremez....(200b33-35).¹²⁷

Buna göre yer değiştirme ya çekme ya itme ya kaldırma ya da indirme şeklindedir. Ama son tahlilde kaldırma ve indirmede itme ve çekmeye indirgenmiş durumdadır. İleride hareketsiz hareket ettiriciden bahsederken aynı zamanda bu yer değiştirme hareketinin de iki farklı türü olduğunu göreceğiz: dairesel ve çizgisel. Bu şekilde türlerine göre ayrılan hareket aslında kendi içinde de iki farklı şekilde anlaşılabilir ki Aristoteles, hareket ettiren ve hareket edenin ilişkisi bağlamında bu ayrımı yapar. Buna göre bazı şeyler hareket ilkelerini kendilerinde taşıırken; diğerlerinin hareket etmesi, başka bir şeyin onları hareket ettirmesine bağlıdır. Hareket ilkesini kendinde taşıyanların hareketlerini doğal hareket olarak adlandıran Aristoteles, diğerlerinin hareketini ise doğaya karşıt olan hareketler olarak kabul eder.

...tüm hareket ya zorlama (biai) ya da doğaya göredir (kata physin) ve eğer zorlama hareketse doğal da olmalıdır (çünkü zorlama hareket doğaya karşıdır (para physin) ve doğaya karşı olan hareket doğaya göre olana sonradır dolayısıyla doğal dört öğenin her biri doğal bir harekete sahip değilse diğer hareketlerin hiçbirini mümkün olmayacaktır)... (255b32-34).¹²⁸

Doğal ve doğaya karşı olan hareket yalnızca hareket eden bakımından değil hareket ettiren bakımından da önemlidir. Çünkü hareket ettirenin bu özelliğini kullanması için hareket ettirdiğiyle de ilişkisi olması gerekir. Ama hareket ettiren, doğasına karşı olan bir harekete de neden olabilmektedir. Aristoteles buna örnek olarak kaldırıcı

¹²⁷ Aristotle's Physics Books I and II.

¹²⁸ Aristotle's Physics Books I and II.

vermektedir. Kaldıraç kendinde hafif olan bir şey olma özelliğine sahiptir ama yine de ağır şeyleri kaldırabilmekte yani onların yer değiştirmesini sağlayabilmektedir (*Fiz.* 255a20-23). Sonuçta ister doğal isterse doğaya karşı olsun her hareket bir hareket ettiriciyi gerektirir. Her hareket ettiren bir diğer şeyin hareket etmesine neden olmakta ki bu da hareket edenin başka bir şeyi hareket ettirmesi anlamına gelecektir. Böyle devam eden bir süreklilik aynı zamanda sonu ya da başı olmayan bir hareket fikrini doğurabilir. Sonsuza kadar giden bir hareketi kabul etmeyen Aristoteles bunu başlatan bir ilk hareket ettirici olduğunu belirtir ve bunu saf etkinlik olarak tanımlar. Çünkü onda bulunacak olanaklılık başka bir hareket ettiriciyi gerektirecek bu da bu sürecin bir başlangıcı olmaksızın devam etmesine neden olacaktır. Dolayısıyla Aristoteles'in ilk hareket ettiricisi onu hareket ettirecek bir başka şeyi gerektirmez.

Tüm bunlar ışığında aslında dönüp geldiğimiz yer, hareketin tanımı olacaktır. Hareket Aristoteles için, “Olanaklı olanın (*dynamei*) olanak halinde olması bakımından etkin hale (*entelekheia*) gelmesidir” (*Fiz.* 201a28). Bu tanım aslında birçok sorunu da beraberinde getirir. Bunun nedeniyse olanaklılık halinden etkin hale geçmenin birçok farklı biçimde okunabilmesidir: etkin hale gelmek bir süreçte olabilir, bir sürecin sonucu anlamına da gelebilir. Bu iki ayrı okuma aynı zamanda iki ayrı hareket anlayışına da neden olmaktadır. Aristoteles için bazı şeyler her zaman etkin halde bulunurken bazılarıysa olanaklı ve etkin haldedir. O halde işe bu tanımı, terimlerini ve onların içeriklerini tek tek ele alarak daha açık hale getirmekle başlayalım.

Etkin hale gelmenin bir süreç olduğuna dair görüş diğer görüşe göre daha makul görünebilir. Bunun nedeniyse olanak halindeki etkin hale gelmesinin belli bir süreci gerektirdiğinin düşünülmesidir.¹²⁹ Bu hareket bakımından ele alınırsa onun bu sürecin sonucu olacağı açıktır. Örneğin bir evin inşası sırasında tuğlaların ve taşların bir araya gelerek ev haline gelmesi belli bir süreci çağırır. Etkinliği bir süreç değil de bir ürün olarak ele alan Kosman'a göre ise Aristoteles'in de belirttiği gibi her etkin hale gelme hareket anlamına gelmemektedir. Örneğin bir yoksunluğun etkinliği hareket demek değildir. Bu ikisi arasındaki farkı ortaya koymak içinse “olanaklı olması bakımından”ın ne anlama geldiğine daha yakından bakmayı ister.

¹²⁹ Kosman, A. (1969), “Aristotle's Definition of Motion”, *Phronesis*, Vol. 14, s. 40.

Buna göre tuğlaların ve taşların olanak olarak ev olmaları bakımından etkin hale geçmelerinin sonucu bir ev inşa etmek olmayabilir ama tuğlaların ve taşların olanak olarak ev olması süreci olabilir. Dolayısıyla inşa edilebilenin bina haline gelebilmesi onun etkinliği olmayacaktır bundan ziyade onun bina olması sahip olduğu etkinliğin olanaklı hale gelmesi demektir dolayısıyla asıl bu, onun hareketidir.¹³⁰

Buna göre Kosman için “etkinlik” kelimesi bir ürüne işaret eder sürece değil. Bronz, olanak olarak heykeldir; heykel haline getirilme değildir. Tuğlaların sahip olduğu olanaklılık, bina haline gelme süreci değil bina olmaktır. Bunun etkin hale getirilmesi demekte binanın ortaya konmasıdır.¹³¹ Bunu daha açık kılmak için Kosman bir ayrıma gider: “yoksunlaştırıcı (*deprivative*) gerçekleşmeye (*perfection*) karşın “oluşturucu (*constitutive*) gerçekleşme. Buna göre bir şeyin iyi yönde gelişmesi demek başka bir şeyin tahrip edilmesi olarak da düşünülebilir. Yoksunlaştırıcı bir gerçekleşme öznenin kendisine bağlı olmaktan çok başka bir şeye bağlıdır. Oysaki Aristoteles’in de sık sık belirttiği gibi kendini gerçekleştirmek öznenin kendisine ait olan bir şey olup ona dışsal olan bir şey nedeniyle meydana gelmez. O halde tuğla ve taşların ev olma olanağının oluşturucu etkinliğinin gerçekleşmesi bu olanağın yoksunlaştırıcı olanağının gerçekleşmesine öncedir. Bunu daha açık kılmak için Aristoteles’in *De Anima/D. A. 417a20*’de verdiği olanaklılık ve etkinliğin farklı türlerine bakmaktadır.

Bunu da ‘Grekçe bilen biri’ üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Bilen biri;

- A. Bir insandır.
- B. Grekçe bilgisine sahiptir.
- C. Grekçe ile ilgili bir şeyle uğraşmaktadır.

A anlamında bilen biri bir şeyler bilmek için olanak durumdadır ama etkin bilgiye sahip değildir. B anlamında bilen biri Grekçe bilgisine sahiptir ama onu kullanmamaktadır. C anlamında bilen biriye Grekçe bilgisini etkin olarak kullanmaktadır. B’nin hem etkinliği hem de olanaklılığı barındırdığı açıktır. Grekçe

¹³⁰ Kosman, A. (1969), s. 43.

¹³¹ Kosman, A. (1969), s. 46.

bilen biri etkin olarak bir şeyler bilmekte ama bu etkin bilgi, belli şeyleri düşünmek ve belli eylemlerde bulunmak için kendinde bir olanak olarak bulunmaktadır. Grekçe bilgisi her zaman etkin halde değildir. Kosman'a göre hareket B'deki duruma benzer. O, C ile A arasında bulunan bir aracı durumundadır.¹³² Dolayısıyla hareket, olanak olanın olanak olması bakımından kurucu etkinliğidir.

Graham, Kosman'ın hareket hakkındaki bu açıklamalarını metafiziksel temele sahip olan bir şey olarak görmez. Ona göre burada yapılan itirazların ve açıklamaların çoğu dilsel bir temele sahiptir.¹³³ "...olması bakımından" (*qua*) söz öbeğinin farklı kitaplarda farklı anlamlarda nasıl kullanıldığını göstererek işe başlayan Graham, bu kavramdan hareketle hareketin bir süreç değil de bir ürün olduğu sonucuna doğrudan varılamayacağını çünkü inşa edilebilir (*oikodometon*) bir şeyin etkinliğinin inşa edilebilir anlamına gelebileceğini de söyler. *Fiz.* 201a16-18'de geçen "İnşa edilebilir olan onu böyle adlandırdığımız sürece etkindir, inşa edilmiştir ve bu binadır/inşa etmektir (*building*).” Buradaki bina ve inşa etmek arasındaki farkı Türkçe göstermek zordur çünkü ikisi için ayrı kelimeler kullanılmaktadır. Oysaki İngilizcede bina için ve inşa ediyor olmak için "building" kelimesi kullanılır. Bundan hareket eden Graham, Grekçe inşa edilebilir anlamını veren *-tos* ile inşa etmek ya da bina anlamını veren *-sis* takısını ele alarak etkinliğin doğrudan ürün değil süreç anlamına gelebileceğini belirtir. Önemli olan hareketin öznesi olarak maddenin ne anlamda ele alındığıdır. Hareketin tanımı verilirken inşa edilebilirin inşa edilebilir olarak etkinliğinden değil herhangi bir M'nin inşa edilebilir olarak etkinliğinden bahsedilir. Burada M, maddi terimler aracılığıyla ortaya konan bir şeydir.¹³⁴

Örneğin bronzun bronz olarak etkinliği hareket değildir. Çünkü Aristoteles'e göre bronz olmakla olanak olarak bir şey olmak farklı şeylerdir (*Fiz.* 201a30-32). Dolayısıyla Graham'a göre olanak olarak değişmiş olmakla olanak olarak değişiyor olmak farklı şeylerdir.¹³⁵ *-sis* takısı Grekçe şimdiki zamana da denk gelen bir yapıya sahip olduğundan etkinliği süreç olarak okuma olanağı da vardır. Ayrıca Graham,

¹³² Kosman, A. (1969), s. 53.

¹³³ Graham, D. W. (1988), "Aristotle's Definition of Motion", *Ancient Philosophy*, Vol. 8, s. 211.

¹³⁴ Graham, D. (1988), ss. 212-214.

¹³⁵ Graham, D. (1988), s. 215.

Kosman'ın yaptığı kurucu ve yoksunlaştırıcı gerçekleşme sınıflandırmasının Aristoteles'te bulunmadığını belirtmekte ve bu nedenle de etkinliğin bu ayrıma göre ürün olarak kabul edilmesini hatalı bulmaktadır.

D. Charles da hareketi süreç olarak kabul etmektedir. *Fiz.*'in III. kitabında ele aldığı hareket bağlamında aynı zamanda süreçlerin (*kineseis*) ne anlamda anlaşılabilirliğini, doğalarının ne olduğunu, bir süreç gerçekleşirken onda varolan özdeşlik koşullarını ve süreçleri bireyselleştirenin ne olduğunu ve birbirleriyle olan farklarını ortaya koyduğunu düşünmektedir.¹³⁶

Hareketin bir süreç mi yoksa ürün mü olduğu, temelde olanak ve etkinliğin arasındaki ilişkinin nasıl ele alındığına bağlıdır. Hareket türleri bağlamında ele alınırsa bir şeyin büyümesi yalnızca sonuçta büyümüş haline bakılarak ele alınıyor olsaydı büyüdüğü sıradaki sürece hiç değinilmezdi. Ama bir insan bebeklikten bir yetişkin olmaya doğru ilerlerken bunun, belli bir süreç boyunca gerçekleşen bir şey olduğu açıktır. Çünkü onun yetişkin hale gelmesi bebek olarak bu olanağa sahip olması ve olanaklı olmak bakımından yetişkin hale gelmesi demektir. Dolayısıyla yalnızca yetişkin bir insana bakarak onun hareketinin veya etkinliğinin ne olduğunu tam anlamıyla anlamamız zordur. Bu bir bina içinde geçerlidir. Yalnızca inşa etme süreci sonucundaki binadan dolayı etkinliğin gerçekleştiğini söyleyemeyiz. Hareketle etkinlik arasındaki fark da aslında bunu bize verir. Aristoteles'in de belirttiği gibi her hareket türü etkinlik olarak kabul edilemez.

Bir A noktasından bir B noktasına yürümek yalnızca B noktasına varmaya yapılan bir vurguyla anlaşılır. Hareket, etkinlik gibi her bir anda bütün ve tam değildir. Ayrıca hareket sırasında hareket edenle ettiren arasındaki ilişkiden bahsedilirse hareketin başlaması için dışsal bir şeye, hareket ettiriciye ihtiyaç bulunmaktadır. Oysa etkinlik onu gerçekleştirene aittir; dışsal bir şeye bağlı değildir. Ayrıca Aristoteles hareket ettiren ögede her zaman olanağın ve etkin olanın bir arada bulunduğunu düşünür. Çünkü hareketin sürekli ve devamlı olmasını sağlayan budur. Hareket ettiren kendinde bulunan olanağın etkin hale gelmesi sayesinde başka bir şeyi hareket ettirmekte, bunun sonucunda hareket edense aynı şeyi gerçekleştirerek

¹³⁶ Charles, D. (1984), *Aristotle's Philosophy of Action*, London: Duckworth, s. 5.

harekete devam etmektedir. Ama böyle bir sürecin nasıl başladığı ayrı bir soru olarak önümüzde durmaktadır.

Her hareket edeni bir hareket ettiren varsa bu sürekli devam eden, sonsuz bir süreç olacaktır ki Aristoteles sonsuz diye bir şeyi kabul etmez. Yoktan, bir anda başlayan bir süreç olarak da kabul edilemez çünkü kendinden önceki filozofların hepsinin kabul ettiğine benzer şekilde Aristoteles için de hiçten hiçbir şey meydana gelmez. O halde hareketi başlatan bir şeyden bahsetmek zorundayızdır ama onun doğası hareket ettirdiklerinden farklı olmalıdır. Bunu da en iyi sağlayacak özellik kendinden hareket eden bir şey olmasıdır. Böyle bir kendinde hareketli şeyin olanak halindeki bir şeyi barındırmayacağı da açıktır. Çünkü olanaklı olmak etkin hale geçmek demektir yani başka bir şey tarafından hareket ettirilmek demektir. Dolayısıyla hareketsiz hareket ettirici (*akineton kineton*) olarak adlandırdığı ilk hareket ettirici saf *energeia*dır. Şimdi onun diğer hareket ettiricilerden farkını ortaya koyarak harekete dair açıklamamızı tamamlayabiliriz.

Hareketin nasıl gerçekleştiğine dair farklı kavramlar kullanan Aristoteles bunları, “bir arada” (*ama*), “ayrı” (*khoris*), “ilişkide olarak” (*aptesthai*), “arada” (*metaksu*), “ardışık/peş peşe” (*ephekses*), “sürekli” (*synektes*) olarak sıralar (*Fiz.* 226b18). Tüm bu terimlerin, şeylerin birbirleriyle olan ilişkilerini farklı şekillerde tanımladığı açıktır. Bir arada olmak Aristoteles için şeylerin uç noktaları birbiriyle temas halindeyse mümkündür (*Fiz.* 226b23). Ayrıca iki şeyin bir arada ya da ayrı olduğunu söylemek onların aynı yerde olup olmadığını belirtmek demektir. Ardışık olmak da Aristoteles için gerçek anlamda temas halinde olmak demektir. Şimdi hareket eden her ne ise başka bir şey tarafından hareket ettirilmesi gerekiyorsa hareket bunlardan hangisi olacaktır? *Fiz.* kitabı boyunca Aristoteles sürekliliği, bir arada olmayı ve teması hareketin ana türleri olarak kullanmaktadır. O halde ilk hareket ettiricinin diğer her şeyi hareket ettirirken bu hareket türlerinden hangisinin gerçekleştiğini söyleyebiliriz ki bu da oldukça zor bir sorudur.

Eğer ilk hareket ettirici bu dünyadaki fiziksel şeylerin hareketine neden olacaksa ya onlarla temas içindedir ya da onların hareketleriyle belli bir sürekliliğe sahiptir (*Fiz.* 242b29). Böyle bir hareket ettiricinin ise bu dünyadaki hareket ettiricilerle aynı doğaya sahip olması gerekir. Oysaki yukarıda da belirttiğimiz gibi

onun doğası farklıdır ki tüm harekete neden olmaktadır. Üstelik Aristoteles hareket ettiriciyle hareket edenin arasında başka bir şeyin olamayacağını da söyler (*Fiz.* 243a11). O halde ilk hareket ettirici nasıl bir doğaya sahip olacaktır?

Aristoteles hareketsiz hareket ettiriciden *Fiz.* VIII. kitap'ta bahsetmektedir. Bir şeyin kendinde hareketli olduğunu söylemek onda bir hareket eden bir de hareket ettiren kısmın olduğunu söylemek anlamına gelecektir:

Dolayısıyla bir şey kendini hareket ettirdiğinde onun bir kısmı hareket ettiren diğer kısmı hareket edendir. Ama her iki kısmın birbirini hareket ettirmesi anlamında kendinde hareketli değildir....eğer her iki kısım da birbirini hareket ettirirse bir ilk harekete ettirici olmayacaktır....o halde hareket eden bir kısım ve hareketsiz bir hareket ettirici kısmı olası durum olarak kabul ediyorum. Yeniden hareket ettirici için hareket etmek sorunlu değildir (258a5-15).¹³⁷

F. Solmsen bu pasajı açıklamak için *De Gen. Et Corr.* kitabına dönülebileceğini düşünmektedir.¹³⁸ “Etkide bulunmak” ve “etkiye uğramak” belli bir teması gerektiren şeylerdir.

Başka bir şeyle temas haline geçemeyen şeyler ne etkide bulunur ve etkiye uğrar ne de şeyler bir şekilde ilk olarak temas halinde olmaksızın karışır (322b22).¹³⁹

Ama Solmsen'e göre Aristoteles'in de belirttiği gibi hareketsiz hareket ettiricinin teması karşılıklı/iki taraflı değildir yani yalnızca hareket ettiren hareket edene temas eder; karşıtı doğru değildir. Dolayısıyla onun doğasının diğer hareket ettiricilere benzemesi gerekmez. Üstelik ilk hareket ettiricinin diğer hareket ettiriciler gibi durduğu veya dinlendiği bir andan bahsedilemez. Çünkü durmak demek daha önce olan başka bir hareketin olduğunu düşünmek demektir. Bu durumda da hareketsiz hareket ettiricinin hareketi ilk hareket olmayacaktır.¹⁴⁰ Dolayısıyla Aristoteles için evrendeki hareketin başladığı bir ilk andan bahsedilemez. İlk hareket ettiricin

¹³⁷ Aristotle's *Physics Books I and II*.

¹³⁸ Solmsen, F. (1960b), *Aristotle's System of The Physical World: A Comparison With His Predecessors*, New York: Cornell University Press, s. 194.

¹³⁹ Aristotle: *De Generatione et Corruptione*.

¹⁴⁰ Solmsen, F. (1960b), s. 223.

hareketi sonsuzdur. Ama fiziki dünyadaki hareketlerin bir başı ve sonu olduğunu kabul ederiz. İzmir'den Kastamonu'ya giderken hareketimiz belli bir başlangıca yani İzmir'den hareket etmeye ve belli bir sona yani Kastamonu'ya varmaya aittir. Öyleyse ilk hareket ettiricinin hareketi sınırsızken ama bu dünyadaki hareketler böyle değilken bu iki hareket arasındaki devamlılık nasıl sağlanacaktır?

Aristoteles bu noktada, ay-üstü dünya olarak adlandırılan ve kendileri de hareketsiz hareket ettiriciler olarak kabul edilen gezegenleri işin içine sokar. Bu gezegenlerin hareketleri de sonsuz olarak kabul edilmektedir o halde onlarla da fiziki hareket arasında bir fark bulunmalıdır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Aristoteles burada iki hareket ayrımına gider: dairesel ve çizgisel hareket. Ona göre ay-üstü dünyadaki gezegenlerin hareketi daireselken fiziki olan ay-altı dünyadaki hareket çizgiseldir. Ay-üstü dünya için dairesel hareketin seçilme nedeniyse bu hareketin bir başlangıcından ve sonundan bahsedilemeyecek olmasıdır. Sürekli olan bir hareket olduğundan onun sonsuz olduğu da söylenebilir.

... açıktır ki ilk hareket ettirici bir ve sonsuz olan bir şey olmalıdır. Daima hareketin olması gerektiğini gösterdik. Bu böyle olmalıdır, hareket sürekli olmalıdır, çünkü her zaman olan, sürekli olanken ardışık olan sürekli olan değildir. Dahası eğer hareket sürekliyse birdir ve yalnızca hareket ettiren ve hareket edenin her biri birse o birdir çünkü şimdi bir şey tarafından başka zaman başka bir şey tarafından hareket ettirilen şey durumunda olduğu gibi tüm bir hareket sürekli değil ardışık olacaktır (259a15-20)¹⁴¹

Solmsen'e göre burada söz konusu olan iki ayrı öğedir. İlki ilk hareket ettirici olan ama kendinde hareketsiz olan dolayısıyla da daima duran (*eremia*) diğeryse aralıksız ve özdeş bir harekete sahip olan olarak ilk hareket ettirilen.¹⁴² O halde ilk hareket ettirici hareketi ay-üstü dünyaya aktarır ve onu harekete geçirir. Ay-üstü dünya ise bu hareket sonucunda hareket eder ve o da ay-altı dünyanın hareket etmesini sağlar. Ay-üstü dünyanın dairesel yani başı sonu olmayan bir harekete sebep olmasının nedenlerinden biri belki de bu dünyada harekete geçirdiği şeylerin onun gibi sonsuz

¹⁴¹ Aristotle's *Physics Books I and II*.

¹⁴² Solmsen, F. (1960b), s. 228.

bir harekete sahip olmamaları ve sürekli yeniden hareket ettirilmeye ihtiyaç duymalarıdır. Kendilerinin sonsuz bir harekete neden olmalarının nedeniyse ilk hareket ettiricinin kendinde hareketsiz olması ve bu dünyaya bir kez hareketi aktardıktan sonra bunu tekrarlamayacak olmasıdır.

Ayrıca şu da açıktır ki ilk hareket ettiricinin kısımlardan oluştuğunu söylemek imkansızdır çünkü bu onun bir ve sonsuz olmasını engelleyecektir. Kısımlardan oluşmamak hareket eden ve ettirilen kısımlara yani olanaklı ve etkin kısımlara sahip olmamak demektir. Dolayısıyla Aristoteles için hareketsiz hareket ettirici maddi bir yapıya sahip değildir. Onun fiziki dünyadaki şeylerden farklı olmasını sağlayan da budur. Çünkü bu dünyadaki hareketi sağlayan şeylerin doğaları gereği sahip oldukları maddedir çünkü doğa bir hareket ve değişim ilkesidir. Fiziki dünyada gördüğümüz ana hareket ise yer değiştirme hareketidir ki bir şeyin yer değiştirmesi onun bir yerde bulunduğu anlamına da gelecektir. O halde bu noktada maddeyle yer arasındaki bağlantıya değinebiliriz.

Aristoteles yerle ilgili tartışmasında üç soruyla işe başlar: A. Yer var mıdır yok mudur? B. Varsa nasıl vardır? C. Yer nedir, doğası nedir? Bu soruları sormasının temelinde ise var olan her şeyin belli bir yerde olduğunu düşünüyor olması ve tüm şeyler için ortak olan hareketin yer değiştirme hareketi olmasıdır.

Doğa bilimcinin sonsuzun olduğu kadar yerin bilgisine de sahip olması gerekmektedir şöyle ki böyle bir şey var mı yok mu ve var olması bakımından nedir – çünkü herkes var olan şeylerin bir yerde (pou) var olduğunu varsayar (var olmayan hiçbir yerde değildir – keçi-geyik (tragos) ya da sfenks nerede?) ve hareket en genel ve birincil anlamıyla yer değiştirme olduğundan ki bunu yer değiştirme hareketi olarak adlandırırız (208a26-32).¹⁴³

Ayrıca hareketin belli bir öneme sahip olduğunu ilk dört ögenin hareketine giderek de açıklamak isteyen Aristoteles bu öğelerin doğaları gereği belli bir doğal harekete ve yere sahip olduğunu düşünmektedir. Örneğin hava göğe yükselirken toprak

¹⁴³ Aristotle's Physics Books I and II.

aşağıya doğru hareket eder ve onun doğal yeri aşağısıdır. Üstelik biraz önce suyun olduğu yerde biraz sonra toprağın olduğunu görürüz. Ama yer nasıl bir şeydir? Şeylerden ayrı bir varlığa mı sahiptir? Belli bir formu ve maddesi var mıdır? Yoksa şeylere referansla belirlenen bir şey midir? Bu sorular bağlamında Morrison bir şeyin bir yerde olduğunu söylemenin iki farklı şekli olduğunu söyler:

- I. X herhangi bir yerdir yani X bir yerin içindedir.
- II. X herhangi bir yerdedir yani X herhangi bir yerin içindedir.

Bir yerde olmak (*pou*) en katı anlamıyla *Fiz.* 212b8-10'da geçtiği gibi: evren bir bütün olarak herhangi bir yerde değildir yani onu çevreleyen maddi bir şey olmadığından bir yerde değildir ve ikinci bir anlamla *Fiz.* 212b27: yer vardır ve herhangi bir yerdedir ama bir yerin içinde olması anlamında değil fakat başka bir şekilde.¹⁴⁴ Morrison'a göre Aristoteles için her şeyin herhangi bir yerde olması demek her şeyin bir yerde olması demektir.¹⁴⁵

Yerin üç boyutu (uzunluk, genişlik ve derinlik) olduğunu düşünen Aristoteles maddi her şeyin bu boyutlarla sarmalandığını düşünmektedir. Ama yer maddi bir şey olamaz çünkü bu durumda iki maddi şey aynı yerde olacaktır. Bir şeyle yeri arasında bir ayırım yapmamız gerektiğinde onun bir öge ya da öğelerden oluşan bir şey olduğunu da söyleyemeyiz çünkü bu durumda şeyle yeri arasında bir ayırım yapamayız. Dahası onun maddi olduğunu söylemek belli bir ölçüye sahip olduğunu söylemek demektir ki bu durumda onu sınırlamış oluruz (*Fiz.* 209a8-13). O halde eğer bir varoluşa sahipse şeylerden farklı bir yerde olması gerekir ama bu durumda da onunla şeyler arasında bir boşluk olduğu fikri doğar. Boşluk fikrine inanmayan Aristoteles için bu kabul edilebilir bir şey değildir. Üstelik varolanların maddesi de olamaz çünkü hiç bir şey ondan meydana gelmemiştir buna bağlı olarak ne de formdur çünkü bir şeyin etkin hale gelmesi için onun olması gerekmez (*Fiz.* 209a20-22). Dahası madde ve form şeyden ayrı değilken yer ayrı olabilir. Bir şeyin yeri ne onun bir parçası ne de onun bir durumudur ve ondan ayrılabilir (*Fiz.* 209b22-29).

¹⁴⁴ Morrison, B (2002), *On Location: Aristotle's Concept of Place*, Oxford: Clarendon Press, s. 17.

¹⁴⁵ Morrison, B. (2002), s. 18.

*O halde şeyden ayrılabilir olduğu sürece form değildir ve onu içermediği sürece de maddeden farklıdır (209b30-31).*¹⁴⁶

Solmsen'e göre de eğer bir nesne olduğu yerden başka bir yere hareket edebiliyorsa yer ona ait olan bir şey olmayacaktır. Çünkü belli bir yer kaplayan fiziksel nesnelere hareket edebilme özelliğine sahiptirler. Oysaki bir şeyin formu ve maddesi ona aittir ve ondan ayrı var olamaz.¹⁴⁷ Ayrıca Solmsen yer ile maddenin aynı şeyler olarak düşünülmesinin Aristoteles tarafından olası bir şey olduğunu söyler. Bunun nedeniyse ikisinin de farklı şeylerin altında sabit duran bir dayanak tablosu çizmesidir. Şöyle ki bir şey şimdi beyaz daha sonraysa siyahtır ve bu değişimin altında bunu sağlayan bir dayanak bulunmaktadır. Aynı biçimde aynı yer önce hava tarafından sonraysa su tarafından işgal edilebilir. Ama buradaki fark daha önce hava olanın su olduğunu söylemek değil daha önce havanın olduğu yerde daha sonra suyun olduğunu söylemek demektir.¹⁴⁸ Yer şeyin tözüne hiçbir biçimde katkıda bulunmamaktadır.

Form veya madde olmadığı ve şeylerden de farklı olduğu ortaya konan yer, nedir o zaman? Aristoteles *Fiz.* 212a3-7'de tüm bunların sonucu olarak yerin tanımını verir:

*O halde yer bu üç şeyin hiçbirisi değilse – ne form ne madde ne de her zaman orada olan bir uzanımdır, dahası yeri değiştirilen şeyin uzanımından farklıdır – zorunlu bir biçimde yer geride kalan dördüncü şey yani o şeyi içeren cismin içerdiği sınırdır (to peras tou periekhontos somatos) ki içerilen maddi şeyle temas halindedir. (içerilen maddi şeyden kastım yer değiştirme aracılığıyla hareket ettirilebilen şeydir.)*¹⁴⁹

*...bundan dolayı bir şeyin yeri onu içerenin içsel hareketsiz (akineton) sınırıdır (212a20-21).*¹⁵⁰

¹⁴⁶ *Aristotle's Physics Books I and II.*

¹⁴⁷ Solmsen, F. (1960b), s. 125.

¹⁴⁸ Solmsen, F. (1960b), s. 126.

¹⁴⁹ *Aristotle's Physics Books I and II.*

¹⁵⁰ *Aristotle's Physics Books I and II.*

Bu Morison'a göre, X gibi bir şeyin sahip olduğu gerçek/tam/uygun yerin tanımıdır ki onun bir yerde olduğunu (*en topoi*) söylemek –de olmanın “yer belirtme” halidir. –de olmanın bir yere sahip olmak (*ekhein*) anlamı ise çevrelemek (*periekhein*) anlamına denk gelmektedir.¹⁵¹

Dahası, yer şeye ilinekseldir çünkü sınırlar sınırlanana ilinekseldir (212a30-31).¹⁵²

O halde maddi bir şey kendi dışında başka bir maddi şeye sahipse ve onu içeriyorsa, bir yerdedir ve değilse bir yerde değildir (212a32-b3).¹⁵³

Bu şekilde her şeyin bir yerde olduğunu gösteren Aristoteles şeylerin bir yerde nasıl olduklarına dair ayrıma geçer. Buna göre bazı şeyler olanak olarak bir yerdeyken bazıları etkin olarak o yerdedir. Dolayısıyla sürekli olan homojen bir tözün kısımlarının olanak olarak bir yerde olduğunu söyleriz. Buna karşılık bu kısımlar ayrıldığında ama birbirleriyle temas halindeyken örneğin bir yığın gibiyken bu sefer kısımların etkin bir biçimde bir yerde olduğunu söyleriz (*Fiz.* 212b4-7).

Yine, bazı şeyler tözsel olarak bir yerdedir şöyle ki hareket edebilen her maddi şey ya yer değiştirme ya da artış yoluyla tözsel olarak bir yerdedir ama daha önce söylendiği gibi bir bütün olarak hiçbir yerde değildir ne de bir yerdedir yani onu maddi hiçbir şey içermiyorsa....(212b8-11).¹⁵⁴

Aristoteles için yerin gerçekte de bir yerde olduğunu söylemenin, onun bir yerin içinde olması anlamında değil de sınırlanan bir şeydeki sınır anlamına geldiğini belirtmektir. Var olan her şey bir yerde değildir örneğin evren ya da dünya. Buna karşılık yalnızca hareketli olan maddi şeyler bir yerdedirler (*Fiz.* 212b28-29). Bir sınıra sahip olmaktan bahsedilirken burada geçen kavram *apeiron*dur. Daha önce *apeiron* kavramıyla Anaksimandros'un *arkhe* anlayışından bahsederken karşılaşmıştık ve onun sonsuz mu sınırsız mı olarak çevrilmesi gerektiğini sormuştuk. Cevabımız onun sınırsız olarak çevrilmesi gerektiği şeklindeydi. Çünkü *arkhe* olarak kabul edilen *apeiron* sınırsızdır. Belli bir doğaya sahip olmaması

¹⁵¹ Morison; B. (2002), s. 133.

¹⁵² *Aristotle's Physics Books I and II.*

¹⁵³ *Aristotle's Physics Books I and II.*

¹⁵⁴ *Aristotle's Physics Books I and II.*

anlamında belirsizdir. Kendinden farklı karşıtların çıkmasını sağlaması anlamında da nitelik bakımından sınırsız kabul edilmelidir.

Birçok farklı şey sınıra sahiptir. Geometride çizgilerin, yüzeylerin limiti vardır ama Morrison'a göre Aristoteles yerden bahsederken bir şeyin en büyük azami sınırından bahsetmektedir ki bu sınır başka bir maddi şeydir ki bu da onun dış sınırındır. Bostock ise "azami sınır" kavramına karşı çıkmaktadır. Ona göre X gibi bir nesneyi çevreleyen cisimden bahsederken Aristoteles bu cismin aynı özelliğe sahip birçok cisimden biri olduğunu belirtmektedir ve bu şekilde daha küçük ya da daha büyük cisimlerden bahsedilebileceğinin de farkındadır.¹⁵⁵ O halde Aristoteles'in bahsettiği bunlardan hangisidir? Morrison'un bunun, azami olarak sınırlayan cisim yani evren olduğuna dair kabulüne karşılık Bostock bunun en küçük olduğunu da söyleyebiliriz der. Aslında ona göre en küçük demek daha akıllıcadır çünkü Aristoteles *Fiz.* 209a31-b2, 210b32-211a3 ve 211a27-29'da bir şeyin en temel yerinin ne olduğundan bahsederken bunu, onun uygun/tam yeri (*idios topos*) olarak adlandırmakta ve şeyden daha büyük olamayacağını söylemektedir.

Son olarak yer konusunda söylenebilecek şey Aristoteles'in çizmiş olduğu içsel ve dışsal sınır ayrımının ne anlama geldiğidir. Hareket edebilen bir şeyin çevresiyle ilişkisi parçası olduğu bütünle olan ilişkisiyle aynı değildir; hareket etmediği sürece ondadır ve onun tarafından içerilmiştir.

O halde çevreleyen şey, şeyden ayrı değil de onunla süreklilik içinde olduğunda şeyin çevreleyen şeyde olduğu söylenir ama bir yerde olduğu anlamında değil bir bütündeki kısım anlamında. Fakat şey ayrıken ve temas halindeyken o öncelikli olarak çevreleyen şeyin içsel yüzeyidir ve bu yüzey ne içinde olanın bir kısmı ne de onun uzanımından daha büyük bir şeydir ama ona eşittir çünkü ona dokunan şeylerin ekstrimeteleri/ uçları ilinekseldir. Dahası eğer bir nesne bir diğeriyle süreklilik

¹⁵⁵ Bostock, D. (2006), "A Note on Aristotle's Account of Place", *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press, s. 128.

içindeyse onda hareket etmiyordur ama onunla hareket ediyordur. Diğer taraftan eğer ayrıysa onda hareket ediyordur (211a29-34).¹⁵⁶

Bu şekilde yer hakkında söylenebilecek şeylerin hepsini söylemiş olduk. En başta belirttiğimiz üzere hareketle bağlantılı olarak yer ve zaman üzerinde de durmamız gerekiyordu. O halde sıra şimdi zaman hakkında konuşmaya gelmiş görünmektedir. Fakat bu konuyu ele almadan önce Aristoteles'in boşluk hakkındaki fikirlerine de değinmek gereklidir çünkü yerle ilgili bir inceleme boşlukla ilgili bir kaç şey söylemeden tamamlanmış görünmez.

Aristoteles boşlukla ilgili görüşlerine *Fiz.* 213a12'den itibaren bahseder ve yer hakkındaki ilk elden sorulara benzer soruların boşluk içinde sorulabileceğini belirtir. Şöyle ki; boşluk var mıdır yok mudur? Varsa nasıl bir doğaya sahiptir? Yoksa bunun nedeni nedir? Aristoteles bu sorulara farklı düşünürlerin farklı cevaplar verdiğini belirtir bu nedenle de yapmamız gerekenin, bu farklı cevaplardan hangisinin doğru olduğunu ortaya çıkarmak olduğunu söyler. İncelemesine de önce boşluğun olduğunu söyleyenlerin buna dair nedenlerini ele alarak başlar.

Buna göre boşluk olduğunu söyleyenlerin buna dair sebepleri hareketin boşluk olmaksızın gerçekleşmeyeceğidir. Bunu daha çok Atomcu filozoflar öne sürmekte ve atomların birbirleriyle olan çarpma ve itme hareketlerinin ancak bir boşluk içinde gerçekleşebileceğini düşünmeleridir. Aristoteles buna, öğelerin doğal hareketine vurgu yaparak karşı çıkar. Dört öğenin sahip olduğu yukarı-aşağı gibi hareketleri onların doğaları gereğidir ve hareketleri için ayrı bir şeye, boşluk gibi bir şeye ihtiyaçları yoktur.

Tekrar açıklayalım ki başkalarının söylediği gibi ayrı başına var olan bir boşluk yoktur. Eğer her bir ilk öge doğal bir harekete sahipse örneğin ateş yukarı, toprak aşağı ve evrenin ortasına doğru gider; açıktır ki boşluk hareketin nedeni olamaz. O halde boşluk neyin nedeni olacaktır?

¹⁵⁶ Aristotle's *Physics Books I and II*.

Yer bakımından hareketin nedeni olarak düşünülür ve bunun nedeni değildir (214b12-15).¹⁵⁷

Boşluk olduğunu kabul edenlerin buna dair diğer nedenleri, boşluğun hareket halinde olan bir şeyin hızlanmasını ya da yavaşlamasını sağlıyor olmasıdır. Oysa Aristoteles bu hızlanma ve yavaşlamanın bedenın kütlesiyle ilgili olduğunu düşünmekte ve eğer nesne ağırsa onun içinde hareket ettiği ortamda daha yavaş hareket edeceğini ve boşluğun buna bir katkısı olmadığını düşünmektedir (*Fiz.* 216a11-21). Ayrıca boşluğa inananlar onu cisimler arasındaki mesafe olarak da tanımlarlar. Ama Aristoteles için yeri bir mesafe olarak düşünmek hatalıdır çünkü yer bir mesafe olmaktan ziyade çevreleyen veya bir sınır içeren şeydir.¹⁵⁸ Boşluk hakkındaki bu görüşlerden sonra hareketle bağlantılı olan son kavrama yani zaman kavramına geçebiliriz.

Aristoteles zamanla ilgili incelemesine de aynı şekilde başlar yani ilk olarak onun var olup olmadığını, varsa nasıl bir doğaya sahip olduğunu sorar. Ama bunu ele alırken zamanı iki farklı şekilde ele almanın olası olduğunu da belirtir: sınırsız olarak kabul edilen zamanla ele alınabilecek herhangi bir zaman. Ayrıca zamandan bahsederken bir öncelik ve sonralık ilişkisinden bahsetmekte kaçınılmazdır. Önce olan olmuş bitmiş, sonra olacak olan ise henüz olmamıştır. Zaman bu şekilde bölünebilen bir şeyse varolduğunda parçalarının tümünün ya da bir kısmının var olması zorunludur. Ama onun bazı kısımları olmuş bazılarıysa daha olacaktır ve hiçbir kısmı olan değildir. Zaman geleceği içerir ki o daha olmamıştır; zaman geçmişi içerir ki o da olup bitmiştir. O halde zamanın hiçbir parçasından varmış gibi bahsedemeyiz. Peki, varolmayan şeyler nasıl varolan bir şeyi meydana getirebilir? Aristoteles'e göre "şimdi" de zamanın bir kısmı olamaz. Olması için onun bütüne dair bir ölçü olması gerekir. Şimdi art arda gelen bir şey gibi gözükmemektedir ama eğer böyleyse bir çizgi gibi sonsuzca bölünen bir şey olarak düşünülen zamanda bu ard ardalık nasıl sağlanacaktır. Üstelik iki şimdi arasına zamanın bölünen bir parçası girerse bu durumda bir şimdi diğerini takip edemez. O halde zaman "şimdi"lerden

¹⁵⁷ *Aristotle's Physics Books I and II.*

¹⁵⁸ Solmsen, F. (1960b), s. 141.

oluşmaz. Ama şimdi geçmişle geleceği bağlayan bir şey gibi görünmektedir. Zamanın bir parçası değilse bunu nasıl gerçekleştirir?

...dahası, eğer bölünebilen bir şeyse varsa, bu durumda zorunludur ki varolduğunda bütün ya da bazı parçalarının varolmalıdır. Ama zamanın bazı parçaları olmuşken diğerleri olacaktır ve hiç bir parçası yoktur yine de bölünebilirdir. Çünkü “şimdi” bir parça değildir: bir parça, onlardan oluşması zorunlu olan bütünün ölçüsüdür. Diğer taraftan zaman şimdilerden yapılmış bir şey olarak ele alınmaz. Tekrardan geçmişle gelecekle bağlanmış gibi gözükten “şimdi” her zaman bir ve aynı mı kalır yoksa her zaman başka başka mıdır? (218a4-10)¹⁵⁹

Zaman sürekli olan bir şeydir ama şimdi için aynı şey söylenemez. Her şimdi bir sayıysa onun zamanın en küçük parçası olduğu da söylenemez çünkü böyle bir şey yoktur çünkü var olan kısımlar küçük olsalar da onlarda yine de bizi algılayamadığımız daha küçük şeyler vardır ki bu küçük şeylerde şimdiyle birbirine bağlanmıştır ve içlerinde daha sonraki şimdileri de barındırmaktadırlar.¹⁶⁰ Coope bu sorunu belki de zamanın, zamansal olmayan bir varoluşundan bahsederek çözebileceğimizi düşünmektedir. Bunu göstermek içinde “var” kelimesinin şimdiki zaman anlamıyla zamansal anlamını karşılaştırır.¹⁶¹

“Var” bir anlamda gerçekliğin bir kısmı diğer anlamıyla ise şimdi olan bir şey anlamına gelmektedir. Dolayısıyla zamanın varolduğundan bahsederken zamansal olmayan bir anlamda onun varolduğunu söyleyebiliriz. Coope, *Fiz.* 221a13-b9’da buna benzer bir varlıktan bahsettiğini belirtir. Buna göre zamanda olmak onun tarafından çevrilmiş olmak anlamına gelmektedir. Oysaki sonsuza kadar devam eden şeyler zamanda değildirler ama vardırlar.¹⁶² Çünkü ondaki zamanın öncesi ya da sonrası yoktur. Sorabji de zamandan zamansal olmayan bir şekilde bahsedilebileceğini düşünmektedir. Ona göre “geçmiş ve gelecek var” ın karşıtı ne olabilir sorusu hem onların var olmadığına hem de o anda bulunmadıklarına göre

¹⁵⁹ Aristotle’s *Physics Books I and II*.

¹⁶⁰ Bostock, D. (1980), “Aristotle’s Account of Time”, *Phronesis*, Vol. 25, s. 154.

¹⁶¹ Coope, U. (2005), *Time for Aristotle: Physics IV. 10-14*, Oxford: OUP, s. 19.

¹⁶² Coope, U. (2005), s. 20.

verilebilir.¹⁶³ Sorabji'ye göre zamansal olmayan bir şekilde onların var olduklarını söylemek daha doğru olacaktır ki böylelikle geçmişin ve geleceğin var olması garanti altına alınmış olacaktır. Aristoteles'in de böyle bir şeyi kabul edeceğini onun metnine giderek göstermeye çalışır.

*Varlıktan birçok şekilde bahsedilir ve sonsuzun var olduğu bir günün ya da bir oyunun varolduğuyla aynı şekilde söylenebilir çünkü biri ardından gelen şey her zaman varlığa gelir (206a21-23).*¹⁶⁴

Buna göre olimpiyat oyunlarının, yalnızca bir oyun devam etse de sürdüğü söylenebilir ya da bir sonraki kitabının var olduğunu söyleyebilirim yalnızca üç sayfası yazılmış olsa da. Dolayısıyla Sorabji'ye göre Aristoteles'in söylemesi gereken zamanın, bir anın ardından başka bir an varoluyorsa zamanın varolacağıdır. Bu şekilde de bütünün var olması için neden yalnızca bir anın varolmasının yeterli olduğu gösterilmiş olacaktır.¹⁶⁵ O halde onun dışında olan bir şeyden nasıl bahsedebiliriz? Aristoteles kabulünü kurtarmak için böyle bir iddianın ancak maddi yapıya sahip olan şeyler için geçerli olduğunu söyler. Buna göre ay-üstü dünyadaki şeylerin maddi yapıya sahip olmamaları onlarda değişimin olmamasını da açıklamaktadır.¹⁶⁶

Ama Coope böyle bir kabulün doğru olmayacağını düşünmektedir. Eğer bir şey sonsuza kadar devam ediyorsa onun sayısı olan bir zaman yoktur ve o zamanla ölçülen bir şey değildir ki bu Aristoteles'in *Fiz.* 218b13'de belirttiği evrensel zaman anlayışına uymaz. Bu anlayışa göre zaman her yerde ve her şeydedir. Zamanın olmadığı bir dünya, hareketin ve değişimin olmadığı bir dünyadır ki böyle bir dünyada insanlar yaşlanmaz; meyveler çürümez; nehirler akmaz. O halde zaman değişimin olduğu bir doğanın görünüş tarzlarından biridir.¹⁶⁷

¹⁶³ Sorabji, R. (1983), *Time, Creation and Continuum: Theories in Antiquity and The Early Middle Ages*, London: Duckworth, s. 12.

¹⁶⁴ *Aristotle's Physics Books I and II.*

¹⁶⁵ Sorabji, R. (1983), s. 13.

¹⁶⁶ Coope, U. (2005), s. 144.

¹⁶⁷ Roark, T. (2011), *Aristotle on Time: A Study of the Physics*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 2.

Değişmeyen bir şeyin ise zamana tabi olamayacağı söylenebilir. Çünkü her değişimin bir başı ve sonu bulunmaktadır ki bu şekilde onun hareketini zaman sayesinde ölçeriz. Ay – üstü dünyadaki şeylerin bir başlangıçlarının ve sonlarının olmamaları onlarda bir gelecekte ya da geçmişten bahsetmeyi de olanaksız kılar. Öte yandan bir şeyin zamanda olduğunu söylemek onların zaman varken var olduklarını söylemek anlamına gelmez. Çünkü bir şeyin zamanda olduğunu söylemek aslında onun hakkında özsel bir şey söylemiyor olmaktır. Dolayısıyla böyle bir söylem ancak onlar hakkındaki ilineksel bir şeyden bahsediyor olmak anlamındadır (*Fiz.* 221a23-24).

Bir şeyin zamanda olduğunu söylemek onların varlıklarının zaman yoluyla ölçüldüğünü söylemek de demektir. Her zaman olan şeyler zamanda değildirler çünkü varlıkları (*einai*) zaman tarafından ölçülmez (*Fiz.* 221b5). Peki, bir şey için zaman yoluyla ölçülmek ne demektir? Coope'a göre bu onların varlıklarının toplam süresini ölçmek anlamına gelir. Ay – üstü dünyadakiler sonsuz bir varoluş içinde olduklarından da onların toplam sürelerini ölçmek diye bir şeyden söz edemeyiz.¹⁶⁸ Ayrıca Aristoteles zamanın bir neden olduğundan da bahsetmektedir. O, zaman içinde olan şeylerin yaşlanmasının ve yok olmasının nedenidir (*Fiz.* 221a30-b7). Zamana tabi olmayan şeyler sonsuza kadar devam ederler dolayısıyla onların yokolmasından söz edemeyiz. Ama zamana tabi olan şeylerin zamanla yaşlanmasından dolayı onun meydana gelmeden de sorumlu olabileceğini düşünebiliriz. Aristoteles meydana gelmenin dışsal bir neden olmaksızın olamayacağını belirterek bu görüşü reddeder (*Fiz.* 222b22-24). Zaman bir nedendir ama bir fail değildir yani o neden olduğu değişmeyi üretmez (*poiei*) (*Fiz.* 222b25-27).

O halde zamana tabi olmayan şeylerin ne anlamda bu özelliğe sahip oldukları zamana tabi olmanın ve zamanın bir neden olmasının ne demek olduğuna bağlı olduğu gösterilmiş oldu. Şimdi Aristoteles'in kendinden öncekilerin zamanla ilgili kabulleriyle ilgili bir diğer itirazına geçebiliriz. Zamanın bir hareket ya da değişme türü olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Aristoteles bu görüşün de doğru olmadığını düşünür. Çünkü ona göre hareket ve değişim şeyin kendisine ait olan

¹⁶⁸ Coope, U. (2005), ss. 151-152.

şeylerdir ama zaman eşit bir biçimde her yerde ve her şeyde bulunur (*Fiz.* 218b10-14). Dahası değişme hızlı ya da yavaş olabilir oysa zaman hakkında bunu söyleyemeyiz çünkü hızlı ve yavaş zaten zamana referansla ortaya konan şeylerdir.

Tüm bunlar ışığında Aristoteles zamana dair tanımını ortaya koyar. Buna göre zaman “kendisi sayesinde hareketin (*kinesis*) sayılabilir (*arithmon*) olduğu şeydir.” (*Fiz.* 219b2). Burada da hareketle zaman arasında sıkı bir ilişki olduğunu görürüz ama sorulacak soru zaman sayesinde hareketin neye göre sayılabilir olacaktır şeklindedir; zamanın olduğu anlara göre mi yoksa zaman içinde meydana gelen hareket sayısına göre mi? Aristoteles *Fiz.* 219b5’de zamanın aynı zamanda bir tür sayı olduğundan da bahseder. O halde “sayı”nın ne olduğu ortaya konarsa hareketle zamanın ilişkisi de açığa çıkacaktır. Zamanın belli bir tür sayı olduğunu söylemek, ondaki durakların da zamanın sayısı olduğunun söylenebileceği anlamına gelebilir.¹⁶⁹ Çünkü Aristoteles için zaman her durakta aynıdır ama öncekiyle sonraki zaman aynı şey değildir. Bu nedenle Bostock için bir hareketin zamanı onun durma miktarıdır ki bu şekilde andan ana değişir oysaki sürekliliğe sahip her zamanda durma sayısı her zaman aynı kalacaktır.¹⁷⁰

Solmsen’e göre ise zamanın bir tür sayı olduğunu belirtirken Aristoteles onun sayılabilen bir şey olduğunu belirtmektedir; kendisi sayesinde saydığımız bir şey değil.¹⁷¹ Bir şeyin zamanda olduğunu söylemek onun zamanda sayıldığı anlamına gelmektedir (*Fiz.* 220b32). Zaman ve hareketin arasındaki ilişki aynı zamanda iki taraflıdır yani “Zaman yoluyla hareketi, hareket yoluyla zamanı ölçeriz.” (*Fiz.* 220b14).

Aristoteles’te iki farklı tür hareket olduğunu söylemiştik: çizgisel ve dairesel. Öyleyse bu hareket türlerinin zamanla olan ilişkileri aynı mı olacaktır? Dairesel hareketin ay-üstü dünyaya ait olduğunu belirtmiştik. Bunun nedeniyse onun bir başı ve sonu olmaması bu nedenle de daima hareket eden bir yapıda olmasıydı. Dolayısıyla Aristoteles bu hareketin sayılması en kolay olduğunu çünkü dairesel hareketin aynı, benzer (*homales*) olduğunu söylemektedir. (*Fiz.* 223b18-20). Fakat

¹⁶⁹ Bostock, D. (1980), s. 149.

¹⁷⁰ Bostock, D. (1980), s. 151.

¹⁷¹ Solmsen, F. (1960b), s. 145.

Solmsen'e göre zamanın gerçekliği ve onun hakkındaki deneyimimiz ya da farkındalığımız temelde ay – üstü dünyadaki hareketlerden bağımsızdır ve zaman periyodik olmanın yanında başka birçok şeydir.¹⁷² Bunun için de *De Gen. Et Corr.*'den bir örnek vermektedir:

...Her tür şeyin yaşamlarının ve zamanlarının onları tanımlayan bir sayıya sahip olması bu nedenledir. Her şey düzene sahiptir ve her zaman ve yaşam bir süre yoluyla ölçülür ki yine de hepsi için aynı değildir ama bazıları için daha kısa diğerleri için daha uzundur. Süre yani ölçü bazıları için bir yıl diğerleri için daha fazla, başka diğerleri için daha azdır (336b12-15).¹⁷³

Dolayısıyla ay – altı dünyada yaşayan herkes için geçen zaman aynı değildir çünkü bu dünyada yaşayanlar sonsuz bir harekete ve yaşama sahip değildirler. Yaşamları boyunca hareket yanında durağanlığı da yaşar ve yıllar geçtikçe hareketlerinin süresi ve sayısı azalmaya başlar. Zamanın ne tür bir hareketin sayısı olduğu da aslında bunlara bağlıdır. Aristoteles'e göre ölen ve yetişen, başkalaşan ve yerel olarak hareket eden şeylere baktığımızda onu herhangi bir tür hareketin sayısı olabileceğini düşünebiliriz. Çünkü bu hareketlerin her biri hareket olmaları bakımından zamanda meydana gelirler ve zaman bunların sayısıdır. Tüm bu hareketlerde ortak olarak görülen şey onların sürekli olmasıdır. O halde zaman sürekli olan bir hareketin sayısıdır herhangi belli bir hareket türünün değil.

Ama sürekli olan bu hareketlerde de önce ve sonranın ne anlama geldiğine bakmak gereklidir. Bunun nedeniyse meydana gelen her hareketi yavaş ve hızlı, önce ve sonra olarak adlandırmamızdır. Aristoteles için “daha hızlı ya da yavaş” demek yalnızca her bir anda aynı şekilde olan harekette söz konusudur (*Fiz* 220b30-35). Ama zamanda önce olan ya da sonra olan şimdiye referansla yapılan bir şeydir. Çünkü şimdi, geçmişle gelecek arasındaki bağıdır fakat önce geleceğe ya da geçmişe gönderimde bulunmamıza göre değişen bir yapıya da sahiptir. Çünkü geçmişteki önceden bahsederken şimdiye daha uzak olan bir şeyden bahsediyoruzdur oysaki gelecekteki önceden bahsetmek şimdiye daha yakın bir şeyden bahsetmektir (*Fiz.*

¹⁷² Solmsen, F. (1960b), s. 148.

¹⁷³ Aristotle: *De Generatione et Corruptione*.

223a10-15). Önce ve sonra burada bir sınır işlevi görmektedir. Ama her ikisi de şimdidir. Düşünme yetimiz tek bir şimdiyle meşgul olduğu sürece harekete dair bir deneyime ya da farkındalığa sahip olamayız.¹⁷⁴ Çünkü şimdi bir anlamda sürekli bir biçimde değişmekte bir anlamdaysa her zaman aynıymış gibi görünmektedir. Aristoteles için böyle bir özelliğe sahip olsa bile şimdi her zaman aynı temel karaktere sahiptir.

O halde önce ve sonra ilksel olarak yer bakımından ele alınır ve bu yerdeki bağlantılı durumlar nedeniyle. O andan itibaren, önce ve sonra büyüklükte ele alınır, aynı zamanda harekette de ele alınmalıdır, hareketler büyüklüklere tekabül eder. Fakat aynı zamanda, zamanda da önce ve sonra ayrımı ele alınmalıdır çünkü zaman ve hareket daima birbirlerine tekabül ederler. Hareketteki önce ve sonra dayanak bakımından hareketle özdeşir yine de varlık bakımından ondan farklıdır ve hareketle özdeş değildir. Ama zamanı yalnızca hareketi gösterdiğimizde kavrarız, onu önce ve sonrayla gösterdiğimizde ve yalnızca bu anda hareketteki önce ve sonrayı algıladığımızda zamanın geçtiğini söyleriz....uçları ortadan farklı olarak düşündüğümüzde ve akıl şimdinin iki tane olduğunu ilan ettiğinde, bir önce ve bir sonra, zamanın olduğunu ve bunun zamanın olduğunu söylemek olduğunu söyleriz. Çünkü şimdiyle bağlanan şey zaman olarak düşünülür- bunu varsayabiliriz. Bu yüzden şimdiyi bir olarak algularız, ne bir hareketteki önce ve sonra olarak ne de aynı öge olsa da önceyle ve sonrayla ilişkisi olan bir şey olarak, hiçbir zamanın geçtiği düşünülmez çünkü hiç bir hareket de yoktur. Öte yandan, bir önce ve sonra algıladığımızda zamanın olduğunu söyleriz. Çünkü zaman tam da budur- önce ve sonraya göre hareketin sayısı (219a15-b1).¹⁷⁵

Ay – altı dünyada zamanın gerçekliğini nasıl kavrarız? Aristoteles için bunu sayesinde gerçekleştirdiğimiz şey insanın sahip olduğu *psykhe*dir. Çünkü eğer zaman için sayılmak özselse onu sayan birinin de olması gerekir. Gerçekte de ruhun ve

¹⁷⁴ Solmsen, F. (1960b), s. 151.

¹⁷⁵ Aristotle's *Physics Books I and II*.

ruhtaki düşünme yetisinin dışında hiçbir şey bunu yapamaz (*Fiz.* 223a16-21). Bu nedenle ruh olmazsa zamanın olup olmayacağı sorusunun cevabı Aristoteles için olmayacağı yönündedir (*Fiz.* 223a22-28). Hareket eden beden yerini değiştirirken farklı yerlerde de olsa aynı kimliktedir. Bu nedenle de belli bir sürekliliğe sahiptir. Dolayısıyla hareketi de sürekli bir harekettir. Aristoteles ruha sahip olmayan şeylerin olduğu bir dünya düşünemez. Bu canlılar her zaman vardı, her zaman da var olacaklardır bu da onların olmasının zorunlu olduğunu gösterir.¹⁷⁶ Ayrıca sayılabilen bir şeyin onu sayan bir şeyi gerektirmesi de ruha sahip canlıların varlığını zorunlu kılar demiştik. Coope burada Aristoteles'in *D. A.* 415a20-22'de kullandığı görmeyle ilgili kabulü kullanır ve algıyla sayılma arasında bir analogi kurar. Buna göre, nasıl ki bir şeyin algılanması onu algılayan bir şeyin var olmasına bağlıysa; bir şeyin sayılabilir olması da onu sayan bir şeye bağlıdır.¹⁷⁷ Bu da zamanın varolmasını, onu sayan şeye yani ruha sahip varlıkların varolmasına bağlar. Zaman da bu tür varlıkların hareketin sayısı olduğuna göre zamanı insana göre belirlemek en kolay olacaktır. Bu anlamda zaman her şeyi içine alan ve her şey üzerinde gücü olan şeydir ama buna ay – üstü dünya dahil değildir çünkü onlar sonsuzdur, değişmeleri ya da olmamaları söz konusu değildir. Çünkü zaman gücünü yıkımda ve imhada yaratmada ve büyümede olduğundan daha çok gösterir (*Fiz.* 221a26-b7).

Peki, hareket halinde değilken ya da zamanın geçtiğinin farkında değilken örneğin uyurken zamanın nasıl olduğunu söyleriz? Bostock'a göre bu noktada zamanın geçtiğinin farkında olmak kadar durağan halde olduğunun farkında olmak da zamanın geçtiği anlamına gelir.¹⁷⁸ Böylelikle de her şeyin zamana tabi olduğu kabul edilir.

Çünkü karanlık olsa da ve bedensel duyumun öznesi durumunda olmasak da yine de ruhta bir çeşit hareket meydana gelmektedir, bundan hemen sonra da onunla birlikte bir zaman da geçer görünür (219a4-6).¹⁷⁹

¹⁷⁶ Coope, U. (2005), s. 165.

¹⁷⁷ Coope, U. (2005), s. 168.

¹⁷⁸ Bostock, D. (1980), s. 148.

¹⁷⁹ *Aristotle's Physics Books I and II.*

Aynı görüşü Coope da paylaşmaktadır. Ona göre de değişen ve duran şeyler doğanın bir parçasıdır. O halde zamanın onların hareketini ölçmesi aynı zamanda onlardaki durağanlığı da ölçmesi demektir.¹⁸⁰ Çünkü değişen şey sürekli değişim halinde olursa onun zaman tarafından ölçülemeyeceği yukarıda gösterilmişti. Bir şeyin durağan olması onun değişme olanağını kendinde taşıdığı anlamına gelir.

Bu sonuçla birlikte maddenin hareket, yer ve zaman açısından sahip olduğu yer hakkında söyleyeceklerimizi tamamlamış olduk. Fakat son olarak zamana dair çok yeni olan bir okumadan bahsederek bu konuyu kapatmanın daha uygun olacağını düşünüyorum. Tony Roark'un 2011 yılında çıkardığı ve Aristoteles'te zaman kavramı üzerine olan kitabı çok farklı bir okuma yapma amacındadır. Buna göre zamanın *hylemorphic* bir okumasını yapmak isteyen Roark zamanın maddesinden ve formundan bahsetmektedir. Böyle bir iddia da bulunmasının nedeni olarak ise Aristoteles'in birçok eserinde incelediği şeyleri ele alırken hep maddeye ve forma göre açıklama yapıyor olmasıdır.¹⁸¹ Buna göre zamanın bu şekilde okunmasında; maddesi hareket, formu ise algı olarak kabul edilebilir. Hareketin madde olması zamanın hareketin sayısı olarak kabul edilmesi dolayısıyla da ona yüklenen bir şey olması ve hareketin bir anlamda dayanak görevi görüyor olmasıdır. Algının form olarak kabul edilmesinin nedeniyse zamanın bizim algılamamız sayesinde olduğunun söylenmesi bu nedenle de algının tıpkı form gibi belirleyen, bilinen kılan bir yapı gösteriyor olmasıdır.¹⁸²

Hareket dayanaktır çünkü yalnızca ve yalnızca hareketi algıladığımızda zamanı algılarız. Dolayısıyla da zaman, hareket olmaksızın var olamaz. Onun değişmesi için ona dayanak görevi göreceği bir şey gereklidir ki bu da harekettir.¹⁸³ Bu şekildeki bir okuma zamanın nasıl algılandığına dair farklı bir bakış açısı getirir. Yine de ama var olan her şey madde ve form aracılığıyla açıklanmış gibi görünse de bunlara ek olarak başka şeyler de gereklidir. Bir sonraki bölümde maddi ve formel nedenin yanında diğer iki nedenden yani hareket ettirici ve ereksel nedenden bahsetmenin nedeni de budur. Ayrıca zamanın bir maddesi ve formundan bahsetmek temelde ona,

¹⁸⁰ Coope, U. (2005), s. 152.

¹⁸¹ Roark, T. (2011), s. 40.

¹⁸² Roark, T. (2011), s. 41.

¹⁸³ Roark, T. (2011), s. 45.

ayrı bir varolan olarak yaklaşmak anlamına da gelebilir ki bu da onun şeylerden bağımsız olmasına yol açar. Dolayısıyla bu okuma bana göre yeni bir okuma olsa da aslında çok da tutarlı bir okuma değildir.

O halde şimdi maddenin dört nedenle olan bağlantısına geçebiliriz. Bu konunun bu bölümün sonuna saklanması en önemli nedenlerinden birisi dört nedenin fizikten biyolojiye geçişte en önemli köprülerden biri olmasıdır. *Fiz.*'te varolan şeylerin daha çok maddi yapısına dolayısıyla da maddi nedene vurgu yapıldığını gördük. Oysaki biyoloji üzerine olan çalışmalara gelindiğinde maddi nedenin yerini ereksel nedenin aldığı hatta çoğu durumda onun tek neden olarak kabul edildiği görülür. Şimdilik bu konuyu biyoloji ile ilgili bölümümüze saklayalım ve *Fiz.*'te nedenlerin nasıl bir rol oynadığını ve bunlar içinde konumuz gereği maddi nedenin rolünün ne olduğunu daha ayrıntılı olmak üzere ele almaya başlayabiliriz.

II.4. DÖRT NEDEN VE MADDE

Aristoteles dört nedenle ilgili görüşlerine *Fiz.* II.3’de yer verir. Ama *Fiz.*’ten önce ele alındıkları kitap *İkinci Analitikler*’dir. Fakat formel, etkin, ereksel ve maddi neden olarak sıralanan nedenlerden maddi nedenin bu kabulde geçip geçmediği tartışmalıdır. Aristoteles, *İkinci Anal.* II.11’de bilimsel bilginin temeli olarak dört nedenden bahsetmekte, bu nedenler *Fiz.* II.’deki nedenlerle aynı olmakla birlikte bir farklılık da göstermektedir. *İkinci Anal.*’deki nedenlerin içinde maddi neden yoktur. Onun yerine mantıksal bir sonuç için gerekli zemin olarak görünen bir neden bulunmaktadır ve bunun maddi nedenle doğrudan hiçbir bağlantısı bulunmamaktadır:

*Bir şeyin bilgisine onun nedenini (aitia) bildiğimiz zaman sahip olduğumuzu düşünürüz. Bu nedenler dört türdür: öz (to ti en einai), gerekli koşullar (to tinon onton anagke tout einai), süreci başlatan etkin neden (he ti proton ekinese) ve ereksel neden (to tinos heneka). Bunların hepsi orta terim yoluyla sergilenir (94a20-24).*¹⁸⁴

J. Barnes’a göre Aristoteles’in burada kullandığı dördüncü nedenle “p” gibi bir olguyu açıklamak istiyorsak bunu, onu gerektiren başka bir şeyi üretme yoluyla yaparız.¹⁸⁵ Bu aynı zamanda Aristoteles’in çıkarımla ilgili tanımıyla da benzerlik göstermektedir. Çünkü ona göre bir çıkarımın öncülleri sonucunun “madde”si ya da maddi açıklamasıdır. Ama Ross böyle bir açıklamaya karşı çıkar. Ona göre Aristoteles’in *Fiz.* 200a15-30’da belirttiği gibi öncüller maddi açıklamalardan farklıdır bunun nedeniyse öncüllerin sonucu gerektirmesinin aksine maddi açıklamanın kendinden öncekileri gerektirmemesidir. Tuğlalar bir evin yapılmasını gerektirmez.¹⁸⁶ Dolayısıyla Ross’a göre maddi neden yerine *İkinci Anal.*’de ele alınan neden daha çok tasımın (*sylogism*) tanımına yapılan bir referans niteliğindedir. *Fiz.* 195a16-19da öncüller, sonucun maddi nedenleri sayılmaktadır. Ama bu öncüllerin maddi nedenler olarak sayılması *Fiz.*’te geçen maddi nedenin *İkincil Anal.*’dekiyle bir olduğu anlamına gelmez. Bu, daha çok sonucu olmadan bir

¹⁸⁴ Aristotle: *Posterior Analytics*, (trans. by.: H. Tredennick), Harvard: Loeb, 1960.

¹⁸⁵ Aristotle: *Posterior Analytics*, (trans.by.: J. Barnes), Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 226.

¹⁸⁶ Ross, W. D. (1949), *Aristotle: Prior and Posterior Analytics*, Oxford: Clarendon Press, ss. 638-639.

tasımın yalnızca maddi olarak doğru olduğu ama sonuçla birlikte onun formel olarak da doğru kabul edileceği anlamında kullanılmaktadır.¹⁸⁷

R. Dancy'e göre de Aristoteles'in burada öne sürdüğü neden, daha çok bir şeyin neden varolduğuna dair açıklamayı veya onun varlığını çıkarımsal olarak kanıtlamayı içermektedir. Bu çıkarımsal sonuç ise tasımda ortaya konan orta terimin özelliklerini taşımaktadır. Dolayısıyla da maddi neden olarak kabul edilmesi olanaksızdır. Dancy bu nedeni, "zeminsel (*grounding*) neden" olarak da adlandırmaktadır.¹⁸⁸

Fakat Barnes bu açıklamalara katılmaz. Ona göre Aristoteles'in burada ilgilendiği şey epistemolojik bir açıklama vermek değildir. Eğer böyle olsaydı maddi açıklamadan bahsederken "gerekli koşullar" gibi bir kısım kullanmazdı.¹⁸⁹ Ona göre bu şekildeki maddi açıklamalar, açıklayıcı çıkarımların içinde bulunabilirler yani eğer M maddi bir yüklemse ve X zorunlu olarak M ise ve eğer M gerçekten de X'in neden Y olduğunu açıklıyorsa bu durumda

X, M'dir

M, Y'dir o halde

X, Y'dir şeklinde bir kanıtlama yapılabilir.

Dolayısıyla maddi neden bir tasımın orta terimi olmak gibi bir işleve sahip olabilir. Buna göre demirden yapılan bir bıçağın, demirin sert olmasından dolayı sert olduğunu söylemek mümkündür. D. Graham, Barnes'ın bu açıklamalarına katılmakla beraber onun yalnızca bazı durumlar için geçerli olan bir açıklamayı her duruma yaydığını düşünmektedir. Çünkü ona göre maddi nedenin orta terim olarak kullanıldığı özel durumlar olabilir ama bu onun genel bir nosyon olduğu anlamına gelmez.¹⁹⁰ Bunu da 94a20-24'ü ayrıntılı bir biçimde ele alarak göstermeye çalışır.

¹⁸⁷ Ross, W. D. (1949), ss. 638-639.

¹⁸⁸ Dancy, R. (1978), ss. 374-377.

¹⁸⁹ Barnes, J. (2002), s. 226.

¹⁹⁰ Graham, D. (1990), *Aristotle's Two Systems*, Oxford: Clarendon Press, s. 12.

Aristoteles bu pasajda nedeni bildiğimiz zaman bir şeyin bilgisine sahip olduğumuzu, dört neden olduğunu ve tüm bunların orta terimler olduğunu belirtmektedir. Bu pasajın devamındaysa gerekli koşullar olarak adlandırdığı nedeni mantıksal zemin olarak sunmaktadır. Buna göre bir tasım için iki öncül gereklidir ve onların ikisinde de ortak olan bir orta terim bulunmalıdır ki bu orta terim çıkarımın gerçek nedenidir. Orta terim çıkarımın zeminini temsil eder ki bu nedenle de bir anlamda onun nedenidir. Graham'a göre burada bahsedilen, nedenin diğer durumlarda olduğu gibi orta terim aracılığıyla ifade edilmesi yerine söz konusu olan onun orta terimle özdeş olmasıdır.¹⁹¹ Ama aynı zamanda Aristoteles orta terimin özsel neden olduğunu da belirtmektedir. Bu durumda mantıksal nedenle özsel neden görünüşte çakışmaktadır. Fakat dört nedenden bahsederken Aristoteles genelde formel, ereksel ve etkin nedeni çakışır olarak kabul eder ve maddi nedeni daima onların karşısına koyar ki bu da maddi nedenle mantıksal neden olarak adlandırılan nedenin bir olamayacağı sonucunu ortaya koymaktadır.

O halde bizim bildiğimiz anlamda dört nedeninin ilk kez *Fiz.*'te karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Ama bu nedenleri teker teker ele almadan önce yapılması gereken Grekçe *aition* olarak geçen kavramın "neden" olarak doğru kullanılıp kullanılmadığıdır ki birçok düşünürce göre bu kullanım yanlıştır. Bunların başında da M. Hocutt gelmektedir. Hocutt'a göre *aition* "çünkü" olarak çevrilmelidir. Bunun nedeniyse dört nedenle ilgili sorulan sorunun "Niye" olarak sorulması ve cevabında buna dair bir açıklamanın verilmesi, hakkında sorulan şeye dair bir sebebin veriliyor; bir açıklamanın yapıyor olmasıdır.¹⁹² Dolayısıyla Aristoteles için "çünkü"leri belirlemek çıkarımları inşa etmektir. Bu düşüncesini desteklemek adına Vlastos'un da böyle bir kabulde bulunduğunu belirtir. Vlastos için de *aitia* "çünkü" olarak çevrilmelidir. Ona göre, *aitia*'nın anlam aralığı "neden"den daha geniştir ve bunu bir örnekle açıklar:

1. Niye Persliler Attika'yı istila ettiler? Çünkü Atinalılar Sart'a hücum etmişti.
2. Niye bu heykel bu kadar ağır? Çünkü bronzdan yapıldı.

¹⁹¹ Graham, D. (1990), s. 13.

¹⁹² Hocutt, M. (1974), "Aristotle's Four Because", *Philosophy*, Vol. 49, s. 385.

3. Niye akşam yemeğinden sonra yürüyüş yapıyor? Sağlığı yüzünden/Sağlığı için
4. Niye yarım çemberdeki açı dik açıdır? Çünkü o dik açının yarısına eşittir.¹⁹³

Vlastos bilinçli olarak soruları bu şekilde sorduğunu çünkü ona göre X'in Y'nin nedeni olduğunu söylemek, Y'nin meydana gelmiş olmasının ya da geliyor olmasının nedeni X'dir ya da X yüzündedir demekle aynı şeydir.¹⁹⁴ Dolayısıyla *aitia*, “neden” olarak çevrildiğinde aslında etkin neden dışında başka bir nedenden bahsetmiyoruzdur oysaki “çünkü” ya da “yüzünden” olarak çevrilirse yukarıda verilen örnekler daha anlamlı olacaktır. Örneğin heykel ağırdır çünkü bronzdan yapılmadır veya bronzun ağır olmasından dolayı heykel ağırdır. Ross da Vlastos gibi *aitianın* neden olarak çevrilmesinin sorunlu olduğunu düşünmekte, Aristoteles için dört nedenden hiçbirinin bir olayı meydana getirmekte tek başına yeterli olmadığını söylemektedir. Bu nedenle de dört nedenin hepsi bir ürün için gereklidir. Oysaki böyle bir tanım yalnızca etkin nedenin tanımına uymaktadır.¹⁹⁵

O halde dört nedenden bahsedilirken soru Niye (*dia ti*) olduğuna göre cevabının çünkü ya da yüzünden veya dolayı olarak çevrilmesi daha uygun olacaktır. Amaç burada sorulan soruya dair bir açıklama vermektir. Y gibi bir şeyin açıklamasını verirken “X yüzünden” deriz.¹⁹⁶ Aristoteles için “neden” kavramı çıkarımın ifade edilmesine bağlıdır yani neden ve etki birbiriyle eş zamanlı olan şeylerdir. Oysaki dört nedenden bu şekilde bahsedilemez. Attika savaşının nedeni Sart'ın işgali olmayabilir ya da bu şekildeki bir işgal, savaşa yol açmayabilir. Burada söz konusu olan bir neden-etki sonucu değildir. İnsan, insan olduğu için ölümlü değildir; insan olması neden ölümlü olduğuna dair bir açıklamadır.¹⁹⁷

Charlton da nedenlerden bahsederken işleyen, etki doğuran şeylerden bahsettiğimizi söyler. Oysaki Aristoteles'in dört nedene dair açıklaması böyle bir şeyi ifade etmemektedir. *Aition*, “neden”den daha geniş bir kullanıma sahiptir. X,

¹⁹³ Vlastos, G. (1969), “Reasons and Because in the *Phaedo*”, *The Philosophical Review*, Vol. 78/3, s. 293.

¹⁹⁴ Vlastos, G. (1969), s. 294.

¹⁹⁵ Ross, W. (1960), *Aristotle*, New York: Meridian Books, s. 75.

¹⁹⁶ Hocutt, M. (1974), s. 387.

¹⁹⁷ Hocutt, M. (1974), s. 391.

Y'ye göre *aition* olarak adlandırılır, eğer Y herhangi bir nedenle ona göre belirlenecekse ya da ona atfedilecekse bu durumda X, her ne şekilde olursa olsun Y'den sorumludur.¹⁹⁸ Dolayısıyla Aristoteles'in dört nedeni Hume'cu bir bakış açısıyla yani neden-etki bağlamında okunamaz. Neden ve etki Aristoteles için, nedensellik ile ilgili olan zorluklar değil süreklilikle ilgili olan zorluklardır (*İkinci Analitikler* 95a22-b12). Nedenlerle ilgili tartışma da buna bağlı olarak bir açıklama vermeye dair tartışma kapsamında bulunur. Burada söz konusu olan farklı açıklama türlerini birbirinden ayırmak ve sınıflamak ve bir etmenin oynayabileceği farklı açıklayıcı rolleri belirlemektir.¹⁹⁹ Ben de bu açıklamaların Aristoteles'in dört nedeni ile ilgili açıklamasına daha uygun olduğuna inandığımdan bundan sonra mümkün olduğunca *aitia*'yı "çünkü" "yüzünden" ya da "için" olarak çevireceğim ama Türkçe ifade açısından "neden" olarak çevrilmesinin daha doğru olduğu yerlerde bu açıklamaların ışığında bu çeviriyi kullanacağım.

Niye sorusuna dört cevap verir Aristoteles; bu da bize dört "çünkü"yü, "açıklama"yı verir:

1. Maddi Açıklama: bir şeyin kendisinden meydana geldiği şey
2. Formel/Özsel Açıklama: özün ifadesi ve tanımın parçası
3. Etkin Açıklama: değişimin ve durağanlığın temel ilkesi
4. Ereksel Açıklama: bir şeyin sonucu, ereği, ne için olduğu

O halde açıkça nedenler bunlardır ve kaç tane oldukları bu şekildedir. Dört tanedirler ve doğanın öğrencisi hepsini bilmelidir ve neden dolayı olmayı belirlediğinde onların hepsine geri dönmek onun yöntemi olacaktır; madde, form, değişimi etkileyen şeyler ve şeyin ne için olduğu. Bu son üçü çoğunlukla çakışır, bir şeyin ne olduğu, ne için olduğu bir ve aynıdır ve değişimin kendisinden başladığı bunlarla form bakımından aynıdır (198a20-25).²⁰⁰

¹⁹⁸ Chalton, W. (2006), s. 98.

¹⁹⁹ Charlton, W. (2006), ss. 98-99.

²⁰⁰ *Aristotle's Physics Books I and II.*

Ne zaman ki birisi nedeni araştırır, “neden” birçok farklı şekilde ifade edildiğinden, birisi bütün olası nedenleri vermelidir. Örneğin 1. İnsanın maddi nedeni nedir? Belki menstrual sıvı? 2. Etkin neden nedir? Tohum? 3. Formel neden nedir? Öz. 4. Ereksel neden nedir? Amaç (Belki bu son ikisi aynıdır). Ve birisi yakın nedeni vermelidir (1044a32-b2).²⁰¹

Daha önce de belirttiğimiz gibi maddi açıklama genelde diğer üç açıklamanın karşısında durmakta ve diğer üç açıklama da birçok farklı şekilde çakışmaktadır. Maddi ve formel neden, daha çok durağan bir yapıya sahipken, etkin ve ereksel neden daha dinamik olarak görünmektedir. Madde ve form bir şeyin o anda nasıl olduğuna dair sorularımıza cevap verir. Etkin ve ereksel neden ise nasıl bu şey olduklarını ya da bu hale geldiklerine dair sorumuzu cevaplar. Yapma şeylerden bahsederken nedenleri ortaya koymak daha kolaydır çünkü meydana gelmelerine dair açıklama başka şeylere referansla yapılabilir. Tahta bir masanın maddi nedeni tahta, formel nedeni masa şekline sahip olmak, etkin nedeni masayı yapan marangoz ve ereksel nedeni ise üzerine bir şeyler koymak olarak kabul edilebilir. Ama doğal şeyleri açıklamak bu kadar kolay değildir. Bu açıklamayı daha anlaşılır kılmak için Aristoteles dört açıklamayı alt türlere böler.

Dört açıklamanın altı alt türü bulunmaktadır. Her bir açıklamada öncelikle “cinsi” ve “türsel” neden ayrımı vardır. Eğer ölümlü olmak insan türünün açıklamasıysa, canlı cinsinin de açıklamasıdır. İkinci olarak ise özsel ve ilineksel olan arasında bir ayrım bulunmaktadır. Hastayı iyileştiren doktorun aynı zamanda müzisyen olması hastanın iyileşmesine dair ilineksel bir açıklama olacaktır. Üçüncü olarak ise uzak ve yakın açıklama bulunmaktadır. Baldıran zehri Sokrates’in ölümünün yakın nedeni, ona, bunu veren kişi ise uzak nedenidir.

Şimdi o halde nedenlerin kaç türü vardır. Bir şeyin neden olarak adlandırılmasına dair birçok iyi yol vardır ama bunlar da karşılaştırmalı bir biçimde bir kaç başlık altında toplanabilir. Birçok farklı şey neden olarak adlandırılabilir ve aynı türe ait nedenler arasında bile bazıları önce bazılarıysa sonradır; bu sebeple sağlığın nedeni doktordur ve

²⁰¹ Aristotle: *Metaphysics*, (trans. by.: W. D. Ross).

yetenek sahibi biridir, bir oktavin nedeni, hem çift hem de rakamdır ve her zaman onları kapsayan tikeller ve cinsler vardır. Ve bazı nedenler eş-zamanlıdır veya bunların cinsleridir çünkü heykelin nedeni bir biçimde heykeltıraş bir diğer biçimde Polyklitos'tur ve bu şekilde Polyklitos heykeltıraşla aynı zamanda bulunur. ... ve eş-zamanlı olan nedenlerin bazıları daha yakın bazılarıysa daha uzaktır aynı bir heykelin nedeni olarak hem bir müzisyeni hem de solgun bir adamı adlandırmamız gibi. Ve hem özsel hem de ilineksel tözler hakkında ya etki etmeye muktedir ya da etkin bir biçimde etki ediyor dememiz gibi bu sebeple bir binanın nedeni inşa eden olarak da binayı inşa eden olarak da adlandırılabilir (195a27-195b5).²⁰²

Fakat “neden” daha farklı bir sayıda değil de dört açıklama sunmaktadır? Ross, Aristoteles’in buna dair tam bir açıklama vermediğini belirtmekte ve onları kendilerinden açık bir şey olarak sunduğunu söylemektedir.²⁰³ Charlton’a göreyse, Aristoteles dört açıklamasının tasımda kullanılan orta terim türleriyle ilişkili olmasını istemektedir. “Ne bakımdan” sorusuna cevap olarak da verilen dört açıklamanın *a priori* olarak kabul edilmesi diye bir şey söz konusu değildir ama bunlardan başka bir açıklamanın bulunması da pek mümkün gözükmemektedir.²⁰⁴

Bu şekilde herhangi bir şeye dair olan açıklama bu dört çünkünden hepsini barındırmalıdır. Ama bunların hepsinin her açıklamada etkin bir biçimde açık olduğu kabul edilemez. Örneğin bir savaşa dair verilen açıklamada onun maddi nedeni olarak neyin ortaya konacağı oldukça zor bir sorudur. Savaşan askerler demek kendilerinde maddeye referansla açıklanamayan şeylere yalnızca tek bir tür rol yüklemek anlamına gelecektir. Graham’a göre aslında açıklanması gereken etkin neden dışındaki nedenlere dayalı bir bilimsel açıklamanın yapılabilmeyeceğidir.²⁰⁵ Dört açıklama, mekanik bir biçimde işleyen açıklamalar değildirler ve dört açıklamaya dair her sorunun kendine ait bir önermesi bulunmaktadır. Mekanik bir açıklama yalnızca bir grup fenomen için sorumlu

²⁰² Aristotle's *Physics Books I and II*.

²⁰³ Ross, W. (1936), s. 37.

²⁰⁴ Charlton, W. (2006), s. 99.

²⁰⁵ Graham, D. (1990), ss. 12.

olabilir oysaki dört açıklama her durum için kullanılabilir. Buna göre maddi açıklama kopulaya, formel açıklama özdeşliğin “-dır”ına, etkin açıklama tasarlanmamış bir özneye sahipken, ereksel açıklama bunun tersine tasarlanmış bir özneye sahiptir.²⁰⁶

Formel ve maddi açıklama çoğunlukla birbirine karşıt olarak alınmaktadır ki değişmeden bahsederken aslında madde ve formun ne anlamda birbirine karşıt olduğunu ortaya koymuştuk. Formel açıklama bilimsel bilginin ortaya konması açısından maddi açıklamaya göre daha temeldir. Bir şeye dair açıklama bir zincir olarak kabul edilirse o zincirin en başında kendinde açıklayıcı olana bir ilk halkanın eklenmesi gerekmektedir. Aristoteles’e göre formel açıklama şeylerin özlerine dair yapılan bir açıklamadır ve bu anlamda ilk halkadır. Bir şeyin tanımı onun formunu içermektedir. Ama bir şeye dair açıklamanın başlangıca olduğu kadar sona ve arada olana göre de yapılabileceğini düşünen Aristoteles bu nedenle etkin ve ereksel nedeni formel nedene göre belirler. Formel ve maddi neden birbirine görelidir. Neyin formel neyin maddi neden olarak kabul edileceği incelemenin neresinde olduğuna bağlı olarak değişir.

Doğal bir nesne maddeyi de içerecek bir şekilde tanımlanmalı ve anlaşılmalıdır. Ama Aristoteles’in de belirttiği gibi bir şeyin tanımı onun formuna göre yapılmaktadır. Tanımın maddeyi içermesiyle maddi bileşen olmaksızın olmaması farklı şeyler olarak da kabul edilebilir.²⁰⁷ Ama tanıma giren yalnızca maddi ya da formel açıklama değil tüm açıklamalardır. Uykuya dair bir açıklama yalnızca formel neden aracılığıyla yapılamaz bu noktada formel açıklamayı açıklığa kavuşturan maddi açıklamadır. Gün içinde yoğun bir şekilde algılayan kişi yorulur ve buna bağlı olarak temel algı organı olan kalp tutukluk yapar, sağlıklı bir biçimde algılamaya devam etmesi için bedenin dinlenmesi gerekir ve bu da uykuya yol açar (*De Somno* 455b28-456a24). Burada uykuya dair ilk göze çarpan açıklama maddi açıklamadır yani kalbin tutukluk yapması. Ama bu açıklamayı uykunun tanımı ve amacı izler ki böylece uykuya dair verilen tanım bütün açıklamaları içermiş olur.²⁰⁸

²⁰⁶ Graham, D. (1990), ss. 12-13.

²⁰⁷ Bolton, R. (1997), “The Material Cause: Matter and Explanation in Aristotle’s Natural Science”, *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Stuttgart: Steiner, ss. 99.

²⁰⁸ Bolton, R. (1997), s. 104.

Yapma şeylere gelince toprak, tuğla ve taşın maddi nedeni, tuğla ise eve göre maddi nedendir. Öte yandan ev ise içinde yaşayan insana göre ereksel neden olarak kabul edilebilir. Çünkü evin meydana gelme amacı insana yaşayacağı bir kapalı alan sağlamaktır.

Ereksel neden ise aslında Aristoteles için doğaya dair bir açıklamada temel nedendir ama bir şeyin ereksel nedenini belirlemek bazen zor olabilir. Örneğin *İkinci Analitikler*'de geçen sağlık adına yapılan yemek sonrası yürüyüşlerin ereksel nedeni olarak sağlığın ne anlamda kabul edileceği açık değildir. Yürümek yemeğin sindirilmesine yardımcı oluyorsa ve ben bunu sağlık için yapıyorsam aslında burada ereksel neden olan sağlık, sindirimle yer değiştirmiş gibi görünmektedir. Hocutt bunu bir örnekle açıklar:

Yürümek, sindirmektir.

Sindirmek, sağlıklıdır

O halde yürümek sağlıklıdır.

Gördüğümüz üzere bu çıkarımın orta terimi sindirmektir halbuki ulaşmaya çalıştığımız ereksel açıklama sağlıklıdır. Hocutt, eğer bu çıkarımı farklı şekilde ifade edersek amacımıza ulaşabileceğimizi söyler:

Yürümek, sağlıklıdır.

Sağlık, sindirmektir.

O halde yürümek sindirmektir.²⁰⁹

Bu şekildeki bir yer değiştirme sağlığı orta terim olarak kabul etmektedir. Ama Hocutt'a göre bu şekildeki bir yer değiştirmenin gerekli olması ereksel nedene dair daha iyi bir açıklama yapıldığı anlamına gelmeyebilir. Bunun nedeniyse Aristoteles'in açıklamalarla rasyonelleştirmeyi karıştırıyor olmasıdır. Ereksel açıklamalar sebeplerdir/akıl yürütmelerdir (*reason*). Sağlık yürümemizin sebebidir

²⁰⁹ Hocutt, M. (1974), s. 397.

ve aslında bunu neden yaptığımızın ya da yapmadığımızın açıklamasını vermeyebilir.²¹⁰

Buna benzer bir nedenden dolayı Santas, ereksel nedenler için doğru olan mantıksal formun teorik değil pratik/kılgısal (*practical*) tasım olduğunu söylemektedir.²¹¹ Konuya dair açıklaması adına Aristoteles'in birçok kitabından "pratik sonuç çıkarma" (*inference*) adını verdiği örnekler gösteren Santas bu örneklerin hepsinin bir şeyi, bir şeyin yapılması, o şeyi beraberinde getirmesi veya yapması yani ondan kaçınması ya da onu takip etmesi olarak nitelendirdiğini belirtmektedir. Söz konusu olan bir şeyin başka bir şeyin ereği olarak ortaya konmasından ziyade bu ilişkinin isteme, arzulama veya ihtiyaç duyma olarak ortaya konuyor olmasıdır.²¹² Dolayısıyla yürümeyle sağlık arasındaki ilişki arzu ya da isteme temelinde ortaya konacak olursa

Yürüme sağlıklıdır

Sen sağlığı arzularsın

Bu nedenle yürürsün

şeklinde bir çıkarımla ifade edilebilir. Ama Hocutt'a göre evet burada sağlık orta terimdir ama söz konusu olan bir çıkarımdan ziyade pratik bir tasımdır.²¹³ Ereksel nedenle ilgili bir soruya verilen çünkü cevabı, onunla doğrudan bir ilişkiye sahip olmayabilir. Sokağın köşesine elimde mektupla yürümememin nedeni sorulduğunda mektubu göndermek istiyorum diye cevap verebiliriz ama bu etkin bir biçimde mektubu postaladığımız sonucunu çıkarmaz. Dolayısıyla köşeye yürümenin ereksel nedeni mektubu gerçekten postalamak olsa bile bu gerçekleşmiyordur. Bu nedenle de ereksel açıklamalar diğer açıklamalardan daha çok zorluğa sahiptir.

Doğal bir şeyin ereksel nedeni nedir sorusu kolaylıkla cevaplanacak bir soru değildir. Bir bitkinin ereksel nedeninden bahsetmek onun amacından, niyetinden

²¹⁰ Hocutt, M. (1974), s. 397.

²¹¹ Santas, G. (1969), "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action and Akrasia", *Phronesis*, Vol. 14/2, s. 162.

²¹² Santas, G. (1969), s. 166.

²¹³ Hocutt, M. (1974), s. 398.

bahsetmek olamaz. Bunun yerine onun gelişmesi boyunca devam eden ve bu değişmelerin kendisine göre olduğu açıklamadan bahsetmek demektir. Örneğin büyüyen bir kedinin ereği kedi olmaktır. Buna bağlı olarak da Aristoteles ereksel nedenle şanslı ya da tesadüfî karşılaştırmaktadır. Aristoteles için doğa boşuna bir şey yapmaz bu nedenle de doğada meydana gelen her şeye çoğunlukla öyle olması gerektiği için meydana gelmektedir. Dolayısıyla büyüyen bir bitkinin veya hayvanın ereksel nedeni onun formel nedenidir aynı zamanda. Bu şekilde üç nedeni birbiriyle aynı gören Aristoteles'in ereksel nedene dair açıklamaları aslında biyoloji üzerine olan çalışmalarında daha ağır basar. Ereksel nedenden bahsederken kullandığı “bir şey uğruna olma” biyoloji üzerine olan çalışmalarında geçen işlev (*ergon*) kavramıyla yakından ilişkilidir.

Doğada karşılaştığımız her şey, o şey olarak bilinebilirdir çünkü kendilerinde o şey olmalarını sağlayan belirleyici ilkeye sahiptirler. Onların bilgisine sahip olmamızın bir diğer nedeni ise bütün olmaları yani bireysel olarak sonlu, sınırlı bir yapıya sahip olsalar da türsel olarak sınırsız, sonsuz olmalarıdır. Canlılara dair bir çalışma teleolojik, işlevsel bir bilimdir; yaşayan şeylere özgü olan değişimlerin düzenliliğine dair bir çalışmadır.²¹⁴ Bütün bir canlı sınıfını ele alan cins içinde bu canlıları birbirinden ayıran onların işlevidir. Bir şeyin işlevi bu anlamda hem onu diğerlerinden ayıran hem de onun için en iyi olan ne ise odur. Bu aynı zamanda onun ne uğruna olduğuyla da ilgilidir. Nedenler olarak adlandırılan, şeylerdeki ortak şeyleri açığa çıkarmak anlamına gelmez veya onları tek bir açıklamaya indirgemek demek değildir. Yapılan dört açıklama şeylerde onlara özgü olan ve onları diğerlerinden ayıran şeyi ortaya koymaktır.

O halde biyoloji üzerine olan bir sonraki bölümümüze canlılarla ilgili olan teleolojik açıklamayı ele alarak başlamak akıllıca olacaktır. Ereksel neden Aristoteles'in fizikle biyoloji üzerine olan çalışmalarını için bize bir köprü görevi görecektir.

²¹⁴ Grene, M. (1963), *A Portrait of Aristotle*, London: Faber and Faber Ltd., ss. 134-136.

III. BİYOLOJİ BAĞLAMINDA MADDE: BİLGİNİN YÖNÜ

III.1. EREKSEL (TELEOLOJİK) AÇIKLAMA – MEKANİK AÇIKLAMA

Bütün hareket ettirilen ve eden hayvanlar belli bir objeye doğru yönelmişlerdir; daha açık bir ifade ile bu onlara amaç oluşturan şeydir. İşte bu aynı zamanda onların bütün hareketlerinin sınırını da teşkil eder (De Motu 700b16-17).²¹⁵

Gündelik hayatta teleolojik bir açıklama verme girişimi anlamında iki ayrı görüşle karşı karşıya kalırız; ya böyle bir şeyin hiçbir anlamda kabul edilemeyeceği ya da her şeyin buna bağlı olduğu. A. Woodfield, teleolojik açıklamayı reddeden kişinin bunu depresif bir ruh halinde olarak yaşadığı hayatın ya da varolan her şeyin hiçbir amacı olmadığı anlamında ileri sürülebileceğini düşünmekte; her şeyi teleolojik bir açıklamaya indirgemenin ise dinsel bir bakış açısıyla her şeyin amacının Tanrı'ya bağlanarak açıklanması anlamına gelebileceğini belirtmektedir.²¹⁶ Oysaki her iki görüş de birçok farklı yorumlama yoluyla daraltılıp genişletilebilir. Teleoloji bir zaman dilimini kapsar mı yani gelecekte olacak şeyler adına mı ondan bahsedilir? Ona tabi olan şeylere bu özellik dışarıdan, başka bir şey tarafından mı yüklenir yoksa ona içkin midir? Bu bağlamda Aristoteles onun, doğaya içkin bir şey olduğunu söyler yani burada söz konusu olan dışarıdan başka bir şeyin müdahalesi nedeniyle yüklenen bir ereksellik değildir. Ayrıca onun için her şeyin bu erekselliğe tabi tutulması da söz konusu değildir çünkü doğada ereksel neden yanında işleyen başka nedenler veya bazen nedensizce şans ya da rastlantı sonucu meydana geliyormuş gibi görünen şeyler de bulunmaktadır.

Aristoteles'in teleolojiyle ilgili olan açıklamaları daha çok canlı bir varlığın meydana gelmesi ve gelişmesiyle ilgili konular üzerinde yoğunlaşır. Teleolojik açıklamayla ilgili en önemli şey ise bu gelişme ve meydana gelme sırasında geçen süre değil de bu sürecin nasıl ve ne anlamda sonuçlandığıdır. Dolayısıyla söz konusu olan yapı ve işlev (*ergon*) meselesidir.²¹⁷ Buna göre meydana gelen bir canlının bunu gerçekleştirmiş olmasının ve dahası gelişmesinin nedeni bu meydana gelme ve

²¹⁵ Aristoteles: *Hayvanların Hareketi Üzerine*, (çev.: H. N. Erkızan), İstanbul: Bulut Yay., 2000.

²¹⁶ Woodfield, A. (1976), *Teleology*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 2.

²¹⁷ Kullman, W. (1985), "Concepts of the Final Causes", *Aristotle on Nature and Living Things*, (ed. by.: A. Gotthelf), Pittsburgh: Mathesis Publications, s. 170

gelişme sonucunda ortaya çıkan yetişkin bir canlı uğruna mıdır? Bu iki canlı arasındaki ilişki nasıl açıklanacaktır? Her ikisinde de benzer olan bedensel özelliklere (et, kemik) göre mi yoksa gelişmeyi yönlendiren belli bir ereğe (*telos*) göre mi? Bu sorulara verilen cevaplar kendinden önce gelen filozoflarla özellikle de Demokritos'un görüşleriyle belli bir karşıtlık içinde ele alınmalıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Demokritos varolan her şeyin hareketini ve değişimini atomlara bağlamıştı. Belli niteliklere sahip atomların boşluk içinde birbirlerine çarpmaları ve birbirlerini itmeleri sonucu hareket ve değişim meydana gelmekteydi. Buna karşın Aristoteles, böylesi bir maddi ya da mekanik anlayışının doğayla ya da varolan her şey ile ilgili tam bir açıklama veremeyeceğini çünkü bir şeyi o şey yapanın, ona dair tam bir açıklama verenin madde değil form olduğunu söylemektedir. Ona göre kendinden önceki filozoflar tüm zamanlarını doğal varlıkları ve onların etkinliklerini daha aşağı düzeyde bulunan maddi bileşenlere göre açıklamaya çalışmışlardır. Tüm açıklamalarını bu maddi düzeye indirgemiş hatta buna bağlı olarak nedensel açıklamalar yapmışlardır (*De Partibus Animalium/De Part. Ani./Hayvanların Kısımları Üzerine* 640b4).

Eğer antıklere bakarsak, doğa bilimi maddeyle ilgilenen bir şey olarak görünecektir (194a19-20).²¹⁸

Bu yüzden de onları, formel ve ereksel açıklamayı hesaba katmamakla suçlamakta ve maddenin değil de formun canlılara dair tümel açıklamayı verdiğini düşünmektedir. Formel ve ereksel açıklama canlılarda çok yakın bir biçimde bağlantılıdır; *psykhe*²¹⁹ hem form hem de erektir (*D. A.* 415b8-12); olanla, ne uğruna olan birdir (*Fiz.* 198a25-26) ve canlılara ve onların etkinliklerine dair açıklamalarımızın temelinde olan madde değil formdur ki bu yapma şeylerin doğası ve işlevi için de geçerlidir (*De Part. Ani.* 640b22). O halde burada karşı karşıya olan

²¹⁸ Aristotle: *Physics*, (trans. by.: R. P. Hardie and R. K. Gaye)

²¹⁹ Etimolojik olarak *psykhe*, *psykho-* (soluk almak, üfleme, serinletme, dondurma, kurutma) fiilinden türemiştir ve esas anlamıyla soluk, hava demektir. Bu nedenle de “ruh” kavramından daha geniş bir kapsama sahiptir ki bu İngilizceye olan çevirileri (*soul*, *spirit*) içinde geçerlidir. Aristoteles’in felsefesi içinde de daha çok bedenle işleyen bir yapı olarak kabul edilmekte ve bir kapasiteler toplamı olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle de terimin Grekçesinin kullanımı içeriğine dair daha çok bilgi vermektedir. Bu yüzden de bundan sonraki kullanımlarda bu nokta gözetilerek ruh kavramı yerine “*psykhe*” kavramının kullanımı tercih edilecektir.

iki teoriden bahsedilebilir: teleolojik açıklama ve teleolojik olmayan maddi/mekanik açıklama.

Ama buradaki asıl sorun bu işlemlere sahip olan canlının nasıl meydana geldiğidir. Bronzdan bir heykel meydana gelirken onda bronzun kaldığını belirtiriz peki söz konusu olan bir canlıysa onda önceden varolan ve bu canlı değişirken devam eden şey nedir? W. Charlton bunu, et ve kemik olarak düşünebiliriz der fakat et ve kemik, köpek haline gelmez ya da köpeğe dönüşmez.²²⁰ C. Freeland'a göre böylesi bir soruya verilebilecek en iyi cevap yani canlıda hem daha önce varolan hem de devam eden şeyin kan olduğudur.²²¹ Bunun nedeniyse kanın, olanak olarak insan sayılmaya diğer şeylerden daha uygun olmasıdır. Hatta Aristoteles *Met.* 1044a15-20'de kanı, insanın maddesi olarak adlandırmaktadır.²²² Kan, Aristoteles tarafından işlevsel bir role sahip olmak bakımından insanın etkin parçası olarak kabul edilir. Bunun nedeniyse kanın embriyodan önce var olan bir şey olarak annede bulunması ve embriyo büyüyüp yetişkin bir birey haline gelen kadar onda devam ediyor olmasıdır. Hatta tek başına embriyonun kalbini yani ilk organını meydana getiren şeydir (*De Gen. Ani.* 740b3-4, 743b25-26, *De Part Ani.* 647b4-7, 665b9-17). Ama kan, embriyonun maddesi olsa da bu embriyonun, tamamen kan demek olduğu anlamına gelmez. Çünkü insan yalnızca kan olarak tanımlanamaz. Ayrıca kanın kalbi meydana getirmesi ve daha ileri aşamalarda meydana gelecek olan organlar için madde görevi görmesinin bir ereği olmalıdır diye düşünen Aristoteles buna bağlı olarak canlıların meydana gelmesi ve gelişmesiyle ilgili teleolojik bir açıklama vermek ister. Aristoteles bir canlının meydana gelmesinin üç ayrı aşamasından bahsetmektedir:

1. Benzer/aynı tarzda/yapıda olmayan (*ahomoiomerous*) kısımlar (organlar) hayvanın maddesi olarak kabul edilir
2. Benzer/aynı tarzda olan (*homoiomerous*) kısımlar (et, kan, kemik) organlar için maddedir

²²⁰ Charlton, W. (2006), s. 76.

²²¹ Freeland, C. (1987), "Aristotle on Bodies, Matter and Potentiality", *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 393.

²²² Freeland, C. (1987), s. 400.

3. Dört maddi öge (toprak, hava, ateş ve su) aynı tarzda olan kısımlar için maddedir (*De Part. Ani.* 646a12-b10, *De Gen. Ani.* 715a9-11).

Benzer yapıda olan kısımlar, olmayan kısımları meydana getirirler ki bu benzer olmayan kısımlar benzer olanlara göre daha üst işlevlere sahiptirler. Bu üst işlevler de canlıya ve onun *psykhesine* aittir. Fakat söz konusu olan süreç, sürekli devam eden bir şey olarak görünmez arada kesintiler bulunmaktadır. Ama burada tartışılan en temelde duran dört ögenin neden farklı yapılara ya da bu yapılara sahip olduğu ve nasıl kendinden sonra gelen şeyler için madde görevi gördüğü değil; tikel bir canlının ne anlamda belli özelliklere sahip öğelerden meydana geldiğidir ve bu öğelerin sahip oldukları oranlar ve miktarlardır ki gerçekte bu öğeler o canlı için koşullu bir biçimde gereklidir.²²³

Aristoteles, *De Gen. Ani.* adlı eserinin II. Bölümünde belli maddelerin çeşitli organları meydana getirmek için uygun olduğundan bahseder. Herhangi bir madde belli oranlarda dört temel ögeyi içermektedir ve bu öğelerin oranlarına göre belli niteliklere sahip olmaktadır. Bu şekilde meydana gelen kısımlar daha ileri kısımların işlevlerini yerine getirmeleri adına rol oynarlar. Dolayısıyla bir hayvanın sahip olduğu hareketlerinin doğası bu maddi açıklamaları da içermelidir. Buna bağlı olarak ele alınması gereken bir kavram vardır ki bu Aristoteles'in teleolojiyle ilgili açıklamalarıyla yakından ilgilidir; bu kavram "koşullu gereklilik"tir (*hypothetical necessity/ anagke eks hypotheseos*). Bunun nedeniyse teleolojiyle ilgili incelemenin Aristoteles için "gerekli olmak"la ilgili iki ayrı yol içermesidir. Bu yollardan ilki bir şey uğruna olmayı dışlarken diğeri onu gerektirir. Bu ikinci yol belli bir amaca ulaşmak için bir gereklilik içermekte ve bu gereklilik "koşullu gereklilik" olarak adlandırılmaktadır. *De Part Ani.* 639b21-640a9'da koşulsuz gereklilikten bahsederken kastettiği sonsuza kadar devam eden şeyler, koşullu gereklilik yüklediği şeyler ise meydana gelen şeylerdir.

Koşullu gereklilik, belli bir materyalin farklı birçok organizmada belli bir içerik dahilinde kullanılmasına bağlı olarak değişmektedir. Temelde anlamı bir şeyin, başka bir şeyin öyle olması nedeniyle gerekli bir biçimde onu takip etmesi ama

²²³ Cooper, J. (1985), "Hypothetical Necessity", *Aristotle on Nature and Living Things*, s. 158.

kendinde alındığında aynı gerekliliğe sahip olmamasıdır.²²⁴ Bu anlamıyla da gereklilik daima bir amaca yönelen veya ona göre düzenlenen bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin insanın göz kapakları olmasının veya olduğu şekliyle olmasının nedeni yalnızca maddi yapısına bakarak açıklanamaz ama gözü korumak için olması şeklindeki ereğini gerçekleştirmesi içinse bu belli maddi yapıya sahip olması kaçınılmazdır.

Gereklilik bir anlamda teleolojiye bir alternatif olarak görülebilir: “bir şey uğruna olmayan ama gereklilikten olan (*Fiz.* 198b17-19) ve “gereklilikten olmayan ama bir şey uğruna olan” (*De Gen. Ani.* 743b17-18). Bunun yanında bazen bazı şeyler belli bir amaca ulaşmak için gerektiğinden gerekli de olabilir. Ereksellik doğaya içseldir; doğal sürecin bir parçasıdır yani bağımsız bir fail tarafından dışarıdan yüklenmez. J. Cooper da bu nedenle gereklilikle teleolojinin birbirine alternatif açıklamalar olamayacağını düşünmektedir. Çünkü teleolojiden bağımsız olarak yalnızca maddi yapıya göre verilen açıklama, teleolojik bir açıklamayla aynı şey olamaz ya da onun kadar ayrıntılı bir açıklama olamaz.²²⁵ Ayrıca maddi açıklamaların hepsi koşullu gerekliliğe göre olan açıklamalar olmayacaklardır.

Teleolojik bir açıklamada sorulan temel soru, “bir şey uğruna olma”nın (*to hou heneka*) ne anlama geldiğidir. Aristoteles burada da ikili bir ayrıma gider: *hou heneka tinos* ve *hou heneka tini*. Bu ayrımı tam anlamıyla açıklamıyor olsa da *hou heneka tinos*'u hareketsiz hareket ettirici için kullanmaktadır yani olduğundan başka türlü olamayan bir şey için. Bu ise “bir şeyin ereği” olarak çevrilebilir. Varolan her şeyin hareketsiz hareket ettiriciye yönelmesi anlamına gelebilmektedir. *Hou heneka tini* ise “bir şeyin yararına” olarak çevrilebilir ki bu da ay-altı dünyadaki canlılara ait teleolojiden bahsederken kullanılacak bir kavramdır.²²⁶ Canlılara ait en doğal etkinlik kendi soyunu devam ettirmek adına kendine benzeyen bir başka canlı meydana getirmektir ve bu onun yararına olan bir şeydir ki bu şekilde sonsuz ve tanrısal olandan pay almaktadırlar. Farklı cinsiyetlerde olmanın nedeni de bir anlamda bunu gerçekleştirebilmeyi olanaklı kılmasıdır.

²²⁴ Cooper, J. (1985), s. 151.

²²⁵ Cooper, J. (1985), s. 154.

²²⁶ Kullman, W. (1985), s. 171.

Daha önce erkek ve dişinin meydana gelmenin kaynağı olduğu ve onların kapasitelerinin ve varlıklarının tanımı ortaya kondu. Bu nedenle de neden birinin dişi diğerinin ise erkek olarak meydana geldiği de açıklanmış oldu – bu gereklilik yakın bir hareket ettirici ve belli bir maddeden dolaydır, tartışmamız devam ederken bunlar açıklanmalıdır. Ama böyle olması daha iyi olan için ve bir şey uğruna olma şeklindeki neden yüzündendir ki bu daha önceki bir ilkedden çıkarılır.

Çünkü var olan bazı şeyler sonsuz ve tanrısalken diğerleri hem olma hem de olmama kapasitesine sahip olduğundan ve iyi ve tanrısal olan daima doğası gereği bu kapasiteye sahip olan şeylerdeki daha iyinin nedeniyken sonsuz olmayan, hem olma hem de olmama kapasitesine ve hem daha iyiye hem de daha kötüye katılma kapasitesine sahiptir ve psükhe bedenden, psükheye sahip olan sahip olmayandan, varolmak olmamaktan, yaşamak yaşamamaktan daha iyi olduğundan, bu nedenlerden dolayı canlıların meydana gelmesi gerçekleşir. Çünkü böyle bir şeyin doğası sonsuz olamayacağından, meydana gelen onun için mümkün olan şekilde sonsuzdur (731b18-33)²²⁷

Kullman buna bağlı olarak, üç farklı ereksellik ortaya konabileceğini söyler:

1. **A→B** (bir şeyin amacı olarak Tanrı'ya yönelme)
2. **A→B** (“bir şeyin yararına olan” olması anlamında maddi şeylerin insanın kullanımına doğru yönelmesi)
3. **A→B** (hem “bir şeyin amacı” hem de “bir şeyin yararına olan” olarak organların bütün bir canlıya yönelmesi)

Üçüncü tür ereksellik insanın *psükhesiyle* ilgili olan erekselliktir. Onun işlevleri, hem bedenin işlevlerinin yöneldiği erek (*D. A.* 415b15-20) hem de bedenin *psükhe* için

²²⁷ Aristotle: *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II. 1-3)*, (trans. with notes: D. M. Balme), Oxford: Clarendon Press, 2001.

araç olması anlamında *psykhenin* yararına ve kullanımına ait olan şeydir.²²⁸ Dolayısıyla “bir şey uğruna olma” hem erek hem de yarar anlamında kullanılmaktadır.

M. Nussbaum ise bu erekselliğin, hem yararı hem de buna bağlı olarak belli bir farkındalığı içerip içermediğini araştırmaktadır. Ona göre “bir şey uğruna olma” farklı iki biçimde okunabilir:

a. X, Y uğrunadır ya da Y uğruna meydana gelmektedir.

b. A, X’i Y uğruna yapmaktadır.

Birinci olasılığı “nesnel” olarak adlandıran Nussbaum onun hem sürece hem de ereğe işaret ettiğini belirtmektedir. “Öznel” olarak adlandırılan ikinci olasılık da X’i gerçekleştiren canlı, onu ne için yaptığının yani Y uğruna yaptığının farkındadır. Örneğin bir hayvan her otu yememekte çünkü hangisinin onun için daha yararlı olduğunu farkına varmaktadır. İkinci anlamı ise canlıların sahip olduğu kendini koruma/devam ettirme/sürekliliğini sağlama (*self-maintaining*) bağlamında ele alan Nussbaum, her canlının sahip olduğu karmaşık organik yapısını beslenme ve üreme yoluyla korumaya çalıştığını ve bunun onu cansız şeyden ayırdığını belirtmektedir.²²⁹ Beslenme, üremeyle birlikte *psykhenin* tüm canlılar için ortak olan kapasitesidir ve Nussbaum’a göre bir canlıya böyle bir kapasite atfetmek aynı zamanda ona davranışlarıyla ilgili bir esneklik de atfetmek demektir. Canlı şeyleri cansız şeylerden ayıran özelliklerden biri de değişen koşullara göre bu kapasitesini uygun hale getirebilmesidir. Örneğin bir bitki, güneşin geliş yönüne göre gelişmekte, bir hayvan her şeye değil yalnızca kendi kendine yeterli olmasını sağlayacak şeye yönelmektedir.²³⁰ Bunun temelinde de bitkinin ya da hayvanın kendini canlı tutma isteği vardır ki bu nedenle de bir bitkinin parçaları hayvanların parçalarına benzer şekilde yaşam uğrunadır (D. A. 416a17-18). Bunun da ikinci tür yani öznel olan teleolojik açıklamaya ait olduğunu düşünen Nussbaum, tüm hayvanların bir şey uğruna hareket ettiklerini ve bunu yaparken neyi arzuladıklarının farkında olduklarını

²²⁸ Kullman, W. (1985), ss. 171 – 172.

²²⁹ Nussbaum, M. C. (1978), *Aristotle’s De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary and Interpretive Essays*, Princeton: Princeton University Press, s. 75.

²³⁰ Nussbaum, M. (1978), s. 77.

belirtmektedir. Çünkü tüm arzular bir şey uğrunadır ve hayvanı ilk hareket ettiren arzu nesnesidir, arzu hayvanlara ait hareketi anlamada temeldir (*D. A.* 433a15, 433a20, 433b12).

Aynı şey doğal olarak bitki için geçerli değildir; bitki yiyeceklerle temas etmez, onu arzulamaz ya da hakkında fikirler geliştirip farkındalığa sahip olmaz fakat yine de güneşe doğru yönelmesi bir şey uğrunadır ve bu yalnızca fiziksel olarak açıklanamaz. Buradaki sorun bana göre, Nussbaum'un teleolojik açıklamayı her şeyi içine alacak biçimde genişletmiş olmasıdır. Hayvan her zaman kendisi için yararlı olan şeye yönelmez, bazen renginin güzelliğinden dolayı bir bitkiye yemek adına yanaşır ve o zehirli olabilir. Teleolojiyi arzuyla bir tutmak her zaman doğru sonuçları doğurmaz. Üstelik Aristoteles bir şeyin ereğinin onun iyisi olduğunu söylemektedir ama arzulanan şey her zaman o canlı için iyi olan şey demek değildir. Dolayısıyla ereksellik yalnızca arzu ya da hareket bağlamında arzu nesnesine yönelmeye indirgenmemelidir. Fakat teleolojik açıklama bu şekilde farklı okumalara oldukça uygundur. Bu okumalardan biri de insan merkezli olanıdır ki tüm her şey bu seferde insan uğruna olmaya indirgenmektedir.

Politika'da bitkilerin hayvanlar uğruna, hayvanların ise insanlar uğruna olduğu söylenmektedir (1256b15-22). Bu da onların yiyecek ve giyecek sağlama anlamında insana tabi olduğu sonucunu çıkarır ki bu oldukça indirgeyici bir tavidir. D. Sedley, böyle bir görüşü savunmakta; ay-altı dünyada varolan her şeyin insan uğruna var olduğunu söylemektedir. Buna göre doğa boşuna hiçbir şey yapmayacağından onda varolan her şeye bir ereksellik yüklemek mümkündür. Dolayısıyla hayvanlar ve bitkiler hatta mevsimler ve hava şartları bile insanın uğruna ve onun yararına olacak şekilde var olmaktadır. Bunu ise Stoacı bakış açısının Aristoteles tarafından da paylaşıldığını göstermeye çalışarak yapar. Stoacılar evrende varolan her şeyin insanın yararına olduğunu düşünmektedir ama insan bu evrendeki en iyi olan değildir. Bunun nedeniyse en iyi olan olarak Tanrının görülüyor olmasıdır. Sedley, bu görüşü Aristoteles'in de savunduğunu belirtmekte ve ay-altı dünyada en iyi ve üstün olan olarak insanın kabul edildiğini dolayısıyla varolan her şeyin onun yararına olduğunu söylemenin pek de hatalı bir bakış açısı olamayacağını belirtmektedir.²³¹

²³¹ Sedley, D. (1991), "Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?", *Phronesis*, Vol. 36, s. 180.

Bunu da *Fiz.*'te verilen yağmurla ilgili bir pasaja giderek yapmaktadır. Bu eserde Aristoteles'in teleolojik açıklamayı ortaya koymak adına başvurduğu örnek, yağış örneğidir.

Bir zorluk (aporia) kendini açığa vurur: neden doğa bir şey uğruna olmadan ya da öyle olması daha iyi olduğu için çalışmaz fakat yalnızca ürünlerin büyümesi için değil sadece gereklilikten gökyüzünden yağmur yağması gibi (yetiştirilenin soğuması ve soğutulanın su haline gelmesi ve alçalması, bunun sonucunda da ekinin büyümesi). Benzer bir biçimde eğer bir kişinin ekini harman edilen toprakta çürürse, yağmur bunun uğruna yağmaz- ekinin çürümesi için- fakat sonuç bu şekilde çıkar (198b17- 21).²³²

Bu pasaja göre ya yağışa dair açıklamanın teleolojik olmayan açıklamaya bir örnek ya da tam tersi teleolojik bir açıklama olduğu düşünülebilir. Yağmur, maddi bir zorunluluk sonucu yağmakta; ekinleri büyütme gibi bir ereği bulunmamaktadır. O halde neden doğadaki her şeyde böyle bir maddi gereklilik bulunmasın? Sedley, Aristoteles'in böyle bir sonucu reddedeceğinden kimsenin şüphe etmeyeceğini düşünmektedir. Yine yağışla ilgili olan başka bir pasaja bakılırsa,

.... diğer tüm doğal şeyler ya değişmeyen bir biçimde ya da çoğu kısmıyla verili bir şekilde meydana gelir fakat şans (tykhe) ya da kendiliğinden olmanın (tautomaton) sonucu olan hiç bir şey için bu doğru değildir. Kış mevsiminde yağın yağışın sıklığını şansa ya da rastlantıya atfetmeyiz ama yaz mevsiminde yağın yağmurun sıklığını atfederiz veya yazın sıcaklığı değil de kışın olan sıcaklığı bu şekilde kabul ederiz. O halde eğer şeylerin ya rastlantı sonucu ya da bir şey uğruna olarak meydana geldiği üzerinde fikir birliğine varıldıysa ve bir şey uğruna olan, rastlantı ya da kendiliğinden olanın sonucu olamazsa bunu onların bir şey uğruna olması sonucu izler ve tüm bu gibi şeylerin hepsi doğa yüzündendir ki bizden önceki teorinin savunucuları bile bu konuda aynı fikirdedirler. Bu

²³² Aristotle: *Physics*, (trans. by.: R. P. Hardie and R. K. Gaye)

nedenle bir erek için olan etkinlik, meydana gelen ve doğa gereği olan şeylerde bulunur (198b34-199a8).²³³

Sedley bu pasajdan hareketle doğal şeylerin ya kışın yağın yağmur gibi düzenli bir biçimde gerçekleştiği ya da yaz mevsiminde yağın yağmur gibi düzensiz ve ilineksel olduğunu fakat eğer düzenli bir biçimde yağarsa bir erek için olduğunu söyleyebileceğimizi düşünür. O halde kış mevsiminde yağın yağmurun bir erek için olduğu açıktır her ne kadar mekanik bir nedenle başlamış olsa da.²³⁴ Kış mevsiminde yağın yağmur bir şey uğrunaysa bunun ne olduğu söylenebilir? Ekinlerin daha iyi büyümesi cevabı buna uygun olacaktır. Peki, ekinlerin büyümesi ne uğrunadır? İnsanın onun sayesinde daha iyi beslenmesi uğruna. Buna bağlı olarak da Sedley, başta bu şekilde görünmeyen her şeyin aslında hep en üstün olarak görülecek olan insana kadar getirilebileceğini dolayısıyla da her şeyin insan uğruna olduğunu düşünmektedir.

Aristoteles de tam anlamıyla böyle bir insan merkezli teleoloji olduğunu söylemese de Furley de Aristoteles'in her yerde olduğu gibi burada da aslında teleolojik olmayan bir açıklamayı reddettiğini düşünmektedir. Çünkü eğer kendinden öncekiler gibi yağışın yalnızca mekanik nedenlerle yağdığını kabul edecek olsaydı ekinin çürümesiyle ilgili kısım anlamsız kalacaktı²³⁵ yani temelde yağmurun yalnızca yağmış olmak için yağdığını ve bunu yaparken ekinleri büyütme, toprağı beslemek gibi bir ereği olmadığını söylemek anlamına gelecekti.

Bu iki görüşte de hatalı olarak görülebilecek şey, teleolojiye ait alanın ne bağlamda ele alınması gerektiğinin tam olarak belirlenmemiş olmasıdır. Doğal olarak varolan her şeyde muhteşem bir şey olduğunu söyleyen Aristoteles, varolan her şeyi insana indirgemiş olamaz. Teleolojik görüş böylesi bir hiyerarşik indirgeme anlamına gelmez. Aristoteles'in göstermek istediği, mekanik olarak işleyen bir doğa anlayışına karşı bunun tersi bir doğa anlayışının da mümkün olduğu hatta bunun daha doğru olduğudur. Teleoloji doğal olan ve olmayan şeyler de aynı şekilde işleyen

²³³ *Aristotle: Physics*, (trans. by.: R. P. Hardie and R. K. Gaye)

²³⁴ Sedley, D. (1991), s. 183.

²³⁵ Furley, D. (1985), "The Rainfall Example in Physics II", *Aristotle on Nature and Living Things*, s. 178.

bir şey değildir. Bir sandalye insanın yararına ortaya konan bir şey olabilir ki onu yapan kişinin amacı budur. Fakat burada söz konusu olan dışarıdan yüklenen bir erektir ve bu anlamda bu erek olmaktan çok bir görevdir. Fakat doğada varolan şeylerdeki ereksellik onlara içkindir yani dışarıdan bir şeyin bunu uygulaması gerekmez. Dolayısıyla yağmurun ekinin büyümesi gibi bir ereği olduğunu söylemekle insanın organlarının bir ereği olduğunu söylemek aynı şey olamaz. Bu şekildeki bir görüş ise Charlton ve Irwin tarafından ele alınmaktadır.

Charlton, Aristoteles'in hiçbir yerde doğaya göre olan veya olmayan her şeyin bir ereğe göre olduğunu söylemediğini belirtmektedir. Buna göre "bir şey için olma" doğası olan ve doğaya göre olan şeylerde bulunur.²³⁶ Doğal şeyler, canlıların kısımları ve bunlarda meydana gelen değişmeler anlamında ele alınır ama yine de bu kısımlardan her değişimin teleolojik olduğu anlamı açığa çıkmaz örneğin gözün mavi ya da yeşil olması bir şey uğruna değildir. Kışın yağın yağmur her ne kadar olağansa da maddi bir nedenden dolayı olması onun teleolojik olamayacağı anlamına gelmez. Yağmur belki ekinleri büyütme uğruna yağmıyordur belki de kendinde sahip olduğu doğal hareket nedeniyle aşağı doğru düşüyordur ama yine de bunu yaparken ekinlerin büyümesini hızlandırdığı da söylenebilir.

Dolayısıyla teleolojik açıklamanın bir anlamda sınırlanması gerektiğini düşünen Charlton bunu madde ve forma göre yapar yani a. Maddi anlamda doğa gereği olduğu söylenen şeyler b. Canlı şeylerin kısımları.²³⁷ O halde maddi şeylere dair olan mekanik açıklama belli bir anlamda kabul edilebilir. Süreç, mekanik bir şey olarak açıklansa ve tam olarak anlaşılmiş kabul edilse bile bu sürecin genelde yararlı bir çıktıya sahip olduğu söylenebilir. Böylece sürecin bu çıktı uğruna olduğunu söyleyebiliriz ve çıktı, sürecin açıklanmasının bir parçasıdır veya bir tür açıklamadır.²³⁸ Bu da aslında bizi koşullu gereklilik kavramına geri döndürür. Örneğin belli bir gereklilik içinde aşağıya doğru olan yağışın, bitkinin iyi yaşamına katkı sağlaması şeklindeki bir erek rahatlıkla kabul edilebilir.

²³⁶ Aristotle: *Physics Books I and II*, s. 120.

²³⁷ Aristotle: *Physics Books I and II*, s. 122.

²³⁸ Furley, D. (1985), s. 181.

Irwin'e göreyse yağış ekinleri büyüten bir şey olsa bile eğer hasat edilmiş bir toprak üzerine yağıyorsa bunu yapamayacağı görülebilir. Dolayısıyla ona yüklenen erek yerine getirilmiş olmaz yine de olduğu gibi yağmaya devam eder.²³⁹ Fakat insandaki herhangi bir organın böyle bir yapıya sahip olduğu söylenemez. Örneğin göz, görme işlevini gerçekleştiriyorsa onun yine aynı göz olduğu söylenemez yani göz işlevi ya da amacı olmaksızın aynı şey olarak kalmayacak dolayısıyla ona dair verilen mekanik açıklama onu açığa çıkarmak adına yeterli olmayacaktır.

De Part. Ani.'da teleolojik açıklama, bu kısımlara dair tüm teleolojik açıklamalar hangi genellik düzeyine ait olurlarsa olsunlar bireysel gelişmeyle ve bireyin avantajına olan şeyle ilgilidir. Dolayısıyla açıklama gerektiren bireyin gelişiminin bu avantajlı duruma nasıl yöneldiği ve büyümeyi, gelişmeyi kontrol eden *psykhenin* ya da doğanın ne anlama geldiğidir.²⁴⁰ Balme'ye göre ay-altı dünyada var olan tüm canlılar belli bir ereğe göre hareket etmektedirler ki bu da üreme yani soyunu devam ettirmedir ama bu eğilim sahip oldukları maddi ya da bedensel belirsizlik nedeniyle kesintiye uğramaktadır.²⁴¹ Buna göre herhangi bir canlıda bulunan her organ veya dokunun olduğu gibi olmasının iki nedeni vardır: ilk olarak canlının işlevleri uğruna varlarken; hayvanın gelişmesinin mümkün hale gelmesi kendisinden meydana geldiği maddi şeylerin etkinliğini de gerektirir.²⁴² Bu nedenle de Aristoteles için teleoloji ve gereklilik arasındaki ilişki mantıksal bir problem barındırmaz.

Teleolojiye alternatif olarak, fiziksel neden ve etkiler tarafından belirlenen mekanik bir evrensel düzeni de görmez. En temelde bulunan öğeler kendi doğal yollarına göre etkinlikte bulunurlar ama bu etkinlikleri sınırsızdır. Dolayısıyla bir hayvanın meydana gelmesi iki süreci barındırır: öğelerin ilksel etkinlikleri ve sınırlı bir hareket. Bu sınırlı hareketler bu öğeler için doğaları gereği gerekli olan hareketlerdir. Ama gerekli olmalarının bir diğer anlamı üremeye katkıda bulunan nedenler olmaları anlamında üremenin onlar olmaksızın gerçekleşmiyor olmasıdır.

²³⁹ Irwin, T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford: OUP, s. 104.

²⁴⁰ Balme, D. M. (1987), "Aristotle's Biology was not essentialist", *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, s. 280.

²⁴¹ Balme, D. M. (1987), s. 278.

²⁴² Balme, D. M. (1987), s. 276.

Bunu ifade etmek için de Aristoteles'in kullandığı terim “koşul yönünde/üzerine”dir (*eks hypotheseos*).²⁴³

*Gereklilikten olanın ne olduğuyla ilgili olarak, gerekliliğin koşullu mu yoksa aynı zamanda basit mi olduğunu sormak zorundayız. Mevcut görüş, gereklilikten olanı meydana gelme sürecine yerleştirir sanki ağır olanın aşağı ve hafif olanın yukarıya doğru taşınması nedeniyle varlığa geldiğini varsaymış gibi bir evin duvarı gerekli bir biçimde meydana gelir ki taşlar ve zemin en aşağıdaki kısmı daha hafif olan toprakla birlikte alır ve en hafif olması bakımından tahta en yukarıdadır. Halbuki duvar bunlar olmaksızın meydana gelmese de maddi açıklaması dışında onlardan dolayı değildir: belli şeyleri korumak ve barındırmak uğruna meydana gelir. Benzer bir biçimde uğruna olmayı içeren diğer tüm şeylerde ürün, gerekli bir doğaya sahip olan bu şeyler olmaksızın meydana gelemez ama maddi yapısı hariç onlardan dolayı değildir; bir erek için meydana gelir. Örneğin neden bir testere olduğu biçimdedir? Böyle ve şöyle etki etmek ve böyle ve şöyle uğruna. Bu erek, testere demirden yapılmadığı sürece gerçekleşemez. Dolayısıyla eğer bir testereye sahip olacaksak ve testereyle kesme işlemini sergileyeceksek onun demirden olması gereklidir. O halde gerekli olan bir koşul üzerine gereklidir bir amaç olarak değil. Gereklilik maddedeysen uğruna olma tanımıdadır/formdadır (199b34- 200a14).*²⁴⁴

Balme'ye göre bu alıntıdan çıkarılabilecek sonuç maddi hareketlerin kendilerine ait zorunlu bir doğaları olduğu ama onların aynı zamanda ürünün koşulları için gerektirildiğidir yani maddi şeyler seçime açıktırlar ve bir amaca yönelik olarak kontrol edilirler.²⁴⁵ Cooper'a göre de koşullu gerekliliğin tam anlamıyla ne olduğunun ortaya konması için onun madde ile olan ilişkisinin açığa çıkarılması gerekmektedir. Madde bu şekilde kabul edilen bir gerekliliği temin eden zemin olsa da onun bunu gerçekleştirmesi, doğası gereği bir insanda meydana gelen

²⁴³ Balme, D. M. (1987), s. 284.

²⁴⁴ Aristotle: *Physics*, (trans. by.: R. P. Hardie and R. K. Gaye)

²⁴⁵ Balme, D. M. (1987), s. 284.

ürüne göre yani şarta bağlı olan bir şeydir.²⁴⁶ Ama yine de şu da eklenmelidir ki maddi yapıdaki her bileşenin bu şekilde bir rol oynadığı söylenemez bu yalnızca gerekli olan, geçerli olan bir koşuldur. Bu nedenle de maddi gereklilikle koşullu gereklilik arasında bir ayrımın ortaya konması zorunludur. Öncelikle form almayla ilgili bir sürecin sonucunda açığa çıkan ürün için hiçbir zaman maddi bir gereklilikten bahsedilemez. Maddi gereklilik gözün mavi ya da yeşil olmasına neden olabilir ama bunun gözün işlevi adına bir katkısı yoktur. Oysaki koşullu gereklilik gözün temel yapısıyla ilgili bir gerekliliktir yani belli bir şekile sahip olması, belli öğeleri belli oranlarda içermesi ki bu öğelerin içerilmesi gözün işlevini yerine getirmesi sonucunu doğurur. Maddi gereklilik, maddenin olduğu her yerde işler durumdayken koşullu gereklilik yalnızca canlı bir varlığın büyümesinden ve gelişmesinden bahsedildiği yerde bulunur.²⁴⁷

Bir insan yaşamını sürdürmek adına belli yapıya sahip organlara ihtiyaç duyar ama belli bir işlevi gerçekleştirmek adına bazen bazı organların varlığı ya da yokluğu insanın yaşamını çok etkilemez. Buna bağlı olarak Cooper koşullu gerekliliğe dair bir tanım ileri sürer: bir canlının verili olan özünün (kapasiteler ve işlevler bakımından belirlenen) ve onu meydana getirmeye uygun olan maddi şeylerin doğasını vererek, söz konusu olan organın ya da özelliğinin bu canlının yapısı için gerekli bir araçsa bu canlının bir organının ya da bir özelliğinin koşullu gereklilik tarafından şekillendiğini söyleyebiliriz.²⁴⁸

Bu yüzden iki açıklama vardır, uğrana olan açıklama ve gereklilikten olan açıklama çünkü birçok şey bir gerekli olduğu için meydana gelir. Birisinin, “gereklilikten dolayı” diyen birinin ne tür bir gereklilikten bahsettiği hakkında kafası karışabilir çünkü felsefi tartışmalarımızdaki bu ikisinden herhangi biri olamaz. Ama özellikle meydana gelmeye katılan şeylerde üçüncü bir çeşit bulunmaktadır. Çünkü beslenme bu iki gereklilik türüne göre olmayan gerekli bir şeydir ama onlar olmaksızın olamaz. Ve bu, olduğu şekliyle, şartlı olarak gereklidir çünkü tam da böyle olarak, baltanın kırması gerektiğinden, sert olması bir

²⁴⁶ Cooper, J. (1985), s. 153.

²⁴⁷ Cooper, J. (1985), s. 163.

²⁴⁸ Cooper, J. (1985), s. 154.

zorunluluktur ve eğer sertse bu durumda bronzdan ya da demirden yapılmadır böylece beden de bir araç olduğundan (çünkü kısımların her biri bir şey uğrunadır ve aynı biçimde bütün de), bu yüzden böyle bir karaktere sahip olan ve böyle şeylerden oluşan bir gerekliliktir, eğer böyle olmaktaysa (641a1-12).²⁴⁹

Balme burada, “felsefi tartışmalarımız” adlı göndermenin nereye olduğu tam olarak belirlenemezse de *İkinci Analitikler* 94b36’ya gönderme de bulunduğunu düşünmektedir. Bunun nedenine gelince bu pasajın doğanın bazı şeyleri bir şey uğruna, bazılarını ise gereklilikten yaptığını belirtmesi; doğal bir durum tarafından gerektirilen hareketle örneğin taşın düşmesiyle, zorla yapılan hareket örneğin taşın fırlatılması arasında bir ayrım yapıyor olmasıdır.²⁵⁰ Cooper ise Balme’nin pasaj hakkındaki görüşlerinin hatalı olduğunu, üçüncü bir türden (*he trite*) bahseden Aristoteles’in bu şekildeki bir üçlü ayrıma gittiği metnin *Met. V. Kitap 4.* bölümdekiyle örtüştüğünü düşünmektedir.²⁵¹ Bunun nedeniyse bu kitapta gereklilikten bahseden Aristoteles’in onu üçlü bir ayrıma tabi tutuyor olması ve bunlar o olmaksızın yaşanamayan, bir şeyin seçimine veya doğasına karşı zorlayan ve başka türlü olamayan gereklilik olarak sıralanmaktadır.

Gerekliliği 1. Bir şart olarak bir şeyin onsuz yaşamayacağı yani bir canlı için solunum ve yemek gereklidir çünkü onlar olmaksızın varolması imkansızdır. 2. İyinin onlar olmaksızın olamayacağı ve meydana gelemeyeceği veya onlar olmaksızın kötülükten kurtulamayacağımız ve özgür kalamayacağımız koşullar yani hastalığın iyileşmesi için ilaç içmek gereklidir... 3. Zorunlu ve zorunluluk yani seçime ve dürtüye karşıt olarak engelleyen ve alıkoyan. Çünkü zorunlu olan gerekli olarak adlandırılır bu nedenledir ki gerekli olan acı vericidir....4. başka türlü

²⁴⁹ Aristotle: *On The Parts of The Animals*, (trans. by J. G. Lennox), Oxford: Clarendon Press, 2004.

²⁵⁰ Aristotle: *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II. 1-3)*, s. 100.

²⁵¹ Cooper, J. (1987), “Hypothetical Necessity and Natural Teleology”, *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, s. 259.

olamayanın da gerekli bir biçimde öyle olduğunu söyleriz ve gerekliliğin bu anlamından bir biçimde diğerleri elde edilir (1015a20-30).²⁵²

Sonuncu anlamıyla gereklilik ay-üstü dünyadaki sonsuz şeylere aittir. Bu gereklilik biçimleri içinde koşullu gerekliliğin geçmediği ve bu anlamıyla onun doğa tarafından zorunlu bir biçimde şekillenen şeylere ait olduğu düşünülebilir. Bu Demokritosçu gereklilikten farklı bir şeydir aynı zamanda çünkü Demokritosçu gereklilik “başka türlü olamayan” sınıfına ait şeylerde görülmektedir.²⁵³

Lennox ise bahsedilen üçüncü tür gerekliliğin *Met.*'e ait pasajdaki ilk gerekliliğe denk geldiğini düşünmektedir. Cooper'un ilişkilendirme şeklinin tam anlamıyla doğru ya da hatalı olduğunun söylenemeyeceğini çünkü iki gereklilikten felsefi çalışmalarda bahsedilmiyor olmasından üçüncünün onlarda geçen bir şey olduğu anlamının çıkarılamayacağını belirtmektedir.²⁵⁴

“Bedenin de bir araç” olmasına gelince burada Aristoteles işlev ve maddi yapı arasında kurulabilecek bir analogiye başvurmaktadır. İşlev bir nesnenin tamamına gidilerek belirlenir ama bu sırada o şeyin maddi yapısının da bu işlevi gerçekleştirecek doğal bir yapıya ve olanağa sahip olması gerekir ve bu maddi şeyin belirli bir şey olması gereklidir ki koşullar onun böyle olmasını gerektirir. Beden de *psykhe*yle analogi içerisinde bir araç olarak görülecekse bedensel organların işlevlerini yerine getirmesi için belli bir yapıya sahip olmaları koşullu bir biçimde gereklidir. Dolayısıyla bedenin sahip olduğu maddi yapı ve buna bağlı olarak içerdiği olanaklar işleve bağlı olarak etkin hale gelirler ve bu işlevi yerine getirmek adına bu maddi yapıya sahip olmaları zorunludur. Maddi şeyleri yapısına göre analiz edersek en sonda kalanın dört öge olduğunu daha önce belirtmiştik ki bu dört ögenin sahip oldukları niteliklere göre hareketleri sonucunda şeyler meydana gelmekteydi. Gotthelf bu dört öge ve olanaklarına bağlı olarak teleoloji ve koşullu gereklilik arasında bir ayrıma gitmekte ve “bir şey uğruna olma”nın içeriğini bu bağlamda belirlemeye çalışmaktadır.

²⁵² Aristotle: *Metaphysics, Complete Works of Aristotle, Vol. II*

²⁵³ Cooper, J. (1987), s. 260.

²⁵⁴ Aristotle: *On The Parts of The Animals*, (trans. by J. G. Lennox), s. 149.

Heneka Gotthelf'e göre genel anlamıyla A'nın B ile olan ilişkisini ve bu ilişkinin en olduğunu ortaya koyan bir terimdir.²⁵⁵ Buna bağlı olarak da bu açıklamayı argüman halinde ortaya koymaya çalışır:

Ö₁ Bir şey uğruna olmak bir açıklamadır (*aitia*)

Ö₂ amaç bir şey uğruna olmaktır.

S Amaç bir açıklamadır.²⁵⁶

Gotthelf'e göre bu şekildeki bir çıkarımda sonuçta bulunan amaç, üç farklı şeyden sorumlu olarak görülebilir: bir şeyin bir şey uğruna olmasına dair koşulları vermektedir; erekselliğin şeylere içsel olduğunu belirtmektedir ve biyolojik açıklamaları maddeye indirgeyen açıklamalara karşı çıkmaktadır.²⁵⁷

Gotthelf koşullu gereklilikle ilgili açıklamayı doğa (*physis*) ve olanaklılık (*dynamis*) kavramlarına giderek ele alır. Ona göre varolan her şeyin bir doğaya sahip olduğu kabul ediliyorsa maddi yapıdaki bu varlığın neden belli bir şekilde hareket ettiği doğasına giderek anlaşılabilir.²⁵⁸ Bunun nedeniyse doğanın varlıktaki hareketin ve durağanlığın ilkesi olmasıdır (*Fiz.* 192b13-14). Bir varlık belli bir doğaya sahip olmanın yanında belli olanaklara da sahiptir. Bu olanaklar o varlığın daha sonra olacağı ya da etkin hale getireceği şeylerdir. Bir varlığın en temelde sahip olduğu maddi bileşenler ise daha önce belirttiğimiz gibi dört tanedir ve bunlar hava, toprak, ateş ve su olarak adlandırılmaktadır. Bu öğeler sahip oldukları niteliklere göre bir araya gelerek o canlıya dair temel özellikleri oluşturmaktadırlar. Ama bir canlı yalnızca bu öğelerin hareketleri yardımıyla açıklanabilir mi? Bu öğeleri öge-olanak olarak adlandıran Gotthelf, bir canlının gelişmesinin yalnızca bunlara giderek ele alınamayacağını çünkü onların belli bir maddi yapıya sahip olduklarını ama canlının yalnızca maddi özellikleri değil aynı zamanda formel ve ereksel özellikleri de

²⁵⁵ Gotthelf, A. (1987), "Aristotle's Conception of Final Causality", *Philosophical Issues in Aristotle Biology*, s. 204.

²⁵⁶ Gotthelf, A. (1987), s. 205.

²⁵⁷ Gotthelf, A. (1987), s. 206.

²⁵⁸ Gotthelf, A. (1987), s. 210.

içerdiğini düşünmektedir. Bunu da ortaya çıkarmak adına işlev (*ergon*) kavramını açıklamasına dahil etmektedir.²⁵⁹

Gelişme bu öge-olanakları içermektedir ama bunlara indirgenemez. Çünkü bir canlının yetişkin bir canlıya doğru gelişmesinin ne uğruna olduğuyla bu gelişme sırasında meydana gelen kısımların işlevlerinin ne olduğu sorusu bir ve aynı sorudur. Bu öge-olanaklara indirgeme de teleolojik açıklamaya dair tam açıklamayı veren şeydir. Bir organ ya da onun etkinliği bir canlının yaşamı ya da iyi yaşamı için etkin bir biçimde zorunlu olmayabilir ama zorunlu bir biçimde işleyen bir bütünün parçası olarak varolmak zorundadır.

Dolayısıyla eğer mümkünse insan olmak demek bu demektir demeliyiz; bu yüzden bu şeylere sahiptir çünkü bu kısımlar olmaksızın varolamaz. Bu konuda başarısız olursak ona mümkün olduğu kadar yaklaşmış oluruz: ya toptan başka türlü olamayacağını ya da en azından böyle olmasının iyi olduğunu söylemeliyiz. Ve bunlar önceki söylenenleri izler: insan olduğu gibi olduğundan meydana gelmesi zorunlu bir biçimde böyle gerçekleşecektir ve böyledir. Ve bu nedenledir ki bu kısım daha önce meydana gelir, bu kısım daha sonra. Ve doğal olarak oluşan her şey hakkında bu şekilde konuşmamızın nedeni de budur (640a33-b3).²⁶⁰

Gotthelf “bir şey uğruna olmak”la ilgili yeni bir tanım önerir. Buna göre gelişme sırasında bir aşama olarak kabul edeceğimiz bir A, bu gelişmenin sonucu olan yetişkin, işleyen bir B uğrunadır ki ancak ve ancak 1. Eğer A, B olarak sonuçlanan devamlı değişimin gerekli (ya da en iyi olası) aşamasıysa; 2. Bu değişim, tanımlanmaları B’nin formundan bahsetmeyen öge – olanakların kısmen etkinliğiye, bu etkinlik bu öge – olanakların bütünsel etkinliğine indirgenmemelidir.²⁶¹ Öge – olanaklar bir canlının yetişmesine dair açıklamaya girmekte ama ona dair olan tam açıklamayı vermemektedir. Bir canlının gelişmesi öge – olanakların etkin hale gelmesinin sonucunun zorunlu bir çıktısıdır. Bu zorunluluk da Aristoteles tarafından koşullu gereklilik olarak adlandırılmaktadır.

²⁵⁹ Gotthelf, A. (1987), ss. 212-213.

²⁶⁰ Aristotle: *On The Parts of The Animals*, (trans. by. J. G. Lennox).

²⁶¹ Gotthelf, A. (1987), s. 213.

Çünkü eğer bir insanın ve hayvanın ve onların kısımlarının varoluşu doğalsa, her bir kısmın – etin, kemiğin, kanın ve tüm eştirden kısımların, benzer bir biçimde yüz, el, ayak gibi eştürsel olmayan tüm diğer kısımların ne yüzünden olduğu ve hangi yetiye göre olduğunu, her birinin böyle olarak olduğunu söylemek zorundayız. Çünkü neden yapıldığını örneğin ateşten ya da topraktan yapıldığını söylemek yeterli değildir. Eğer bir yataktan veya benzer bir şeyden bahsettiysek, metal veya tahta şeklindeki maddesinden ziyade formunu– veya eğer formu değilse en azından bileşik olan bütünüün maddesini tanımlamaya çalışmalıyız. Çünkü bir yatak bundaki budur veya bu şekilde olan bir şeydir dolayısıyla şeklinden ve formuna göre ne tür bir şey olduğundan bahsetmemiz gerekir. Çünkü maddi doğasından ziyade biçimine göre doğası daha önemlidir (640b18-28).²⁶²

Bir yatağın yatak olması için gerekli olan koşullardan bahsetmek mümkündür. Örneğin belli bir maddeden yapılması yani pamuktan değil de tahtadan ya da demirden olması. Ama burada bile bu gerekli koşulları belirleyen onun ne için olduğu, işlevinin ne olduğudur. Demirden yapılmasının nedeni demirin tahtaya göre açıklama adına daha yararlı olmasından ziyade yatağın uyumak için kullanılıyor olması ve bu işlevini yani üstüne yatacak insanın ağırlığını kaldırması için belli bir dayanıklılığa sahip olan bir öğeden yapılması zorunluluğudur. Dolayısıyla yatağa dair açıklama hem maddi anlamda belli bir gerekliliği hem de neden bu gerekliliğe sahip olduğuna dair bir amacı içermektedir. Ama dikkat edilmesi gereken maddi öğenin gerekliliğinden bahsedilirken bile amaca, işleve olan vurgudur.

Balme'de Gotthelf ile aynı fikirdedir. Ona göre de dört öge, ürünün mutlak nedenleri değil de ona katkıda bulunan nedenlerdir (*synaitia*). Doğa tarafından meydana getirilen her şeyde bir sınır ve tanım vardır ve bunlar *psykheden* yani maddeden ziyade formdan meydana gelirler (*D. A. 416a4*). Dört öğenin onlara ait olan hareketleri kendi başına alındığında canlıya ait kısımları meydana getirmek adına yeterli değildir.²⁶³

²⁶² Aristotle: *On The Parts of The Animals*, (trans. by. J. G. Lennox).

²⁶³ Balme, D. (1987), s. 276.

Maddenin fizikteki yerinden bahsederken her bir ögenin kendine özgü özellikleri ve aynı zamanda onlara ait doğal hareketlerinin olduğundan bahsetmiştik. Buna göre her öge kendi doğal yerine doğru yönelme eğilimi içindedir. Fakat böyle bir yönelim beraberinde bir sorunu da getirir eğer her canlıyı meydana getirmenin temelinde bu dört öge varsa ve bu ögeler kendi doğal yerlerine gitme eğilimindeyseler meydana getirdikleri beden bütünselliği nasıl korunacaktır yani meydana gelmesinin dayanağı oldukları canlı, dağılmaktan nasıl korunacaktır? Böyle bir canlının yalnızca teleolojik bir açıklamaya başvurarak açıklanamayacağı da açıktır. Çünkü teleolojik açıklama ancak bütün ve parçaları tam olarak yerinde olan bir canlı söz konusuysa bize gereken cevapları verir.

Dört ögeyi belli bir yapma şeyin meydana geldiği tahtayla karşılaştırsak nasıl ki tahtanın, tahtadan bir masayı meydana getirirken belli bir ereğinden bahsedemiyorsak dört ögeye de böyle bir teleoloji yükleyemeyiz. Bir canlı meydana gelirken önceki her aşamanın bir sonraki için madde görevi gördüğünü söylemiştik. *De Gen. Ani.*'da bunu belli bir analogiye başvurarak ele alan Aristoteles belli bir meydana gelme düzeninden de bahsetmektedir.

... fakat bir şeyin diğerinden meydana gelmesinin birçok yolu vardır. Bunlardan biri gecenin gündüzden, adamın çocuktan gelmesindeki bahsettiğimiz bu, bundan sonra şekindedir. Diğer yol, bronzdan heykelin, tahtadan yatağın ve maddeden üretildiğini söylediğimiz tüm diğer ürünler için olandır ki bir şeyden üretilen bütün, değişmiş olan şekil içinde kalır (724a21-25).²⁶⁴

Bu durumda meydana gelen her şey için düzenli bir seri vardır; bir adım diğerinden sonra gelmektedir. Ögeler daha ileri bir aşamayı meydana getirirken maddi bir dayanak olarak durmaya devam ederler ki onlar aslında olanak olarak bu canlılardır. Bedensel özellikleri açıklamaya gelince bu açıklama belki bir anlamda yeterlidir ama söz konusu *psykhenin* bir canlıdan diğerine nasıl geçtiğine yani bir çocuğun nasıl olup da anne ve babasından meydana gelirken *psykheye* sahip olduğuna gelince bu oldukça zor bir konudur. Üstelik dört ögeyi belirleyen şey

²⁶⁴ Aristotle: *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II. 1-3)*.

olanak olarak bir ileriki aşama olmasından ziyade kendilerinde sahip oldukları özellikler ve doğal hareketleridir ki bu nedenle de onların bir araya gelip bir şeyi oluşturmalarından ziyade birleşik olmayıp kendilerinde tam bir ayrılmışlığa sahipken durmaları daha tercih edilen durumdur. Bu da onlardan meydana gelen canlının belli bir kırılmalığa sahip olduğu ve kolayca yok olabileceği sonucunu doğurur. Bu yüzden de bu nokta da açıklanması gereken nasıl oluyor da onlardan meydana gelen canlı belli bir bütünselliğe sahip olarak yaşamaya devam ediyordur.²⁶⁵

Bu Aristoteles'te form ve teleoloji bağlamında açıklanan bir sorundur. Buna göre kendinde belli bir belirlenime sahip olmayan maddeyi belli bir şey yapan formudur ki form o maddenin etkin nedenidir. Bir canlı sahip olduğu formu sayesinde kalıcılığa ve bütünlüğe sahiptir ve o olmaklığını bu şekilde muhafaza eder. Biyoloji üzerine olan çalışmalarında ise bu kalıcılığı sağlama görevi başka bir teoriyle açıklanmaktadır. Bunu sağlayan kavram ise “yaşamsal/hayati ısı/sıcaklık” (*thermon/vital heat*)dır. Aristoteles için yaşamsal ısı uygun olan maddenin üzerine etkide bulunarak ona form verir/ bahşeder (*endowe*).²⁶⁶ O aynı zamanda bitkilerde ve hayvanlarda üremeyi sağlayan ve böylece tür bakımından varolanların sonsuzluğunu sağlayan yapıdır. Aslında yaşamsal ısı kendinden önceki filozoflar tarafından da bir biçimde ele alınmıştır. Parmenides ölümü soğukla, yaşamı ise sıcakla bir tutmakta, Empedokles ise uykunun, kanın ısısının belli bir derecede düşmesi sonucu meydana gelen bir şey olduğunu düşünmektedir; ölüm ise kanın tamamen soğuması sonucunda açığa çıkar. Bir canlının canlı olmaklığıyla bu kadar ilgili olan bir kavramsa şimdiki bölümümüzde yaşamsal ısıyı ve onun maddeyle olan ilişkisini ele almaya geçebiliriz.

²⁶⁵ Gill. M. L. (1991), s. 166.

²⁶⁶ Freudenthal, G. (1999), *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford: Clarendon Press, s. 2.

III.2. YAŞAMSAL ISI, PNEUMA VE MADDE

Ay-altı dünya olarak adlandırılan içinde yaşadığımız dünya, meydana gelen ve yokolan şeyleri kapsamaktadır. Bu şekildeki bir dünyayla Aristoteles'in madde anlayışı ne bağlamda bağlantılı olacaktır? Böylesi bir dünyada bitkilerin, hayvanların ve insanların sürekliliğini iki ayrı bağlamda ele almak mümkündür; ilki tür anlamında sahip oldukları sonsuz kalıcılık, diğeri ise bireysel canlılar olarak sahip oldukları maddi kalıcılıktır.²⁶⁷ Maddi kalıcılık daha çok bir tözün belli bir andan ve belli bir zaman aralığından sonra bile devam etmesiyle ilgilidir. Bir canlı yıllar içinde yaşlansa, belli bedensel özellikleri bakımından azalmaya maruz kalsa da yine de yaşamaya devam eder ama bu sürekliliğin belli bir süresi vardır yani bu süreç sonuna kadar devam etmez ki bu maddi kalıcılıktır. Oysaki aynı canlının tabii olduğu ve kendine benzer canlılarla oluşturduğu tür, sonsuza kadar devam eder ki burada söz konusu olan maddi bir kalıcılık değil tanımsal dolayısıyla formel bir kalıcılıktır.²⁶⁸ Maddi öğeler bir canlının basit bir biçimde doğasını belirlemeye yarayan şeylerdirler fakat daha kompleks yapıların açıklamasına gelindiğinde bu pek mümkün değildir. Dolayısıyla söz konusu olan bu yapıları açıklamaksa, gerekli olan etkin bir nedendir ki o aynı zamanda canlının kalıcılığını sağlayan şeydir.

Aristoteles için bu etkin neden form veya *psykhe*dir. *Psykhe* canlı bir varlığı cansız bir varlıktan ayıran şeydir. Aristoteles için *psykhe* canlılık olanağına sahip bir beden formudur (D. A. 421a21). Lear'a göre böyle bir tanımlamanın nedeni töz olarak kabul edilen tekil bir varlığın, formu nedeniyle bir 'bu bir belli şey' (*tode ti*) olmasıdır. *Psykhe*yi, bedenden farklı kılan şey onun beden gibi değişiklikleri kabul eden şey/madde olmamasıdır.²⁶⁹ Form ile birlikte varolmayan, forma sahip olmayan madde tanımdan yoksundur ve kendi başına varolamaz. Bu haldeyken de o bir 'bu bir belli şey' olamaz. Bir canlıya sahip olduğu açıklık ve bağımsızlığı veren şey, *psykhenin* varlığıdır. Aynı zamanda *psykhe*; "beslenme, algı, düşünme gibi bir birlik oluşturmak için birbirlerine özel yollardan bağlanan kapasiteler toplamıdır."²⁷⁰ Bu kapasiteler ise basitten karmaşık bir yapıya sahip olmaya bağlı olarak beslenme, algı

²⁶⁷ Freudenthal, G. (1999), s. 7.

²⁶⁸ Gill, M. L. (1991), s. 168.

²⁶⁹ Lear, J. (1988). *Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 98.

²⁷⁰ Sorabji, R. (1979). "Body and Soul in Aristotle", *Articles on Aristotle, Vol. 4: Psychology and Aesthetics*, (ed. By. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji), London: Duckworth, s. 163.

ve düşünme olarak sıralanabilir (*D. A.* 413a23). Bunlar bize aynı zamanda *psykhenin* yetilerinin bir sıralamasını da verir:

- a. Beslenme yetisine sahip olan *psykhe* (Bitkilerde)
- b. Beslenme yanında algı yetisine de sahip olan *psykhe* (Hayvanlarda)
- c. Beslenme ve algıya ek olarak düşünme yetisine sahip olan *psykhe* (İnsanlarda)

En üstte bulunan *psykhe* altta kalanın yetilerini de içermektedir. Bütün canlılar büyür, beslenir ve ürer. Hayvanlar, bunlara ek olarak hareket eder ve algılar. İnsanlar, bütün bunların hepsine ek olarak düşünme yetisine sahiptir. Besleyici *psykhe* olarak da adlandırılacak olan kısım tüm canlılar için ortaktır ve bir canlının canlılık özelliğine sahip olmasını ve yaşamını devam ettirmesini sağlayan temel kısımdır. Algılama yetisine sahip olan her şeyin beslenmeye de sahip olması gerektiğini düşünen Aristoteles bunun sebebi olaraksa duyumun zevk ve acıyla birlikte var olmasını, bunların deneyimine sahip olan canlının zevkin peşinden koşup acıdan kaçmasını gösterir (*D. A.* 414b4-6). Dolayısıyla yediği bir şeyden zevk alan canlı onun peşinden koşacak tersi durumduysa aynı şeyi yememek adına ondan kaçınacaktır. O halde,

A, ölümlü ve yaşıyorsa \rightarrow A, besleyici *psykheye* sahiptir.

A, algı yetisini içeren bir *psykheye* sahipse \rightarrow A, besleyici *psykheye* sahiptir.

A, yer değiştirme hareketine sahipse \rightarrow A, algı yetisini içeren bir *psykheye* sahiptir.

A, besleyici bir *psykheye* sahipse \rightarrow A, algı yetisini içeren bir *psykheye* sahiptir.²⁷¹

Bu şekilde ortaya koyduğu besleyici *psykhenin* aynı zamanda üremeyle de ilgili olduğunu ekleyen Aristoteles hatta ikisine de aynı adın yani üreme yetisine sahip *psykhe* adının verilebileceğini ekler (*D. A.* 416b23-25). Biyolojiye dair eserlere geldiğinde bu besleyici kısımla Aristoteles'in yaşamsal ısı (*thermon/vital heat*) olarak adlandırdığı yapı arasında çok yakın bir ilişki olduğu göze çarpar. Canlılarda

²⁷¹ Studtmann, P. (2004), "Living Capacities and Vital Heat in Aristotle", *Ancient Philosophy*, Vol. 24, s. 366.

böylesi bir doğal ısı kaynağının bulunmasının nedeni onların beslenmeye ihtiyaç duyması ve beslenmenin ısı yoluyla besinin karışmasından etkilenmesidir. Yaşamsal ısının besinin dönüşmesindeki etkisi doğrudan kabul edilecek bir etkidir. Besin bir karışım süreci sonucunda dönüştürülür:

Büyüyen her şey beslenmeyi içerdiğinden ve beslenme her durumda yaştan kuruya olduğundan ve bu şeylerin karışımı ve dönüşümü bir ısı olanağı yoluyla meydana geldiğinden eğer bundan başka bir neden yoksa ve bunu, bu nedene borçluysa, tüm hayvanlar ve bitkiler doğal bir ısı kaynağına sahip olmalıdır ve bu, besin maddelerinin hazırlanmasına benzer şekilde sayısız kısım tarafından paylaşılır (650a2-6).²⁷²

Halihazırda yaşamın ve psykhenin mevcudiyetinin belli bir ısıyı içerdiğini belirttik. Hayvanların beslenmesi sebebiyle olan sindirim işlemi bile sıcaklık ve psykheden ayrı meydana gelmez çünkü tüm durumlarda iş başında olan ateştir (474a25).²⁷³

Aristoteles, psykhenin ve yaşamsal ısının ait olduğu ilkenin (*arkhe*) ise kalp olduğunu söyler. Kalp, ilk meydana gelen ve hayvanın ölümü üzerine en son işlemeyi bırakan organdır.

*... ve ilk meydana gelen şey ilk ilkedir; halihazırda çoğunlukla söylendiği gibi sıcakkanlı hayvanlarda (*sanguniea*) bu kalptir ve geri kalanlarda onun benzeridir. Bu yalnızca duyular bakımından açık değildir (meydana gelen ilk şey olması anlamında) ama aynı zamanda sonu da göz önünde tutulursa, çünkü yaşam her şeyin sonunda kalpte sona erer ve tüm durumlarda ilk meydana gelen en sonda sona erer ve ilk, son, tabiri caizse doğa ikili bir gidişat izler, nereden başlamışsa o noktaya döner. Çünkü meydana gelme süreci olmayandan olanadır ve yokolma tekrardan olandan olmayanadır (741b17-22)²⁷⁴*

²⁷² Aristotle: *On The Parts of The Animals*, (trans. by J. G. Lennox).

²⁷³ Aristotle: *On Youth, Old Age, Life and Death and Respiration*, (trans. by: G. R. T. Ross), *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

²⁷⁴ Aristotle: *Generation of Animals*, (trans. by: A. Platt), *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

... Fakat hayvanlarda tüm üyeler ve tüm bir beden, soydan gelen (connate) doğal bir ısıya sahiptir ve bu yüzden yaşarken sıcak oldukları gözlenir ve ölüyken ve yaşamın yoksunluğunda tam karşıtıdır. Gerçekten de, bu sıcaklığın kaynağı sıcakkanlı hayvanlarda kalpte olmalıdır ve soğukkanlı (kansız) hayvanlarda kalbe karşılık gelen organdır çünkü her ne kadar beden tüm kısımları sahip oldukları doğal ısıları bakımından besin üzerinde çalışsalar ve onu düzenleseler de bu süreç içerisinde başta olan, yönetici organ kalptir.... Dolayısıyla gereklilik nedeniyle yaşam, ısının korunumuyla eş zamanlı olmalıdır ve ölüm dediğimiz onun bozulmasıdır (469b6-20).²⁷⁵

Bu ilişki bağlamında *psykhe* ise kalpte yerini alan bir yapı olarak karşımıza çıkar. Isı ve *psykhe* zorunlu bir biçimde bir arada bulunan yapılardır. *Psykhe*ye sahip bir canlı aynı zamanda ısıya da sahiptir ki burada bahsedilen aslında *psykhenin* besleyici kısmıdır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere bu kısım tüm canlılarda ortak olan kısımdır. Belli kapasitelere sahip olan *psykhe* bunları beden olmaksızın gerçekleştirmez. Aristoteles için *psykhe* canlılık olanağına sahip bir beden formudur. Dolayısıyla *psykhe* Platon'daki anlayışının aksine bedene karşıt olan ve ondan ayrı işleyen bir şey değildir. *Psykhe*, beden değildir ama bedenle birlikte bulunur ve ondan ayrı varolamaz. Ona bedensel bir organ vermek onu tamamen bedende meydana gelen fiziksel değişmelere indirgemek demek değildir.

Bunun aksi, Platoncu bir ikiliğe gitmeden canlıyı beden ve *psykheden* yani form ve maddeden meydana gelen karmaşık bir varlık olarak okumak demektir. *Psykhe* olmaksızın canlıyı meydana getiren öğeler bir arada duramazlar. Çünkü daha önce de gördük ki en temelde bulunan dört öğenin her birinin kendine özgü bir doğal hareketi vardı. O halde bunlardan oluşan bir beden bu öğelerin her birinin doğal yerlerine doğru gitmesi sonucunda dağılmasını önleyen şey nedir diye sorulduğunda buna cevap olarak *psykhe* verilecektir ki onun, bunu yapmasını sağlayan da yaşamsal ısıdır.

²⁷⁵ Aristotle: *On Youth, Old Age, Life and Death and Respiration*.

... birbirlerine zıt yönlere eğilim gösterdikleri ifade edilen ateş ve toprağı bir arada tutan nedir? Çünkü onları parçalanmaktan alıkoyacak bir şey olmadığı sürece bunu gerçekleştireceklerdir. Ama eğer böyle bir şey varsa o halde bu psykhedir ve o büyümenin ve beslenmenin nedenidir (415b33- 416a9).²⁷⁶

Bu şekilde psykheyle bir arada bulunduğu kabul edilen yaşamsal ısı etkin bir faktör olarak iş görmekte ve gerekli olan tüm aynı türden karışımları (*pepsis/concominant*) meydana getirmektedir. Karışıma (*concoction*) dair tüm süreçlerin ortak olarak paylaştığı özellik ise homojen kısımları meydana getirme anlamında benzer türden şeyleri bir araya getirmesidir.²⁷⁷ Buna bağlı olarak da farklı türden olan şeyler elenmektedir. Aristoteles böylesi bir karışımı *mixis* olarak adlandırmaktadır. *Mixis* sonucu eştürden (*homoemomerous*) organlar meydana gelir. Karışımın genel tanımı “meydana getirici nemliliği yönettiğinde tüm şeylere ortak olarak varolan şey” şeklindedir (*Meteoroloji* 379b32). Böylesi bir süreç ise kendinde bir ereğe sahiptir ki bu da kuru ve nemli olan arasında bir denge sağlama isteğidir (*Meteoroloji* 378b32-379a2). Bu şekilde dengeye kavuşan töz bir forma ve doğaya sahip olacaktır. Çünkü Aristoteles ne öğelerin ne de vücuda ait kısımların töz olduğunu kabul etmez ve töz olarak tüm bir canlıyı ele alır (*Met.* 1040b5-10).

Böylesi bir sürecin üç türü bulunmaktadır: olgunlaşma, kızarma ve kaynama (*Meteoroloji* 379b11). Olgunlaşma çoğunlukla meyvelerde bulunan bir karışımdır (*Meteoroloji* 380a11-15); kızarma, yabancı bir ısı tarafından meydana getirilmektedir (*Meteoroloji* 381a24) ve kaynama ise çevrelenen maddenin nemliliğinin onu çevreleyen ısı tarafından çekip çıkartılmasıdır. Yiyeceğin dönüştürülmesini kaynamaya benzeten Aristoteles bunun da yaşamsal ısı tarafından gerçekleştirildiğini belirtir. Yiyecek mideden geçtikten sonra organizmanın onu çevreleyen yaşamsal ısı tarafından karışıma uğrar, bu yiyeceğin bir kısmı sonunda kana dönüşür (*De Part. Ani.* 650a34) ve bundan sonra da erkeklerde meni sıvısına (*De Gen. Ani.* 725a11-28) ve uygun koşullar altında bu sıvı ete, kemiğe ve diğer eştürsel kısımlara dönüşür. Bunların sonucunda geride kalanlar ise artık olarak kalır.

²⁷⁶ Aristotle: *De Anima Books II and III (with Passages from Book I)*, (trans. by.: D. W. Hamlyn), Oxford: Clarendon Press, 2002.

²⁷⁷ Freudenthal, G. (1999), s. 22.

O halde kan, karışıma uğramış besindir ve beden her kısmında bulunmaktadır ve kemiğe, ete dönüşmeden önce meni sıvısına dönüşmektedir. Genç erkeklerin bu sıvıya sahip olmama nedeni olarak kanın, ete ve kemiğe dönüşümünün büyüme nedeniyle daha hızlı olması gerekliliğini gösteren Aristoteles kadınların bu sıvıya sahip olmama nedeni olaraksa, erkekler kadar sıcak olmamasını ve bu nedenle de kanı, meni sıvısına dönüştürmekten yoksun olmasını gösterir (*De Gen. Ani.* 726b30-727a2). Erkek, meni sıvısını dişiye aktardığında bu sıvı etkin bir neden olarak iş görmekte ve kadındaki menstrual sıvıyı karışıma uğratarak meydana gelecek canlının kısımlarını oluşturmaktadır ki bunu yapanda tekrar meni sıvısındaki yaşamsal ısıdır.

Bu iki sıvı arasındaki etkileşim maddenin form kazanması olarak ya da formun madde üzerindeki ilk etkisi olarak kabul edilir ve Aristoteles bunu “*synistanai*” olarak adlandırır. Bu terim Türkçeye “bir arada bulunma/tesis etme” olarak çevrilebilir ki gerçekte tam anlamı, tüm bir sistemin kısımlarının bir araya gelmesinden daha fazla bir şeydir yani aynı zamanda bu kısımlar arasında bir etkileşim olduğunu göstermektedir. Bu tesis etme genelde erkeğin meni sıvısı, kadının menstrual sıvısı üzerinde etkide bulunduğu gerçekleşmiş olur. Ama neden bir insana ait yaşamsal ısı bir kediyi değil de insanı meydana getirir? Bu soruya verilecek en uygun cevap bir canlının belli bir *psykhe*ye sahip olduğu ve o *psykhenin* belli bir bedende bulunduğudur. Dolayısıyla beslenme ve meydana gelme, form yani *psykhe* bu değişimleri yönettiğinden ve bunlara neden olduğundan uygun kısımları meydana getirir.²⁷⁸

Fakat Aristoteles bazen yaşamsal ısıdaki artışların ve düşüşlerin istenmeyen sonuçlar doğurduğundan da bahsetmekte ve bunun sonucunda meydana gelen en kötü sonucu ucubelik olarak adlandırmaktadır ve ne yazık ki böyle bir sonuca giden bozulmanın ilk örneği kadındır. Erkeğin meni sıvısındaki yaşamsal ısı, kadının sıvısı üzerinde hakimiyet kuramazsa ve bunun tam tersi meydana gelirse sonuçta meydana gelen canlı dişi olacaktır ki Aristoteles yaşamsal ısının en mükemmel aktarımı olarak doğacak canlının erkek olmasını gösterir (*De Gen. Ani.* 766a15-25). Genç ve yaşlı erkeklerin çocuklarının genelde kız olmasını da onlardaki yaşamsal ısının henüz tam

²⁷⁸ Studtmann, P. (2004), s. 370.

anlamıyla mükemmelleşmemiş olmasına bağlar. Yine de dışide de belli bir yaşamsal ısının varlığından bahseden Aristoteles için bu ısının bir canlıyı meydana getirmeye yeterli olmamasının nedeni, dışideki ısının doğacak canlıdaki yetileri ortaya çıkarmaya yetmemesi ve bunların ancak erkekteki yaşamsal ısı aracılığıyla gerçekleşebileceğini düşünmesidir.

Dişi ve erkek arasındaki bu fark Aristoteles'in, dişiyi her zaman erkekten aşağı ve ikincil bir varlık olarak okuduğu eleştirilerine neden olmaktadır. Erkeğin cesaretinin yönetmede kadınınkinin ise itaat etmede olduğunu (*Politika* 1260a23), maddenin form için yanıp tutuşmasının, kadının erkek, çirkinin güzel için yanıp tutuşmasına benzer olduğunu (*Fiz.* 199a22-23), kadının erkekten daha az dişe sahip olduğunu (*De Historia Animalium/De Hist Ani./Hayvanların Tarihi Üzerine* 501b19), kadının tamamlanmamış bir erkek olduğunu (*De Gen. Ani.* 765b9) veya bir bozukluk olduğundan yeni neslin meydana gelmesine yalnızca maddi olarak katkıda bulunup form olarak bulunmadığını (*De Gen. Ani.* 775a15) söyleyen Aristoteles'in kadınla ilgili okumasının bu şekilde yapılması gayet doğal görünmektedir. A. Kosman ise bunun tam anlamıyla gerçeği yansıtmadığını düşünmekte ve bunun tersi bir sonucun da kabul edilebileceğini göstermeye çalışmaktadır.

Dişiyi ve erkeği, meydana gelmenin ilkeleri (*arkhai genesos*) olarak kabul eden Aristoteles insanın, insanın babası olduğunu/ona yol açtığını (*beget*) belirtmektedir (*Met.* 1032a25). Bu anlamda meydana gelme aile üyelerinin ölümlülüğü göz önüne alındığında ailenin devamını sağlamak anlamındaki strateji olarak adlandırılabilir.²⁷⁹ Kadının ve erkeğin de iki ayrı cins olarak var olmasının nedeni budur ki bu, her iki ayrı cinste kendine ait ayırt edici işlevsel rollere sahiptir. Meydana getirme sırasında bu iki ayrı rolün birbiriyle etkileşim içine girmesi gereklidir. Kosman, Aristoteles'in geleneksel okumasında bu etkileşimin form ve madde bağlamında okunduğunu belirtmekte erkeğin formu verirken dişinin madde olarak kabul edildiğini söylemektedir.²⁸⁰

²⁷⁹ Kosman, A. (2010), "Male and Female in Aristotle's *Generation of Animals*", *Being, Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan, Gotthelf*, (eds. By.: R. Bolton, J. G. Lennox), Cambridge: Cambridge University Press, s. 148.

²⁸⁰ Kosman, A. (2010), s. 148.

Dişi, meydana gelmeyi devam ettirme gücünden yoksun olarak kabul edilmekte ve bu nedenle de Aristoteles tarafından bozulmuş/sakatlanmış (*arren peperomenon/mutilated*) erkek olarak adlandırılmaktadır. Böylesi bir okuma kadını, pasif ve etkisiz bir role indirgese de Kosman eğer ayrıntılara bakılırsa durumun bu kadar da kötü olmadığını söyler. Ona göre eğer soyun devam etmesini yani formun nesilden nesile geçmesini sağlayanı erkek olarak kabul edersek ve bu noktada kadına hiçbir rol vermezsek yani onu sadece madde olarak görürsek böylesi bir okuma yapmak oldukça kolaydır. Fakat öte yandan kadın maddi malzemeyi sağlıyor olsa da sonuçta fetüsün içinde barındığı yeri ve onun form almasını sağlayan da odur.²⁸¹

Dolayısıyla bedenin mutlak kaynağı olarak kadın ve *psykhenin* mutlak kaynağı olarak erkek kabul edilebilir. Bu noktada şu öne sürülebilir: burada söz konusu olan iki ayrı şeyin bir araya gelmesiyle yeni bir şeyin meydana geliyor olması değildir. Canlılar yapılmazlar, meydana gelirler. O halde meydana gelmeyi kadın ve erkeği iki ayrı şey olarak görüp onların bir araya gelmesi sonucu bir ürünün ortaya konması olarak okumamak gereklidir. Canlının meydana gelmesinde ilk hareket ettirici baba olarak okunursa bu hareketi yani meydana gelmeyi devam ettiren anne olarak kabul edilebilir.²⁸² Bu görüşleri savunma adına da Aristoteles'in çeşitli pasajlarını örnek olarak vermektedir:

*Embriyodan kastettiğim erkek ve dişinin ilk birliğidir (738b34).*²⁸³

*...erkeğin meydana gelmeye katkısı form ve etkin nedenken dişinin ki maddi olana katkıda bulunmaktır (729a9-11).*²⁸⁴

Erkek ve dişi, Aristoteles için ne oldukları bakımından farklı değildir; onlar aynı özsel doğanın farklı modlarıdır. Bu şekilde kadını madde ve erkeği form olarak kabul etmek birine diğerinden farklı olarak bir ayrıcalık vermek anlamına gelmez. Kadın ve erkek birbirlerinden farklıdır çünkü farklı güçlere sahiptirler.

²⁸¹ Kosman, A. (2010), s. 153.

²⁸² Kosman, A. (2010), ss. 154-156.

²⁸³ Aristotle: *Generation of Animals, The Complete Works of Aristotle, Vol. I.*

²⁸⁴ Aristotle: *Generation of Animals, The Complete Works of Aristotle, Vol. I.*

Dişi ve erkek her biri farklı bir yetiye sahip olma ve algı için belli kısımlar yoluyla birbirinden ayrılır ve tanım bakımından erkek başkasında meydana getirmeye muktedir olan, dişi ise kendinde meydana getiren ve daha önce meydana getirende varolan yavrunun kendinden meydana geldiğidir. Ve bunlar birbirinden bir yeti ve onun işlevi bakımından ayrıldığından ve araçlara, tüm işlevsellik için gerek duyulduğundan ve bedensel kısımlar yetileri yerine getirmek adına araçlar olduğundan bunu, belli kısımların birliği ve yavrunun meydana gelmesi için varolması gerektiği takip eder. Ve bu kısımlar birbirinden ayrılmalıdır ki sonuç olarak erkek, dişiden ayrılacaktır. (Çünkü her ne kadar hayvandan, erkek ve dişi gibi bir bütün olarak bahsediyorsak da yine de gerçekte kendinde bir bütün olması yüzünden erkek ya da dişi değildir fakat belli bir yeti ve belli bir kısım yüzündendir.) (716a19-31).²⁸⁵

Kosman'a benzer bir okumaya sahip olan R. Mayhew'de dişinin meydana getirmeye belli bir oranda katkıda bulunduğunu düşünmekte ve farkın, bu katkının erkeğinkinden ne anlamda ayrıldığına bulunduğunu düşünmektedir. Kadının menstrual sıvısı pasif olarak kabul edilirse ona form veren, etkin hale getiren erkektir. Dolayısıyla da dişiye ait olan katkı, kısmen meydana gelecek yavrunun sayısı kısmen de onun besleyici bir *psykhe*ye sahip olması, cinsiyeti ve görünüşüne de katkı yapar.²⁸⁶ Öyleyse bu şekildeki bir kadın kavranımına Aristoteles nasıl ulaşmıştır? Bu sonuç nesnel bir bilimin sonucu olarak mı yoksa ideolojik bir rasyonelleştirme olarak mı görülecektir? Bazı ideolojik etkilerin ve motivasyonların izlerinin olduğu tespit edilse de Mayhew yine de filozof olmasının yanında bir bilimi adamı da olan Aristoteles'in kadınlarla ilgili görüşlerinin çoğunlukla empirik veriler sonunda ve varolan imkanlar dahilinde ortaya konduğunu belirtmektedir. İdeoloji onun bilgi kaynaklarından birisi değildir. Bunun aksine eksik imkanlar nedeniyle fazla derine gidilmeden yapılan gözlemler onun kadınlarla ilgili düşüncelerinin

²⁸⁵ Aristotle: *Generation of Animals, The Complete Works of Aristotle, Vol. I.*

²⁸⁶ Mayhew, R. (2004), *The Female in Aristotle's Biology*, Chicago: Chicago University Press, s. 114.

temelinde görünür. Onda bir kadın düşmanlığından bahsetmek Mayhew'e göre hatalı ve temeli sağlam olmayan bir iddia olacaktır.²⁸⁷

Nussbaum ise Aristoteles'in bazen düşünmeden aptalca şeyler söylediğini belirtmekte ve kadınla ilgili düşüncelerini bu bağlamda ele almaktadır. Aristoteles'in biyolojisini aptalca ve kadın düşmanı bulan Nussbaum, bu nedenle de onun bu konuda pek da fazla bir şey söylememesi gerektiğini düşünmekte ama buna rağmen en büyük katkısının, insanın işlevselliğine dair tam bir anlayış için gerekli olan bütün maddi koşulları ortaya koymuş olması olduğunu belirtmektedir.²⁸⁸ Aslında biyoloji bağlamında maddeyi ve kadının madde bakımından rolünü ortaya koymak istiyorsak bu noktanın göz önünde tutulması daha doğru olacaktır. Bana göre Aristoteles'in kadınlarla ilgili söylediği birçok şeyin, onları aşağılayan şeyler olduğunu inkâr etmek doğru olmasa da yine de bu onun toptan kadın düşmanı olarak adlandırılması için yeterli değildir. Bakılması gereken nokta tüm yargılar dışında, söylenenlerin ne oranda katkı sağladığı ve açıklayıcı olduğudur. Bu görüşlerin ışığında tekrardan maddeye ve yaşamsal ısıyla bağlantısına dönebiliriz.

Yaşamsal ısı, *De Gen. Ani.*'da ise *psykhenin* yetilerinin ebeveynden çocuğa nasıl geçtiği bağlamında ele alınmaktadır. Bu bağlamda yaşamsal ısı, form verici bir güç olarak açığa çıkmaktadır yani yalnızca ısıtmamakta ama aynı zamanda uygun olan maddeyi bilgilendirmektedir. Yaşamsal ısı, uygun olan madde üzerinde işler olduğu yerde daha mükemmel formların oluşmasına neden olur.²⁸⁹ Daha önce bahsettiğimiz gibi kan yoluyla tüm vücutta dolaşan yaşamsal ısı kendinde varolan tüm programı hayvanın bütün kısımlarına ulaştırır ki bu anlamda da babanın kanında bulunan her şeyin yavruya geçmesine izin vermiş olur. Bu nedenle yaşamsal ısıyı bilgilendirici hareketi taşıyan ısı olarak da adlandırabiliriz. Dolayısıyla üreme gibi bir süreçte ısının ve doğru hareketlerin oranını belirleyen form, yavruyu meydana getiren ebeveynler aracılığıyla belirlenmektedir.²⁹⁰

²⁸⁷ Mayhew, R. (2004), ss. 115-116.

²⁸⁸ Nussbaum, M. (1998), "Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning", *Feminist Interpretations of Aristotle*, (ed. by.: C. Freeland), Pennsylvania: Pennsylvania University Press, ss. 249-250.

²⁸⁹ Freudenthal, G. (1999), s. 27.

²⁹⁰ Freudenthal, G. (1999), ss. 28-29.

Ebeveynden gelen form, meydana gelen yavrunun aynı türü paylaştığı diğer canlılarla aynı olmasını ve bu şekilde türün devamlılığını sağlayan şeydir. Bu nedenle de bu form, yavruları meydana getirme de hem bu bilgilendirme işleminden hem de o tür için gerekli olan temel bedensel yapının ve organizasyonun aktarılmasından sorumlu olmak zorundadır.²⁹¹ Bu şekildeki bir meydana gelmede babadan gelen meni sıvısı kendinde belli hareketleri taşımakta ve bunları maddi görev gören anneye aktarmadır. Dolayısıyla aslında baba kanında taşıdığı hareketleri çocuğa iletmış de olmaktadır. Bu iletilen hareket, hem bir bütün olarak çocuğu hem de onun kendisinden meydana geleceği kısımları oluşturur. Bu kan aynı zamanda besleyici kan olarak da adlandırılırsa tüm belli dokular ve organlar için belli bir program taşıdığından bahsetmek mümkündür ki bu program aynı türe ait her canlı için aynı kabul edilecektir.²⁹²

Fakat Cooper'a göre burada akılda tutulması gereken bu besleyici kanın organların ve dokuların kendisinden meydana geldiği maddi malzeme olduğudur. Bu nedenle de onun taşıdığı program form tarafından gerçekleştirilen bir şeydir. Bu da aslında Aristoteles'in neden meydana gelme sırasında anneye ve onun menstrual sıvısına ihtiyaç duyulduğunu da göstermektedir. Çünkü organlar ve dokuların, o organ ve dokular için gerekli ve uygun formu alması ancak bu formu almaya uygun maddi bir şeyle mümkün olacaktır. Aristoteles kadındaki menstrual sıvının olanak olarak meydana gelecek canlının tüm kısımları olduğunu ama etkin olmak bakımından hiçbirini olmadığını söyler (*De Gen. Ani.* 737a23-24). Bu durumda besleyici kan, hayvanın kendisi için madde görevi görürken menstrual sıvı aynı türdeki yeni bir canlı için madde görevi görmektedir. Babadan gelen meni sıvısı ise aynı canlıyı meydana getirmek adına aynı hareketlere sahip olsa da bunu o canlı için gerekli olan madde olarak değil bunun aksine onun sahip olacağı formun kaynağı olarak gerçekleştirmektedir.²⁹³

Şu da belirtilmelidir ki meni sıvısında bulunan formun kendisi veya form olmaya ayrılmış herhangi bir kısım değil ama bu formdan meydana gelecek olan yeni

²⁹¹ Cooper, J. M. (2004), "Metaphysics in Aristotle's Embryology", *Knowledge, Nature and The Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, s. 175.

²⁹² Cooper, J. M. (2004), s. 176.

²⁹³ Cooper, J. M. (2004), s. 178.

bireyi inşa etme gücüdür.²⁹⁴ Bu güç ise bilgilendirici olarak adlandırılabilir ki başka deyişle ona *logos* olarak gönderme yapılabilir. Meni sıvısında bulunan *logos* çocuğu biçimlenmeye yönlendirir fakat kendinde bu bir belli şey (*tode ti*) veya kendinde “bitmiş” veya “tamamlanmış” (*tetelesmenon*) değildir. Onun kendinde sahip olduğunu söyleyebileceğimiz olanak bu veya şu şeyi geliştirmeye ilgili değildir bundan ziyade kadındaki maddi malzemeyi hareket ettirmeye dair uygun olanağa sahip olmak demektir.²⁹⁵

...ve bir baltanın veya başka bir aracın veya başka bir organın yalnızca ateşten yapıldığını söylemememiz gibi ayağın veya elin de yalnızca ateşten yapıldığını söylememeliyiz. Aynı şey ete de uygulanabilir çünkü onun da bir işlevi vardır. O halde sertlik ya da yumuşaklık, yapışkanlık ya da kırılabilirlik ve yaşam ve psykheye sahip olan kısımlarda bulunan diğer herhangi bir özellik sadece sıcak veya soğuk nedeniyle olabilir yine de kendisi nedeniyle, etin et ve kemiğin kemik olduğu ilkeye geldiğimizdeyse bu artık bu şekilde değildir; onları ne ise o yapan, etkinlik durumunda, olanak durumdayken olan çocuğun kendisinden meydana geldiği erkek ebeveyn tarafından yerleştirilen harekettir. Bu sanat ürünlerinde de bulduğumuz şeydir; sıcak ve soğuk, demiri yumuşak ve sert yapabilir ama onu bir kılıç yapan bunun adına çalışan araçların hareketidir, bu hareket sanatın ilkesini içerir. Çünkü sanat başlangıç noktası ve ürünün formudur; bu sadece başka bir yerde daha bulunur ki bu yer, doğanın hareketinin etkin olmak bakımından formun olduğu başka bir doğa sebebiyle ürünün kendisinde olduğu yerdir (734b28-735a3).²⁹⁶

Meni sıvısındaki hareket sanatçının aletlerine dair hareketiyle benzerdir. Araçlardaki hareketin sanata karşılık gelen bir tanımı varken meni sıvısının hareketinin doğaya karşılık gelen bir anlamı olmalıdır yani onun hareketi aktardığı

²⁹⁴ Furth, M. (1990), s. 117.

²⁹⁵ Furth, M. (1990), s. 120.

²⁹⁶ Aristotle: *Generation of Animals, The Complete Works of Aristotle, Vol. I.*

forma referansla dolayısıyla meni sıvısının hareketinin sonucuyla tanımlanmalıdır ki bu, belli bir formda canlıyı meydana getirme olanağının etkin hale gelmesidir.²⁹⁷

Buraya kadar anlatılanlar ışığında daha önce sorduğumuz soruyu tekrar sorabiliriz: erkek ve kadından gelen sıvılar besleyici bunu izleyen adımlarda algı ve belli bir anlamda düşünme yetisine sahip *psykhesi* olan bir canlıya ne anlamda neden olur? Meni sıvısı fiziksel olarak *psykhenin* daha yüksek yetilerini nasıl iletmektedir/taşımaktadır? Bu şekildeki bir sorunun sorulma nedeni, fetüsle ilgili malzemenin ilk olarak, algı organlarının başlangıcıyla bile donanmış olmamasıdır ve bu yüzden de besleyici yetiyi doğrudan doğruya içermesine benzer bir biçimde olanak olarak bile algısal güçleri içermemektedir. Ama *De Gen. Ani.* 736b8-15'te Aristoteles algısal ve düşünmeyle ilgili güçlerin, doğumda veya daha sonra etkin hale gelmelerinden önce olanak olarak embriyoda bulunması gerektiğini belirtmektedir.

298

*Henüz ayrı olmayan tohumlar ve fetüsler, açık bir biçimde ayrılmış fetüsler olarak yiyeceklerini karşılayana ve bu tür psykhenin işlevini sergileyene dek etkin değil olanak olarak besleyici psykheye sahip olan şey şeklinde sınıflandırılmalıdır çünkü ilk başta hepsi bir bitkinin yaşamını yaşar görünür. Ve algı ve düşünme yetisine sahip psykhe için söylediklerimiz açıkça bununla uyumlu olmalıdır; çünkü tüm psykheleler etkin bir biçimde olmadan önce olanak olarak içerilmiş olmalıdır.*²⁹⁹

Bu durumda daha yüksek yetilerin fetüs, onlara ait organları oluşturduğu sırada olanak olarak varolduğunu düşünebiliriz. Fakat bu yetiler nereden gelmektedir? Ya

1. *Psykhenin* embriyoda meydana getirilen herhangi bir yetisi ya önceden varolmuş olmalı ya da olmamalı
2. Meydana geldiğinde ya dışının katkısıyla ya da erkeğin katkısıyla bunu gerçekleştirmeli

²⁹⁷ Gotthelf, A. (1987), ss. 216-217.

²⁹⁸ Aristotle: *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages form II. 1-3)*, s. 158.

²⁹⁹ Aristotle: *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages form II. 1-3)*.

Daha önce de belirttiğimiz gibi bunların dışının katkısıyla gerçekleşmediği açıktır. Erkeğin *psykhenin* kaynağı olduğu belirtildiğine göre bu yetilerin çocuğa geçmesi onun katkısıyla olacaktır. Dolayısıyla erkeğe ait sıvıda meydana gelen herhangi bir yeti ya ona dışarıdan gelmiş ya da bunun tam tersi olacaktır. Burada bedeni gerektiren ve gerektirmeyen yetiler arasında bir ayrıma giden Aristoteles, bedeni gerektirenlerin o olmaksızın meydana gelemeyeceğini söyler. Ama vücut bulmuş olarak da bedene giremez çünkü cenin, bedenlerin bir karışımı değildir. O halde bedeninin etkinliği olan hiç bir yeti cenine dışarıdan girmez. Onların varolması için geriye kalan tek olasılık, cenin kendi kendini meydana getirdiği anda onda meydana gelmektir.³⁰⁰

Nousa gelindiğindeyse durum bunun tam tersi olacaktır çünkü o bedensel bir yeti değildir. *Nous psykhenin* bir parçası olarak kabul edilir ama onu diğer yetilerden ayıran üç özeliği vardır: doğa bilimcinin incelemesi içine girmez, dışarıdan gelir (*thurathen*) ve bedenden ayrılabilir (*khoristos*). İlk olarak doğa bilimcinin alanına girmeme nedeni ele alınırsa bu aslında *psykhenin* ne anlamda doğa bilimlerine dahil olduğunun incelenmesiyle ortaya konabilir. Doğa bilimi ya da Fizik, hareket ve değişmeye tabi varlıkları kendine konu edinmektedir. Bu nedenle de onun çalışma nesnelere maddi bir yapıya ve değişme özelliğine sahiptir. Doğal bir cisimden bahsederken onun sahip olduğu maddi yapıdan bahsetmeksizin o nesneyi tam olarak tanımlamış olmayız.

Fizikçi kendine formları konu edinir çünkü bir şeyin doğasını açıklayan onun formudur. Ama bir formun doğal süreçle olan ilişkisini açıklamak, onun ne tür bir maddi yapıya sahip olduğunu da ele almayı gerektirmektedir. Çünkü her doğal süreç veya nesne, form tarafından belirlenen belli bir maddi yapıya ve koşullara sahiptir.³⁰¹ Bu durumda doğa bilimcinin ‘ne ise o olarak maddede anlaşılan’ formu ile ilgilendiğini ve bu nedenle fizikçinin konu alanına *psykhenin* de girdiğini çünkü *psykhenin* Aristoteles tarafından canlılık olanağına sahip bir beden formu olarak tanımlandığını belirtmemiz gerekir.

³⁰⁰ Aristotle: *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II. 1-3)*, s. 159.

³⁰¹ Wedin, M. V. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, New Heaven: Yale University Press, ss. 7-8.

Böyle bir kabulü, fizikçinin alanına *psykhenin* tüm yetilerinin girip girmediği ve eğer bunun tam tersi bir durum varsa onun hangi yeti olduğu sorusu izler. Aristoteles için bu düşünme yetisi yani *noustur*. *Nousun* doğa bilimcinin incelemesi içine girmeme nedeni onun bedensel bir organa sahip olmamasıdır ki bu nedenle o maddi bir yapıda değildir. Eğer doğa bilimci *nousu* kendine konu edinirse bunu algıyı ve algı nesnesini ele almasına benzer bir biçimde gerçekleştirmesi gerekmektedir. Algı, algılayandaki nedensel hareketi içerir fakat düşünme düşünendeki nedensel etkiyi içermez. Ayrıca eğer *psykhe* hareketin kaynağı olduğu sürece doğa bilimcinin alanına giriyorsa bunun *nous* için geçerli olmayacağı açıktır çünkü *nous* hareketin kaynağı değildir. O halde eğer *nous*, bedensel değilse onun bedene girdiği nasıl açıklanacaktır?

Nousun dışarıdan gelmesine dair argüman *De Gen. Ani.* II.3'de ele alınmaktadır. Bu argüman Balme için ya dışıdan gelen bir şey olduğu ya da döllenmeden sonra embriyoya girdiği anlamına gelir.³⁰² Ama bu erkeğin, dişiye dair tüm maddi malzeme için *psykhenin* kaynağı olduğuyla örtüşmemektedir. Bu durumda *nous*, bedensel yetiler olan beslenme ve algıya benzer biçimde embriyo kendinde meydana geldiğinde, meydana gelen bir şey olamaz. O, hem sonsuz olduğu için daha önce varolan, hem de bir bedende olmadığı için embriyoya dışarıdan giren bir şeydir. Embriyonun kısımlarının gelişmesinden sorumlu olan etkin neden erkekten gelen meni sıvısıdır ki bu sıvı dışıdan gelen menstrual sıvıyla karıştıktan sonra artık kısımların meydana gelmesinden sorumlu olan embriyonun kendisi olacaktır. Meni sıvısında ve embriyoda ilksel olarak var olan *psykhe* ise beslenme yetisine sahip olan *psykhe*dir ki bunun sebepleri üst kısımlarda açıklanmıştır.

... . ve ya hepsi daha önceden varolmaksızın bedende meydana gelecektir ya da hepsinin önceden varolması gereklidir veya bazıları böyle olmalıyken diğerleri olmaz ve onlar ya erkeğin meni sıvısına girmiş olmaksızın ya da ondan gelmiş olarak maddede meydana getirilmelidir ve erkekte ya hepsi dışarıda meydana getirilmiş olarak ya da hiçbiri böyle olmayarak veya bazıları böyle, diğerleri böyle olmayarak

³⁰² Aristotle: *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II. 1-3)*, s. 160.

bulunmalıdır. Bu durumda bunları takiben şu açıktır ki hepsi önceden varolamazlar: etkinlikleri bedensel olan tüm ilkeler açıkça beden olmaksızın varolmaya muktedir değildir (örneğin ayaklar olmaksızın yürümek). Dolayısıyla onlar dışarıdan da giremezler. Çünkü ayrı bir varlığa sahip olmadıklarından ne kendi kendilerine ne de bir bedende giremezler; çünkü tohum besindeki değişim yoluyla üretilen bir artıktır. O halde yalnızca nousun ayriyeten ve dışarıdan girdiği geriye kalır ve yalnızca o tanrısaldır çünkü bedensel etkinlik hiç bir biçimde onun etkinliğiyle ilişkilendirilemez (736b15-29).³⁰³

Bu pasaj *nousun* kesinlikle diğer yetilerden farklı olduğunu göstermektedir. *Nous*, tüm hayvanlar tarafından ortak olarak paylaşılan algı yetisinden sonra gelen bir şeydir. Algı yetisine sahip *psykhenin* dölleme olarak varolup olmadığı açık değilse bile onun doğumda etkin bir biçimde varolduğu kesindir (D. A. 437b16-18). Düşünmeye dair kapasite ise doğumdan sonra algı, bellek ve deneyim yoluyla gelişmektedir.³⁰⁴ Bu anlamda embriyo *nousa* olarak sahiptir ama bu olanaklılık düşünmeye dair kısımların geliştirilmesi yeteneğine sahip olmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle de meni sıvısında bulunan yaşamsal ısı, düşünme yetisine sahip *psykhenin* olarak embriyoda bulunmasına neden olabilir.

Hem algı hem de düşünme yetisi embriyo yoluyla olanaklı bir biçimde getirilir fakat algı, embriyoda vücut bulurken *nous* bedensel değildir. Yine de burada söz konusu olan bedensel olmayan bir şeyin beden tarafından taşınmasıdır. Fakat bedensel bir etkinlikle ilişkilendirilmek bir bedenle ilişkilendirilmekten farklı olarak kabul edilirse, *nousun* bedenle olan ilişkisinden onun bedensel bir şey olduğu sonucu çıkarılmaz. Düşünme yetisinin gerçekleşmesi kendinde bulunacağı bir bedeni gerektirir ve düşünme algıyı gerektirir ki algı bedeninin bir işlevidir. Düşünme beden tarafından etkilenmiyor olsa bile yine de bedensel koşulların iyileşmesinden ya da kötüleşmesinden etkilenmektedir.³⁰⁵

³⁰³ Aristotle: *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages form II. 1-3)*

³⁰⁴ Charlton, W. (1987), "Aristotle on The Place of Mind in Nature", *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, s. 413.

³⁰⁵ Aristotle: *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages form II. 1-3)*, s. 160.

Öyleyse *nous* meni sıvısına nasıl girer? Bunu, ona giren her şeyin dışının bedeni dışından girmesi olarak cevaplarsak ya tüm *psykhe* çeşitlerinin dışında olduğu ya da hepsinin embriyoda meydana geldiği söylenecektir. Embriyoda meydana gelmeleri meni sıvısıyla girmeksizin onda meydana geliyor olmaları ya da meni sıvısıyla dışarıdan girdikleri anlamına gelecektir. Bu yetiler dışında olamazlar ve bedensel olarak işleyen hiçbir *psykhe* çeşidi dışarıdan bedene girmez ki onlar ya meni sıvısındadır ya da onunla girmişlerdir. Beslenme ve algı yetisine sahip *psykhe* meni sıvısının etkinliği boyunca embriyoda ortaya çıkmakta ama onunla girmemektedir. Dışarıdan giren tek şey ise bu anlamda *noustur*. Çünkü etkin olan *nous* biz büyüdükçe, şeylerin maddeleri olmaksızın formlarını aldıkça açığa çıkar.³⁰⁶ *Nous* düşünmez ama bir insan ona sahip olma yoluyla düşünür. İnsanda bir şeyi öğrenme olanağı, o şeyin bilgisine sahip olmayı takip eder. İnsan, başka insanlar tarafından eğitildikçe ya da kendi kendini eğittikçe öğrenir ki bu anlamda *nous* dışarıdan gelen bir şeymiş gibi görünmektedir.³⁰⁷ Fakat yine de düşünme, öğrenme bir bedene sahip bir canlıda meydana geliyorsa onunla beden arasındaki fiziksel ilişkiyi bize veren bir şeyin olması zorunludur ki Aristoteles için bu noktada karşımıza *pneuma* kavramı çıkar.

Pneuma, rüzgar için kullanılan bir terim olmakla beraber hayvanlarla bağlantılı kullanıldığında nefes ve içsel rüzgar anlamına da gelmekteydi. Ayrıca uzun bir tıbbi geçmişe de sahip olan kavram, Aristoteles sonrası filozoflar tarafından daha çok bununla bağlantılı olarak kullanılmaktaydı. Aristoteles ise bu kavramın, nefes anlamına vurgu yapmakta ama bunun yanında onun nefes almaya dair bir güç olduğunu ve duyma ve koklama için içsel bir ara ortam olduğunu söylemekte ve dışarıdaki havayla bağlantısını kurmaktadır. Embriyonun *pneuma* tarafından açık seçik belirtildiğini söyleyen (*De Gen. Ani.* 741b37) Aristoteles, onu türemeyele bağlantılı da kullanmaktadır.

Hayvanlar ve bitkiler toprakta ve suda meydana gelirler çünkü toprakta su, suda hava ve tüm havada da yaşamsal ısı vardır dolayısıyla bir

³⁰⁶ Charlton, W. (1987), ss. 415-416.

³⁰⁷ Macfarlane, M., Polansky, R. (2009), "God, The Divine and *Nous* in Relation to The *De Anima*", *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*, (ed. by: P. Destree, G. Van Riel), Leuven: Leuven University Press, s. 118.

*anlamda her şey psykelerle doludur. Bu yüzden canlı şeyler, bu hava ve yaşamsal ısı herhangi bir şeyde kapsandığında çabucak form alırlar. Çok fazla kapsandıklarında fiziksel sıvılar ısınmış olurlar ve köpüklü bir kabacık gibi ortaya çıkar.*³⁰⁸

Bu ısı ve köpük arasındaki bağlantı birçok başka yerde yine *psykhe* ve onun yetileriyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır.

*Şimdi doğrudur ki tüm psykhe çeşitlerinin yetilerinin, adı geçen öğelerden farklı ve daha tanrısal olan bir maddeyle bağlantısı varmış gibi görünür fakat bir psykhenin diğerinden onurlu ya da onursuz olarak farklı olması gibi, kendisine karşılık gelen maddenin doğasından dolayı da farklıdırlar. Hepsi meni sıvılarında meydana getirici olmasına neden olan bir şeye sahiptir bununla yaşamsal ısı adı verilen şeyi kastediyorum. Bu ısı, ateş veya bu şekildeki bir güç değildir ama meni sıvısında içerilen nefestir ve köpüksüdür ve yıldızların ögesine benzer olarak nefesteki doğal ilkedir. Dolayısıyla ateş hiçbir canlıyı meydana getirmezken ateşin etkisi altındaki diğer sıvı ve katılarda da canlı şeyler form kazanmazlar, güneşin ve hayvanların ısıları onları meydana getirmez. Isı yalnızca meni sıvısı yoluyla çalışmaz aynı zamanda hayvan doğasının geride kalan diğer artıkları her neyse bunlarda yaşamsal ilkeye sahiptirler. Bu nedenlerden dolayı açıktır ki hayvanlardaki ısı ne ateştir ne de kaynağını ateşten alır (736b29-737a6).*³⁰⁹

Solmsen bu pasajdan hareketle, Aristoteles'in kullandığı yaşamsal ısı, *pneuma* ve yıldızların ögesi yani *aither* arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. Fakat bu üç öğenin hem kaynakları hem de işlevleri bakımından birbirlerinden farklı olduğunu da belirtmektedir.³¹⁰ Ona göre meni sıvısı beslenmenin bir kalıntısı değil bunun aksine yıldızların ögesiyle karşılaştırılma olanağını barındıran bir doğaya sahiptir. *Aither* tanrısaldır, yaşlanmaz ve değişmez ama yine de maddi bir öğedir. Diğer öğelere

³⁰⁸ Aristotle: *Generation of Animals, The Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

³⁰⁹ Aristotle: *Generation of Animals, The Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

³¹⁰ Solmsen, F. (1957), "The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 77/1, s. 119.

benzer şekilde kendinde bir doğal bir harekete sahiptir ki bu da dairesel harekettir. *Pneuma* ise yaşamsal ısıdan farklı olarak daha spiritüel bir ilkedir ve daha ileriki işlevlerle ilgili görünmektedir. *Pneumayı* doğuştan (*symphuton*) olan bir şey olarak kabul eden Solmsen buna bağlı olarak onun, işin içine tepeden inme (*deus ex machina*) bir biçimde giren ve bir daha ortaya çıkmamak üzere sahneyi terk eden bir şey olduğu düşünür.³¹¹ Yaşamsal ısının tek başına *psykhenin* aktarımını etkileyemeyeceğini düşündüğünden bu işlevi *pneumaya* yükler ve ona özgü bir şey olarak kabul eder.

Balme ise Solmsen'in aksine *pneumanın* bedende sıcaklığın nemli olan üzerine etkisi boyunca şekillendiğini, onun ek bir entiti olmaktan ziyade bedenin işleyişinin doğal bir sonucu olduğunu belirtir. Ona göre *pneuma* değil de meydana getirici ısı, *aitherle* karşılaştırılabilir ama onunla bir değildir.³¹² Aristoteles'in *pneumaya* tanrısal deme nedeninin hareketsiz hareket ettiriciyle bağlantılı olarak değil, onun daha az maddesel, saf ve üstün olması anlamında olduğunu belirtmektedir.³¹³ Fakat yine de Balme, Aristoteles için tüm ısının özsel olarak aynı olduğunu düşünmekte ve yaşamsal ısı gibi bir kavram kullanıyor olsa bile bunun *pneumayla* bağlantılı olmadığı sürece diğer ısı türlerinden farklı olmadığını düşünmektedir. Bununla birlikte *psykhenin* aktarımından yalnızca yaşamsal ısıyı sorumlu tutmakta ve *pneumaya* bu anlamda hiçbir rol yüklememektedir.

Freudenthal ise bu iki okumanın farklı bakımlardan hatalı olduğunu düşünmekte ve iki yorumda da sadece *pneumanın* meydana getirici işlevine vurgu yapıldığını ve diğer işlevlerinin dikkate alınmadığını belirtmektedir. Ayrıca Balme'nin tüm ısı türlerini özsel olarak aynı görmesine karşıt Aristoteles için yaşamsal ısıyla sıradan ateş arasında fark olduğunu belirtmektedir. Çünkü yaşamsal ısı doğası gereği form vericiyken sıradan ateş, gerekli olan hareketler bizim tarafımızdan sağlandığı zaman bu özelliğe sahip hale gelir.³¹⁴ Ayrıca doğa, ürünlerinin büyük bir çoğunluğunu *pneumayı* bir araç olarak kullanmak suretiyle

³¹¹ Solmsen, F. (1957), ss. 121-122.

³¹² Aristotle: *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages form II. 1-3)*, s. 163.

³¹³ Aristotle: *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages form II. 1-3)*, s. 164.

³¹⁴ Freudenthal, G. (1999), s. 110.

yapmaktaysa (*De Gen. Ani.* 789b9) yaşamsal ısıyla *pneuma* arasında bir farkın olması gerekli midir?

Yaşamsal ısının meni sıvısı tarafından taşındığını belirtmiştik. Şimdi buna, bu taşıma işlevini *pneumayla* yaptığını ekleyebiliriz. Yaşamsal ısı tarafından kalpte meydana gelen karışım sonucunda kan, bu ısı için karakteristik olan hareket sayesinde meydana gelecek olan canlıdaki kalbi oluşturur ve bunu diğer organlar izler. Yeni oluşan kalp, yaşamsal ısıya sahip olmak bakımından onu çevreleyen ceninle ilgili maddeyi bilgilendirir ve bu şekildeki bir bilgilendirme daha doğrusu form kazanma sonucunda cenin artık kendi kendini büyütebilir hale gelir. Kalp sonrası ilk form kazanan kısım ise besleyici yetiyi barındıran *psykhedir* ki büyümenin sürekli olmasını sağlayan da budur. O halde meydana gelme,

Meydana gelme, besleyici psykhe sıcak töz tarafından yöneltilen ilk ortaklıktır ve yaşam bu ortaklığın korunmasıdır. Gençlik soğumayla ilgili ilksel organın büyüme dönemidir, yaşlılık onun bozulmasıdır ki ikisi arasındaki zaman yaşam, en önemli olandır (479a28-31).³¹⁵

Tüm bu işlemler sırasında *pneuma* nerede karşımıza çıkar ve işlevi nedir? Freudenthal'a göre *pneuma*, yaşamsal ısının kandaki hareketi boyunca doğal ve sürekli olarak üretilen bir şeydir. Hayvanı iyi düzenlenmiş bir şehir (*Hayvanların Hareketi Üzerine* 703a29-b7) olarak kabul eden Aristoteles *pneumanın* ise bu şehirdeki beden-*psyche* ilişkisini tamamladığını düşünmektedir. Aynı zamanda *pneuma*, dört öğenin birbirine dönüşmesi sırasında meydana gelenlerle bağlantılı olarak da karşımıza çıkar. Buna göre, ateş ve su birbiriyle etkileşim içine girince su soğukluğunu, ateş kuruluğunu kaybeder ve ortaya çıkan ürün havadır veya sıcak havadır ki bu *pneumanın* tanımıdır.³¹⁶ *Pneuma* yaşamsal ısının dayanağıdır: sıcak havaya ait olduğu düşünülen küçük baloncuklar kandaki yaşamsal ısıyı beden her bir noktasına taşırlar. Sıcak hava olarak nitelenen *pneuma* buna bağlı olarak yukarıya doğru olan bir doğal harekete de sahip olacaktır ki buna bağlı olarak yaşamsal ısı beden içerisinde yukarıya doğru yükselecektir. Yaşamsal ısının zorunlu bir biçimde

³¹⁵ Aristotle: *On Youth, Old Age, Life and Death and Respiration*

³¹⁶ Freudenthal, G. (1999), ss. 120-121.

doğası gereği bir dayanakta olması gerekmektedir ki bu dayanak kendinde varolan bir töz değildir.

Bu şekilde tanımlanan *pneumanın* en önemli işlevi merkezi organ olan kalple diğer kısımlar arasında kanın taşıyıcı görevini gerçekleştirmesini sağlamak olacaktır. Bunu yaparken de yaptığı en önemli şey duyuşal şeylerin iletilmesini sağlamaktır ki hatırlanacak olursa Aristoteles için kan, duylara bağılı olarak aktarımı sağılayan şeydir. Öte yandan bir hayvan dışarıdan gelen duyuşal değışimlere bağılı olarak hareket eder ve bunlar kalpte belli bir değışim meydana getirir.

Nussbaum ise *pneumayı* hayvandaki hareket bağılamında ele almaktadır. Tüm hayvanlar özlerinde olan bir *pneumaya* sahiptirler ve bu merkezi organ olan kalpte bulunmaktadır.³¹⁷ Nussbaum *phantasianın* (hayal gücü), hayvanların neden ve nasıl hareket ettiğini anlamak için önemli olduğunu ve asıl hareket ettirici görünümündeki *orexis* (arzu) için bir önkoşul olduğunu düşünmektedir.³¹⁸ *Orexis*, asıl hareket ettiricidir ama *phantasia* onu, bunu yapmak için hazırlayıcı konumdadır. Hayvanların hareketinin nedeni olarak görülen *orexis* algıya ve *phantasiaya* bağılı olarak bir değışim ortaya çıktığı zaman meydana gelir (*Hayvanların Hareketi Üzerine* 701a3–5). *Orexis* ister istemez ortaya çıkan bir şey değildir; *phantasia* veya algıya bağılı bir değışimden dolayı meydana gelmektedir. Bu şekilde bir hareket sırasında arzu nesnesinin farkına varmaya, kalp etrafındaki bazı kısımlardaki başkalaşımalar eş zamanlı bir biçimde eşlik eder. Nussbaum bu bağılamda *pneumanın* bedenle arzu arasında yoksun olan bağılantıyı sağıladığını düşünmektedir. Buna göre *pneuma* hayvandaki harekete dair ruşsal ve fiziksel olanın karşılaşma yeridir.³¹⁹

Kalp etrafındaki ısınma veya soğuma görülen şeyin peşinden gidilecek veya kaçınılacak şey olup olmadığına bağılı olarak değışir. Buna bağılı olarak da hayvan gördüğü şeye doğru hareket eder ya da ondan kaçır. Nussbaum bunu, arzunun bedensel süreci olarak görmekte ve bu şekildeki bir meydana gelmenin de *pneumaya* bağılı olduğunu belirtmektedir. Arzu, maddi olmayan bir süreçse ve arzuya bağılı olarak gerçekleşen bedensel “hareket etmiş hareketlinin” ne olduğunu bulmak

³¹⁷ Nussbaum, M. C. (1978), s. 145.

³¹⁸ Nussbaum, M. C. (1978), s. 261.

³¹⁹ Nussbaum, M. C. (1978), s. 149.

istiyorsak algısal dürtüyü almaya ve bedensel tepkileri başlatmaya uygun bir şey gereklidir ki bunu yapan da *pneumadır*.³²⁰

Buraya kadar bahsettiklerimiz bağlamında *pneumanın* maddeyle olan bağlantısına gelirse aslında onun dört öğeyle olan ilişkisi kapsamında bunun ortaya konabileceği görülür. Hatırlanacağı üzere Aristoteles ay-altı dünyada dört öğenin varlığından bahsetmekte ve bunların her birinin doğal bir harekete sahip olduğunu belirtmekteydi. Buna karşılık ay-üstü dünyaya ait olarak görülen *aitherin* doğal hareketi kendinde belli bir ereğe sahipti ki bu da sonsuz, sınırsız olarak kabul edilen dairesel hareketti. Belli bir maddi özelliğe sahip olan canlılar ise bu şekilde bir sınırsızlığa ya da sonsuzluğa sahip değildirler tam aksine ölümlü, hasta olabilen varlıklardır ve buna bağlı olarak hareketlerinin de bir sınırı vardır. Kendi kendini hareket ettirebilen canlılar olarak onlarda bu hareketi sağlayan öğe temelde bedensel olmayan arzu olarak kabul edilmektedir. Fakat bedensel olmayan bir şeyin bedensel bir hareketi açıklaması nasıl sağlanacaktır ki burada işin içine *pneuma* girer.

Madde ve formdan oluşan canlılar olarak kabul edilen hayvanların hareketlerini bir bütün olarak gerçekleştirmelerini sağlayan ama aynı zamanda bu hareketi sınırlayan ve yaşla beraber bedende meydana gelen değişimlerin hayvanın hareketini de etkilemesine neden olan öğe olarak kabul edilen *pneuma* bu bağlamda maddeyle sıkı bir ilişki içerisinde. Hayvanların bu sürekli olmayan sonlu hareketleri aynı zamanda onları ay-üstü dünyaya ait olan şeylerden de ayırmaktadır. Dolayısıyla ay-altı dünyadaki canlılar ölümlüdür buna bağlı olarak da sonsuz bir sürekliliğe sahip değildir. Fakat her ne kadar belli bir sürekliliğe ait olmasalar da yine de aynı türden canlıların meydana gelip yok olmaya devam ettiği ki bu anlamda belli bir sürekliliğin olduğu da göze çarpar. Buna bağlı olarak da Aristoteles her ne kadar bireyler olarak sınırlı bir yaşama ve sınırlı bir sürekliliğe sahip olursa da tür bağlamında bunun tam tersinin kabul edileceğini söyler. Tür olarak sonsuz ve sonsuz bir sürekliliğe sahibiz. Aynı zamanda tür bağlamında da bir canlı diğer canlıdan ayrılmakta, farklı türlere ait olan canlılar farklı yaşam süresine, farklı yaşam tarzlarına sahip olmaktadır. Bu ayırt edicilik bağlamında Aristoteles türü formla

³²⁰ Nussbaum, M. C. (1978), s. 156.

maddeyi ise cinsle bağlantılı olarak ele almaktadır. O halde maddenin biyoloji içerisindeki yerini, tür ve cins bağlamında ele alarak tamamlayabiliriz.

III.3. TÜR (*EİDOS*) VE CİNS (*GENOS*): *EİDOS* VE MADDE

Tür ve cins ilişkisini ve bunların madde ve formla olan bağlantısını ele almadan önce giriş niteliğinde bazı soruların sorulması kaçınılmazdır. Aristoteles tür ve cinsten bahsederken, belli bir sınıflandırma yapma girişiminde mi bulunmakta ve dolayısıyla türün cinste içerildiğini ama özdeş olmadığını mı söylemektedir? Yoksa her iki terimin aynı türden bir sınıf içerisindeki eşanlı terimler olduğunu mu belirtmektedir? Bu sorulara verilecek cevaplar aynı zamanda bu terimlerinin içeriğini de belirleyecektir. Aynı zamanda *Met.*'te cinsten madde olarak bahseden Aristoteles'in bunu ne anlamda kullandığı da açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Tür ve cins kavramı, ayırım (*diaphora*) kavramıyla birlikte Aristoteles'in canlıların sınıflandırılmasına dair kullandığı üç ana terimdir ve bu terimlerin anlamları, onların mantık ve metafizikteki işlevlerini ele almak yoluyla ortaya konabilir. Fakat farklı anlamlara sahip olsalar da yine de kapsam bakımından *genos*, *eidostan* her zaman daha geniştir.

*Tüm bu gibi durumlarda cinsin türden ve ayırmadan daha geniş bir uzanımı olduğu temel ilkedir çünkü ayırım aynı zamanda cinsten daha dar bir uzanıma sahiptir (121b11).*³²¹

*Genos ve eidos arasındaki ilişki bağlamında ilk önce bakılması gereken terim diaphoradır. Çünkü genos ve eidos arasındaki mesafe, eidosla başka bir eidos arasındaki mesafeyle aynı değildir ve bunu belirleyen aralarındaki farklardır.*³²²

*Çünkü farklılaşan her şey ya cins bakımından ya da tür bakımından farklılaşır; cins bakımından eğer şeyler maddelerine ortak olarak sahip değillerse ve birbirlerinden meydana gelmiyorlarsa, kategori bakımından farklı formlara sahip olan varlıklar gibi ve tür bakımından eğer aynı cinse sahiplerse (1054b27).*³²³

³²¹ Aristotle: *Topics*, Harvard: Loeb.

³²² Pellegrin, P. (1986), *Aristotle's Classification of Animals: Biology and The Conceptual Unity of The Aristotelian Corpus*, (trans. by.: A. Preus), Berkeley: University of California Press, s. 55.

³²³ Aristotle: *Metaphysics, Complete Works of Aristotle*, Vol. II.

Çünkü cins bakımından farklılaşan şeylerde, birbirlerinden çok uzak olduğundan (pleon) ve ortak bir ölçüye sahip olmadığından (asymbletos) birinden diğerine hiçbir yol (hodos) yoktur (1055a6).³²⁴

Bir cins aynı zamanda içinde türsel farklılıkları barındıran şeydir. Ama cins aynı zamanda kendinde iki farklı şeyin özsel olarak aynı olduğunun söylenmesini sağlayan şeydir de (Met. 1054b30).³²⁵ Şeyler (özsel bir farklılığa sahip olmaları anlamında) cinse ait özdeşliklerinin sınırları içinde olmaları haricinde farklılaşamazlar bu nedenle de bir sayı çift olma bakımından bir şekilden ayrı olamaz. O halde *diaphoranın* benzer olan ve farklının belirli bir karışımı olduğu söylenebilir. Farklıyı simgelemesi ayırım yapma işlevine sahip olması, aynıyı simgelemesi ise başkalığın cinsin özdeş olmasıyla bulunması nedeniyledir.³²⁶ Cins içerisinde ayırım türe göre yapılmaktadır. Bu şekilde anlamlara sahip olan cins ve türün biyoloji bağlamında kullanımları modern kullanımdan farklıdır. Bunun nedeniyse Aristoteles'in bu terimleri her zaman belirli ve değişmez bir anlam dahilinde kullanmaması ve kimi zaman onları birbirlerinin yerine geçirmesidir.

Bu bağlamda ilk yapılması gereken Aristoteles'in tür ve cinsi, parça ve bütün anlamında ele alıp almadığının incelenmesidir. Yorumcular, cins ve tür arasındaki görelî ve mutlak bir ayırımdan bahsetmektedirler. Buna göre geniş anlamıyla *genos* ve *eidos* cins ve türe denk gelmekte ama ayrıntılı bir biçimde bakıldığında bu terimlerin daha farklı bağlamlarda kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Ayrı ayrı kullanıldıklarında farklı anlamlara sahip olan bu kavramlar bir arada kullanıldığında mantıksal bir biçimde birbirlerine göredirler. *Eidos*, *genos*tan bağımsız olarak kullanıldığında genel olarak "form" anlamına gelmektedir. Birlikte kullanıldıklarında ise *genos* bir sınıfken *eidos* alt-sınıf anlamındadır.³²⁷

Parça – bütün bağlamında cins ve türün ilişkisi dört başlık altında toplanabilir:

³²⁴ Aristotle: *Metaphysics, Complete Works of Aristotle*, Vol. II.

³²⁵ Pellegrin, P. (1986), s. 56.

³²⁶ Pellegrin, P. (1986), ss. 57-58.

³²⁷ Boylan, M. (1983), *Method and Practice in Aristotle's Biology*, USA: University Press of America, ss. 52-53.

1. Birey, sayı bakımından bir; maddesi kendisiyle özdeş
2. Bir türdeki farklı bireyler, sayı bakımından çeşitli, form bakımından aynı
3. Bir cinsteki farklı türler, “az veya çok” yoluyla madde bakımından çeşitli, aynı işleve sahip
4. Karşılaştırılmazlar, yalnızca analogi yoluyla benzerlik³²⁸

Yalnızca belli belirsiz bir biçimde farklılaşan ve aynı işleve sahip parçalar “az veya çok” yoluyla ayrılmaktadır. Buna bağlı olarak Balme biyoloji üzerine olan çalışmalarda *genosun* 413 kez, *eidosun* ise 96 kez kullanıldığını belirtmektedir.³²⁹ 413 kez kullanılan *genos*, 275 kez adlandırılmış bir hayvan çeşidi için, 79 kez genel anlamıyla hayvanlar için, 25 kez ise başka tür şeyler için, 34 kez ise türe karşıt olarak cins anlamını da içeren soyut anlamıyla bir çeşit olarak kullanılmaktadır.³³⁰ *Genos* bu bağlamda doğada görülebilen ve bu türdeki tüm gruplamalar için kullanılmaktadır. *Eidosa* geldiğindeyse Balme’ye göre yalnızca 13ü bir hayvan çeşidine uygulanmış gözükmektedir. 11i genel anlamıyla hayvanlara, 4ü diğer çeşit şeylere geri kalan 68inden 16sı ki hepsi *De Gen. Ani.*’da geçmekte, “form, görünüş hatta doğa” anlamlarına gelmektedir.

Balme’ye göre *genos* ve *eidosun* gerçek canlılara referansla kullanıldığı yerlerde söz konusu olan taksonomik bir ayırım değildir. Söz konusu olan canlılar arasındaki benzerlikler ve farklılıkları belirleme çabasıdır. Buna bağlı olarak da Aristoteles, canlıların belli gruplara ait olduğunu ve canlıları bu gruplara göre ele alacağını belirtir.³³¹ İki terimde mutlak anlamda kullanılan terimler olarak karşımıza çıkmamaktadır. Buradaki asıl sorun geniş olan cinsle daha ortak olan gruplar arasında araçlar bulmaktır.³³² Ondaki sınıflandırmanın modern sınıflandırmadan farkı başlangıç noktasıdır. Aristoteles’te tam anlamıyla yukarıdan aşağıya ya da aşağıdan yukarıya giden bir sınıflamadan bahsedilemez. Yaşayan varlıklara dair tüm

³²⁸ Boylan, M. (1983), s. 56.

³²⁹ Balme, D. (1962), “Γένος and Εἶδος in Aristotle's Biology”, *The Classical Quarterly*, Vol. 12/1, s. 82.

³³⁰ Balme, D. (1962), s. 85.

³³¹ Balme, D. (1962), s. 89.

³³² Boylan, M. (1983), s. 60.

özellikleri alıp buradan başlayarak aşağı doğru inmez. Onun için temel olan canlıların işlevsel gereksinimlerini ortaya koyan karakteristik özellikleri seçmek ve tüm tür için gerekli olanları belirlemektir. Koşullu bir biçimde gereksinim dereceleri belirleyen Aristoteles canlıları da buna göre sınıflamaya çalışır. Buna göre

- a. Koşulluk derecesi ölçüsü
- b. Genellik ölçüsü (kaba bir biçimde hiyerarşik bir ölçü)
- c. Değer ölçüsü veya *scala naturae* (ekosistem)³³³

Türler açısından belirleyici olan özellikler tür için değerli ya da gerekli olanlardır. Türün dahil olduğu daha genel sınıf ise ona ait olan birçok çeşit için bir norm meydana koyar. Bu anlamda bir sonraki basamağın mükemmel olma olasılığı, ondan öncekinde koşullu bir biçimde belli bir mükemmellik derecesi gerektirmektedir. Aristoteles tarafından yapılan sınıflandırmanın iyiye doğru gittiği söylenebilir ki burada ayrımlar “az veya çok”a göre yapılmaktadır.³³⁴ Bu şekildeki bir sınıflama da daha çok işlevsel bir karakter göstermektedir. Cins ve tür arasındaki ayrım daha çok meydana gelme ve karşıtlık bağlamında ele alınabilir.

Diaphora bir sınır özelliği görmekte ve en son ayrım ise karşıt olarak (*enantiosis*) adlandırılmaktadır. Cinsin özelliği ise karşıt türleri barındırıyor olmaktır.³³⁵ Bu anlamda her cins, karşıtlara bölünebilir fakat her karşıt çiftinin, cinste içerilebilen karşıt tür çifti olduğu söylenemez. Dolayısıyla ayrımların kendisine göre yapılacağı karşıtları belirlemek tür ve cins ilişkisi açısından oldukça önemlidir. Aristoteles’in biyolojisi bağlamında tür ve cinse göre yapılan ayrımların temel anlamı, hayvanları bölmekten çok işlevleri bölmektir.³³⁶ Burada dikkat edilmesi gereken nokta ise ayrılığın ilineksel mi tözsel mi olduğudur. Bir diğer nokta ise ayrımın, tanımda bulunacak bir şey olarak ortaya konmasıdır.

Aristoteles madde tarafından ortaya konan ayrımı özsel ayrım olarak görmemektedir çünkü madde onun için farklılık yaratan bir şey değildir (*Met.*

³³³ Preus, A. (1979), “Eidos as Norm in Aristotle’s Biology”, *Nature and System*, Vol. 1, s. 83.

³³⁴ Preus, A. (1979), s. 85.

³³⁵ Pellegrin, P. (1986), s. 59.

³³⁶ Pellegrin, P. (1986), s. 100.

1058b6).³³⁷ Maddenin tanıma girmemesi ama tanımın cins ve bir ayırmadan oluşuyor olması bazı düşünürleri cins ve türe dair farklı okumalara yöneltmiştir. Bunların başında gelen Lloyd ve Rorty, cinsi maddeyle özdeşleştirmek yoluyla maddenin de tanımda olduğunu belirtmektedirler. Ama bu konuya geçmeden önce cins ve türün birbirleriyle ne anlamda ilişkili oldukları ve birbirlerinden ayrıldıklarına bakmak gerekir.

Aristoteles için bu şekildeki kullanımlara sahip olan *eidos* ve *genos*'un tam anlamıyla ayrıldığı yer olarak Balme, *Hayvanların Tarihi Üzerine*'de bulunan bir pasajı örnek vermektedir:

*Hayvanların bazıları bir diğerine tüm kısımları dahilinde benzemekteyken diğerleri farklılaştığı kısımlara sahiptir. Bazen kısımlar form bakımından özdeştir mesela bir insanın burnunun veya gözünün başka bir insanın burnunu ya da gözünü andırması gibi... ve aynı ve benzer türden olarak saydığımız tüm diğer hayvanlardaki gibi. Diğer durumlarda kısımlar özdeştir ve aşırılık ya da eksiklik yoluyla bir ayırma uğrarlar bu gibi durumlarda bu hayvanların, cins olarak bir ve aynı olduğu söylenir. Cinsle kastettiğim Kuş ya da Balıktır çünkü bunların her biri cinsleri bakımından farklılığa tabi tutulurlar ve birçok balık ya da kuş türü vardır (486a15-b4).*³³⁸

Hayvanların kısımları bağlamında karşılaştırılmaları onları belli bir tür altında toplamak anlamına gelebilir. Bu şekilde de karşımıza modern anlamıyla ele alındığında bir cins-tür sınıflaması çıkmaktadır. Diğer anlamlarıyla *genos* ve *eidos* birbirlerine göre görece terimlerdir. Her ikisi de “çeşit” ve “form” anlamlarına gelebilmektedirler. *Eidos* ya teknik anlamda tür ya da teknik olmayan bir anlamda form, grup olarak kullanılabilir. Aynı terim kimi zaman teknik bir anlama sahipken kimi zamansa teknik olmayan bir kullanıma sahip olabilmektedir. Cins terimi her zaman ona atfedilen genellik derecesine sahip olmayabilir. Bazen cins altında toplanan hayvanlar başka yerde tür altında toplanabilmektedir. Balme ortaya

³³⁷ Pellegrin, P. (1986), s. 67.

³³⁸ Aristotle: *History of Animals*, (trans. by.: d'A W. Thompson), *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

koyduğu bu tezleri desteklemek adına ise Aristoteles'in eserlerinden örnekler vererek ilerler.

Topikler'de *eidōs* bir grup bağlamında üyelerinin birbirinden ayrılması anlamında ele alınmakta ve bu ayrımın tam anlamıyla ortaya konması için *genosun* tanımlanması zorunlu görülmektedir. *Eidōs* bu anlamda bölünemez bir şey olarak kabul edilmektedir.³³⁹ Üstteki gruplar için *eidōs* olan daha alttaki gruplar için *genos* haline gelebilir. Bu, tam anlamıyla bölünemeyen bir forma ulaşana kadar devam eder ki buna Aristoteles *atomon eidōs* adını vermektedir. *Genostan eidōsa* gelene kadar ayrımlar yoluyla ilerleyen Aristoteles için en son yapılan ayırım özü (*to ti en einai*) ifade etmektedir. Bu şekilde yapılan bir ayırım Balme'ye göre sınıflandırma olarak adlandırılmaz bundan ziyade canlıların kendilerine özgü olan işlevlerini, üremelerini belirlemek anlamına gelmektedir. Ne cins ne tür ne de cins/tür çifti sabit bir genellik derecesi anlamına gelmez ve sonuçta sınıflandıran kavramlar olarak iş görseleler bile onlar, hiçbir zaman bu bağlamda taksonomik kavramlar değildirler.³⁴⁰

Her iki terimin kullanılması sonucunda ise ortaya dört basamaklı bir şema çıkmaktadır:

1. Geniş cins (*megista gene*): kanlı, kansız
2. Cins: Kuş, Balık
3. *Eidōs*
4. *Atomon Eidōs*

Bir geniş cins diğerinden yalnızca bu cinsin üyesi olmaya gerekli ve yetecek olan tek bir özellik yoluyla değil bunun aksine genel özelliklerin belli bir düzene sahip serisi tarafından ayrılmaktadır. Bu anlamıyla o, birçok kez bölünebilmeye yeterli olan geniş bir grup anlamına gelmektedir.³⁴¹ Bu şekildeki organizasyon bağlamında cins ve ayrımlar tanımları meydana getirmek adına kullanılmaktadır. Çünkü bir şeye dair

³³⁹ Balme, D. (1962), s. 83.

³⁴⁰ Pellegrin, P. (1986), s. 83.

³⁴¹ Lennox, J. (1980), "Aristotle on Genera, Species, and "the More and the Less", *Journal of History of Biology*, Vol. 13/2, s. 338.

tanım vermek onu diğer şeylerden ayırmak anlamına gelmektedir. İnsan bir hayvan türü olarak ele alındığında bir tözdür ve bu ona dair tanımın tüm insanlar için doğru olması anlamına gelecektir (*Topikler* 139a26). Cins olarak hayvan ise onun altında bulunan canlıların özdeşliğini korumakta ve onu diğer tüm canlılardan ayırt etmektedir.

Daha önce belirttiğimiz üzere A.C. Lloyd ve R. Rorty ise bu sınıflama bağlamındaki *genos* ve *eidos* terimlerini form ve madde terimleriyle bağlantılı olarak incelerler. Tezlerini savunmak adına ise *Met.*'te geçen bir pasajı ele alırlar.

Bir şeye (1) eğer aynı forma sahip canlıların sürekli bir meydana gelmesi varsa yani "insanlık sonsuza kadar devam eder" "onların meydana gelmesi sürekli bir biçimde devam eder" anlamına geliyorsa, cins deriz; (2) Bir cins şeyleri ilk olarak varlığa getirendir çünkü bazıları cins bakımından Hellen diğerleri İonyalı olarak adlandırılır, bunun nedeniyse öncekiler Hellenleri devam ettirirken diğerlerinin, ilk ataları olarak İonyalıları devam ettirmesidir. Ve insanlar dışıdan de cins-isimlerini – Prryhanın soyu/torunları – alsalar bile ataya göre kullanılan ilk terim maddeye göre olandan daha fazladır. (3) Yüzeyin yüzeysel şekillerin, katının katı şekillerin cinsi olması anlamında cinslerde vardır çünkü her bir şekil bir durumda filan cinsten olan bir şeyin şekli ve diğer durumda filan cinsten olan katı bir şeyin şeklidir ve bu ayrımların altında durandır. Tekrardan tanımda, özde içerilmiş olan ilk bileşen cinstir ki ayrımlarından niteliklerin olduğu söylenir. O halde cins tüm bu şekillerde kullanılır (1) aynı çeşit olanların sürekli meydana gelmesine göre (2) hareket ettirdikleriyle aynı çeşitten olan ilk hareket ettiriciye göre (3) madde olarak çünkü ayırımın veya niteliğin ait olduğu şey dayanaktır ki biz onu madde olarak adlandırırız (1024a29-b9).³⁴²

Rorty ve Lloyd bu pasajda cinsin üçüncü anlamına daha çok ağırlık vermekte ve onun maddeyle aynı şey olarak ele alındığını düşünmektedirler. Lloyd'a göre Aristoteles, eğer nesnelere belli bir öncelik (*priority*) düzenine sahiplerse onlara ait

³⁴² Aristotle: *Metaphysics, Complete Works of Aristotle, Vol. II*

olan ortak yüklem ya da tümelin bu nesnelere ayrılamayacağını belirtir. Bunu P serisi olarak adlandıran Lloyd madde ve form, cins ve tür ilişkisini de bu bağlamda ele alır. Herhangi bir türde cinsle ve ayrımla ilgili olan tümel, maddeyle ve ona uygun olan formla aynı kabul edilebilir. Bu ilişki ya “hayvan” gibi gerçek bir cins yoluyla ya da P serisine ait olan *psykhe* gibi sözde/ yarı cins yoluyla sergilenebilir. Gerçek bir cinsten ayırım, tek ve özselken diğerinde ayırım özsel değildir.³⁴³ P serisi “uygun olan ayırım”ı herhangi bir tanımlayıcı ayırımdan ayırmaya da yarar. Bu anlamda örneğin insan veya köpek gibi türlerin hayvan cinsiyle ilişkisi, dişi veya erkek şeklindeki sözde/yarı (*quasi*) türlerin hayvan cinsiyle olan ilişkisinden ne anlamda farklı olacaktır?³⁴⁴

Ayrımların maddeye göre yapıldığını kabul eden Lloyd bu nedenle de cins-tür ilişkisini maddi kısımlar bağlamında yapar. Hayvan, ayaklı hayvan, iki ayaklı hayvan bir P serisi oluşturmaktadır fakat burada asıl sorulması gereken ayırımın neye göre yapıldığıdır. Bir türün tözünün, cins ve ayırımın birliği olduğunu düşünen Lloyd, ayırımın özsel olması için cinsle uygun olması gerektiğini belirtir. Uygun olmak demek aynı türün birbiriyle orantılı veya bir tek cinsten aşağıda olan iki farklı cinsten olmasını engellemek anlamına da gelecektir. Ayırım bu anlamda genelde karşıtlar olarak karşımıza çıkar. İki ayaklı olmak insana ait olan ayırımdır ama bunun nedeni onun insanın maddesine uygun olmasıdır ki insanın bu anlamda maddesi ayaklı olmaktır ve bu onun ilk cinsidir.³⁴⁵

Maddeyle formun mutlak değil de göreceli bir ayrıma sahip olduğu kabul edilirse ilk cins yani ayaklı olmak daha aşağıdaki türlerin maddesi olur ve iki ayaklı olmak da onların formu olacaktır çünkü Lloyd’a göre form maddeyi sınırlayan, belirleyen şeydir. Bu anlamda cinsten ilk türe kadar olan bir P serisinden bahsetmek mümkün olacaktır. Fakat P serisindeki terimler sıradan bir cins serisine göre daha farklı olacaktır bunun nedeniyse ondaki terimlerin hepsinin bireylere ayrılan en aşağı türlerin terimleri olmasıdır. Bu nedenle kara hayvanı gibi bir terim onu takip eden terimler tarafından absorbe edilmez çünkü maddeleri yalnızca olanak olarak belirlenmiş değildir bunun tersine sahip oldukları tümel yoluyla tam anlamıyla

³⁴³ Lloyd, A. C. (1962), “Genus, Species and Ordered Series in Aristotle”, *Phronesis*, Vol. 7, s. 81.

³⁴⁴ Lloyd, A. C. (1962), s. 67.

³⁴⁵ Lloyd, A. C. (1962), s. 81.

belirlenmişlerdir.³⁴⁶ Tür ve cins ayrımının, maddi tözlerin doğasını açıklamak adına ortaya atıldığını düşünen Lloyd, ayrımın cinse uygun olarak verilmesinin aslında maddeye uygun olarak verilmesi anlamına geldiğini çünkü cinsin belirlenmemiş madde olduğunu belirtir ki o, bu anlamda türün de maddesidir.³⁴⁷ Erkek veya dişinin tür oluşturmama nedeni de onların fiziksel ya da maddi bir sürece işaret etmiyor olmalarıdır. Bu anlamda ayrımlara ait biyolojik seri farklı bir biçimde ilerlemektedir.

Lloyd gibi maddeyle cinsi özdeşleştiren Rorty bunu bir şeye ait tanımın neyi kapsadığını açığa çıkarmak yoluyla ele alır. Ona göre tanım yalnızca forma göre yapılan bir şey olarak kabul edilemez çünkü tanıma bir şeyin cinsi de girer ki bu anlamda madde de ona dahil olur. Cinsin tanıma göre olmasını, maddenin birleşik töze göre olmasıyla aynı kabul eden Rorty tanımında, bu anlamda maddenin de içerildiğini düşünmektedir.³⁴⁸ Fakat bu şekildeki bir kabul bireyin özdeşliğini formla sağlayan bu nedenle de bireye ait tanımın yalnızca formu içerdiğini düşünen Aristoteles için bir sorun oluşturmaktadır. Bu sorunun ise yine başka bir pasaja gidilerek çözülebileceğini düşünen Rorty, ilk maddeyle formun biri olanak diğeri etkin bakımdan olmak anlamında Aristoteles tarafından bir ve aynı kabul edildiği *Met.* 1045b18-19’u ele alır. Bu anlamda da forma göre yapılan tanım aynı zamanda ilksel maddeyi de içermektedir. Bu ikisinin bir olma nedeni formdan bağımsız olarak etkin hale gelebilen hiç bir maddenin bulunmamasıdır. Tanım onun için bir yüklem olmaktan ziyade bir özdeşlik beyanıdır. Tanımın birliği madde/form ilişkisini hem mantıksal hem de metafiziksel olarak anlamaktan geçer ki ne form ne de madde birbirilerine atfedilmezler. Buna dair çözüm ise olanaklılık ve etkinlik ayrımı dahilinde ortaya çıkar. Şöyle ki maddi nedeni temsil eden cinsi içeren tanım olanak olarak bulunan tözdür.³⁴⁹ Rorty’nin yararlandığı diğer pasajlar, ayrımın neye göre yapıldığına dair olan 1038a3-9, 1045a14-25, cins-tür ilişkisini ele alan 1058a21-26 arasındaki pasajlardır:

³⁴⁶ Lloyd, A. C. (1962), s. 83.

³⁴⁷ Lloyd, A. C. (1962), s. 87.

³⁴⁸ Rorty, R. (1973), “Genus as Matter: a Reading of *Metaphysics Z-H*”, *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, (ed. by.: E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos), Netherlands: K. Van Gorcum & Co B.V., s. 395.

³⁴⁹ Rorty, R. (1973), ss. 399-400.

Ve genel olarak çok veya az terim içerip içermediği hiç fark etmez veya bu nedenle bir kaç tane ya da basitçe iki tane içerip içermemesi de ve bu ikiden birisi ayrım diğeryise cinstir örneğin “iki ayaklı hayvan”da “hayvan” cins ve diğeri de ayrımdır. O halde eğer cins mutlak bir biçimde içerdiği türden ayrı varolmuyorsa veya varoluyor ama madde olarak varoluyorsa (çünkü ses, cins ve maddedir ama ayrımı, türü ortaya koyar yani ondan çıkan harfler) açıkça tanım ayrımından oluşan formüldür.³⁵⁰

O halde insanı bir yapan nedir; neden o birdir de çok değildir örneğin hayvan – iki ayaklı, özellikle bazılarının söylediği gibi ideal bir hayvan ve ideal bir ayaklılık varsa? Neden bu İdealar ideal insan değildir ki böylece insanlar insana ya da tek bir İdeadan pay alma yoluyla değil ama iki şeyden hayvan ve iki ayaklıdan pay almayla varolurlar? Bu durumda açıkça eğer insanlar, tanımlarının ve konuşmanın olağan tarzına göre ilerlerlerse sorunu açıklayamaz ve çözemezler. Ama eğer söylediğimiz gibi bir öge madde diğeri formusa ve biri olanak olarak diğeri etkin olarak varsa soru artık daha fazla bir zorluk olarak düşünülmez.³⁵¹

Böylece cins olarak adlandırılanla veya aynı cinste olmayan şeylerle ilişkili olarak hiç bir türün, türde aynı veya farklı olmadığı açıktır (ve bu olması gereken gibidir çünkü madde olumsuzlama yoluyla açığa çıkarılır ve cins, Heraklidae klanından veya cinsinden bahsettiğimiz anlamda değil ama doğadaki cinsten bahsettiğimiz anlamda cins olarak yüklenen şeyin maddesidir). Çünkü aynı cinste olmayarak cins bakımından farklılaşır ama türde aynı cinsten olan şeylerden dolayı farklılaşır. Çünkü tür bakımından farklılaşan şeylerin farklılığı bir karşıt olmalıdır ve bu yalnızca aynı cinste olan şeylere aittir.³⁵²

³⁵⁰ Aristotle: *Metaphysics, Complete Works of Aristotle, Vol. II*

³⁵¹ Aristotle: *Metaphysics, Complete Works of Aristotle, Vol. II*

³⁵² Aristotle: *Metaphysics, Vol. II., Loeb.*

Bu pasajlardan hareketle cinsle maddeyi özdeş olarak kabul eden Rorty maddenin ayrımları tek bir cinste birleştiren bir şey olarak kabul edileceğini belirtir. Bu nedenle de tanımda bulunan cins ve ayırım birliği bir biçimde formun ilk maddeyle olan birliğini yansıtmaktadır.³⁵³ *Met.* 1038a9da belirtilen ayırım Rorty'e göre maddenin, tikellerin kendinden meydana geldiği sözde belirsiz olan malzeme olması anlamını içermektedir. Bu şekilde madde, tikel bir şeye dair tanımdaki cinsle ilgili terimin fiziksel karşılığıdır. Ayrımında eklenmesiyle tikel şeyin tanımı bu fiziksel karşılıktan çıkarılabilir.³⁵⁴

Rorty ve Lloyd'un yorumlarının her ikisinde de var olan sorun, maddeyi ve cinsi tek bir anlama sahip bir şey olarak ele almalarıdır. Lloyd tüm ayırt edici nitelikleri maddeye indirgemek yoluyla bunu yaparken Rorty, maddenin yalnızca formla olan ilişkisini tanım boyutuna indirlemiştir. Ama asıl sorun cinsle madde arasında kurulan analojinin özdeşliğe döndürülüyor olması sorunudur. Üstelik kendinde bilinemez bir şey olarak kabul edilen madde nasıl olur da bir şeyin tanımına girip o şeyi bilmemize yardımcı olacaktır? Bir insanı kuştan ayıran nedir? İki de iki ayaklıdır fakat kuşlar bu ayakların yanında kanata sahipken insan bunlara sahip değildir.

Öyleyse insana dair bir tanım yaparken biz onu yalnızca kanatlı olmaması bakımından mı kuştan ayırırız? Bu sorunun cevabının olumsuz olacağı açıktır. İnsan düşünme yetisine sahip olması, kuştan farklı organlara sahip olması bakımından da ayrılır. Ama önemli olan bu organlar değil onların her bir cinste ne gibi bir işleve sahip olduğudur. Bu nedenle de tanımda yalnızca vurgu yapılan o organa sahip olmaktan ziyade o organın işlevine buna bağlı olarak da formuna yapılan vurgudur. Dolayısıyla iki varlık arasındaki ayırım ne Lloyd'un yaptığı gibi maddi ayrımlara indirgenebilir ne de Rorty'e de gördüğümüz biçimde madde-cins özdeşliğinden hareketle madde tanıma girebilir. Bu her iki yorumcunun bu anlamda koymuş oldukları teze karşı birçok tez ortaya konmuştur. Bunlardan da kısaca bahsetmek madde-cins bağlantısını anlamamıza daha çok yardımcı olacaktır.

³⁵³ Rorty, R. (1973), s. 394.

³⁵⁴ Rorty, R. (1973), s. 407.

İlk olarak ele alabileceğimiz yorumcu M. Grene'dir. O da Balme'yle benzer bir biçimde düşünmekte ve Linneuscu anlamda ele alındığında Aristoteles'in bir sınıflandırmacı olarak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Bunun nedeniyse taksonomide kabul edildiği gibi Aristoteles'te her iki terimin belli ve değişmez bir yerinin bulunmaması ve her iki terimde istenildiği kadar genişletilip daraltılabilmek olanağına sahiptir. *Eidos* ve *genos* bağlamında ele alınan benzerlik ya da farklılık ne bakımdan yapılmaktadır? *Eidos* bakımından benzer olan şeyler Aristoteles için yalnızca sayı bakımında farklılaşır ve cins bakımından farklılaşan şeyler içinse bu farklılık yalnızca analogik olarak yapılırken benzerlik "aşırılık ya da eksiklik" yoluyla yapılmaktadır. Aynı zamanda *genos* ve *eidos* arasındaki ilişki madde kavramından bahsetmeyi zorunlu kılar bunun nedeniyse bu her iki terimde maddeyle karşılaştırılarak ele alınıyor olmasıdır.³⁵⁵

Daha önce de belirttiğimiz gibi ayrımlar yoluyla ilerleyen Aristoteles'in sonunda varmak istediği artık daha fazla ayrıma ya da bölünmeye uğrayamayacak olan *atomos eidosa* ulaşmaktır. Aristoteles'in birden fazla ayrıma başvurmasının temelinde aslında Platoncu dikotomiye karşı çıkma isteği bulunmaktadır. Tek bir farka göre yapılan ayrımın bizi töze götürmeyeceğini düşünen Aristoteles bu nedenle birden çok ayrıma başvurmakta ve bu ayrımların sonucunda son ayrımın ortaya koyduğu şeyi töz olarak adlandırmaktadır (*Met.* 1038a19-20). Ona göre dikotomide başvurulan ayrım gereksiz bir biçimde her basamakta tekrarlanmaktadır. Halbuki önemli olan en son ayrımın ortaya konmasıdır. Çünkü bu son ayrım bir şeye dair özü bize vermektedir.

Bu bağlamda maddeyle cinsi özdeş olarak gören Rorty ve Lloyd'u eleştiren Grene, maddenin cinsle özdeşlik ilişkisi içerisinde olamayacağını ve bu ikisinin farklı olarak kabul edildiği birçok pasajın bulunduğunu belirtmektedir. Örneğin *Met.* 1024b9-16'da da cins bakımından farklı olan şeylerin dayanaklarının farklı olduğu ve formla maddenin cinsten farklılaştığı belirtilmektedir. Ayrıca cins ve maddeyi özdeş olarak kabul etme sonucu maddeyi tanımın bir parçasını yapan teze karşı da *Met.* 1033a3-6'yı ele almaktadır.

³⁵⁵ Grene, M. (1974), "Is Genus to Species as Matter to Form? Aristotle and Taxonomy, *Synthese*, Vol. 28/1, s. 52

Bronz çemberin ne olduğunu her iki yolla da tanımlarız; onun bronz olduğunu söyleyerek maddeyi ve filanca şekle sahip olduğunu söyleyerek de formu tanımlarız ve şekil içinde yerleşmiş olduğu ilk cinstir. O halde bronz çember formülünde maddesine sahiptir.

Sokrates sayı bakımından farklılaşan bir bireydir çünkü madde bakımından Koriskos'tan farklıdır; diğer yandan form bakımından hatta daha güçlü bir nedenle cins bakımından onlar aynıdırlar çünkü her ikisi de insan ve tözdür.³⁵⁶ Eğer madde ve cins özdeş olarak kabul edilseydi bu şekilde bir karşılaştırmanın kurulması imkansız hale gelecekti. Bir cins içindeki türde farklılaşan iki birey, cinsle ilişkili olarak tür bakımından ne farklı ne de aynıdır. Cinsin maddeyle özdeş olmadığı biyoloji dışındaki metinlere gidilerek de gösterilebilir. Kategorik anlamda maddeyle cins arasındaki bir ilişkiden bahsedilebileceğini düşünen Grene aynı cins içinde karşıtların aynı maddeye sahip olduğunu ve farklı cinslerdeki karşıt şeylerin farklı maddelere sahip olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda cins ve tür bizim *atomon eidosa* ulaşmamızı sağlayan şeylerdir ama birbirleri yoluyla tanımlanamazlar çünkü ikisi de aynı yöne gitmemizi sağlar.³⁵⁷

M. White ise madde ve cinsin aynı olamayacağını, bireysel bir şeyin birliğini neyin sağladığı üzerinden tartışmaktadır. Bu birlik, bir kısmın diğer bir kısma birleştirilmesi yoluyla açıklanabilecek bir şey değildir. Bu anlamda bir şeye birliğini veren, aynı şeye ait iki farklı görünüş sonunda açığa çıkan yapıdır. Bunlardan biri madde diğeri ise form olarak adlandırılmaktadır.³⁵⁸ Daha çok genel bir terim olarak kabul edilen cins, belli bir çeşitten şeyleri kapsamaktadır ve bu nedenle de belli sayıdaki bireyler için ortaktır. Bu anlamda cinse ayırımın eklenmesiyle elde edilen tanım genel olarak kabul edilebilir. Fakat tanım yine de bir bireyi diğerinden ayıran şey olarak da kabul edilir. Cinse dair terim ilksel varlıkların uzanımını oluşturan her şeyi içermez. Bu nedenle de bireysel bir şeyin cinssel sınıflamasını vermek onun tam anlamıyla tanımının yapıldığı anlamına gelmeyecektir.³⁵⁹ Kallias ve Sokrates aynı

³⁵⁶ Grene, M. (1974), s. 60.

³⁵⁷ Grene, M. (1974), s. 65.

³⁵⁸ White, M. J. (1975), "Genus as Matter in Aristotle?" *International Studies in Philosophy*, Vol. 7, ss. 41-42.

³⁵⁹ White, M. J. (1975), s. 45.

cinse ait terimleri içeriyor olsalar bile maddeleri bakımından farklı kabul edilmektedirler. Benzer biçimde bronzun kendisinden yapıldığı malzeme bileşik bir varlık olarak heykele aitken belli bir tür olarak ona ait değildir.

Bileşik bir varlığın tanımını *logos* artı madde olarak gören Aristoteles belli bir şeyden bahsedildiğinde tamamen *logos* olduğunu belirtmektedir (*Met.* 1039b20-22). Bir heykelin bronz olması ya da tanımında onu içermesi o heykele dair tam bir tanım yapıldığı anlamına gelmez. İnsanın maddesinin kimi zaman et ve kemik olduğunu belirten Aristoteles bunları, onun özsel doğasının bir parçası olarak kabul etmemektedir. Dolayısıyla aynı maddi yapıda olan şey için madde ve cins kavramsal olarak özdeş olamazlar. Ayrıca varlığa gelmede ilineksel bir role sahip olan cinsle bu şekilde bir role sahip olmayan maddenin aynı şeyler olduğunu söylemek de doğru olmayacaktır.³⁶⁰ Fetüs olarak bir köpek, ilineksel anlamda hayvan cinsine aittir ama onun köpek olmak bakımından sahip olduğu maddesi ona ilineksel değildir. Bir şeye dair açıklayıcı tanım, onun cinse ait sınıflandırmasını ve özsel ayrımını içermekte ve tamamen maddeden soyutlanmış bulunmaktadır.

Ama “insan” ve “at” bu şekilde tümel olmayan bir biçimde bireylere uygulanan terimler olarak töz değildirler ama bu belli formülden ve tümel olarak kabul edilen bu belli maddeden meydana gelen birleşik bir bütün çeşididir (1035b27-32).³⁶¹

Maddeye olumsuzlama yoluyla ulaşıyor olmak bileşik şeydeki formun elimine edilmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda cins de, bileşik şeydeki formun elimine edilmesi ve onun daha yüksek bir genellemeye yükseltilmesi yoluyla olumsuzlamayla elde edilir.³⁶² Fakat bu durumda madde ve form, herhangi bir cins için önkoşul olarak iş görmektedirler. Bu nedenle de cinsin ve maddenin özdeş olduğu kabul edilemez. Bir tanımdaki cinse dair terim, bir türden bir sonrakine farklı bir biçimde farklılaşan ortak dayanağın çekip çıkarılması anlamına gelir.³⁶³ Bu anlamda cins dayanakla ya da maddeyle aynı şey olarak görülebilir fakat söz konusu olan cinsin türler için ortak bir dayanak gibi iş görüyor olmasıdır yani madde gibi bir

³⁶⁰ White, M. J. (1975), ss. 48-50.

³⁶¹ *Aristotle: Metaphysics, Complete Works of Aristotle, Vol. II.*

³⁶² Boylan, M. (1983), s. 56.

³⁶³ Lennox, J. (1980), s. 330.

işleve sahip olmasıdır fakat bu, bu terimlerin özdeş oldukları anlamına gelmeyecektir.³⁶⁴

Tanımın öze ait olduğunu düşünen Aristoteles için özün birliği, onu oluşturan kısımların arasındaki ilişkiye bağlıdır. Bu kısımlardan biri maddenin kısımları diğeri formun kısımları üçüncü ise bileşik şeyin kısımlarıdır (*Met.* 1035b31-33). Buradaki temel sorun ise madde ve formdan oluşan bileşik varlığın tanımının nasıl bir birlik oluşturacağıdır. Cinsin maddeyi temsil ettiğini düşünen yorumcular tanımda cinsin olmasından dolayı da maddenin tanıma dahil olduğunu düşünmektedirler. Fakat bu kendinde bilinmeyen bir şeyi tanıma eklemek anlamına gelecektir. Formun kısımları bileşik şeyin ayrılması ya da izole edilmesi yoluyla elde edilemezken maddi kısımlar için bu geçerli değildir. Bu anlamda maddi kısımların bütüne sonra olduğu özsel kısımların için önce olduğu söylenebilir.³⁶⁵ Dolayısıyla forma dair kısımların tanımda içerilmesi zorunluyken maddeye dair kısımlar için böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. Bu öncelik ve sonralık ve zorunluluk maddenin tanımdan dışlanması nedenleri olarak kabul edilirler. Fakat Aristoteles *Met.*'in birçok yerinde cinsle madde arasında kurduğu ilişki bağlamında maddenin de tanıma dahil olabileceğini düşünüyor gibidir. Bu gibi okumaları ve bunlara karşıt okumaları ele aldık. Deslauriers ise bu iki gruptaki yorumcuların görüşlerini karşılaştırarak maddenin ne anlamda tanıma dahil olabileceğini göstermek ister.

Bir hayvan algı yetisine sahip bir şey olduğundan ona dair tanımın maddeye referansla yapılmaması imkansızdır. Çünkü bireysel bir hayvanın et ve kemikler olmaksızın varolduğu düşünülemez. Bu noktada Deslauriers tanımın bir madde/form analizi olarak ele alınmaması gerektiğini çünkü bu yapılsa yapma şeylerin en fazla tanımlanabilir şeyler olarak ortaya konmasının kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir.³⁶⁶ Rorty ilk maddeyle formun özdeş olmasından hareketle maddenin tanıma ait olduğunu belirtmişti. İlk madde bir türe ait bireylerin kendisinden meydana geldiği et, kemik gibi şeyler olarak kabul edilirse bunlara göre yapılan bir tanımın aslında hayvana dair bir şey vermeyeceği açıktır. Dolayısıyla maddeyi temsil eden cins bu şekildeki bir maddeyle özdeş olamaz. Bu nedenle Deslauriers onun bir

³⁶⁴ Boylan, M. (1983), s. 59.

³⁶⁵ Deslauriers, M. (2007), *Aristotle on Definition*, Boston: Brill Pub., s. 142.

³⁶⁶ Deslauriers, M. (2007), s. 149.

olanak olarak bulunması gerektiğini düşünmektedir. Bu olanaklılık hem maddenin hem de cinsin tanımda içerilmesini de sağlamış olacaktır.

Cinsin temsil ettiği madde, bireyin maddesi olmaktan ziyade olanak olarak bulunan maddedir. Çünkü cins maddeyle aynı anlamda dayanak işlevi göremez. Cins bireylere bağımlıdır ve belli bir maddenin yaptığı gibi onlara dayanak görevi görmez. Bir şeyin cinsi o şeyi üretmez ama söz konusu olan bu şey varolduğunda belirlenebilir ki bu nedenle de onun meydana gelmedeki rolü maddenin aksine ilinekseldir.³⁶⁷ Tanımın nesnesi madde ve formdan meydana gelen bireydir ama madde, madde olmak bakımından bir şey olarak değil de şeyler tarafından oynanan bir rol olarak kabul edilir ki bu anlamda cins gerçek anlamıyla maddeyi yansıtmaz.³⁶⁸ Bir tanımdaki cins, maddeyi temsil ediyorsa ve olanak bakımından bir ayırım ya da ayrımlar dizisi tarafından etkin hale getirildiğinde etkin bir biçimde varolansa; cinsle ayırım arasında olan ilişkinin madde form ilişkisiyle aynı olduğunu söyleyebiliriz.³⁶⁹

Bu şekilde cinsin maddeden ne anlamda farklı olduğu ortaya konulmuş oldu. Fakat bu bölüm bitirilmeden üzerinde durulması gereken bir konu cinsin türle olan ilişkisi ve onlar aracılığıyla yapılan ayrımların içeriğidir. Daha öncede belirttiğimizi gibi Aristoteles aynı cins içindeki farklı türlerin “az veya çok” yoluyla ayrılabilceğini belirtmişti. Bu tam olarak ne anlam gelmektedir? Bir türle diğeri arasındaki özsel fark yalnızca oran ya da ağırlık farkıdır yani “aşırılık veya eksiklik” farkıdır. Türsel farklılıklar belli ve sonsuz özlere dayanmazlar bundan ziyade her bir tür için olan ereksel gereksinimlere dayanmaktadır.³⁷⁰ Belli bir türden ve belli bir cinsten olmak sayısal olarak farklı olan varlıkların bir olabilmesi anlamına gelmektedir. Farklı türden organizmalar cins bakımından bir olabilirler. Türler ise kendi aralarında karşıt ayrımlar yoluyla ayrılmaktadırlar. Bir cinsin türleri ise “az veya çok” yoluyla birbirinden ayrılır. Bu da onlardaki ayırımın derece farkına indirgenmesi anlamına gelecektir.³⁷¹ Hayvana ait kısımların fiziksel özellikleri bir cins içerisinde bir derece çeşitliliğini kabul etmektedir.

³⁶⁷ Deslauriers, M. (2007), ss. 151-152.

³⁶⁸ Balme, D. (1984), “The Snub”, *Ancient Philosophy*, Vol. 4/1, s. 4.

³⁶⁹ Deslauriers, M. (2007), s. 153.

³⁷⁰ Lennox, J. (1980), s. 322.

³⁷¹ Lennox, J. (1980), s. 329.

Her bir cinste kısımlar, analogik bir ilişkiye sahip olunması nedeniyle değil (insanda ve balıkta kemiğin kılçıkla olan ilişkisi gibi) ama bundan ziyade genişlik ve küçüklük, yumuşaklık ve sertlik, düz ve pürüzlü ve bu türdeki özelliklere benzer fiziksel karakteristikler yoluyla ayrılırlar (644b11).³⁷²

Analogik bir ilişki her iki kısmın aynı şeyden kemik örneğinde “toprak”tan meydana gelmesi anlamında kullanılabilir. Ama bu onun kavramsal bir ayrıma yol açacağı anlamına gelmez. Burada dikkat edilmesi gereken tözlere dair özsel ayrımlarla onların ilineksel nitelikleri arasında ciddi bir ayrımın bulunuyor olmasıdır. İlineksel nitelikler belli bir sürekliliğe sahip olmayan özelliklerdir ve tür içinde kesintilere uğramaktadırlar. Dolayısıyla ayrımlar bir şeyin o olmaklığının kaynağı ve nedeni durumunda olan şeylerdir (*Met.* 1043a3-8). Kuşların farklı türlerinin organik yapıları diğerlerinden “az veya çok” yoluyla ayrılmaktadır. Ortak olarak paylaşılan maddi yapı ise cinsi benzerliğin temelidir.

Bu şekilde yapılan tüm ayrımların temelinde ise Aristoteles’in felsefesinin her yerinde gördüğümüz teleoloji vardır. Her şeyin olduğu şey olarak olması ve belli bir benzerlik ya da ayırım yoluyla bir araya gelmesi bir ereğe yöneliktir. Varolan tüm çeşitlilik doğada var olduğunu düşündüğümüz bu teleolojik yapının korunması yönünde devam eder. Bir canlı birbiriyle bağlantılı olamayan kısımlardan meydana gelmiş bir şey değildir. Tüm değişimler belli bir tür hayvan uğruna ve ona özgü olan yaşamı sağlamak uğrunadır.³⁷³ Bu değişimler içinde insan ise etkinliğin olanak olana önce olmasına benzer biçimde diğer canlılara öncedir.

Bu karakteristik özelliklerin izleri az veya çok her yerde görünürdür ama onlar özellikle, bu özelliklerin daha fazla geliştiği şeyde ve en fazla da insanda görünürdür. Gerçek şudur ki insanın doğası en fazla bitmiş ve tam olandır (608b4-7).³⁷⁴

³⁷² Aristotle: *On The Parts of The Animals*, Oxford: Clarendon Press.

³⁷³ Lennox, J. (1980), s. 342.

³⁷⁴ Aristotle: *History of Animals, The Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

İnsan (*anthropos*) her aşamada diğer canlılardan ayrılmaktadır. Bunun nedeniyse onun, canlı yaşamının akılsal bir örneği haline getirilmesi isteğidir.³⁷⁵ Her canlının türsel özdeşliği baba tarafından taşınan olanak halindeki formun etkin hale gelmesinin başlangıcıyla bu formun ölüm nedeniyle bozulması arasında uzanan zamandır.³⁷⁶ Bu zaman dilimi içinde meydana gelen, gelişen canlı, aynı zaman dilimini paylaşan diğer canlılardan sahip olduğu türsel özellikler bakımından ayrılmaktadır ve insan için temel olan özellik düşünme yetisidir.

Maddenin biyoloji bağlamında ele alındığı bu bölüm aslında bize, onun canlı için ne kadar farklı işlevlere sahip olduğunu da göstermiş bulunmaktadır. Fizik bağlamında daha çok hareketle ya da doğada meydana gelen değişmelerle bağlantılı olarak ele alınan madde biyolojiye gelindiğinde, doğadan çok onda yaşayan canlılara yönelmekte ve belki de bu anlamda genel bir bağlamdan özel bir bağlama kaymış bulunmaktadır ve meydana gelmeyle ve bu süreç içerisinde gerçekleşen değişimlerle ilişkili olarak kullanılmaktadır. Maddeden ve formdan meydana gelen varlığın, biyoloji ve fizik içerisinde maddeyle bağlantılı yönleri ağır basıyormuş görünür oysaki bir sonraki bölümde daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız üzere Aristoteles için madde, bileşik varlıkları açıklamada ya da onlara dair bilgi elde etmede bu kadar temel bir role sahip değildir.

Metafizik bağlamında ise madde daha çok bilinemez yalnızca analogi yoluyla anlatılan bu anlamda da görelî bir varlık görünüşü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona dair söylenen her şey forma yapılan bir göndermeyi içinde barındırmaktadır. Fakat bu ikisinin birbirinden ayrı şeyler oldukları anlamına gelmez. Aristoteles için madde ve form, aynı varlığın iki ayrı yönü ya da görünüşüdür. Bu şekildeki bir kabulde bizi Platoncu bir evrene hapsolmaktan kurtarır. Varlığın iki yönü olarak ele alınan madde ve formun bu özellikleri metafizikte birçok başka terim aracılığıyla açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır ki bunlardan en önemlisi olanaklılık-etkinlik ikilisidir. Buna bağlı olarak maddenin metafizik içerisindeki yerini ele almaya bu ikiliyi inceleyerek başlamanın daha yararlı olacağı açıktır. Hareketi ve durağanlığı, sahip olduğu bedensel yapısı ve bu yapıya nasıl sahip olduğu ve sahip olduktan sonra onu nasıl

³⁷⁵ Pellegrin, P. (1986), s. 99.

³⁷⁶ Pellegrin, P. (1986), s. 108.

korumaya devam ettiği ayrıca yalnızca bedenden oluşmayan bir şey olarak sahip olduğu bu bedeninin *psykhesi*yle ne anlamda bağlantılı olduğu bağlamında ele alınan varlığı şimdi yalnızca varlık olmak bakımından ele almaya başlayabiliriz.

IV. BÖLÜM: METAFİZİK BAĞLAMINDA MADDE

IV.1. MADDE (HYLE), FORM (EİDOS) VE TÖZ (OUSİA)

Maddenin *Met.* içindeki yeri ve öneminden bahsetmeye töz ve form bağlamında başlamanın en önemli nedenlerinden biri, Aristoteles’in birçok kitabında varlığın çok anlamlı olduğunu belirtmesi ve bu çok anlamlılığı da madde-form, olanak-etkinlik ikilileriyle ele alıyor olmasıdır. Töze dair bir tartışma tözün öğelerini, ilkelerini ve nedenlerini ele alan bir tartışmadır (*Met.* 1042a6). Varlıktan birçok farklı şekilde bahsetmenin temelinde ise töz ve ona yüklenen ilinekler bulunmaktadır.

“Nedir”den (ti esti) birçok şekilde bahsederiz (legetai pollakhos)... Bir tarafta bir şeyin ne olduğunu ve bu olduğunu diğer tarafta ise ona bu şekilde yüklenen niteliği, niceliği ya da diğer şeylerden herhangi birini simgeler. Ama “nedir”den bu şekilde çeşitli biçimlerde bahsederken açıktır ki bir şeyin ne olduğu olan ilksel şey, tözü simgeleyendir (1028a10-15).³⁷⁷

“*ti esti*” sorusu çoğunlukla Aristoteles için töz adına sorulan bir sorudur ve onu diğer kategorilerden ayırır. Aristoteles, *Kat.* adlı eserinde on kategori üzerinde durur. Ama burada söz konusu olan bir sözcük sınıflaması değil o sözcükler yoluyla adlandırdığımız şeyleri sınıflamaktır. Bu nedenle, *Kat.* mantık veya dilbilgisi üzerine olan bir yapıt olmaktan çok ontoloji ve bunun yanında da epistemoloji üzerine olan bir inceleme olarak okunmalıdır. Kategorileri sınıflarken Aristoteles dörtlü bir sınıflandırmadan bahseder. “bir şeyde olan ve olmayan” ve “bir şey hakkında söylenen ve söylenmeyen”. Bir şey hakkında söylenen ve söylenmeyenden bahsederken şunu düşünebiliriz: bir durumda tekil diğer bir anlamda tümel bir şeyden bahsediyor olabiliriz. Mesela insan hem tekil hem de tümel anlama gelebilir. Ackrill burada tür ve cinse bağlı olan bir ayırımdan bahseder:

- a) Töz kategorisi içinde tür ve cins
- b) Tözden başka kategorilerdeki tikeller

³⁷⁷ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H.*

- c) Tözden başka kategorilerdeki tür ve cinsler
- d) Töz kategorindeki tikeller³⁷⁸

“Bir şeyde olan” derken Aristoteles, bir şeyin parçası olarak bulunan ve ondan ayrı olamayan şeyi kastetmediğini belirtmektedir. Örneğin beyazlık; Sokrates’in beyazlığı derken beyazlığın Sokrates’ten ayrı da var olabileceğini söyleriz. Ama Sokrates’in beyazlığı Sokrates’ten ayrılamaz çünkü o, Sokrates hakkındadır. Bir şey hakkında olan bir şeyse kendinde bir şeydir yani yalnızca bir isim değildir. Bir şey hakkında söylenmek veya söylenmemek ise Ackrill’e göre aslında onların türleri ve cinsleri arasındaki ayrımı ortaya koymak demektir. Bu anlamda, Frede de tözün kategorik olarak anlaşılmasına dair bazı eleştiriler sunmakta ve farklı bir okuma önermektedir. Buna göre temelde sorulması gereken soru “Kategori” kelimesinin tam anlamıyla ne demek olduğu ve Aristoteles’in bu kavramı kullanırken aklında ne olduğudur? Kategorileri ele alan yazarlar arasında bu kuramın belli bir sınıflandırmaya dair ortak bir kabulün olduğunu söyleyen Frede sorunun bu kabulün doğasının temelini ne olarak ele alınması gerektiği noktasında karşımıza çıktığını belirtmektedir.³⁷⁹ Ona göre de burada yapılan bir kavram sınıflaması değildir bundan ziyade söz konusu olan ontolojik bir ayrım yapmaktır.

Buna bağlı olarak, kategoriler arasında bir hiyerarşiden bahsedip bahsedemeyeceğimize dair bir soruya verilebilecek cevaplar farklı olabilir. Aristoteles’in ilk olarak ortaya koyduğu kategori olan töz kategorisi diğer kategorilerin ona yüklendiği ama onun başka bir şeye yüklenmediği kategoridir. Bu noktadan bakılırsa töz kategorisi diğer kategorilerin üstünde olduğu için bir hiyerarşiden bahsedilebilir. Ama burada söz konusu olan sadece tözün dikkate alınması ve diğer kategorilerin ona indirgenmesi değildir. Çünkü insanın tanımını yapmak istiyorsak tözü yanında ona yüklenebilecek diğer kategorilerden de bahsetmek gerekir. Aslında diğer kategoriler bir insanla bir diğer insan arasındaki ayrımları da açığa çıkarmaya yarar. Aristoteles’in, tözü diğer kategorilerden ayırmasının nedeni onu bireysel varlık olarak ele almasıdır.

³⁷⁸ *Aristotle’s Categories and De Interpretatione*, (trans.by.: J. Ackrill), Oxford: Clarendon Press, 1963, s. 74.

³⁷⁹ Frede, M. (1987), *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 29.

Kategori, yüklem anlamındadır ve ondan bahsedebilmek için onun yüklendiği şeyin ne olduğunu da bilmemiz gerekmektedir. Sokrates'ten bahsetmek için onun yüklendiği şeyi bilmemiz gerekmez ki zaten o, bu anlamda varlığını başka bir şeye borçlu değildir. Ama Sokrates'in beyazlığı varlığını Sokrates'e borçludur. Çünkü Sokrates'in beyazlığından bahsetmek için Sokrates'i de bilmek zorundayızdır. Sokrates varlığını beyazlığına borçlu değildir. O, beyazlığı olmaksızın da varolabilir. Sokrates'in beyazlığı ise Sokrates olmaksızın var olamaz. Ama beyazlık hiçbir bireysel insana yüklenemiyorsa bütün insanlara da yüklenemez.

Aynı zamanda tözün karşıtından da bahsedemezsiniz. İnsanın karşıtı olarak kabul edebileceğiniz bir şey yoktur. Ama töz kendinde karşıt şeyleri kabul edebilmektedir yani dilbilgisine sahip olmayan bir insan dilbilgisine sahip olan bir insan haline gelebilir. Burada söz konusu olan yokluktan varlığa doğru bir gidiş değildir. Çünkü insan varlığını dilbilgisi bilgisine sahip olmaya borçlu değildir; insanın var olması için belli niteliklere sahip olması gerekmez. Burada söz konusu olan dilbilgisi bilgisine sahip olmayan insan olmak bakımından dilbilgisi bilgisine sahip olan insan olmaktır. Töz, azlık ve çokluğu da kabul etmemektedir. Örneğin; bir insan bir diğer insandan daha az ya da daha çok insan değildir. Ama renkten bahsederken onun daha az veya daha çok olmadığından bahsedebiliriz. Bir insan bir diğer insandan daha çok veya daha az beyaz olabilir yine de bu nedenle o, diğer insandan daha az ya da daha çok insan değildir.

Töz dışındaki kategorilerin hiçbiri kendinde karşıtları kabul etmez. Sayıca bir ve aynı olan bir uzunluk aynı anda hem uzun hem de kısa olamaz fakat bir insan başka bir insana referansla hem uzun hem de kısa olabilir. Töz olmadan diğer kategorilerden bahsedilemez. Onun dışındakiler asıl anlamda varlık sayılmazlar ve tözün ortadan kalkması ile diğer kategoriler de ortadan kalkar, bu anlamda töz onların sebebini oluşturur. Tözün varlığını bildiren önermelerde gerçek bir yükleme yoktur. Çünkü töz ne bir konu hakkındadır ne de bir konu içindedir. Geri kalan her şeyin ona yüklenme nedeni yalnızca tözün kendinde bir şey olması ve diğer şeylerden ayrı olmasıdır. Töze yüklenen diğer şeyler kendilerinde bir doğaya sahip değildirler bu nedenle de tözden ayrılmaya muktedir değildirler.

... çünkü bunların hiçbiri ne kendinde bir şeyin doğası olamazlar ne de tözden ayrılmaya muktedirler. Eğer herhangi bir şeyse, yürüyen, oturan ve sağlıklı şeydir. Bu şeyler daha açıkça vardır çünkü onlara dayanak olan belli bir şey vardır yani töz ve tikel.... O halde açıkça ilksel olan, bir şey olmayan ama nitelendirme olmaksızın olan şey, töz olacaktır (1028a24-30).³⁸⁰

Töze dair özellikleri sıralamadan önce *Kat.* ve *Met.*'teki töz arasındaki ayrıma değinmek bu aşamada yerinde olacaktır. Çünkü bazı yorumcular, *Kat.*'de türün ikinci töz olarak kabul edildiğini fakat *Met.*'e geldiğinde onun ilksel töz basamağına yükseldiğini belirtmektedirler. Böylesi bir kabulün en ünlü savunucuları ise M. Woods ve G.E. L. Owen olarak kabul edilmektedir.

Woods, Zeta kitabındaki ilksel tözün belli bir töze ait belli bir form olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle de Aristoteles'in tümel olan hiçbir şeyin töz olamayacağını söylediğini ekler.³⁸¹ *Eidos* ve *genosa* dair olan kabullerin iki kitapta farklılaştığını düşünen Woods, *Kat.*'de söz konusu olanın bir derece farkıyken *Met.*'te *eidosun* ilksel töz olarak kabul edildiğini oysaki cinsin hiçbir biçimde töz olarak sınıflandırılmadığını düşünmektedir. *Kat.*'de *eidos* birden çok şey hakkında söylenebilen bir şey olarak görülürken *Met.*'te hiçbir biçimde birden çok şeye ait olma anlamı yoktur.³⁸² Özetleyecek olursak *Kat.*'de ikincil töz olarak görülen *eidos* bir nesne çokluğuna yüklenirken, *Zeta* kitabına geldiğinde ilksel töz olarak *eidos* bir nesne çokluğuna yüklenmemekte bu görevi *genos* görmektedir. Buradaki sorun *eidosun* ne olarak çevrildiği sorunudur. Woods *eidosu* hem form hem tür olarak çevirmekte ama iki kitap arasında bu kavrama dair çevirinin kavramın içeriğini nasıl değiştirdiğini görememektedir. Cins ve tür üzerine olan bölümde türün karşılığı olarak *eidosu* kullanmıştık ama onun daha çok biyolojiye ait eserlerde karşımıza çıktığını ve bu anlamda da tür olarak okunması gerektiğini belirtmiştik.

³⁸⁰ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H*.

³⁸¹ Woods, M. J. (1967), "Problems in Metaphysics Z, Chapter 13", *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, (ed.by.: J. M. E. Moravcsik), Garden City: Double Day Anchor, s. 216.

³⁸² Woods, M. J. (1967), s. 222.

Bu yanlış okumanın yanında Woods tümelin töz olarak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Oysa Driscoll, Aristoteles için söz konusu olanın tümelin töz olmaması değil tümel olarak bir şeye ait olanın ya da yüklenenin töz olmaması olduğunu düşünmekte ve bu anlamda Woods'u eleştirmektedir.³⁸³ Tümel olan ve tümel hakkında söylenen ayırım *Zeta* 13 kitabında yapılmaktadır ve töz olmaya aday olarak sıralanan üyelerden ki bunlara ileriki sayfalarda tekrar dönecektir, tümeli (*katholou*) ele almaktadır. Ama Aristoteles için tümel olarak yüklenen bir şeyin töz olması imkansızdır.

...Çünkü ilk olarak, bir şeyin tözü ona özgüdür, başka bir şeye ait değildir ama bir tümel birçok şeye ortaktır çünkü özellikle birden çok şeye ait olan doğası olan tümel olarak adlandırılmıştır (1038b8-12).³⁸⁴

Dahası tümel bir şeye yüklenirken töz hiçbir şeye yüklenmeyene verilen addır. Tümel, tikelden ayrı olarak varolabilen bir şey değildir. Üstelik Aristoteles için ortak olarak yüklenen bir şey “bu şey”i simgelemez bundan ziyade “bu türde bir şey”i simgeler. Bu durumda bu şeylerin, etkin olan kısımlardan meydana geldiklerinden “bu şey” oldukları söylenir; töz ise etkin olan kısımlardan meydana gelemez çünkü bir şey, biri etkin diğeri olanak halindeyse yalnızca bu durumda iki ayrı şeyden meydana gelebilir (*Met.* 1039a3-4). Dolayısıyla eğer töz etkin halde olan birçok kısımdan meydana geliyorsa bileşik olarak kabul edilecektir bu nedenle de tanımı yapılamayacaktır ki daha önce de belirttiğimiz gibi tanım töze aittir. Onu meydana getiren kısımlardan birinin etkin birinin olanak halinde olması yoluyla tözden bileşik olarak bahsetmemiz zorunlu hale gelmez.

Owen da Woods'a benzer biçimde iki kitap arasında, *eidosun* ikincil tözden birincil töze dönüştüğünü düşünmekte ama o, bunu daha çok “Üçüncü Adam” argümanı bağlamında değerlendirmektedir.³⁸⁵ Buna göre aslında Platon'un İdea teorisine bir eleştiri şeklinde ortaya çıkan Üçüncü Adam, Aristoteles tarafından tözün ne olduğunu belirlemek adına da kullanılmaktadır. Esra ve Ayşe'nin insan olduğu

³⁸³ Driscoll, J. A. (1981), “EIDE in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance”, *Studies in Aristotle*, (ed. by.: D. O'Meara), Washington: The Catholic University of America Press, 1981, s. 133.

³⁸⁴ *Aristotle: Metaphysics Books Z and H*.

³⁸⁵ Owen, G.E.L. (1965), “The Platonism of Aristotle”, *Proceedings of The British Academy*, Vol. 51, s. 137.

kabul edilirse Platon'a göre onların her ikisine de ait olan "insanlık" onlardan ayrı bir idea olacaktır ki bu Esra ve Ayşe'nin ondan pay aldığı ve onu ortak olarak paylaştığı anlamındadır. Ama "insanlık" yalnızca Esra ve Ayşe'ye değil tikel bir insana da yüklenmektedir ki ona yüklenen Esra ve Ayşe'ye yüklenenden farklı olacaktır. Bu durumda birden çok şeye ortak olarak yüklenen, bu bir belli şey (*tode ti*) olarak kabul edilemez.

Bir bireye yüklenen bir başka birey değildir. Kişi, Ayşe'nin birey olmasına benzer şekilde birey olmayacaktır. Ortak olarak yüklenen hiçbir şey *tode ti* değildir. Buradan Owen ilksel öznenin tür olarak tanımlanan birey olamayacağı sonucunu çıkarmaktadır.³⁸⁶ Buradaki sorun da tıpkı Woods'da olduğu gibi *eidos* terimini tek bir karşılıkla ele almak ya da ona karşılık gelen anlamları birbirinden ayırmamaktır. Aristoteles, bunların farklı anlamlarda kullanılan aynı terimler bulunduğunu düşünmekte ve bunlara ait anlam yorumcular tarafından "odaksal/merkezi anlam" (*focal*) olarak adlandırmaktadır. Buna göre bir kavramın temel anlamına bağlı birbiriyle bağlantılı birden çok anlamı vardır (*Met.* 1003a33-34). Bu nedenle de *eidos* Driscoll tarafından oldukça geniş sınıflandırmacı bir kavram olarak kabul edilmekte ve farklı eserlerde farklı anlamlar bağlamında kullanılmaktadır.³⁸⁷

Kat. bağlamında kullanılan *eidos*, ikincil töz olarak kullanılır ve birincil töze yakınlığı bağlamında cinsin üzerinde kabul edilir. *Met.* kitabına gelindiğindeyse daha çok madde kavramıyla bağlantılı olarak ve öz-töz ile ilişkili olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamıyla da bir ilke ve neden olarak kullanılmaktadır (*Met.* 1032b16) ve etkinlik kavramıyla yakından ilişkilidir. Madde olanak olarak, form ise etkinlik olarak tözde bulunmakta ve onun birliğini oluşturmaktadır. Madde ve formdan oluşan ve her şeye önce olan ve geri kalan her şeyin ona yüklendiği töz ise Aristoteles için üç farklı şekilde, diğer şeylere göre bir önceliğe sahiptir. Buna göre töz hem tanım hem bilgi hem de zamansal olarak her şeye öncedir.

³⁸⁶ Owen, G.E.L. (1965), s. 137.

³⁸⁷ Driscoll, J. A. (1981), s. 141.

Şimdi öncel olandan birçok şekilde bahsederiz ama töz her şekilde öncedir – tanımda, bilgide ve zamanda. Çünkü töz hariç diğer yüklemelerin hiçbiri ayrılabilir değildir (1028a31-33).³⁸⁸

Sırasıyla bu öncelikleri ele alacak olursak; tanım (*horismos*) bakımından önce olma nedeni; bir şeye dair bilgimizin tam olmasını sağlayanın ilineklere değil töze dair olan bilgimizdir. Örneğin masanın kırmızı, kare ya da tahtadan olduğunu söylemek “masa nedir?” sorusuna cevap olamaz. Bunlar yalnızca belli bir masaya ait nitelik ya da şekil bilgisidir. “Masa nedir?” diye sorduğumuzdaysa onun formuna, özüne ya da ereğine ya da işlevine dair verilen cevap masa hakkında tam anlamıyla bir bilgi sahip olmamızı sağlar. Form (*eidos*), öz (*to ti en einai*), erek (*telos*) ve işlev (*ergon*) Aristoteles için çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılan kavramlardır ki bunlara ilerleyen sayfalarda geri dönecektir.

Tözün bilgi bakımından önce olması da aslında tanım bakımından önce olmasına benzer. Çünkü bir şeyi bilmek demek onun niteliğini, niceliğini ya da diğer ilineklerini bilmek demek değildir. Burada söz konusu olan o şeyin ne olduğunu bilmektir. Bilgi bakımından tözün diğerlerine önce olmasının bir başka nedeniyse her şeyin töze yükleniyor olmasıdır. Bu nedenle de töz bilinmeden diğer şeylerin bilinmesi imkansızdır.

Üçüncü öncelik ise zamansal önceliktir. Bostock burada Aristoteles’in bahsettiği önceliğin gerçek anlamda zamansal olarak önce veya sonra olmaktan ziyade diğer kategorilerden ayrılabilir olmasıyla ilgili olduğunu düşünmektedir.³⁸⁹ Bu “ayrı olma” terimi (*choristos*) Aristoteles’te oldukça sık karşımıza çıkan bir terimdir ve birçok bakımdan çeviri açısından sorun oluşturmaktadır. Bunun nedeniyse okuma farklılıklarına göre terimin “ayrılabilir” ya da “ayrı” olarak çevrilebilir olmasıdır. Dolayısıyla D. Morrison, bu terimin iki ayrı anlama sahip olabileceğini belirtir:

A. Ayır yani etkin olarak ayrılmış olan

³⁸⁸ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H*.

³⁸⁹ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H*, s. 57.

B. Ayrılabilir yani ayrılmış olmaya muktedir olan.³⁹⁰

Etkin olarak ayrı olan ayrılmış olandır. Oysaki ayrılabilir olan hala bir olanaklılık taşımaktadır. Ayrılabilir olan bir ayrılma süreci altına girebilendir. Yine Morrison'a göre bu terimin kullanımı ilk olarak Aristoteles'te bu anlamıyla ya da anlamlarıyla görülmektedir. Dolayısıyla terime dair çeviriler Aristoteles'in felsefesine dair farklı okumalara neden olabilmektedir. Bu şekilde birçok farklı bakımdan diğer şeylere önce olduğu belirlenen tözün ne olduğunu sormak Aristoteles için "Varolan nedir?" sorusuyla aynı anlama gelmektedir. Bu soruya dair ise birden çok cevap verme olanağı vardır ki bu cevaplar aynı zamanda töze dair bir bilgiye sahip olmamızı sağlar.

... "Varolan nedir?" sorusu "Töz nedir?" sorusudur. Bu, bazılarının bir, bazılarının birden çok; bazılarının sayıca sınırlı, bazılarının sayıca sınırsız olduğunu söylemektir. Ve bu nedenle biz de, bu şekilde olanın ne olduğunu kısaca ve öncelikle yani ayrıcalıklı bir şekilde ele almalıyız (1028b3-6).³⁹¹

Varlığın birden çok anlamından bahsetmek temel anlamıyla bir Varlığa yani töze (*ousia*) göndermeyle yapılmaktadır. Owens da *ousianın* Aristotelesçi Varlığa (*being*) karşılık geldiğini düşünür. Ona göre Aristoteles *ousiayı*, Varlığın ilksel örneği (*instance*) olarak kabul eder. Tüm diğer varlıklar *ousiaya* bağlıdır. Ondan ötürü diğer tüm Varlıklar adlandırılır. O şeylerdeki "Varlığın nedenidir" ve "Varlık nedir?" sorusunu barındırır.³⁹² Owens morfolojik olarak *ousianın* "olmak" anlamına gelen Grekçe fiilden türediğini düşünmektedir ve bu anlamı "Varlık"la birlikte ele almaktadır. Buna dair bir tablo yapılacak olursa:

Mastar	Durum Ortacı	İsim
<i>Einai</i>	<i>ousa</i>	<i>ousia</i>

³⁹⁰ Morrison, D. (1985). "Khoristos in Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 89, s. 89.

³⁹¹ Aristotle: *Metaphysics Book Z and H*.

³⁹² Owens, J. (1978), *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics"*, Ontario: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, s. 138.

Olmak (*to be*) Varlık (*Being*) Varlık
 olmaklık (*Beingness*)³⁹³

O halde şimdi geriye, diğer şeylerle olan ilişkisi ortaya konan tözün neye karşılık geldiğini belirlemek kalır. Töz olarak adlandırılan tam olarak nedir? Aristoteles'e göre çoğunlukla bedene ait kısımlar tözmüş gibi görünmektedir. Bu nedenle de hayvanların, bitkilerin veya onlara ait kısımların töz olduğu iddia edilmektedir (*Met.* 1028b8-13). Bunun yanında biyoloji ve fizikte de ele aldığımız dört öge, her şeyin onlardan meydana gelmesi ve onlara bozulması nedeniyle töz olarak kabul edilmektedir. Bu kadar adayın içinde hepsinin mi, hiçbirinin mi yoksa yalnızca bir kısmının mı töz olduğunu belirlemek aslında doğrudan maddeye yönelik bir belirleme de olacaktır. Bunun en önemli nedeniyse maddenin formla birlikte tözü meydana getiren şey olması ama görünüşte iki ayrı kısımdan oluşan bir yapıymış gibi görünen tözün Aristoteles tarafından bir birlik olarak kabul edilmesidir. Böylesi bir kabul karşısında sorulacak soruysa maddenin mi formun mu gerçek anlamda töz olduğudur.

Aristoteles bileşiğin ve formların her birinin kendi tarzlarında töz olduklarını düşünmektedir (*Met.* 1029a29-30); bileşik, maddeyi içermesi dolayısıyla forma sonradır ve bu nedenle de formun ilksel töz olarak kabul edilmesi daha doğru olacaktır. *Kat.*'de cins ve tür olarak karşımıza çıkan ikincil tözler, *Met.*'te bileşik olarak korunmuş durumdadır ve onlar birden çok şeye yüklenmeleri anlamında töz olamayacaklardır. Ama maddenin formla olan ilişkisi *Kat.*'de karşımıza çıkan bir ilişki değildir. Bunun nedeni ise tezin başında da belirttiğimiz gibi madde kavramının karşımıza ilk kez *Fiz.* kitabında çıkıyor ve burada değişimle bağlantılı olarak kullanılıyor olmasıdır. Madde değişimle ilişkisi içinde daha çok değişime dayanak olan şey olarak görülmekte ve değişen her şeyin yani doğal tözlerin yoksunluktan yeni bir form kazanmaya doğru ilerlemesini maddenin sağladığı belirtilmektedir.

Gill ise *Kat.*'de bulunan ana ölçütün ontolojik öncelik olduğunu düşünmektedir. Ona göre bir entitenin ontolojik olarak önce olması diğer şeylerin varlıklarının ona bağlı olması anlamına gelir ki o bunlardan hiçbirine bağımlı

³⁹³ Owens, J. (1978), s. 139.

değildir. *Met.*'te ise ontolojik öncelik korunmakta ama başka bir önceliği de vurgu yapılmaktadır ki bu da kavramsal önceliktir.³⁹⁴ Bir entitinin kavramsal olarak önce olması demek ise onun tanımlanabilir bir birlik olması demektir ki bu tanım kendisine göre olmalı; ona önce olan bir başka entitiye referansla yapılmamış olmalıdır.³⁹⁵ Maddenin forma olan sonralığı da bu nedenledir. Çünkü o kendi başına tanımlanamaz ve bilinemez ancak forma referansla ona ait bir bilgiye sahip olabiliriz.

T. Scaltas'a göre ise maddi bir dayanak ile töze ait tözsel bir form öne sürmenin beş farklı varoluşsal argümanı vardır. Bunların temelindeyse eğer her töz farklı ontolojik bileşenler içeriyorsa bir çokluk olmaktan ziyade nasıl tek bir entiti olacaktır sorusu bulunur. Scaltas bu sorunun cevabının olanak-etkinlik ayırımında olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre tözsel bir analiz yalnızca maddenin olanağını etkinlikte gerçekleştirilmesi değil aynı zamanda ve eşit bir oranda formun soyutlamadan etkin haldeki varlığa bölünme süresini de içerdiğini düşünmektedir.³⁹⁶ *Zeta* kitabının III. bölümünde daha çok bahsedilen maddi dayanağın en iyi, "madde miktarı" olarak anlaşılabilirliğini belirten Scaltas bir dayanak sunma nedeni olarak beş argüman sunulabileceğini de belirtmektedir:

1. Ortak madde: Tüm değişimlerde her şeyin en sonda sahip olduğu ortak maddeler vardır ki bunlar dört öge olarak kabul edilmektedir. Burada söz konusu olan bunlardan meydana gelen şeylerde bu maddelerin oldukları gibi kalmaları değil ama belli miktarda meydana gelen şeyde devam etmeleridir. Yeni bir maddenin üretimi ya da bir madde kaybı söz konusu değildir.

2. Tikellik: madde aynı forma sahip tözleri birbirinden ayırmaktan sorumludur. Fakat buradaki ayırım tözsel bir ayırım değildir. Madde ayrılık yaratmaz çünkü birey olarak insanı, insan türü yapmaz. Madde, formu sayısal olarak böler, türsel olarak değil.

³⁹⁴ Gill, M. L. (1991), s. 3.

³⁹⁵ Gill, M. L. (1991), s. 4.

³⁹⁶ Scaltas, T. (1992), "Substratum, Subject and Substance", *Essays in Ancient Greek Philosophy: Aristotle's Ontology*, (ed.by.: A. Preus & J. P. Anton), Vol. 5, Albany: State University of New York Press, 1992, s. 177.

3. Yüklenebilirlik: dayanak yüklenen bir şey değildir. Bunun tersine her şey ona yüklenir. Çünkü o değişim boyunca yoksunluktan yeni bir forma geçişi sağlayan ama kendisi değişmeden kalan şeydir. Form bir anlamda maddeye yüklenmektedir. Ama bu kabul beraberinde birçok sorunu da getirmektedir.

4. Karşıtların birbirine doğru değişmesinde belli bir dayanak olma zorunluluğu: değişim karşıtlar arasında gerçekleştiği için bu karşıtların yükleneyeceği ve onlarla aynı yapıda olmayan bir şeyin olması gerektiği için maddi bir dayanak kabul edilmektedir.

5. Tözün karşıtı olmaması: töz her şeyin kendisine yüklendiği ama kendisi başka bir şeye yüklenmeyen bir şey olmak bakımından tektir ve karşıtı yoktur. Bu karşıtlığı sağlayan ise maddedir.³⁹⁷

Tüm bu argümanlar aslında maddenin tözle olan ilişkisini de göz önüne sermektedir. Madde ve formdan oluşan bir şey olarak töz maddesiyle çoğunlukla değişim bağlamında ilişkili hale getirilmektedir. Bu da daha çok doğa dünyasında olan değişimlerle bağlantılıdır. Zaten Aristoteles temelde iki tür tözden bahseder: doğal tözler ve sonsuz tözler. Doğal tözler, oluş ve bozulmuş dünyası içinde karşımıza çıkan ve sahip oldukları maddi özellikler nedeniyle yok olmaya tabi olan tözlerdir. Sonsuz tözler ise ay-üstü dünyaya ait olan ve yalnızca forma sahip olmaları bakımından yokolmayan şeylerdir. *Met.* XII. Kitap hariç tartışmaların merkezinde çoğunlukla doğal tözler bulunur. Dolayısıyla tözle ilgili tartışmamız doğal tözler üzerinden gidecektir. Doğa dünyasındaki değişimler ise ilineksel ve tözsel değişimler olarak karşımıza çıkmaktadır. İlineksel değişimde söz konusu olan bir niteliğin kaybedilirken diğerinin kazanılması; tözsel değişimde ise bir tözün yok olması ve diğerinin meydana gelmesi anlamına gelecektir. Tözsel değişimlerde ortaya çıkan ürün maddenin adıyla adlandırılmaz ki bu da onu diğer değişimlerden ayırır.³⁹⁸ Örneğin insan müzik bilgisine sahip olmamaktan olmaya doğru değişebilir ama insan aynı insandır değişen sahip olunan veya olunmayan müzik bilgisidir.

³⁹⁷ Scaltas, T. (1992), ss. 178-180.

³⁹⁸ Beere, J. (2006), "Potentiality and the Matter of Composite Substance", *Phronesis*, Vol. 51/4, s. 313.

Tözsel değişmede dayanak olarak kalanın ne olduğunu belirlemek oldukça zordur. Örneğin bir bebekten yetişkin bir birey olmaya doğru ilerleme tözsel bir değişme olarak kabul edilmekte ve bu değişme sırasında dayanak olanın ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Biyoloji üzerine olan bölümde bu değişimin nasıl meydana geldiği anlatılmış ve dayanak olma anlamında annenin ve form olma anlamında ise babanın işlevine değinilmiştir. Bu noktada özne ve dayanak ayrımına giden Scaltas özneyi, değişim sırasında kazanılan ve kaybedilen formların hamili kabul ederken dayanağı, kazanılan ve kaybedilen formlarla bir araya gelen ve bu şekilde özneyi meydana getiren şey olarak adlandırır. Yoksunlukla bir arada olan ve daha sonra yeni bir form kazanma yoluyla değişen dayanağı tözsel dayanak olarak adlandıırırsak onun maddesi ve formu tarafından tanımlanmış olduğunu da görebiliriz.

Form, öznesine aittir ama dayanak yoluyla alınmaktadır.³⁹⁹ Dayanak, fiziksel ya da algısal olarak ayrılabilen bir şey olarak kabul edilemez. Bunun aksine soyutlama yoluyla türsel ya da cinse ait özelliklerin ayrılmasıyla tanımlanabilir ki bu özellikler her zaman töze ait olan şeyler olarak varolurlar. Çünkü Aristoteles için bu dünyadaki herhangi bir şeyi ayırt etmek için en azından onun tözsel doğasını bilmemiz gereklidir.⁴⁰⁰ Doğal töz olmaya dair dört adaydan bahseden Aristoteles bunları: öz (*to ti en einai*), tümel (*katholou*), cins (*genos*) ve dayanak (*hypokeimenon*) (madde) olarak sıralamaktadır.

Tözden bahsedilen birçok yoldan en azından dört tanesi en önemli olanlardır: bir şeyin tözü a. O şey için varlığın ne olduğu şey b. Tümel c. Cinsi ve dördüncü olarak d. Dayanağıymış gibi görünür (1028b33-35).⁴⁰¹

Bu adaylardan ilk olarak dayanağı ele alan Aristoteles onu, “diğer her şey kendisine yüklenirken kendisi başka hiçbir şeye yüklenmeyen şey” olarak tanımlamaktadır (*Met.* 1028b36). Dayanağı ilk olarak ele alma nedeni ise daha önce de belirttiğimiz gibi tözün, her şeyin kendisine yüklenen ama kendisi hiçbir şeye yüklenmeyen şey olarak tanımlanmış olması ve bu iki tanım arasındaki benzerliktir. Töz bir bakımdan madde, bir bakımdan form, bir bakımdan ise bu ikisinin bileşiği

³⁹⁹ Scaltas, T. (1992), s. 182.

⁴⁰⁰ Scaltas, T. (1992), s. 185.

⁴⁰¹ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H*.

olarak kabul edilir. Maddeye örnek olarak bronzdan bir heykeldeki bronzu örnek veren Aristoteles, forma bu heykelin sahip olduğu şekli, ikisinden meydana gelen bileşene ise bronz heykeli örnek olarak vermektedir.

Dayanağın maddi mi tözsel mi olduğunu belirleme zorunluluğu, değişme sırasında değişmeden kalanın, formları içeren özne değil de formu alan dayanak olduğunu belirlemeye bağlıdır ki bu şekilde yeni bir özne, bütün meydana gelmektedir. Dayanak ve tözsel formu içine alan şey dönüşüm olarak adlandırılmakta ve meydana gelenin yeni bir töz olduğu belirtilmekteyken başkalaşımda dayanak ve ilineksel form bir araya gelmekte ve meydana gelen başkalaşmış töz olarak ortaya konmaktadır.⁴⁰² Dayanağın sağladığı en önemli katkı ise fiziksel kalıcılıktır. Bu şekilde bir niteliğin özü, ait olduğu nesne tarafından belirlenmiş olur. Tahtadan tahta kutuya doğru olan değişim sırasında tahta yalnızca maddi olarak değişime uğramaz bunun yanında onun sahip olduğu işlev ve şekli de değişir ki aslında kutu temelde bunlara göre tanımlanmaktadır.⁴⁰³ Tözle ilgili soru, o şeyin ne olduğuna dair sorudur. Madde ise şeylerin yalnızca neden yapıldığına değil tözsel değişimde oynadığı role göre de ele alınmaktadır. Bir şeyden diğerine değişirken ne ilk ne de son şey değişime dayanak olan şeydir. Bir şeyin meydana gelmesinde G olmayan fakat daha sonra G olan bir madde bulunmalıdır. Kutu ürün değildir eğer bir şey kutu haline gelirse kutu bu şeyin geçici bir biçimde sahip olduğudur; onun ne olduğu değildir.⁴⁰⁴

Formun maddeye önce olduğunu ve ondan daha çok varolan olduğunu düşünen Aristoteles aynı nedenle bileşiğe de önce olacağını belirtmektedir. Ama töze dair yüklenmeyle ilgili verilen tanımın yeterli olmadığını düşünmekte ve buna bağlı olarak da farklı kriterlerin olması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü bu tanım hem yeterli açıklığa sahip değildir hem de maddeyi töz olarak kabul etmemize neden olmaktadır. Eğer madde töz değilse neyin töz olacağını belirlemek oldukça zor olacaktır. Bunun nedeniyse bir şeye ait bütün özellikler ondan sıyrılıp alındığı zaman geriye kalanın madde olarak kabul ediliyor olmasıdır ki bu anlamda her şeye ilksel olan madde, töz olarak da kabul edilebilir.

⁴⁰² Scaltas, T. (2010), s. 10.

⁴⁰³ Scaltas, T. (2010), s. 17.

⁴⁰⁴ Beere, J. (2006), s. 308.

Maddeden kastettiğim, kendinde herhangi bir şey ya da nitelik ya da varlığın onun tarafından belirlendiği herhangi bir şey olarak adlandırılmayandır. Çünkü bunların yüklendiği bir şey vardır ve kendinde bu her bir yüklemden farklı bir varlığa sahiptir – çünkü diğerleri töze yüklenirken töz maddeye yüklenir – dolayısıyla son şey ne kendinde bir şey ne nitelik ne de hiç bir biçimde geriye kalan bir şey olacaktır (1029a20-25).⁴⁰⁵

Buraya kadar olan her kabul, maddenin töz olarak ele alınmasıyla sonuçlanır gözükmektedir. Eğer her şey aynı ilksel malzemeden meydana geliyorsa bu aynı maddenin meydana gelen şeylerin ilkesi olarak işlediğini gösterebilir. Ama bizim ateş veya topraktan meydana geldiğimizi söylemek bize dair bir açıklama vermez. Burada işler halde olan yakın veya uzak nedenler bulunmaktadır ki bir şeye dair tam bir açıklama ona özgü olan madde yoluyla verilmelidir. Çünkü dört öge her şeye ortak olan şeyler olarak kabul edilmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu kabul nedeniyle bir sorunla da karşı karşıya kalırız. Eğer her şeyin temelinde dört ögenin birbirine değişmesinin olduğunu düşünüyorsak birbiriyle ortak bir özelliği olmayan öğelerin dönüşmesi sorununu nasıl çözebiliriz? Bunu bir şarabın sirkeye dönüşmesi üzerinden açıklayan Aristoteles, şarabın olanak olarak sirke olmadığını ve bozulduğunda sirkeye doğru bozulmadığını belirtir.

Karşıtlarla bir şeyin maddesi arasındaki ilişkiyle ilgili de bir sorun bulunmaktadır. Şöyle ki eğer beden olanak olarak sağlıklıysa ve hastalık sağlığın karşıtıysa bedende olanak olarak her ikisi de olmak zorunda mıdır? Ve su olanak olarak hem şarap hem de sirke midir? Veya bundan ziyade formu ve durumu nedeniyle birinin maddesi fakat bu durumun yoksunluğundan dolayı da diğerinin maddesi midir ve doğasına karşıt olan bir ayrışma mıdır?

Aynı zamanda şarabın neden sirkenin maddesi olmadığına veya sirke ondan meydana geldiği halde olanak olarak sirke olmadığına dair belli bir sorun da bulunmaktadır ve benzer bir biçimde yaşayan bir canlı

⁴⁰⁵ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H*.

olanak olarak bir ceset değildir. Belki de bunun nedeni ayrışmanın ilineksel bir şey olmasıdır. Canlı değil canlının maddesi ayrışma nedeniyle aynı zamanda cesedin de maddesi ve olanağıdır ve şarap değil ama su sirkenin maddesidir...birbirine değişen her şey bu şekilde maddelerine geri dönmek zorundadır örneğin eğer bir canlı bir cesetten meydana gelirse ceset önce maddesine geri dönmeli ve bundan bir canlı meydana gelmelidir ve sirke önce suya dönmeli ve bundan şarap haline gelmelidir (1044b34-1045a2).⁴⁰⁶

Bu durumda su, şarabın kendisinden meydana geldiği daha önce varolan maddedir ve şarap meydana geldiğinde su onda bulunan bir bileşendir. Dolayısıyla aslında şarap ve sirkede ortak olan bir öge bulunmakta ve birinden diğerine geçişte bu yolla sağlanmaktadır. Su, şarapla ilişkisi içerisinde de Aristoteles'in maddeye dair tanımını karşılar gözükmektedir.⁴⁰⁷

Sonsuz tözler ise maddeye sahip olmayan tözler olarak kabul edilmektedir. Maddenin töz olarak kabul edilmesi bu tözler için bir tanım ya da açıklamanın yapılamaması anlamına da gelecektir. Madde bir şeydeki değişme ilkesi olarak kabul ediliyorsa maddeye sahip olmayan şeylerin değişmeyeceği de açıktır. Bir şeyin bir başka şeyden meydana gelmesini iki türlü kabul eden Aristoteles için ya bir şeye diğeri üzerinden ulaşılmaktadır ya da o şey diğeri yoluyla ilkelerine çözülmektedir (*Met.* 1044a23-24). O halde farklı şeylerin aynı maddeden meydana gelmesi olasıdır ki bu yalnızca değişimi etkileyen nedenin farklı olması yoluyla gerçekleşebilir.

O halde sadece maddenin değil; bir işlevi yerine getirmede başka şeylerin de gerekeceği açıktır. Madde ise tek başına veya kendinde şeylerin ilke veya nedeni değildir. Buna bağlı olarak da Aristoteles töz olarak kabul edilmeye dair iki kriter sunar: ayrılabilirlik (*choristos*) ve bu bir belli şey olmaklık (*tode ti*). Madde, bu her iki kriteri de karşılayamaz ve töz olarak kabul edilemez. Varlığın bu olmaklığının ontolojik özelliğiyle ayrı veya ayrılabilir olmasının ontolojik özelliği birbirine sıkı sıkıya bağlı olan kavramlardır. Madde Aristoteles tarafından olanak halinde bulunan

⁴⁰⁶ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H*.

⁴⁰⁷ Gill, M. L. (1991), s. 63.

şey olarak kabul edilmektedir (*Met.* 1042b9). Bu da onun yukarıda sayılan kriterlere sahip olamaması anlamına gelir.

Madde daima kendisiyle bir birlik oluşturacağı forma ihtiyaç duymakta ki bu nedenle de Aristoteles tarafından “ayrılmaz” olarak kabul edilmektedir.⁴⁰⁸ “Ayrılmak” bazen uzamsal olarak ele alınmakta ve iki entiti eğer farklı yerleri kaplıyorlarsa ayrı olarak, eğer aynı kaplıyorlarsa birlikte var olarak kabul edilirler. Ama Aristoteles bu terime daha teknik bir anlam katmış ve onu varlıkta ve tanımda olmak üzere iki ayrı bağlamda kullanmıştır.⁴⁰⁹ Tözde maddeye yüklenen etkinliğin kendisidir ve tanımda buna göre yapılmaktadır. Maddenin farklı olduğu yerlerde etkinlik ve *logosta* farklı olacaktır ama bu onun töz olduğu anlamına gelmez çünkü o bir *tode ti* değildir. *Tode tinin* tam olarak ne anlamda kullanıldığına geçmeden burada bir parantez açıp *logos* ve tanım (*horismos*) kavramlarına değinmek gerekir. Bu her iki kavram Aristoteles tarafından aynı şekillerde kullanılıyor olsa bile ikisi arasında ayrıma gittiği pasajlar da bulunmaktadır. *Logos* eğer bir şey, o şeyin kendinde sahip olmadığı bir şeyi ifade ediyorsa karşımıza çıkmakta ve o şey için özün *logosu* olmaktadır (*Met.* 1029b19-20).

Bazen bir şey kendinde ifade edilemediğinden ancak bir ekleme yoluyla ifade edilmek zorunda kalınır. Bileşiğin varlığı iki farklı şekilde belirlenir: bu maddedeki bu form olarak (*tode en tode*). Çünkü onun doğası iki şekilde belirlenmektedir: onu olduğu çeşitte şey yapan özellikler yoluyla ve bu özelliklerin kendinde gerçekleştiği ayrı özne yoluyla.⁴¹⁰ Öz ise (*to ti en einai*), yalnızca, *logosu*, tanım (*horismos*) olan şeylerde olacaktır (*Met.* 1030a6). Tanıma, o şeye dair isimle *logosun* aynı olması nedeniyle değil bundan ziyade tanım ilksel bir şeyle ilgiliyse yani başka bir şeye yüklenmeden ifade ediliyorsa ulaşıyoruz. Dolayısıyla öz, eklemeye (*metokhe*), etkiye uğramakla (*pathos*) ya da ilineksel olarak (*kata symbebekos*) ifade edilemez. Bunu Aristoteles hokka burun üzerinden yapmaktadır.

Eğer birisi eklemeye inşa edilen bir logosun tanım olmadığını söyleyecek olursa, çift olan ve basit olmayan şeylerin tanıma sahip

⁴⁰⁸ Scaltas, T. (1992), s. 183.

⁴⁰⁹ Gill, M. (1991), s. 35.

⁴¹⁰ Gill, M. (1991), s. 112.

olduklarını söylemek sorun olacaktır. Çünkü bunlar bir eklemeye açıklanmalıdır. Demek istediğim örneğin biz bir buruna ve içbükeyliğe sahibiz ve hokkalık biri diğerindeymiş gibi ikisinin bir araya getirilmesiyle tanımlanır. Ve içbükeylik ve hokkalığın burnun nitelikleri olması ilineksel bir şey değildir ama tözseldir (1030b14-20).⁴¹¹

O halde, hokkayı ya da hokka olmağı anlayabilmek için birisinin burundan bahsedildiğini bilmesi gerekir çünkü hokka bir burun, soyutlama yoluyla bile olsa burundan ayrı düşünülemez. Hokkalık bir burundaki içbükeylik olarak açıklanmak zorundadır. İki şeyin bir arada olması şeklindeki bir şey olduğundan birinin hem içbükeylikten hem de burundan bahsetmesi zorunludur. Bu hokkalığı anlatan bir *logosun* bir ekleme yoluyla oluşturulması gerektiği anlamına gelmektedir ve böyle bir *logos*, tanım olamaz.

Tanımın içerdiği *tode ti* ise iki farklı şekilde kullanılabilir ya “belli bir adam” ya da “belli bu şey” olarak. *Kat.*’de *tode ti* tikel bir insana karşılık gelmekte ama türü ve cinsi böyle kabul edilmemektedir (3b10-18). *Met.*’te ise bazen bileşik (*syntheton*) olan *tode ti* olurken çoğu yerde *eidos*, *tode ti* olarak kabul edilmektedir.⁴¹² Madde hiçbir biçimde bir *tode ti* olarak kabul edilemez buna bağlı olarak da töz değildir. Dolayısıyla geriye ya formun ya da bileşiğin töz olma olasılığı kalır. Bileşik de daha önce belirtildiği gibi, madde ve formdan oluşması anlamında sonralığa sahip olduğundan, töz olarak kabul edilmeye en uygun aday form olacaktır ki Aristoteles bunu en kafa karıştırıcı olarak adlandırmaktadır (*Met.* 1029a32).

Forma dair incelemesine ise algısal şeyleri töz olarak kabul ederek başlayacağını belirten Aristoteles bunun nedeni olarak ise, onların bizim için daha bilinebilir olmasını verir (*Met.* 1029b3). İncelemenin bizim için daha bilinebilir olandan daha az bilinebilir olana ilerlemesi Aristoteles tarafından sıklıkla kullanılan bir yöntemdir. Buna göre form ya da bir şey için varolan olmanın ne olduğu, o şey için kendinde olması nedeniyle söylenen bir şeydir (*Met.* 1029b13). Form üretilemez ya da yaratılamaz bundan ziyade o, bir şeyi “bu şey olmak” yapar (*Met.* 1043b17). Ama bazen bileşik bir şeyin özünden bahsetmekle onunla ilgili söylenenin onun

⁴¹¹ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H.*

⁴¹² Gill, M. (1991), s. 32.

özüne dair bir şey olup olmadığı farklı şeyler olabilir. Beyaz bir yüzeyle düz bir yüzeyin aynı olduğunu söylemek beyaz olmakla düz olmanın bir ve aynı şeyler olduğunu söylemek anlamına gelmez. Bunun nedeniyse bazı şeylerin kendilerinde bir tanıma sahip olmamaları; onlara dair bir şey söylenmek istendiğinde tanıma bazı şeylerin eklenmesi ya da çıkarılması gerektiğindedir. Örneğin beyaz bir insan, beyaz bir şeydir ama beyaz insanın özü beyaz şeyin özüyle aynı değildir (*Met.* 1030a2).

Bir şeyin özü tanımında belirtilen özelliklerin dizisidir (*Met.* 1031a12). Yokolan nesnelere formları açık bir biçimde tanımlanabilir. Bileşiğin kendisi ise kendinde tanımlanamaz. Meydana gelen her şey maddeden meydana gelmektedir ki madde üründe tanımlanabilir bir özne olarak kalıyorsa bu durumda ona dair tanıma da dahil olmalıdır.⁴¹³ Aslında tanımın neye göre yapıldığına dair sorun Aristoteles'te bilinebilirlik sorunuyla da yakından ilgilidir. Cins ve tür üzerine olan tartışmamızda tanımın tür ve ayırmadan oluştuğunu söylemiştik. Cins, karşıt türleri barındıran bir şey olarak kabul edilmekte ama bu onda bulunan karşıt çiftlerinin bir ayırım yapmaya yarayacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere, Aristoteles'in biyolojisi bağlamında tür ve cinse göre yapılan ayrımların temel anlamı, hayvanları bölmekten çok işlevleri bölmektir⁴¹⁴ ve bu ayrılığın tözsel olması gerekir; ayırım, tanımda bulunacak bir şey olarak ortaya konmalıdır. Bu anlamda Aristoteles madde tarafından ortaya konan ayırımı ötsel ayırım olarak görmemektedir çünkü madde onun için farklılık yaratan bir şey değildir (*Met.* 1058b6). Maddenin tanıma girmemesi onun bir şeyin bilinebilirliğine katkısı olmadığı anlamına da gelir. Ayrımların cinslerini kavradığımızda bu ayrımlar varlığın ilkelerinin ayrımları olacaktır (*Met.* 1042b31). Daha önce de belirttiğimiz gibi ayrımlar az ve çok, sık ve seyrek veya buna benzer şeyler yoluyla yapılmaktaydı. Oysaki bunlar bir şeyin nedeni değildirler ki bir şeyin tözü, o şeyin nedenidir (*Met.* 1043a2).

Bu noktada da şöyle bir soruda akla gelebilir: bir şeye dair tek bir tanım mı vardır? Varlığın çok anlamlı olduğunu söylemek ona dair farklı tanımlar olduğu anlamına da gelebilecektir. Fakat Aristoteles'e göre, “-dır”ın her şeye ait olduğu

⁴¹³ Gill, M. (1991), s. 111.

⁴¹⁴ Pellegrin, P. (1986), s. 100.

doğrudur ama bu onun hep aynı biçimdeki bir aitliğe sahip olduğu anlamına gelmez. Çünkü “dır” ile bir şeyin özünü ifade etmenin yanında ilineklerini de ifade etmek olasıdır. Böylesi bir durumda hatırlanması gereken ise bu ilineklerin töz olmaksızın olmadığı yani onların kendilerinde bir tanıma sahip olmadığıdır. Bu yüzden de ilineğe göre yapılan bir tanım aslında o şeyin özüne dair olan bir tanım değildir ve bize o şeye dair gerçek bilgiyi vermez. Birden çok şeye sağlıklı demek aslında tek bir şeye gönderimde bulunmak demektir ki bu da “sağlıklı” olmaya sahip olandır ya da ona göre “sağlıklı” olmaktan bahsedilendir (*Met.* 1030b3). Bu nedenle de tanım bir birliğe sahip olan bir şeye ait olmalıdır. Fakat burada yine aynı sorunla karşılaşırız: Doğal tözleri madde ve formdan oluşan şeyler olarak kabul eden Aristoteles böyle bileşik şeyler söz konusu olduğunda nasıl tanımları bir birliğe bağlayacaktır?

*... O halde beyaz bir adam için bile bir logos ve bir tanım bulunacaktır fakat solgunluğunla ya da bir tözünle aynı olmayacaktır (1030b13).*⁴¹⁵

Bunu ilinek ve töz ayırımına giderek yapan Aristoteles yalnızca tözlerin bir tanıma sahip olduğunu kabul etmektedir.

*O halde açıktır ki yalnızca töz bir tanıma sahip olacaktır. Çünkü eğer diğer yüklemeler tanıma sahip olsalardı, tekliğin sayılara, dişiliğin ise bir canlıya göndermeyi içermesi gibi bir eklemeye kurulmaları gerekecektir. (Eklemeye kurulmaktan kastım bu tanımların – bu gibi durumlarda olduğu gibi – aynı şeyin için iki kez söylenmesi demektir.) (1031a1-5).*⁴¹⁶

Tanımla ifade edilenin öz olduğunu vurgulayan Aristoteles varlığın, özünü aynı şey olup olmadığını sormaya geçer ve özün, o şeyin tözü olduğunu belirtir. Beyaz bir adam, beyaz bir adam için o olmaklıktan farklı bir şey olarak görünmektedir. Bu da aslında bizi Platon’a geri götürür. Beyaz olmaklık, beyaz olmaklığa sahip olana önce ve ondan ayrı olacaktır bu ise Aristoteles için töz dışındaki bir şeye ayrı bir varlık statüsü kazandırmak anlamına gelecektir. Onun için töz dışındaki her şey, töze yüklenmesi sayesinde varolmaktadır. Bu da bizi, bir şeyin özünü tözünün aynı olduğu sonucuna ulaştırır. Bu durumda bir şeye dair olarak, onu bildiğimizi

⁴¹⁵ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H.*

⁴¹⁶ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H.*

söylediğimizde aslında söylemek istediğimiz, onun özünü bildiğimiz ya da bu bilgiye sahip olduğumuzdur (*Met.* 1031b6). Özün ve tözün bir olması ilineksel bir şey olmayacaktır. Çünkü bir şeye ilineksel olarak ait olmak ondan ayrı varolmamak anlamına gelmektedir.

O halde özü ve tözü bir ve aynı olan şeylerin meydana gelmeleri nasıl açıklanabilir? Burada üçlü bir ayrıma giden Aristoteles meydana gelmeyi, doğal, yetenek yoluyla ve kendiliğinden olarak sıralar.

Meydana gelen şeyler bunu ya doğa yoluyla ya yetenek yoluyla ya da kendiliğinden bir biçimde yaparlar ve hepsi bir şey olurlar, bir şeyden meydana gelirler ve bir şey tarafından getirilirler. (Bir şey olurlar dediğimde kastettiğim “bir şey”in herhangi bir kategoriye uygulanmasıdır; bu şey (tode ti) de olabilirler veya nitelendirilmiş, nicelendirilmiş veya yerleştirilmiş bir şeyde olabilirler.) (1032a12-14).⁴¹⁷

Bir şeyden meydana gelmeleri durumunda bu şeyi, Aristoteles “madde” olarak adlandırmaktadır. Bir şey tarafından meydana getirilmesi durumunu, doğal olarak varolmak olarak kabul etmekte ve meydana geleni insan, bitki ya da bu çeşitten başka bir şey olarak görmektedir ki bu da onun için tözdür (*Met.* 1032a15-20). Fakat meydana gelen her şey için ortak olan, maddeye sahip olmaktır. Çünkü madde bir şeyin olma ya da olmama olanağını kendinde barındırır. Ama bu bir elmadan bir armudun meydana gelmesi demek değildir. Doğa, forma referansla belirlenen bir şeyse bu aynı zamanda meydana gelme zinciri içindeki şeylerin aynı forma sahip olan şeyler olması anlamına da gelecektir. Çünkü insandan insan meydana gelir (*Met.* 1032a25). Bu da şeylerin nasıl doğa yoluyla meydana geldiğini anlatır ki bu konuya biyoloji ile ilgili kısımda *pneumadan* bahsederken oldukça uzun bir yer vermiştik.

Meydana gelmenin bir diğer türü üretme (*poiesis*) olarak adlandırılmaktadır ve tüm üretimler, ya zanaat (*tekhne*) ya belli bir olanaktan (*dynamis*) ya da bilgidен (*diainoia*) etkilenirler (*Met.* 1032a26). *Tekhne* yoluyla üretilen şeylerde form (*eidōs*) Aristoteles’e göre, üretenin yani zanaatkarın *psykhesinde* bulunmaktadır ve burada

⁴¹⁷ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H.*

formdan kastettiği her bir şey için varolmanın ne olduğu (*to ti en einai*) ve onun ilksel tözüdür (*prote ousia*) (*Met.* 1032a33).

*Öyleyse, söylendiği gibi, bir şey eğer daha önce varolan bir şey yoksa meydana gelemez. Gerçekten de açıktır ki bazı kısımların zorunlu bir biçimde bulunması gerektiğinden dolayı bir şeyin maddesi onun bir kısmıdır (onda bulunması gibi) ve o, şey haline gelecek olmandır. Ama logosta gerçekleşen bir kısmın da bulunması gerekir mi? (1032b30-1033a1).*⁴¹⁸

Bu sorunu bronz bir çember şeklindeki örnek üzerinden çözmeye çalışan Aristoteles, bronz bir çemberden hem maddesini hem de formunu kastedecek şekilde iki farklı yoldan bahsedebileceğimizi söyler (*Met.* 1033a2). Madde bronzken, form onun şekli yani çember olmaklıktır. Bu durumda bronz bir çember *logosunda* maddeyi barındırır gözükmektedir. Fakat bir şeyin maddeden meydana geldiğini söylediğimizde onu, o şey olarak değil de o şeyden olarak adlandırırız ki buna fizik üzerine olan bölümde ilk maddeyi ele alırken değinmiştik. Heykelin taş olduğu değil taştan olduğu söylenmektedir. Oysaki sağlıklı insan, sağlıktan meydana gelen bir şey değildir. Çünkü sağlıklı bir insan derken ifade edilen maddeden çok ondaki yoksunluktur. Onun bir insandan olmaktan ziyade, hasta olmaktan sağlıklı olmaya doğru değiştiğini söyleriz (*Met.* 1033a11). Bu da yapma şeylerle doğal şeyler arasında bir ayrıma gidilmesi ve onlara dair tanımın nasıl farklı şekillerde yapıldığını göstermektedir. Heykelin taştan, evin tuğladan meydana gelmesinde bu değişim boyunca devam eden bir şeyin olması ve bu şeyin aynı zamanda değişmemesi gerekmektedir ki bu da maddedir.

Meydana gelen şey, bir şey tarafından meydana getiriliyorsa meydana gelmenin nereden başladığı belirlenmelidir ki bu Aristoteles için yoksunluk değil maddedir. Değişimin üç ögesinden bahseden Aristoteles, madde ve yoksunluk öğelerinin temelde ne anlamda birbirinden farklı olduğunu da ortaya koymaktadır. Onlar, form bakımından (*eidei*) iki ama sayı bakımından birdir. Madde değişim bitse

⁴¹⁸ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H.*

de devam ederken yoksunluk yerini formla değiştirmekte ve devam etmemektedir. Bronzdan heykeli ifade etmek için kullanılan terim “*ekeinon*” dur.

Bazı şeyler meydana geldiğinde madde olarak kendisinden meydana geldikleri şeye göre şu (ekeino) değil de şundan (ekeinon) olarak adlandırılırlar; örneğin iyileştirilen insan kendisinden meydana geldiği şeye göre adlandırılmazken heykel taş değil taştandır. Bunun nedeni bir şey yoksunluktan ve dayanak olarak adlandırdığımız maddeden meydana gelir (hem insan hem de hasta sağlıklı hale gelir) ama yoksunluktan meydana geldiğini söylemeye eğilimlidirler yani insan olmaktan ziyade hasta olmaktan sağlıklı hale gelme ve bu nedenle sağlıklı olan hasta değil insan olarak adlandırılır. Ama yoksunluğun belirsiz ve isimsiz olduğu durumda yani herhangi bir şekildeki bronz veya bir evin tahtaları ve tuğlaları, öyle görünüyor ki meydana gelme hasta durumundaki meydana gelmeden farklıdır; heykel tahta olarak değil de tahtadan, bronz olarak değil de bronzdan olarak adlandırılır ama ev tuğla ev olarak adlandırılır tuğlalar olarak değil (1033a5-19).⁴¹⁹

Örneğin bir kutu topraksı ya da toprak değildir ama tahtadandır çünkü tahta olanak olarak bir kutudur ve kutunun maddesidir ve genel olarak tahta bir kutunun tahtasıdır ve özel olarak tahta bu belli kutunun tahtasıdır (1049a18-20).⁴²⁰

Bu durumda formun ya da tözün kendinde meydana gelmediği ya da değişime uğramadığı açıktır ki bunun nedeni bronz bir şeyden, üretilen bir şey olarak bahsederken bunu bir insana uygulayamayacak olmamızdır. Meydana gelen her şey madde ve formdan oluşmakta ama bu birinin diğerini ürettiği anlamına gelmemektedir (*Met.* 1033b15). Çünkü varolan bir bütün olarak meydana gelmektedir ama meydana gelmeye dayanak görevi gören madde olarak kabul edilmektedir. Aynı maddeden farklı şeylerin meydana geliyor olması onların sahip olduğu ortak cinse bağlanmaktadır. Örneğin insan için baba atadır ve maddeye form kazandırandır fakat benimle Ayşe arasındaki farkı sağlayan sahip olduğumuz form

⁴¹⁹ Aristotle: *Metaphysics, Complete Works of Aristotle.*, Vol. II

⁴²⁰ Aristotle: *Metaphysics, Complete Works of Aristotle.*, Vol. II.

değildir çünkü form olarak insan olma her ikimiz de aynıdır fakat farklılaşmamızı sağlayan maddemizdir ki bu da oldukça karışık bir soruna yol açar. Eğer beni senden farklılaştıran maddeyse yani beni, ben olarak bireyselleştiren maddeyse maddenin tözüm olması gerekmez mi?

Ama ben yalnızca sahip olduğum bedene yani maddeme göre adlandırılmam ya da tanımlanamam. Esra'yı, Ayşe'den ayıran sahip olduğu bedensel özellikler değildir; *psykhes*idir çünkü *psykhe*, o insana ait olan birçok yetiyi barındırmakta ve bu yetilere dair olanağın etkin hale getirilmesi Esra'yı Ayşe'den ayırmaktadır. Esra'yı Esra yapan formu yani *psykhesiye* ona dair bilgiyi veren de *psykhes*idir. Dolayısıyla bilinebilirlik maddeye değil de forma referansla yapılması gereken bir şeydir. Fakat burada bir sorun vardır; madde ve formdan yani beden ve *psykheden* oluşan Esra, nasıl bir ve tek olacaktır. Bu kısımlar birbirinden ayrı olan şeyler midir? Üstelik tanım bir birliğe dairse beden ve *psykhe* gibi iki kısımdan oluşan Esra'nın tanımı nasıl yapılacaktır? Tüm bu soruların cevabı Aristoteles'in olanak-etkinlik ayrımında yatar. *Psykhe* canlılık olanağına sahip bir bedenin formudur yani ondan bağımsız değildir. Bu konuya bir sonraki bölümde döneceğimizden şimdilik madde ve form bağıntısına değinmemiz daha yerinde olacaktır.

Madde ve form, Aristoteles için iki ayrı şey değildir ve bunlar birbirlerine göre görelî şeyler olarak kabul edilmektedir. Yapma şeylerdeki madde-form ilişkisiyle, doğal şeylerdeki belli bir farklılık gösterir. Bunun nedeniyse yapma şeylerde formun onu yapanda olması fakat doğal bir şeye gelindiğinde ona dışsal olan bir formdan bahsedilemeyecek olmasıdır. Üretime dair ilksel neden kendinde bir nedendir ve üretilen şeyin bir kısmıdır. Töz de buna benzer biçimde her şeyin başlangıcıdır dolayısıyla bu meydana gelme içinde aynı olacaktır (*Met.* 1034a20-25). Ama tahta bir yataktan bahsederken meydana gelen tahta olmaklık değildir yani yatağın özü değildir bunun aksine yataktır ve tahta olmak onun niteliğidir ki ondan ayrı bir varlığa sahip değildir. Oysaki bir hayvanın meydana gelmesi için bir hayvanın halihazırda varolmuş olması gereklidir yani bir yatak, bir yataktan meydana gelmezken bu bir hayvanın meydana gelmesine uygulanamaz.

Bu ayrım, onlara dair yapılan tanımında farklılaşmasına neden olur. Tanım *logostur* ve her *logos* farklı kısımlara sahiptir (*Met.* 1034b20). Aristoteles için

kısımlara dair *logos*, bütüne dair olanla aynı olmak zorunda değildir. Bir kısım nitelikle ilgiliyken diğeri tözsel bir şey olabilecektir.

O halde eğer bu kısımların hem maddesi hem formu hem de bileşiği varsa ve her biri bir tözse bu durumda, bir şeyin maddesinin onun bir kısmı olarak adlandırılma yolu vardır ama başka bir yoldan, formunun logosunu oluşturanlar o şeyin kısımları olacaktır. Örneğin et, içbükeyliğin bir kısmı değildir çünkü o, içbükeyliğin kendinde olduğu maddedir ama içbükeylik hokkalığın bir kısmıdır. Benzer bir biçimde bronz, bileşik bir bütün olarak bir heykelin kısmıdır ama form olarak kendisinden bahsedilen heykelin değil. (Her şeyden form olarak bahsedilebilir veya forma sahip olan şey olmak olarak ama kendi kendine maddi kısım olduğu söylenemez.) (1035a1-8).⁴²¹

Bu pasajdan da maddi kısımların tanımda içerilemeyeceği sonucu çıkar. Ama madde ve forma ortak olarak sahip olan şey maddeye bir kısım olarak sahiptir ve ona çözülür fakat bu maddeye sahip olmayan şeyler için geçerli değildir. Aristoteles bu gibi şeylerin *logosunun* yalnızca forma dair bir *logos* olduğunu söylemekte ve onların ne varlığa geldiğini ne de yokolduğunu belirtmektedir. Çünkü meydana gelme ve yok olma maddeye sahip olan şeylere özgüdür ve madde ile formdan oluşan canlılar olarak hayvanlarda *psykhe*, *logosta* verilen tözdür yani onların bedenlerinin formudur (*Met.* 1035b14). Dolayısıyla bedene dair hiçbir kısım formuna yani işlevine (*ergon*) gönderme yapılmaksızın bilinemez. *Psykheye* ait kısımların ya hepsi ya da bir kısmı bileşik olarak bir bütün olan hayvana önce olacakken *psykhe* ve ona ait kısımlar, hayvana sonradır.

Aristoteles *D.A.*'da *psykheye* dair üç tanım sunar:

- I- Canlılık olanağına sahip bir beden formudur. (412a21)
- II- Canlılık olanağına sahip bir beden ilk etkinliğidir (*entelekheia*). (412a28)

⁴²¹ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H*.

III- Doğal olarak organize olmuş/organları bulunan canlılık olanağına sahip bir bedenin ilk etkinliğidir. (412b5)

Canlı bir varlığı cansız bir varlıktan ayırt eden şey canlı varlığın *psykhe*ye sahip olmasıdır. Ama bu insanın yalnızca *psykheden* oluştuğu anlamına gelmez. İnsan bir bütün olarak beden ve *psykheden* oluşur ve belli yaşamsal güçleri etkin hale getirmesinde *psykhe*yle birlikte rol oynayan bir şeye yani bir bedene sahiptir⁴²². *D. A.* 403a8’de bu yetilere örnekler verilmekte ve onlar aynı zamanda *psykhenin* işlevleri olarak da tanımlanmaktadır (*ta tes psukhes erga he patehemata*).

Belki de psykhenin acı çektiğini veya öğrendiğini veya düşündüğünü söylemek yerine insanın bu şeyleri onun sayesinde yapması anlamında psykhenin bir araç olduğunu söylemek daha akıllıcadır (408b13–18)⁴²³

Bir insanın ne olduğunu, onun ne yaptığını (işlevini) tanımlayabilmek için nasıl bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymak gerekmektedir.⁴²⁴ Bu nedenle *psykhe* Aristoteles için, canlılık olanağına sahip bir beden formu olarak kabul edilmektir. *Ergon* bir varlığın sahip olduğu işlev ve aynı zamanda o varlığın karakteristik özelliğidir. Yani nasıl ki olanak halinde bulunan varlık formu birlikte etkin hale geliyorsa; bir varlıkta *ergonunu* gerçekleştirdiği zaman tam anlamıyla varlığa gelmiş olur. Bu nedenle *ergonla* form arasında yakın bir ilişki vardır. Varlığın formunun bilgisine sahip olmak demek onun işlevi hakkında da bilgi sahibi olmak demektir.

Bedensel kısımlar bedenden ayrı varolmazlar örneğin ölü bir parmak yalnızca ismen bir parmak olacaktır. Bunun nedeniyse onun, onu o yapan işlevi ölü haldeyken gerçekleştiriyor olmasıdır. Formun yalnızca tanıma girme nedeniyse onun belli bir şeye bağlı olarak varolmak zorunda olmamasıdır. Aristoteles için bileşik olanın tanımı yoktur ve madde kendinde bilinmeyen bir şeydir. Onun bilinmesini sağlayan ona yüklenen formdur. Dolayısıyla bilinebilirliği sağlayan da formdur. Fakat tanım yalnızca formdan oluşmaz Aristoteles daha sonraki satırlarda tümeli yani cinsi de ona ekler (*Met.* 1036a26). Buna göre gördüğümüz bütün çemberlerin hepsi bronz olsalar

⁴²² Ackrill, J. L. (1998), “Aristotle’s Definitions of *Psyche*” *Essays on Aristotle and Plato*, New York: Oxford University Press, s. 122.

⁴²³ *Aristotle: De Anima*, (trans. by W. S. Hett), Cambridge: Loeb, Harvard University Press, 1957.

⁴²⁴ Wedin, M. V. (1988), s. 11.

bile bronz yine de formun bir kısmı olmayacaktır. Çünkü onu düşüncede bile soyutlamak imkansızdır. Benzer biçimde madde de formdan ayrılamaz çünkü o hiçbir zaman hiçbir şeye önce değildir (*Met.* 1036b6). Ama bu her şeyin forma indirgenmesi anlamında maddenin ortadan kaldırılması anlamına gelmez.

*...Çünkü hayvan algısal bir nesnedir ve ne değişime ne de kısımlarının durumuna gönderme yapılmaksızın tanımlanamaz. (Çünkü her durumda insanın bir parçası olan el değildir; işlevini gerçekleştirebilen canlı bir eldir. Yaşamayan bir el bir insanın kısmı değildir.) (1036b28-31).*⁴²⁵

Fakat burada bir sorun açığa çıkmaktadır. Matematiğin nesnelere algısal nesnelere olarak kabul edilmezler. Bu durumda kısımların *logosu* bütünün *logosu* olmayacaktır. Ama Aristoteles algısal olmayan nesnelere bile maddeleri olduğunu belirtir.

*Gerçekten de bir şey olmayan ve kendi başına bir form ya da öz olmayan şeyler hariç her şey belli bir tür maddeye sahiptir. Bundan dolayı yarıçemberler tümel çemberin kısımları olmayacaktır ama daha önce söylediğimiz gibi tikel çemberlerin kısımları olacaktır. Çünkü madde algısal ya da düşünsel olabilir (1036b35-1037a4).*⁴²⁶

Algısal tözleri değişime tabi tözler olarak kabul eden Aristoteles onları inceleyen bilim olarak fiziği ya da ikinci felsefeyi kabul eder. Çünkü doğa bilimci yalnızca maddenin değil aynı zamanda formun bilgisine de sahip olmalıdır. Algısal şeyler maddeleriyle birlikte alındığında onlara ait olan bir tanımdan bahsedilemez, madde belirsizdir fakat onun, yine de töze göre bir tanımı vardır.

*... bu nedenle bir insan psykhenin logosuna sahiptir. Çünkü töz bir şeydeki formdur ve ondan ve maddenin birleşmesinden meydana gelen bütün ondan olan töz olarak adlandırılır.... Madde gibi olan şeyler ya da maddeyle birlikte alınan şeyler onlar için öz olan şeyle aynı değildir (1037a29-b4).*⁴²⁷

⁴²⁵ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H.*

⁴²⁶ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H.*

⁴²⁷ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H.*

İki-ayaklı bir insandan bahsederken görünüşte çokluk olan bu şeyi nasıl bir birlik olarak tanımda ifade ederiz? İnsan ve iki ayaklılıktan birisinin diğerine ait olduğu söylendiğinde bir birlik oluşturmaları mümkündür ve ikisi birlikte “iki ayaklı insan” şeklindeki tek bir şey haline gelirler. Tanım Aristoteles için, ilksel cins ve ayırım olarak adlandırılan şeylere bölünme yoluyla elde edilendir (*Met.* 1037b27). Birden çok ayırımın olması bu noktada önemsiz olacaktır çünkü bulmak istediğimiz ilksel olarak adlandırılacak ayırımdır.

Ama genel olarak bileşenlerin birçok veya az olması bir fark yaratmaz veya buna bağlı olarak onların bir kaç ya da iki tane olması ki “hayvan” ve “iki-ayaklılık”ın cins, “iki ayaklı hayvan”ın ayırım olması gibi bu ikiden biri cins diğeri ayırım olacaktır. O halde cins, koşulsuz bir anlamda, cinslerin formundan ayrı varolmaz veya eğer varsa yalnızca madde olarak vardır (1038a6-8).⁴²⁸

Daha öncede belirttiğimiz gibi son ayırım Aristoteles için tözü veren ayırımdır ve ona göre yapılan tanım nedeniyle tekrar tekrar aynı şeylerin söylenmesine gerek kalmaz. Töze dair tanıma ve onun formula olan ilişkisine değinen Aristoteles, bu noktada tekrar töz konusuna döner ve kendinden önceki birçok filozofun töz yerine olanakları kabul ettiğini belirtir. Olanaklar bir şeyin tözsel doğasına göndermede bulunmadığından dolayı da onların meydana gelmesini ve yokolmasını da ilineksel düzeyde anlamalarına neden olmuştur. Töz sayısal olarak kendinde bir birlik olduğundan ne ilinekler ne olanaklar ne de kabul edilen dört temel öge töz olacaktır. Bunun nedeniyse birden fazla şeye ortak olan şeyin töz olarak kabul edilememesidir. Töz kendinden başka bir şeye ait değildir.

... Çünkü bir töz kendinden başka bir şeye ait değildir ve sahip olduğu diğer bir deyişle töz olan budur. Dahası birden çok şeye ortak olan tek seferde birden çok yerde bulunur ama bir birlik tek seferde birden çok yerde olamaz. Dolayısıyla açıktır ki hiçbir tümel, tikelden bağımsız varolamaz (1040b23-26).⁴²⁹

⁴²⁸ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H.*

⁴²⁹ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H.*

O halde töz bir birliktir, ilke ve nedendir (*Met.* 1041a9). Birisi “Neden?” diye sorduğu zaman aitlik ile ilgili bir soru sormaktadır ki bu sorunun cevabı bize onun özünü verir. Sorulan “Niçin bir şey kendisidir?” değildir çünkü bu aslında hiçbir şey sormamak demektir. Bu soruyu sormadan önce o şeyin öyle olduğunu bilmemiz gerekir ki daha çok ayrıntıya girebilelim. Aslında neden sorusu maddeye yönelik bir soru gibi görünebilir oysaki asıl sorulmak istenen maddenin olduğu gibi olmasının nedeninin ne olduğudur ki bu da form yani tözdür (*Met.* 1041b8). Töz, her şeyin ilksel nedenidir fakat bu her şeyin töz olarak kabul edileceği anlamına gelmez.

...tüm nesnelere töz olmadığından ama yalnızca doğal olarak ve doğaları uyarınca form alan şeyler olduğundan, bu doğanın onların tözü olduğu ortaya çıkacaktır. Ve bu onların bir ögesi değildir; bir öge bundan ziyade, A ve B'nin hecenin ögeleri olmasına benzer biçimde şeyde onun maddesi olarak bulunan ve şeyin ona bölünebileceğidir (1041b28-35).⁴³⁰

Nihai madde ve şekil bir ve aynı şeydir, biri olanak olarak diğeri etkin olarak... Çünkü her bir şey birdir ve olanak ve etkinlik bir anlamda birdir ve dolayısıyla olanaktan etkinliğe geçmeyi etkileyecek bir neden varsa yalnızca bunlar olacaktır. Ama maddesi olmayan şeyler nitelendirilmiş olmaksızın bir birlik, ne ise odurlar (1045b20-25).⁴³¹

Bu birlik sorunu bağlamında Lewis, madde ve form ikilisinin sunulmasıyla ontolojinin, maddeye dair durumları da içerecek şekilde genişletilmiş olduğunu düşünmektedir.⁴³² Ama burada dikkat çekilmesi gereken bir tanım vardır ki bu, “formun maddeye yüklenmesi” şeklindedir. Aynı zamanda *Fiz.*'te bulunan, ilineğin töze yüklenmesine benzetilmektedir. Yüklenme sorunu Lewis'e göre, iki ayrı model yardımıyla ele alınabilir. Bunlardan ilki çok basamaklı bir modeldir. Daha çok biyolojide karşımıza çıkan bu modele göre canlı olarak bir hayvanda dört öge eşitlenel yapıların, eşitlenel yapılar böyle olmayanların ve bunlarda bütün bir hayvanın maddesi olacaklardır. Bu anlamda tözsel değişme, bireysel bir töz olarak canlının

⁴³⁰ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H.*

⁴³¹ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H.*

⁴³² Lewis, F. A. (1994), “Aristotle on the Relation Between a Thing and its Matter”, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, (ed. by.: T. Scaltas, D. Charles & M. L. Gill), Oxford: Clarendon Press, s. 248.

meydana gelmesi ve ölmesi şeklinde gerçekleşecektir. Bu türden doğal meydana gelme ve yokolmalarda etkin neden yavruyla aynı türden olan etkin bireydir ve yavrunun formuna sahiptir.⁴³³ Bunun erkek olduğu daha önce söylenmişti. Böyle bir canlının maddesi ise uygun bir biçimde işleyen organlardan oluşan bedendir. Hayvanın bedeni ise formundan yani *psykhesinden* bağımsız olamaz. Lewis'e göre bu bağlamda Aristotelesçi madde, bizim anladığımız şekliyle saf bir madde olarak kabul edilemez o bir canlının maddesi, yaşayan, canlı bir maddedir.⁴³⁴ Bu anlamda da hayvan ve maddesi özdeşmiş gibi görünmektedir. O halde uygun maddeye formun yüklenmesiyle oluşan töz nasıl bir birlik olacaktır? Diğer model ise eşadlılık (*homonymy*) modelidir. Aristoteles *H.6*'da ilksel maddeyle formun özdeş olduğunu belirtmekte ve birlik sorununu bu yolla çözmeye çalışmaktadır.

Bireysel tözler madde ve formdan oluşan şeyler olarak kabul edilmekte ve form, maddeye yüklenmektedir. Formdan kastedilenin bireysel form olduğu açıktır ki bu şekilde bir şeyin bireysel formuyla o şeyin kendisi özdeş olmaktadır.⁴³⁵ Bunlar özdeşse birbirlerinden nasıl ayrılırlar? Kosman'a göre maddenin ve formun tözde bir arada bulunması etkinlik ve bu etkinliği güçlendiren olanak kavramlarıyla ilişkili hale getirilmiştir. Çünkü bir hayvanın varlığı; yaşamsal işlevlerinde, ona özgü olan etkinliklerde ve bağlandığı yaşam modlarında içerilmektedir.⁴³⁶ Aristoteles birlik sorununa dair argümanında insan türünü tümel olarak ele almakta ve onu ete- kemiğe sahip olan bireysel insan üzerinden genelleştirmektedir. Tümel, tanımı aranan töz değildir bu nedenle de bu arayışa uygun olan iki aday, öz ve et-kemikten oluşan birey olacaktır. Ama Aristoteles için hayvan yalnızca özü bakımından ele alınmamalıdır. Öte yandan bileşik olarak ortaya konan hayvan kavranamaz çünkü maddeyi içermektedir. Bu sorun ancak etkin hale gelme anında maddenin onda gerçekleşen formla özdeş olması yoluyla çözülebilir ki böylece bileşik, tanımlanabilir bir bütün olacaktır. Böylesi bir sonuç bağlamında da Esra'nın tanımı, belli bir andaki maddesinin bütünsel bir açıklamasını da içerecektir.⁴³⁷

⁴³³ Lewis, F. A. (1994), s. 249.

⁴³⁴ Lewis, F. A. (1994), s. 253.

⁴³⁵ Lewis, F. A. (1994), s. 255.

⁴³⁶ Kosman, A. (1987), "Animals and Other Beings in Aristotle", *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, s. 387.

⁴³⁷ Balme, D. (1987), s. 295.

Bu bağlamda ilk maddenin ve formun bir şekilde özdeş olması kabulü etkinlik ve olanak ikilisinin birlik sorunu açısından da temel bir role sahip olduğunu ortaya koymaktadır.⁴³⁸ Fakat formun ve maddenin özdeş olması tek bir şekilde mi anlaşılır? Lewis'e göre burada beş ayrı seçenekten bahsetmek mümkündür:

- a. X, Y ile özdeştir: biri olanak biri etkin olarak
- b. Her bir X ve Y birdir ve kendinde-özdeştir.
- c. X ve Y birlikte bir birliği meydana getirirler.
- d. Z gibi bir şey vardır ve hem X hem de Y, Z'dir
- e. X ve Y bir ve aynı şeyin farklı gelişimsel aşamalarıdır.⁴³⁹

Lewis, genel olarak a'nın birlikle ilgili soruna cevap verir kabul edildiğini belirtmekte ama o d'nin daha uygun bir açıklama olacağını düşünmektedir. *Met.* 1045a23-24'te Aristoteles'in madde ve formun bir ve aynı şeyin maddesi ve formu olduğunu ve maddenin olanak olarak o şey, formun ise etkin olarak o şey olduğunu söylediğini belirtir. Fakat bu okumanın en önemli sorunu, maddeyi ve formu başka bir şeye yüklenen şeyler gibi okumaktır. Çünkü madde ve formun, etkinlik ve olanak olarak K gibi bir şey kabul edilmesi onların bu K ile aynı olması anlamına gelmez ve adeta K'ye dışarıdan yüklenen şeyler konumuna indirgenir. Oysaki madde ve form birbirlerine göre görelî şeylerdir.

Madde kavramı, belli bir tarzda ele alınan entitelere gönderme yapar ve bu nedenle varlığın ya da doğanın ilkesiyken doğada bulunan bir entiti kategorisi olarak kabul edilemez. Dünya, madde ve formun örnekleri şeklinde bölünmez çünkü madde ve form dünyadaki entitelere dair düşünme yollarıdır.⁴⁴⁰ Bu iki düşünme yolunun tek bir birlik oluşturması ise ancak bu ikisinin özdeş olması yoluyla bir ve aynı şeyde iki farklı tarzda yani olanak ve etkinlik olarak varolmasıyla sağlanır. Dolayısıyla olanak

⁴³⁸ Gill, M. L. (1991), s. 8.

⁴³⁹ Lewis, F. A. (1994), s. 255.

⁴⁴⁰ Kosman, A. (1987), s. 362.

ve etkinliğe dair tartışma aslında tam da bu birlik konusuna bağlıdır. Bu nedenle ikinci bölümümüzde artık bu tartışmaya geçebiliriz.

IV.2. OLANAK (*DYNAMIS*) – ETKİNLİK (*ENERGEIA*) AYRIMI VE MADDE

Olanak ve etkinlik hakkındaki görüşlerinin çoğu, *Met. Θ*'da (IX. kitap) bulunan Aristoteles onlara dair tartışmasını yine varlığın birden çok şekilde tanımlanması temelinde ele almaktadır. Buna göre varolan bir taraftan ilineklere ve tözü bağlamında ele alınırken diğer taraftan onu, olanak-etkinlik ve işlev bağlamında ele almak mümkündür. Tartışmayı da olanak (*dynamis*) kavramını ele alarak başlatır. Bunun nedeni olarak da kavramı kullanırken onun tartışma açısından daha kullanışlı hale getirilmesi gerekliliğini verir (*Met.* 1045b32-35).

Çünkü olanak ve etkinlik yalnızca değişime göre olan durumlardan daha geniş bir uzama sahiptir. Ama bunun hakkında konuştuğumuzda etkinlikteki ayrımlardan diğerlerini de açığa çıkarmalıyız (1046a1-4).⁴⁴¹

Maddeyle töz arasındaki ilişki olanak-etkinlik ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles öncelikle, *dynamisten* ve ona dair ayrımlardan daha önce bahsettiğini de belirtmektedir ki bu *Δ* kitabı XII. bölümdür. Bu bölümde *dynamisin*, bir başka şeyde veya bir başka şey olarak değişimi ya da başkalaşımı başlatan şeye dendiğini belirten Aristoteles buna örnek olarak ev yapımını verir (*Met.* 1019a15). Burada *dynamis* daha çok değişim ve hareket bağlamında ele alınmaktadır. Ev yapmak, yapılan şeylerin bir bileşeni değildir oysaki tedavi etmek tedavi edilenin bir bileşenidir ama tedavi edilen şey olarak değil. *Dynamis* kavramıyla bağlantılı olarak üç terim göze çarpar:

- a. Fiil olarak *dynasthai*
- b. İsim olarak *dynamis*
- c. Sıfat olarak *dynaton*

Fiil, isim veya sıfattan daha az genel bir kullanıma sahiptir ve genel olarak “olanaklı olmak” olarak çevrilebilir. İsim olarak ise hem yalın haliyle yani *dynamis* hem de –e halinde yani *dynamei* olarak kullanılmaktadır. Yalın halinde kullanıldığında genelde “olanak/kapasite” olarak çevrilmektedir. Örneğin bir su ısıtıcının, suyu ısıtma

⁴⁴¹ *Aristotle: Metaphysics Θ*, (trans. by.: S. Makin), Oxford: Clarendon Press.

kapasitesi, –e halinde kullanıldığında ise “olanak olarak” çevrilmesi daha yaygındır örneğin ev için gerekli olan malzemenin olanak olarak ev olması.⁴⁴²

Aristoteles *dynamisin*, hem bir başka şeyde veya başka bir şey olarak hareketin ve değişimin kaynağı olduğunu hem de başka bir şeyin aracılığı veya onun yoluyla da kaynağı olabileceğini belirtir (*Met.* 1019a19-20). Hareketler dışsal bir ereğe sahiptirler ve bu ereğe ulaştınca yok olurlar oysaki etkinlik içsel bir *telosa* sahiptir ve her bir anda gerçekleşmekte ve yok olması gibi bir şey söz konusu olmamaktadır. Zaten Aristoteles, *Θ* kitabına geldiğinde *dynamisin* hareketle ilgili anlamının bir kenara bırakılması gerektiğini düşünmekte ve *dynamisi* yani olanağı etkinlikle bağlantılı olarak ele almaya başlamaktadır. Çünkü olanak ve etkinlik terimi birden çok bağlamda kullanılan terimlerdir ki en yaygın olan anlamları değişimle ilgilidir. Bunun yanında etkiye uğramak ve etkilenmekle; maddi birleşmeyle ya da *psyche* ve algıyla da bağlantılı kullanılabilirler.

Dynamisin farklı anlamlarına dair yapılan bu vurguyu birçok düşünür değişik biçimlerde ele almaktadır ve en bilineni ise M. Frede’ye aittir. Frede, olanak halindeki varlıkların Aristoteles için, duysal dünyanın önemli birer parçası olarak kabul edildiğini düşünmektedir.⁴⁴³ Asıl anlaşılacak istenen “varlık olmak”ın tam olarak ne anlama geldiğidir. Daha önce gördüğümüz üzere bu sorunun tek bir cevabı yoktur çünkü Aristoteles için varlık çok anlamlıdır. Bu anlamda olanak ve etkinlik bir ve aynı varlığın iki farklı görünüşü olarak kabul edilmelidir ve olanak halindeki varlığın bile belli bir gerçekliği vardır. Aristoteles’in bilmek istediği evrenin en evrensel ve temel olan özelliğinin doğasının ne olduğudur.⁴⁴⁴ *Met. Zeta*’da da gördüğümüz gibi doğal tözler etkin hale gelmek için buna uygun olan bir maddeye ihtiyaç duyarlar ki bu anlamda etkinliklerde bir grup olasılık tarafından meydana getirilmektedirler.⁴⁴⁵

⁴⁴² Aristotle: *Metaphysics Θ*, “Introduction”, s. 23..

⁴⁴³ Frede, M. (1994), “Aristotle’s Notion of Potentiality in *Metaphysics Θ*”, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, s. 173.

⁴⁴⁴ Kosman, A. (1994), “The Activity of Being in Aristotle’s *Metaphysics*”, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, s. 195.

⁴⁴⁵ Frede, M. (1994), s. 176.

Dynamis bu anlamda Aristoteles için aslında bir grup varlığı ele almak adına kullanılmakta ve ona birden çok anlam yüklemektedir. Buna göre *dynamis*in temel bir anlamı vardır ki bu değişimle ilgili olandır. Diğer kullanımlar ise bu temel anlamla bağlantılıdır ve ondan çıkarılır. Aristoteles bir terimi ele alırken Frede'ye göre dört farklı yoldan bahsetmektedir:

- a. Yalnızca terimden
- b. Belli bir kullanıma ait terimden
- c. Belli bir kullanıma ait terimle gönderme yapılan şeyden
- d. O terimin ne için kullanıldığı, anlamı⁴⁴⁶

Aristoteles'in asıl yapmak istediği ise farklı çeşitte olan *dynamis*lerin onlara karşılık gelen kullanımlarını belirlemek ve ona ait olan ayrı bir anlam olarak "olanak halinde olma"yı açığa çıkarmaktır. A. Kosman da Aristoteles'in Θ kitabında yeni bir *dynamis* kavramı ileri sürdüğünü düşünür ve bunu da yaşamak şeklindeki tam hareketlerden öğrenmek şeklindeki tam olmayan hareketleri ayırarak yaptığını ileri sürer. Bir olanağın tam bir etkinlikle karşıtlığı da *dynamise* ait olan yeni anlamı vermektedir. Ona göre *energeia* ve *dynamis*in anlamları arasındaki ayrım da ilk anlamıyla olanak, hareket bağlamında tanımlanmakta diğer anlamıyla ise *energeian*ın karşısına yerleştirilmektedir.⁴⁴⁷

Dolayısıyla *dynamis* dar anlamıyla alındığında değişimle, hareketle ilgili olarak görülmekte ama geniş, teknik anlamıyla ise olanak olarak kabul edilmekte ve etkinlikle belli bir karşıtlık içinde ele alınmaktadır. Ana anlamıyla olanak, değişim meydana getirecek etkin güçtür. Bundan çıkan yan anlamlardan biri ise değişime uğrama olanağıdır. Bir evin olanağı bir eve dönüşme olanağından farklıdır. Bir evin olanağı bağlamında evin maddesi bu eve dönüşme olanağını yitirse de başka bir eve dönüşmesi mümkün olacaktır. Olanaksızlık ise Aristoteles tarafından yoksunluk olarak kabul edilmekte ve olanağın karşıtı olarak görülmektedir. Buna göre her ikisi

⁴⁴⁶ Frede, M. (1994), s. 179.

⁴⁴⁷ Kosman, A. (1984), "Substance, Being and *Energeia*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 2, s. 121.

de aynı bakımdan aynı şeye aittirler. Yoksunluğunda birden çok anlama sahip olduğundan bahseden Aristoteles onun hem bir özelliğe sahip olmamayı hem de doğal olan bir özelliği ama ona sahip olmayı kapsadığını düşünür (*Met.* 1046b30-34). Etkinlik ve olanak ayrımının temelde üç önemli sonucundan bahsetmek mümkündür:

1. Eski terimleri yeni anlamlar vererek kullanmak ve böylece farklı kullanım şekilleri belirlemek
2. Temel anlam yanında terimlerin sahip oldukları farklı anlamları düzenlemek
3. En açık ve gerçek kullanım şekli ne ise onu belirlemek.⁴⁴⁸

Buradan *dynamis* farklarına geçen Aristoteles bunları etkin ve edilgin olanaklar olarak adlandırır. Buna göre bir şeyin, ya *psykhe*ye sahip olduğu ya *psykhede* olduğu ya da *psykhenin* akılsal olan kısmında olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla olanakların bir kısmının akılsal olduğu, geri kalanının ise akılsal olmayan olanaklar olduğu sonucu çıkar. Akılsal olmayanlara örnek olarak ise zanaat ve tüm üretken bilimler verilir ve bunların da başka bir şeydeki ya da bir şeydeki başka şey tarafından meydana getirilen değişimin kaynağı olmalarından dolayı olanak olduklarını belirtir (*Met.* 1046b1-5). Akılsal olanla olmayan kapasiteler arasındaki en önemli ayırım, akılsal olanların karşıtlar adına aynı kapasite olması; akılsal olmayanın ise tek bir şey için tek bir olanak olmasıdır. Ateş yalnızca ısı olanağına sahiptir oysaki tıp sanatı hem sağlık hem de hastalıkla ilgilidir.

Şimdi karşıtlar aynı şeyde meydana gelmediğinden ve bilgi bir tanımın sahipliğini içeren bir olanak olduğundan ve psykhe değişimin kaynağına sahip olduğundan bunları, sağlığa yararlı olanın sağlığı ürettiği ve ısıyı üretenin yalnızca ısı olduğu, soğuğu üretenin soğuk olduğu, bilgiye sahip olanın ise hepsini ürettiği izler. Çünkü tanım benzer biçimde olmasa da hepsini ilgilendirir ve değişimin kaynağı olan psykheye aittir dolayısıyla hepsini aynı şeye bağlamasıyla aynı kaynaktan dolayı değiştirecektir ve bu nedendir ki olanaklı olan bir tanıma göre karşıtları, bir tanım

⁴⁴⁸ Aristotle: *Metaphysics* Θ , "Introduction", ss. 12-13.

olmaksızın olanaklı olan aracılığıyla üretecektir çünkü onlar aynı kaynak tarafından kapsanırlar; tanım (1046b15-24).⁴⁴⁹

Buna bağlı olarak bu iki olanak arasında bir ayrıma giden Aristoteles için, bir şey yapmaya veya etkilenmeye dair saf olanak bir biçimde bu şeyi iyi yapmaya dair olanağı da içerir aksine edilgin olan olanak ise etkin olanı her zaman takip etmez. Çünkü bir şeyi iyi yapan kişi zaten onu yapıyordur. Öte yandan bir şeyi yalnızca yapan kişinin bunu, iyi yapması zorunlu değildir.

Aristoteles olanak ve etkinlik ayırımına dair görüşlerine Megaralı filozofları eleştirerek başlamaktadır. Ona göre bu filozofların hatalı olduğu yer olanak ve etkinliği bir ve aynı şey olarak kabul ediyor olmalarıdır. Çünkü bu filozoflara göre eğer birisi bir şey yapma olanağına sahipse buna, ancak o şeyi yaparken sahip olacaktır. Örneğin birinin bir şeyi inşa etme olanağından ancak inşa ediyorsa bahsedilebilir. Dolayısıyla bu kişi inşa etmiyorsa bu olanağa sahip olamaz. Oysaki Aristoteles'e göre bu kişinin sahip olduğu inşa etme bilgisini ya talihsizlik sonucu ya da zaman içinde unutması mümkündür. Bu durumda o, inşa etmeye tekrar nasıl başlayabilir (*Met.* 1047a1-5). Aristoteles bir olanaktan yoksun olmak diye bir şeyin söz konusu olmadığını, yoksun olunanın onu etkin hale getirmek olduğunu söyler. Oturan biri kalkma olanağına sahip değildir demek onun hep oturacağı anlamına gelir ki bunun saçma bir sonuç olacağı açıktır.

...çünkü duran daima duracak ve oturan daima oturacaktır; çünkü oturmuş olacağından ayağa kalkamayacaktır çünkü kalkma olanağına sahip olmayan biri için kalkmak imkansızdır. Dolayısıyla eğer bunlar söylenemiyorsa açıktır ki olanak ve etkinlik ayrıdır (bu argümanlar olanak ve etkinliği aynı şey yapar ve bundan dolayı hükümsüz kılmaya çalıştıkları küçük bir şey değildir.), o halde bir şey olurken yine de olmamak mümkündür ve olmazken olmak mümkündür (1047a14-22).⁴⁵⁰

Burada asıl vurgu yapılan; bir tek şeyin hem olma hem de olmama olanağına sahip olmasıdır ki bunu sağlayan da bir ve aynı şeyin hem olanağı hem de etkinliği

⁴⁴⁹ Aristotle: *Metaphysics* Θ.

⁴⁵⁰ Aristotle: *Metaphysics* Θ.

kendinde barındırmasıdır. Dolayısıyla etkinlik ve olanak ayırımından bahsetmek, varlığın ne sadece olanak ne de etkinlik olarak görülemeyeceği demektir ki bu durumda bir şeyin olanaksız (*adynaton*) olduğunu söylemek de olanaksız hale gelecektir. Bir şeyin olanaklı olduğundan bahsetmek ise, onun bu olanağı etkin hale getirmesi zorunluluğundan bahsetmek demek değildir. Örneğin bir şey ölçülme olanağına sahipse bu onun ölçülmesi gerektiği sonucunu çıkarmaz ki bu da onun ölçülemez olduğu anlamına gelmez. Çünkü hiçbir şey, bir şeyi olanağa sahip olmaktan alıkoyamaz (*Met.* 1047b5-10) ve onun ölçülmemesi onun yanlış olduğu anlamına da gelmez.

... yanlış ve olanaksız kesinlikle aynı şey değildirler çünkü şimdi senin ayakta durduğun yanlış olabilir ama olanaksız değildir (1047b14).⁴⁵¹

Böyle kabul edilen tüm olanaklar Aristoteles'e göre ya duyular gibi doğuştan ya da alışkanlık sonucu kazanılır. Alışkanlık sonucu kazanılanlara bir müzik aleti çalmayı ya da öğrenmeyi örnek olarak verir. Ayrıca burada düşünsel ve düşünsel olmayan olanak ayırımı yapan Aristoteles bazılarının düşünmeye göre değişime neden olduğunu bazılarının ise düşünsel olmadığından düşünsel olmayan olanağa sahip olduğunu belirtir. Düşünsel olanlar bir *psykhe*ye sahip olanda olmalıdır çünkü düşünme *psykhenin* bir yetisi olarak kabul edilir. Bu şekilde olmayanların ise bir faile ve buna uğrayana bağlı olduğunu belirtmektedir (*Met.* 1048a1-5). Örnek olarak algı yetisini ve İngilizce öğrenmeyi verelim. Şimdi algılama olanağı isteğe bağlı olarak gerçekleşen bir şey değildir. İnsan istediği zaman algılayıp istemediğinde algılamaz ve algı yetisi *psykhe*ye ait olan bir yetidir.

Algı Aristoteles için maddi değişim içermeyen bir şeydir ki etkin algı sırasında yalnızca bir hareket vardır. Duyan birinin etkinliği ile birinin duymasında harekete geçen bir sesle dolu olan nesnenin hareketi tek bir etkinliktir.⁴⁵² Algı nesnesi algının nedenidir. Onun sayesinde olanak halinde bulunan algılama yetisi etkin hale gelir. Algılayanın, algılama içindeki rolü pasiftir. Bu nedenle de etkin algı sırasında

⁴⁵¹ Aristotle: *Metaphysics* Θ.

⁴⁵² Erkızan, H. N. (1997), *Energieia Nous and Non-discursive thinking in Aristotle*, Bristol:İngiltere, (yayınlanmamış doktora tezi), ss. 29 – 30.

yalnızca bir hareket meydana gelir. Bu harekette algı ve algı nesnesi arasındadır.⁴⁵³ Algılamanın nedeni algı nesnesidir ve bu nedenle de etkin algı bir *energeia*dır demek yanlış olmaz. Çünkü o kendi dışındaki bir amaca doğru bir hareket değildir, kendinde bir amaçtır ve bu nedenle o, bir bozulma olamaz çünkü mükemmelliğe doğru bir gidişe bozulma denmez.⁴⁵⁴ İngilizce öğrenme olanağına gelindiğinde Aristoteles burada olanağa ek olarak bazı şeylerin de bulunması gerektiğinden bahsetmektedir ki bunlar arzu ya da istektir (*Met.* 1048a10). Kişi eğer İngilizce öğrenmek istiyorsa veya buna dair bir arzu duyuyorsa bu olanağı etkin hale getirecek olan yani İngilizce öğretecek kişi bunu ancak bu koşulda gerçekleştirebilir.

Ve (etki eden) etkilenen varsa bu olanağa sahiptir ve olanağına bu şekilde sahiptir ve eğer (etkilenen) yoksa etki edemez. (1048a15)⁴⁵⁵.

Bu etkilenenin olanağını illa ki dışsal bir sebepten dolayı gerçekleştirmediği anlamına da gelecektir. Çünkü o eğer istiyorsa ve arzu ediyorsa olanağını gerçekleştirebilir ve onu bundan hiçbir şey alıkoyamaz. Fakat bazı durumlar vardır ki dışsal etkilerin varlığı kaçınılmaz bir biçimde bir olanağın gerçekleşmesini engelleyebilir. Buna örnek olarak ise kişinin aynı anda birbirine zıt iki şeyi etkin hale getirmesi verilebilir. İki zıt şeyi istemek kişinin bu ikisinin de olanağına sahip olmadığı ya da ikisini de aynı anda yapma olanağına sahip olmadığı anlamında değildir. Bunun aksine bu iki zıt şeyin aynı anda etkin hale gelememesi anlamına gelmektedir. Örneğin uyumak ve uyanık olmak.

Buraya kadar olanaklar arasındaki ayrımlardan bahseden Aristoteles bu noktadan sonra onun etkinlikle olan ayrımına geçer. Aristoteles'e göre etkinlik (*energeia*) terimi gerçekleşmeyle (*entelekheia*) bağlantılıdır ve tüm değişimlere uygulanacak her durumu içine almaktadır (*Met.* 1047a30). Burada dikkat çeken nokta ise Aristoteles'in çoğu zaman aynı biçimde kullandığı iki terim arasında bir ayrıma gidiyor olmasıdır. *Energeia* ve *entelekheia* terimi *dynamise* karşıt olarak kullanılan terimlerdir ve çoğu zaman aynı anlama ya da kullanıma sahiptirler. Ama

⁴⁵³ Erkızan, H. N. (1997), s. 30.

⁴⁵⁴ Sisko, J. E. (1996), "Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's *De Anima*", *Phronesis*, Vol. 151/2, s. 143.

⁴⁵⁵ *Aristotle: Metaphysics* Θ.

ikisinin tamamen aynı olduklarını söylemek tam anlamıyla doğru olmayacaktır çünkü bu noktada şöyle bir sorunun sorulması kaçınılmazdır. Her iki kavramda aynı anlama ve kullanıma sahipse Aristoteles neden iki kavram buldu?

Energeia terimini açıklamaya başlarken öncelikle onun etimolojisine bakmamız gereklidir. Bu terim *en* (iç) ve *ergein* (yapmak veya eylemek) şeklindeki iki terimden oluşur.⁴⁵⁶ Bu terimlerden hareketle de o “içsel aktivite” olarak tanımlanabilir. *Energeia* ve *entelekheia* terimlerinin her ikisinin de hareket halinde olmayı karşıladığını söylemiştik. O halde, *entelekheia* da mı “içsel aktivite” anlamına gelmektedir yoksa o farklı bir anlamda mı kullanılmaktadır? Bu terimler kimi zaman aynı anlamda kullanılır ama bunun her durum için geçerli olduğu söylenemez. *Entelekheia* kimi zaman “bir son olma, bir şeyin sonu olmak bakımından tam olma” anlamlarına gelir.⁴⁵⁷ Bu terimin anlamına ilişkin diğer bir görüş ise, *en* içinde olma anlamına geldiği için ve *telos* yani amaç teriminin Grekçe karşılığı akuzatif olarak alınır, *entelekheianın* “kendi içinde bir sona ve ereğe sahip olma” anlamlarına gelebileceği şeklindedir.⁴⁵⁸ O halde, *energeia* ve *entelekheia* terimleri aynı anlamlara gelmemekle beraber onlar arasında içsel bir bağlantı vardır. *Energeia* ve *entelekheia* ile anlatılmak istenen ise bir şeyler yapmayı ya da şeylerin yaptıklarına dair etkinlikleri belirlemedir.⁴⁵⁹

S. Menn için Aristoteles’in *entelekheia* terimini icat etme nedeni, varolmayan şeylerin varlığıyla, varlığın tam anlamını ayırt etmede, *energeianın* yalnızca etkinlik olarak kullandığında yetersiz kalmasıdır. *Entelekheia* “gerçekleşme” anlamıyla varolma için olanak anlamındaki *dynamise* değil eylemek için olanak anlamındaki *dynamise* karşılık gelmektedir.⁴⁶⁰ *Entelekheianın* etimolojisine dair pek bir örnekle karşılaşılmış olmasa da onun *telosla* bağlantılı olduğu çoğu yorumcu tarafından kabul edilmektedir. Ereklere (*telos*) ulaşan şeyler tam olarak (*teleia*)

⁴⁵⁶ Erkızan, H. N. (1999). “Aristoteles’te *Energeia* ve *Entelecheia* kavramları üzerine bir inceleme – I”, *Felsefelogos*, Sayı 7, s. 200.

⁴⁵⁷ Erkızan, H. N. (2002). “Aristoteles’te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar – II”, *Felsefe Tartışmaları*, s. 52.

⁴⁵⁸ Erkızan, H. N. (2002), s. 52.

⁴⁵⁹ Frede, M. (1994), s. 181.

⁴⁶⁰ Menn, S. (1994), “The Origins of Aristotle’s Concept of **Energeia: Energeia and Dunamis**”, *Ancient Philosophy*, Vol. 14, s. 100.

adlandırılmaktadır. Onların tam olarak adlandırılma nedeni de bunu gerçekleştirmiş olmalarıdır dolayısıyla *telos* bir şey için nihai olandır (*Met.* 1021b23-25). Bu durumda *entelekheia* bu açıklamayla bağlantılı olarak “tam, bütün gerçeklik” olarak çevrilebilir.⁴⁶¹

Olanığı, doğası yoluyla başka bir şeye değişme ya da başka bir şey tarafından değiştirilme bağlamında kullanırız. Bu başka şey tarafından değiştirilme ise ya bir nitelendirilme olmaksızın ya da belli bir şekilde gerçekleşmektedir. Etkinliğe geldiğindeyse o, olanak halinde olan şeyler için kullanılmamaktadır. Görmek ve duymak, başlamak ve bitmek anlamındaki fiillere benzer işlerken süreç ya da durum bildiren fiillerden farklıdır.⁴⁶² Ama Aristoteles’in burada başvurduğu yalnızca dilsel bir kriter değildir. Bundan ziyade ortaya konan ontolojik bir ayırmadır. *Energeia* arasındaki iki fark ise hareketin olanağa ve tözün maddeye göre olmasına göre yapılmaktadır. Olanak halinde olanlara tahtadaki Hermes heykelini veya bütün çizgideki yarım çizgiyi veren Aristoteles bunun nedeni olaraksa bu şeylerin ayrılabilir olmalarını vermektedir. Aynı zamanda bilgiye sahip olan bunu kullanmasa da bilen biri olarak kabul edilmektedir. Diğer durumlar ise etkinlik olarak adlandırılmaktadır. Aslında burada yapılan olanak ve etkinlik arasında belli bir derece farkına gidiliyor olmasıdır ki bu konuya hareketten bahsederken değinmiştik. Hatırlayacak olursak, Aristoteles *D. A.* 417a20’de olanaklılık ve etkinliği farklı türlerle ayırmaktadır. Bilen biri;

A. Bir insandır.

B. Grekçe bilgisine sahiptir.

C. Grekçe ile ilgili bir şeyle uğraşmaktadır.

A anlamında bilen biri bir şeyler bilmek için olanak durumdadır ama etkin bilgiye sahip değildir. B anlamında bilen biri Grekçe bilgisine sahiptir ama onu kullanmamaktadır. C anlamında bilen biriye Grekçe bilgisini etkin olarak kullanmaktadır. B’nin hem etkinliği hem de olanaklılığı barındırdığı açıktır. Grekçe bilen biri etkin olarak bir şeyler bilmekte ama bu etkin bilgi, belli şeyleri düşünmek

⁴⁶¹ Menn, S. (1994), s. 101.

⁴⁶² Polansky, R. (1983), “*Energeia* in Aristotle’s *Metaphysics IX*”, *Ancient Philosophy*, Vol. 3, s. 160.

ve belli eylemlerde bulunmak için kendinde bir olanak olarak bulunmaktadır. Grekçe bilgisi her zaman etkin halde değildir. Bu bağlamda Aristoteles, olanak ve etkinlik ayrımının çıkarımla elde edilebildiğini belirtmekte ama bazen bunun yeterli olamayacağını ve bazı analogilerin kullanılması gerektiğini eklemektedir (*Met.* 1048a35). Bu analogilere örnek olarak da inşa edenin inşa edilenle, uyanık olanın uyuyanla, görenin gözleri kapalı olsa da görmeye sahip olanla, maddeden ayrılabilenin maddeye ilişkisini vermektedir. Tüm bu karşıtlıkların bir tarafının etkinliğe diğer tarafının ise olanağa ait olduğunu da belirtmektedir.

*Etkinlik tüm durumlarda aynı şekilde ifade edilmez ama analogi yoluyla dile getirilir, bundaki bu ya da buna göre olarak dolayısıyla şundaki şu ya da şuna göre olarak çünkü birisi olanağa göre değişimken diğeri belli bir maddeye göre töz şeklindedir (1048b5-8).*⁴⁶³

Etkinlikler arasındaki farklardan bir yetiyle ilişkili olarak hareket bağlamında bahsedilirken söz konusu töz ise maddeyle ilişkili olarak bahsedilmektedir. Hareket sırasında hareket eden hem kendini koruyup hem de ereğine ulaşamaz yani tam anlamıyla kendisi olması için kendi olmaktan kesilmesi gerekir. Hareketi sona ulaştırmaya dair başarısı kendinden başka bir entiteye bağlıdır. Tözün birliği bağlamında ise bir olanağın etkinliği bir yetinin alıştırması olarak ortaya konur. Yerine getirmek ve gerçekleştirmek bir ve aynı şeydir.⁴⁶⁴ Burada önemli olan yetinin gerçekleştiği süreç değildir bunun aksine süreç varlığın kendisidir. Dolayısıyla bir olanağın etkin hale gelmesi ne süreç ne de ürün bağlamında ele alınmalıdır. Söz konusu olan olanak halinde olanın etkin hale gelmesidir. Bu da bir varlığın olduğundan başka türlü olabilme olanağını gerçekleştirmesi demektir. Yeti tüketilmez aksine tam anlamıyla korunur ve görünür kılınır.⁴⁶⁵

Diğer taraftan sonsuz ve boşluğun veya buna benzer şeylerin, diğer şeylerden farklı bir biçimde olanaklı ya da etkin olduğundan bahsedilmektedir. Çünkü görmekten bahsederken, görülen bir yandan görüldüğü için diğer yandan ise görülme olanağına sahip olduğu için böyle adlandırılır. Oysaki sonsuz böyle bir olanaklılığa

⁴⁶³ Aristotle: *Metaphysics* Θ.

⁴⁶⁴ Kosman, A. (1994), s. 201.

⁴⁶⁵ Kosman, A. (1994), s. 202.

sahip değildir yani o etkin olarak ayrılmaz ama bu şekilde varlığa gelir. Sınırsız olmayan şeylerin bir sınırları olduğundan bunlar tamamlanmamıştır bundan ziyade bir tamamlanmışlıkla ilişkilidir. Örneğin zayıflamak, bununla ilgili bedensel kısımların bu yönde değişmesidir ve henüz daha elde edilmemiş bir şey uğrunadır. Tamamlanmışın olduğu yerde etkinlik bulunur. Görmek her bir anda tamdır yani görüyorum demek gördüğüm ve göreceğim anlamına gelir. Burada söz konusu olan zayıflamak gibi zamanla ulaşılabilecek bir erek değildir. Görmenin kendinden başka ereği ya da kendi dışında yöneldiği dışsal bir ereği yoktur ki bu nedenle görmek bir hareket değil etkinlik olarak kabul edilir. Aynı şey düşünmek için de geçerlidir ve Aristoteles onu, insanı tüm canlılardan ayıran etkinlik olarak görmekte ve felsefesi içinde ayrı bir yere koymaktadır.

Öğrenmeye gelince o düşünmek gibi değildir. Biri öğreniyorum dediğinde bu onun öğrendiği ya da öğreneceği anlamına gelmez. Öğrenmek her bir anda öğrenmiş olmak anlamına gelemez. Aslında bu sonuca şuradan da ulaşırız. Bir şeyi öğrenirken bizde bir değişimde meydana gelmekte ve biz bunun farkına varmaktayız. Ama öğrenme belli bir anda sahip olduğumuz bazı bedensel ya da dışsal şeyler nedeniyle kesintiye uğrar. Çünkü tüm değişimler maddi bir yapıya sahiptir ve tamamlanmamıştır.

Çünkü ne birisi aynı zamanda hem yürüyor hem de yürümüş ne de inşa ediyor ya da inşa etmiş ne de değişiyor ya da değişmiş olmaz oysa bunlar farklıdır ve bu nedenle değişime neden oluyor olmakla, olmuş olmak da farklıdır. Fakat aynı şey aynı anda görmüş ve görüyordur ve düşünüyor ve düşünmüştür. Dolayısıyla böyle bir şeye etkinlik ama diğerlerine değişim adını veriyorum (1048b30-34).⁴⁶⁶

Etkinliğe dair bu tanımları takiben bir şeyin ne anlamda olanaklı olduğunu incelemeye geçerse her şeyin bir şeye yönelik olanak olup olmadığına bakmamız gerekecektir. Burada dört öğeyi ele alan Aristoteles toprağın olanak olarak insan olup olmadığını sorar yoksa o tohum olarak mı olanaktır yoksa bu şekilde bile değil midir? (*Met.* 1049a1) Aslında bu tartışma daha önce de üzerinde durduğumuz madde

⁴⁶⁶ Aristotle: *Metaphysics* Θ.

ve forma göre yapılan tanımlara dair konunun da içine girmektedir. Olanak olarak ev olan eğer onun içinde ya da dışında hiçbir şey ona engel olmuyorsa ev haline gelecektir. Toprak ise olanak olarak bir insan değildir çünkü ilk önce belli bir değişime uğraması gerekir. Eğer doğası gereği insan olma olsaydı o zaman olanağa da sahip olacaktı. Bu toprağın olanak olarak bronz bir heykel olmadığını söylemeye benzer çünkü onun önce bronzla dönüşmesi gerekir ki heykelin olanağı olabilsin. Bu konu sudan şarabın meydana gelmesine benzer ki buna üstte değinilmişti.

Örneğin bir kutu topraksı ya da toprak değildir ama tahtadandır çünkü tahta olanak olarak bir kutudur ve kutunun maddesidir ve genel olarak tahta yine genel olarak bir kutunun tahtasıdır ve özel olarak tahta bu belli kutunun tahtasıdır (1049a18-20).⁴⁶⁷

Olanak ve etkinlik ilişkisini, bunlar arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi bağlamında değinerek tamamlayabiliriz. Etkin olmanın olanaklı olmaya üç bakımdan önce olduğunu belirten Aristoteles bunları tanım, zaman ve töz/öz/varlık bakımından olarak sıralar. Bu sıralamanın madde ve form ilişkisi bağlamında da ortaya konduğu hatırlanırsa madde-form kavramıyla olanak-etkinlik ilişkisinin ne kadar yakından ilişkili olduğu da açığa çıkmış olacaktır. Bu öncelik sorunu Witt'e göre üç bakımdan ele alınabilir; ya onun basit Aristotelesçi varsayım olduğu ya bunun bir tanımlama sorunu olduğu ya da bu ilişkinin kendinden doğru olduğu kabul edilir.⁴⁶⁸ Witt'e göre bunların hiçbiri tam olarak kabul edilemez. Nedenleri ise Θ 8'de verilmektedir. Şimdi sırasıyla bu öncelikleri ele alarak neden böyle bir ilişki kurulduğunu açığa çıkarabiliriz.

İlk önce tanım bakımından önceliğe değinirsek bu aslında en açık olan önceliktir. Çünkü bir şeyi olanak olarak tanımlamak onun kendisine göre olanak olduğu etkinlik nedeniyledir (*Met.* 1050a15). İnşa edilme olanağına sahip olana bu olanağı inşa edildikten sonra yükleriz. Etkin olan yalnızca varolan olarak tanımlanabilirken olanaklı olan saf olanak olarak okunamaz, onu anlamak için etkinliğe gönderme yapma zorunluluğu vardır. Her nedensel zincirin en başında etkin

⁴⁶⁷ Aristotle: *Metaphysics, Complete Works of Aristotle*, Vol. II.

⁴⁶⁸ Witt, C. (1994), "The Priority of Actuality in Aristotle", *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, s. 215.

olan bir şeyin olması gerektiğini düşünen Aristoteles dünyanın bir bütün olarak değişmesini de buna bağlamaktadır.⁴⁶⁹ Sonsuz şeyler tartışılırken, tanım bakımından öncelik, tanım ve bilgi bakımından önceliğe dönüşecektir. Tanım bakımından öncelik neyin önce söylendiğinde değildir bunun aksine bilinen ve anlaşılan dolayısıyladır.⁴⁷⁰

Zamansal bakımdan önce olmak da buna benzerdir. Her zaman olanak halinde olana önce olan bir etkin olma vardır. Bu ikisi arasındaki ilişki zamansal bakımdan ele alındığında sanki zaman içinde gerçekleşen bir şeymiş gibi görünür. Oysaki burada söz konusu olan birinin önce diğerinin sonra olması değil ontolojik bakımdan zamansal olan bir önceliktir. İnsan yaşı büyüyen bir bebek olarak kabul edilmez ama zaman içinde ereğini gerçekleştiren ergin bir birey olarak kabul edilir. Sonsuz şeylere gelindiğindeyse bu öncelik zamansal ve meydana gelme bakımından öncelik olacaktır (*Met.* 1050a3).

Varlık/öz/töz (*ousia*) bakımından öncelik ise en karmaşık olan olarak kabul edilmektedir. Bu öncelik, ““A” varlık bakımından “B”ye öncedir eğer A, B olmaksızın varolabiliyor ama B, A olmaksızın varolamıyorsa” şeklinde ifade edilebilir. Bu anlamda olanaklı olan ontolojik bakımdan etkin olana bağlıyken bunun tersi doğru kabul edilmez. Aynı zamanda varlık bakımından öncelikte iki ölçüt göze çarpmaktadır: sonsuz şeylerin sonlu olanlara önceliği ve sonlu olanların kendi aralarındaki öncelik.⁴⁷¹ Sonsuz şeylerin önceliği onlar olmazsa sonlu şeylerin olmaması bağlamında ele alınmalıdır (*Met.* 1050b19). Bu aynı zamanda onların sahip olduğu özel *energeia* türüne de bağlıdır. Çünkü onlara ait olan *energeiaya* karşılık olan bir olanak bulunmamaktadır. Sonsuz şeyler bir olanağı yerine getirmeksizin etkinliğe katılabilirler.⁴⁷²

Oluş ve yokoluşa tabi şeylere gelindiğindeyse öncelik varlık ve form bakımındandır oysaki sonsuz şeyler yalnızca varlık bakımından öncedir form anlamında bir öncelikten bahsedilmez. Burada iki ayrı ölçüt söz konusudur çünkü iki ayrı varlık tarzından bahsedilmektedir. Yokolan şeyler söz konusu olduğunda olanak

⁴⁶⁹ Witt, C. (1994), s. 216.

⁴⁷⁰ Beere, J. (2008), “The Priority in Being of Energeia”, *Dunamis: Autour De La Puissance Chez Aristote*, (ed. by. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P. M. Morel), Louvain: Peeters Pub., s. 434.

⁴⁷¹ Beere, J. (2008), s. 430.

⁴⁷² Beere, J. (2008), s. 431.

ve etkinlik aynı bireye yüklenmektedir. Buna göre oluş bakımından sonra olan varlık ve form bakımından öncedir (*Met.* 1050a4-5).

Witt burada, nedensel ve ontolojik öncelik arasında bir ayrım yapılması gerektiğini düşünmekte ve nedensel önceliğin söz konusu olduğu yerde biri diğerinin nedensel aracılığı olmaksızın varolamamaktadır. Ontolojik öncelikte ise böyle bir aracı konum söz konusu değildir yani biri yoksa diğeri de doğrudan olmayacaktır.⁴⁷³ Dolayısıyla olanak-etkinlik ilişkisi ontolojik bir öncelik olarak okunmalıdır. Ama bu iki taraflı bir bağımlılık ilişkisi değildir yani etkinlik, olanak olmaksızın varolabilir.

Ama gerçekten de etkinlik varlık bakımından da öncedir, ilk olarak, varolma bakımından sonra olan şeyler form ve töz bakımından önce olduğundan (örneğin yetişkin çocuğa ve erkek tohuma; çünkü birisi halihazırda forma sahipken diğeri sahip değildir) ve meydana gelen her şey bir kaynaktan ve erekten ilerlediğinden (çünkü o, kaynak olan uğrunadır ve meydana gelme erek uğrunadır) ve etkinlik bir erektir ve olanak bunun uğruna gereklidir. Çünkü hayvanlar gördükleri için görmeye sahip değildirler, görmeye sahip oldukları için görürler (1050a4-11).⁴⁷⁴

Buradaki ilişki ilk bakışta teleolojik bir ilişkiymiş gibi görünmektedir. Ama bu ilişki aynı zamanda ontolojik bir ilişki gibi de okunabilir. Buna göre,

- a. Etkinlikler kendi formlarına sahipken aynı şey olanaklar için geçerli değildir.
- b. Varlığa gelen her şey bir ilke ve amaca doğru ilerler.

O halde olanak ve gelişmemiş entitiler formdan yoksunken etkinlikler ve gelişmiş entitiler onlara özgü olan forma sahiptirler.⁴⁷⁵ Ama burada bir soru sorulabilir: çocuğun yoksun olduğu form, olgun erkek formu mudur yoksa insan formu mudur? İnsan türüne ait olan herkesin insan formuna sahip olduğu açıktır. Bir çocukla bir erkeğin uğruna olduğu şey aynı değildir. Bir şeyin etkin hale gelmesi, kendini

⁴⁷³ Witt, C. (1994), s. 217.

⁴⁷⁴ *Aristotle: Metaphysics* Θ.

⁴⁷⁵ Witt, C. (1994), s. 218.

gerçekleştirmesi belli bir ereğe yöneliktir. Dolayısıyla varlık bakımından öncelik erekle yakından ilişkilidir. Meşe ağacı ele alındığı zaman, meşe ağacı olmaya göre filizin ve palamutun varlık bakımından öncelikleri karşılaştırılabilir: filiz, meşe ağacı olmaya diğerinden daha yakındır. Bunun anlamıysa onun daha az değişmeye ihtiyaç duyması ama palamut için daha fazlasının gerekli olmasıdır.⁴⁷⁶

Öyleyse öncelik ilişkisi için farklı bir ölçütün bulunması gerekebilir. Buna bağlı olarak Witt varlık bakımından önceliğin ontolojik olmaktan ziyade açıklayıcı olarak okunması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü bu durumda olanak, etkinlik uğruna olacaktır ve bu da ikisi arasındaki ilişkiyi açığa çıkaracaktır.⁴⁷⁷ Çocuğun belli bir ereğe ilerlediği kabul ediliyorsa bu, onun belli bir ereği olduğu anlamına gelir. Bu erek yetişkin bir birey olmaktır. Ama bunun tersi doğru kabul edilemez yani yetişkin bir birey çocuğun sahip olduğu ereğe sahip değildir. Onda böyle bir etkinlik yoktur dolayısıyla o, buna dair olanağa da sahip değildir.

Genç Esra yetişkin Esra uğruna olabilir ama bu yetişkin Esra'nın varolacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla genç Esra, yetişkin Esra'ya ontolojik olarak bağımlı değildir. Demek ki bir şey uğruna olmanın gerçekleşmeyeceği durumlarda söz konusudur. Dolayısıyla Aristoteles için önemli olan tikel bir ereğin varolması değil belli bir ereğin bulunmasıdır. Bu durumda da çocuğun yetişkin bir birey uğruna olduğu söylenebilir.⁴⁷⁸ Esra'nın bir erek uğruna olması onun özünü ya da formunu ne noktaya kadarsa oraya kadar gerçekleştirmesi anlamına gelecektir. Onun insan olmaya yönelmesi gelecekte bir şey olacağı için değil şu anda bir şey olmak zorunda olmasındandır. Onun ereği kendi yetişkin hali değil etkin yetişkin bir birey olmaktır. Esra'nın formu zamanla gerçekleştirilen bir şey değildir. Form doğru özelliklere sahip olmaktan ziyade varlığın kendini gerçekleştirmesine dairdir.⁴⁷⁹

Öncelik-sonralık ilişkisini “uğruna olma” bağlamında ele alan Irwin ise etkinliğin, olanağa önce olma nedeni olarak, olanağın etkinlik uğruna olmasını verir. Madde ve form bağlamında da bunun böyle olduğu açıktır çünkü madde olanak

⁴⁷⁶ Beere, J. (2008), s. 436.

⁴⁷⁷ Witt, C. (1994), s. 219.

⁴⁷⁸ Witt, C. (1994), s. 224.

⁴⁷⁹ Witt, C. (1994), s. 227.

halinde olandır, forma ulaşması gereklidir (*Met.* 1050a15). Teleolojik olarak beden in yapısını ve bileşimini açıklayan etkinlikler beden in olanak halinde sahip olduğu etkinlikler olacaktır.⁴⁸⁰ Eğer töz, temel özneyse onda meydana gelen değişimlerde ilineksel olmaktan ziyade tözsel değişimlerdir. Bir töz eğer form tarafından tanımlanıyorsa ve form etkinlikse onların sürekliliğini sağlayan da madde değil form olacaktır. Belli bir canlı olmak kendine özgü niteliklere sahip olmak demektir. Ama bir canlı nın tam anlamıyla o canlı olması için sahip olduklarını etkin hale getirmesi, bunları gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu ikisi arasındaki ilişki de olanak-etkinlik ilişkisinde geçen teleolojik ilişki bağlamında açıklanır ve tözün bir birlik olarak ele alınmasını sağlar.⁴⁸¹ “Ne uğruna olma” öncelik ve sonralığı belirleyen şeydir. Olanak da bu anlamda kendinden başka bir şey uğrunadır.

Ayrıca söz konusu olan farklı etkinliklerin bir araya gelerek tözsel bir varlığın ona ait olan doğasını belirlemek değildir. Aristoteles’in yapmak istediği tek bir varlığı birçok yönden ele almaya çalışmak ama bunu yaparken bu çokluk içinde hep varlığın varlık olmak bakımından ne olduğuna dair tanıma, anlama, incelemeye dönmektir. Varlıktan bahsetmenin birden çok yolu vardır. Ondan ya ilineksel olarak (*Met.* 1017a8-22) ya kendinde bir şey olarak (*Met.* 1017a22-30) ya doğru veya yanlış olarak (*Met.* 1017a31-35) ya da olanaklı ve etkin olarak bahsederiz (*Met.* 1017a35-1017b9).

Tözün dayanak olarak ele alınmasıyla öz olarak ele alınması Aristoteles’in etkinlik-olanak ilişkisine denk gelen kullanımlardır. Tözün etkinlik olarak tanımlanması etkinliğe ontolojik bir merkezilik vermek demektir. Madde ve form daha çok değişim ve meydana gelme bağlamında kullanıldığından madde bir şeyin kendisinden yapıldığı şeyken, form o, olmak için yapılandır.⁴⁸² Örneğin bir ayakkabının maddesi ayakkabının kendisinden yapıldığı deriyken formu, o ayakkabının ne için deriden yapıldığı olacaktır. Formun varlıkla doğrudan bir ilişkisi olduğu ve ona dışsal bir şey olmadığı da açıktır. İnsan, insan olandan farklı ya da başka bir şey değildir. Madde ise o şeyi meydana getiren bir şey olsa bile o şey olmak anlamına gelmeyecektir.

⁴⁸⁰ Irwin, T. (1988), s. 237.

⁴⁸¹ Irwin, T. (1988), s. 238.

⁴⁸² Kosman, A. (1994), s. 197.

Bu durumda iki ayrı kısımdan oluşan bir şeyin ne anlamda birlik olduğunu söylemek, kısımların o şeye ne şekilde ait olduğunu belirlemekten geçmektedir. Ya, a'yı ve b'yi birbirine bağlayan bir c'den söz edilecek ya da a'nın ve b'nin aynı birlik zeminine sahip olduğu iddia edilecektir.⁴⁸³ Scaltas birlik sorusuna dair dört seçenek ortaya atar:

I. a. Bileşik bir tözün maddi kısımları neden birdir?

b. Form ve madde neden bileşik bir tözde birdir?

II. Neden cins ve ayırım yoluyla tanımı yapılan tözün tanımı tek bir şeyin tanımıdır?

III. Neden madde ve form yoluyla tanımı yapılan bir tözün tanımı bir tek şeyin tanımıdır?

IV. Neden bir özneye ilineklere bir ve aynıdır?

Scaltas, b seçeneğine dair verilecek tüm cevapların olanak-etkinlik ayrımında yattığını düşünmektedir. Tözsel ve ilineksel değişimler bize yalnızca dayanağın bilgisini vermezler bunun yanında bu şekildeki bir değişme ayrımı, olanak ve etkinlik kavramlarını sunmamızı da sağlarlar. Scaltas'a göre Aristoteles iki etkinlik türünden bahsetmektedir: hareket veya tamamlanmamış/eksik etkinlik ve *praksis* veya tam etkinlik. Bu ikisini birbirinden ayırma ölçütü ise hareketin bir ereğe sahip olması, *praksisin* ise kendinde bir erek olmasıdır (*Met.* 1048b21-23). *Praksis* belli bir alanla sınırlanmış *energeiadır* ve *energeia*, *psykhenin* yapıp etmeleriyle ilgilidir.⁴⁸⁴ Burada asıl önemli olan bunların birbirlerini nasıl dışladıklarıdır.

Eğer bir etkinlik bir ereğe sahipse o bir erek olamaz; eğer bir erekse bir ereğe sahip olamaz. Bir ereğe sahip olan süreç sona erer, ereğine ulaşmaz. Bu süreç daima tamamlanmamış olacaktır çünkü tamamlanması ortadan kalkması anlamına gelecektir. Dolayısıyla tam bir etkinlik olma anlamında *praksis* yani görme

⁴⁸³ Scaltas, T. (1992), s. 193.

⁴⁸⁴ Polansky, R. (1983), s. 216.

tamamlanmamış etkinlik olma anlamında yani inşa etmekten ayrılır.⁴⁸⁵ Bir hareketin etkinliği onun ürününün ya da amacının etkinliği değildir.

Kosman hareketi, olanak olarak erek ya da ürün olarak kabul etmektedir. Ona göre bir hareket ancak öldükten sonra fark edilebilir. Çünkü yaşarken varlığını tam anlamıyla gerçekleştirmemiştir ve onun tam başarısı kendinden başka bir entiteye dayanır.⁴⁸⁶ Ama Aristoteles için hareket olanak olarak başka bir entite değildir; olanak olarak ürünü de değildir buna bağlı olarak da olanak olarak ereği değildir.⁴⁸⁷ Töz ise bir ereğe sahip olan etkinlik olmaktan ziyade erek olan etkinliktir. Tözün etkinliği madde ve formdan oluşan bir bileşiğin etkinliği olacaktır. Fakat madde daha çok olanak kavramıyla karşılandığından etkinlik tözsel forma ait olacaktır.

Madde ve formu birleştiren üçüncü bir birleştirici öge değildir; tözsel form maddeden farklı ontolojik bir statüye sahiptir. Bu anlamda da töz, madde ve formun toplamı değildir. Form tözün varlığının nedeni ve birliğidir.⁴⁸⁸ Dolayısıyla olanak anlamında madde ve etkinlik anlamında form aynı varlığın iki farklı varolma tarzıdır. Madde kendinde bilinemez olduğundan ve varolmak için forma ihtiyaç duyduğundan töze ait birliği veren formdur. Olanak halinde olan şey, olma ve olmamayı kendinde barındırır fakat etkinlik halinde olan için böyle bir şey söz konusu değildir. Madde ve form iki ayrı fiziksel varlık demek değildir yani onlar ancak soyutlamayla birbirlerinden ayrılırlar, söz konusu olan fiziksel bir ayrılık değildir.

Tözler bu anlamda kendilerinden yapıldıkları madde olamazlar ama maddi özelliklerini onlardan almaktadırlar.⁴⁸⁹ Y'nin X'den olması onun X'den yapıldığı anlamına gelecektir. Oysaki X'in olanak olarak Y olması Y'nin X'den meydana gelmesi demek değildir. Dolayısıyla etkin olarak Y olmak olanak olarak X olmak demek değildir. Üstelik töz söz konusuysen madde ve formdan X ve Y olarak söz edilmez. Çünkü olanak ve etkinlik olanın her ikisi de X şeklindeki bir tözün iki ayrı varolma tarzı ya da yoludur. Burada söz konusu olan bir şeyin eklenmesi, çıkarılması demek değildir. Aristoteles için olanak kavramı geçişli bir yapıya sahip değildir yani

⁴⁸⁵ Scaltas, T. (1992), s. 187.

⁴⁸⁶ Kosman, A. (1984), s. 131.

⁴⁸⁷ Scaltas, T. (1992), s. 188.

⁴⁸⁸ Scaltas, T. (1992), s. 197.

⁴⁸⁹ Beere, J. (2006), s. 304.

X'in olanak olarak Y olması ve Y'nin olanak olarak Z olması, X'in olanak olarak Z olması anlamına gelmez.⁴⁹⁰

Aristoteles'in olanak ve maddeyi ilişkilendirirken yapmak istediği maddenin ne demek olduğunu belirlemekten ziyade maddeyi belirlemeye yarayan kavramları belirlemektir. Bir niteliğe sahip olmak ya da maddeye sahip olmak o şeyin etkin olarak o şey olduğu anlamına gelmez. *Tode ti* olmak forma dolayısıyla etkin olmaya bağlıdır. Bu da bilinebilirlik anlamında maddenin bir katkısı olmadığını ve ilkenin form olduğunu ortaya koyar. Madde bazı özelliklere sahiptir ama bunlar diğer şeylerin de sahip olduğu özellikler değildir. Dolayısıyla maddeye ait özellikleri bilmek o şeyi bilmek anlamına gelmeyecektir. O halde maddenin *Met.* içindeki kullanımlarına ve anlamlarına onun bilinebilirlikle olan ilişkisi bağlamında devam edebilir ve tartışmamızı sonlandırabiliriz.

⁴⁹⁰ Beere, J. (2006), s. 316.

IV.3. BİLİNEBİLİRLİĞİN İLKESİ: MADDE – FORM KARŞITLIĞI

Aslında bu sorunun cevabı buraya kadar gelen sayfalar boyunca defalarca verildi. Yine de bu cevapları toplu halde ele almak ve mümkün olduğunca onları genişletmek yerinde olacaktır. Madde Aristoteles tarafından bir kategori olarak kabul edilmez bu nedenle de bilinemez kabul edilir. Bundan hareketle bazı düşünürler onun maddeyle ilgili düşüncelerini mantıksal/diyalektik bakımından ele alır. Buna göre madde belirlenebilir bir şey olsa da bu onun açıklanabilir bir şey olduğu anlamına gelmez.⁴⁹¹ Töz temel mantıksal özne olarak kabul edilirse bu neyin tözsel neyin olmadığını belirlemek adına yeterli değildir. Ama tözün “bu olmak”lığı ve ayrılabilirliği onun ne olduğunu belirlemek ve bilmek adına yeterlidir⁴⁹² ki madde temelde bu özelliklerden yoksun olduğundan bilinemez ve bilinebilirliğe katkı sağlamaz. Bu bağlamda bilinebilirlik ve madde sorunu birçok farklı yoldan incelenebilir.

Öncelikle tanımın neye göre yapıldığına dair sorun, Aristoteles’te bilinebilirlik sorunuyla yakından ilgilidir. Cins ve tür bağlamında tanım cins ve ayırmadan oluşmakta ve cins, çoğu zaman madde olarak kabul edilmektedir. Onun tarafından ortaya konan ayırımsa özsel ayırım olarak kabul edilmemektedir. Çünkü madde farklılık yaratan bir şey değildir (*Met.* 1058b6). Bu da onun bilinebilirliğe doğrudan bir katkısı olmadığı anlamına gelir. Ayrıca bir insanı diğerinden ayıran sahip olduğu bedensel özellikler değildir, *psykhesid*ir çünkü *psykhe*, insana ait olan birçok yetiyi barındırmakta ve bu yetilere dair olanağın etkin hale getirilmesi ayırım yapmayı sağlamaktadır. İnsanı, insan yapan formu yani *psykhesiyse* ona dair bilgiyi veren de *psykhesid*ir. Dolayısıyla bilinebilirlik maddeye değil de forma referansla yapılması gereken bir şeydir. Bunlar genel olarak kabul edilen şeylerdir. Ayrıntılandırmak bilinebilirlikle madde ilişkisini daha anlaşılır kılacaktır.

Aristoteles’i diğer filozoflardan ayıran temel farklılık, bizim doğrudan ve şüphe götürmez bir biçimde bildiğimiz tek gerçekliği yani bizi kuşatan fiziksel gerçekliği ve ona ait olan hareketi insan aklını harekete geçiren bir problem olarak

⁴⁹¹ Glouberman, M. (1977), “Matter and Rationality”, *Apeiron*, Vol. 11/1, s.11.

⁴⁹² Glouberman, M. (1977), s. 12.

ele almasıdır. Buna göre herhangi bir insani bilim için ilk zorunlu soru, ne varlığın neden değişmediği ne de insandaki gözlemlenen gerçekliğin gözlemlendiği şekliyle gözlemlenmeyen değişikliklere nasıl indirgeneceği değildir. Asıl soru, hareket halindeki varlığın hem mantıksal hem de ontolojik olarak düşünülebilir ve yalnızca anlamlı ve tutarlı değil aynı zamanda doğru olan açıklamalarla ifade edilebilir olduğudur.⁴⁹³ Bu ifade edilebilmeyi varlığın ilksel ilkeleri olan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin olmazlığı ile birlikte ele alan Aristoteles için hareketin olasılığı akılsaldır. Kendinden önceki filozoflar içinde doğaya ve ona dair bilgiye en hatalı yaklaşımın Parmenides olduğunu kabul eden Aristoteles, bunun nedeni olarak onun, gözlemleyen ve gözlemlenen olmaksızın hareketi reddetmekle varlık hakkındaki tüm bilgiyi ortadan kaldırmasını gösterir.

Çelişki ve zıtlığın ötesinde başka bir şey olmalıdır. Karşıtlığın dayanağı ve öznesi, ilineksel farklılık ve ardılığın ötesinde başka bir farklılığın öznesi, tözsel farklılığın ve ardılığın öznesi, ilineksele önce olan ve ondan önce varsayılan bir alan, ilineklerle ilgili olarak hiç bir sürecin düşünülebilir olmadığı bir alan olmalıdır. Kısacası, değişmiş ve düzenlenmiş kuşatıcı gerçeklikle, varlığın içindeki süreç ve hareketle temas halindeki bizlerin bilme durumunda kaçınılmaz ilk kanıtı refleksif, analitik Aristoteles'te açık bir şekilde, çelişmezliğin mutlak gerekliliğine, çelişmez olarak özne ve töz olmayan ama tözsel olan özne ile birlikte, zıt olmayan olarak ilk veya tözsel varlığın içindeki yoksunluğun ve sahip olmanın karşıtlığı olan zıt olmayan karşıtlığa dair bir izlenim uyandırır; özne ilk maddedir.⁴⁹⁴

Bu bağlamda değişen şeylerin olduğu yerde bu şeylere dair bilgiyi elde etmek adına öncelikle değişimi ele alan Aristoteles, onu anlamamızı sağlayan kalıcı bir şeylerin olması gerektiğini düşünmekte ve dayanağa ve karşıtlara dair kabulünü ortaya atmaktadır. Bir şeye ait olan dayanak yani madde sadece o şeye özgüdür ve bu nedenle de o şeyi diğer şeylerden ayırmaktadır. Ama buradaki farklılık, bilgisel bir farklılık değildir; maddenin sahip oldukları herhangi bir şeye benzemekle ilgili değildir.

⁴⁹³ Fitz Gerald, J. J. (1965), "“Matter” in Nature and the Knowledge of Nature: Aristotle and the Aristotelian Tradition”, *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, s. 61.

⁴⁹⁴ Fitz Gerald, J. J. (1965), s. 62.

Doğal töz madde sayesinde farklılaşır. Şeyler her ne kadar bu tekil belirlenimlerle ilgili olarak düşüncenin nesnelere olsalar da kavramsal bilgiden ziyade algısal bilginin nesnelere dirler. Et veya kemik olmayı şu veya bu canlının kemiği ve eti olarak kısıtlayan şeyin ne olduğu onların ne olduğuna dışsal olan bir şeydir.⁴⁹⁵

Aslında burada Platon ile belli bir karşıtlık bulunmaktadır. Platon için duyusal dünya görüşlerinin dünyasıdır ve kendinde bir bilinebilirliğe sahip değildir. Onu bilinebilir kılan İdealar dünyasıdır ki bu dünya tüm gerçekliğin temelidir. Aristoteles içinse böyle bir ayrım doğaya dair bütün bilinebilirliği ve anlamı ortadan kaldırmaktadır. Oysaki doğa ele alındığında bilinebilirlik her varlıkta ve her şeyde bulunan bir şey olarak ele alınmalıdır. Doğal dünya tözlerden oluşmakta ve tözler madde ve formdan oluşan şeyler olarak kabul edilmektedir. Tüm bu tözlerdeki bilinebilirlik kaynağı ise formdur.

Bir köpek ele alındığında köpek olmaklık bu şekilde tanımlanacak bütün canlılara ortak olan şeydir. Bu nedenle de bir köpeğe dair gerçek bilgi onun et veya kemikten yapılmasından değil köpek olmaklığından gelir. Ama bu et ve kemiğin hiçbir biçimde önemli olmadığı anlamına gelmez. Fakat et ve kemiği, köpeğin et ve kemiği yapan onların kendilerinde sahip oldukları bir şeyden dolayı değildir; bunu sağlayan köpek olmaklığın ne olduğu yani formdur. Peki, bu bilinebilirlik içinde madde ve formun etkinlik ve olanakla ilişkisi ne anlamda kurulmaktadır? Neden madde olanağı, form ise etkinliği temsil etmektedir.

D. Charles'a göre böyle bir çift haline getirme ilişkisinin dört sonucundan bahsedilebilir.

- a. Maddenin devamlılığını sağlama (1): Yeni bir töz meydana gelirken bu değişim boyunca devam eden bir maddenin bulunması gerekmektedir. Bir B olmak için B'nin maddesi B olma olanağı korunduğu sürece devam edecektir.
- b. Maddenin devamlılığını sağlama (2): Bir kutu ele alınırsa onun meydana gelmesi sırasında devam etmesi istenen kutuya dair olanaktır. Devam

⁴⁹⁵ Fitz Gerald, J. J. (1965), ss. 71-72.

eden tahtaymış gibi görünse de aslında dikkat etmemiz gereken tahtanın kutu olmaya dair olanağının devam ediyor olmasıdır. Bu anlamda tahtada eklenme ya da çıkarılma şeklinde değişen bir şey yoktur. Bu aynı zamanda kutunun tanımlanmasında tahtanın oynayacağı rolü de belirlemektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi yapma şeylerde tanım o şeyin neye yapıldığına göredir: kutu tahta değildir; tahtadandır. Maddenin devamlılığı aynı olanağın devamlılığı demektir.

- c. Meydana gelen bileşiğin özsel birliği: Aristoteles iki etkin şeyin aynı anda aynı şeyde olamayacağını belirtmektedir. Bu nedenle madde olanak olarak alındığında etkin olarak ele alınan formla bir birlik oluşturması sağlanmış olur. Madde tarafından sağlanan birlik ilineksel bir birlikken form tarafından sağlanan özsel bir birlik durumundadır. Bilinmeye çalışılan bileşik bağlamında madde, formla birlikte ele alındığında akılsal bir biçimde bileşiğe bağlı olacaktır.
- d. Tanımın birliğinin korunması: Olanak olarak kavramsallaştırılan maddeyle, etkinlik olarak kavramsallaştırılan form tanımda bir birliğin sağlanmasını da sağlamış olur. Etkinlik, maddenin neden olduğu haliyle bulunduğunu ve doğasını belirlemeyi sağlar. Bu şekilde de maddenin bileşik içindeki doğası açıklanmış ve tanımlanmış olur. Etkin neden ereksel nedenle yakından ilişkilidir ve etkinlik olan şeyin ereğini ve bu ereğin bilinmesinde maddenin rolünü de belirler.⁴⁹⁶

Bu dört sonuçtan c ve d'nin maddeyle bilinebilirlik ilişkisini kapsadığı açıktır. Maddenin bileşikteki işlevi, daha çok ereksel bir nedene bağlanmakta ve formun nasıl etkin olarak bulunduğu dair bir açıklama vermektedir. Bileşik, kendinde bilinebilir bir bütün olarak görünse de ondaki asıl bilinebilir öge formdur. Çünkü madde kendinde bilinmeyen, belirsiz bir şeydir ve onu bilinebilir, belirli kılan ona yüklenen formdur. Bileşik, formun maddeye yüklenmesi yoluyla bilinebilir kılınır ve bu yüklenme, ilineksel bir şey değildir; özseldir. Meşe ağacına ait madde elma

⁴⁹⁶ Charles, D. (2010), "Metaphysics Θ .7 and 8: Some issues concerning actuality and potentiality", *Being, Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan, Gotthelf*, ss. 192-194.

ağacına dair formu almaz. Böyle bir birleşme olsaydı ağaç, ne ağacı olarak tanımlanacaktı? Yalnızca ağaç olarak ele alındığında, hemen hemen herkes onunla ilgili benzer şeyler söyler. Uzun veya kısa, kahverengi veya bu renge yakın bir gövdeye sahip kendinde yeşil yaprakları olan bir şeydir. Ama elma ağacı dediğimiz zaman onun yalnızca ağaç olmasından değil elma ağacı olmasından bahsederiz. Peki, elma ağacı olmak ne demektir? Kendine ait bir neliği vardır ki bu da meyve veriyor olmasıdır. Oysaki iki ağaç da aynı büyüme evresine sahiptirler. Fakat bu büyüme sonunda ulaşmak istedikleri erek, onlara içseldir ve farklıdır. Sahip oldukları form, ağaç olma şeklindedir ama o, erikle bağlantılı olarak değişir. Fakat tanımları yine de temelde ağaca göre yapılır. Çünkü ağaç olmanın ne demek olduğunu bilmeden elma ağacı olmanın ne demek olduğunu bilemeyiz. Bilinebilirlik tikel, bireysel şeylere yönelmiş gibi görünür. Fakat aslında o, forma dair genel bir konudur.

O halde bilinebilirlik ayırt edici bir karaktere sahip olacaktır. Çünkü bilinmeye çalışılan, neden bir şeyin olduğu şey şeklinde varolduğudur. Bu anlamda ona ait olan doğa, hem tanımsal hem de açıklayıcı bir cevap vermektedir. Dolayısıyla maddenin doğası kavranırsa bileşik tam anlamıyla bilinebilir kılınmış olacaktır.⁴⁹⁷ Madde, forma gönderme yapmaksızın tam anlamıyla bilinebilir kılınmaz bu da onun bilinebilirliğin tek başına ilkesi olmasına engel olur. Uygun olan, maddenin neden bulunduğu, neden bu formun ona yüklendiğinin belirlenmesidir. Böylece madde ve formdan oluşan bileşik bir bütün olarak bilinebilir kılınmış olacaktır.

Formun maddeye yükleniyor olması da önemli bir meseledir. Çünkü bu yüklenme temel bazı sorunlara da yol açmaktadır. Madde tüm belirlenimlerden ve doğrudan bilinebilirlikten soyutlanmış bir şey olarak vardır. Onun hakkında söylenebilecekler, meydana gelmediği, yok edilemediği ve meydana gelme-yokolma ikilisi bağlamında kalıcı olan dayanak olduğu şeklindedir.⁴⁹⁸ Maddeye yüklenenleri iki grup altında toplayan Owens, ilkinin ona özsel olarak ait olanlar yani meydana gelmemek, yok edilmemek ve dayanak olmak şeklinde bir araya toplarken diğer grup, formun ona yüklenmesiyle elde edilenlerdir. Madde metal, inek ya da erkek formunun eklenmesiyle metalik, büyük baş hayvan ya da insan olur. Bu formlar

⁴⁹⁷ Charles, D. (2010), s. 195.

⁴⁹⁸ Owens, J. (1981), "Matter and Predication in Aristotle", *The Collected Papers of Joseph Owens*, (ed.by.: J. Catan), Albany: State University of New York Press, s. 35.

tözseldir; ilineksel değildir.⁴⁹⁹ Yüklem, Aristotelesçi mantıkta daima etkin ve somut nihai öznedir. Tümel olan (*katholou*) ise olanaklı olandır.

Tüm bilginin tümel olması dolayısıyla varolan şeylerin ilkelerinin tümel olması ve gerçek nesnelere ayrılmaması, bahsedilen problemler arasındaki en büyük problemi içerir ama buna rağmen ifade bir bakımdan doğru bir bakımdan değildir. Bilgi, bilmeye benzer biçimde, iki çeşidin bilgisidir, biri olanaklı diğeri etkin. Olanaklılık, tümel ve belirsiz varlık (madde olarak), tümel olan hakkındadır ve bireysel olma bir birey hakkındadır. Görme yalnızca ilineksel olarak tümel renkleri görür çünkü gördüğü bu renk, bir renktir ve dilbilimcinin çalışma nesnesi, bu bireysel A, bir A'dır. Eğer ilkeler tümel olmalıysa bu durumda onlardan gelende tümel olmalıdır, kanıtlarda olduğu gibi, ama eğer böyle değilse hiçbir şey ayrı veya gerçek bir nesne olmayacaktır. Neyse açıkçası bilgi bir taraftan tümel diğer taraftan değildir (1087a10-25).⁵⁰⁰

Aristoteles'in burada eleştirdiği Platon ve onun İdealar teorisidir. Buna göre Platoncular tüm her şey tarafından paylaşılan ortak bir formdan bahsetmektedirler ve bunu İdea olarak adlandırmaktadırlar. Aristoteles ise varolanların ortak bir form taşıyabileceğini ama bunun için onların hepsinin üstünde olan bir İdeanın olması gerekmediğini belirtir. Aynı formu taşıyan birden çok şey olabilir ama bu onların hepsinin aynı olduğu anlamına gelmez. İlkelerin bireyselse bilinemez olmaları sorunu ise olanak ve etkinlik ayrımına gitme yoluyla çözülür. Bilgi (*episteme*) Aristoteles için tümele dair olandır ve ondan Aristoteles olanak ve etkin olarak bahsetmektedir. Etkin olan bilgi *tode ti*'nin bilgisi olacaktır.⁵⁰¹ Bu anlamda aynı zamanda tözsel formun da bilgisidir. Somut tekil daima etkin kalırken ona ait çeşitli özellikler tümel olarak kabul edilir ve bunlar onu, birden çok şeyi almaya dair olanaklı kılar. Töz, form ise hiçbir tümel töz olmayacaktır. Form tanımlanabilir olansa bu durumda tanım, nasıl tümel olana ait olacaktır?

⁴⁹⁹ Owens, J. (1981), "Matter and Predication in Aristotle", s. 35.

⁵⁰⁰ Aristotle: *Metaphysics Books M and N*, (trans. by with Introduction and Notes: J. Annas), Oxford: Clarendon Press, 2003.

⁵⁰¹ Lear, J. (1987), "Active Episteme", *Mathematics and Metaphysics in Aristotle: Akten des X. Symposium Aristotelicum*, (ed.by.: A. Graeser), Berne-Stuttgart: Paul Haupt, s. 149.

Tode ti olmak “belli bu şey olmak” demektir. “Bu”, bir şeyi seçip çıkarmak anlamına gelmekten ziyade onun tikel olup olmadığını, o şeye karşılık gelenin ne olduğuna dairdir. Neyi seçtiği, kullanıldığı bağlama göre de değişecektir. Bir *tode ti* olmak ontolojik olarak ayrılabilir ve belli bir şey olmak demektir.⁵⁰² O halde ona dair bilgi nasıl bir şeydir? Tümele dair bilgi bir olanağı da içinde barındırmaktadır oysaki *tode ti*’nin bilgisi etkinliktir. Tümel bilgisi yalnızca olanaktır ve etkin hale gelmesi bireyler için içine girince mümkün olur. X’e dair bir bilgi, X’in örnekleri olarak görülen birden çok tikel formu tanımakla gerçekleşir. Buradaki bilme türleri arasındaki ayrım daha önce de bahsettiğimiz gibi *D. A. 417a21*’de ele alınan etkinlik türleri arasındaki ayrıma denk gelmektedir.

Tümel, doğası gereği değişebilir olan duyuşal tikel bir şeyin aynı zamanda durağan kalmasını ve bilginin nesnesi olmasını sağlayan şeydir.⁵⁰³ Birden çok olan ve değişen tikeller birlikli bir bütün oluşturmak zorundadır ki bu bütün, değişmeyen, kalıcı ve tam anlamıyla kucaklayıcı olmalıdır. Bu birlikli bütün bağlamında bilgi ise tümselin bilgisidir ki o bütün tikeller üzerindeki ayırt edici bütündür. Tümel, Aristoteles açısından Platon’da olduğu gibi duyuşal şeyin dışındaki bir şeye dair olamaz çünkü ona dair bilgiyi veriyorsa onunla birlikte bulunmak zorundadır. Tikel her bir durumda tümelle özdeş olduğundan tikele ait olan maddi ve formel öğeler tümelde de bulunacaktır.

*Ama “insan” ve “at” şeklinde tümel olmayan bir biçimde bireylere uygulanan terimler, töz değildirler ama bu belli formülden ve tümel olarak kabul edilen bu belli maddeden meydana gelen birleşik bir bütün çeşididir (1035b27-32).*⁵⁰⁴

Fakat tikel ve tümel arasındaki fark ikisinin ve onları oluşturan bileşenlerin farklı bakımlardan ele alınıyor olmasıdır. Tikel bir birey olarak insana gelindiğinde *psykhe*, ilksel töz olarak kabul edilirken beden maddedir ve insan veya hayvan her ikisinin tümel olarak ele alınmasıyla meydana gelen bileşiktir. Aristoteles’e göre *psykhe*deki algılayan veya düşünen kısım ise olanak olarak algılanan veya düşünülen şeydir. Bunun nedeniyse onların ya bu nesnelere kendileri ya da onların formları

⁵⁰² Lear, J. (1987), s. 151.

⁵⁰³ Owens, J. (1981), “The Grounds of Universality in Aristotle”, s. 48.

⁵⁰⁴ *Aristotle: Metaphysics, Complete Works of Aristotle, Vol. II.*

olmasıdır. Nesnelerin kendileri değildir çünkü *psykhede* bulunan şey taş değil onun sahip olduğu formdur. Algılamaya ait nesnelere maddi bir yapıya sahiptirler fakat düşünme nesnelere, imgeler içindeki formlar olarak kabul edilmelidir. *D. A.* 417b22–24'te ise Aristoteles düşünme nesnelere bir şekilde *psykhede* olduğunu söylemektedir yani onlar farklı bir tarzda *psykhede* bulunmaktadır ve bu nedenle de tümeller kendileri olarak *psykhede* değildirler.⁵⁰⁵ Zaten tikel olan bir *psykhede* bulunan bir şeyin tikel olması daha kabul edilebilirdir. Burada sorulacak asıl soruda formların maddeye nasıl ve ne anlamda yüklendiğidir? Öncelikle yapılması gereken temel yüklemlemenin öznesinin ne olduğunu belirlemektir. Aristoteles için bu, etkin tikel bireydir. Yani bireysel insan, bireysel at ya da bireysel ağaçtır.

*Bir töz – yani daha tam, ilksel ve hepsinden daha fazla töz olarak adlandırılan – ne bir özne hakkında söylenen ne de bir öznedir olandır yani bireysel insan ya da bireysel at. Ondaki şeylerin ilksel olarak töz olarak adlandırıldığı tür ise ikincil töz olarak adlandırılır, bu türlerin cinslerinin de olduğu gibi (2a11-14).*⁵⁰⁶

Bu bireysel, gerçek şey aynı zamanda ilksel töz (*prote ousia*) olarak da adlandırılmaktadır. Madde bu bağlamda pek de göz önünde olan bir şey olarak görünmez. Ama *Fiz.* kitabına geldiğinde artık tözle bağlantılı olarak karşımıza çıkmaktadır. Madde ve form ikilisi bağlamında madde, ilksel özne olarak kabul edilirken form onun ilksel karakteristiği olacaktır.⁵⁰⁷ Bu anlamda da form, maddeye yüklenen şey olarak kabul edilecektir. Bu da bir sorun teşkil etmektedir. Çünkü maddeyi belirleyen formdur, formu belirleyen madde değildir. Üstelik form maddeden bağımsız ele alınırken aynı şey madde için söylenmez. Onu bilinebilir ve belirli kılan formdur.

Ama eğer her şey maddeye yüklenirmiş gibi kabul ediliyorsa madde sanki tözün bilinebilirlik ilkesi haline gelecektir. Halbuki o, olanak bakımından bulunan bir şey olarak kabul edildiğinden bunun doğru olamayacağı açıktır. O halde bu ikilem nasıl çözülecektir? Töz dışındaki tüm yüklemeler ilineksel olarak kabul ediliyorsa ve

⁵⁰⁵ Wedin, M. V. (1988), s. 118.

⁵⁰⁶ *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, (trans. by.: J. Ackrill).

⁵⁰⁷ Owens, J. (1981), "Matter and Predication in Aristotle", s. 37.

ona yükleniyorsa, tözden nasıl maddeye yüklenen bir şey olarak söz edebiliriz?

Maddeden kastettiğim, kendinde herhangi bir şey ya da nitelik ya da varlığın onun tarafından belirlendiği herhangi bir şey olarak adlandırılmayıdır. Çünkü bunların yüklendiği bir şey vardır ve kendinde bu her bir yüklemde farklı bir varlığa sahiptir – çünkü diğerleri töze yüklenirken töz maddeye yüklenir – dolayısıyla son şey kendinde ne bir şey, ne de nitelik ne de hiç bir biçimde geriye kalan bir şey olacaktır (1029a20-25).⁵⁰⁸

Owens, buradaki töz-yüklem ilişkisine dair sorunun, bir şeyin onu meydana getiren maddi öğelerle tanımlandığı kabul edilirse aşılabileceğini düşünmektedir. Buna göre eğer birisi evin ne olduğunu sorarsa ona verilen cevap “taş, tuğla ve kalas” şeklinde olacaktır. Ama ev noktasından bakıldığında tanımlananla tanım değiştirilebilir oysaki doğal tözlere gelindiğinde aynı şeyden bahsedilemez. İnsan et ya da kemik olarak tanımlansa bile et ya da kemik insan olarak tanımlanamaz. Et ve kemik anlamında maddenin insan olduğunu söylemek Esra gibi bir gerçekliğe karşılık değildir. Ona belli bir formun eklenmesi gerekir. Dolayısıyla insana dair bilgi et ve kemikten sağlanmaz, onlara yüklenen form yani *psykhe* insana dair bilgiyi verendir. Özsel form maddesinden ayrılabilen bir şey olarak karşımızda durmaktadır. Maddeye yüklenen bu tözsel form onunla bir bileşik oluşturmaz aksine varlığa gelen bir birliktir. Bunu da sağlayan maddenin olanak, formun ise etkin olarak bir ve aynı töz olmasıdır. Madde şeylerin kendilerinde sahip oldukları bir şeyken form o şeyin kendisidir. Maddeye göre yapılan tanım açıklayıcı ve tam olmaktan ziyade göreliliği bir tanım olacaktır ve bu göreliliği sağlayan ise formdur.

Madde hiçbir şeyi tanımlamaz o “Ne” sorusuna cevap vermez bunun yerine “Neyden” ya da “Neye göre” sorusuna cevap verir. Ama bu soruların cevaplanması için ilk önce o şeyin ne olduğunun bilinmesi gereklidir. Tüm kategorik belirlenimler maddenin doğası dışındadır ve ona ilineksel olarak bağlıdır. Maddeye dair olumsuzlama bile dışta kalan bir şeydir.⁵⁰⁹ Ona dair olumlu bir şeyler söylemek mümkün değildir yani madde olumlu bir biçimde tanımlanamaz. Ama yine de

⁵⁰⁸ Aristotle: *Metaphysics Books Z and H*.

⁵⁰⁹ Owens, J. (1981), “Matter and Predication in Aristotle”, s. 41.

duyusal şeylere dair değişim ve hareket, madde aracılığıyla çözülmektedir. Değişim maddenin dayanak olması yoluyla yoksunluktan olumlu forma doğru ilerleyen bir şey olarak kabul edilir. Fakat ne değişimin kendisi ne de değişen yalnızca maddeye referansla bilinebilir. Müzik bilgisi olmayandan müzik bilgisi olana giden insan, et ve kemik olarak tanımlanan insan değildir ya da bunlardan oluşan insanın tanımı bu değişimin nasıl meydana geldiğine dair bize bir bilgi vermez.

Bu sorun tözsel değişmeye gelindiğindeyse başka bir boyut kazanır. Çünkü tözsel değişme ilineksel değişmenin aksine bir tözün yokolup başka birinin meydana gelmesi olarak kabul edilmektedir ve tüm bu değişim için dayanak görevi gören dört öge yani maddi öğelerdir. Ama toprağa ya da suya referansla bir insan nasıl tanımlanabilir ki? Bu dört öge bir yanda insanı meydana getirirken diğer yanda meydana getirdiği bir at olabilir. Bu durumda insana dair tanımı ya da onu bilmeyi, ata dair tanımdan ya da ona dair bilgiden ayıran ne olacaktır? Ortak özne kendinde gözlenebilir ya da bilinebilir bir şey değildir. Bu anlamda tözsel değişmedeki özne yani madde doğrudan değil dolaylı bir biçimde bilinen şeydir.⁵¹⁰

Dayanak/altta duran doğa bilimsel bilginin nesnesidir, analogi yoluyla. Çünkü bronzun heykele, tahtanın yatağa veya maddenin ve form almadan önce formsuz olanın formu olan herhangi bir şeye olması gibi dolayısıyla dayanağın töze olması gibi yani “bu” veya varlığa (191a7-12).⁵¹¹

O halde madde, ilineksel değişmenin öznesidir ama bu haliyle belirlenimi, bilgisi ve olumsuzlaması yoktur. Olumlu anlamda hiçbir doğaya denk gelmemekte bu nedenle de bilinmemektedir. Olanak halinde olmakla da belirsiz bir şey olacaktır çünkü yalnızca etkin halde olan belirli olandır. Onun Aristoteles’in felsefesine olan katkısı en fazla doğa felsefesi bağlamında görülecektir. Çünkü madde formla birlikte değişimi, hareketi ve tikellere ait olan çoğulluğu sağlayan şeydir dolayısıyla da katkısı doğa felsefesinde daha çok göze çarpar.

Formu olmayan şeyin olduğu yerde, o şeye dair bir bilgiden de bahsedilemez. Çünkü bir şeyi, o şey etkinlikleri yerine getirmeye giriştiğinde bilir ya da tanımlarız

⁵¹⁰ Owens, J. (1981), “Matter and Predication in Aristotle”, s. 45.

⁵¹¹ Aristotle: *Physics, Complete Works of Aristotle*, Vol. I

ki bu etkinlikler de form nedeniyledir. Bir şeyin etkinliğini bilmek ise onun formunu bilmemiz demektir. Atın maddesiyle ilgili bir şey bilmemiz mümkündür fakat bu bilgi bize onun olanak olarak ne olduğu bilgisini verir. Ama hatırlanacağı üzere form ve etkinliğin madde ve olanağa göre tanımsal ya da epistemolojik bir önceliği vardır. Dolayısıyla maddeye dair bir bilgi, forma dair bilgiye göre sonra olacak ve bu nedenle de eksik kalacaktır. İlk elde edilen bilgi, ikinci bilgiyi desteklerse bir şeye dair olan bilgimizin tam olduğunu ya da onu tam anlamıyla bildiğimizi söyleriz. Bir şeyi kavramak demek onun formunu kavramak demektir. Buna bağlı olarak da form yalnızca açıklama bakımından değil bilinebilirlik bakımından da maddeye öncedir.

Hem psikoloji hem de teolojisinde Aristoteles formu değer taşıyıcısı olarak kabul etmektedir. Formun özellikleri: bilinebilirlik, düzen, belirlenim olarak verilmekte ve bunlar nihai değerler olarak kabul edilmektedir. Maddeye geldiğindeyse o madde olmak bakımında bilinmeyen, düzensiz, belirlenimsiz olarak tanımlanır. O halde form içsel iyiler yelpazesinde olumlu değerlere karşılık gelirken maddenin olumsuz bir değeri vardır. Madde ve formdan meydana gelen bileşik kendi içsel değerine kendindeki form nedeniyle sahip olacaktır; maddesi nedeniyle değil. Bu nedenle de form, madde ve bileşik üzerinde açık ara değerbilimsel bir önceliğin zevkini çıkarır.⁵¹²

Bu bölüme dair tartışmayı bitirmeden önce düşünme ve bilinebilirliğin madde ve formla olan bağlantısı, bir de sonsuz tözler açısından ele alınabilir. Daha önce de belirtildiği üzere sonsuz şeyler bir maddeye sahip olmayan şeyler olarak tanımlanmaktadırlar ve bu anlamda onlar yalnızca etkin halde bulunan şeylerdir. Madde, doğal tözlere dair bir bilgiyi tek başına sağlamasa da formla birlikte onları tanımamız ve onlarda meydana gelen değişimin farkına varmamızı sağlar. Peki, sonsuz tözler maddeden yoksun olmaları anlamında bir değişime tabi olacaklar mıdır ya da onların bilinebilirliğini sağlayan form, doğal tözlere ait formdan farklı mı olacaktır?

Karşıtı olmayan şeyler, etkin ve ayrı olarak tanımlanan şeylerdir ve bunları Aristoteles töz olarak adlandırmaktadır. *Met.* XII. Kitap'ta ise bu tözler aynı

⁵¹² Graham, D. (1990), s. 101.

zamanda hareketsiz hareket ettiriciler olarak adlandırılmaktadırlar. Aristoteles hareketi başlatan bir şeyden bahsetmek zorunda olduğumuzu ama onun doğasının hareket ettirdiklerinden farklı olması gerektiğini düşünmektedir. Bunun karşıtı olan şey ise kendinden hareket eden bir şeydir. Kendinde hareketli şey, olanak halindeki bir şeyi içermez çünkü olanaklı olmak etkin hale geçmek demektir yani başka bir şey tarafından hareket ettirilmek demektir. Hareketsiz hareket ettirici (*akineton kineton*) olarak adlandırdığı ilk hareket ettirici saf *energeiadır*. O bu özelliğe ek olarak kendi nesnesine sahip olacak ve maddeyi içermeyecektir.⁵¹³

Doğruluk onlara dair bir kavrayışta bulunurken onlara dair yanlış bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Söz konusu olan onlar hakkındaki bilgisizlik olacaktır. Çünkü bu şeylere dair kavrayış birincil bir kavrayıştır. Aristoteles *D. A.*'da *psykhenin* imgeler olmaksızın düşünemediğini belirtir. Ama bu kendinde sorunlu olan bir kabuldür. Çünkü imgeler algılama sonucu oluşur ki algı, nesneye bağlı olması anlamında maddi bir değişimi de içermektedir. Algıya sahip olmayan kişi ne öğrenecek ne de bir şeyi anlayacaktır. Oysaki bilimlerin ilk ilkeleri düşünme yetisine aittir ve daima doğrudurlar.⁵¹⁴

Berti bu sorunun, ancak *D. A.* III.6'da ve *Met.* Θ.10'da ele alınan "bölünemez", "birleşik olmayan" kavramlarının anlamlarının açığa çıkarılması yoluyla çözülebileceğini düşünmektedir. Buna göre bölünemez olan şeyler zorunlu bir biçimde doğrudurlar ve onlara dair birlik, düşünme yetisi (*nous*) tarafından sağlanır.⁵¹⁵ Ama bölünebilir şeylere dair bilgi Aristoteles için, doğrudan elde edilen bir bilgi olmayacaktır. Bunun nedeniyse olanak ve etkinlik ilişkisi bağlamında bir birlik sağlasalar ve bilinebilirliklerini sağlayan form olsa bile yine de bu gibi şeyler göz önüne alındığında maddenin de işin içine giriyor olmasıdır. Madde, madde olmak bakımından bilinemez olsa bile form ile birlikte bilinebilir hale gelir.

Bölünemeyen şeyler ise özleri bakımından ayrılabilen şeyler değildirler ve onlara dair bilgiden bireysel bir bilgi olarak söz edilemez ancak tümel bir bilgi

⁵¹³ Berti, E. (1978), "The Intellection of "Indivisibles" According to Aristotle: *De Anima* III 6", *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of The Seventh Symposium Aristotelicum*, (ed. by: G.E.R. Lloyd&G.E.L. Owen), Cambridge: Cambridge University Press, s. 141.

⁵¹⁴ Berti, E. (1978), s. 142.

⁵¹⁵ Berti, E. (1978), s. 143.

olabilir. Çünkü bölünebilirlik bir olanağı beraberinde getirmektedir. Oysaki bölünmeyen olarak kabul edilenler kendilerinde düşünülebilir ve bilinebilir şeylerdir ve karşıtları yoktur. Onların özleri ve tözleri bir ve aynı şeydir ve bu gibi şeyler için doğruluk ya da yanlışlık söz konusu değildir. Bu nedenle de onlara dair bilgi, herhangi bir tümelin özüne ait olan bilgi olacaktır.⁵¹⁶ D. A. bağlamında onlar için kullanılan bölünemez kavramı bu bağlamda onların tümelliğini simgeler. *Met.*'e gelindiğindeyse onlara atfedilen “birleşik olmama”, onların ayrılabilirliğini simgelemektedir. Birleşik olmayan şeyler meydana gelmeyen ve yokolmayan şeylerdir. Bu anlamda da her türlü olma ya da yokolma olanağından ayrı tutulmalıdırlar çünkü bu şeyler saf *energeia*dır. Madde ve formdan oluşan şeyler için form o şeyin özüyse ve bu tözler yalnızca formdan oluşuyorsa onlarda formla öz bir ve aynı şey olacaktır.

⁵¹⁶ Berti, E. (1978), ss. 146- 147.

SONUÇ

Madde üzerine olan bu çalışmamız onu, farklı yönleriyle ele almayı amaçlamaktaydı. Bunun ana nedeniyse onun kendinde bilinmeyen bir şey olsa da birçok farklı bağlamda farklı rollere büründüğünün düşünülmesiydi. Ama amaçladığımız şey onun farklı farklı anlamlarını vermekten ziyade onunla bağlantılı görülen yapıların analizini yapmaktı. Bu amaçla başlanan tezin her aşamasında kaçınılmaz bir biçimde maddenin formla olan ilişkisi karşımıza çıktı. Çünkü maddeyi biliriz, belirli kılan formdur. Fakat bu ilişki temelde değişime ve birliğe yönelik olan bir ilişki görünümündedir.

Amacımız şeylerin neden değiştiğini ya da değiştikten sonra ne olduğunu açıklamak değildi. İstenen değişen şeylerin değişseler bile nasıl hala bir birlik olarak o şey kaldıklarını belirlemektir. Bu ise oldukça ayrıntılı bir incelemeyi gerektirmektedir. Aristoteles'in felsefesinin tek bir yönü ya da bir kitabıyla sınırlanmış olmaksızın maddeye yüklenen işlevler bağlamında alanımızı geniş tutmaya çalıştık. İlk ele aldığımız alan ise tüm gerçekliğiyle önümüzde duran doğa ve ona dair bilim olarak kabul edilen fizikti.

Aristotelesçi evren varsayıldığı şekliyle üstte ona hareketi veren hareketsiz hareket ettiriciden altta doğru giden düzenli bir birliktir. En altta duran kimileri için ilk/saf madde kimileri içinse dört öge ve onların oluşturduğu düzendir. Bana göre ilk'saf maddeye dair bir kabul Aristoteles'i Platon'a yaklaştırma çabalarından biridir. Bunun nedeniyse ilk maddeye dair kabulün kökenlerinin Platon'un ana taşıyıcı fikrinde aranıyor olmasıdır. Oysaki onlar arasında hiç de küçüksenmeyecek derin farklar vardır.

Öncelikle Platon için ana taşıyıcı, saf olanaktır. Kendinde hiç bir şey olamaz çünkü o her şeyin kendinden çıktığı belirsiz şeydir. Peki, böylesi saf bir olanak nasıl etkin halde bulunan şeyleri meydana getirmekten sorumlu tutulabilir? Üstelik Aristoteles'in felsefesi içinde yöneltilebilecek en önemli itiraz saf olanak diye bir şeyin olanaksızlığıdır. Aristoteles için madde, doğal dünyayı anlamamızda merkezi bir roledir çünkü o, hem bir öge hem de bir neden rolündedir. Oysaki ana taşıyıcı, kendinde hiçbir şey taşımadığından ona böyle bir nedensellik de yüklenemez. Üstelik

doğal dünyayı anlamak adına madde tek başına yeterli olsaydı Aristoteles form diye bir şeyi bulma ve maddeyi onun yoluyla belirleme ihtiyacı duymayacaktı. Sonuç olarak böylesi bir ontolojik bakış açısından tezimde ilk madde kavramını reddettim. Bunun yerine her şeyin temelinde durduğuna inanılan dört ögenin kendilerine ait olan belirli doğaları yoluyla bu görevlerini yerine getirdiklerini göstermeye çalıştım.

Öte yandan Aristoteles'te madde sadece doğal dünyayı açıklayan bir şey değildir o, formla birlikte varlığa dair farklı yollardan biridir. Çünkü madde tek neden değildir onun yanında meydana gelmeyi ve varlığı açıklamak için başka nedenlere de ihtiyaç vardır. Madde bir varlıktaki hareketin ve değişimin ilkesidir ve bunu gerçekleştirirken tek başına yeterli değildir. Ona her zaman belli bir form eşlik eder. Madde ve formdan oluşan şeyler ise kendilerinde sahip oldukları birlik ve otonomi nedeniyle başka şeylere bağımlı olmadan gelişmeye, büyümeye devam ederler.

Fakat bu onların her şeyi tamamen kendiliklerinden yapabilecekleri anlamına gelmez. Kendilerinde belli bir öz-otonomiye sahip olsalar da sahip oldukları bu yapı onları her şeyin üstüne yerleştirmez. Örneğin hareket eden bir şey için hareketin ilkesi ona içsel ya da dışsal olabilir. Bir taş kendi kendine hareket etmez ama onu hareket ettiren ona dışsal olan bir şey örneğin onu yukarıdan aşağıya bırakan insandır. İnsana gelindiğindiyse o kendi kendine hareket etme yetisine sahiptir. Yine de Aristoteles her hareket eden canlıyı hareket ettiren bir şeyin olduğunu düşünmektedir. O halde insanı hareket ettiren nedir? Aristoteles öncesi filozoflar bunun *psyche* olduğuna inanmakta ve ona bedenden bağımsız bir varlık kabul etmekteydiler. Aristoteles ise *psykhenin* bedenle işleyen bir şey olduğunu kabul eder. İnsanı hareket ettiren ya da hareket eden her şeyi hareket ettiren nedir? Bu şeyin kendinde hareketsiz olacağı açıktır. Çünkü onu da hareket ettiren bir şey kabul etmek demek bu zincirin sonsuza kadar devam etmesi demek olacaktır. Bu hareketsiz hareket ettirici varolan her şeye ilk hareketi verir. Onun kendinde hareketsiz oluşu da maddeden bağımsız olması demektir ki bu da onun sonsuz olması ve Aristoteles'in evreninde en üstte duran şey olarak görünmesi anlamına gelecektir.

Aristoteles bu hareketsiz hareket ettiricinin yerini ay – üstü dünya olarak adlandırır. Biz canlılar ise sonlu bir doğaya sahip olmamız, meydana gelen ve

yokolan şey olmamız nedeniyle ne yazık ki Aristoteles'in ilk hareket ettiricisiyle aynı doğayı paylaşamayız. İşte bana göre ki tezimin ana fikri de, maddenin tam da bu noktada resme eklenmesinin kaçınılmaz olduğudur. Madde doğal dünyaya ve biz canlılara dair tüm açıklamalarımızda bulunması gereken kavramdır. O meydana gelme, yokolma, hareket ve hatta *psykhe*ye ait olan yetiler bakımından çok önemli bir yere sahiptir. Bu yerinin çok da ön plana çıkmama nedeniyse Aristoteles'in ondan hep olumsuzlama yoluyla bahsediyor olmasıdır.

Tüm bu zorluklara rağmen maddeye dair açıklamamı hareket ve değişimle sınırlamak istemedim ve onun bizim, meydana gelme ve yokolmaya tabi canlılar açısından üstlendiği işlevleri de ele almak istedim. Bu amaçla ilk olarak onun canlılara dair açıklamadaki işlevi ele alındı. Karşımıza çıkan kavramsa “koşullu gereklilik”ti. Koşullu gerekliliğe tabi olan şeyler meydana gelen şeylerdir ve temelde anlamı bir şeyin, başka bir şeyin öyle olması nedeniyle gerekli bir biçimde onu takip etmesi ama kendinde alındığında aynı gerekliliğe sahip olmamasıdır.⁵¹⁷ Bu anlamıyla da gereklilik daima bir amaca yönelen veya ona göre düzenlenen bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin insanın göz kapakları olmasının veya olduğu şekliyle olmasının nedeni yalnızca maddi yapısına bakarak açıklanamaz ama gözü korumak için olması şeklindeki ereğini gerçekleştirme içinse bu belli maddi yapıya sahip olması kaçınılmazdır.

Fakat maddi yapı bir şeye dair açıklamayı verse de bu doğrudan olmak yerine dolaylı bir açıklama olarak kalmak zorundadır. Çünkü bir şeye dair açıklamayı o şeyin ereği/formu verir. Dolayısıyla beş parmağa sahip olmak maddi dünyada bize birçok şeye dair kolaylık sağlasa da neden beş parmağa sahip olduğumuza dair soru onların sağladıkları faydalar bağlamında belirlenemez. Bu da bize bir kez daha maddenin tek başına bilinebilirlik adına bir katkı sağlamadığının kanıtını sunmaktadır. O halde onu ele alırken formla birlikte almak bir gereklilikten çok zorunluluktur.

Öte yandan varlık nedir sorusunu töz nedir sorusuyla özdeş olarak gören Aristoteles için töz, madde ve formdan oluşan bir bileşik olarak açığa çıkmaktadır.

⁵¹⁷ Cooper, J. (1985), s. 151.

Oysaki töz Aristoteles tarafından ilk eserlerinden beri “her şeyin varlığını borçlu olduğu ama kendisinin hiçbir şeye ihtiyacı olmayan şey” olarak tanımlanmaktaydı. Ayrıca tezim açısından bu bağlamda ilgimi çeken soru bir bileşik olan tözü ne anlamda bileceğimizdi. Çünkü iki şeyden oluşan bir şeyin bilinmesi bu iki şeyin de bilinmesine bağlıdır. İki şeyden birine dair elde edilen eksik bilgi o şeyi tam olarak bilmemizi de zorlaştırır. Bu nedenle acaba madde bir şeyin bilinebilirliğine katkı sağlar mı diye düşünmek kaçınılmazdır.

Bu düşünce en başından beri aklımda olsa da onu açıklamayı tezin son bölümüne bıraktım. Bunun nedeniyse maddenin formla ve bilinebilirlikle ilişkisinin, metafiziğe gelene kadar tam anlamıyla ortaya konamaz gibi görünmesiydi. Aristoteles, bilinebilirliği belirgin bir biçimde forma bağladığından ve bunu da olanak-etkinlik bağlamında yaptığından son bölüm bu sorunu ele alarak sonlandırıldı. Buna göre madde yeniden resimde bir kenara itilmiş ve form eski krallığına dönmüştü.

Formun bilinebilirliğin tek ilkesi olarak kabul edilme nedeni onun kendinde bilinen bir şey olarak epistemolojik olarak maddenin belirlenimine ihtiyaç duymamasıdır. Bileşik şeylere dair bilgi Aristoteles için, doğrudan elde edilen bir bilgi olmayacaktır. Bunun nedeniyse olanak ve etkinlik ilişkisi bağlamında bir birlik sağlıyor olsalar bile ve bilinebilirliklerini sağlayan form olsa bile yine de bu gibi şeyler göz önüne alındığında maddenin de işin içine giriyor olmasıdır. Madde, madde olmak bakımından bilinemez olsa bile form ile birlikte bilinebilir hale gelir. Fakat bölünmez ve birleşik olmayan şeylere gelindiğinde maddenin tamamen resmin dışında kaldığı görülür. Çünkü bu şeyler bu özelliklerini, maddesiz yani saf formlar olmaktan dolayı almaktadırlar. Bu da onları varolan her şeyin üstüne yerleştirmiştir.

Aristotelesçi evren üstte saf form altta saf madde olarak kabul edilmeye uygunmuş gibi görünse de hatta bazı düşünürler tarafından böyle alınsa da bu bence hatalı ve tek yönlü bir bakış açısidir. Böylesi bir resim, ortaçağa dair bir bakış açısıyla okunursa varolan düzene tam anlamıyla uygun bir resimdir. Bu aynı zamanda anakronik bir okumadır. Her şeyden önce Aristoteles’in saf formu yaratıcı değildir dahası böyle bir derdi de yoktur. Bana göre de onun bu özelliğini korumasında en azından doğal dünya bağlamında madde önemli bir role sahiptir.

Çünkü yaratıcı bir Tanrı olmadan varolan şeyler neye göre açıklanacaktır. Bu çok tartışmalı bir sorudur ve sorunun cevabı varlığa tek bir yönden değil çok anlamlı bir biçimde yaklaşmaktır ve ona bu çok anlamlılığı vermede form kadar madde de önemli bir işlev üstlenir.

En başta söylediğimizi tekrar edersek evet, madde kendinde bilinemezdir ama bu, onun hakkında konuşulamayacağı anlamına gelmez. Bu onu bilinebilirlik sorunu bağlamında bile işin içine sokmak demektir. Onun felsefesi açısından varolan her şey sahip olduğu işlevini yerine getirmek yoluyla kendini gerçekleştiriyorsa madde de bu görevini doğal dünya ve meydana gelme – yokolma bağlamında gerektiği biçimde yerine getirmiştir.

EKLER:**KAVRAMLAR SÖZLÜĞÜ**

Adynaton: Olanaksız

Aer: Hava

Aitia: Neden

Akineton kineton: Hareketsiz Hareket Ettirici

Aletheia: Hakikat

Alloiosis: Başkalaşım

Ama: Bir arada

Anagke eks hypotheseos: Koşullu Gereklilik

Anthropos: İnsan

Apeiron: Sınırsız

Aptesthai: İlişkide olma

Arithmon: Sayılabilir

Arkhe: İlke

Aukhesis: Gelişme

Biai: Zorlama

Dia ti: Niye?

Diaphora: Ayrım

Doksa: Sanı

Dynamis: Olanak

Eidos: Form/tür

Einai: Olmak

Ekeininon: -den olma

Ekhein: Bir yere Sahip Olmak

Ekmageion: Kalıp/ Plastik Öğe

Eks hypotheseos: Koşul yönünde/üzerine

Enantiosis: Karşıt olma

Energeia: Etkinlik

Enhyarkhein: Oluşturan/sürüp giden

Entelekheia: Gerçekleşme

Ephekses: Ardışık/peş peşe

Episteme: Bilgi

Eremia: Daima duran

Ergon: İşlev

Genesis: Meydana Gelmek

Genos: Cins

Homales: Benzer

Homoemomeros: Eş türden

Horismos: Tanım

Hydor: Su

Hyle: Madde

Hypokeimenon: Dayanak

Hypodokhe: Kap

Idios Topos: Uygun/Tam Yeri

Kata physin: Doğaya göre

Kata symbebekos: İlineksel olarak

Kath' ekaston: Tikel

Katholou: Tümel

Khora: Yer

Khoris: Ayrı

Khoristos: Ayrılabilir

- Kinesis*: Hareket
- Kronos*: Zaman
- Megista gene*: Geniş Cins
- Metabole*: Değişim
- Metaksu*: Arada
- Metokhe*: Ekleme
- Nous*: Düşünme Yetisi
- Oreksis*: Arzu
- Ousia*: Töz
- Para Physin*: Doğaya Karşı
- Paskhein*: Pasif/edilgen olma
- Periekhein*: Çevrelemek
- Phantasia*: Hayal gücü
- Phora*: Yer Değiştirme
- Phthora*: Bozulma
- Physis*: Doğa
- Poiein*: Etkide Bulunma
- Proto Hyle*: İlk Madde
- Prote Ousia*: İlksel Töz
- Steresis*: Yoksunluk
- Syllogism*: Tasım
- Symphuton*: Doğuştan
- Synekses*: Sürekli
- Synistanai*: Tesis etme/bir arada bulunma
- Syntheton*: Bileşik
- Tautomaton*: Kendiliğinden olma

Tekhne: Zanaat

Telos: Erek

Tetelesmenon: Tamamlanmış

Thermon: Yaşamsal Isı

Thurathen: Dışarıdan Gelmek

Ti esti: Nedir?

To hou heneka: Bir şey uğruna olma

Tode ti: Bu bir belli şey

Topos: Yer

To ti en einai: Öz

Tykhe: Şans

Zoon: Canlı

ARİSTOTELES KAYNAKÇA

Aristotle: De Anima, (trans. by. W. S. Hett), Cambridge: Loeb, Harvard University Press, 1957.

Aristotle: De Anima Books II and III (with Passages from Book I), (trans. by.: D. W. Hamlyn), Oxford: Clarendon Press.

Aristotle: De generatione et Corruptione, (trans. by with notes: C.J.F. Williams), Oxford: Clarendon Press

Aristotle: De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages form II. 1-3), (trans. with notes: D. M. Balme), Oxford: Clarendon Press, 2001.

Aristotle: History of Animals, (trans. by.: d'A W. Thompson), *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

Aristotle: Generation of Animals, (trans. by.: A. Platt), *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

Aristotle: Metaphysics, (trans. by.: W. D. Ross), *Complete Works of Aristotle*, Vol. II, (ed. by. J. Barnes), Princeton: Princeton University Press, 1984.

Aristotle: Metaphysics Books M and N, (trans. by with Introduction and Notes: J. Annas), Oxford: Clarendon Press, 2003.

Aristotle: Metaphysics Books Z and H, (trans.by.: D. Bostock), Oxford: Clarendon Press, 2006.

Aristotle: Metaphysics, (trans. By.: H. Tredennick), vol. I., Harvard: Loeb, 1933.

Aristotle: Metaphysics, (trans. By.: H. Tredennick), vol. II., Harvard: Loeb, 1935.

Aristotle: Metaphysics Θ, (trans. by.: S. Makin), Oxford: Clarendon Press.

Aristotle: On Generation and Corruption, (trans.by: H. H. Joachim), *The Basic Works of Aristotle*, (ed. by: R. McKeon), New York: Random House, 1941.

Aristotle: On The Heavens, (trans. by.: J. L. Stocks), *Complete Works of Aristotle*, (ed. by J. Barnes), Princeton: Princeton University Press Vol. I., 1984.

Aristotle: On The Parts of The Animals, (trans. by. J. G. Lennox), Oxford: Clarendon Press, 2004.

Aristotle: On Youth, Old Age, Life and Death and Respiration, (trans. by.: G. R. T. Ross), *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

Aristotle: Physics Books I and II, (trans. by. W. Charlton), Oxford: Clarendon Press, 2006.

Aristotle: Physics, (trans. by.: R. P. Hardie and R. K. Gaye), *Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

Aristotle: Physics, Vol. I, (trans.by.: P.H. Wicksteed, F.M. Cornford), Harvard:Loeb, 1929.

Aristotle: Posterior Analytics, (trans.by.: J. Barnes), Oxford: Clarendon Press, 2002.

Aristotle: Posterior Analytics, (trans. by.: H. Tredennick), Harvard: Loeb, 1960.

Aristotle: Topics, (trans. by.: E. S. Forster), Harvard: Loeb, 1960.

Aristotle's Categories and De Interpretatione, (trans.by.: J. Ackrill), Oxford: Clarendon Press, 1963.

Aristoteles: Fizik, (çev.: S. Babür), İstanbul: YKY, 1997.

Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, (çev.:S. Babür), Ankara: Dost yay., 1997.

Aristoteles: Hayvanların Hareketi Üzerine, (çev.: H. N. Erkızan), İstanbul: Bulut yay., 2000.

Aristoteles: İkinci Çözümlemeler, (çev.: A. Houshiary), İstanbul: YKY, 2005

Aristoteles: Kategoriler, (çev.: S. Babür), İstanbul: İmge Kitabevi, 1996

Aristoteles: Metafizik, (çev.: A. Arslan), İstanbul: Sosyal yay, 1996.

Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, (çev.: C. Gürbüz), İstanbul: Ara yay., 1990.

Aristoteles: Ruh Üzerine, (çev.: Z. Özcan), İstanbul: Alfa yay., 2000.

Aristoteles: Topikler, (çev.: H. R. Atademir), İstanbul: Hamlet yay., 2000.

KAYNAKÇA

Ackrill, J. L. (1998), "Aristotle's Definitions of *Psuche*" *Essays on Aristotle and Plato*, New York: Oxford University Press.

Anscombe, G. (1981), "The Principle of Individuation", *The Collected Papers of G. E. M. Anscombe: From Parmenides to Wittgenstein*, Vol. I, Oxford: Blackwell Pub.

Asmis, E. (1981), "What's Anaximander's "Apeiron"?", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 19/3: 272-297.

Bianchi, E. (2006), "Receptacle/Chora: Figuring the Errant Feminine in Plato's *Timaeus*", *Hypatia*, vol.21/4: 124-146

Balme, D. (1962), "Τένοϋϑ and Εἶδοϑ in Aristotle's Biology", *The Classical Quarterly*, Vol. 12/1: 81-98.

Balme, D. (1984), "The Snub", *Ancient Philosophy*, Vol. 4/1: 1-8.

Balme, D. M. (1987), "Aristotle's Biology was not essentialist", *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*.

Beere, J. (2006), "Potentiality and the Matter of Composite Substance", *Phronesis*, Vol. 51/4: 303-329.

Beere, J. (2008), "The Priority in Being of *Energieia*", *Dunamis: Autour De La Puissance Chez Aristote*, (ed. by. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P. M. Morel), Louvain: Peeters Pub.

Berti, E. (1978), "The Intellection of "Indivisibles" According to Aristotle: De Anima III 6", *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of The Seventh Symposium Aristotelicum*, (ed. by.: G.E.R. Lloyd&G.E.L. Owen), Cambridge: Cambridge University Press.

Bolton, R. (1997), "The Material Cause: Matter and Explanation in Aristotle's Natural Science", *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Stuttgart: Steiner.

Bolton, R., Lennox, J. G. Lennox (2010) (eds.), *Being, Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan, Gotthelf*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bostock, D. (1980), "Aristotle's Account of Time", *Phronesis*, Vol. 25: 148-169.

Bostock, D. (1982), "Aristotle on the Principles of Change in *Physics I*", *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, (ed.by.: M. Schofield, M.C. Nussbaum), Cambridge: Cambridge University Press.

Bostock, D. (2006), "A Note on Aristotle's Account of Place", *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press

Boylan, M. (1983), *Method and Practice in Aristotle's Biology*, USA: University Press of America.

Brumbaugh, R.S. (1981), *The Philosopher of Greece*, New York: Suny Press.

Charles, D. (1984), *Aristotle's Philosophy of Action*, London: Duckworth.

Charles, D., Gill, M. L., Scaltas, Y. (1994) (eds), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press.

Charles, D. (2010), "Metaphysics Θ .7 and 8: Some issues concerning actuality and potentiality", *Being, Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan, Gotthelf*.

Charlton, W. (1987), "Aristotle on The Place of Mind in Nature", *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*.

Charlton, W. (2006), "Did Aristotle Believe in Prime Matter" in *Aristotle: Physics Books I and II*, Oxford: Clarendon Press.

Cohen, S. (1984), "Aristotle's Doctrine of the Material Substrate", *The Philosophical Review*, Vol. 93/2: 171-194.

Code, A. (1976), "The Persistence of Aristotelian Matter", *Philosophical Studies*, Vol. 29: 357-367.

Coope, U. (2005), *Time for Aristotle: Physics IV. 10-14*, Oxford: OUP.

- Cooper, J. (1985), "Hypothetical Necessity", *Aristotle on Nature and Living Things*.
- Cooper, J. (1987), "Hypothetical Necessity and Natural Teleology", *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*.
- Cooper, J. M. (2004), "Metaphysics in Aristotle's Embryology", *Knowledge, Nature and The Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Curd, P. (2006), "Parmenides and After: Unity and Plurality", *A Companion to Ancient Philosophy*, (ed. by M. L. Gill and P. Pellegrin), Blackwell: Blackwell Publishing.
- Dancy, R. M. (1978), "On Some of Aristotle's Second Thoughts About Substance: Matter", *The Philosophical Review*, Vol. 87/3: 372-413.
- Dancy, R. M. (1989), "Thales, Anaximander, and Infinity", *Apeiron*, Vol.22/3: 149-190.
- Denkel, A. (1998), *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Özne yay.
- Deslauriers, M. (2007), *Aristotle on Definition*, Boston: Brill Pub.
- Driscoll, J. A. (1981), "EIDE in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance", *Studies in Aristotle*, (ed.by.: D. O'Meara), Washington: The Catholic University of America Press.
- Drozdek, A. (2007), *Greek philosophers as theologians: the divine arche*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Erkızan, H. N. (1997), *Energeia Nous and Non-discursive thinking in Aristotle*, Bristol: İngiltere, (yayınlanmamış doktora tezi).
- Erkızan, H. N. (1999). "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* kavramları üzerine bir inceleme – I", *Felsefelogos*, Sayı 7: 199-207.
- Erkızan, H. N. (2002). "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar – II", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı 29: 51-56.

- Fitz Gerald, J. J. (1965), ““Matter” in Nature and the Knowledge of Nature: Aristotle and the Aristotelian Tradition”, *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*.
- Frede, M. (1987), *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frede, M. (1994), “Aristotle’s Notion of Potentiality in *Metaphysics Θ*”, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*.
- Freeland, C. (1987), “Aristotle on Bodies, Matter and Potentiality”, *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Freudenthal, G. (1999), *Aristotle’s Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford: Clarendon Press.
- Fritz Von, K. (1945), “ΝΟΥΣ, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras) Part I. From the Beginnings to Parmenides”, *Classical Philology*, Vol. 40: 223-242.
- Fritz Von, K. (1946), “ΝΟΥΣ, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras) Part II. The Post-Parmenidean Period”, *Classical Philology*, Vol. 41/1: 12-34.
- Furley, D. (1985), “The Rainfall Example in Physics II”, *Aristotle on Nature and Living Things*.
- Furley, D. (1987), *The Greek Cosmologists: v. 1. The Formation of the Atomic Theory and Its Earliest Critics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Furth, M. (1990), *Substance, Form and Psyche*, Cambridge: CUP.
- Gill, M.L. (1991), *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*, Princeton: Princeton University Press.
- Glouberman, M. (1977), “Matter and Rationality”, *Apeiron*, Vol. 11/1: 11-31.

- Gotthelf, A. (1985) (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh: Mathesis Publications.
- Gotthelf, A. (1987), "Aristotle's Conception of Final Causality", *Philosophical Issues in Aristotle Biology*.
- Gotthelf, A., Lennox, J. G. (1987) (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle Biology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Graham, D. (1984), "Aristotle's Discovery of Matter", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Volume 66/1: 37-51.
- Graham, D. W. (1988), "Aristotle's Definition of Motion", *Ancient Philosophy*, Vol. 8: 209-215.
- Graham, D. (1990), *Aristotle's Two Systems*, Oxford: Clarendon Press.
- Grene, M. (1963), *A Portrait of Aristotle*, London: Faber and Faber Ltd.
- Grene, M. (1974), "Is Genus to Species as Matter to Form? Aristotle and Taxonomy", *Synthese*, Vol. 28/1: 51-69.
- Guthrie, W.K.C., *İlkçağ Felsefe Tarihi*, (çev.:A.Cevizci), İstanbul:Gündoğan yay., 1975.
- Hocutt, M. (1974), "Aristotle's Four Because", *Philosophy*, Vol. 49: 385-399.
- Homeros: İlyada*, (çev.: A. Erhat, A. Kadir), İstanbul: Can yay., 1993
- Homeros: Odysseia*, (çev.: A. Erhat, A. Kadir), İstanbul: Can yay., 1998
- Irwin, T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford: OUP.
- Johnson, H. J. (1967), "Three Ancient Meanings of Matter: Democritus, Plato, and Aristotle", *Journal of the History of Ideas*, v.28/1: 3-16.
- Jones, B. (1974), "Aristotle's Introduction of Matter", *Philosophical Review*, Vol. 83/4: 474-500

- Kelsey, S. (2008), "The Place of I.7 in the Argument of *Physics I*", *Phronesis*, Vol. 53: 180-208.
- King, H. R. (1956), "Aristotle without Prima Materia", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17/3: 370-389.
- Kirk, Raven & Schofield (1983), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kosman, A. (1969), "Aristotle's Definition of Motion", *Phronesis*, Vol. 14: 40-62.
- Kosman, A. (1984), "Substance, Being and *Energeia*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 2: 121-150.
- Kosman, A. (1987), "Animals and Other Beings in Aristotle", *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*.
- Kosman, A. (1994), "The Activity of Being in Aristotle's *Metaphysics*", *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*.
- Kosman, A. (2010), "Male and Female in Aristotle's *Generation of Animals*", *Being, Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan, Gotthelf*.
- Kranz, W., *Antik Felsefe*, (çev. S.Y. Baydur), İstanbul: Sosyal yay, 1984.
- Macfarlane, M., Polansky, R. (2009), "God, The Divine and *Nous* in Relation to The *De Anima*", *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*, (ed. by.: P. Destree, G. Van Riel), Leuven: Leuven University Press.
- Mc Mullin (1965) (ed.), *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Mc Mullin, E. (1965), "Introduction: The Concept of Matter", *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*.
- Kullman, W. (1985), "Concepts of the Final Causes", *Aristotle on Nature and Living Things*.

Lear, J. (1987), "Active Episteme", *Mathematics and Metaphysics in Aristotle: Akten des X. Symposium Aristotelicum*, (ed.by.: A. Graeser), Berne-Stuttgart: Paul Haupt.

Lear, J. (1988). *Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press

Lennox, J. (1980), "Aristotle on Genera, Species, and "the More and the Less", *Journal of History of Biology*, Vol. 13/2: 321-346.

Leshner, J. H. (1969), "ΓΝΩΣΙΣ and ΕΠΙΣΤΗΜΗ in Socrates' Dream in the Theaetetus", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 89: 72-78.

Leshner, J. H. (1998), "Presocratic Contributions to the Theory of Knowledge", <http://faculty.washington.edu/smcohen/320/Leshner.html>.

Lewis, F. A. (1994), "Aristotle on the Relation Between a Thing and its Matter", *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*.

Lloyd, A. C. (1962), "Genus, Species and Ordered Series in Aristotle", *Phronesis*, Vol. 7: 67-90.

Mayhew, R. (2004), *The Female in Aristotle's Biology*, Chicago: Chicago University Press.

Menn, S. (1994), "The Origins of Aristotle's Concept of **Energieia: Energieia and Dunamis**", *Ancient Philosophy*, Vol. 14: 73-114.

Moravcsik, J. M. E. (1967) (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, Garden City: Double Day Anchor.

Morison, B (2002), *On Location: Aristotle's Concept of Place*, Oxford: Clarendon Press.

Morrison, D. (1985). "Khoristos in Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 89: 89-105.

Mourelatos, Alexander P. D. (2008), *The Route of Parmenides*, New York: Parmenides Publishing.

- Nietzsche, F., *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (çev.: N. Hızır), İstanbul:Kabalıcı yay., 1992
- Nussbaum, M. C. (1978), *Aristotle's De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary and Interpretive Essays*, Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. (1998), "Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning", *Feminist Interpretations of Aristotle*, (ed. by.: C. Freeland), Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- Owen, G.E. L. (1965), "The Platonism of Aristotle", *Proceedings of The British Academy*, Vol. 51: 125-150.
- Owens, J. (1978), *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics"*, Ontario: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Owens, J. (1981), "Matter and Predication in Aristotle", *The Collected Papers of Joseph Owens*, (ed.by.: J. Catan), Albany: State University of New York Press.
- Owens, J. (1981), "The Grounds of Universality in Aristotle", *The Collected Papers of Joseph Owens*.
- Pellegrin, P. (1986), *Aristotle's Classification of Animals: Biology and The Conceptual Unity of The Aristotelian Corpus*, (trans. by.: A. Preus), Berkeley: University of California Press.
- Plato: Timaeus*, (trans. by.: R. Waterfield), *Plato: Timaeus and Critias*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Polansky, R. (1983), "Energeia in Aristotle's *Metaphysics IX*", *Ancient Philosophy*, Vol. 3: 160-170.
- Preus, A. (1979), "Eidos as Norm in Aristotle's Biology", *Nature and System*, Vol. 1: 79-101.
- Roark, T. (2011), *Aristotle on Time: A Study of the Physics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Robinson, H. M. (1974), "Prime Matter in Aristotle", *Phronesis*, Vol. 19: 168-198.

Rorty, R. (1973), "Genus as Matter: a Reading of Metaphysics Z-H", *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, (ed.by.: E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos), Netherlands: K. Van Gorcum & Co B.V.

Ross, W. D. (1936), *Aristotle: Physics*, Oxford: Oxford University Press.

Ross, W. D. (1949), *Aristotle: Prior and Posterior Analytics*, Oxford: Clarendon Press

Ross, W. (1960), *Aristotle*, New York: Meridian Books.

Santas, G. (1969), "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action and Akrasia", *Phronesis*, Vol. 14/2: 162-189.

Scaltas, T. (1992), "Substratum, Subject and Substance", *Essays in Ancient Greek Philosophy: Aristotle's Ontology*, (ed.by.: A. Preus & J. P. Anton), Vol. 5, Albany: State University of New York Press.

Scaltas, T. (2010), *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, New York: Cornell University Press.

Sedley, D. (1991), "Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?", *Phronesis*, Vol. 36: 179-196.

Sisko, J. E. (1996), "Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's *De Anima*", *Phronesis*, Vol. 151/2: 138-157.

Solmsen, F. (1957), "The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 77/1: 119-123.

Solmsen, F. (1960a), "Aristotle's Word for Matter", *Didascaliae: Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, (ed. by.: S. Prete), New York: Bernard M. Rosenthal Inc.

Solmsen, F. (1960b), *Aristotle's System of The Physical World: A Comparison With His Predecessors*, New York: Cornell University Press.

Sorabji, R. (1979). "Body and Soul in Aristotle", *Articles on Aristotle, Vol. 4: Psychology and Aesthetics*, (ed. by.: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji), London: Duckworth.

Sorabji, R. (1983), *Time, Creation and Continuum: Theories in Antiquity and The Early Middle Ages*, London: Duckworth.

Studtmann, P. (2004), "Living Capacities and Vital Heat in Aristotle", *Ancient Philosophy*, Vol. 24: 365-379.

Vlastos, G. (1969), "Reasons and Because in the *Phaedo*", *The Philosophical Review*, Vol. 78/3: 291-325.

Waterlow, S. (1982), *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press.

Wedin, M. V. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, New Heaven: Yale University Press.

White, M. J. (1975), "Genus as Matter in Aristotle?" *International Studies in Philosophy*, Vol. 7: 41-56.

Witt, C. (1994), "The Priority of Actuality in Aristotle", *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*.

Woodfield, A. (1976), *Teleology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Woods, M. J. (1967), "Problems in Metaphysics Z, Chapter 13", *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, (ed.by.: J. M. E. Moravcsik), Garden City: Double Day Anchor.

Zeller, E., *Grek Felsefesi Tarihi*, (çev.: A. Aydoğan), İstanbul: İz yay., 2001.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Esra ÇAĞRI MUTLU

Doğum Yeri : Kars

Doğum Yılı :1979

Medeni Hali : Evli

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise 1990-1997 : Kars Anadolu Lisesi

Lisans 1997- 1999 : Ege Üniversitesi Biyoloji Bölümü

Lisans 1999- 2004 : Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü

Yüksek Lisans 2005-2007: Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim dalı

Yabancı Dil : İngilizce

MESLEKİ BİLGİLER

2005 - 2010 : Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi

2010- : Kastamonu Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi

YAYINLAR

“Empedokles”, Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE), Sayı 15, Güz 2005

“Aristoteles ve Doğal Haklar Üzerine Bir Çalışma”, *HFSA* Sayı 16, 2006.

Genç Akademisyenler Forumu 2007/1, “Aristoteles ve Felsefe ya da Felsefeye Çağrı”, 19 Nisan 2007, Muğla Üniversitesi, Muğla.

“Doksografi”, Felsefe Ansiklopedisi 4. Cilt, Ebabel yay.

“Aristoteles’te *Phantasia* Kavramı Üzerine”, *Özne: Aristoteles Özel Sayısı*, Güz 2009

“Doğadaki “Madde” ve Doğanın Bilgisi: Aristoteles ve Aristotelesçi Gelenek”/ J. J. Fitz Gerald, *Özne: Aristoteles Özel Sayısı*, Güz 2009

“Parmenides’ten Heidegger’e *Aletheia* Kavramının Dönüşümü”, Antik Yunanda Felsefe ve Çağımıza Etkileri, Nisan 2010, Aydın, *Antik Yunan’da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*, (ed. Y. Kılıç), İstanbul: DoğuBatı yay., Eylül 2011

“Presuppositions of Critical History” (Eleştirel Tarihin Önvarsayımları), F. H. Bradley, *Collected Essays*, (çeviri, yayım aşamasında).

“Rhetoric as a way of Argumentation in Aristotle and Modern Century”, *Ethos, Pathos and Logos: The Sense and Place of Persuasiveness in Linguistic, Literary and Philosophical Discourse Conference*, 18th to 20th October 2012, Ploiesti, Prahova, Romanya (Sunulmak ve bildiri kitabında yayınlanmak üzere kabul edildi.).

“Four Roots (Elements) As *Physis*: From Empedocles to Aristotle”, *Physis: From Elementary Particles to Human Nature, International Ontology Congress*, 1st to 6th October 2012, San Sebastian, İspanya (Sunulmak ve bildiri kitabında yayınlanmak üzere kabul edildi.).