

DEMOKRİTOS/  
ARİSTOTELES  
İLKÇAĞ'DA DOĞA FELSEFELERİ

ARDA DENKEL



kalamış yayıncılık

**Dizgi ve Baskı : Başaran Matbaası**

**Topkapı, Maltepe, Gümüşsuyu Cad. Litros Yolu Matbaacılar Sitesi  
Telefon : 576 02 85**

# DEMOKRİTOS/ ARİSTOTELES İLKÇAĞ'DA DOĞA FELSEFELERİ

ARDA DENKEL



kalamış yayıncılık

**Kalamış Yayıncılık : 2**

**Felsefe Dizisi : 1**

**Kalamış Yayıncılık**

**Büyükdere Caddesi, No.28/16, Kat: 8 Mecidiyeköy - İstanbul**

**Telefon : 172 60 25**

## *İÇİNDEKİLER*

ÖNSÖZ	1
I. MİLETOS'UN KATKISI	9
II. GÖRÜNÜŞTEKİ DEĞİŞİM	21
III. DURAĞANLIĞIN FELSEFESİ	33
IV. NESNENİN ÇÖZÜMLENMESİ	43
V. VARLIĞIN SONSUZ BÖLÜNEBİLİRLİĞİ	55
VI. VAROLMAYANIN VARLIĞI	65
VII. ATOMCULUK'UN SONRASI	85
VIII. TİKELLER ve UZAY	103
IX. ARİSTOTELES'E İLİŞKİN KİMİ ANA ÇİZGİLER	123
X. ÖNCEKİ KURAMLARIN ELEŞTİRİSİ	135
XI. DEĞİŞİM : DİLSEL ÖLÇÜTLER	147
XII. TÖZSEL DEĞİŞİM : VARLIK BİLİMSEL AÇI	157
XIII. BÜYÜME ve KÜÇÜLME	169
XIV. DEĞİŞİMİN GENEL TANIMI	177
XV. NESNELER ve DOĞA	185
XVI. POTANSİYELLİK ve AKTÜELLİK ÖĞRETİSİ	195
XVII. SALT ÖZDEK ÖĞRETİSİ	205
XVIII. YÜKLEM ve ÖZ	211
XIX. TÖZ ÖĞRETİSİ	229
XX. FORM ve ÖZ	239
XXI. ÖZDEK ve NESNE	247
XXII. EK : ATOMCULUK ve YENİ ÇAĞLAR DİPNOTLAR	275
KAYNAKLAR	295
	315

**Arda Denkeli, 1949'da Ankara'da doğdu. Saint Benoit Lisesi'nden sonra O.D.T.Ü. Mimarlık Fakóltesi'nde okudu. 1972 yılında buradan Şehir Planlama lisans derecesini aldı. Aynı yıl Oxford Üniversitesi'nde felsefe öğrenimine başladı. 1977'de bu üniversiteden felsefe dalında doktora derecesini kazandıktan sonra Boęazici Üniversitesi'ne öğretim görevlisi olarak girdi. 1982'de Doçent ünvanını alan Arda Denkeli, halen aynı kurumun felsefe bölümü başkanıdır. 1985'te A.B.D. Wisconsin Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi olarak ders vermiştir Yurt İçi ve uluslararası felsefe dergilerinde çıkan çeşitli makaleleri yanısıra şu kitapları yayımlamıştır: Anlaşma : Anlatma ve Anlama, 1981, B. Ü. Yayınları; Yönetim : Dil Felsefesinde Bir Konu, 1981, B. Ü. Yayınları; Bilginin Temelleri, 1984, Metis Yayınları; Anlamın Kökenleri, 1984, Metis Yayınları; Nesne ve Doğası, 1986, Metis Yayınları.**

*Perihan Denkel için*



## Ö N S Ö Z

*İlkçağ düşüncesinin kısa sayılabilecek bir sürede neler başarabildiği hayret uyandırıcıdır. Bu kitap, konusunu kimi varlıkbilim sorunları çevresinde sınırlayan bir İlkçağ felsefesi tarihi. Bu dönemi her yönüyle ve kapsamlı bir biçimde betimlemek yerine, çağın odaktaki tatışmasına eğildim. Değişim olgusuna ilişkin bu tartışmanın felsefenin ilk üç yüz yılı içinde fiziksel varlığın doğasına ilişkin kavrayışı ne büyük bir derinliğe götürebildiğini betimlemeye çalıştım. Bunu daha yakın çağlarla ilişkiler de kurarak, eleştirel bir biçimde irdelemeyi amaçladım. Böyle bir çalışma, konuları varlıkbilim içinde bile sınırlamayı gerektirdi. Örneğin değişim sorunuyla yakından ilişkili olmalarına karşın, bu dönemde ortaya atılan evrendoğum (kozmogonia) kuramlarını birkaç dolaylı değinme dışında, ele almadım. Yine bu konuyla doğrudan ilişkili olan, değişimin nedenleri sorununu da incelememin kapsamı dışında bıraktım. Dolayısıyla, nous, neden, ereksellik, zorunluluk, ilk devindirici gibi konular bu kitapta yer almıyor.*

*Parmenides değişimin ilk açıklamalarının, çelişkisizlikle temellenen mantıkla bağdaşmadıklarını vurgulamıştır. Bunun üzerine gerçek olduğu kolay kolay yadsınamayacak bir olguların değişimin daha ayrıntılı ve daha derine giden açıklamalarına gerek duyulmuştur. Bu yöndeki denemeler, 1.Ö. 5 yy'da bü-*

yük yaratıcılığı olan kimi kuramların doğmasına yol açar. Yine aynı çaba, nitelik ve nesne kavramlarının birbirlerinden ayırt edilmelerine olanak verir. Bu yüzyılın ikinci yarısında ortaya atılan Atomculuk'u, değişim ve varlık sorunlarını başarıyla açıklayan bir kuram olarak görürüz. Bu kuram, bir buçuk yüzyıllık bir tartışma sonucunda doğan üstün bir düşünce ürünüdür. Ancak, felsefe tartışmaları bağlamında ortaya atılmış olmasına karşın bu bir felsefe kuramı değil, çağının çok ilerisinde sayılabilecek bir bilimsel kurgudur. Genel ilkeleri saptayıştta çok başarılı bir açıklama olmasına karşın, çağın bilimsel birikiminin sınırlılığında da olmalı, İlkçağ'da daha büyük bir ayrıntıyla geliştirilememiştir. Geliştirilememiş olmasının bir başka nedeni Atomculuk'un 1.Ö. 4 yy'ın büyük felsefe dizgelerince gölgelenmiş oluşudur. Ancak iyi bilindiği gibi, Yeniçağ'ın bilimsel birikimi ve Platon ile Aristoteles dizgelerine karşı oluşan tepki ortamı, Atomculuk'un yeniden bulgulanarak, Modern Bilim'e temel yapılmasına olanak vermiştir.

1.Ö. 4. yy, değişim sorununun büyük bir düşünsel inceliklilik düzeyinde ele alındığı bir çağdır. Geçmiş yüzyılların birikimini, Platon'un kavramsal katkılarıyla yoğuran Aristoteles, bu sorunu irdeleyerek tüm düşünce tarihinin en büyük ve etkili tikel nesne felsefesini üretmiştir. Bugün, bu konuya ilişkin kavramlarımız ve terminolojimizin büyük bir bölümü Aristoteles'in damgasını taşır. Nesne düşüncesini kavramsal olarak çözümleyen Aristoteles, «Özdek» kavramını ortaya ilk olarak atan düşünürdür. Farklı değişim biçimlerini ayırt etmiş, bunları betimleyip tartışarak Özcülük'ü kurmuştur. Varlığın tümel yönlerini nesneye bağımlı kılmakla, algıladığımız fiziksel dünyayı felsefe için çıkış noktası yapmıştır. Deneyi bilgiye temel yapan, özdekçi gerçekçiliği bilinçli olarak ilk kuran yine Aristoteles'tir. Evet, 5. yy felsefeleri «varlık»tan, bir kaypaklık söz konusu olsa da, fiziksel varlığı anlıyorlardı. Fakat bunu fiziksel varlığın almaşığına karşıt olarak kavrayabilecek bir aşamaya henüz gelmemişlerdi. Çünkü Idealizm daha henüz ortaya

atılmamıştı. Bundan dolayı, 5. yy'ın varlık kavramı bilinçli bir fiziksellik niteliği taşımaz. Ayrıca canlılık içerir (hylozoizm). Kaldı ki, bu felsefeler için parçacık olarak kavranan temel varlık öğeleri, çoğu kez, algılanabilen şeyler değildir. Bu temel varlık, algıda ya da görünüşte bulunan yanılırları, mantıkla tutarlı kalarak açıklamak amacıyla ortaya atılan bir kurgu ürünüdür. Parçacıkçı açıklamaların özdekçi olmaları gibi bir zorunluluk yoktur. Örneğin Pythagorasçılık, parçacıkları matematiksel nesnelere olarak kavramıştır. Bu noktalar bize, 5. yy felsefelerinin bugünkü bilinçli ve belirgin anlamda özdekçi olmadıklarını gösteriyor.

Kimi özel konularda karşıt savlar ileri sürmelerine karşın, Atomculuk ve Aristoteles felsefesinin uzlaşmaz kuramlar olmadıkları vurgulanmalıdır. Bunun birinci nedeni, öncekinin yapısal, sonrakininse kavramsal anlamda çözümlemeler getirmeleridir. Aynı nedenden dolayı Atomculuk bilimsel bir kuramken, Aristoteles'inki felsefi bir kuramdır. Nesnelere form ve özdeğin birliğinden oluştuklarını öne sürmekle, yine aynı nesnelere çok sayıda küçük parçacığın bir araya gelmesinden oluştuğunu öne sürmek çelişik şeyler değildir. Çünkü algılanabilir nesne gibi parçacıklar da nesneyseler, yani bu parçacıklar özdeksel olarak yorumlanacaklarsa, onların da birer form ve özdek birliği olduğu söylenebilecek, dolayısıyla Aristoteles çözümlemesi, fiziksel ve tikel varlığın söz konusu olduğu her düzeyde uygulanabilecektir. Nesnelere parçalanabilir şeyler olduklarını onayladığına göre, Aristoteles'in görüşü zaten bundan köktenci bir anlamda farklı değildir. Ancak onun öncelikli amacı, algılanabilen nesnenin varlık koşullarını ilkece yine algılanabilir karşılıkları olan kavramlarla açıklamak olmuştur.

Atomculuk ile Aristoteles arasındaki değişime ilişkin görüş ayrılığı da uzlaştırılabilir bir ayrılıktır. Nitelik değiştirmek, Atomcular'a göre, parçacıkların (atomların) yer değiştirmelerinin bir sonucudur. Aristoteles'e göre ise önce taşınan bir nitelik özdekte bulunan potansiyelliğe kayarken, onun yerine, ay-

nı potansiyellikten, karşıtı gelir. Nitelik atomcu dilde parçacıkların bir araya geliş düzenlerine indirgenir, ve bu düzenlerin değişiminin Aristoteles'in potansiyellik ve aktüellik ilişkileriyle açıkladığı kimi kuralları izlediği öne sürülürse, burada da aşılmaz bir görüş karşıtlığı bırakılmamış olur. Bu öne sürülenler, ancak kabataslak öneriler olarak görülmelidir. Çünkü, bu incelemenin amacı böyle bir uzlaşmayı ayrıntıyla kurmak değil, böyle bir uzlaşmanın yalnızca olanaklılığına değinmektir.

Platon'dan önceki filozofların yapıtları, bugüne, bütünüyle korunmuş kitaplar olarak değil, «fragmanlar» biçiminde kalmıştır. Bu nedenle, İ.Ö. 6. ve 5. yy filozoflarından günümüze ulaşabilen önermeler bölük pörçük oldukları gibi, bu filozoflardan en az birkaç yüzyıl sonra yaşamış felsefe tarihçilerinin kendi yapıtlarında verdikleri alıntılardan derlenmişlerdir. Bu alıntılar dışında, başka doğrudan kaynaklara sahip değiliz. Alıntılar yanısıra, yine İlkçağ yazarlarının, eski filozofların düşüncelerine ilişkin aktarma ve açıklamaları bulunuyor. Platon'un yapıtlarında görelî olarak daha az, Aristoteles'teyse daha zengin olan bu açıklamalar, eski filozofların yaşam dönemlerinin hemen ertesinde yazılmıştır. İ.S. 6. yy'da yaşayan Simplicius, Sokrates öncesi filozofların bir çoğunun kitabını henüz dağılmamış bir biçimde doğrudan okuyabilmiştir. Bu yapıtların kopyalarının sayıca giderek azaldığından yakınan Simplicius, bu endişeyle kendi kitabında yoğun bir biçimde alıntı kullanmıştır. Simplicius'un bu öngörülü davranışı sayesinde eskilerin pek çok önermesi Ortaçağ süresince bütünüyle yitirmekten kurtulmuştur. Alıntılar ve bunlar üzerine yorumlar yapan öbür iki felsefe tarihçisi, Aphrodisias'lı Aleksandros (İ.S. 200) ve Bizans'lı Proklos'tur (İ.S. 410-484). Ancak bu ikisinin ilgisi, daha çok Platon ve Aristoteles'in yapıtları üzerinedir.

Aristoteles'in Metafizik Alfa'da başlattığı felsefe tarihçiliği, onun okulunda sürdürülmüş, Aristoteles'in ölümünden son-

ra Lykeum'un başına geçen Theophrastos, 16 ciltlik bir yapıtta Sokrates öncesi felsefeyi büyük bir ayrıntıyla açıklamıştır. Ancak bu değerli çalışma bugün kayıptır. Bilinen bir şey, bunun Simplicius'un çalışmasına önemli bir katkı yapmış olduğudur. Öte yandan Theophrastos'un bugüne gelebilmiş olan bir yapıtı De Sensu'dur.<sup>2</sup> Bu, 1.Ö. 5. yy üzerine çok değerli bilgiler taşır. İ.S. 3. yy'da yaşayan Diogenes Laertios da Theophrastos gibi bir «Doksograf»ya da felsefe tarihçisidir. Onun yapıtı Ünlü Filozofların Yaşamları, bugün yararlanılan başlıca kaynaklardan biridir. Ancak Laertios'un açıklamaları düzensiz, bir ölçüde dedikodu ile karışık ve verdiği tarihler açısından da kimi kez güvenilirmez olarak tanınır. Ayrıca, kimi düşünceleri çarpıttığı ve abarttığı da saptanmıştır.

Amaçları felsefe tarihçiliği olmadığı halde, kendi bağımsız yapıtları içinde eski felsefeden zengin alıntılar kullanmış olan iki düşünür Plutarkhos (İ.S. 46-120) ve Sekstos Empeirikos'tur. (İ.S. 3. yy). Öncekinin Moralia'sı ile Sekstos'un Pyrrhonic Hypotiposes ve Adversus Mathematicus başlıklı yapıtları pek çok değerli fragmanı aktarmıştır. Son olarak sayılması gerekenler İskenderiye'li Clement (İ.S. 150-219) ve Hippolytos'tur (ölümü İ.S. 236). Bu iki yazar, kitaplarını Hıristiyanlık adına eski dinsiz filozofları yanıtlamak amacıyla yazmışlar, ve bu bağlamda çeşitli alıntılar kullanmışlardır. Ancak önyargıları nedeniyle alıntıları kimi kez çarpıtarak aktarırlar. Bütün bunlara karşın Hippolytos'un Refutatio'su önemli bir kaynak sayılır.

Bu kitapta filozofların konuya ilişkin kendi belli başlı dilegetirilerinin hemen tümüne yer vermeye çalıştım. Bunları metne yayarak, kendi açıklamalarımla iç içe örerek sundum. Bu tür alıntıların hepsini Türkçe'ye İngilizce kaynaklardan çevirdim. Eski Yunanca'dan doğrudan çeviri yapamamanın neden olduğu eksiklikleri, dört ayrı İngilizce çeviriden yararlanarak gidermeye çalıştım. Bunlar K. Freeman, G.S. Kirk ve J.E. Raven, J.M. Robinson, ve P. Wheelwright'in Sokrates ön-

cesi felsefeye ilişkin kitaplarında bulunan çeviriler. Öte yandan, Suad Baydur'un W. Kranz'dan yaptığı çeviriden farklı olarak, dil güzelliği ya da şiirsel anlatım gibi bir kaygı gütmедim. İngilizce metinlerdeki ortak anlamı Türkçede ifade etmeyi amaçladım. Bu Eski Yunanca metinlerin anlamca en güvenilir ve üstün çevirisini elde ettiğini iddia edemesem de, metinlerde ileilmek istenen anlama çok yakın dilegetirişlere ulaştığım inanç ve umudunu taşıyorum.

Timaios'tan yapılan alıntılar, Plato: Collected Dialogues, E. Hamilton - H. Cairns (B. Jowett çevirisi) ve F.M. Cornford'un Plato's Cosmology'sine dayanıyor. Aristoteles'in yapılarının Türkçe çevirileriye, W.D. Ross, Renford Bambrough derlemeleri ve ayrıca Metafizik'e ilişkin olarak, M. Firth, ve J. Warrington'un İngilizce metinlerine dayanıyor. Metafizik'ten yaptığım alıntıları, çoğu kez önemli ifade değişiklikleriyle çevirmiş olsam da, temelde Ahmet Arslan'ın Türkçe çevirisine dayandırdım. 21. Bölümde yer alan Descartes alıntılarınıysa, Mehmet Karasan çevirisinden de yararlanarak J. Veitch ve E. Haldane'in İngilizce çevirilerinden Türkçeleştirdim.

Kitabın yazılışı, ders dönemi dolayısıyla verilen aralıklarla, 1986 yılı içine yayıldı. Yazıldığı yerler, Erenköy, Bebek, Sperlonga, Cortona yakınlarındaki Volpaie, ve İzmir Narlıdere. Bu mekkanları sağlayan ve benim için çalışmaya uygun ortamlar durumuna getiren Sir William ve Lady Hayter'a, Dr. Birnie ve Mrs. Claire Evans'a, Sayın Bülent ve Harika Zeybekoğlu'ya teşekkür borçluyum.

21. Bölümdeki uslamlamanın formel yönden sınanmasına yardımcı olan Sayın Doç. Dr. Yalçın Koç'a, 22. Bölümü okuyup sağduyu ve fizik bilimi açısından değerli eleştiriler yapan Sayın Prof. Dr. Ömür Akyüz'e, kitabın bütününe ilişkin görüşlerini bildiren Sayın Arslan Kaynardağ'a, ve Aristoteles'i daha ayrıntıyla çalışıp tartışmaya olanak sağlayan, ayrıca da metnin büyük bir bölümünü basım öncesinde gözden geçirerek çeşitli düzeltmeler öneren Sayın Ali Karatay'a şükranla-

*rımı sunuyorum. Kitabı daktiloya çeken Şükran Narin'e de teşekkür borçluyum. Yine de en büyük borç, her zamanki gibi bu kitabın hazırlanış döneminde de, bana gösterdikleri hoşgörü ve destek dolayısıyla eşim Ayşegül ve kızım Esi'ye olan borcum..*

A. D.

Erenköy, Ekim 1986

**OKURA NOT :**

Arlatateles'in 9. Bölüm'de özetlenen öğretileri, 10. Bölüm'ün başından 20.'nin sonuna değin belli bir ayrıntı düzeyinde tanıtılıp tartışılıyor. Varlık ve değişim konularına ilişkin İlk Çağ düşüncesi Arlatateles'te artık derin bir inceleme ve karmaşıklık kazanmıştır. Onun zengin usullerini profesyonelce sayılabilecek bir derinlikte tanımayı amaçlamayan okurlar, doğal olarak daha güç izlenir olan bu bölümleri atlayabılırlar. Metin bundan dolayı sürekliliğinden yitirmeyecektir. Kuşkusuz, bu önerim felsefecilere yönelik değildir.



## I. MİLETOS'UN KATKISI

Felsefe, bugün «Sokrates Öncesi Doğa Felsefesi» diye adlandırdığımız ve yaklaşık yüz elli, iki yüz yıl süren bir dönemle başlamıştır. Bu dönemin başlarındaki ve sonlarındaki düşünce düzeyleri karşılaştırıldığında, kısa deneyecek böyle bir süre içinde alınan yolun göz kamaştırıcı olduğu anlaşılır. İsa'dan önceki 6. ve 5. yüzyıllara rastlayan bu gelişimin özellikle son aşamaları büyük bir canlılık, karşılıklı etkileşim ve üretkenlik gösterir. 5. yy'ın düşünsel üretkenlik ve canlılığı, onu izleyen 4. yy dışta tutulursa, İ.S. 17. yy'a değin aşılammıştır. Ulaşım olanaklarının sınırlılığına karşın, Akdeniz kıyılarının dört bir yanına dağılmış durumdaki düşünce odakları, birbirlerini etkilemiş, karşıtlıklardan yenilikler, dahiyane uslamalar ve kapsamlı bireşimler, dizgeler ortaya çıkarılmıştır. Bu gelişimin sonucu, bilimin yirmi yüzyıl gibi bir süre sonra «yeniden bulguladığı», niceliksel atomcu varlık kuramıdır. İlk aşamada amacımız, 17. yy'dan beri bilimin temelinde olan atomcu öğretinin İlkçağ'ın entelektüel bağlamı içinde ortaya çıkış koşullarını incelemek olacak. Bu inceleme, İ.Ö. 6. ve 5. yy'ların varlık felsefesi tarihini, nesne, değişim, nitelik vb. gibi bir kaç ana konu çevresinde ele alacak. Doğa felsefesinin İ.Ö. 5. yy'daki bu son başarısının, bütün açıklayıcı gücüne karşın neden unutulma-

ya terk edildiğini tartıştıktan sonra, bu dönemden kalan sorunların Atina filozofları arasında taşıdığı öneme değinip, Aristoteles'in, dizgesini bu sorunlar üzerinde ve onları çözmek amacıyla kuruluşunu betimleyeceğiz.

Sonraları Aristoteles'in yazdıklarına göre, filozofların ilki sayılan Thales, var olan her şeyin ilk ilkesi ve temel doğası sudur, demiş. Thales, felsefeye beşik olan ve 6. yy düşüncesinin hemen bütünüyle içinden kaynaklandığı Batı Anadolu'daki zengin Miletos'ta yaşamış. Mısır'a giderek bilgisini geliştirmiş. İ.Ö. 585'teki güneş tutulmasını önceden hesapladığından, bir bilim adamı olarak da büyük ün yapmış. Peki, ilk bakışta bile apaçık bir biçimde yanlış olan bu görüşü neden öne sürmüştür, Thales? Her şeyin temelde su olduğunu ve sudan geldiğini ne anlamda öne sürdüğünü, bir ölçüde olsun Thales'in kendi düşünsel bağlamında kavrayabilmek için, Eski Yunan düşünce yapısının kimi değişmez niteliklerine, bu düşüncenin, o dönemde apaçık doğrular olarak görülen kimi çıkış noktalarına bakalım.

## **Eski Yunan Düşüncesinin Kimi Ön Varsayımları**

6. yy'ın Eski Yunanlıları, evreni öncelikle algıda gördüğü biçimiyle anlamaya çalışmışlardı. Onlar algıda görünen dünyayı açıklamak çabasındaydılar, çünkü henüz algıda görünenin gerçek dünyadan farklı olabileceği gibi «felsefi» bir kuşku kimsede doğmuş değildi. Algıdaki görünüşte dünya bir nitelikler yığından oluştuğundan, çevresini gözlemleyen insanın ayırıştırabileceği en temel ilkeler olan **nesnelere**, bunların **değişimi** ve **düzenlilik**, hep nitelikler aracılığıyla açıklanıyordu.

Gerçekten de, içinde bulunduğumuz varlık ortamının algı aracılığıyla en temel ilkelerini belirlemek istediğimizde bu üç olguyla karşılaşırız. Birbirlerinden çeşitli farklı-

lıklarla ayrılan tek tek nesnelere, bunların zaman içinde çeşitli başkalaşimleri ve bu farklılık ve başkalaşımın içinde bulunan bir çok koşutluk ve benzerlik. Başkalaşımın «olay» diye belirlerken, ister nesnelere arasında ister başkalaşım biçimleri arasında olsun, saptadığımız benzerlikleri de «düzenlilik» olarak adlandırırız. Onları algıyla tanıyışımız açısından nesnelere, biçim, büyüklük, katılık, renk, tat, koku, sivrilik, parlaklık gibi niteliklerin toplamından başka bir şey değildir : Nesnelere değişmesi, yani olayların oluşması, onları oluşturan niteliklerin değişmesidir. Düzenliliği oluşturan benzerliklerse, yine böyle niteliklerin benzerliğidir. Evreni salt algı açısından ve henüz daha dolaylı başka yöntemlere başvurmadan kavramaya çalışmanın doğal bir sonucu, tüm varlığı niteliklerden oluşuyormuş gibi değerlendirmek ve açıklamaları bu açıdan vermektir. En eski Yunan düşüncesi de bir anlamda bunu yapmıştır.

Niteliksel açıklamanın 6. yy düşüncesine yüklediği iki önemli varsayım var. Bunlardan ilki, nesnelere, niteliklerin toplamından oluştuğu ilkesine ilişkin : Miletos'lu filozoflara göre, nesne niteliklerden oluşuyor ama, niteliklerin kendileri de nesne gibi varlıklar. Bir başka deyişle, nitelik ile nesne arasında belirgin bir ayrım yok. Nitelikler, bir anlamda nesnenin parçaları gibi görülüyor. Dolayısıyla bir niteliğin yitirilmesi, bir nesnenin parçalarının, yani kendileri de nesne türünden olan kimi şeylerin yitirilmesi, öte yandan yeni bir nitelik kazanılması da, yeni bir nesne parçasının kazanılması olarak kavranıyor. Sonuç olarak nitelikler, nesneden bağımsız bir biçimde de varolabilecek kimi parçacıklarımız gibi düşünülüyorlar. İkinci varsayım ise, değişime ilişkin. Değişimin, niteliklerin değişmesi olarak görüldüğü söylendi; böyle düşünülünce değişim sırasında niteliğe ne olduğu sorusu da gündeme geliyor. Bu soru karşısında, ilk filozoflar, deği-

şime giren niteliklerin karşıtlarıyla yer değiştirdiğini düşünmüşlerdir. Olay ya da değişim dediğimiz olgunun ilk açıklanışı böyle : Niteliklerin karşıtlarına dönüşmesi, yani bir niteliğin yitirilip onun karşıtının kazanılması. Şimdi açıkladığımız bu iki varsayımı bir araya getirince ilginç sonuçlar doğuyor. Örneğin **ışık** ve **sıcaklık**, tıpkı ışık saçan ve sıcak olan nesnelere gibi, bu nesnelere yanısıra, onlar türünde varlıklar olarak kavranılıyorlar. Dahası, **karanlık** ve **soğukluk** ışık ve sıcaklığın **bulunmaması değil**, bunların karşıtı nitelikler olarak nesneleştiriliyorlar : Pek çok çocukta da gözlemlenebildiği gibi, karanlık da, soğuk da birer varlıkmiş gibi değerlendiriliyorlar.

Eski Yunan düşüncesinin başka önemli varsayımları da vardır. Bugün hâlâ sağduyuya temel olan ve yine gözlemden kaynaklanan «Her şeyin bir nedeni vardır» ilkesi bunlardan biridir. Bütünüyle nedensiz, yani açıklamasız olgulara, varlık alanında izin vermemiştir, Eskiçağ düşüncesi. Bir ontolojik zorunluluk olarak her nesneye, her değişime, neden aramıştır. Bu ilkeyle yakından ilişkili, belki de onu varsaymanın sonucu olarak doğan bir başka belitse, kökeni daha eski olup, İ.Ö. 5. yy'da Parmenides'çe doğrudan bir felsefe ilkesi konumuna dönüştürülen ve Ortaçağ'ların «Ex nihilo nihil fit» deyimine anlam veren, «Hiç bir şey yoktan var olamaz ve hiç bir varlık da bütünüyle yok olamaz» inancıdır. Bunlar tartışılmayan, doğruluğu apaçık kabul edilen ve her türlü ontolojiye temel yapılan düşünceler konumundadır. <sup>1</sup>

Varlığın ve dolayısıyla niteliklerin temelde dört çeşit oldukları görüşü, bunları toprak, su, hava ve ateş olarak saptayan 5. yy filozofu Empedokles'e bağlanır. Ancak Empedokles bu dört öğeyi ilk düşünen, ilk saptayan kişi değildir. Onun başarısı, çok eskilerden beri ayrıştırılagelen bu öğeleri, felsefesinde belirli bir amaçla kullanmış olmasıdır. Dört öğe ilkesi, 6. yy'da Miletos'lu düşünürle-

rin felsefelerinde de önemli bir yer tutan, ancak kökeni daha da eskilerde olan bir ilkedir. Nesne ve nitelik arasındaki ayrımsızlığı gözönüne alırsak, bu öğelerin fiziksel evrende var olan her şeyin içinde bulunabileceği temel niteliksel durumu simgelediğini anlarız. Toprak katı, kuru ve soğuşu, su akışkanlık, nem ve soğuşu, hava, gaz, sıcak ve nemi, ateşe sıcak, kuru ve ışığı nesneleştirir. Herhangi bir tikel, ya katı, ya sıvı ya da gaz durumundadır. Bunlar yanı sıra ya tikellerin kendilerinde ya da onlardan ayrı olarak bulunan ateş veya yakıcılık da gözlemlenen bir olgudur.

Miletos'lu filozoflar algıladıkları evreni varlıksal açıdan açıklamaya çalıştıklarında, işte böyle bir düşünce yapısından yola çıkmakdaydılar. Onlar, bu düşünce yapısı yanı sıra, kimi düşünsel geleneklerin de mirasçısıydılar. Örneğin İ.Ö. 8. yy'da yaşayan Hesiodos'un yapıtında yer alan **kozmogonia**, ya da evrenin doğuşunun açıklaması, varlıkbilim alanında düşünce üretenele belirli bir bakış açısını gerekli kılıyordu. Şu an belirli bir düzen durumunda olan evren ne gibi bir kökenden kaynaklanmış, nasıl bir evrim geçirmiştir? Eski Yunan düşünürlerinin büyük bir çoğunluğu, bu soruyu felsefelerinin ayrılmaz bir parçası saymışlardır.

## **Değişen Varlık**

Bu bağlam içinde Thales, bir kozmogonianın yan ürünü olan «Varlığın temel doğası nedir?» gibi bir sorun atmaktaydı ortaya. Sorunu, hem tam anlamıyla bir kozmogonia çağrısı olarak, yani şimdi varolan evrenin, zaman içinde ne gibi bir ilk varlıktan (arkhé) türediği biçiminde düşündüğü ölçüde, çözümsel bir anlamda da düşünmüş olmalı : Zengin bir çeşitlilik içinde algıladığımız varlığın temelinde ortak olan ne gibi bir özdeksel ilke vardır?

Thales başta olmak üzere Miletos'lu filozoflar özdeksel varlığı canlı saymışlardır. Bu, bir anlamda, onun nasıl olup da kendi devimseliyle değiştiğini ve nasıl bir evrim geçirdiğini açıklamayı amaçlıyor. Demek ki Thales, her şeyin temel doğası ve ilk ilkesinin su olduğunu öne sürerken bunu bir açıdan bir **tarihsel köken** olarak, bir başka açıdan da **indirgenabilirlik** anlamında düşünüyordu. «Su» derken kastedilenin ancak bir ölçüde, o içtiğimiz saydam sıvı olduğunu ve bundan asıl anlaşılmanın fiziksel varlığın sıvı durumu olduğunu vurgulamak gerek. Üstelik bu anlamda Thales'in öne sürdüğü görüş doğru da. Fiziksel varlık hem sıvılaştırılabilir, hem de geçmişte önce sıvıyken sonra katılaşmıştır. Kendisi tam olarak bunu düşünmüş olmasa da, dünyanın büyük bir bölümünün sularla kaplı olduğu, yanan kimi nesnelere buhar çıkardıkları, suyun buhara ve buza dönüştüğü; hayvanların büyük ölçüde sıvıdan oluşup, yiyeceklerinin ve döllere de sıvı olduğu gözlemlerine dayanarak yine de buna benzer bir şey düşünmüş olsa gerek.

Thales'in öğrencisi ve arkadaşı olan Anaksimandros çok daha kapsamlı ve güçlü açıklamalar ortaya atmıştır. Yazdığı «Doğa Üzerine» başlıklı kitaptan bugüne kalanlar Simplicius'un aktardığı şu tümcelerdir : «Apeiron (belirsiz, sınırsız), varolan şeylerin ilk ilkesidir. (Nesne ve nitelikler) varlığa bundan gelir, yok olduklarında da buna dönerler.»<sup>2</sup> Neden **Apeiron** da, örneğin su gibi belirli bir varlık türü değil? Önce, bir soyutluk içeriyor olmakla birlikte, Apeiron'u bugünün «sonsuzluk» kavramıyla karıştırmamak gerekir. İyonyalılar'ın düşüncesinde henüz o ölçüde soyutluk yoktu. Şöyle diyor Anaksimandros : **Apeiron**'dan önce toprak (kuru), su (yaş), ateş (sıcak) ve hava (soğuk) gibi karşıtlar çıkmış ve sonra bunlar doğaları gereği birbirleriyle sürekli bir savaşım içine girmişlerdir. Her biri, öbürlerini gerileterek kendi alanını ge-

nişletmek ister. Doğada bunu yoğun olarak gözlemliyoruz : Örneğin dalgalar kıyıya çarpıp taşları aşındırıyor, yağmur ve dereler toprağı eritiyor; ateş ağaçları yakıyor, ancak su da onu söndürüyor. Kuvvetli güneş (ateş) karşısında su, uçup yok oluyor. Kuru toprak da suyu emip yine yok ediyor. Bu savaşım, Anaksimondros'a göre duyarlı bir dengeye yol açmıştır. Dünya üzerinde dört temel ögeden dengeli bir oranda bulunmalıdır. Yoksa bunlardan birinin çok güçlenmesi, öbürlerinin yok edilmesine yol açardı. Aristoteles'in de belirttiğı gibi<sup>3</sup>, Anaksimandros Thales'e ve su gibi belirli bir varlık türünü temele koyan her filozofa karşı, bir uslamlama geliştirmiş oluyor. Eğer temel ilke bu ögelerden yalnızca biri olmuş olsaydı, öbürlerinin varolmasına olanak kalmazdı. İlk ilke yapılan öge, öbürlerinin ortaya çıkmasına izin vermezdi.

Peki, Apeiron'un doğası nedir; onun böyle belirsiz ve sınırsız tutulmasının gerekçesi nedir? «Bütün her şey Apeiron'dan gelir» demekle Anaksimandros şunu kastediyor : Apeiron'dan, önce temel ögeler ayrılmış, sonra bunlar da öbür nesne ve nitelikleri oluşturmuşlardır.<sup>4</sup> Oysa, nesnelere, nitelikler sürekli bir değişim içindeler; sürekli olarak kimi nitelikler yitiriliyor ve başka yenileri doğuyor. Yaprak şimdi yeşilken, sonraları kızarıyor. Gökyüzü önce maviyken daha sonra siyah oluyor. Şimdi yaşayan canlılar sonra ölüyorlar. Oysa, nitelikler, aynı zamanda nesne olduklarına göre yokolabilirler mi? Bunlar yoktan varolabilirler mi? Böyle birşey, temel önvarsayımaya aykırı düşer : Ex nihilo nihil fit. İşte, denebilir, bu durumu dolaysız olarak böylece dilegetirmemiş olmasına karşın, Anaksimandros'un başlıca sorunu buydu ve bu soruna çözüm amacıyla temel ya da ilk varlık olarak Apeiron gibi bir soyut ilkeyi ortaya attı. Niteliksel anlamda sınırsız ve belirsiz olan bu ilk varlık, onun felsefesinde **niteliklerin ve dolayısıyla varlığın sakımı** işlevini yerine getirir. Ape-

iron bir nitelikler deposu, ayrıştırılmamış çeşitliliğin kaynağıdır. Görünürde yok olan nesne veya nitelik gerçekte yokalmaz; Apeiron'a döner. Görünüşte yoktan varolan nitelik ya da nesne de Apeiron'dan gelmektedir. Dolayısıyla temel önvarsayımlar arasında doğmuş gibi görünen sıkıntı, Apeiron'u değişen şeylerin kendinden çıkıp yine ona döndükleri bir ilke olarak varsayınakla çözülüyor. Anaksimandros, yukarıda ilk bölümünü verdiğimiz bildirisini tamamlarken, Apeiron'dan ayrılmış olan ve algıyla gördüklerimizin, Apeiron'dan henüz ayrılmamış olan karşıtlarına haksızlık ettiklerini ve er geç bunun cezasını ödeyerek, zaman içinde kaynağa dönüp karşıtlarının ortaya çıkmasına olanak vereceklerini dilegetiriyor. Bu, Apeiron'a dönüp sonra ondan yeniden ayrışma, karşıtını önce engelleyip sonra ona yol verme süreci, kendisini sürekli yineleyen bir dönüşüm olarak evrensel bir yasadır, Anaksimandros'a göre.<sup>5</sup>

Anaksimandros'un ki, 6. yy felsefeleri arasında en parlak olanıdır. Bu, doğa felsefesine temel açıklayıcı modeli veren düşüncedir. Onun İ.Ö. 546'daki ölümünden yaklaşık 50 yıl sonra önemli bir felsefe devrimine neden olacak değişim sorununu ilk «duyan», bununla ilk hesaplaşmaya çalışan düşünür de yine odur.

## **Somuta Dönüş**

Simplicius'un anlattığına göre, Anaksimenes de, tıpkı hocası gibi, nesnelerin temel doğasını tek ve sınırsız bir ilke olarak saptamış. «Ancak o bu ilkeyi Anaksimandros'taki gibi belirsiz olarak değerlendirmez. Onu belirleyerek, «hava» diye adlandırır.»<sup>6</sup> Peki, bu daha baştan düş kırıklığı yaratan tutum niye? Anaksimandros, belirli bir ögeyi ilk varlık yapmanın öbür öğelerin varlığını olanaksızlaştıracaklarını göstermemiş miydi? Belirli bir felsefi

soyutluğa ulaştıktan sonra yeniden somut bir öneriye dönmek düşünce gelişimini tersine çevirmek değil mi? Kimi felsefe tarihçileri, Anaksimenes'i bu tür sorular dolayısıyla biraz da hor görmüşler, onun gerçek katkısını Arkhé'yi saptayışında değil, az sonra değineceğimiz «yoğunlaşım kuramında» görmüşlerdir. Bu belki haksız bir değerlendirme değildir; ancak durumu, Anaksimenes'in karşı karşıya bulunduğu felsefe sorunu açısından ele alırsak, elindeki verilerle başka nasıl bir çözüm önerebilmiş olabileceğini görmek de güçtür.

Anaksimenes ana çizgide hocasını izliyor. Ona karşı çıktığı tek nokta, nesnelere yüklenen temel doğanın belirsiz ya da soyut bırakılması. Aynı düşünsel bağlam açısından bunu da değerlendirmeye çalışalım: Apeiron'un görevinin her şeyden önce varlığın, niteliklerin **sakını-****masını** sağlamak olduğunu gördük. Oysa açıklaması yapılmaya çalışılan şey **somut** bir varlık ve bu varlık üzerinde gözlemlenen yine somut nitelikler. Bunların temel doğasının, yani yokolurken kendisine döndükleri, varlığa gelirken de kendisinden türedikleri şeyin, bir **soyutluk** olduğunu söylemek, bu ilkenin algıladığımız somutlar dünyasında bulunmadığı sonucunu içerecektir. Anaksimandros, kendisinden yaklaşık kırk yıl sonra Parmenides'in ele aldığı sorunu, Parmenides'in çözümünü de andıran bir tür **ikilik** kurarak karşılıyor. Soyut-somut ikiliği Pythagorasçılık'ta gelişip 4. yy'da Platon'un idealar kuramında klasikleşmiştir. Oysa 6. yy'ın, algıyı temel alan somut bakış açısı bağlamında somut niteliklerin sürekli olarak bu belirsiz soyut ortama gidip gelmesi belki de çelişik görülebilecek bir sonuçtu. Apeiron'un açıklayıcı gücünü koruyarak onu somutlaştırmak gerekmişse, Anaksimenes'in de «hava» ile bunu sağlamaya çalışmış olduğu düşünülebilir. <sup>7</sup>

Anaksimenes havayı geniş bir anlamda kavlıyor :

Miletos okulunun canlı-özdekçi (hylozoist) yaklaşımına uyararak, havayı her yere yayılıp giren, sınırsız bir canlılık taşıyan, canlılık veren, varlığı bir arada tutan, görülmeyen fakat sesi, serinliği ve akışı duyumlanan; somut, fakat pek de belirli olmayan bir ilke olarak görüyor. Bütün bu yönleriyle, bir somut ilke olarak, Apeiron'un yerine «hava» dan daha uygunu yok gibi.

Anaksimenes'in havayı, hem varlığın temel doğası, hem de, varlığın kendisinden türediği bir Arkhé olarak açıklayışı, felsefeye yapılan özgün ve önemli bir katkıdır. Bu açıklama, 5. yy'ın ikinci yarısında ortaya atılan niceliksel kuramlara bir esin kaynağı oluşturmuştur. İsa'dan sonraki 3. yy'da yaşayan Roma Piskoposu Hippolitos'un aktardığına göre, Anaksimenes'in «hava»sı, «eşit biçimde dağıldığında gözle görülemez, ancak soğuk, sıcak, nem ya da devinimle algılanabilir olur. O, sürekli bir devinim içindedir; çünkü böyle olmasaydı nesnelere değişimi olanaksızlaştırırdı. Hava sıkıştığı ya da açıldığında başka başka görünür. Açıldığında, seyrekleşir, ateş olur. Öte yandan esintiler, sıkışmış havadır. Daha da sıkışan hava buluta, suya dönüşür. Onu daha da sıkıştırınca toprak olur; olanaklı olan en sıkışmış durumdaysa taştır.»<sup>9</sup> Yoğunlaşıp seyrekleşen hava böylece, algıyla gözlemlenebilen evrenin tümünün, temel varlığı, temel doğası olarak açıklanabiliyor. Bu, ayrıca ögeler arasındaki ayrımı da ortadan kaldırıyor. Anaksimenes'in yaklaşımına göre ögeler, yoğunlaşmış ve seyrekleşmiş havadan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, bir öğeden öbürüne değişimin yoğunlaşım kuramı uyarınca gerçekleştiği onaylanırsa, görünüşteki farklılık temel bir farklılık olmaktan çıkarılmış olur. Bunun Anaksimenes'e sağladığı çok önemli bir yarar, Anaksimandros'ça Thales'in suyuna karşı ortaya atılan uslamlamayı kolaylıkla karşılayabilmesidir. Evet, Arkhé havaysa, o başka hiç bir ögenin varol-

masına izin vermezdi. Nitekim vermemiştir de, diyecektir Anaksimenes. Çünkü temelde «başka ögeler» diye bir şey yoktur: Öbür ögeler, havanın yoğunlaşmayla büründüğü değişik görünüşler ya da onun böylece içine girdiği farklı durumlardır. Her türlü niteliksel değişimi tek bir ögenin belirli bir hacim içindeki yoğunluğuyla açıklamak, varolan düşünce kalıpları içinde birbiriyle yakından ilişkili olan iki yenilik getirmekteydi: Önce, Yunan düşüncesinin niteliği nesneleştiren önvarsayımını sarsıyor, nitelik değişimini daha temeldeki başka bir ulama indirgiyordu. Öte yandan, belirli bir varlık türünün yoğunluğunun değişmesi kavramı, bu varlık türünden **parçacıkların** birbirlerine **yaklaşıp uzaklaşması** düşüncesini gündeme getiriyor, niteliksel değişimin parçacıkların **devinimiyle** açıklanması yöntemine temel hazırlıyordu. Hipolitós'un açıklamasında nesnelere değişimi için havanın sürekli bir devinim durumunda olması gerektiği söylenirken dile getirilen de yine bu düşünce. Devinimin öbür değişim biçimlerine göre daha temel olduğu görüşü, çokçulardan, Aristoteles'e dek tüm Parmenides-sonrası doğa felsefelerinde, değişik yorumlarla olsa da onay görmüştür.

Değişim sorunu, İlk Çağ felsefesine en büyük ivmeyi sağlayan konudur. Bu tartışmanın yoğunluk kazanarak ilk önemli meyvelerini vermesi ise, 5. yy'ın başlarından itibaren gerçekleşir. Miletos Okulu, felsefe tarihine katkısını 6. yy'ın sona ermesiyle birlikte tamamlar. İ.Ö. 494 yılında Miletos'un büyük bir yıkım geçirmesi, buradaki kültür etkinliğinin Ephesos gibi daha kuzeydeki kentlere kaymasına yardım etmiş olabilir. Nitekim değişim üzerine açılan felsefe tartışmasının başlıca kişiliklerinden biri, Ephesos'lu Herakleitos olacaktır.



## II. GÖRÜNÜŞTEKİ DEĞİŞİM

Miletos kentinde olup bitenler, İ.Ö. 6. yy'ın ikinci yarısındaki felsefe açısından ilginç oluşumların en önemlileri olsalar da hepsi değildirler. Batı Anadolu kıyılarında, Miletos dışında da ilginç kıpırdanmalar, otuz - kırk yıl sonrasının «düşünce patlamasını» hazırlayan olaylar olagelmekteydi. Bunlardan biri, yerel tiranların baskısından yılan kimi düşünürlerin Anadolu'dan ayrılarak Güney İtalya'ya göçmeleridir. Örneğin Pythagoras, şimdiki Kuşadası'nın hemen batısındaki Sisam (Samos) adasında doğmuş, 40 yaşlarına ulaştığı İ.Ö. 529 yılında İtalya'ya giderek Krotona'da dinsel, ahlaksal ve siyasal boyutları ağır basan bir felsefe okulu kurmuştur. «Pythagorasçılık» adıyla bildiğimiz bu okul, 4. yy'da parlayan Platon felsefesi üzerine yaptığı etki ve matematik ile gökbilim alanlarındaki katkıları nedeniyle düşünce tarihinde çok önemli bir yer tutar. Oysa 5. yy'ın varlık felsefesine katkısı, bu dönemlerde henüz dışı kapalı oluşu nedeniyle, Parmenides'in eleştirel aracılığı dışında, sınırlı kalmıştır. Diogenes Laertios'un bildirdiğine göre, 5. yy'ın sonlarında, artık Metapontium'a taşınmış olan okulun başına geçen Philolaus'a değin Pythagorasçılık'ın öğretilerine ilişkin bir bilgi edinmek hemen hemen olanaksızmış. Bu okul, kendisini döneminin felsefi gelişimlerinden önemli ölçüde ya-

lınıdır. Varlık felsefesi açısından ilginç olan, parçacıkçı, hatta atomcu bir açıklamanın ilk örneğinin bu okulca üretilmiş oluşudur. İleride belirtileceği gibi, Parmenides'in yaklaşımı Herakleitos'a olduğu kadar Pythagorasçılık'a da tepkiydi. Ayrıca Parmenides'in kendisine tepki olarak doğan çokçu 5. yy felsefelerinin de parçacıkçı olmaları bu açıdan değerlendirilirse, bir tür etkinleşimin yine de var olduğu sonucu çıkarılabilir. 5. yy'ın ikinci yarısının kuramları parçacık diye adlandırdıkları şeyleri daha çok somut fiziksel varlık anlamında yorumluyorlardı. Oysa Pythagorasçılık için, nesnelere sayıydılar ve sayıların bir araya gelmesinden oluşurlar. Dolayısıyla Pythagorasçı kuramın parçacıkları soyut, matematiksel varlıklardır. Buna karşılık onlar sayıları, genlik ya da büyüklük taşıyan şeyler olarak düşünmüşlerdir. Aristoteles, sayıların hem soyut hem de uzaysal boyut taşıyor olarak görülmelerini, şaşırıcı ve çelişik bulur. **Metafizik**'te şöyle yazar : Pythagorasçılar'ın «sayıyı hem şeylerin özdeği, hem de onların gerek değişimleri, gerekse de durumlarını meydana getiren ilke olarak düşündükleri açıktır.»<sup>1</sup> Aetios da şöyle diyor : «Bir Pythagorasçı olan, Siraküza'lı Ekphantos her şeyin ilkesinin bölünmez cisimler ve boşluk olduğunu savunmuştur. O, Pythagorasçı birimlerin cisimsel olduğunu öne sürenlerin ilkidir.»<sup>2</sup> Aristoteles : «Pythagorasçılar'ın öğretisinin.. kendine özgü bir gücü var... Cisimlerin sayılardan oluşması ve bu sayıların matematiksel sayılar olması olanaksızdır. Çünkü bölünemeyen uzaysal büyüklüklerden söz etmek bir yanılgıdır. Ayrıca bu türlü büyüklüklerden ne denli çok olursa olsun, öncelikle (onları oluşturan) birimlerin bir büyüklüğü olmadığına göre, bölünemeyenlerden nasıl olup da bir büyüklük oluşsun? En azından aritmetik sayı soyut birimlerden oluşur. Bu düşünürler sayıyı gerçek şeylerle özdeşleştirirler. Cisimlere ilişkin önermelerini, bunlar sanki sayılardan oluşu-

yormuş gibi ileri sürerler... Pythagorasçılar da matematiksel olan bir tür sayıya inanırlar. Ancak bunun ayrı bir şey olmadığını ve duyulanabilir nesnelere ondan yapıldığını söylerler. Çünkü onlar tüm evreni sayılarla kuruyorlar. Bu sayıları soyut birimlerden oluşan şeyler olarak değil, uzaysal büyüklüğü olan şeyler diye düşünüyorlar.»<sup>3</sup> Aristoteles'in betimlemesine bakılırsa, nesnelere sayılardan, sayılar da soyut birimlerden oluşuyor, Pythagorasçılar'a göre. Oysa, soyut birimlerin büyüklüğü olamayacağına göre, onlardan oluşan sayıların büyüklüğü de açıklanamaz kalacaktır. Pythagorasçı okula ileride yine değişeceğiz. Şimdi vurgulamak istediğimiz, bu yaklaşımın Atomculuk'un ilk örneğini vermesine karşın, nesnelere değişimini de bu yolla açıklayan bir öneri getirmemiş olması.

Pythagoras ile hemen hemen yaşıt olduğu sanılan Ksenofanes, İzmir'in güneyindeki Kolophon'ludur. O da Güney İtalya'ya göçerek oralarda yarı gezgin bir şair - filozof yaşamı sürmüştür. Düşüncesi, din ve Tanrı felsefesi alanındadır. Tekçi ve tektanrıci bir görüşü savunur. Aristoteles'in açıklamalarına göre<sup>4</sup> Parmenides'i yetiştiren Elea okulunu o kurmuş ve bu filozofa hocalık etmiştir. Ancak belirtilmesi gereken nokta, Ksenofanes'in Parmenides gibi varlık felsefesine ilgi göstermiş olmayışı ve iki düşünür arasındaki ortak noktanın, değişik alanlara uygulanan bir Tekçilik ötesine geçmeyişidir.

Yapıtlarını yüzyıl dönümünde veren İlk Çağ'ın iki önemli düşünürü, Herakleitos ve Parmenides, felsefe tarihinde çığır açan bir tartışmanın başlatıcıları sayılırlar. Miletos türü, algıyla ve somut tikel nesnelere temellenen bir dünya görüşünün değişim geçiren varlık üzerine söyleyebileceği son sözü söyleyen Herakleitos, Parmenides'çe bambaşka ölçütler temelinde ve değişik bir yaklaşım açısından ağır bir biçimde eleştirilmiştir.

İ.Ö. 535 yılında doğan Herakleitos, Ephesos'un soylu bir ailesindedir. Yapıtının büyük bir bölümü, aktarmalar yoluyla günümüze erişmiştir. Kendisine «karanlık» lakabını kazandıran, anlaşılması güç bir biçem kullanır. Karamsar ve bir ölçüde de başkalarını hor gören bir tutumu vardır. Herakleitos, varsayımları, değerlendirmeleri, birikimi ve ele aldığı konular açısından Miletos geleneğini değiştirmeden sürdürür. Ancak ilgilendiği alanlar, artık bilimsel çalışmaları kapsamasa da, Miletoslular'ınkilerden daha geniştir. Din, ahlak, yönetim gibi konulara da eğilir. Yaygın dini eleştirisinde Ksenofanes'in etkisi görülür. Varlıkbilim alanında Anaksimandros'un karşılaştığı sorunları daha büyük bir güçle vurgulayarak benimser. Anaksimenes'in çözümlerini değiştirerek kullanır.

## **Bir Evrensel İlke Olarak Değişim**

Değişen varlık, evrenin sürekli değişen düzeni, Herakleitos'un çıkış noktası, felsefesini üzerine kurduğu temeldir. Anaksimandros gibi o da, varlığa gelip yokolan nesnelere; yitirilip kazanılan niteliklerin açıklamasını, yine aynı düşünsel önvarsayımlar çerçevesinde vermek çabasındaydı. Tekçi ve somutu öne alan bakış açısından dolaşımı Apeiron'u yetersiz bulmuş olması olasıdır. Hava ise, evrenin durmayan akışkanlığı ve devingenliği yanında ona fazla durağan görünmüş olmalı. Değişen varlık sorununu açıklayışta, birbirini tamamlayarak iç içe geçen iki kuram öne sürmüştür, Herakleitos. Bu düşüncelere daha ayrıntılı olarak bakalım.

Herakleitos için varlığın değişim içinde bulunması artık Miletos'lu filozoflarda olduğu gibi yalnızca bir gözlem konusu değildir. Onun düşüncesinde değişim, evrenin ve evren içindeki her şeyin zorunlu olarak uyduğu en temel bir yasa konumunu kazanır. «Her şey akar ve

hiç bir şey buna karşı duramaz; her şey bir yönde yol alır ve kalıcı olan hiç bir şey yoktur.» «Varlık dinginliği değişimde bulur.»<sup>5</sup> «Her şey karşıtlık yoluyla doğar, hepsi bir nehir gibi akış içindedir.»<sup>6</sup> Nesnelere için olduğu gibi, nitelikler için de aynen geçerlidir bu : «Soğuk nesnelere sıcak olur; sıcak olanlar soğur. Nemli olan kurur, kuru olan nemlenir.»<sup>7</sup> Bu anlayışla, binyılların eskitemediği o ünlü özdeyişini dile getirmiştir, Herakleitos : «Aynı nehirlerle girenlerin üzerinden, başka ve yine başka sular akar durur.»<sup>8</sup> Arios Didymos'un aktardığı bu özdeyişi **Kratylos** diyalogunda Platon şöyle dile getirmiştir : «Her şey devinir ve hiç bir şey yerinde durmaz. Varolan şeyler bir nehirin akışına benzerler. Aynı nehre iki kez girilemez».<sup>9</sup>

Herakleitos'ta varlığın bir evrensel yasa uyarınca nasıl değiştiğinin açıklanışı, belirgin olarak Anaksimenesçi : Hava yerine, sürekli değişimi daha canlı olarak simgeleyen ateşi, varlığın temel doğası olarak saptıyor. Çevremizde gördüğümüz varlıkların, ateşin dönüşümleri olduklarını, her şeyin ateşten gelip sonunda yine ateşe döndüğünü öne sürüyor. Altın nasıl mala, mal da altına karşılıksa, herşey ateşe, ateş de herşeye karşılıktır».<sup>10</sup> Diogenes Laertios'un anlattıklarına bakılırsa, Herakleitos Anaksimenes'in yoğunlaşma kuramını da benimsiyor : «Ateş yoğunlaşınca nem olur; daha da yoğunlaştığında su olur; yoğunlaşan su ise toprağa dönüşür... Öte yandan toprak da sıvılaşır ve ondan su oluşur; sudan öbürleri doğar».<sup>11</sup>

## **Karşıtların Birliği**

5. yy felsefesinin verimliliği, Parmenides'in, düşünce tarihinde ilk kez dolaysız olarak verilen usullama- larla, Herakleitos'un ünlü **karşıtların birliği** (özdeşliği) il-

kesini bir mantıksal olanaksızlık, bir çelişki olmakla suçlamasından kaynaklanır. Neydi bu ilke ve Herakleitos'ça hangi gerekçelerle ileri sürülmüştü? Karşıtların birliği ilkesinin ardında, yine, Anaksimandros'un, bir nitelikler deposu olarak düşündüğü Apeiron ile çözmeye çalıştığı sorun var. Bu sorun tıpkı Miletos'lu filozoflarda olduğu gibi Herakleitos'ta da derinden **duyuluyor**; oysa henüz doğrudan, dolaysız olarak dilegetirilmiyor. Apaçık doğrular olarak görülen önvarsayımlarla, gözlemlenen olgunun çatışmasından kaynaklanan bu sorun, ilk kez Parmenides'te açık ve dolaysız bir biçimde dilegetirilmiş, bir dilsel anlatıma dökülebilmiştir.

Eski Yunan düşüncesinde değişimin nasıl kavrandığını anımsayalım : Değişim, bir nitelik/nesnenin karşıtına dönüşmesi, ya da daha temel bir açıklamayla, bir nitelik/nesnenin yitirilerek, onun karşıtı bir nitelik/nesnenin kazanılmasıdır. Her şey değişim ve akış içindeyse, bu önvarsayıma göre her şey, sürekli olarak karşıtına dönüşüm içindedir. Oysa bu durum, Eski Yunan düşüncesinin daha önce de değindiğimiz başka bir temeltaşı ile çelişki içinde : Yoktan hiç bir şey varolamaz ve varolan hiç bir şey de bütünüyle yok olamaz. Örneğin yeşil bir yaprak bir süre sonra kırmızı olduğunda **yeşil** nereye gidiyor? Kırmızı nereden geliyor? Anaksimandros'un buna yanıtı Apeiron'du. Oysa Apeiron algıyla kavranan dünyada bulunmuyor. «Görülebilene, duyulabilene ve öğrenilebilene şeyler : Bunlar benim özellikle değer verdiklerimdir» der, Herakleitos.<sup>12</sup> Şimdi, Anaksimenes'in havası yoğunlaşma kuramıyla birleştirilince, ancak katılık farklarını açıklıyor. Örneğin renk, biçim, tat, gibi niteliksel değişimlerin açıklanışında yetersiz kalıyor. Daha sonraları yoğunlaşım kuramı bu sorunları çözecek biçimde geliştirilmiştir. Ancak, kendi döneminde, Herakleitos'un temele ateşi alarak benimsediği bu kuramı, nitelik değişimlerini açıkla-

yıfta yetersiz bulması doğaldır. Dolayısıyla, karşısına çıkan uzlaştırma sorununu, algılanan somut varlıklar düzeyinde yeni bir yolla çözmeyi denemiştir, Herakleitos. Bu, önce yeşil olup sonra kırmızı olan yaprağın, kırmızıyı da yeşili de içinde taşıdığı, tikel nesnelere karşıtlıkların bir birlik içinde, özdeş olarak buldukları savıdır. Önce yaşayan bir varlık, daha sonra ölüyor. Önce sert olan bir şey sonra yumuşuyor. Önce tek bir bütün olan nesne sonra parçalanıyor. Bu nitelikler nereden gelip nereye gidiyor? Hiç bir yere, diyor Herakleitos, çünkü bu karşıt nitelikler nesnenin içinde bağdaşmış bir durumda bulunuyorlar; önce biri, sonra öbürü öne çıkıyor, hepsi bu. Bu açıklama, önce Anaksagoras'ın «tohum» kavramına, 4. yy'da da Aristoteles'in bunu geliştirip genelleyerek kurduğu «potansiyel - aktüel» öğretisine temel oluşturmuştur. Herakleitos karşıtların birliğini şöyle dilegetiriyor : «Şeyler bir arada hem bütündür, hem değildir; hem uyumlu hem de uyumsuz olarak, bir arada ve dağınıktır. Bütün her şeyden bir birlik ve birlikten de her şey oluşur»<sup>13</sup> «Tanrı gündüz gece, kış yaz, savaş barış, doyguluk açlıktır (bunun anlamı : tüm karşıtlardır); ateşin baharatla birleşip, çıkan kokulara göre adlandırıldığı gibi, o da değişim geçirir»<sup>14</sup> «Denizin suyu hem çok saydam hem de çok bulanıktır; balıklar için içilebilir olup sağlık verirken, insan için içilmez ve yokedicidir.»<sup>15</sup> «Kalemin çizdiği çizgi hem doğru hem de kıvrıktır.»<sup>16</sup> «Çember üzerinde başlangıç ve son birdir.»<sup>17</sup> «Yaşam ile ölüm, uyanıklık ile uyku, genç ile yaşlı içimizde aynı şeydirler; çünkü öncekiler değişir, sonrakilere dönüşürler ve sonrakiler de öncekilere dönüşürler.»<sup>18</sup>

Herakleitos'un bu ilkesini Aristoteles'in potansiyel - aktüel kavramları açısından değerlendirip, görünen niteliği kendini ortaya çıkarmış olan, onun karşıtını da nesnedeki olası bir eğilim olarak yorumlarsak, çelişkisizlik ilkesin-

den ödün vermeyen bir mantık bağlamında bile değişimin içerdiği öne sürülebilecek bir tutarsızlık sözkonusu olmaz. Oysa, Parmenides dahil bir çok düşünür, Herakleitos'taki karşıtların birliği ilkesini, nesnede karşıtların aynı anda **aktüel** olarak özdeş oldukları, bir oldukları yönünde yorumlamıştır. İlke ancak bu durumda mantığın çelişkisizlik, ya da üçüncü halin olamazlığı, yasasıyla çatışmaya girer. Evet, Herakleitos'un önermelerinde bunu doğrudan dışlayan bir dilegetiriş yok. Belki o henüz çelişkisizlik yasasını düşüncenin uyması zorunlu bir kural olarak da görmüyor. Örneğin Aristoteles'in kendisi, «Herakleitos'un söylediği öne sürülen ve aynı şeyin hem var olup hem de var olmadığı düşüncesi, mantıksal bir olanaksızlıktır.»<sup>19</sup> diyor. Ancak Herakleitos'un yapıtında önemli bir yer tutan ve gerçeğin, birliğin gözle görünen yüzeyin altında, arkasında, yattığı öğretisi gözönüne alındığında, onun, karşıtların her ikisini de aktüelmiş gibi görüyor olmadığı savı ağırlık kazanır : «Görünüşte olmayan uyum, görünüşte olandan daha güçlüdür.»<sup>20</sup> «Nesnelerin gerçek doğası kendini saklamaya yatkındır.»<sup>21</sup> (Burada Herakleitos Uşçuluk'a kapı açıyor.) Herakleitos, öğretisinin kolay kavranabilen düşünceler içermemesi, belki çelişkisizlik ilkesine karşı çıkması, belki de bu ilke ile yine de uyumlu olduğunun güç anlaşılabilmesi dolayısıyla, felsefesini insanlara bir türlü iletmediğinden yakını. Oysa ona göre insanın, salt görünüşlerin altında yatan, doğanın mantıksal yasasını, **Logos'u** kavraması, evreni böylece yorumlaması gerekir. Kitabının başlangıç önermeleri oldukları düşünülen bu karamsar görüşleri Sektos Empeirikos şöyle aktarıyor : «Logos'un benim onu açıkladığım gibi olmasına karşın, insanlar onu, duymazdan önce de, bir kez duyduktan sonra da, bir türlü anlayamıyorlar. Olup biten her şey bu Logos uyarınca olurken, insanlar sanki onun farkında değiller bile. Benim onu sözlerim ve eylemimle dilegeti-

rışıme, her şeyi doğasına gore ayrıştırmama ve nasıl olduğunu belirlememe karşın yine de boye bu insanlar. Kimileri ise uyanıkken bile, sanki uyuyormuşçasına, ne yaptıklarını bilemiyorlar.»<sup>22</sup> Herakleitos bunu Parmenides için de soyler miydi, bilemeyiz. Ancak bu Guney İtalyalı filozofun onun duşuncelerini iyi bildiği ve bunları duşunulemez ya da çelişik olmakla suçladığı doğrudur.

## Gorunuş ve Gerçek

Parmenides'in Herakleitos'tan yirmi yaş kadar ge olduğu sanılıyor (Doğumu -yaklaşık- İ.Ö. 515). Ancak daha erken bir yaşta, hemen hemen Herakleitos'la aynı zamanlarda un yapmış. Diogenes Laertios, Parmenides'in de Herakleitos gibi altmışdokuzuncu olimpiyatta (İ.Ö. 504) parladığını yazıyor. Ancak bu bilgi kuşkuyla karşılanmıştır. Bu filozofun sonraki yaşamına ilişkin bilgiler de sınırlıdır. Platon'un **Parmenides** başlıklı diyalogunda anlatılanlar tarihsel gerçekleri yansıtıyorsa, Parmenides İ.Ö. 5. yy'ın tam ortalarında, ogrencisi Zenon'la birlikte Atina'ya gelmiş. Diogenes Laertios, onun Ksenofanes'in ogrencilerinden olduğunu, Strabo ise hem Parmenides'in hem de Zenon'un Pitagorasçı olduklarını, ayrıca Elea'nın yonetiminde de etkili olduklarını bildiriyor. İ.S. 1. yy'da yaşayan Plutarkhos, bu kentin yasalarının Parmenides'e yapıldığını anlatıyor. Ksenofanes ile ilişkisi ne olmuş olursa olsun, Parmenides'in onceleri bir Pythagorasçı olup onlar arasında yetiştiği, sonraları ise bu ogretiye karşı, giderek artan eleştirel tutumu dolayısıyla bu okuldan kopup, kendi başına bağımsız bir felsefe ve bu felsefeyi yapan bir okul kurmuş olduğu goruşu daha buyuk ağırlık taşır. unku varlıkbilimi odağa alan bir yaklaşım olarak Elea okulunun gerçek kurucusu Parmenides'tir. Ayrıca, Parmenides'in yaptının buyuk bir bolumu, neredeyse po-

lemik bir tonda, boşluk, karşıtlıklar ve ikicilik gibi Pythagorasçı kimi öğretilerin eleştirisi olarak gelişir.

Şiir biçiminde yazılmış olan bu yapıtın önemli bölümleri günümüze erişmiştir. Parmenides, felsefesini oluşturan düşüncelerin kendisine «gelişini», yani «gerçeği buluşunu», bir alegoriyle sunar : Çizdiği şiirsel tabloda Parmenides güneşin kızlarınca Doğruluk Tanrıçası'na götürülür ve dönüp ölümlülere anlatmak üzere Tanrıça'nın söylediklerini dinler. Şiir iki ana bölüme ayrılmıştır : «Doğrunun Yolu» ve «Sanının Yolu». Bu başlıklar, Parmenides'in felsefe tarihine getirdiği çok önemli ve etkili bir ayrımı dilegetiriyor. **Gerçek** ve **görünüş** arasındaki bu ayrımın temelleri, örtük olarak Anaksimandros'ta bulunduğu gibi, daha belirgin bir biçimde Herakleitos'ta da vardır. Örneğin gerçekliğin temel doğasını veren Apeiron, görülebilen bir şey değildir; öte yandan az önce açıklandığı gibi Herakleitos da görünen yüzeylerin ardındaki gerçeklikten, saklılıktan sözeder. Parmenides'te ayrım artık dolaysızlaşıp ön plana çıkmış, felsefesinin ilk adımını oluşturacak ölçüde önem kazanmıştır. Parmenides'e göre, insanların sıradan deneyimleri, algıları ile ulaştıkları inançlar yalnızca sanı ve görünüştür. Oysa bu, doğruluğu veremez. Doğruluğa ancak usla ulaşılabilir. Dolayısıyla duyuların bize verdiği görünüşü, sanıyı, usumuzla ulaştığımız inançlardan ayırt etmeli, doğruluğu yakalamanın ancak sonrakiyle olanaklı olduğunu bilmeliyiz. Tanrıça Parmenides'e şöyle diyor : «Senin her şeyi öğrenmen gerek. Hem iyice yuvarlak doğruluğun sarsılmaz yüreğini, hem de ölümlülerin doğru inançlardan oluşmayan sanılarını. Bunları da eksiksiz öğrenmen gerekiyor, çünkü görünüşler her şeye yayılarak sanki gerçekmiş gibi onaylanıyor. Günlük deneylere dayanan alışkanlıkların seni amaçsız bir göz, yankılayan bir kulak ve dille bu yola sü-

rüklemesine izin verme. Bu üzerinde çok durulmuş konuyu usunla yargıla.»<sup>23</sup>

Parmenides bu ayrımıyla Batı Anadolu felsefesini sanıların, görünüşlerin yanıltıcılığının kurbanı olmakla yargılıyor; Pythagorasçılıkla Güney İtalya'da gelenekleşmiş bir tür usçu tutumun üstünlüğünü vurguluyor. Parmenides bu kadarla da kalmıyor. Algıyla temellenen her türlü inancı değersiz bulmaya, algıyla bildiğimiz dünyayı aldatıcı bulmaya kadar gidiyor. Buna karşılık, usla ulaşılan, ussallık sınırları içinde kalan her düşüncenin, algıladığımız dünyanın olgularına hiç uymasa da, doğruya daha yakın olduğu yargısını getiriyor. Bilginin ussal kurguyla elde edildiği usçu - idealist çıkış noktasını kuruyor. Gerçekliğin, algılanan dünyanın dışındaki bir varlık alanı olduğu, bu alanın da algıda kavranan fiziksellik ve özdekselliğin dışında kalan bir ulamı oluşturduğu savındaki idealist düşüncenin temelini atıyor. Sonraları, felsefe tarihinin belki günümüz dışındaki her döneminde, algıyla ve sağduyuyla temellenerek bilimi tamamlayan felsefe türüne en etkili almaşığı oluşturmuş olan bu geleneğin başlangıç noktasını belirliyor. Bu açıdan bakıldığında, Parmenides'in düşünce tarihindeki etkisi, Platon ve Aristoteles'inkiyle boy ölçüşecek bir önem taşır. Tanrıça'yı konuşturmayı şöyle sürdürüyor Parmenides : «Var olmayanı (gerçek olmayanı) ne bilebilirsin, ne de dile getirebilirsin.»<sup>24</sup> «Çünkü varolan ve düşünülen, aynı şeydir.»<sup>25</sup> (Kimi felsefe tarihçileri bunu «Çünkü düşünce ile varlık özdeştir.» diye çeviriyorlar.) «Düşünmek ve varolduğunun düşüncesi aynı şeydir; çünkü varolanın dışında onunla ilgili olarak öne sürülen bir düşünce bulamazsın.»<sup>26</sup> «Hakkında konuşulan ve düşünülen şeyin varolması zorunludur; çünkü varolan vardır, varolmayan da yoktur.»<sup>27</sup>

Bu uslamlamayı bugünün dilinde özetleyelim. Şöyle düşünüyor, Parmenides : Söz söylemek ve düşünmek bir

nesne gerektirir. Bir adı kullandığımızda bu **bir şeyin** adıdır, çünkü düşündüğümüzde **bir şeyi** düşünürüz. Dolayısıyla hem düşünce hem de dil, kendi dışlarında bir varlık gerektirir. Öte yandan yokluk üzerine düşünemez, söz söyleyemeyiz. Var olmayanı nasıl düşünebiliriz ki? Olmayan bir şeyin adı da olamamalı; olmayan üzerine söz söylenememeli. Varolmayanı, hiç bir şeyi düşünmek, hiç bir şey düşünmemektir. Varolmayan (hiç bir şey) üzerine konuşmak, hiç bir şey konuşmamaktır. Dolayısıyla kendisine ilişkin olarak anlamlı sözler söyleyebildiğimiz, düşünce yürütebildiğimiz her şey varlık taşır. Algıyla kavrananların varlıkları anlamında varlık taşımasalar bile, bundan daha «gerçek» bir anlamda vardır, onlar. Herhangi bir şey hakkında anlamlı olarak düşünüyor ve konuşuyor olmak, bu şeyin varolduğunun yeterli bir kanıtıdır. Doğal olarak, bundan çıkarsanabilecek şu sonuç da var : Herhangi bir şeyi değişik aşamalarda ve istediğimiz her zaman düşünebildiğimize göre, bu, algı dünyasında ne olursa olsun, düşünüldüğü sürece, her zaman varlık taşıyor demektir. Bir kez varolan her zaman vardır ve bir kez varolan, yok olamaz. Bu, dil ve düşünce bağlamındaki değerlendirmelerden varlık ve gerçeklik üzerine sonuçlar çıkarsayan ve örneğine Platon'dan Meinong'a değin hemen her aşamada rastlanan usçu/idealist kurgunun kendini ortaya ilk koyuşudur. Parmenides'in ortaya koyduğu, dil ve dünyanın karşılıklı olmalarına ilişkin sorun, ilginç ve çetin bir felsefe sorunu olmuştur.

Bu noktaya değin, Parmenides'in genel felsefi tutumunu ve onun bunu ussal olarak temellendiğini izledik. Bundan sonra, Herakleitos'a ve Pythagorasçılar'a karşı ortaya attığı savları ve felsefesinin İlk Çağ düşüncesi içindeki konum ve önemini göreceğiz. Çünkü Parmenides'in büyük bir güçle vurgulayıp uslamlamalarla kanıtlamaya çalıştığı ana sav, değişimin ancak bir görünüş olduğudur.

### III. DURAĞANLIĞIN FELSEFESİ

Parmenides, Herakleitos'un karşıtların birliği ilkesini çelişik olmakla suçlar; bundan yola çıkarak varlığın değişim geçirdiğini yadsır, görünüşteki değişimin bir aldanmadan başka bir şey olmadığını ileri sürer.

Proklos'un aktardığına göre Parmenides, düşünce için sözkonusu olabilecek araştırma yollarını önce ikiye ayırıyor : «Bunlardan biri, varolanın olduğu ve onun varolmamasının olamayacağı : İnanırdıcı olan da bu yoldur, çünkü doğruya dayanan odur. Öbürü ise varolmayanın olmadığı ve onun varolmamasının zorunluluğudur. Çünkü, sana söylüyorum, bu yol hiçbir şekilde düşünülemez (bilinemez). Çünkü varolmayı (bu bir olanaksızlıktır) ne bilebilirsin ne de dilegetirebilirsin.»<sup>1</sup> Parmenides'in söylediği, herhangi bir şey için varolmanın yanısıra, varolmamanın da sözkonusu olamayacağı. Çünkü, varolmamak herhangi bir şey için **gerçekte** sözkonusu olamaz. Varolmayan zaten yoktur; yok olduğundan da, bu durum hiçbir şey için sözkonusu değildir. Herhangi bir şeyin varolmaması tam anlamıyla bir olanaksızlıktır. Şimdi, bu düşünceler önce apaçık doğrular olarak veriliyor. Bir şey ya vardır, ya da yoktur. Ayrıca yok olanın **yok olması durumunda** varlığı da sözkonusu değildir. Ancak geçen bölümde görüldüğü gibi, Parmenides bunu olanaklılıklara da yaşıyor : Var olan yok olamaz, yok olanın da varolması

düşünülemez, diyor. Oysa bu sonuç doğru olamaz, çünkü şimdi varolanın yok olmuş olabileceğini, ileride yok olacağını; şimdi varolmayanın da var olmuş olabileceğini, geçmişte varolduğunu, çelişkiye düşmeden düşünüp öne sürebiliyoruz.

Parmenides'in uslamlamasına geri dönelim. Şimdi üçüncü bir yolu ele alıyor : «Seni bir başka yola karşı daha uyarıyorum. Çünkü ölümlüler bu yolda da, bilgisiz, zihinlerinde bir birlik olmadan, dağınık düşüncelerle, kör ve sağırlara benzer bir şaşkınlık ve çaresizlikle sürüklenip gidiyorlar. Bunların bir çoğu, hiç bir ayırım yapmadan, varolanın ve olmayanın aynı zamanda özdeş olduğuna ve özdeş olmadığına; ayrıca her şeyin izlediği yolun geriye döndüğüne inanmışlar.»<sup>2</sup> «Oysa, varolmayan şeylerin var olması hiçbir zaman kanıtlanamayacak. Düşünmeni bu yolu araştırmaktan alıkoymalısın.»<sup>3</sup> Burada Parmenides Herakleitos'u artık doğrudan karşısına almış bulunuyor. Karşıtların birliği ilkesine ilişkin olarak da aynı gerekçeyi kullanıyor : Nesne olsun nitelik olsun, bir şeyin hem var olması hem de varolmaması sözkonusu olamaz. Varlık ve yokluğun nesnede birleşmesi olanaksız, çünkü bir kez var olanın artık varolan bir şey olarak varolmaması olanaksız. Var olan vardır, varolmayan da yoktur. Parmenides'in öne sürdükleri, varlık ve yokluğun nesnede aynı zamanda aktüel anlamda bulunmasının çelişkisizlik ilkesi uyarınca olanaksız olduğunun dilegelişi olarak, bu ilkedен vaz geçmek istemeyecek herkesin onaylayacağı birşeydir. Bu bakımdan, Herakleitos'un en azından belirli bir yorumuna karşı geçerli bir itiraz, bu. Oysa, bu tümcelerde öne sürülenler başka şeyleri de içeriyor. Demin de değindiğimiz gibi, Parmenides ayrıca şimdi varolanın sonra yokolamayacağını veya geçmişte de yok olmuş olamayacağını savunuyor. Buna koşut olarak, şimdi yokolanın hiç bir zaman var olmuş olamayacağını

da söylüyor. Bu, tabii, Herakleitos'un tam bir genellikle (karşıtın potansiyel olarak düşünöldüğü anlamda da) yadsınması oluyor. Bu öyle genel bir anlam ki Herakleitos yadsınırken onunla birlikte değişim de, değişimin olanaklılığı da yadsınmış oluyor. Peki, denebilir Parmenides'e karşı, ya sürekli olarak gözlemlediğimiz, algıladığımız değişim, devinim ne olacak? Bunu nasıl gözardı edebiliriz? Parmenides'e göre bunu rahatlıkla gözardı edebiliriz, çünkü daha önce saptadığı gibi, algıyla kavranan, bize gerçeği vermez. Ussallık değişim diye birşey olmadığı sonucuna götürüyorsa, doğru olan budur. Parmenides'e karşı söylenmesi gereken, aktüel olarak aynı anda çelişik olanların, olanaklara ve zamana dağıtıldıklarında da çelişik olacakları savının ussal bir dayanaktan yoksun olduğudur. Çünkü şimdi varolanın ileride varolmayabileceği, ya da geçmişte varolmamış olabileceği düşüncesinin bir çelişki yaratmayışı bir yana, Parmenides için varlığın zorunluluğu, geçen bölümde de gördüğümüz gibi, bu varlığın düşünölmesi ya da söze konu edilmesi ile temellendirildiğinden, önce onun **her zaman** düşünölmekte, ya da en azından düşünölebilir olduğunun kanıtlanması gerekir. Buysa, Parmenides'çe kanıtlanmayışı bir yana, kanıtlanabilir bir şey gibi de durmamaktadır.

Yukarıki uslamlamada, değişimin olanaksızlığı savı dolaylı bir sonuç olarak geliyor. Parmenides bunu dolaysız kanıtlarla da sağlamaya çalışır. Burada serimlediğı, felsefede uslamsallığın, yani kuramları ve savları mantıksal tanıtlanımla temellendirişin, ilk ve en çarpıcı örneklerinden biri. Bir kez, başlangıçta açıkladığı araştırma yollarından ilkinin tek doğru olarak saptadıktan, yani «konuşulacak tek şeyi **varolan**» diye belirledikten sonra, Parmenides bu kavramı açmılıyor ve ondan, tümdengelikle sonuçlar türetiyor. Bunu yaparken Tanrı'yı kanıtlayan bir Anselmus, dış dünyanın gerçekliğini kanıtlayan bir Des-

cartes, ya da tözün tek olduğunu belirlemeye çalışan bir Spinoza ölçüsünde çıkarımsal ve ussal davranıyor. Yine özgün metinden başlayalım: «Üzerinde konuşulacak bir tek yol var, o da varolan: Bu yol üzerinde ise, varolanın varlığa gelmediğini (yaratılmadığını, doğmadığını) ve yokolamayacağını (ortadan kalkamayacağını), gösteren pek çok veri (gösterge) var; çünkü o hem bütün, hem devindirilmez, hem de tamamlanmıştır. O, ne herhangi bir geçmiş zamanda vardı, ne de ileride varolacaktır; çünkü o yalnızca şimdi, bir anda, bütünüyle, bir ve sürekli (kesintisiz) olarak var. Onun için nasıl bir varlığa geliş sözkonusu olabilir ki? Nasıl ve nereden kaynaklanmış olabilir? «Yok olandan» demene ya da böyle düşünmene izin vermem, çünkü olmayanın olduğunu söylemek ya da düşünmek olanağı da yok. Ayrıca, eğer yokluktan geldiyse, onu hangi gereksinim daha önce değil de daha sonra başlattı? Demek ki o, ya bütünüyle var olmalı, ya da hiç var olmamalı. İnanç gücü, hiç bir şeyin varolan dışındaki varolmayandan gelmesine olanak tanımaz. Adalet, zincirini onun varlığa gelmesini ya da yok olmasını olanaklı kılacak biçimde açmaz; tersine sıkıştırır. Bu konulardaki karar şuna bağlıdır: Bir şey ya vardır, ya da yoktur. Karar, zorunlu olan yönde verilerek, yollardan biri, düşünemediği ve adlandırılmadığı için - çünkü doğru yol bu değil - bir yana bırakılır ve öbürünün de gerçeklik ve doğruluğun yolu olduğu onaylanır. Bir kez varolan nasıl yok olabilir? Nasıl varlığa gelebilir? Çünkü onun varlığa (sonradan) gelmesi, onun hem var olmadığı hem de gelecekte var olmayacağı demektir. Demek ki varlığa geliş söz konusu değil, yok oluşsa düşünülebilir değildir.»<sup>4</sup>

Bu etkileyici bölüm, felsefe tarihi için çok büyük bir önem taşıyor: Parmenides burada yalnızca birbirine bağlı iki uslamlama vermekle kalmıyor, Eski Çağ düşüncesinin temelindeki «Yoktan hiçbir şey varolmaz, varolan da bü-

tünüyle yok olamaz» ilkesini dolaysız olarak dile getiriyor. Elindeki yetersiz kavramsal terimler dağarcığıyla, bu kavramsal yapıyı aşan düşünceler dilegetiriyor; bir terminoloji kuruyor. Örneğin «adaletin zinciri» ile mantıksal zorunluğu, «düşünülemeyen, söylenemeyen» ile çelişki kavramını dilegetiriyor. Bugün pek çok **deneyci** düşünürün bile rahatlıkla onayladığı **usçu** bir ilke de ilk kez yine burada dile geliyor : Düşünülmesi olanaksız olan, mantıksal olarak olanaksızdır; bundan ötürü de varlığı sözkonusu olamaz. Örneğin, yuvarlak kare, dört kenarlı üçgen, ya da yayılımsız renk gibi şeyler düşünülemez; dolayısıyla mantıksal olarak olanak dışı olan böyle şeylerin varlığı da sözkonusu olamaz, deriz. Bu, temelde, usun yeteneğindeki bir sınırlılığın varlık alanına yansıtılmasıdır. <sup>5</sup> Parmenides'in bu bölümde kullandığı temel uslamamayı özetleyelim :

- 1 — Eğer varolan varlığa gelmiş olsaydı, ya var olmayandan, ya da varolandan kaynaklanmış olacaktı.
- 2 — Eğer varolmayandan kaynaklandıysa, yoktan varoldu : Oysa bu olanaksız bir şey.
- 3 — Öte yandan eğer varolandan kaynaklandıysa, kendi kendinden kaynaklandı, yani kendi kendisiyle hem sürekli hem de özdeş demektir; dolayısıyla da varlık varlığa gelmiş değildir.
- 4 — Demek ki varolan (şimdiki zamanda olan) her zaman vardır ve varlığa gelmemiştir.

Bu uslamamanın geçerli sayılıp onaylanabilmesi, Parmenides'in sessizce araya sıkıştırdığı, **varolanın «bir ve sürekli (kesintisiz)» olarak varolduğu** savının doğru olmasına bağlı. Çünkü «varolan»dan, İyonyalılar'ın anladığı gibi, tikel ve bireyleşmiş nesnelere anlaşılacak olursa, Parmenides'in istediği sonuç çıkarsanamaz : Örneğin varolan her tikel nesne bir başka tikelden doğar ve böy-

le olmaktan dolayı ne kendi kendinden kaynaklanmış olur ne de kendisini doğuran varlıkla sürekli ve özdeş olur. Öte yandan, varlık **bir** ise, uslamlama, ikinci öncüldeki, yoktan bir şey varolamayacağı ilkesi uyarınca, sonucunu mantıksal olarak gerektirecektir.

Ele aldığımız paragrafta arka planda kalan ikinci bir savlar örüntüsü var ki, bunlar az sonra ele alacağımız bölümdeki öncüllerle tamamlanarak, yeni bir uslamlamada bütünleşiyorlar. Parmenides, varolan için «devindirilemez» «bir ve sürekli» (ya da «kesintisiz») nitelemelerini kullanıyor : Bütün bunlar, ana uslamlamanın geçerliliğini sağlaması beklenen «var olanın birliği» savını hazırlamak için. Parmenides'e göre var olan bir ise, bunun sürekli olması gerekecektir. (Sürekli olması kesintili olmamasıdır.) Çünkü varolanda kesintiler bulunması, onun parçalara ayrılmış olmasını gerektirir : Bir kesintinin sınırlarını iki ayrı varlık belirler. Eğer varlıkta kesinti yoksa, onun içinde boşluk da olamaz. Çünkü kesintiler, varlığın bulunmadığı **boş** alanlardır. Parmenides'e göre eğer boşluk yoksa devinim de olamaz. Çünkü devinim olabilmesi için, içinde devinilebilecek bir boş alan, bir boşluk gerekir. Öte yandan, devinim ve başka türdeki değişimlerin bulunması, göreceli bir anlamdaki zamanın akışını olanaklı kılar : Zamanın akışından, geçmişin, geleceğin, şu andan ayrı oluşlarından söz edebilmek, devinimin ve değişimin sözkonusu olabilmesine bağlıdır.

Şimdi bu ilişkilere ters yönden bakacak olursak, Parmenides açısından, varolanın **bir** olabilmesi, zamanın, devinimin, boşluğun, kesintinin, süreksizliğin sözkonusu olmamasına bağlıdır. **Bunlardan birinin varlığı, varolanın bir olmadığını kanıttır. Hiç birinin varolmadığının gösterilmesi ise, varolanın bir olduğunu kanıtlar.** Parmenides'in zamanın akışını çürüten uslamlaması şöyle : Geçmişte ve gelecekte bir zaman olamaz, çünkü değişim ve

devinim diye bir şey olmadığından «daha önce» ve «daha sonra»nın da anlamı yoktur : Var olan yalnızca «şimdi» vardır. Şimdi ise önsüz ve sonsuzdur.

Parmenides bu saydığımız kavramların olanaksızlığını gösterirken Pythagorasçı ontolojinin temelini çürütmekteydi. Çünkü Pythagorasçılık da, daha önce açıklanmış gibi, birbirinden boşlukla ayrılan tikelleri temele alır. Aristoteles **Fizik**'te şöyle diyor : «Pythagorasçılar da boşluğun varolduğunu ve nefes ile boşluğun Apeiron'dan, bunları sanki (nefes alır gibi) içine çeken gökyüzüne girdiklerini savunmuşlardır. Boşluk, nesnelere doğalarını ayırt eder, çünkü o, serilerdeki terimleri ayıran ve ayırt eden bir tür bölendir. Bu öncelikle sayılar için sözkonusudur, çünkü boşluk onların doğalarını birbirinden ayırt eder.»<sup>6</sup> Parmenides'in girişimini, önce içinde yetiştiği halde, sonradan karşıtı olduğu Pythagorasçılık'ı çürütmeye yönelik bir eylem olarak da değerlendirebiliriz : Nedir boşluk? Varlıkta bir kesinti, yani var olmayandır. Oysa varolmayanın düşünülemediğini, çelişik olduğunu daha ilk başta gösteriyor, Parmenides.

Gelelim şimdi varolanın sürekli olduğunu kanıtlamayı amaçladığı uslamlamayı nasıl tamamladığına : «(Varolan) bölünebilir de değildir; çünkü her yanı türdeş (birbirine benzer) olduğu gibi, onun bir bütün olarak kenetlenmesini önleyecek şekilde kimi yerlerde daha az ya da daha çok olması da sözkonusu değildir. Her yer varolanla doludur. Öyleyse tümü kesintisizdir (süreklidir), çünkü varolan varolana iyice kenetlidir.»<sup>7</sup> Artık Parmenides adına, süreksizliği varlıktan dışlayan bir usavurma kurabiliriz. Şöyle düşünmüş olmalı, Parmenides : Varolan sürekli değilse varlıkta herhangi bir yerde bir kesinti var demektir. Oysa kesinti ya bir varlıktır ya da değildir. Eğer kesinti bir varlıksa, o zaman kesinti varlıkla doludur ve dolayısıyla varolan sürekli demektir. Öte yandan

kesinti bir varlık değilse, o varolmayandır. Oysa varolmayan olanaksız olduğundan, böyle bir kesinti de olamaz. Dolayısıyla, varolan yine sürekli demektir. Şu halde, varolan her yerde sürekli ve bundan dolayı da birdir.

Parmenides varlığın her yeri doldurduğu ve sürekli olduğu savıyla felsefe ve fizikte boşluğu yadsıyan (doğanın boşluğa izin vermediğini öne süren) doluluk (plenum) kuramını hazırlamıştır. Şimdi bu filozofun varolana ilişkin olarak çıkarsadığı öbür sonuçları görelim : «Ulu bağların sınırları içinde kımıldamaz (durağan, devimsiz), başlangıçsız ve sonsuzdur o; çünkü doğru inancın uzaklaştırdığı varlığa geliş ve yok oluş, çok ötelere sürülmüştür. Özdeş kalarak, aynı yerde kendi kendine durur; böylece de olduğu yerde sıkı sıkıya kalıcıdır. Güçlü zorunluluk, onu her yandan kapatan sınırın bağları içinde sıkıca tutar; çünkü varolan için tamamlanmamış (sınırsız) olmak yasa dışıdır. Onun hiçbir gereksinimi yoktur. Çünkü bir gereksinimi olsa her şeye gereksinimi olurdu.»<sup>8</sup> «Bir son sınır bulunması gerektiğine göre, iyi yuvarlanmış bir küre gibi, o her yanından tamamlanmıştır. Ortasından her yöne doğru eşit bir dengededir. Çünkü o şurada ya da burada daha az ya da daha çok olamaz. Öte yandan, (arada) onu kendi benzeriyle birleşmekten alıkoyacak bir varolmayan bulunamadığı gibi, varolan bir yerde daha çok, başka bir yerde de daha az olamaz; çünkü o aşlamaz (bozulamaz). Her yönde kendi kendisiyle eşit olduğundan sınırları içinde eşit olarak yayılır.»<sup>9</sup>

Parmenides burada da Pythagorasçılık'ın karşısında.. Pythagorasçılık'ın karşıtlar **ikiciliğini**, ve karşıtlar listesinin en başındaki **sınır** ve **sınırsız** ikiliğini çürütmek çabasında. Varolan kavramından yola çıkıldığında, bunun ikilik ya da çokluk içermeyeceğini<sup>10</sup> göstermeye çalışıyor. Aristoteles Pithagorasçı karşıtlıkları şöyle açıklar : «..(Pythagorasçılar'ın) sayıyı hem şeylerin özdeği, hem de bun-

ların gerek değişimlerini, gerekse durumlarını meydana getiren şey olarak gözönüne aldıkları açıktır. Onlar ayrıca sayının ögelerinin Çift olan ve Tek olan olduğunu, bunlardan, Tek olan'ın sınırlı, Çift olan'ın sınırsız, sonsuz olduğunu, Bir'in her ikisinden çıktığını (çünkü o aynı zamanda hem tek hem de çifttir), sayının ise Bir'den çıktığını ve yukarıda denildiği gibi tüm evrenin sayılardan oluştuğu ileri sürerler. Bu aynı okulun başka üyeleri, iki paralel sütun içinde sıraladıkları on ilkenin varlığını öne sürüyorlar. Sınır ve Sınırsız; Tek ve Çift; Sağ ve Sol; Erkek ve Dişi; Durağan olan ve Devinimde olan; Doğru ve Eğri; Aydınlık ve Karanlık; İyi ve Kötü; Kare ve Dikdörtgen.»<sup>11</sup> Parmenides, uslamalarıyla **Durağan** ve **Devinen**, **Bir** ve **Çok** karşıtlıklarını da yıkarak, bu çiftlerin ikinci terimlerini çürütüyor. Öte yandan **Sağ** ve **Sol**, **Erkek** ve **Dişi** karşıtlıklarını birleştirecek onaylıyor : «Sağda oğlanlar solda kızlar..»<sup>12</sup> Parmenides'in Pythagorasçı listede açıklamaya çalıştığı karşıtlıkta **Aydınlık** ve **Karanlıktır**. Bu karşıtlığı, yapıtının ikinci bölümü olan «Sanının Yolu»nda tartışır : «Doğruya ilişkin güvenilir ussal açıklamamı burada bitiriyorum. Şimdi de sözlerimin yanıltıcı sırasına kulak vererek ölümlülerin sanılarını öğren. Onlar iki (düşünsel) biçim adlandırmaya karardır. Oysa yanılıyorlar, çünkü bunlardan birini adlandırmamak gerekir. Onlar bunları görünüşte karşıt olarak ayırt ediyorlar ve bu ayırt ettiklerine başka başka özellikler yüklüyorlar. Birine ateşin yumuşak, çok hafif ve içinde başkasıyla değil, kendisiyle her yönde özdeş olan ince alevini, öbürüneyse bunların karşıtları olan, karanlık gece, yoğunluk ve ağırlığı bağlıyorlar. Sana bütün bu düzeni göründüğü gibi anlatıyorum ki, ölümlülerin düşünceleri seninkileri gölgelemesin.»<sup>13</sup> «Her şey bir kez aydınlık ve karanlık diye adlandırılınca ve her birine onlardaki güçler de yüklenince, her şey aynı zamanda hem aydınlıkla, hemde karan-

lık geceyle, eşit olarak doluyor; çünkü bunların ne birinin ne de öbürünün varolmamakla hiçbir ortak yanı yok.»<sup>14</sup> Aktarılan bu bölüm, Parmenides'in us yolunu algınınkinden ayırırken, algıyı neden aldatıcı bulduğunun bir açıklamasını veriyor : Algıya dayanarak kavradığımız evrende karşıtların bulunduğu doğrudur. Aydınlik ya da ışık, nasıl bir algı içeriği oluşturuyorsa, karanlık da aynı değerde bir algı içeriği oluşturur. Her ikisini de birer görsel veri olarak algılarız. Algı içeriği buna benzer pek çok karşıtlıkla doludur. Oysa bu karşıtlıkları usla kavradığımızda, algının nasıl aldandığını anlarız. Çünkü böyle karşıtlıklardan öncekinin onaylanması ikincisinin yadsınmasını gerektirir. Karşıtlıklar **ikiciliği**, böylece bir **tekçiliğe** indirgenmiş olur.

Parmenides'in uslamlamaları ve genel felsefi konumu, kendinden önceki yaklaşık bir yüzyıllık düşünsel etkinliğin derinlemesine bir eleştirisi olarak görülebilir. Düşünceyi usun süzgecinden geçirmeden, bütünüyle algı verileri üzerine kurmanın hangi aldanmalara ve çıkmazlara götürdüğünü ortaya dökmüş, buna karşılık kendisi de algı verisini bütünüyle yadsıyarak, aşırı usçu ve algıya tümüyle ters düşen sonuçlara ulaşmıştır. Ancak Parmenides'in eleştirel başarısı ve kullanmaya başladığı uslamlama yöntemi o denli güçlüdür ki, kendinden sonra gelen hiçbir 5. yy filozofu onun felsefesini görmezden gelememiş Parmenides'in ulaştığı kimi sonuçları onaylamasa bile, onun başka savlarını benimseyerek, çıkış noktası olarak kullanmak gereğinde kalmıştır. Parmenides'in etkisi 4. yy'da da derinlemesine sürmüş, kimi eleştirel savları (örneğin çelişkisizlik ilkesinin dolaysız biçimde temele alınışı) Aristoteles'te de sürdürülmüş, Platon'daysa, büyük bir saygı duygusuyla, ana felsefe dizgesinin temel direklerinden biri yapılmıştır. Parmenides'in 5. yy'daki etki ve yetkesi, Descartes'ın 17. yy'daki önemini andırır.

#### IV. NESNENİN ÇÖZÜMLENMESİ

##### **Parmenides'in Önemi**

Parmenides'i İ.Ö. 5. yy felsefesi üzerinde bu denli etkili kılan, uslamlamaları ve ulaştığı sonuçların hepsini değilse de, en az bir bölümünü göz önüne alıp onaylamayı zorunlu kılan başarısının ana nedeni neydi? Neden hemen bütün 5. yy filozofları Parmenides'in bir ya da birkaç savını çıkış noktası olarak almışlardır da, örneğin, onun felsefesiyle hemen hemen aynı zamanlarda geliştirilmiş olan Herakleitos'ununki izlememişlerdir? Bunun başlıca nedeni, Parmenides'in, ilk aşaması içindeki felsefi düşünceye temel yapıldığını başlangıçta açıkladığı-  
mış üç ilkenin birbiriyle çelişik olduğunu açık ve belirgin bir biçimde ortaya koymuş olmasıdır. Parmenides'in ortaya koyduğu, felsefe adına yapılan ilk genel özeleştiriydi : Değişim bağlamındaki eleştirilerin doğrudan hedefi belki Herakleitos'tu; ancak eleştirinin gerçek gücü, Herakleitos'u da aşır çok daha derinlere, o güne kadarki tüm felsefi etkinliğin temellerine erişiyordu.

Ortaya koyduğu çelişki (ya da daha yumuşak olarak söylenecek olursa «bir arada uyumsuzluk») karşısında Parmenides'in kendi önerdiği çözüm olan **değişimin kesin bir biçimde olanaksız olduğu** savını, Zenon ve Melissos gibi, Elea okulu üyeleri dışındaki düşünürler benimsememiş-

tir. Algıyla kavranan dünyaya bu ölçüde aykırı düşen bir sav, sağduyuya saygılı hiçbir filozof için çekici olamaz. Değişimin kesin bir anlamda olanaksız olduğu savı, Parmenides'in felsefesinin etkili ve kalıcı olan yönü değildir. Onu, çağına damgasını vuran bir filozof yapan, sözkonusu üç önvarsayımın ikisini dolaysız olarak dilegetirmesi ve bunların Parmenides için de örtük kalan üçüncü önvarsayımla bir araya getirildiklerinde, bir mantıksal olanaksızlık, bir çelişki doğurduklarını ortaya koymasındır. Parmenides'te dolaysız olarak dile gelen iki önvarsayım şunlar :

- A. Yoktan hiçbir şey varolmaz, varolan hiçbir şey bütünüyle yok olamaz.
- B. Değişim, bir niteliğin yitirilmesi, bir başkasının kazanılmasıdır.

Bu iki önermenin birlikte çelişik olmaları, nitelikleri şeyler arasında saymakla sözkonusu olur. Dolayısıyla, henüz Parmenides'te de dolaysızlaşmayan ve nitelikleri nesneleş-tiren,

- C. Nitelik ve nesne ayrımsızdır.

ilkesi de katılınca, ortaya bir mantıksal olanaksızlık çıkıyor. Ancak bu mantıksal olanaksızlık, algının gösterdiği gibi, **eğer değişim diye bir şey varsa** sözkonusudur. Çünkü ancak değişim varsa ve değişim bir nitelik kazanmaksa (B), ve de bir nitelik kazanmak bir şey kazanmaksa (C), yoktan hiçbir şey kazanılamayacağı (A) ilkesiyle bir çelişki doğar.

Şimdi bu mantıksal olanaksızlıktan nasıl kurtulunabileceğine bakalım. Gerçekten de akla gelebilecek ilk yollardan biri, Parmenides'in öne sürdüğü gibi değişimi bü-

tünüyle yadsımaktır. Oysa, kuram açısından sorunu çözen bu yol, deneyin gösterdiği şeye bütünüyle karşıttır. Parmenides işte bu nedenle deneyi aldatıcı diye niteliyor. Peki deneyin gösterdiğini veri almaktan vaz geçemeyen bir filozof ne yapabilir? İşte, Parmenides sonrası filozofların başlıca sorunu bu olmuştur. Onlar hem Parmenides'in gösterdiği çelişkiyi onaylamaktan başka çare bulamamış, hem de değişimin varlığından vazgeçememişlerdir. Buysa onları doğal olarak öbür önvarsayımları sorgulamaya, apaçık doğru diye kabul edilmiş bu önermeleri tartışmaya götürmüştür. Ancak, (A) ilkesi Eskiçağ düşüncesi için vazgeçilebilecek bir şey değildir. Çaresizlik ilkesi ne ölçüde vazgeçilmez birşeyse ondan doğrudan türediği düşünülen (A) ilkesi de o denli vazgeçilmez birşeydi, Eski Yunanlılar için. Dolayısıyla 5. yy'da yumuşatılmaya, hatta sarsılmaya çalışılan önermeler, (B) ve (C) olmuştur. (C)'nin yıkılması, felsefeye ve bilime, yeni parçacıkçı, atomcu öğretilerin kurulma olanağını vermiştir. Bunu daha sonra, daha büyük bir ayrıntıyla göreceğiz. Şimdilik, (C)'nin yıkılmasının Demokritos türü «atomcu» açıklamalara yol açarken (B)'nin yıkılmasının da Anaksagoras ve Aristoteles türü, eğilimi/potansiyeli işleyen kuramlara yol açtığını belirtelim. <sup>1</sup> Elea sonrası felsefelerin hepsi, devinimin varlığını tam anlamda onaylarken, algıda görünen değişimi Parmenides'in değişimsizlik sonucuyla uyuma sokacak bir açıklama aramışlardır.

### **Elea'nın Savunması**

Parmenides'in eleştirisi gerçek bir güçlüğü ortaya koyuyordu. Ne var ki, eleştirisine dayanarak öne sürdüğü ilk ana düşünce, yani «değişimin olanaksızlığı» ve «varlığın birliği», yalnızca algıyla çelişmekle kalmıyor, aynı zamanda «eski» felsefeleri kuramsal açıdan da sarsıyordu. Bu

«eski» ya da Parmenides - öncesi felsefeleri izleyenler, Parmenides'i, devinimin yadsınamayacağı ve varlığın **Bir** olduğu görüşünün saçma sonuçlara götürdüğü savlarıyla eleştirmişlerdir. Örneğin Aristoteles'in anlattığına göre, Pythagorasçılar'dan olduğu sanılan Ksuthus şöyle demiş : «Seyreklik ve yoğunluk gibi şeylerin bulunması boşluğun varlığını gösteriyor. Çünkü seyreklik olmasaydı nesnelere sıkıştırılıp büzülemezlerdi. Eğer böyle bir şey gerçekleşemiyor olsaydı, bu kez ya devinim olmazdı, ya da devinimin olması durumunda, evrenin bir kenarının şişmesi gerekirdi.»<sup>2</sup> Yine Pythagorasçılar, Parmenides'in **Bir'i**, her yandan sınırlı ve odaktan her doğrultuda eşit biçimde yayılan yuvarlak bir biçimde betimlemesinin, varlığı sayıca en az üçe çıkardığını söylemişlerdir.<sup>3</sup> Çünkü türdeş yayılımına karşın, kürenin **başı, ortası ve sonundan** söz etmek olanağı var..

. Bu ve buna benzer eleştirileri, Parmenides'in öğrencisi ve arkadaşı (yine Elea'lı) Zenon ile, onun bir başka sadık izleyicisi olan Sisam'lı Melissos yanıtlamışlardır. Yetenekli bir mantıkçı olan Zenon, saçmaya indirgeme (**reductio ad absurdum**) uslamlama biçimini geliştirmiş, Parmenides'e yöneltilen eleştirileri onaylamanın mantıksal olarak hangi saçma sonuçlara götürdüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. Eleştirel ya da yıkıcı olan Zenon'un yaklaşımına karşılık, Melissos, daha yapıcı bir yol izlemiş, saldırıları karşılayabilmek amacıyla Parmenides'in öğretisinde kimi değişiklikler yapmıştır.

Zenon'un uslamlamaları, varlığın bir olduğu ve devinimin sözkonusu olmadığı gibi ontik sonuçları amaçlarsalar da, yapıcı matematikselirler. Bunlardan biri, uzay ve zamanda herhangi bir çizgisel yayılımın sonsuz ölçüde küçük birimlerin art arda gelmesinden oluştuğu öncülünden yola çıkarak, uzayda olsun, zamanda olsun, bir mesafeyi katetmenin, önce onun yarısını ve dolayısıyla ya-

rısının yarısını ve dolayısıyla da yarısının yarısının yarısını (sonsuz dek) katetmeyi gerektirdiğinden hiç katedilemeyeceğini öne sürer. Zamanda ya da uzayda sonlu bir yol almak sonsuz bir yol almayı zorunlu kılıyor, Zenon'un gösterdiğine göre. Her ne kadar ilginç ve insanı etkileyen uslamamalar geliştirmiş olsa da, **devinim** konusunda Zenon'un baş rakibi **algı** idi; buysa uslamamalarla aldedilebilecek türden bir şey değildi. Zenon'un çağdaşları ya da ondan sonra yaşayanlar arasında hiç bir Eski Yunan filozofu artık devinim olgusunu yadsımayacaktır.

Eğer, demiş Zenon, varlık **bir** değil de, algıda görüldüğü gibi bir çokluk olsaydı, «nesnelere aynı zamanda hem büyük hem de küçük olurlardı. Hem cüssece sonsuz büyüklükte, hem de hiç boyutsuz olacak kadar küçük olurlardı.»<sup>4</sup> Şöyle sürdürüyor uslamamasını : Boyutsuz ya da büyüklüksüz bir nesne varolmazdı bile; çünkü böyle şeyleri birbirine eklemek veya birbirinden çıkarmak hiç bir değişiklik getirmez. Öte yandan var olmak için nesnelere boyuta, büyüklüğe gereksinimi varsa, bunların önü, arkası gibi bölümleri ve bu bölümler arasında mesafeler söz konusu olacak. Sonlu görünen bu mesafelerin «gerçekte» sonsuz olduğunun nasıl gösterildiğine yukarıda değindik. Dolayısıyla, diyor Zenon, tikel nesnelere varolsaydı, boyutsuz olmamaları durumunda sonsuz büyüklükte olurlardı. Benzer bir yolla sayıca hem sınırlı hem de sınırsız olduklarını da ortaya koyuyor.<sup>5</sup> Eğer varlığı çokluk olarak düşünmek böyle çelişkilere götürüyorsa, varolan, Parmenides'in dediği gibi, **Bir** olmalıdır.

Devinim ile yakından ilişkili olarak, **boşluk** kavramının da 5. yy tartışmalarının odağına kaydığını görüyoruz. Yukarıda Ksuthus'un, Parmenides'teki **doluluk öğretisine** karşı çıkarak, boşluğu gerekli kılan uslamamasına değindik. Zenonsa, boşluk düşüncesinin yarattığı

mantıksal güçlüğü ortaya şöyle koyuyor : «Eğer (boş) yer bir şeyse, bir şeyin içinde bulunması gerekir»<sup>6</sup> «Her varolan şeyin bir yeri varsa, yerin de bir yeri olmak gerekecek, böylece de bir sonsuz gerileme olacak.»<sup>7</sup>

Melissos, Zenon'dan 15 - 20 yaş daha genç olmalı. Appolodoros, öncekinin etkinlik yılını İ.Ö. 444 olarak saptarken Zenon'unkini 464 diye veriyor. Melissos, Sisam adası donanmasının başına getirilmiş ve Atina ile yaptıkları iki deniz savaşının ikisini de kazanmış. Bunlardan ilkinde, bozguna uğrayan Atina donanmasının başında Perikles varmış. Melissos'un yapıtından arta kalanlar da yine Simplicius'ça bugünlere aktarılmıştır. Ana öğretide hocası Parmenides'i izleyen Melissos, var olan ya da **Bir**'in sınırlı ve küresel değil sınırsız, **sonsuz** olması gerektiğini öne sürer. Sonraları, Aristoteles onu bu savı dolayısıyla aşağılayıcı bir dille eleştirmiştir.<sup>8</sup> Oysa Melissos görüşünü çok ilginç bir uslamlama ile ortaya koyduğu gibi, Leukippos üzerinde yaptığı etkiyle de Atomcu kuramı hazırlıyordu. Şöyle uslamlıyor Melissos : «Varlığa gelmiş olmadığına göre, başlangıcı ve sonu olmadan, sonsuz olarak, şimdi var, hep vardı ve hep var olacak. Çünkü varlığa gelmiş olsaydı, bunun bir başlangıcı (varlığa geliş belirliliği bir zamanda başlamış olacaktı) ve bir sonu olacaktı. (Varlığa gelişinin son bulduğu bir zaman olacaktı.) Ancak bu ne başlamış, ne de bitmiş olduğundan, başlangıçsız ve sonsuz olarak hep vardı ve de hep var olacak : Bütünüyle varolmadan, hep varolmak, hiçbir şey için sözkonusu olamaz.»<sup>9</sup> «Tıpkı önsüz sonsuz varolduğu gibi, büyüklük (genlik) olarak da hep sonsuz olmak zorundadır.»<sup>10</sup> «Başlangıcı ve sonu olan hiçbir şey ezeli - ebedi ve sonsuz olamaz.»<sup>11</sup> «Eğer **Bir** olmasaydı başka bir şeyle sınırlanmış olurdu.»<sup>12</sup> «Eğer sonsuz olsaydı bir olurdu; çünkü iki olması durumunda, her biri öbürünü sınırlayacağından hiç biri sonsuz olamazdı.»<sup>13</sup>

Bu uslamlama, yukarıda değindiğimiz Pythagorasçı saldırıları karşılıyor. Varlık eğer sonsuzsa, artık onun ortası, başı ve sonu da sözkonusu olmayacaktır. Ksuthus'un eleştirisi de böylece olanaksızlaşıyor, çünkü varolan sonsuzsa, boşluğa yer kalmaz. Varolanı sınırlayacak bir dış boşluk sözkonusu değilse varolanın kenarından şişmesi de olanaksızdır. Çünkü Melissos'a göre, «Evren Bir ve devimsizdir;.. ayrıca sonsuzdur, çünkü onun sınırı, onu boşlukla sınırlardı.»<sup>14</sup> Bu Uslamlamanın ilginç olan başka bir yönü, 1677'de yayımlanan Spinoza'nın **Ethica**'sının birinci bölümündeki ana uslamlamalardan birini, neredeyse **adım adım** olmak üzere, yirmi bir yüzyıl önceden dile getirmesidir.

Melissos'un varlık açısından kayda değer iki önermesi daha var : «Varolan varsa **Bir** olmalı ve **Bir** olduğundan da cisimsel olmamalı. Çünkü cisimsel olsaydı parçaları da olur ve **Bir** olmazdı.»<sup>15</sup> «Eğer çokluk olsaydı, nesnelere **Bir**'in olduğuyla aynı doğayı taşırlardı.»<sup>16</sup> Atomcu kurama ve özellikle Leukippos'un atom kavramını geliştirmesine esin kaynağı olan bu önermelerin önemine ileride değineceğiz.

## **Dört Öge ve Değişim**

Empedokles Elea Okulu dışında olup Parmenides'in ortaya koyduğu değişim çelişmesini, algı verisini yadsımadan çözmeye çalışan ilk filozoftur. Bundan dolayı, Parmenides sonrası çokçu felsefelerin ilk örneğini veren de o olmuştur. Anaksagoras'tan yaşça daha genç olmasına karşın felsefesini ondan daha önce geliştirmiş.<sup>17</sup> Empedokles'in 5. yy'ın ortalarında etkin olduğu sanılıyor. Sicilya'daki Akragas kentinde doğmuş. Önceleri Pythagorasçıyken sonraları bu okulun gizli tutulan öğretilerini yaymakla suçlanarak, aralarından atılmış. Simplicius'un yaz-

dıklarına göre kendisi hem Parmenides'in yakını ve hayranı, hem de bir Pythagorasçıymış.<sup>18</sup> Dinsel - ahlaksal bir içerik taşıyan «Arınmalar» adındaki kitabı, Pythagoras etkisi altında tinin ölmezliği ve gövde değiştirmesi gibi Orfik düşünceler içerir. «Doğa Üzerine» başlıklı ve Parmenides'in şiirsel biçimini izleyen uzun yapıtının bugüne ancak küçük bir bölümü aktarılabilmiş. Yine de, kendisinden bugüne kalan yazılar, 5. yy felsefe metinlerinin en uzununu oluşturur.

Varlığa geliş ve yokoluşun çelişik olduğu, yani temel anlamda bir değişimin sözkonusu olamayacağı ve varlıkta boşluk bulunamayacağı öğretilerinde Parmenides'i sadık bir biçimde izler. Öte yandan varolanın tek olduğu ve algının gösterdiği değişimin, devinimin, bir aldanma olduğu savlarını yadsır. Temel anlamdaki değişim olanak dışı bırakılırken algının gösterdiği değişimi onaylamak, Empedokles'te (C) önvarsayımının zorlanmasıyla olanak bulunuyor. Empedokles bundan bütünüyle vaz geçmiyor, ama onu bir ölçüde yumuşatıyor. Bu sonucu, değişimi iki ayrı düzeyde ele alarak gerçekleştiriyor : Temel anlamda ya da **saltık** olarak kavranılan değişim, varolanın bütünüyle yoktan gelmesi, ya da bütünüyle yok olmasıdır. Empedokles bunu baştan yadsıyor; olanaksız sayıyor. Algının gösterdiği ya da **göreceli** anlamda kavranılan değişimse, nesnelere yok olup başka nesnelere dönüşmelerini, niteliklerin, başka niteliklerle değişmelerini ve devinimi kapsar. Empedokles ile başlayan ve öbür Parmenides - sonrası felsefelerin onayladığı bir düşünce, **saltık değişimin olanaksızlığı ile göreceli değişimin olanaklılığının bir arada tutarlı olduğudur**. Bu tutarlılık şöyle sağlanıyor : İlk olarak, Parmenides'te ayırt edilen **görünüş** ve **gerçek** bu kez bunlardan önceki dışlanmadan **iki ayrı düzey olarak** onaylanıyor. Sonra ise, görünüş düzeyinde (algı ile kavranan dünyada) yer alan nesne, nitelik ve değişim gibi şeyler:

yalnızca usun erişebileceği bir temel gerçekliğin öğelerine **çözömleniyor**. Dolayısıyla bu yöntemeye göre, algılanan dünyada yer alan değişim, ancak yüzeysel ve göreceli olan bir şeydir. Buysa, usla kavranılan temellere ilişkin bir değişim değildir. Çünkü algımıza dayanarak, varolan her şeyin bu gördüklerimiz olduğunu ve gördüğümüz değişimin de bütünüyle yoktan var olmayı ve varken de yok olmayı içerdiğini öne sürmek, algı dolayısıyla aldanmak olur. Parmenides bu anlamda haklıdır. Oysa yine bu, algıladığımız evreni ve onun değişimini bütünüyle yadsımayı gerektirmiyor. Empedokles'e göre algı, ya da görünür olan yüzeydeki nesne ve nitelik çokluğu, temel düzeyin gerçekliğini yansıtmıyor. Temel düzeyde böyle bir çokluk sözkonusu değil, ancak orada **varlık Bir de değil**. Empedokles'e göre, temel düzeyde ele alındığında varlık, Yunan düşüncesinin eskiden beri benimsediğı **dört öğeden** (su, hava, toprak ve ateş) oluşuyor. Yok edilemeyenler, bu öğeler. Bunların değişik oranlarda bir araya gelmesinden de görünüş ya da yüzeydeki varlıklar ve onların çeşitli nitelikleri oluşuyor. Empedokles, İyonya düşüncesinde hazır bulduğı **dört öge** ilkesini değiştirerek yorumlamış, bunları birbirine dönüşen durumlar olarak değil, indirgenmez öğeler olarak düşünmüş ve algı evrenindeki nesnelere de bu öğelerin bileşimleri olarak çözümlenmiştir.<sup>19</sup> Bu çözümlenmede kullandığı ilkeleri sayıca sınırlı (dört öge olarak) tutması, onu Anaksagoras'tan ayıran en önemli noktadır. Anaksagoras'ta çözümlenici temel ilkelere sayı sınırsızdır. Empedokles, Anaksimandros'u andıran bir biçimde, öğelerin bir araya gelip ayrılmasını sevgi ve nefret (çekiş ve itiş) ilkesiyle açıklar. Şimdi onun bu görüşlerini ortaya koyduğı önermelere bakalım :

«Önceleri var olmayanın varlığa gelebileceğine, ya da herhangi bir şeyin yitirilip bütünüyle yokolabileceğine inanan budalaların akılları bir türlü ermiyor.»<sup>20</sup> «Hiç

bir şekilde varolmayandan, varlığa geliş de düşünülemez. Ayrıca varolanın yok olması da ne duyulmuştur ne de olanaklıdır. Çünkü o nereye konursa orada hep varolur.»<sup>21</sup> «Bütünün hiçbir bölümü ne boş, ne de fazla dolu olabilir.<sup>22</sup> «Bütünün hiçbir bölümü boş değildir; bir şey onun içine nasıl girebilisin ki?»<sup>23</sup> «Önce her şeyin dört kökelerini duy : Parlayan Zeus, canlılık veren Hera, Aidoneus ve ölümlü insanların kaynaklarını, gözyaşlarından oluşan suyla dolduran Nestis.»<sup>24</sup> (Burada Zeus ateşi, Hera toprağı, Aidoneus havayı, Nestis ise suyu simgeliyor.) «Bunlar sürekli olarak yer değiştirmekten hiç vazgeçmezler. Kimi zaman sevgi yüzünden hepsi bir araya gelir, bir olur, kimi zaman da nefret yoluyla hepsi birbirinden ayrı kalır.»<sup>25</sup>

Burada Empedokles'in Parmenides'çe kurulan temelleri özenle savunduğı açık olsa gerek. Algıyla kavradığımız sıradan nesnelere, kendileri başka bir şeye indirgenemeyen, var edilemeyen ve yokedilemeyen dört temel öğeye nasıl çözümlendikleri şöyle açıklanıyor : Her gördüğümüz nesne, örneğin ressamın boyaları karıştırıp zengin çeşitlilikte renkler elde edişlerine benzer olarak, bu öğelerin değişik oranlarda bir araya gelip karışmalarından oluşuyor. Bileşim denilen de böyle bir olay. Şimdi varolan her şey ve ayrıca gelmiş geçmiş ne var olmuşsa, bu öğelerin geçici karışımından olmuş. Bir nesnenin varlığa gelmesi, doğması, bir bileşimken, yokolması da öğelerin ayrışmasından başka bir şey değil. Nesnelere geçirdikleri gözle görünür değişimlerse, bileşik durumdaki öğelerin karşılıklı olarak oranlarının değişmesi. Dolayısıyla, Empedokles'e göre göreceli değişim, öğelerin oran ve niceliklerinin değişimi.. Buysa, temelde öğelerin devinimine bağlı. Oran ve göreceli nicelik değişimi, öğelerden nesnelere yapımına giden parçaların (niceliklerin) yer değiştirmeleri, dolayısıyla devinimleri ile gerçekleşiyor. (Bu-

rada Anaksimenes'in bu tür açıklamadaki öncülüğünü anımsamalıyız.) Bu parçaların devinimiyse Sevgi ve Nefret'in yönettiği bir olay : «.. ölümlü nesnelere için ne doğum ne de lanet olası ölüm söz konusu. Yalnızca parçaların karışması ve karşılıklı değişimleri var; insanlarsa bunu «doğa» diye adlandırıyorlar.»<sup>26</sup> «Bu öğeler parlak gökyüzü altında yaşayan bir insan, bir vahşi hayvan, bitki ya da kuş biçimine girerek karıştıklarında, insanlar bunu varlığa geliş diye adlandırır. Onlar ayrıldıklarındaysa, insanlar talihsiz ölümden söz ederler. Ben de geleceğe uyuyor ve onlar gibi konuşuyorum.» diyor, Empedokles.<sup>27</sup> Öte yandan Empedokles algının güvenilirliği konusunda, Parmenides'e açıkça karşı çıkıyor : «Gel, bütün gücünle her bir nesnenin nasıl apaçık görüldüğünü düşün. Ne gördüğünü duyduğundan daha güvenilir say, ne de gürüldeyen sesle duyduğunu, dilinden gelen tada üstün tut. Gövdenin algı yolu olan başka hiç bir yanından güvenini eksiltme; her bir nesneyi, apaçık görüldüğü gibi değerlendir.»<sup>28</sup> Görünüş düzeyinin temeldeki gerçeklikçe belirlendiği ve gerçeklik düzeyinde de devinim dışında bir değişime izin verilmediği düşünülürse, duyulara değerini veren bu eleştirinin, Parmenides'e, ilk bakışta görüldüğü ölçüde aykırı düşmediği anlaşılır.

Empedokles bir yandan değişimi, öğelerin karışım ve devinimine indiriyor, bir yandan da Parmenides'e göre devinimi olanaksız kılan **doluluk** (plenum) öğretisini benimsiyor. Burada kendi kendisiyle çelişmiyor mu Empedokles? Ona göre böyle bir çelişki söz konusu değildir. Çünkü, Parmenides'çe sorgulanmadan onaylanan «dolu bir ortamda devinim olamaz» ilkesi, sanıldığına tersine, yanlıştır. Peki, bu ilke neden yanlış olsun? Empedokles'in bunun için verdiği gerekçe deneysel ve bilimsel bir nitelik taşır. Eski Yunanlılar'da evlerde kullanılan huniye benzer bir araçla, ilginç bir deney yapıyor, Empe-

dokles. Huninin dar ağzını parmağıyla kapayıp, geniş ağzını suya daldırınca içeri su girmediyini gözlemleyerek, boş görünen yerlerin de göze görünmeyen bir varlıkla dolu olduğunu kanıtıyor. Bu, havanın varlığının deneysel bir kanıtıdır. Empedokles sonra huninin dar ağzını yavaşça açınca, alttan suyun içeri doğru aktığını gözlemliyor : Huninin üstünden ne kadar hava çıkıyorsa, o kadar su giriyor içeri.. Onun bundan çıkardığı sonuç, dolu ortamda devinimin akışkanlarla **yer değiştirme** (antiperistasis) yoluyla gerçekleştiği : Bir balık su içinde kendine nasıl yol açıyorsa, cisimler de hava içinde öyle yol açarlar kendilerine.<sup>29</sup>

Empedokles varlığın dağılma öncesindeki ilk durumunu, Parmenides'in Bir'i gibi, küre biçiminde bir doluluk olarak düşünmüştür. Ancak Parmenides'in türdeş küresinin tersine, Empedokles'inki dört ögenin karışımından oluşur.<sup>30</sup> Dört öge, önsüz sonsuz ve hiç boşluk bırakmadan var olduklarından Parmenides'in Bir için öngördüğü koşullar da doyurulmuş olur. Sevgi ve nefretin ağırlıklarını arttırış ve azaltışlarına göre, nesnelere ya giderek parçalarına ve sonuçta da ögelere ayrılırlar, ya da birbirleriyle birleşerek nesne olarak bildiğimiz öbekler oluştururlar. Empedokles'e göre bu bir sonsuz döngüsel gelişim sürecidir. Evrim dediğimiz olay, nefretin yavaş yavaş gücünü yitirip sevginin ağırlığını arttırdığı dönemin kaçınılmaz sonucudur.<sup>31</sup>

## V. VARLIĞIN SONSUZ BÖLÜNEBİLİRLİĞİ

Anaksagoras felsefesini Empedokles'inkiyle aynı düşünsel bağlam, aynı veriler ve benzer amaçlarla kurar. O da Elea'nın aynı savlarını onaylar, Empedokles'in karşı çıktığı savlara o da karşı çıkar. Ne var ki Anaksagoras'ın dizgesi, Empedokles'inkinden önemli farklılıklar taşır. Bu farklılıklara neden olarak, Anaksagoras'ın Batı Anadolu'da yetişmesi dolayısıyla İyonya'nın kimi temel düşünsel eğilimlerinden vazgeçemediği, felsefesini daha önce geliştirmiş olan Empedokles'in dört ögesini bir açıklayıcı ilke olarak yetersiz bulduğu, ayrıca da Zenon'un kimi düşüncelerinden özel olarak etkilenip bunlara bir tepki göstermiş olduğu gibi noktalar sayılabilir.

Anaksagoras'ı düşünce tarihinde ünlü kılan, şu üç savıdır : **varlık sonsuza değin bölünebilir; her şeyde her şeyden bir parça vardır ve nesnelere oluşturan değişik ögeler (veya ilkeler) sayıca sonsuzdur.** Bu savların hepsi, birbirleriyle yakından ilişkilidir. Bunlar, Anaksagoras'ın çözmeye çalıştığı sorunların tutarlı ve çoğu kez kaçınılmaz sonuçlarıdır.

İ.Ö. 5. yy'ın başlangıcında İzmir'in batısındaki Urla'nın yakınlarında (Klazomenai) doğmuş. 480'li yıllarda Atina'ya gitmiş. Burada Perikles çevresinde toplanan entelektüellerin arasına katılmış. Otuz yıl bu kentte yaşa-

mış. Sonunda, siyasal gerginlikler ve karşıtlıklar dolayısıyla Tanrılara saygısızlıktan mahkemeye verilmiş. Perikles'in yardımıyla ve ancak güçlkle aklanmış. Atina'da daha çok kalamayarak İ.Ö. 450'de Çanakkale Boğazı'ndaki Lapseki'ye (Lampaskos) yerleşmiş. Ölümü 428 yılına rastlıyor.

## **Algının Değeri ve Us**

Önce Anaksagoras'ın Parmenides'i izlediği ve ondan ayrıldığı noktaları saptayalım: «Yunanlılar varlığa gelmek ve yokolmaktan sözedip duruyorlar; oysa yanılıyorlar, çünkü hiç bir şey varlığa gelmez ve yitirilmez. Söz konusu olan, varolanın birleşip karışması ve dağılmasıdır. Dolayısıyla varolmayı 'bir araya gelmek' (karışmak) yokoluşu ise 'dağılmak' diye adlandırmaları gerekir.»<sup>1</sup> Parmenides'in temel çıkış noktasını, böylece Anaksagoras da korumuş oluyor. Öte yandan doluluk öğretisini de, Empedokles'teki, devinime olanak bırakan biçimiyle onaylıyor.<sup>2</sup> Yine Elea'ya bir tepki olarak, algıya güvensizliği önemli ölçüde yumuşatıyor, Anaksagoras: «Duyularımızın zayıflığı nedeniyle doğruluğu saptayamıyoruz. Görürür şeyler görünmeyenin bir görüntüsüdür.»<sup>3</sup> Evet, Parmenides'in düşündüğü gibi, algıya tam olarak güvenmemelidir; ancak bu, doğruluğu kavramada algının hiç de yeri olmadığı anlamını taşıyamaz. Bir başka deyişle, Elealılar'ın yaptıkları gibi algıyı bütünüyle yadsıyarak, onun bize verdiği bilişiyeye (information) bütünüyle aykırı düşen sonuçları benimseyemeyiz. Batı Anadolu kökeninden olsa gerek, Anaksagoras duyulara, Empedokles'in bağladığından daha da büyük bir önem bağlıyor. Empedokles'te görünüşteki nesnelere tüm çeşitliliği, daha derin bir düzeydeki dört ögenin değişik bileşim ya da karışımlarına indirgeniyor, bir anlamda görünüş ve gerçek düzeyleri

ayırt ediliyordu. Anaksagoras bu ayrımı iyice yumuşatıyor. Görünüşteki çeşitliliği, nesnelere algıda sergiledikleri zengin nitelikleri, görünüşten daha derin bir düzeydeki yalın ilkelere indirgemek yerine, gerçek bir çeşitlilik olarak onaylıyor. Dolayısıyla ona göre, algıyla kavradığımız evrende ne kadar değişik türde ve nitelikte varlık varsa, o sayıda açıklayıcı ilke, ya da öge vardır. Algıdaki çeşitlilik sayısız olduğuna göre, sayısız değişik ilke bulunuyor olmalıdır, diye düşünür. Empedokles'le olan bu görüş ayrılığını Aristoteles şöyle dilegetiriyor : «Anaksagoras ve Empedokles, ögelere ilişkin olarak birbirlerine karşıt görüşler taşıyorlar. Empedokles, ateş ve öbürlerinin cisimlerin ögeleri olup, bütün her şeyin bunlardan oluştuğunu söylerken, Anaksagoras tam tersini söylüyor. Ona göre bu ögeler, kendilerine benzer parçalardan oluşmuş et, kemik ve bu türden cisimlerdir.»<sup>4</sup> Anaksagoras'ın besinlere ilişkin aynı görüşünü, Aetios daha da açık olarak veriyor : «Besinlerin içinde, kimi kan, kimi kas, kimi ise kemik olan ve yalnızca usun kavrayabildiği parçaların bulunması gerekir. Ekmek ve suyun bütün bunları duyulanabilir duruma getirdiği olgusuna değinmeye gerek yok; gerçek, ekmek ve su içinde, yalnızca usla kavranabilen parçalar bulunduğudur.»<sup>5</sup>

Empedokles'e karşıt olan bu tutumuyla Anaksagoras'ın, Parmenides'in vardığı sonuçları belirleyen ilkelere (C)'ye sadık kaldığı görülüyor. O, İyonya felsefesinin niteliği nesneleştirilen geleneğini sürdürüyor. Yaptığı, (C)'yi değiştirmek yerine (B) ilkesini değiştirmek. Değişimin, bir niteliği ya da nesneyi yitirmek ve bir başkasını kazanmak olmadığını, yitirilir ya da kazanılırmış gibi görünenlerin zaten nesnenin içinde bulduklarını öne sürüyor Anaksagoras'ın bu savına geçmeden önce, açıklayıcı ögelerin sayısı üzerine Empedokles ile olan karşıtlığının temelini bir başka açıdan daha irdeleyelim.

## Çokçulukta Tutarlılık

Anaksagoras'ın Batı Anadolu kökeni nedeniyle, doğruya ulaşmada usun işlevine oranla algının, Empedokles'in onayladığından daha da büyük bir katkı yaptığına inandığını ve nitelikleri nesneleştirdiğini belirttik. Onun için, algıda görünen evrenin çeşitliliği, doyum veren bir açıklama gerektirir. Elealılar gibi algıya gözümüzü bütünüyle kapamayacak ve bu çeşitliliği çokçu bir yolla (birden çok ilkeyle) açıklamayı amaçlayacak olursak, buna Empedokles'in dört ögesi az gelecektir. Dünyadaki bu büyük nitelik zenginliği, yalnızca dört ögenin değişik karışımlarıyla nasıl açıklanabilirsin ki? «Saç saç olmayandan, et de et olmayandan nasıl gelebilir?»<sup>6</sup> Bir yandan çokçu bir varlık düşüncesini onaylamak, öbür yandan da algıladığımız evrenin çeşitliliğini gerektiği gibi açıklamanın götüreceği tutarlı sonuç, algılanan çeşitlilik sayısınca açıklayıcı ilke bulunduğunu öne sürmektir. Bu tutarlılık uğruna, Anaksagoras'ın kuramsal ekonomiden hemen bütünüyle vaz geçtiğini görüyoruz.<sup>7</sup> Nesne olsun, tür olsun, nitelik olsun, algılanan tüm çeşitliliğin her bir farklılığı için farklı bir varlık varsayıyor. Saç, kemik, ateş, kar, sarı, altın, demir, sertlik, ekmek, bunların hepsi, birbirine indirgenemeyen varlıklar, ona göre. Ne görüyorsak o kadar çeşitli varlık var..

Şimdi Anaksagoras'ın bu çokçuluğu Parmenides'in ilkeleriyle nasıl bağdaştırdığına bakalım. Parmenides'i yanıkılarak öne sürdüğü gibi, hiç bir şey varlığa gelmez ve yitirilmez. Bunu yanlışlarmış gibi duran durumlar, bileşme ve dağılma olaylarıdır. Peki, değişik nesnelere gördüğümüz değişik nitelikler ve tüm hepsinin durmak bilmeyen değişimi nasıl bağdaştırılacak bu ilkeyle? Anaksagoras bu amaçla üç sav öne sürer :

1. Varolan her bir (değişik) şey, baştan beri (her zaman) vardı ve yokolamaz (önsüz ve sonsuzdur).
2. Her cisimde her bir şeyden bir «parça» vardır.
3. Cisimlerin görünümü onlarda çoğunlukta olan «parça»larınkine benzer.

Yukarıki savların ilkinin kitabının ilk başında veriyor, Anaksagoras : «Ayrışmadan önce, henüz her şey bir aradayken, renk bile görünür değildi. Çünkü her şeyin (nem ve kurunun, sıcaklığın ve soğğun, aydınlığın ve karanlığın) karışımı bunu önlüyordu : İçinde çok fazla toprak ve birbirine hiç benzemeyen sonsuz sayıda tohum vardı. Ayrıca öbür şeylerin de hiçbiri bir diğerine benzemez. Bu böyle olduğu için de, Bütünün içinde her şeyin bulunduğunu öne sürmek zorundayız.»<sup>8</sup> «Her şey bir aradaydı; hem sayıca hem de küçüklükçe sonsuzdular. Çünkü küçüklük de sozsuzdur. Her şey bir arada olduğundan da, küçüklük nedeniyle hiçbir şey ayırt edilebilir gibi değildi, her şeyi yine her biri sonsuz olan hava ve aether kaplıyordu; çünkü bunlar her şeyin karışımında, hem sayıca hem de büyüklükçe en çok bulunanlardır.»<sup>9</sup> Varolan her şey baştan beri varsa ve başlangıçta tam bir eşitlikle dağılmış olan bu öğeler sonradan nesnelere, hepsinin değişik oranlarda katılımıyla oluşturuyorlarsa, **ex nihilo nihil fit** ilkesi korunuyor, demektir. Çünkü bu açıklamaya göre, algılamakta olduğumuz değişimler, nesnelere oluşturan sonsuz sayıdaki «parça»nın oranca artıp azalmasından başka bir şey değildir.

Eğer nesnelere tam anlamıyla türdeş öğelerden oluşsalardı, bir başka deyişle, örneğin karışiksız görünen bir altın külçesi ya da bir kar tanesi, içlerinde başka şeylerden «parçalar» bulunduruyor olmasalardı, Anaksagoras'ın bu kuramına göre ya Parmenides'in **ex nihilo** ilkesini yadsımak, ya da değişimi olanaksız saymak gerekirdi. Çünkü altının da karın da göze görünen değişimi, bu ilke uya-

rınca açıklamasız bırakılmış olurdu. Dolayısıyla tam anlamıyla katıksız hiçbir cisim, hiçbir nesne yoktur, diyor Anaksagoras : «Buyüğün ve küçüğün parçaları sayıca eşit olduğuna göre, her şeyde her şey bulunmalıdır. Bunların ayrı olarak varolmaları olanaksız olduğuna göre, her şeyde her şeyden bir parça vardır. En küçük parçanın varolması söz konusu olmayacağına göre, hiç bir şey tek başına yalıtılamaz ve kendiliğinden varlığa gelemmez. Şeyler en baştan beri bir arada varolduklarına göre, şimdi de bir arada olmalıdırlar. Her şeyde bir çok şey vardır : Ayrışan küçük nesnelere de, büyük nesnelere de, sayıca eşittirler.»<sup>10</sup>

Anaksagoras'ın «Her şeyde, her şeyden bir parça vardır» savı, değişimi, (A) ve (C) ilkelerinden vaz geçmeden açıklama çabasının mantıksal sonucudur. Buna göre değişim artık (B)'deki gibi açıklanmıyor. Anaksagoras'a göre değişim, gerçekte bir niteliğin yitirilmesi ve bir başkasının kazanılması değil; bu yalnızca bir dış görünüş. Usun kavradığı, fakat duyuların bize gösteremediği şey, değişimde yitiriliyormuş ve kazanılıyormuş gibi duran niteliklerin, gerçekte nesnede bulunan parçaların oranlarının nesnenin bütününe göre değişimi oluşudur. Bu düşünce, Aristoteles'in **potansiyel** kavramına kimi yakınlıklar taşıyor. Aristoteles'in Anaksagoras'taki bu savı nasıl dilegetirdiğine bakalım : Bu filozofa göre, diyor Aristoteles, «Şeyler karışımı oluşturan sonsuz çeşitlilikteki parçadan sayıca hangisinin daha çok olduğuna bağlı olarak birbirlerinden farklı görünür ve değişik adlar alırlar. Çünkü hiçbir şey salt veya yalın olarak kara, beyaz, et veya kemik değildir; her şeyin doğası, içinde en çok bulunanla belirlenir.»<sup>11</sup>

Bu noktaya değin, Anaksagoras'ın ileri sürdüğü savların birbirleriyle ilişkilerini ele alarak, bunların içinde

buldukları çağın güncel olan felsefe sorunlarını çözmek amacıyla, Parmenides'in kimi düşüncelerini onaylayıp kimilerini yadsımak sonucunda doğduğunu gördük. Bu ölçüde dizgesel bir yapı, her yanı birbirine mantıksal denge ile bağlanan böyle bir kuram, ilk kez Anaksagoras'ta görülür. Bu filozofun dizgeselliğine başka bir örnek, onun ünlü, **varlığın sonsuza değin bölünebileceği** savıdır. Bu sav, hem Anaksagoras'ın öbür savların bir mantıksal sonucudur, hem de bundan bağımsız olarak, Zenon'un çokçuluğu eleştiren uslamlamasına bir karşı uslamlamadır.

### **Varlık için en küçük parça yoktur.**

Her şeyde her şeyden bir parça varsa ve bir parçayı yalnız olarak ayırmak (bireyleştirmek), onu öbür bütün şeylerden yalıtarak yalın bir biçimde elde etmek olanağı yoksa, bunun kaçınılmaz bir sonucu, her şeyin sonsuza değin bölünebilir olduğudur. Bunu, tersinin olanaksızlığını göstererek kanıtlayabiliriz. Eğer bölünebilirliğin bir sınırı olsaydı, bu sınıra gelen bir varlık parçasının yalın olması gerekirdi. Oysa Anaksagoras'ın dediği gibi, her şeyde her şeyden bir parça varsa, bölünebilirliğin sınırına dayanmış olan şeyde de her şeyden bir parça olacak ve dolayısıyla bu, hem bölünebilir hem de bölünemez olacak. Sonuç çelişik olduğuna göre, Anaksagoras'ın ilkesi bölünebilirliğin sonsuz olmasını gerektiriyor. Anaksagoras'ın bölünebilirlik konusunda kendi söyledikleri şöyle : «Küçüğün en küçüğü yoktur; her zaman bir 'daha küçük' vardır; çünkü varolanın yokolması sözkonusu değildir. Ancak büyüğün de her zaman bir 'daha büyüğü' bulunur ve bu, sayıca küçük olana eşittir, çünkü her şey kendine göre hem büyük hem de küçüktür.»<sup>13</sup> «Bütün her şey böylece ayrıldığında, her şeyin ne daha az ne de daha çok olduğunu (çünkü onların her şeyin toplamından

daha çok olması sözkonusu değildir) ve her şeyin (nice-likçe) hep eşit olduğunu bilmeliyiz.»<sup>14</sup>

Bu düşünceler, varlık felsefesinin gelişimi içinde ulaşılan bir düğüm noktasını serimliyor. Anaksagoras'ın ortaya attığı bu çözüm, Atomculuk'un eşiğinde duruyor olmasına karşın, Atomculuk'un tam karşıtı olan bir savı içeriyor. Atomculuk'un bir yandan Parmenides'e öbür yandan da Anaksagoras'a tepki olarak kurulduğunu açıklarken, bu düğüm noktasının önemi yeniden gündeme gelecek. Şimdi düğümün ortaya nasıl çıktığını belirleyelim : Düğümü bağlayan Zenon, Anaksagoras ile Atomcularsa bunu ayrı ayrı yollardan çözen düşünürlerdir. Çünkü yukarıki önermeler, doğrudan Zenon'u yanıtlıyor. Zenon, daha önce de gördüğümüz gibi, şöyle demişti : «Eğer çokluk olsaydı, nesnelere aynı zamanda hem büyük hem de küçük olurlardı. Hem cüssece sonsuz büyüklükte, hem de hiç boyutsuz olacak kadar küçük olurlardı.»<sup>15</sup> Bu, varlığın bir çokluk olduğu savını çelişkiye sürüklüyor : Çokluğu oluşturan her bir tikel nesnenin bölümleri, parçaları olacaktır. Bu parçaları da bölmeyi sürdürerek, sonunda, nesneyi bölebildiğimiz en küçük noktalara ulaştığımızı düşünelim. Burada ortaya çıkacak soru, böylece ulaşılan noktaların boyutlarının ne olacağıdır. Zenon olguya geometri açısından bakıyor. Herhangi bir çizgi, biçim ya da prizma sonsuz sayıda noktadan oluştuğuna göre, nesnelere de sonsuz sayıda noktadan oluşurlar, diyor. Ancak eğer bu noktaların küçük de olsa bir boyutu varsa, nesne sonsuz bir büyüklükte olacaktır. Öte yandan, eğer noktaların boyutu yoksa, nesne de boyutsuz, yani sonsuz ölçüde küçük olacaktır. İşte çokçuluğun paradoksu! Atomcuların bu uslamlamaya tepkisi, geometri büyüklüklerinin algıda kavranan nesnelere ayırt edilmesinin gerektiğini ortaya koymak biçiminde olmuştur. Geometri prizmalarından farklı olarak, nesnelere, **sonlu** sayıda boyutlu par-

çacıklara bölünürler. Nesne parçaları, geometrik noktalar olmadıkları gibi, nesne de geometrinin üç boyutlu kapalı bir biçimi değildir.

Zenon'un uslamlamasını yanıtlamanın bir başka yolu daha var. Fiziksel nesnelerin tıpkı geometri boyutları gibi, sonsuz sayıda noktadan oluştuklarını, yani sonsuza değin bölünebilir olduğunu onaylayarak, somut varlık varlık olarak kaldıkça bir boyutu da olacağından, bunun «en küçük» parçasının sözkonusu olamayacağını öne sürmek. Ulaşılabilen en küçük parça bile, daha da küçültülebilir. Zenon'u bu yolla yanıtlayan Anaksagoras, paradoks olarak sunulan sonucu, kendi yararına kullanıyor : Her şey hem büyük hem de küçüktür. Küçüklüğü ne olursa olsun, her şey sonsuz sayıda parçadan oluşur, çünkü her şeyde her şey vardır. Öte yandan, nesne ne kadar büyük olursa olsun, onu oluşturan noktalar yine de sonsuz ölçüde küçüktür.

Anaksagoras'ın sonsuz bölünebilirlik savı, onun «Her şeyde her şeyden bir parça vardır» derken «parça» (moira) sözcüğünü nasıl bir anlamda kullandığı konusunda da bir ipucu veriyor. Parça derken Anaksagoras «parçacık» ya da «tane» diye dilegetirdiğimiz kavramdan çok **pay**, **bölüm** gibi bir şeyi kastediyor. Her bir tikel, ister büyük bir nesne olsun, ister küçük bir parçacık olsun, sonsuz sayıda, birbirinden farklı «pay»dan oluşuyor. Bu anlamdaki **parça** kavramıyla **tohum** (spermata) kavramını da karıştırmamak gerek. Ayrışma öncesindeki karışım içinde belirli bir türdeşlik öngörerek, «toprak ve birbirine hiç benzemeyen sonsuz sayıda tohum»dan söz ediyor, Anaksagoras. J.E. Raven'in yorumuna uyarak,<sup>16</sup> tohumları, **belirli varlık türlerinin** en küçük parçacıkları olarak düşünebiliriz. Tohumlar da, her şey gibi sonsuz sayıda parçadan (paydan) oluştuklarından, bölünemez şeyler değiller; ancak onları oluşturan paylardan kimileri, belirgin bir çoğunluk sağlayarak onları belirli bir tür varlığı

ğın tohumu yapmış. Gerçekte, Zenon'un da, Anaksagoras'ın da belirttikleri gibi, payları toplayarak tikel nesnelere oluşturamayız. Çünkü toplanabilecek ayrı ayrı paylar yoktur. Çünkü bunlar geometri noktaları gibi olduklarından erişilebilir şeyler değildirler. Ancak onların hep birlikte oluşturdukları nesnelere erişilebilir. İşte bu açıdan tohumlar, belirli bir tür nesnenin (kendileri de bölünebilir olan) birimleridir. Tohumların bir araya gelmesinden «eştürseller,» ya da **homoeomere**, yani altın, süt, ekmek gibi doğal nesne türleri oluşuyor. Homoeomere, doğal olarak belirli bir türdeşlik (homojenlik) içeriyor.<sup>17</sup> Oysa türdeş olan, çoğunlukta olan parçadan (paydan) başka birşey değil. Bir başka deyişle, eştürsel olanlar da saf değil; bunlar da her şeyden parçalar taşıyorlar içlerinde: Sekstos, Anaksagoras'ın «karda karalık bulunduğu» gözlemine değinmiştir.<sup>18</sup> Burada kastedilen, eştürsellerin, içlerinde, başka her şey gibi karşıtlarını da bulundurdıklarıdır.

Çağı bağlamında, Anaksagoras'ın felsefesi büyük bir önem taşır. Bu onun etkileyici dizgeselliği ve çözmeye çalıştığı sorunlara tutarlı yanıtlar getirmesi dolayısıyla olduğu kadar, bir tepki konusu olarak Atomcu felsefeyi hazırlayışı açısından da böyledir. Atomculuk'un ortaya atılması ve özellikle Demokritos'taki dizgesel biçimini kazanması, Elealılar'ın, Empedokles'in ve Anaksagoras'ın yokluğunda olanaksız kalırdı. Atomculuk'a bu her üç felsefenin katkısı da, Leukippos ve Demokritos'un kendi felsefelerini kurmaya yönelik çabalarıyla boy ölçüşecek değerdendir. Öte yandan, Pythagorasçı soyut «Atomculuk»un Leukippos ve Demokritos'a ne ölçüde doğrudan esin kaynağı olmuş olabileceğini kestirmek daha güçtür. Eğer Leukippos'un Elea'ya öğrenci olarak gittiği savı doğruysa, kendileri eski Pythagorasçılar olan Parmenides ya da Melissos aracılığıyla, gizli tutulmaya çalışılmış olan bu öğretileri bir ölçüde tanımış olabileceği öne sürülebilir.

## VI. VAROLMAYANIN VARLIĞI

İki bin dört yüz küsur yıl önce bilge kişinin biri elindeki elmayı kesip bölerken, aklına bölmeyi böylece sürdürüp götürürse sonuçta ne olacağı sorusu takılıyor. Bir süre düşündükten sonra, bu işin sonsuza dek süremeyeceği, her şeyin bir sınırı olduğundan, sonunda artık bölünmesi olanaksız bir parçaya ulaşılacağı kanısına varıyor. Sonuçta ulaşılacağını düşündüğü bu parçaya «bölünmez» anlamına gelen «a - tome» diyor. İşte Atomculuk da böylece doğuyor.. Bu, tıpkı ağaç altında yatan Newton'un başına düşen elmanın genel çekim yasasının ortaya atılmasına neden olduğu öyküsü gibi safdil bir kurgu.. Her iki kuram da sıradan günlük gözlemleri açıklamanın çok ötesindeki kaygılardan kaynaklanmışlardır. Bunlar, yalnızca deneyin tümevarımsal bir genellemesi sonucunda değil, çeşitli kuramsal sorunları çözmek amacıyla, büyük ölçüde önsel (a priori) ve çıkarımsal çabaların ürünü olarak gerçekleştirilmiştir. Her iki kuram da gününün düşünsel bağlamı ve verileri içinde hazır bulunduğu malzeme üzerinde, dahiyane olsa da, göreceli olarak ufak değişiklikler yapmakla elde edilmiştir.

Atomculuk'un çağımız açısından önemi, modern bilime temel yapılarak, bu alandaki büyük gelişimlere olanak vermiş olmasındandır. Bu öğretinin kendi çağı içinde-

ki önemliyse, Sokrates öncesi doğa felsefesinin ulaştığı en yüksek evre olması, varlığın o güne değin görülmemiş en etkili ve dizgesel açıklamasını vermesindedir. Bugün için dört yüz yıldır bilime temel paradigma yapılan Atomculuk, Rönesans sonlarında Orta Çağ'ın yetersiz ve başarısız bilimine bir seçenek aranırken, yirmi yüzyıl öncesinden alınıp benimsenmiş ve geliştirilmiştir.

Somut anlamdaki Atomculuk'u ortaya ilk atan, Leukippos'tur. İlk Çağ kaynakları, bir varlıkbilim kuramı olarak bu öğretiyi büyük ölçüde Leukippos'un geliştirdiği konusunda, genellikle görüş birliği içindedir. Onun öğrencisi olan Demokritos'un, temel kuramı koruyarak bunu ayrıntıyla dizgeleştirdiği, çeşitli konulara uyguladığı ve yazdığı çok sayıdaki kitapla yayıp, tanıttığı öne sürülür. Demokritos'un Atomculuk'un kurulmasında bu anlatılandan daha büyük bir payı olduğunu düşünen İ.Ö. 4. yy'nın sonlarının (yine Atomcu) filozofu Epikuros şöyle diyor : «Kimilerinin Demokritos'a hocalık yaptığını ileri sürdüğü Leukippos diye bir filozof hiç bir zaman varolmamıştır.»<sup>1</sup> Epikuros'un bu ifadesine ilişkin bugünkü kanı, atomcu varlık kuramına epey az olan kendi katkısını, olduğundan daha özgün göstermek için, yaşamı hakkında az şey bilinen Leukippos'u bütünüyle «ortadan kaldırmak» istediği yönündedir.<sup>2</sup>

Leukippos'un doğum ve ölüm tarihleri bilinmiyor. Diogenes Laertios, onun Zenon'dan ders aldığını yazıyor. Leukippos, Anaksagoras'tan ve Zenon'dan daha genç olmalı. Simplicius onun Miletos'da doğduğunu bildiriyor.<sup>3</sup> Bir süre Elealılar arasında çalıştıktan sonra, Batı Trakya'daki Abdera'ya gelmiş ve orada bir okul kurmuş. İ.Ö. 460'ta bu kentte doğan Demokritos'u, Leukippos yetiştirmiş. Demokritos, İran, Hindistan, Mısır, Habeşistan gibi ülkeleri gezmiş, buradaki düşünürlerle görüşmüş. İlk Çağ filozofları arasında en bol yapıt verenlerden sayılıyor.

Ancak, onun günümüze aktarılabilen önermeleri varlık-bilim kuramından değil, hemen bütünüyle duyular ve ah-laka ilişkin yapıtlarından parçalardır. Dolayısıyla bu gün atomcu kuramı bir bütün olarak bir araya getirirken, Aris-toteles ve öbür İlk Çağ felsefe tarihi yazarlarının ikinci elden açıklamalarına dayanmak durumundayız.

Atomculuk, bir yandan Parmenides'in durağan tek-çiliğine, öbür yandan da Anaksagoras'ın, her özelliğe ayrı bir açıklayıcı ilke bağlayan aşırı niteliksel yaklaşımına tepkidir. Empedokles'ten saltık ve göreceli değişim ayrı-rımını, ayrıca da nesne - nitelik ayrımını alıp geliştirir. Leu-kippos'un Miletos'lu olmasının onun Anaksimenes'teki yo-ğunlaşım kuramından esinlenmesine de olanak verdiği öne sürülebilir.

### **Boşluğun Varlığı**

«Elea'lı ya da Miletos'lu sayılan Leukippos (her ikisi de öne sürülüyor), felsefede Parmenides'e bağlıydı; ancak gerçekliğe ilişkin görüşünde Parmenides ve Ksenopha-nes'in yollarını izlemek yerine, bunun tam tersi gibi du-ran bir yol tuttu. Onlar bütünü bir, devinimsiz, yaratıl-mamış ve sınırlı olarak görür ve varolmayanın araştırıl-masını yasaklarken, o, sürekli devinim içinde olan sayı-sız öge - atom varsaydı. Bunların sonsuz sayıda değişik biçimler taşıdıklarını, çünkü bir atomun bu ya da şu bi-çimi taşımasının bir gerekçesi olamayacağını öne sürdü. Evrende varlığa geliş ve değişimin duraksamadan sürdü-ğünü gözlemledi. Ayrıca varolmayanın da tıpkı varolan gibi gerçek olduğunu ve nesnelere varlığa gelmesine bu her ikisinin birden neden olduklarını ortaya attı. Atomla-rın doğasını sıkı sıkıya dolu olarak saptadı : Bunların var-olanlar olarak boşluk içinde devindiklerini ve varolmayan diye nitelediği boşluğun varolandan daha az gerçek olma-

dığını öne sürdü. Yandaşı Abdera'lı Demokritos da tıpkı onun gibi ilke olarak dolu ve boş'u belirledi.»<sup>4</sup> Simplicius böyle özetliyor Atomculuk'un temelini. Şimdi, Leukippos'un bu temeli oluşturmada kullandığı usavurmaya belirlemeye çalışalım. Parmenides varlıkta süreksizlik olup olamayacağını sorgularken, varolmak ile gerçek olmayı özdeşleştirip, varlığın bulunduğu yerde bir kesinti ya da boşluğun sözkonusu olamayacağını vurgulamıştı. Eğer kesintilerin, boşlukların bulunduğu bölgeler gerçekten sözkonusu olsaydı, bunlar «varolmayan» olacaklarından, **var olmayacaklardı**. Olmayanın varlığını, gerçekliğini öne sürmek çelişikti, Parmenides'e göre. Oysa varolmayı (gerçek olmayı) ve bir **genliği dolduruyor olmayı** (cisimselliği) birbirlerinden ayırır da düşünürsek, boşluğun gerçek olduğu, boşluk diye bir şeyin (her ne kadar kendisi «varolmayan» ise de) **var** olduğu, bir çelişki doğmadan düşünülebilir. «İçinde hiçbir şeyin var olmadığı, boşluk diye bir şey vardır, bu bir gerçektir» demek, yukarıki ayrımı yaptıktan sonra, bir mantıksal olanaksızlık dile getirmiyor. Varolan'ın bulunmadığı yerlerde varolmayan'ın (ya da boşluğun) gerçekten **var** olabileceği düşüncesini Parmenides sonrası Elealılar da ele almışlar, bunu onaylamayı engelleyecek uslamlamalar aramışlardı. Örneğin Melissos, küre biçimindeki **Bir**'in sınırı ötesinde kalanı (yani varolmayanı) ortadan kaldıracı için, **Bir**'i her yönde sonsuz olarak nitelemişti. Zenon da nesnenin içine yerleştiği boşluk anlamında **yer** diye bir şey varsa, bu yerinde, bir varlık olarak bir **yerde** bulunması gerekeceğini öne sürerek, bir sonsuz döngü uslamlaması kurmaya çalışmıştı. Leukippos'un buna yanıtı, boş yerin kendisinin bir varlık (bir doluluk) olmamasına karşın **var** olacağı, gerçek olacağıdır.

Leukippos, Parmenides'in savını sınırlı bir anlamda onaylayıp benimser : Varlığın bulunduğu yer doludur; bir

başka deyişle, varolanın bulunduğu yerde varolmayanın bulunması çelişiktir. Dolayısıyla varolan kendi içinde ke-sintisizdir. Temel gerçeklik düzeyinde **varlık boşluğu dışlar**. Ayrıca Leukippos, Empedokles ve Anaksagoras'a karşı Parmenides'in «Boşluk olmadan devinim olamaz» ilkesini de benimsiyor. Şimdi bu iki ilkeye, bu kez Par-menides'e karşıt olarak ve Empedokles ile Anaksagoras'ı izleyerek «devinim vardır» gözlemini katıyor. Algının kuşkuya yer bırakmayan bir biçimde yansıttığı, evrenin sürekli bir devinim içinde olduğu değil mi? Batı Anadolu kökenli bir filozofun kendini apaçık görünen bu deney-sel olgudan bütünüyle soyutlaması, usu sağduyuya koşul-suz olarak yeğlemesi güç olsa gerekti. Leukippos, ana çiz-gilerde Parmenides'in getirdiği mantıksallık koşullarına uymuş, ancak öbür çokçular gibi o da, devinimin ve de-ğişimin yadsınması koşulunu onaylayamamıştır. Yukarı-da sıraladığımız üç ilke yan yana getirilince Atomculuk'un başlangıç önermesi doğrudan çikarsanabiliyor.

1. Varlık boşluğu dışlar.
2. Boşluk olmadan devinim de olamaz.
3. Devinim vardır.

Demek ki, diye sonuçlandırmış olmalı Leukippos uslam-lamayı,

4. Varlık yanısıra, varlığın içinde devindiği bir boş-luk da vardır.
5. Varlığın içinde devinim olanaksızdır.

Bunlara çok yakın bir düşünce, Melissos'ça da öne sürül-müştü : Eğer çokluk olsaydı, nesnelere her birinin doğa-sı, **Bir**'in doğası gibi olurdu. Melissos'un olanaksız diye öne sürdüğü bu yargıyı Leukippos tam ters bir yönde be-nimsemiş oluyor.

## Atom ve Parmenides'in «Bir»i

Atomculuk'un temelini Aristoteles'in nasıl açıkladığına bakalım : «Kimi filozoflar, varolanın zorunlu olarak bir ve kınımlanamaz olması gerektiğini, çünkü boşluğun **varolmayan** olduğunu ve özdek yanısıra bir de boşluk olmadan devinim olamayacağını, böylece nesnelere birbirlerinden ayıracak bir şey olmadan çokluğun da sözkonusu olamayacağını öne sürmüşlerdi.. Fakat Leukippos, duyu - algısıyla tutarlı olup varlığa geliş ile yokoluşu, devinimi ve nesnelere çokluğunu olanaksız kılmayan bir kuram bulduğuna inandı. Görünümlere bu ölçüde ödün verişine karşılık, Bir'i savunanlarla birlikte boşluk olmadan devinimin olanaksız olduğunu, boşluğun varolmayan olduğunu ve varlığın hiçbir parçasının varolmayan olmadığını onayladı. Buna göre, tam anlamdaki varlık, saltık bir doluluktur. Böyle bir doluluksa, bir değildir : Bunlar boyutlarının küçüklüğü nedeniyle göze görünmezler ve sonsuz sayıdadırlar. Boşlukta devinirler (çünkü boşluk vardır) ve bir araya gelmeleriyle varlığa geliş neden olurken dağılırarak da yokoluşa neden olurlar.»<sup>5</sup>

Elea'nın Bir'i Leukippos'ta sonsuz sayıda çoğaltılıp, boyutça da, göze görünmeyecek ölçüde küçültülüyor. Bundan başka, bu varlıklar düşünülebilecek her türlü biçimi de taşıyabiliyor. Ancak bu üç farkın yanısıra atomlar, devinimleri dışında Bir ile özdeşirler. Atomlar da Bir gibi önsüz ve sonsuzdur, varlığa gelmemişlerdir, yok edilemezler. Atomların **içinde** de devinim sözkonusu olamaz. Atomların bölünmez, kesilmez olmaları, içlerinde hiç bir boşluk bulunmuyor olmasındandır. Örneğin bir elmayı kesebiliyor, ya da bir taş parçasını kırabiliyorsak, bu, söz konusu cisimlerin, içlerinde boşluklar, yani gözle gö-

rülen ya da görülmeyen bir çok aralık bulundurmalarının dandır. Elmayı kesen bıçak, onu, bu aralıklar içinden geçerek ikiye ayırır. Bir yere hızla vurularak parçalara ayrılan taş, bu parçalara içindeki boşluk ya da aralıklardan ayrılmıştır. Görüldüğü gibi, atomların bölünemezliği, Leukippos'un kendisini Parmenides'ten ayıran temel uslamamasının bir sonucu olarak gelir. Yine aynı nedenle atomlar yok edilemezler.

## Görünüşün Çözümlemesi

Atom kavramına deney üzerinden değil, kuramsal düzeydeki kimi çıkarımlarla ulaşıldığını gördük. Atomlar görünüşteki varlıklar değil, olgunun ulaşamadığı gerçek varlıklar; bu nedenle duyularla değil usla kavranıyorlar. Parmenides'in görünüşü aşağılayışının, Empedokles'te, nasıl bir «görünüş ve gerçek» düzeyleri ikiliğine dönüştüğünü de daha önce tartışmıştık, Bu ikilik Leukippos ve Demokritos'ta iyice belirginleşir. Atomlar usla kavranmak zorundadır, çünkü onları görünüş içinde bulmaya zaten olanak yoktur. <sup>6</sup> Çünkü duyular atomlara erişemez : Atomlar çok küçüktür, gözle görülemezler. «Demokritos, uzağa 'boşluk', 'varolmayan' ve 'sonsuz' gibi adlar verir. Tözlerin (atomların) her birine ise «şey», «sıkıca dolu olan» ve «varolan» adlarını verir. Bunların duyularımızca kavranamayacak ölçüde küçük olduklarını, öte yandan her türlü değişik biçime sahip olabildiklerini ve bunun yanı sıra birbirlerinden büyüklükçe de ayrıldıklarını öne sürüyor. Böylece, öge olarak ele alınacak bu atomların bir araya gelişiyle, gözün ve öbür duyuların kavradığı cisimleri kurabilecek duruma geliyor.» <sup>7</sup>

Çevremizde bulduğumuz tikel cisimlerin, içlerinde boşluklar, aralıklar bulunduran ve atomların bir araya gelmesiyle oluşan, bölünebilir «varlık ve yokluk karışım-

ları» olduklarını gördük. Göze görünen nesnelere içinde boşluk bulduklarının nedeni, bir araya gelen atomların, değişik biçimleri dolayısıyla, birbirlerine «takılırken», ne ölçüde sıkı sıkıya yapışsalar da birçok aralık bırakmak zorunda olmalarından.. Nesnelere içlerinde boşluk bulduklarını onların bölünebilir olmalarının nedeni : «Onlar, ilk ilkelerin sonsuz sayıda olup, içlerinde boşluk bulunmayan, sıkı sıkıya dolu olmaları dolayısıyla içlerine girilemeyen ve bölünemeyen atomlar olduğunu söylediler. Bölünebilirliğin, bileşik nesnelere içinde kalan boşluklardan ileri geldiğini öne sürdüler». <sup>8</sup> «Leukippos ve çalışma ortağı Demokritos, öğelerin doluluk ve boşluk olduğunu öne sürmüşlerdir : Bunları «varlık» ve «varolmayan» diye adlandırırılar. Varlık dolu ve katıyken (girilmezken) yokluk boş ve seyrek. Boşluk, cismin varlığından daha az gerçek olmadığına göre, varolmayan da en az varlık kadar vardır. Bu iki ilke bir arada, var olan şeylerin özdeksel nedenini oluşturur. Tıpkı, temeldeki tözün değişimlerinin nesnelere meydana getirdiğini ve yoğunlaşma ile seyrekleşmenin bu değişimlerin kaynağı olduğunu ortaya atanlar gibi, aynı yolla bunlar da atomlardaki başlıkların öbür şeylerin nedeni olduğunu söylerler. Bu başlıkların sayıca üç - biçim, düzen ve konum - olduğunu öne sürerler. Varlıktaki farklılıkların yalnızca «ritm, değme ve dönüş» te olduğunu söylerler. Bunlardan «ritm» biçim, «değme» düzen ve «dönüş»de konum anlamına gelir. Bu anlamda A, N'den biçimce, AN, NA'dan düzence, ve Z de N den konumca başkadırlar.» <sup>9</sup>

Aristoteles'in yukarıdaki alıntıda açıkladığı gibi, göze görünen bütün değişim, atomların devinimi ve bir araya geliş biçimlerine indirgeniyor. Görünüş evrenindeki varoluş, yokoluş ve nitelikler ile bu niteliklerin değişimi, usla kavranan gerçek evrendeki olaylarla açıklanıyor. Bu aynı zamanda görünüş evrenine de bir gerçeklik teme-

li sağladığı için Parmenides'in yaptığı gibi görünüşleri bütünüyle gözardı etme eğilimi, bir gereksinim olarak ortadan kalkıyor. Öte yandan, tıpkı Empedokles'te olduğu gibi, saltık anlamdaki herhangi bir değişime de izin verilmiş oluyor. Demokritos, Leukippos'u izlerken, bu öğretiyle bir yandan da Anaksagoras'a karşı çıkmaktaydı. Demokritos'un bu bağlamda, Anaksagoras'ın dizgesindeki iki şeye tepki gösterdiği söylenebilir. Bunlardan biri, açıklayıcı ilkelerin ya da temel öğelerin sayıca sonsuz tutulmuşuydu. Çünkü böylece, açıklanan niteliklerle açıklayan ilkeler bir anlamda özdeşleştirilmiş oluyor ve ortada pek de bir açıklama kalmıyordu. Demokritos, Anaksagoras türü bir yaklaşımdaki «kuramsal ilke enflasyonunu» ortadan kaldırarak, görünüş dünyasının nitelik çokluğunu, açıklayıcı ilkelerde çok sınırlı sayıda tutulan nitelikler ve devinimle gerçekleşen niceliksel değişimler aracılığıyla açıklamayı amaçlar. Anaksagoras'ın dizgesinde Demokritos'un tepkiyle karşıladığı, varlığın temel yapısına ilişkin ikinci bir nokta, bu filozofun, değişimde kazanılan niteliği nesnenin içinde önceden bulunduruyor olduğu düşüncesidir. Daha önce de değinildiği gibi, bu düşünceye göre değişim, bir niteliğin yitirilmesi ve bir başkasının kazanılması değildir. Anaksagoras, Parmenides'in bir arada olanaksızlıklarını gösterdiği üç ilkedен (B)'nin yadsınması olan bu görüşe, (C)'yi benimseyerek ulaşır. Demokritos ise, hocası Leukippos'u izleyerek bunun tam tersini yapar : (B)'yi benimseyerek, (C)'yi, yani nesne ve nitelik ayrımsızlığını yadsır. Az ileride görüleceği gibi Demokritos için pek çok nitelik tam anlamıyla gerçek de değildir. Ancak gözlemlediğimiz her nitelik, temel gerçekliğin biçim, düzen ve konum gibi ilkeleriyle açıklanabilen bir şeydir. Nesne ve nitelik kavramları arasındaki ayrım ortaya ilk olarak Empedokles'te çıkarsa da onun tam bir dolaysızlık kazanması, ilk kez Atomculuk'ta gerçekleşir.

## Nitelikler

Görünüştaki her niteliği temel gerçeklikteki yapısal düzenle açıklamalarına karşın, Leukippos ve Demokritos, **atomların kendilerinin** niteliksiz olduğunu öne sürmüş değildirlir. Atomlar en temel gerçeklik olduklarına, onların taşıdıkları nitelikler de daha derine indirgenip çözümlenemeyeceklerine göre, bunlar temel varlıkbilimsel **veriler** olarak düşünölmek durumundadırlar. Atomların niteliksiz olduğunu öne sürmek, onları fiziksellikten dışlar, Pythagorasçı «soyut» atomlara, ya da Zenon'un noktalarına dönüştürdü. Bu koşullardaysa boyutsuz noktaları toplayarak boyutlu varlıklar elde etme olanağı yitirilirdi. Eğer atomlar görünüştaki varlığı açıklayacaklarsa, uzayda yer kaplayacak biçimde boyutlu olmak zorundalar. Aristoteles, **Varlığa Geliş ve Yokoluş**'ta<sup>10</sup> atomları boyutsuz olarak düşünmenin, nesnenin onlardan kurulu olduğu savını olanaksızlaştıracığını söylüyor : Boyutsuz noktaları toplayarak boyutlu bir cisim elde edilemez. Öte yandan üç boyutlu bir varlığın zorunlu olarak kimi başka nitelikleri de bulunacaktır. Böyle bir varlığın en azından bir **biçimi**, bir **büyükülüğü** olması, mantıksal açıdan zorunludur. Atomları, Elea'nın Bir'ine göre modellendiren Leukippos ve Demokritos, içlerinde boşluk bulunmaması dolayısıyla onların «sıkı sıkıya dolu», «girilmez» ya da «katı» olduklarını söylüyorlar. Bu, atomların bölünmezliğini gerektiren nitelikleri. Fiziksel anlamda varolduğı söylenen her şeyin zorunlu olarak nitelik taşıması doğaldır, çünkü niteliksiz varlık olamaz. Atomlar da bu kuralı izliyor. Önemli olan, atomların çok sınırlı sayıdaki bu **temel veri** niteliklerle, görünüştaki sonsuz sayıdaki niteliği açıklamaları : Atomculuk'u kuramsal açıdan ilginç yapan da bu nokta.

Şimdi atomların, kendileri çözümlenemeyen veriler

olarak taşıdıkları nitelikleri irdeleyelim. Bunlardan üçüne az önce değindik : Biçim, büyüklük ve girilmezlik. Atomların ağırlıkları olup olmadığı konusunda İlk Çağ'dan kalan bilgiler tam bir görüş birliği serimlemiyor. Epikuros açıkça, atomların ağırlıkları olduğunu söylemiştir. Demokritos'un ise atomlara açık olarak yüklediği yalnızca biçim ve büyüklüktür.<sup>11</sup> Ağırlığın atomların taşıdığı nitelikler arasında bulunmak zorunda olduğu, şöyle bir gerekçeye dayandırılabilir : İçinde bulunduğumuz evrende nesnelere ağırlığı vardır. Atomcu açıklamaya göre, bu nesnelere, atomlar ve boşluklardan oluşur. Boşluğun bir ağırlığı olamayacağına göre, nesnelere ağırlıklarını atomlar veriyor olmalıdır. Oysa, Demokritos'un buna yanıtı şöyle olurdu : Ağırlık, yalnızca içinde bulunduğumuz aşamasındaki evrende sözkonusu olan bir şeydir. Çünkü, evrenin oluşumuna yol açan «çevrinti» öncesinde atomların **düşecekleri**, ağırlıkları dolayısıyla gidecekleri bir yer, bir yön de yoktu. Dolayısıyla, atomlar için ağırlık, biçim ve büyüklük ölçüsünde temel ya da birincil değildir. Ağırlık, atomların çevrinti içinde büyüklükleri dolayısıyla kazandıkları ve temel veri düzeyinde olmayan bir nitelikleridir.

Atomların taşıdıkları öne sürülebilecek son nitelik ise, devinimdir. Atomlar boşluk içinde hep var olmuşlarsa, onların önsüz sonsuz olarak deviniyor olmuş olmaları gerekir. Bu da doğal olarak çarpışmalarını, çarpışma sonucunda da devinim yönlerinin değişmesini içerir. Böylece çarpışan kimi atomlar bir arada kalırlar. «(Atomlar) aralarındaki (biçimsel) benzersizliklikten ve daha önce belirtilen ayrılıklardan dolayı boşlukta çatışır, devinirler; devindikçe de çarpışır, birbirlerine takılırlar ve sıkı sığına yapışırlar; oysa böylece bir tek varlığa dönüşmüş olmazlar : İki ya da daha çok şeyin bir tek şeye dönüştüğünü söylemek safdillik olur. Ona göre (Demokritos),

atomların bir süre bir arada kalmalarının gerekçesi, bu birincil cisimlerin karşılıklı kenetlenme ve tutuşmalardır. Çünkü bunların kimileri sivri, kimi kancalı, kimi içe bükük, kimi dışa bükük ve sayısız başka farklılıktadır. Ona göre atomlar birbirlerine yapışır ve çevreden gelen daha güçlü bir zorunluluk onları sarsıp dağıtana değin, öylece kalırlar.»<sup>12</sup> Nesnelere varlığı, atomların temel niteliklerinin sonucu : Değişik biçim ve büyüklükte olup kendileri parçalanmayan ve boşlukta devinen atomlar gibi bir betimleme, doğal bir sonuç olarak, bu devinim içinde çarpışan kimi atomların üst üste kümelenmesi ve böylece bildiğimiz tikel nesnelere oluşması düşüncesine götürüyor : «.. Bu atomlar sonsuz boşlukta deviniyor; bunlar birbirlerinden ayrı olmak yanısıra biçim, büyüklük, konum ile düzence de farklılar. Birbirlerinin yanından geçerken çarpışıyor ve kimileri böylece belirsiz yönlere savrulurken, başkaları da, biçimlerinin, büyüklük, konum ve düzenlerinin uyumuna göre, karşılıklı kenetlenip bir arada kalarak bileşik cisimlerin varlığa gelişine neden oluyorlar.»<sup>13</sup> Atomların bir araya gelip kenetlenmesi, görünüş düzeyindeki nesnenin varlığa gelişi olurken, böyle bir nesnenin yokoluşu da temel gerçeklik düzeyinde atomların dağıtılmasıyla belirleniyor. Bütün bu oluşumlar yalnızca mekanik yasalara göre, yani devinen atomların birbirlerine değme, itme ve çarpmasıyla gerçekleşiyor.

Atomların kendi taşıdıkları nitelikleri ve bunların deviniminin doğal sonucu olarak varlığa gelen tikel nesnelere ele aldık. Peki bu tikel nesnelere taşıdığı çok sayıda nitelik ve bu niteliklerdeki değişim hangi ilkelere göre gerçekleşiyor? Demokritos, nesnelere niteliklerini iki öbeğe ayırır. Bunlardan biri, nesneyi oluşturan atomların niteliklerinden doğrudan türeyen nitelikler, öbürüyse gerçekte nesnenin taşımadığı, ancak onun atomlarının insanın duyu organlarını etkilemiş biçiminden dolayı varol-

dukuları izlenimini uyandıran niteliklerdir. Bu ayırım, 17. yy'da Locke'un yaptığı «birincil ve ikincil nitelikler» ayırımının özgün temelidir. Demokritos, nesnelere biçim, büyüklük, ağırlık, sertlik ve devinme gibi niteliklerini doğrudan atomların nitelikleriyle açıklarken, renk, tat, sıcak, soğuk gibi nitelikleri de atomların biçim, konum ve düzeniyle veriyor; ayrıca bu sonuncuların gerçekte nese nede bulunan nitelikler olmadıklarını öne sürüyor.

Demokritos'un nesneleredeki nitelikleri açıklayış biçimine ilişkin en zengin bilgiyi, Aristoteles'in öğrencisi Theophrastos'un yazdıklarında buluruz: «Demokritos tüm algı nesnelere için aynı açıklamayı vermiyor. Bunların bir bölümünü büyüklük, kimini biçim, kimi başkalarını da düzen ve konumlarına göre ayırıyor... Ağır ve hafif olmayı, büyüklüğü temele alarak ayırt ediyor. Çünkü eğer her şey birimlerine bölünmüş olsaydı, biçimce farklı olsalar bile, bunların ağırlıkları büyüklüklerine bağlı olurdu. Öte yandan, bileşikler söz konusu olduğunda, daha hafif olan içindeki boşluk daha çok olan, daha ağır olan ise içindeki boşluk daha az olanıdır, diyor. Ancak kimi yerlerde böyle derken, başka yerlerde de hafif olanı doğrudan ince olanla özdeşleştiriyor. Sertlik ve yumuşaklığa ilişkin olarak da benzer şeyler söylüyor. Sert olan yoğun, yumuşak ise seyrek olanıdır; bu ikisi arasındaki derece farkları da aynı yolla açıklanır. Öte yandan, içinde bulundurduğu boşluk miktarındaki farklar nedeniyle sert bir cisim hafif, ağır bir cisimse yumuşak olabilir. Buna göre demir kurşundan daha sertken, kurşun da demirden daha ağırdır. Çünkü demirin bir araya geliş biçimi eşdüzenli değildir; içinde azımsanmayacak büyüklükte bir çok boş bölge vardır. Kimi yerleri sıkı sıkıya dolu olmasına karşın, genel olarak içinde bir çok boş yer de bulundurulur. Öte yandan kurşun, hem daha az boşluk bulundurduğu, hem de daha eşdüzenli olarak bir araya geldiğinin-

den, demirden daha yumuşak oluşuna karşın daha ağır-  
dır. Onun ağırlık, hafiflik, sertlik ve yumuşaklığa ilişkin  
olarak saptadığı budur. Öbür duyu nesnelileri ilgili ola-  
rak, bunların bir nesnel gerçekliği olmadığını ileri sürüyor.  
Bunların hepsinin görüntülerin içimizde yansıyışı sırasın-  
da değişim geçiren duyu yetimiz üzerinde oluşan etkile-  
nimler olduğunu söylüyor. Ne sıcak ne de soğuğun onun  
için hiç bir gerçekliği yoktur; oysa biçim değişirken, bizde  
de bir değişim oluşturur. Çünkü bir Şeyde çoklukta olan  
Şey ağır basarken iyice dağınık olan algılanmaz. Bu sözü  
edilen niteliklerin doğada varolmadıklarının bir kanıtı,  
nesnelilerin bütün canlılara aynı görünmemesidir. Bize  
tatlı olan başkalarına acı ve daha başkalarına da ekşi,  
keskin veya yakıcı gelir. Öbür duyu nitelikleri de buna  
benzer. Ayrıca, Demokritos'a göre insanlar yaş ve koşullara  
göre yapıca değişirler. Bundan da bir insanın gövdesel  
durumunun ona görünenleri etkilediği açıkça anlaşı-  
lır.»<sup>14</sup> Theophrastos, nesnel sayılmadıklarının bildirdiği  
niteliklere örnek olarak tatları verir: Tatlar arasındaki  
başkalığın, bunlara neden olan atomların biçimleri ara-  
sındaki farklılıkla açıklandığını anlatır. «Her bir tada bir  
biçim verirken, Demokritos, tatlı olanı büyükçe ve yu-  
varlak olan atomlardan oluşuyor diye saptadı. Ekşi olan,  
kaba, yüzeyi tırtıllı, pek çok sivrisi olan eğrisiz atomlar-  
dan oluşuyor. Tadı keskin olan Şeyler, bu adın içerdiği  
gibi, kendileri de keskin, sivri, kıvrık, ince ve eğrisiz  
atomlardan meydana geliyor. Yakıcı Şeyler, yuvarlak, in-  
ce, sivri ve kıvrık atomlardan yapılmış. Tuzlu Şeyler, siv-  
ri, büyükçe, dönük, iki yanı eşit atomlardan; acı olan, yu-  
varlak ve yumuşak olup kıvrık ve ufak atomlardan; yağ-  
lı bir tat veren Şeylerse ince, yuvarlak ve küçük atom-  
lardan oluşuyor.»<sup>15</sup> Tabii, bu bölümde Demokritos'a yük-  
lenen görüşler özellikle felsefi bir görünüm taşımıyor.  
Çünkü bu görüşler birarada kurgusal nitelikli bir bilim-

sel açıklama oluşturuyor. Önemli olan bu açıklamanın gerçekte doğru olup olmaması değil, tat gibi kimi niteliklerin biçim gibi niteliklerle, en azından ilkesel olarak, açıklanabileceklerinin öne sürülüyor olmasıdır. «Her birinin bütün öbür etkilerini de yine benzer bir yolla, atomların biçimleriyle açıklıyor. Bu biçimlerden hiç biri, salt ve başkalarıyla karışmamış bir durumda bulunmaz. Tersine, her şeyde birçok biçim vardır ve aynı tat içinde, hem düz hem kaba, hem yuvarlak, hem sivri, vb. biçimlerde atomlar bulunur. Çoğunlukta olan biçim, bizim de içinde bulunduğumuz duruma bağlı olarak, nesneden nasıl bir duyu izlenimi edineceğimizi ve bunun gücünü belirler. Aynı şeyin başka başka zamanlarda karşıt etkiler ve karşıt şeylerin de özdeş etkiler bırakışının açıklamasında bu durumun payı büyüktür.»<sup>16</sup>

Özetleyecek olursak, atomculara göre nesnelere nitelik taşıması, atomların kendi biçimleri, bir araya geliş düzenleri ve konumları gibi olgulara indirgeniyor. Bu olgularda gerçekleşen değişiklikler, örneğin belirli bir biçimdeki atomun bütüne göre oranının değişmesi,<sup>17</sup> ya da birlikte yapılış biçiminin başkalaşması, bu atomların oluşturduğu nesnelere görünüşteki niteliklerini başkalaştırıyor. Bir nitelik «göreceli olarak» böylece yitirilip, yine böylece kazanılıyor. Bu açıklama, nesnelere niteliklerine ilişkin olguların yalnızca bir yüzü. Evet, nesnelere kimi «doğal» ya da «nesnel» nitelikleri de var ve onlar bunları gerçek bir anlamda ve bizden bağımsız olarak taşıyorlar. Ancak bunun yanı sıra, nesnelere taşıdığı kimi başka niteliklerin varlığı da büyük ölçüde öznel: Bunlar, yukarıda betimlenen olgulara dayandıkları gibi, algılayan insana ve bu insanın içinde bulunduğu duruma da dayanıyor. Demokritos, bu niteliklerin gerçekte nesnede bulunmadığını, nesnede bulunan «nesnel» niteliklerin, insan üzerinde bu «öznel» etkileri bıraktığını öne

sürmüş oluyor. Dolayısıyla, insanın içinde bulunduğu durumlardaki değişmeler, nesne aynı kalsa bile, bu niteliklerin değişmesi sonucunu getirir: Aynı bal hasta kişiye acı gelirken, sağlıklı kişiye tatlı gelecektir.

Artık Leukippos'tan bağımsız olarak Demokritos'un özgün bir katkısı sayılabilecek bu ayırım çok önemlidir ve felsefe tarihinde çok büyük bir etki yapmıştır. Demokritos'un bu ayırımı ve ayırımı temel yaptığı gözlemi, varlıkbilim içindeki önemi bir yana, bilginin çıkış noktasını, temel sorununu saptar; bir başka deyişle bilgibilimi kurar. Demokritos'un **gözlemi**, felsefe tarihinin en önemli akımlarından biri olan Kuşkuculuk'a başlıca malzemesini sağlarken, çizdiği **ayırımı**sa, deneyi bir bilgi kaynağı sayan düşünürlerin hem idealistlere, hem usçulara, hem de kuşkuculara karşı duyu verilerini savundukları ana yöntemlerden biri olmuştur.

## **Görünüşteki Gerçek**

Demokritos'un nitelikler arasında nesnel ve öznel olmak üzere çizdiği ayırımı temellendiren gözlem, Theophrastos'un açıklamalarına göre şudur: Yukarıda da değindiğimiz gibi, aynı nesne, değişik canlılara, başka başka insanlara, hatta aynı insanın içinde bulunduğu değişik durumlara ve koşullara göre, değişik görünür. Nesnenin onu algılayan özneye göre değişen bu nitelikleri renk, ses, tat, dokunum ve kokulara ilişkin olanlardır. Aristoteles de bu gözlemi vurguluyor: «Aynı nesne pek çok canlı varlığa, bize görüldüğüne karşıt biçimlerde görünür, hatta aynı nesne aynı kişiye bile her zaman aynı görünmez, diyorlar. Bu görünüşlerden hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğu da açık değildir, çünkü bunlardan hiç biri öbüründen daha doğru değildir; tersine, bu açıdan eş bir değerdedirler. Demokritos buna dayanarak

ya hiç bir şeyin doğru olmadığını ya da doğruluğun bizim için belirgin olmadığını söylüyor.»<sup>19</sup> «Balın, kimine acı, kimine de tatlı geldiği olgusuna dayanarak, Demokritos onun kendiliğinden ne tatlı ne de acı olduğu sonucuna varıyor.»<sup>20</sup>

Demokritos, algının koşullara göre değiştiği gözleminde buna ilişkin nesnel bir doğruluğun bulunmadığı, söz konusu olmadığı, sonucuna varıyor; ancak tam bir genelliğe yaymıyor bunu. Demokritos'un bu görüşlerini tam bir genelliğe yayarak yorumlayan Protagoras ve Gorgias, bu sonucu değişik yönlerde irdelemiş ve Pyrrhon'un kuşkucu okulunu hazırlamışlardır. Oysa Demokritos'un kendisi kuşkucu değildir. O, öncelikle balın **tadından** söz ediyor. Theophrastos'un açıklamalarında da görüldüğü gibi, algı içeriğinin tümünü öznel saymıyor. Algıladığımız kimi nitelikleri bunun dışında bırakıyor. Dolayısıyla Demokritos'a göre algı, en azından bu nesnel niteliklere ilişkin olarak bize doğruyu, nesneli vermektedir. Geri kalan öznel niteliklere ilişkin olaraksa Demokritos'un Parmenides'i haklı bulan, onu yankılayan dilegetirisi var : «Her bir şeyin gerçekte nasıl olduğunu bilmek açık bir biçimde olanaksızdır.» «Bu ilkeye göre insanın gerçekten kopuk olduğunu anlamak gereklidir.» «Gerçekte hiçbir şeye ilişkin hiçbir şey bilmiyoruz, bir sanılar akışı içindeyiz.»<sup>21</sup> Ancak bunlara dayanarak Demokritos'u deney bilgisini gözardı eden bir usçu, ya da başka bir doğrultuda, deneyin bilgi üretmeyeceğine inanan bir kuşkucu gibi görmek yanlıştır. Galen'in aktardığına göre, Demokritos us ve duyguları karşılıklı olarak şöyle konuşturmuş : «Us : Tatlı, acı ve renk, bir uzlaşım olarak vardılar; gerçekte yalnız atomlar ve boşluk vardır. Duyular : Zavallı us. Hem verilerini bizden alırsın, hem de bizi yıkmaya çalışırsın. Oysa bizim yıkımımız senin de sonun olur.»<sup>22</sup> Demokritos Parmenides'inki gibi aşırı bir usçuluğu sınırlamaya

çalıştığı gibi, kuşkuculuğu da sınırlamaya çalışıyor. Bunun için de yukarıda açıklanan ayırmadan yararlanıyor : «Bilginin iki biçimi vardır; bunlardan biri gerçek, öbürü de karanlıktır. Şunların hepsi karanlık biçimindedir : Görme, duyma, koklama, tat, dokunum. Öbürkü gerçek (meşru) olup bundan çok farklıdır.»<sup>23</sup> Öznel nitelikler gerçeği yansıtmazlar; bunların bilgisi karanlık ve güvenilmezdir. Ancak nesnel nitelikler de vardır ve onların bilgisi güvenilir. İşte usun da düşünceye temel aldığı, bu türdeki algıdır. Demokritos, Parmenides'i açık bir biçimde karşısına alarak, usun algıya bağımlı olduğunu öne sürmüş oluyor.

Demokritos'un bu görüşleri, felsefede öznel bakış açısının ilk olarak ortaya konması, ilk kez dile getirilişidir. İlk Çağ düşüncesinde 'gerçek'ten ayırt edilen 'görünüş', şimdi bizce kavranışının tersine, (genellikle) öznel değildir. Görünüşün öznel yorumu Demokritos'la ve onu izleyen bilginin geleneğiyle temellenir. Bu gelenek, sonunda Modern Düşünce'ye damgasını vurmuştur. İ.Ö. 5. yy'daysa anlık içeriği olarak nesnelle karşıtlık içinde düşünülen öznellik, bir felsefe konusu olarak henüz belirginlik kazanmamıştı. Bundan dolayı Parmenides'in 'görünüş'ü, tıpkı 'gerçek' gibi nesnelidir. Ona göre tikeller, nitelikler ve değişim, algının kavradığı ve tam gerçek olmadığı halde yine de anlığın dışında bulunan nesnel bir dünyanın olgularıdır. Demokritos ile, her ikisi de nesnel olan görünüş ve gerçeğe bir de 'öznel görünüş' eklenmektedir. Bu sonuncu ulam, Modern Düşünce'nin 'görüntü'süne karşıtlıktır ve Gerçekçilik'i değişen ölçülerde sınırlar. Öznel görünüş kavramını Platon ve Aristoteles benimsemişlerdir. Platon'un 'görünüş'ü de Parmenides'ininki gibi nesnel bir görünüştür; Aristoteles'teyse görünüş denilen şey gerçeğin ta kendisi olmuştur. Bu her iki filozofun da gerçekçi oluşları, nesnel karşıtlığı olmayan anlıksal içe-

rikleri, felsefesi geliştirilecek bir alan olarak görmelerini engellemiştir.

Değişim olgusunun kavranışı da aynı bağlamda değerlendirilmelidir. Örneğin Empedokles'teki göreceli değişim bir görünüş olmasına karşın, nesnel bir olgudur. Aynı şey Anaksagoras'ın değişim kavramı için de geçerlidir. Aristoteles'in de içinde olduğu bu tür yaklaşımın tersine, Demokritos'a göre gördüğümüz değişimlerin önemli bir bölümünü, nesnel değil, nesnellikten edinilen öznel etkilenimler oluşturur. Demokritos, Parmenides'in görünüş ve gerçek ayrımını 'görüngücü' doğrultuda geliştiren ilk adımı atmaktadır. Daha önce de değinildiği gibi, bu gelişim bir yandan 'kuşkuculuk' dediğimiz felsefe tutumuna gebeyken, bir yandan da modern öznelciliğin, giderek de **Öznel İdealizm**'in tarihsel temeli olacaktır.



## VII. *ATOMCULUK'UN SONRASI*

Atomculuk, varlık felsefesinin o güne kadarki gelişiminin doruğu, tacıdır. Bir dizge olarak öncekilerin hepsinden üstündür; güçlü ve etkili bir açıklama yeteneğine sahiptir. Ancak yine Atomculuk, etkileri açısından İlk Çağ'da büyük bir başarı kazanmış sayılamaz. Yaratıcılıkları sınırlı olan Epikuros ve Lucretius gibi bir iki ayrıcalık dışında, Demokritos'un ölümüyle birlikte tasfiye olmuş, yeniden dirilip geliştirilmesi için iki bin yıla yakın bir süre geçmesi gerekmiştir. Bütün bu gücüne karşın Atomculuk neden böyle arka plana itilmiştir? Buna üç neden gösterilebilir. İlk neden, Demokritos'un Atina'lı çağdaşlarının, felsefeye yeni bir bakış açısı kazandırarak, kentlerini bu etkinliğin en önemli odağı durumuna getirmeleridir. Bu yeni bakış açısında doğa felsefesine yer yoktur. Böylece yalnız Atomculuk değil, bütün doğa felsefeleri bir sis perdesi arkasına itilmektedir. İkinci neden, son dönemlerine değin, Platon'un klasikleşmiş anlamdaki varlık felsefesinin doğa üzerinde değil, ideaları konu olarak kurulmuş oluşudur. Bu, felsefeyi, konu olarak doğa üzerine dönmekten alıkoymaya devam etmiştir. Platon, varlık felsefesini gündeme yeniden getirmişse de bu uzunca bir dönem için doğaya ilişkin değildir. Ancak ilginç olan nokta, İ.Ö. 4. yy'ın ortalarına doğru, doğa fel-

sefesini yeniden tartışmaya açanın Platon'un yine kendisi oluşudur. Akademia'nın ilgisini doğaya ve değişime değgin sorunlar üzerine çevirdiği ve idealar kuramının ayrıntıyla tartışılıp eleştirildiği bir dönemde burada öğrenci olan Aristoteles, yine tam anlamıyla bir doğa filozofudur. Doğa, somut varlık ve değişim sorunları, felsefesinin odağındadır. Ancak o, Sofistler'den Platon'a değin gerçekleştirilen düşünsel ve eleştirel birikimi de felsefesine katabilmek şansına sahip olmuştur. Bu bizi üçüncü nedene getiriyor : Aristoteles'in doğa felsefesi, Atomculuk'tan çok daha büyük bir ayrıntıyla geliştirilmiş, üstün açıklayıcı gücüyle daha etkili ve yetkeli bir dizge görünümündedir. Bu iki felsefe uzlaşmaz değildir. Nitekim Aristoteles, Leukippos ve Demokritos'tan saygı ve övgüyle söz eder. Ancak, kendi dizgesinin onlarıkinden ayrımını ve bağımsızlığını da saptamak zorundadır. Bu amaçla yaptığı eleştiriler, Atomculuk'un temel savlarının, çağlar boyunca, onaylanmaz düşünceler olarak algılanmaları sonucunu doğurmuştur. Aristoteles, boşluğun varlığı, değişimin parçaların bir araya geliş ve dağılışıyla gerçekleştiği, bölünemeyen parçacıkların varolabileceği savlarını eleştirmiş ve neden kavramlarını zenginleştirerek, erekselliği daha büyük bir önemle vurgulamıştır. Oysa Atomculuk ve Aristotelesçilik, bu anlaşmazlık noktalarında bile, uzlaştırılması olanaksız bir uyuşmazlık göstermezler. Örneğin bu noktalarda Aristoteles'in en az bir ölçüde yanıltılmış olması, onun dizgesini derinden tehdit eden, sarsan bir sonuç doğurmaz. Kaldı ki, bu iki dizgenin uzlaşabilir olmalarının en önemli nedeni, Atomculuk'un gerçekte, felsefi sorunlar bağlamında ortaya atılan **bilimsel** bir hipotez, bilimsel bir kuram oluşudur. Aristotelesçilik ile **aynı** konu, yani somut nesne ve değişim, üzerine çevrili oluşuna karşın, Atomculuk'un açıklaması kavramsal-felsefi değil, dolaylı olsada **ilkece** deneysel anlamda yan-

lışlanabilir bir savlar dizisinden oluşur : Varlığın temel yapısını açıklar. Aristotelesilikse, aynı varlığın en temel kavramsal özömlemesini verir.

Saptadığımız bu üç neden ışığında ortaya çıkan kimi noktalara geri dönüþ, bunları daha ayrıntıyla ele alalım. Amacımız eksiksiz bir açıklama vermek yerine, Demokritos ile Aristoteles arasında kalan dönemi, doğa felsefesinin bir duraklama geçirip yeniden canlandığı bir aşama olarak özetleyerek, kimi bağlantıları çizmeye çalışmak olacak.

Yukarıda Atomculuk'un daha da gelişip etkili olmasını engelleyen etmenlerin tümünü, Atina felsefesine bağladık : Demokritos'un Atina'daki çağdaşları, felsefe paradigmasını değiştirmiş, hem konu hem de yöntem olarak başka bir yaklaşım uygulamaya başlamışlardı. Protagoras, Gorgias ve Sokrates gibi düşünürler için varlığın ve doğanın araştırılması bir felsefi etkinlik olmaktan ıkmuştır. Öncekiler açısından bir yere götürmeyecek bir çaba, «başarısı olanaksız» bir araştırma alanı olarak görölen varlıkbilim, Sokrates açısından zararlı bile sayılmıştır. Oysa kendi başlarına ne Sofistler ne de Sokrates, Atomculuk için gelişme yolunu kapayan, önemli rakipler olamazlardı. Dönemin insan sorununu öne çıkaran felsefi eğilimine Demokritos da ayak uydurmuş, buna gereken ağırlığı ve değerini vermiş, hem ahlak hem de kültür üzerine, çağdaşlarının hepsinden daha çok yazmıştı. Ahlaklı davranışı temelde haz ile belirleyişi, bu konuda tüm felsefe tarihini derinden etkilemiştir. Öte yandan kendi yetenekleri, felsefelerinin güçleri ve yapıt üretmedeki verimli oldukları açısından ne Sofistler ne de Sokrates, Demokritos ölçüsünde, onun çapında, filozoflar değildirler. Kendi başlarına kalmış olsalar, Atomculuk karşısında tüm bu akımlar, daha henüz kendi çağlarında silinir giderlerdi.

Atomculuk'u asıl gölgeleyen ve arka plana iten, so-

nuçta da, Hıristiyanlık üzerindeki etkisi dolayısıyla Rönesans'a değin «gömdüren», Demokritos'un kendisinden otuz yaş kadar genç olan çağdaşı Platon'dur. Demokritos öldüğünde (İ.Ö. 370) altmış yaşına yakın olan Platon, hem çok başka bir felsefi yaklaşımı benimsemişti, hem de dizgesinin büyüklüğü, kapsamı, çekiciliği ve etkisi açısından Demokritos'tan üstündü. Belki bilimi daha ilerletici, varlığın doğasını daha iyi kavrayıcı, ya da doğruya daha yakın değildi, bu felsefe. Ne var ki yine bu felsefe, kendi nitelikleri sayesinde yalnız İ.Ö. 4. yy'da değil, 17. yy'a değin bütün çağlar boyunca, bilimin Atomculuk'u benimsemesini engelleyen en önemli bir neden oluşturmuştur. Platon dizgesinin ortaya çıkması, ondan önceki Atina'lı filozofların önem ve değerini de yükseltmiş, ayrıca öğrencisi Aristoteles'in geliştirdiği felsefe üzerinde de derin izler bırakmıştır.

Platon'un «Platonculuk» diye anılan klasik varlık-bilimi, Elea - sonrası felsefelerin varlık ve değişim konularındaki önerilerinden yararlanmaz. Bunları göz önüne almaz. Parmenides'e geri döner ve kimi temel ilkelerde bu filozofu sıkı sıkıya izler. Öte yandan Platon'u salt bir Elea'cı gibi görmek de yanlış olur. Çünkü Platon Parmenides'i benimsediği gibi, onun karşıtları olan Herakleitos'u ve Pythagoras'ı da benimser. Bu birbirini dışlayan üç felsefeyi bir arada benimsemekle Platon'un felsefesi bir paradoksa yol açmaz. Platon, bu felsefeleri değişik alanlara uygulayarak benimsemekle bir çelişki doğmasını engellediği gibi, bu alanları öyle dizgesel bir biçimde bağlar ki, böyle bir bağlantı yokluğunda seçmeciliğe düşebilecek olan felsefesi, kapsamlı ve özgün bir dizge görünümünü alır. Platon'un özgünlük ve büyüklüğü, daha çok bu alanları birbirine bağlayışındadır. Alanların içinde kalan açıklamalar, eski felsefelere büyük ölçüde bağlı kalır. Platon'u okurken, eski resimleri hayranlık uyandıran bir diz-

gesellikle düzenleyen yeni bir sergiyi gezermiş gibi bir duygu uyanır.

Parmenides, algıda gördüğümüz ve sürekli olarak değişen tikellerin dünyasını, algının güvenilirliğini yadsıyıp bütünüyle bir yanılma sayarak, gerçeğin dışına itmişti. Platon, algının güvenilmez olduğunu onaylar; bundan bilgi edinilemeyeceğini de vurgular; ancak algı dünyasını bütünüyle gerçek dışına itmez. Platon'a göre algının bize gösterdiği dünya, hemen bütünüyle Herakleitos'un betimlediği gibidir. Bu, çelişkilerle, sürekli değişim ve eksinlikle nitelenen, asıl gerçeklikten ayrı ve onun yanı sıra, onun bir gölgesi, bir izdüşümü olarak varolan bir ortamdır. Sannın, görünüşün konusunu (nesnesini), yetkinlikten uzak bir varlık ortamı olsa da, bir anlamda gerçek sayar, Platon. Herakleitos'un açıklamalarına uyan bu görünüş dünyası, Parmenides'in betimlediğine çok benzer bir gerçekler dünyası yanısıra vardır. Gerçekler dünyası, Parmenides'inkinden tekçi olmayışıyla ayrılır. Platon buraya her bir tür ve nitelikten, yani her yüklemden bir tip koyar. Bunlar nesnel varlık taşıyan idealardır. İdealar evreni tıpkı Parmenides'in öngördüğü gibi, değişmez, devinmez ve tam anlamıyla yetkindir.

Platon, Herakleitos ve Parmenides'in betimledikleri evrenlerin her ikisini de, bunları birbirinden ayırarak benimsiyor. Görünüş ve gerçeği iki ayrı evren konumuna getiriyor. Parmenides'in görünüşü bütünüyle tasfiye edişine tepki olarak, hem Empedokles hem de Atomculuk, görünüş ve gerçeği ayırmış, her ikisine de varlık yüklemiştir. Oysa bu varlık yükleyiş Platon'unkinden şu önemli noktada ayrılıyor : Empedokles ve Atomculuk'ta görünüş, temeldeki gerçeğe çözümlenir. Bu iki ortam, birbirleriyle süreklidir. Gerçek, temel düzeyde görünüşü kuran öğelerden oluşur. Görünüşü çözümlenerek gerçeğe indirgemek olanağı vardır. Platon'daysa görünüş ile gerçek, böyle bir

süreklilik göstermez. Bunlar bütünüyle ayrı, varlıksal anlamda birbirine indirgenmez iki ortamdır. Bu iki varlık ortamı arasındaki ilişki çözümsel değildir : Bu ilişkiyi belirlerken Platon Pythagorasçılık'tan esinlenir. Bire karşı çokluk, sınırlı ve sınırsız olmak, durağanlık ve devingenlik, Platon'un çizdiği ikiliği niteler. Görünüş dünyasında, her bir ideaya karşılık olup, o ideaya uyan bir çokluk vardır. İdea değişmez, oysa çokluk değişir; tikeller devinim içindedir. Örneğin insan ideası tektir, genel ve saltıktır. Oysa algıladığımız bu dünyada sürekli yaşanan, değişen, doğan, ölen bir tikel insanlar çokluğu vardır. Çokluğun, ona karşılık olan ideaya uymasını, bir örnek - alma, öykünme ya da pay alma diye belirliyor, Platon.

Platon'un varlıkbilime çok önemli bir katkısı, bir tikel nesne için belirli bir nitelik taşımanın, belirli bir türe bağlı olmanın, ne olduğu sorusunu ortaya atmış olmasıdır : Çevremizi dolduran nesnelere nitelikleriyle, türleriyle belirleniyor. Onlar için değişmek de, varolmak da, taşıdıkları nitelikleri taşıyor olmayı önden varsayıyor. «Nitelik taşıyor olmak» olgusunu 5. yy filozoflarının yaptıkları gibi, yalnızca gözlemlemek, olduğu gibi varsaymak yetmez. Çünkü yine olguların gösterdiği gibi, pek çok nesne aynı niteliği, aynı türü taşıyor, bunu paylaşıyorlar. Çevremizi dolduran tikellere baktığımızda, bunların pek çok değişik yönden birbirleriyle yakın ve uzak benzerlikler içinde olduklarını görüyoruz. Örneğin, pek çok kırmızı nesne var; pek çok insan var, pek çok eğri biçim var, algıladığımız bu evrende. Oysa, bu tikellerin kimi niteliklerini kimi durumda kendi başlarına, kimi durumda da ortak olarak taşımaları **açıklanması gereken** bir olgudur : Çünkü nesne için varolabilmek de, değişebilmek de buna bağlıdır. Algılanan ortamdaki çokluğun, sonsuzluğun düzen ve sınır tanıyan yönü de budur : Pek çok farklı nesne, kimi değişik açılardan özdeşirler.

Platon'un «nitelik taşıyor olmak» olgusunu açıklayış biçimi, idealar dünyasının gerekçesini, Parmenides'in verdiği gerekçeyi aşan bir derinlikle verir. Platon'a göre pek çok nesnenin «insan» olması, ya da pek çok nesnenin «kırmızı» olması, bu tikellerin aynı ideayı (**insanlık** ya da **kırmızılık**) öykünüyor, aynı ideadan pay alıyor olmasıdır. İşte en azından bu açıklamayı verebilmek için, bir idealar evrenine gereksinim vardır.

Yaşamının son yirmi yılında, Platon'un, idealar öğretisinden bağımsız olarak bilgi ve değişim gibi konuları ele aldığını, Akademia'da sürdürüp yönettiği tartışmaların böyle sorunlar çevresinde düğümlendiğini biliyoruz.<sup>1</sup> Varlığa geliş ve devinim gibi sorunların yeniden gündeme getirilişi, yaklaşık olarak 369 yılından itibaren başladığı öne sürülen bu döneme rastlar. Bu yılların çalışmalarının varlıkbilim alanındaki ürünü **Timaios** adlı diyalogdur. Burada Platon Sokrates öncesi felsefenin sorunlarını, bu felsefenin kavramları çerçevesinde ele alır ve bu sorunlara çözümler önerir. Bu onun, bilgisi olanaksız olan ve algıyla kavradığımız, değişken tikeller dünyasına ilişkin felsefesidir. Platon, **Timaios**'ta bir kozmogonia ortaya attığı gibi, tikeller için varlığa gelişin koşullarını da araştırır : Burada yaptığı, su katılmamış bir doğa felsefesidir. Empedokles'ten, Pythagoras'tan önemli ölçüde yararlanan ve Atomculuk'un açıklamalarına, yine parçacıkçı, fakat matematiksel bir almaşık getirmeyi amaçlayan bir doğa felsefesidir, bu.

Aristoteles'in Akademia'ya öğrenci olarak girişi, işte bu döneme rastlamıştır. Onun felsefesinin somutluğa yönelen başlıca nitelikleri, yani idealar kuramını içinden yararlı olanı almaya çalışarak eleştirişi ve değişim ile doğa felsefesine ilişkin olarak Aristoteles, hiç de Parmenides-böyle bir ortamda yetişmiş oluşunun sonucudur.<sup>2</sup> Doğa felsefesine ilişkin olarak Aristoteles, hiç bir Parmenides-

çi değildir. O da, Elea - sonrası felsefelerdeki gibi, algının vazgeçilmezliğine inanır; hatta algıya onlardan daha da büyük bir değer bağlar. «Naif» değil, eleştirel anlamdaki Deneycilik'in ilk adımlarını Aristoteles'te buluruz. Bu filozofun amacı, deneyle kavranılan dünyanın ötesine aşmadan, sağduyunun nesne olarak değerlendirdiklerinin, yani bizi çevreleyen tikellerin varolmaları ve değişimlerinin, Parmenides'çe gösterilen çelişkilere düşmeden açıklanmasıdır. Artık görünüş ve gerçek arasında bir ayırım kalmamaktadır, Aristoteles'te. Bundan dolayı algıda görülen nesneyi daha derinlerdeki görünmezlere çözümlemek gereği de ortadan kalkmıştır onun için.

Aristoteles için, varolan, hangi düzey ve büyüklükte olursa olsun, somut bir tikeldir. Somut tikelleri en temel anlamda varlık, yani «töz» diye adlandırır. Her töz için zorunlu saydığı iki yön vardır: Töz, tanımsal olarak bu iki yönün birliği, birbirini tamamlayacak biçimde bir aradığıdır. Tözün değişmeyen ve onu başka tözlerden ayırt eden yönünü «özdek» sözcüğüyle tanımlar. Özdek, değişim geçiren nesnenin özdeş kalan yönü, onun tikel, yani genelleştirilemeyen yanıdır. Herhangi bir nesne ya da töz oluşturabilmek için özdeğin bir **form** kazanması zorunludur. Formsuz tikel yoktur; doğada formsuz özdek varolamaz. Form, tözün genellenebilir olan, yani tümel yönünü oluşturur. Form, nesnenin niteliklerinin (işlevi dahil) toplamıdır. Değişim, özdeğin üzerinde, ancak formda gerçekleşir. Değişimde nesnenin değişen yönü, niteliklerin toplamı olması dolayısıyla formdur. Aristoteles, bir yandan Platon'u tümelleri tözleştirmekle suçlarken, Parmenides ve onun etkisindekileri de niteliği nesneden ayırt etmeyişleriyle belirler. Dolayısıyla Aristoteles için de, tıpkı Atomculuk'taki gibi, (C) önvarsayımı açıkça yadsınır. Bununla birlikte, nesnelerin türce, veya nitelikçe özdeş olmalarının, nitelikler için nesnelere bağımsız bir var-

lık düzeyi tanımayı gerektirmediğini, niteliklerin ve türlerin ancak nesnelere içinde özdeş olduklarını öne sürer : Böyle bağımsız bir varlık öngörmek, niteliği nesneleştirmektir. Aristoteles'e göre nitelik ve nesne varlıkça ayrılamazlar, fakat bunlar kavram olarak ayrı ve bağımsızdırlar.

«Nesneler için nitelik taşımak nedir?» sorusu, Aristoteles'te etkili bir biçimde yanıtlanıyor : Nitelik taşımak somut bir nesne olmanın zorunlu koşuludur. Niteliksiz nesne olamadığı gibi nesnesiz nitelik de olamaz. Nitelik taşımak, özdeğin varlığa geçmesi, yani form kazanmasıdır. Bir başka deyişle bu, özdeğin değişime girebilecek bir yön taşımasıdır. Dolayısıyla somut olup da değişmeyen bir şey yoktur.

Aristoteles dört çeşit değişim saptar. Bunlar **devinim**, (canlılara özgü olarak) **büyüme**, **başkalaşım** ve **tözsel değişim**dir. Son iki tür değişim niteliksel değişimlerdir; ancak değişen niteliğin, nesnenin bağlı olduğu türe göre önemine ilişkin olarak, bu değişim ya salt başkalaşım olur, ya da tözsel değişim olur. Tözsel değişim, niteliği yitirmenin nesneyi de yitirmek anlamına geldiği durumları kapsar. Tözsel değişim dışındaki her üç değişim biçiminin de Atomcu kuram bağlamında açıklanabileceği açık olsa gerek. Tözsel değişimi Aristoteles öncesi doğa felsefeleri salt başkalaşımdan ayırt etmemiş, edememiştir. Değişimi, Aristoteles de bir niteliği yitirmek ve bir başkasını (bunun karşıtını) kazanmak olarak görür. Ancak bunun açıklanışında Atomculuk'unkine uymayan bir değerlendirmeyi yeğler. Atomcu açıklamaya uyan bir yöntem benimsemesi, onun ortadan kaldırmış olduğu görünüş ve gerçek ayrımını yeniden onaylaması anlamına gelirdi. Aristoteles'in niteliklerin yitirilip kazanılmasına ilişkin açıklaması, Anaksagoras'inkine yaklaşıp. Aristoteles için nesnenin, niteliklerinden kimilerini yitirip yenilerini ka-

zanması, bir şeyin yoktan varolup, varolanın da yokluğa yitirilmesi değildir, çünkü yitirme ve kazanma ancak **aktüellik** düzeyinde söz konusudur. Aktüel, **olan**, ya da şimdi (belirli bir zamanda) olduğu gibi olan; varlığı dışa vurmuş, somut ve gözlemlenebilir olandır. Oysa her töz, kimi nitelikleri ve dolayısıyla kimi formları, henüz dışa vurulmamış olarak da taşır. Bu, örtük ve henüz gerçek olmayan, ancak **olabilir** olan taşıyış biçimine, **potansiyellik** diyor, Aristoteles. Bir ağaç aktüel olarak, tahtalık, canlılık, yaprağını dökmüş olmak, kahverengi olmak niteliklerini taşıyor olsun. Bu ağaç, şu anda görünür olmayan, ancak daha sonraki aşamalarda taşıyabilmesi olanaklı olan her niteliği **potansiyel** olarak taşır. Örneğin bu ağaç yaprak ve çiçek açacak, meyve verecektir. Bu ağaç kereste olabilecek, cansızlaşacak, maviye boyanabilecek ve bir telefon direğine dönüştürülebilecektir. Tüm bu olanaklı nitelikler ağaçta potansiyel olarak vardır. Değişimi etkileyen etmenlere bağlı olarak bunların ancak kimileri gerçekleşecek, aktüel olacaktır. Görüldüğü gibi, nesnenin aktüel olarak kazandığı nitelikler onda daha önceden potansiyel olarak bulduklarından **ex nihilo nihil fit** ilkesi zedelenmemektedir.

Atomcu açıklamaya yabancı bir kavram olsa da, potansiyeli atomların bir araya geliş olanaklılıklarına uygulamayı engelleyen bir mantıksal gerekçe yoktur. Bu yolla, nesnenin gelecekte kazandığı aktüel niteliklerin atomsal temeldeki karşılıkları, nesnenin şu anda taşıdığı potansiyeller olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, potansiyel kavramı ve onun aracılığıyla değişimi açıklayış açısından ortaya Atomculuk ile ilkesel bir bağdaşmazlık çıkmıyor. İki öğreti arasındaki gerçek uyumsuzluk, gerçek karşıtlık noktası, töz üzerinde etkili olduğu kabul edilen **nedenlerin saptanmasındadır**. Aristoteles Atomculuk'taki mekanik etkileşimi yetersiz bulur ve bunun, Leukippos'un

düşündüğü gibi bir zorunlu ilişki değil, rastlantısal bir etkileşimler zinciri oluşturduğunu düşünür. Aristoteles mekanik nedenlere karşı çıkmaz; bunu töz üzerinde etkin olan dört tür nedenden biri olarak saptar. Ancak nedensel ilişkilerin evrende gösterdiği düzeni göstermesi ve rastlantıya bağlı olmaması, ona göre erekselliğe, yani nesne üzerinde bir ereksel nedenin de etkin olmasına bağlıdır.

Anaksagoras gibi Aristoteles'in de **canlı** doğayı temel örnek olarak ele alan bir yaklaşımı vardır. Bu yaklaşım Aristoteles'de iyice geliştirilir ve bir ana paradigma, bir ana dünya görüşü konumu alır: İnsan eylemi rastlantısal değilse bir ereğe, bir amaca yönelik olmalıdır. Canlıların gelişimi ve büyümeleri de belirli planlara uygun bir olaylar sıralanımı gibidir. Bu her iki alanda da özenle sınırlandırılmış ereksel açıklamalar, bugün de yararlı olarak kullanılmakta, neden - etki açıklamalarını tamamlamaktadır. Aristoteles'te Atomculuk'un mekanizmini ve zorunlukçuluğunu dışlayan şey, onun ereksel açıklamayı cansız doğaya da uygulamış oluşudur. Rönesans sonlarına değin, çok uzun bir dönem doğa bilmine temel yapılmış olan bu yaklaşım, Aristoteles'in kendi çağı için hiç de geri bırakıcı bir bilimsel yöntem değildir. Bu yöntemin bilimi geri bırakmasının nedeni Aristoteles değil, Orta Çağ kilisesinin tutuculuğu olmuştur.

Şimdi bir an için, Atomcu öğretinin İ.Ö. 5. yy'da ortaya çıkan bir felsefe sorununa çözüm olarak ortaya atıldığı aşamadan, bilime malolduğu ve felsefecilerin artık ona yapacakları pek bir katkının kalmadığı, 17. yy sonlarına dek geçirdiği evrimi düşünelim. Atomculuk'un bilim-selleştikten sonra genel ilkelerde aynı kalmakla birlikte, önemli bir çeşitlilik ve zenginlik kazandığını ve çeşitlileşmenin yakın zamanlarda da sürdüğünü göreceğiz. Belirli sorun ve açıklamaların insan anlığının ilgi alanı içine önce felsefe konuları olarak girdiklerini, sonra da bu

konu üzerindeki anlayış derinleşip, ilgili bilimsel yöntemler gelişince, bunların bilimselleştiğini ve gerçek ilerlemelerin ancak bundan sonra ortaya konabildiğini öne süren görüş Atomculuk bağlamında kanıtlanıp doğrulanmış mı oluyor? Gerçekten de felsefe ilkel bir bilim mi? Felsefe bilimsel yöntemin henüz uygulanamadığı alanlarda emeklemeye çalışan insan kurgusunun sonuçsuz çabaları mı? Atomculuk'un serüveni, felsefenin alanından biliminkine kaymış ve gelişimini orada gerçekleştirmiş çok sayıdaki başka kuramın evrimi ile birlikte, Auguste Comte'un öne sürdüğü ve felsefeyi küçük düşüren bir Pozitivizm'i mi doğruluyor? Bu sorunların yanıtının olumsuz olduğunu ve böyle görüşlerin de, felsefe bağlamında, felsefecilerce üretilen bilimsel açıklamalarla gerçek felsefe sorun ve açıklamalarını karıştırmaktan ileri geldiğini iyi anlamak gerekir. Durum odur ki, düşünce tarihi boyunca filozoflar çağlarının en yetenekli kişilerinden olmuşlar; ya aynı zamanda bilim de yapmışlar, ya da bilim'in geriliğinden dolayı, felsefe bağlamı içinde **bilimsel kurgu** (bilim - kurgu değil!) üreterek kimi bilimsel kuramların ilk adımlarını atmışlardır. Atomculuk işte **bunun** bir örneğidir. Felsefe bağlamında ortaya çıkan ve bütünüyle felsefi nitelik gösteren bir sorunu karşılamak için üretilen bilimsel bir açıklama, bilimsel bir «çözüm»dür, Atomculuk. Bilimin o günkü düzeyine göre çok ileride olması nedeniyle de, gelişimin uygun bir evreye ulaştığı çağlara dek arka planda bekletilmek durumunda kalmıştır.

Atomcu açıklamayı doğuran sorunun her şeyden önce felsefi bir nitelik taşıdığı kuşkusuzdur. Felsefe sorunlarına ayırıcı bir biçimde özgü olan o paradoks görünümünü, belirgin olarak serimler, Parmenides'in ortaya koyduğu güçlük. Üstelik, bu sorunun deneye dayanan tek yönü de, değişim olgusunun gözlemidir: Güçlüğü yaratan öbür bütün önermeler, kuramsal nitelikli ilkelerdir.

Bütün bunlara karşın, Leukippos'un çözümü felsefi değil, **bilimseldir**. Leukippos bu çözüme deney üzerinden ulaşmış değildir; bunu daha önce de gördük. Atomculuk, **a priori** nitelikli bir soruna, büyük ölçüde ussal ve çıkarımsal bir yolla üretilen bir açıklamadır. Eğer çıkarımsalılık yanısıra, zayıf da olsa deneysel sayılabilecek bir temeli varsa, bu da nesnelere, kendileri de nesne olan parçalara ayrılabilirdiği ve kimi nesnelere parça olarak kullanılarak bunlardan yeni nesnelere yapılabildiği gözlemdir. Ancak tek başına bu gözlem, atomcu kuramın ortaya atılabilmesi için ne yeterli, ne de gerekli bir koşuldur.

Atomculuk'un **önsel** nitelikli bir soruna yanıt olması ve ussal kurgu ile kimi temel ilkelerden çıkarılması, onun bir **bilimsel çözüm** olmasını dışlamaz. Çünkü önermelere bilimsellik niteliğini veren, onların hangi yolla buldukları, **hangi yolla ortaya atıldıkları** değildir. Bilimselliği belirleyen, bir açıklamanın doğru ya da yanlışlığının **hangi yolla sınanacağıdır**. Atomculuk'unkine benzer durumlar, bilimin pek çok **kuramsal** önermesi için aynen geçerlidir. Bilim, kimi pozitivistlerin öne sürdüklerinin tersine yalnızca deneyi ve ondan türetilen genellemeyi saptamakla kalmaz. Yaptığı kimi açıklamalar için doğrudan deneye dayanan kavramları aşar, kuramsal yapılar, varlıklar varsayar. Oysa bunu yapmak, algı ve gözlemi değil, imgelem ve ussal kurguyu ilgilendirir. Bu tür kuramsal açıklamaları bilimsel yapan nitelikleri, onların doğrudan gözlemlerle olmasa bile, yine de deneysel yolla sınanabilir, yanlışlığı gösterilebilir olmalarıdır. Atomculuk böyle bir açıklamadır ve bilim içinde deneysel açıdan pek çok olguyla olumlanmıştır. Buna benzer bilimsel hipotezler, ısının moleküllerin hızlı devinimi olduğu, şimşek dediğimiz elektronların akışı olduğu ve kalıtımsal mesajların DNA moleküllerince iletiliştir. Bu önermeleri ortaya atanlar, ne ısınan nesnelere moleküllerinin titreşi-

mini, ne şimşegi oluşturan dışarıdaki elektronları, ne de gözeneklerdeki DNA moleküllerini görmüş ya da algılamışlardı. Felsefe içinde daha yakın zamanlarda üretilen bir bilimsel hipotez, «Özdeşlik Kuramı» (Özdeşlik Savı) diye andığımız ve her anlıksal olayın, beyinde yer alan bir kimyasal/elektriksel olayla özdeş olduğunu öne süren görüştür. Saydığımız bütün bu önermeler, ister bilim içinde, isterse de felsefe içinde üretilmiş olsunlar, gözlemi belirtmediklerinden, **deney öncesi** ussal kurgu yoluyla öne sürülmüşlerdir. Oysa tüm bu önermeler, doğruluklarının saptanma ölçütünün deneyle gözlemlenen olgu olması dolayısıyla, **a posteriori** önermelerdirler. Dolayısıyla da, hepsi bilimsel niteliklerdirler. Leibniz'den bu yana **a priori** veya **a posteriori** olmayı, bir önermeye hangi yolla varıldığı ölçütü ile değil, bu önermenin doğruluğunun hangi yolla bulunduğu ölçütü ile saptıyoruz.

Atomcu kuramın daha en başından bilimsel bir kuram olmuş olduğunu daha da iyi görebilmek için onu Aristoteles'in temel varlık çözümlemesiyle yeniden karşılaştıralım. Yukarıda bu karşılaştırmayı yaptığımızda, iki kuram arasında bir çelişki ya da karşıtlık bulmadık, tersine bunların birbirlerini tamamladıklarını gördük. Oysa bütünüyle aynı konu üzerine olan iki **ayrı** felsefe açıklamasının karşıt olmaması olanaksızdır. Aynı konuya değgin iki felsefe açıklamasının tamamlayıcı olmaları, ya konunun **değişik** yönlerini ele almalarıyla, ya da gerçekte özdeş bir kuramın ayrı parçaları olmalarıyla olanaklıdır. Böyle olmayan felsefe açıklamaları, **a priori** olmalarından dolayı, çelişmek durumunda olacaklardır. Varlığın temeline ilişkin Leukippos ve Aristoteles kuramları çelişmediklerine göre, bunlardan ancak biri felsefe kuramıdır; bu ise Aristoteles'inkidir. Aristoteles, somut ve tikel bir nesne olarak varolmanın **ne** olduğunu, **ne demek** olduğunu saptıyor. Varolmanın koşullarını, en temel anlam-

daki varlık olan töz kavramının hangi **kavramlara çözümlendiğini** belirliyor. Bu her şeyden önce, bir anlam ve kavram çözümlenmesi. Varolmanın ne anlama geldiğini saptayan **a priori** bir açıklama. Hangi dolaylı ya da dolaysız **gözlem**, somut, özdeksel anlamda varolan her şeyin, örneğin bir formu olduğunu yanlışlayabilir ki? Bu bir gözlem, bir deney konusu değil, buna ilişkin herhangi bir deneyin olanaklılığına ön koşuldur : Somut, özdeksel varlığın bir formu olmalı ki, gözlemlenebilir olsun.

Öte yandan atomcu öğretisi hiç de böyle değil. Herhangi bir somut varlığın çıplak gözle görülemeyen **yapısını** betimliyor; onun **nasıl** olduğunu açıklıyor. Her tikelin bir formu olduğu, yaygınlıkla ve kolayca gözlemlenebilen, ancak yanlışlanamayan bir önerme. Her tikelin çok küçük parçacıkların bir aradalığından oluştuğuysa, doğrudan (dolaysız olarak) gözlemlenemediği halde son yüzyıl içinde yoğun bir biçimde olumlanmış, ancak yine de **yanlışlanabilir olan bir** önerme. Kaldı ki, Aristoteles'in felsefi çözümlenmesi, gözle görülebilen nesnelere uygulandığı ölçüde, bunları yapılandırdığı öne sürülen parçacıklar için de geçerli. Parçacıkların da, somut varlıklar oldukları ve uzayda yer kapladıkları ölçüde, hem bir özdeksel yönleri olacak, hem de çeşitli nitelikler taşıyacaklardır. Felsefe soruları, varolmanın ne anlama geldiği, bunun koşullarının ne olduğu, nitelik taşımanın, nitelik olmanın ne olduğu, değişimin ne demek olduğu, değişime karşın özdeş olmanın, tikel ve birey olmanın, başka nesnelere ayrı olmanın ne anlama geldiği, ne demek olduğu türünden sorulardır. Bunların yanıtları öncelikle «kavramsal» diye adlandırdığımız türden araştırmalar gerektirdiğinden doğrulanmaları deneyde değil, ussalık bağlamındadır. Varlığın **nasıl** yapılandığını kendileri yine aynı tür varlıklar olan (somut tikel) öğelerle veren, betimleyen Atomculuk, bir kavramsal çözümlenme değildir. Bu, bir felsefe

dalı anlamındaki **varlıkbilim** değil, varlığın **bilimidir**. Yeni Çağ öncesi bilimin yanılığı, dinsel bağınazlığın sonucu **a priori** (dolayısıyla da felsefi) bir sav olan Aristoteles varlık öğretisini **bilim için** paradigma saymakta direnmiş oluşudur. Buna ilişkin bir başka yanılığı da örneğin Russell'ın yaptığı gibi, bir ölçüde olsa da, Orta Çağlar'ın bilimsel kısırlığından Aristoteles'in öğretisini sorumlu tutmaktır. Bir felsefe öğretisinin değerini, kendine yabancı ölçütlerle saptamaktan, felsefeyi bilimle ölçmekten, yani ölçütleri şaşdırmaktan başka bir şey olmayan bu tutum, yine bir tür **pozitivist** sapmadır. Aristoteles'in varlık öğretisi bilimle çelişen, somutluk - ötesi varlıklar ya da «zihinsel yaratıklar» bulundurmaz. Ancak, bilimsel de değildir. Onu bir bilimmiş gibi görmek, olsa olsa bunu böyle yapmış olan nesillerin hatasıdır. Aristoteles dizgesi içindeki bilimsel nitelikli yanılığı, bir eylem ve biyoloji açıklaması olarak başarıları yadsınamayacak erekselliği, cansız doğaya yayıyor olmasıdır. Ne var ki bunu, onun varlık çözümlemesiyle karıştırmayı hoşgösterecek bir gerekçe de bulunmamaktadır.

Atomcu öğretinin bilimselliği, bir ölçüde de «atome» olmak ya da bölünemezlik kavramının **olumsallığından** anlaşılabilir. Özdeksel varlığın temel taşlarının **bölünemez** olmaları Aristoteles'in de gösterdiği gibi<sup>3</sup> hiç de bir zorunluluk değildir. Mantıksal açıdan, söz konusu olabilecek en küçük parçacığın da bölünebileceğini, bir çelişkiyle karşılaşmadan düşünebiliyoruz. Dolayısıyla, kimi parçacıkların bölünemezliği, bir **olgu** olarak, gerçeğin böyle olduğu savı biçiminde öne sürülmekte, bunun da doğruluğu, olgunun, gerçekliğin gözlemiyle saptanmaya bırakılmaktadır. Parçacıkların bir olgu olarak bölünmezlikleri, mantıksal açıdan bölünebilirlikleriyle tutarlıdır.<sup>4</sup> Bu, Zenon ile Leukippos arasındaki tartışmanın da gerçek bir karşıtlığa dayanmadığını gösteriyor. Atomculuk'un, bir olgu

olarak, parçacıkların bölünemezliği savı olumlanmış mıdır? Bilimin on yıl sonraki yargılarının başka olabileceği de hesaba katılarak, bugün için bölünmezlerin olumlandığı düşünülebilir. Tabii bu bölünmezler, bugün «atom» adıyla anılanlar değil, atomları oluşturan parçacıklardır.



## VIII. TIKELLER VE UZAY

Somut varlığın doğasını yapısı açısından açıklayan Atomculuk, İlk Çağ'ın kendinden binlerce yıl sonrasına ışık tutmuş olan en üstün bilimsel kuramı idiyse, aynı doğayı kavramsal bir yaklaşımla açıklayan Aristoteles öğretisi de bu konuda tüm çağların en üstün felsefe kuramı olmuştur. Aristoteles dizgesinin nesnenin doğasına ilişkin bölümleri, konuyu kavramsal yönden en derin inceliklerine değin kavrayan bir gelişkinlik ve buna bağlı olarak da yoğun bir ayrıntı ve karmaşıklık gösterir. Somut varlık kavramı ile onun getirdiği sorunların kavranış ve çözümü, bu felsefede büyük bir olgunluk ve açıklama gücü taşır. Varlıkbilimin anahtar kavramlarına bu gün kullandığımız anlamları saptayan bu felsefedir. Nesne ve nitelik kavramlarını hem birbirlerinden, hem de genel anlamdaki varlık kavramından ayrı olarak düşünmeye başlayabilen Atomculuk'a göre Aristoteles felsefesinin attığı çok önemli bir ileri adım, felsefi anlamdaki özdek kavramını (hyle) belirleyip, bu yukarıkilerden ayırt etmiş oluşudur. Yer ve uzay kavramları da, boşluk (ya da yokluk) kavramından ilk kez Platon ile Aristoteles dizgeleri içinde ayırt edilir. Aristoteles'in nesneye ilişkin varlık felsefesi, 5. yy düşünürlerinin sorun ve çözümleriyle tam bir süreklilik içindedir. Tartışmalarına önce bu sorunları

ve önerilen değişik çözümleri ele alıp eleştirerek başlar. Kendisini bu filozofların devamı olarak görür. Platon ve Platoncular'a karşı, 5. yy filozofları ile kendinden «Biz fizikçiler (doğa filozofları)»<sup>1</sup> diye sözeder. Ancak Aristoteles'in 5. yy düşüncesini geliştirip ona büyük bir derinlik kazandıran doğa felsefesinin en önemli esin kaynakları arasında, hocası Platon'un **Timaios** adlı diyalogu, yine de en başta gelir. Bu yapıtında Platon, gölgeler ve kopyalar evreni olarak değerlendirdiği ve varlık düzeyi olarak idealara göre aşağıladığı somut tikellerin varlıkbilimini ve Kozmogoniasını kurar. Onun, somut varlığı doğrudan ve ciddiye alarak tartıştığı tek yapıtı budur. Aristoteles, 5. yy felsefesinin sorunlarına ve çözümlerine, hemen her yerde, **Timaios'un** sonuçları üzerinden, onu eleştirip değiştiren ve önemli olarak da geliştiren bir bakış açısından yaklaşır.

Aristoteles ontolojisinin ana çizgilerini açıklamaya başlamadan önce Platon'un **Timaios'ta** ortaya koyduğu, somut tikellerin varoluş ve varlığa gelişlerini betimleyen kuramı ele alarak, Aristoteles ile Platon arasında bir kavramsal karşılaştırma yapacağız. **Timaios**, Platon'un son yapıtları arasında yer alıyor. Öbür diyaloglardan farklı olarak burada Sokrates ön planda değil; sessizce, bir Pythagorasçı olan Timaios'un anlattıklarını dinliyor. Kitap, birkaç karşılıklı konuşma dışında hemen bütünüyle Timaios'un anlattıklarından oluşuyor. Kosmos'un oluşumunun betimlenişi içinde, 48°2 den 58°5'e değin uzanan bölüm boyunca, tikel varlıkların varlığa gelişleri ve bu olgunun koşulları ele alınıyor. Burada öncelikle yanıtlanması gereken bir soru, Platon'un nasıl olup da kendi genel kuramı açısından bilgisi sözkonusu olamayacak bu gölge - varlık alanını böylece tartıştığı ile ilgili. Buna ilişkin bir sıkıntıyı Timaios'un ağzından Platon da dile getiriyor : «Sürekli olarak değişir biçimde gördüğümüz, ör-

neğin ateş gibi bir şeyi, «Bu» ya da «şu» diye adlandırmalıyız. Bunun yerine söylememiz gereken, onun «şöyle bir doğa taşıdığı» olmalı. Suyu ilişkin olarak da, «bu» değil, her zaman «şöyle» terimini kullanarak konuşmalıyız. «Bu» ve «şu» gibi terimleri onlara ilişkin olarak anlamlı bir biçimde kullandığımızı sanarak, böyle şeylerde bir kalıcılık, dengelilik bulunduğu izlenimini yaratmaktan kaçınmalıyız. Bunlar «bu» ve «şu» ya da «şuna göre» gibi, bir kalıcılığı içeren konuşma biçimleri ile yakalanamayacak ölçüde uçucudurlar.»<sup>2</sup> Geçen bölümde de belirttiğimiz gibi Platon'un görüşü bilgi olmayan inançların konu ya da karşılığının tam anlamda bir gerçeklik taşımadığı, özellikle nesnelığın (tözselliğin) bunlara yüklenemeyeceğidir. Böyle şeylere ilişkin inançların bilgi olamaması, onların sürekli bir değişim içinde bulunmasındandır. Bunlar daha ne olduklarını, hangi nitelikleri taşıdıklarını söylemeyi bitirmeden değişmiş olurlar.<sup>3</sup> Platon **Timaios**'ta da aynı görüşü korumasına karşın, bunu yumuşatarak dile getirir. Önce, bilgi olmayan inancın konusunun, yani algı inançlarının nesnesi olan somut ve tikel varlığın, idealar yanısıra bir gerçeklik olduğunu onaylar. İdealar bir varlık türüyle, bunlardan daha az yetkin olan tikeller, yani algının konusu olan nesnelere de varlıktırlar. Ancak, idealar önsüz - sonsuz, değişmez, varlığa gelmez ve yokolmaz türden gerçekliklerken, somut varlıklar sürekli değişir, varlığa gelir ve yokolurlar. Bundan dolayı, onlara belirli nesnelere izlenimini uyandıran terimlerle değil, **yüklemelerini** dile getirerek yönletimde bulunmalıyız.

Dolayısıyla, «varlığın bir türünün, hep özdeş kalan, yok edilemeyen, yaratılmamış, ne kendi içine dışından bir şey kabul eden, ne de başka bir yerdeki başka bir şeye giren, algı için ne görülebilir ne de kavranabilir olan ve ancak anlağın içeriği olabilen idealar olduğunu onay-

lamak zorundayız. Fakat ikinci olarak, idealarla aynı adları taşıyan ve onlara benzeyen, yaratılmış, sürekli devinim içinde bulunan, belirli bir yerde varlığa gelen ve yine belirli bir yerde yokolan ve ancak duyulara dayanan sanılarla kavranabilen şeyler de vardır.»<sup>4</sup> Platon, burada felsefe tarihi açısından çok ilginç bir saptama yapıyor. (51c)'de, bugün «Adcılık» diye adlandırdığımız ve yalnızca somut tikellerin var olduğunu öne sürerek, ideaların yalnızca birer ad olduklarını savunan görüşün olanaklı olup olmadığını ele alıyor. Böyle bir görüşün ancak bilginin algıyla temellendirilerek benimsenebileceğini belirliyor. Böyle bir Adcı - Deneyci tutuma karşı Platon'un eleştirisi, kanı ile bilgi arasındaki ayrımı vurgulayarak algının bilgi değil, ancak kanı üretebileceğini saptamak olmuştur. Platon, bilgi usça üretilir ve ikna etme yöntemleriyle değiştirilemez, diyor.

İki varlık türü olarak idealar ve tikel nesnelerin saptandığı ve bu sonuncu türün varlığa gelip yokolan şeyler oldukları belirlendiğine göre, Platon'un şimdi çözmesi gereken sorun, bu varlığa gelişin koşullarının ne olduğudur. Tikeller nasıl varolur, nasıl varlığa gelirler? Bunu daha önceki yapıtlarında yaptığı gibi, yalnızca idealarla açıklayabilir mi? Böyle bir açıklamanın, ideaları zorunlu koşul olarak gerektirmesine karşın, yalnızca idealarla verilmeye çalışılırsa yeterli olamayacağını onaylıyor, Platon. Evet, tikeller ideaları öykünürler; onların birer eksin kopyasıdır. Ancak tikel varlıklarla idealar arasında önemli bir fark vardır; bu da tikellerin uzayda, yani belirli yerlerde olmaları, bu yerlerde var olup, yokolup; devinmeleri yanısıra, ideaların uzayda, ya da kimi «yerlerde» bulunmamalarıdır : Onlar ne içlerine dıştan bir şey kabul eder ne de kendileri başka bir yerdeki başka bir şeye girerler.<sup>5</sup> Şöyle diyor, Platon : «Önceki tartışmalarımız için iki tür (varlık) yeterliydi : Bunlardan biri hiç değişmeden

gerçek olan, anlıkça kavranabilen bir modeldi : Öbürü ise bu modelin kopyası olarak, görünür bir şeydi. O zaman bunların yeterli olduğunu düşünerek bir üçüncüyü ayırt etmemiştik. Oysa şimdi, tartışma bizi karanlık ve güç anlaşılır bir başka türü dilegetirmeye itiyormuş gibi duruyor. Bu yeni varlık türüne nasıl bir doğa yüklemek durumundayız? Yanıtımız, bunun tüm varlığa gelişin (içinde yer aldığı) kabı (receptacle), onu büyüten, doyuran şey, olduğudur.»<sup>6</sup> «'Bu' ya da 'şu' adlarıyla anılabilecek şey, onların her zaman **içinde** varlığa gelip, büyüyüp yokoldukları şeydir.»<sup>7</sup> Uzaysal yer ya da «kap», doğası gereği nesnelere içine alır; bu doğasını hiç değiştirmez.<sup>8</sup> Onun belirli bir nesneyi belirli bir zamanda içinde bulduruyor olması, o nesnenin biçimini almasıdır.<sup>9</sup> Bu nedenle kap, değişik zamanlarda değişik biçimlerde görünür. Farklı biçimleri, formları **üstüne** alarak, bunları sanki giyinerek, tikel nesnelere **içinde** varolması durumunu yaratır. «Onun içine girip çıkan formlar evrensel gerçekliklerin (ideaların) benzerlikleri olup, onlara göre biçimlenmişlerdir.»<sup>10</sup> Oysa yer ya da «kap», kendiliğinde hiçbir biçim taşıyamaz; kabın kendiliğinde hiçbir niteliği de olamaz. Eğer olsaydı, onun içinde varolan nesnelere biçimini ve niteliklerini aldığı anda karşıtlıklar, çelişkiler doğardı. «Dolayısıyla, tüm formları içine alan şeyi kendisinin hiçbir formu olmaması gerekir.»<sup>11</sup> «Tüm yaratılmış, görülür veya başka türlü duyumlanabilir varlıkların anası ve kabı, ne toprak, ne hava, ya da ateş veya su, ne de bunların bir bileşimi veya ögesi olarak adlandırılmaz. Bu, görülmez ve niteliksiz (biçimi olmayan) bir doğadır : Her şeyi edilgin olarak alır ve anlaşılır olandan (idealardan) belli olmayan bir şekilde pay alır. Bu doğa, kavranması son derece güç bir şeydir.»<sup>12</sup> Platon «kap» için üçüncü ve tikellerinkinden daha üstün bir varlık düzeyi öngörürken bu düzeyi yine de idealarinkine bir tut-

muyor. Bu üçüncü doğa uzaydır ve «önsüz sonsuz olduğundan yokolmaz. Varlığa gelen her şey için bir konum oluşturur. Ancak duyulardan bağımsız olarak kavranışı da bir tür «gayrimeşru» usavurmayla olur; dolayısıyla bu, sanının konusu değildir. Aslında bu, bir düş içinde, kendimizi (bir şey) görüyormuş gibi hissettiğimizde, tüm varlığın zorunlu olarak bir yeri bulunması ve uzayda bir yer kaplaması gerektiğini ve ne dünyada ne de cennette yer almayanların varolmadıklarını söyleyişimize benzer.»<sup>13</sup> Platon'un bu son dile getirişle öne sürdüğü, varlık düzeyi bir düş içeriğini andırıyor olsa da, algılanabilir olan tüm varlığın uzay içinde yer almasının zorunlu olduğu. Bu nokta, her halde, Aristoteles'ten Kant'a değin kendisinden sonra gelen hemen bütün filozoflarca onaylanacak olan bir saptamadır.

Platon, varoluş ve varlığa geliş ilişkisi için üç ulam belirlemiş bulunuyor : «... şu aşamada üç şeyi kavramak durumundayız : Varlığa gelen şey, onun içinde varlığa geldiği şey ve doğal olarak varlığa gelenin kendisine benzediği model. Bunlardan içine - alıcı (kapsayıcı) ilkeyi anaya, modeli babaya ve aralarında meydana getirdikleri doğayı da çocuğa benzetebiliriz.»<sup>14</sup> İşte bu üçlü, Aristoteles felsefesinin kalbindeki **tikel nesne, özdek ve form** üçlüsünün düşünsel kökenidir. Aristoteles'in tikel nesneyi bir özdek parçasının bir form kazanması ya da özdek ile formun birliği olarak açıklayışının esin kanyığı **Timaios**'un bu bölümleridir. Tabii **Timaios**'taki nesne, kap (uzay/yer) ve model kavramları Aristoteles'in dizgesini oluşturabilmek yönünde önemli değişiklikler geçirmişlerdir. Unutulmaması gereken nokta, **Metafizik**'te Tikel nesne, form ve özdeğin her birinin değişik düzeylerde birer töz oldukları öne sürülürken<sup>15</sup> tümelin töz olduğunun yadsındığıdır.<sup>16</sup> Töz Aristoteles felsefesindeki en temel varlık ulamıdır. Platon'un ve Aristoteles'in sözünü ettikleri tikel nesne

ya da somut varlık kavramları kaplamca bütününüyle çakışır : Her ikisi de, algılanabilen ve uzayda yer kaplayan bireyleri kastederler bundan. Ancak onların tikellere varlık ulamı olarak yükledikleri önem düzeyi çok farklıdır. Platon için tikeller olsa olsa düşsel bir varlık taşır, olsa olsa sanıya konu olabilirken, Aristoteles için bunlar en temel varlığı oluştururlar. Platon için en temelde olan tümeller, bağımsız varlık ya da töz olarak bütününüyle dışlanır, Aristoteles'çe. Evet, Aristoteles'e göre de bilgi, tümelin bilgisidir; ancak bu, tümel varlıklar bulunduğu için değil, anlığın tikellerden ussal sezgi ve tümevarımla tümel yönleri soyutlayabildiği için sözkonusudur. Platon'a göre idealar (modeller/formlar) tümeldir ve tümel olarak varlığın en temel ulamıdır. Aristoteles formların tümel olduğunu onaylar, ancak tümel için bağımsız bir varlık tanımadığından, formun varlığını tikel nesneye bağımlı kılar. Formlar, tikelerde ve dolayısıyla ancak ve ancak özdek ile bir birlik içinde vardılar. Tikellerden bağımsız ve soyut olarak form, tanrılar ve anlıklar (anlıksal tinin ussal bölümü) dışında varolamaz. Dolayısıyla tikelerde olduğu gibi form ulamında da, Platon ve Aristoteles'in kavramları kaplamca çakışır, içlemce ayrılır. Asıl önemli ve kimi açılardan köktenci olan dönüşüm, «kap»tan «özdek»e doğru olan dönüşümdür. Özdek kavramı Aristoteles'in buluşudur. Ne daha önceleri, ne de Platon'da, felsefi anlamındaki bu kavrama rastlanmaz. Felsefi yaklaşım açısından, Platon için bu kavram olanaksız sayılırdı. 6. ve 5. yy filozofları da, varlıktan söz ederken özdeği ayırt etmiyorlardı. «Hyle» (özdek) sözcüğü başlangıçta tahta anlamına geliyordu. Homeiros'ta gemi yapımında kullanılan keresteler bu sözcükle adlandırılır. Sonraları bir şey (nesne) yapmaya yarayan **malzeme** anlamını kazandı. Aristoteles bu anlamdaki «hyle»yi, felsefi anlamdaki özdeğe dönüştürmüştür. Aristoteles öncesi doğa filozoflarının öz-

dek dediğimiz şeyle ilgili olarak yaptıkları hemen tek şey, tikel somut varlıkları ögelerden, ya da Kosmos'a getirilen düzen öncesindeki Arkhe'den ayırt etmektir. Atomcular için de, özdek diye bir kavram yoktur. İstersek atomları, bir anlamda Leibniz'in yaptığı gibi tinsel yönde yorumlayarak, «idealist» bir Demokritos dizgesi elde edebiliriz.

Arkhe ile Platon'daki «kap»ın ve dolayısıyla da Aristoteles'teki özdeğin belirgin ilişkileri vardır. Bunlar aynı gelişim çizgisinin değişik duraklarıdır. Arkhe, özellikle Anaksimandros'un Apeiron'undan esinlenen yorumlarda (ki buna Anaksagoras'ın çevrinti öncesi durumu betimleyişini de katabiliriz) bir niteliksel belirsizlik, düzen ve biçim yoksunluğunu simgeler. Ancak varlıksal veri olarak, düzenli olana (düzen kazanacak olana) malzeme sağlar. Eğer varlığa geliş gerçekleşecekse, biçimin ya da düzenin üzerinde gerçekleşeceği, kendisine yükleneceği bir şey olmalıdır. Bu şeyse, kendiliğinde, belirgin bir düzen, biçim ve nitelikten yoksun olmalıdır. İşte bu genel yönleyle kimi Arkhe kavramlarında, Platon'un «kap»ı ile Aristoteles'in «özdek»inin kökenlerini bulabiliyoruz. Aristoteles'te, sıradan herhangi bir özdek parçası nitelenmiştir; niteliksizliği, kendisinden oluşan, varlığa gelen nesneye **göreceli** olan bir niteliksizliktir. Ancak en uç anlamındaki «salt ya da ilk özdek», hiçbir nitelik taşımaz. Bu açıdan Platon'un «kap»ıyla tam bir uyum içindedir. Hem «kap» hem de özdek, formun uygulandığı, form ile birleşerek (pay alarak), onunla ortaklaşa olarak, tikelin varlığa getirildiği ilkelerdir. Bu açıdan Aristoteles formu erkek, özdeği dişi, tikeli de yavru olarak belirlerken,<sup>17</sup> Platon'un «kap»ı anaya, ideayı (modeli) babaya, tikeli de yavruya benzettiği şemayı, hemen hemen olduğu gibi benimsemiş oluyor.

«Kap» ile özdek arasında kökten bir anlamda şu

önemli ayrılıklar var : «Kap» nesnenin içinde varolduğu bir ilkeyken özdek nesnenin «kendisinden geldiği» bir ilke. Aristoteles buna altyapı/dayanak (substratum/hypekeimenon) diyor. «Kap» içi boş bir ilkeyken, özdek dolu bir ilke : varlığa gelen nesnenin malzemesini oluşturuyor. Bir başka deyişle Platon bizim bugün de «özdek» diye adlandırdığımız şeyi uzay ve uzaysal yer ile özdeşleştiriyor. Bu da bir anlamda Descartes'in özdeği uzam (yayılm) ile «özdeşleştiren» (örtüştüren) tutumunu müjdeliyor. Aristoteles özdeği ve nesneyi uzay ve yerden mantıksal olarak ayrı görmüş ve bunu güçlü uslamlamalarla kanıtlamıştır. Özdek kavramının geliştirilişinde çok önemli bir yer tutan bu uslamlamalara kısaca bir göz atalım.

**Fizik**'in IV kitabının ilk beş bölümü, yer kavramının tartışılmasına ayrılmıştır. Aristoteles yer ve uzay kavramlarını mantıksal olarak bağlantılı ve hatta özdeş olarak ele alır.<sup>18</sup> Tartışmasının başlangıcında, herkesin (bütün filozofların) «var olan şeylerin bir yerde varolduğunu.. ve en genel ve birincil anlamındaki değişimin, 'devinim' diye adlandırılan yer değiştiriş olduğunu düşünmüş olduklarını»<sup>19</sup> belirtir. Bundan dolayı, karmaşık ve güç bir konu olması ve önceki düşünürlerden araştırma yönünde hemen hiç bir kalıtıma sahip bulunulmamasına karşın<sup>20</sup> bunun gerçek ve önemli bir sorun olduğu bellidir. Aristoteles hemen bu aşamada, nesne ve yerin ayrı şeyler olduğunu kanıtlayan bir uslamlama vererek, uzay ya da yerin bağımsız bir varlık olduğunu saptamayı amaçlar. Bir kap içindeki suyu döktüğümüzde, suyun yerini havanın aldığını görürüz : «Aynı yer şimdi başka bir cisimce kaplandığında, bu yerin onun içinde varolan ve birbirlerinin yerini alan tüm cisimlerden başka bir şey olduğu ortaya çıkar. İçinde şimdi hava bulunan, daha önce suyu bulunduruyordu. Demek ki, içine girip çıkmış oldukları yer ya da uzay, bu her ikisinden de farklı bir şeydi.»<sup>21</sup>

Boşluk kuramının ortaya atılmış olması da yerin varlığının kanıtıdır. Çünkü boşluk düşüncesi yer düşüncesini varsayar. «Boşluk, içinde bir cisim olmayan yer olarak tanımlanır.»<sup>22</sup> Dolayısıyla, kavramsal olarak yer ve cisim farklıdır ve «algılanabilen her cisim bir yerdedir.»<sup>23</sup>

Yerin her varlık için bir önkoşul olduğu açıktır: O olmadan hiçbir şey olamaz; oysa yerin içindeki bir nesnenin yokolması yeri yoketmez.<sup>24</sup> Peki, yerin varolduğunu söylemek onun, örneğin tikel nesnelere gibi bir cisim, yani kütsel bir doluluk olduğunu öne sürmek midir? Bunun böyle olmadığını gösterebilmek için uzay ya da yer kavramının doğasını daha derinlemesine araştırmak gerekir. Aristoteles, hem yerin hem de cisimlerin üç boyutlu olduklarını belirtiyor. Ancak diyor, buna dayanarak yerin de cisimsel bir varlık olduğu söylenemez. Çünkü bunu söylemek, aynı yerde iki cismin bulunduğu gibi, onaylanamayacak bir sonuç içerir.<sup>25</sup>

Zenon, yerin varolduğunu öne sürmenin bir mantıksal güçlüğüne neden olduğunu belirtmişti: Eğer varolan her şeyin bir yeri varsa, yerin de bir yeri olması gerekecek ve böylece bir sonsuz gerileme doğacak.<sup>26</sup> Aristoteles bu sorunu önce yeniden formüllendiriyor: «Yer bir şeyse, bir şeyin içinde bulunmalıdır.»<sup>27</sup> Bu dilegetiriş bağlamındaki «içinde bulunmak» terimini, tıpkı Platon'da kullanıldığı gibi bir kap içinde bulunmak anlamında yorumluyor. Bir yerde bulunmak, varolmak, o yerin içinde aynen bu anlamda varolmaktır. Oysa bu anlam yeterince kesin değildir, çünkü iki farklı yöne çekilebilir. Çünkü herhangi bir şeyden kendi olarak, ya da kendinden başka bir şey olarak sözedilebilir: <sup>28</sup> «Bir bütünün parçaları bulunduğu - biri içinde bulunulan şey, öbürü de onun içinde bulunan şey olsun - bütün, kendi kendinin içinde olarak betimlenecektir... (örneğin) küp kendi kendinin içinde olmayacak, şarap da kendi kendinin içinde olma-

yacak, oysa şarap küpü, şarap küpünün içinde olacak. Çünkü kap ve onun içindeki, aynı bütünün parçalarıdır. İşte, birincil olmayan bu anlamda, bir şey kendi kendinin içinde bulunabilir.»<sup>29</sup> Bunun dışında, yani birincil anlamda, hiçbir şey kendi kendinin içinde bulunamaz. Bunun olanaksız olduğu bir uslamlamayla da gösterilebilir : «... nesnelere her biri, öbür her ikisi ile de özdeş olmak zorunda olacaktır. Örneğin eğer bir şeyin kendi içinde bulunması olanaklıysa, küp hem bir kap hem de şarap, şarap da hem şarap hem de kap olmak durumundadır. Öyle ki, birbirlerinin içlerinde oldukları ne kadar doğru olursa olsun, küp şarabı, kendisinin şarap olmasından değil, şarabın şarap olmasından dolayı içine alacak, şarap da küp içinde, kendisi küp olduğu için değil, küp, küp olduğu için bulunacak. Bunların özce farklı şeyler oldukları açıktır; çünkü 'içinde bir şey bulunduran şey' ile 'onun içinde bulunan', farklı tanımlara sahiptirler.»<sup>30</sup> Buna göre Zenon'un ortaya attığı güçlük kolayca çözülmektedir. «Bir şeyin birincil yerinin bir başka şey içinde bulunmasını engelleyen hiçbir şey yoktur.» Bu yalnız yer için değil, şarap ve onun küpü içinde geçerli. Ancak hiçbir şey birincil olarak kendi içinde bulunamaz. Dolayısıyla, yerin var olması, onun kendi içinde bulunmasını içermeyecektir.

Aristoteles, «içinde bulunmak» ile ilgili önemli bir ayrım daha yapıyor. Bir bütünün parçası, bütünün içindedir; ancak nesnelere yerleri içinde bu anlamda buldukları söylenemez : «Nesneyi çevreleyen, nesneden ayrı değil ve onunla süreklirse, nesnenin onu çevreleyen içinde, bir yer içinde olmak anlamında değil, bir bütüne parça olmak anlamında bulunduğu söylenebilecektir. Öte yandan nesne, (onu çevreleyenden) ayrı olup ona değmekteyse, kendisini çevreleyen cismin iç yüzüne bitişik olmak üzere, içindedir. Bu yüzey, içte olanın bir parçası ol-

madığı gibi, onun uzamından daha büyük de değildir; Ona eşittir. Çünkü birbirine değen şeylerin sınırları çakışır.»<sup>31</sup> «İçinde bulunmak» deyiminin uygulama alanında kalan bu iki farklı durumu ayırt etmek için Aristoteles'in kullandığı ölçüt şudur : Eğer içteki şey dıştakiyle süreklirse ve dolayısıyla onun bir parçasıysa, onun, çevreleyen şeyin **içinde** gerçekleşen bir **devinimi** olamaz; içteki şeyin bu durumdaki olanaklı tek devinimi, kendisini çevreleyen şeyle **birlikte** devinmektir. Öte yandan, içteki varlık kendisini çevreleyenden ayrıysa, çevreleyenle birlikte devinebileceği gibi, onun **içinde de devinebilir.**<sup>32</sup> Uzay veya yer içindeki cisimlerin durumu, bu sonuncu gibidir.

Bu hazırlık çalışmalarından sonra, artık Aristoteles uzay ya da yerin ne olduğunu, yani bu kavramın belirgin doğasını açıklamaya girişebilir. Eğer, diyor Aristoteles, «yer, her bir cismi birincil olarak içine alan şeyse, bunun bir limit olması gerekir.»<sup>33</sup> Bu limit dört değişik anlamda yorumlanabileceğine göre yer, bu dört almaşıktan biri olmalıdır. Dolayısıyla yapılması gereken, bu dört almaşığı tartışarak üçünü elemektir. Hangileridir bu dört almaşık? Bu soruyu yine bir soruyla karşılamak gerek : Bir cismin limiti nedir? Akla ilk gelen şey, cismin özdeğinin, büyüklüğünün dış sınırı, yani cismin biçimi ya da **formu** olacağına göre, bir öneri, yeri formla özdeşleştirmek olabilir. Ancak hemen burada, ikinci bir seçenek kendini ortaya koyuyor. Nesnenin büyüklüğünün dış sınırı yerine, nesnenin büyüklüğünün yayılımı ya da uzamı da söz konusu edilerek, yer bununla da özdeşleştirilebilir. Bu ikinci almaşıktaki, böylece yapılacak şey, yer ile **özdeği** özdeşleştirmek olacaktır. Çünkü nesnenin büyüklüğünün yayılımı özdek denilen şeyin ta kendisidir : Bu yayılım, formun içini dolduran şeydir ve formu kaldırıncaya geriye kalan da özdektir.<sup>34</sup> Aristoteles, **Timaios**'ta Platon'un böyle bir yaklaşım izleyerek özdek ile uzayı özdeşleştirdiği-

ni öne sürüyor.<sup>35</sup> Burada gözden kaçırılmaması gereken şey, Platon'un böyle bir özdeşleştirmeyi ancak Aristoteles'in felsefesine göre, bu felsefenin bakış açısında görelî olarak yapmış sayılabileceğidir. Yoksa Platon «özdek» sözcüğünü kullanmaz bile; yukarıda da belirttiğimiz gibi, onun yaklaşımı açısından özdek olanak dışıdır. Ancak Platon'un yaptığı, yeri, Aristoteles'in kendi dizgesi içinde özdek diye adlandırdığı şeyle aynı saymaktır. Oysa, bunu söylemek bile tam doğru sayılamaz; çünkü yer ya da Platon'daki «kap» kavramı «özdek» kavramına ata olmuş, Aristoteles «kap»ı çözümleyerek, onun içinde iç içe örülü bulunan yer ve özdek kavramlarını ayırt etmiş, özdeği de böylece üretmiştir.

«Yerin aralarından biri olması gereken yalnızca dört şey var : Bunlar ya biçim, ya özdek, ya içine alan şeyin iç yüzeyi ile içteki nesnenin dış yüzeyi arasında kalan bir yayılım, ya da - içteki nesnenin yayılımı ötesinde bir yayılım söz konusu değilse - çevreleyen nesnenin iç sınırındır.»<sup>36</sup> Aristoteles, uslamlamalarla, bunlardan ilk üçünün yer ile özdeş tutulamayacağını gösteriyor. Form ile özdeğin yerden farklı şeyler oldukları, yeri nesneden ayırt eden uslamlamayla, daha ilk başta gösterilmişti.<sup>37</sup> Form ile özdek nesneden ayrılamayacağına, aynı yere ise sıra ile olmak koşuluyla birden çok nesne girebileceğine göre, yer bunlarla özdeş olamaz : «Daha önce de belirttiğimiz gibi havanın bulunduğu yere bu kez su gelerek onun yerini alabilir. Bu, bütün cisimler için geçerlidir. Dolayısıyla bir nesnenin yeri onun ne bir parçası, ne de bir durumudur; yer nesneden ayrılabilir. Çünkü yer, bir kap, içine alan bir şey olarak kavranır. Böyle bir «alıcı», taşınabilir bir yer olmasına karşın, nesnenin kabı, alıcısı olarak nesneyle özdeş değildir.»<sup>38</sup> Aristoteles bu ana uslamlama yanısıra birkaç ek uslamlama da sunuyor. Yer özdek ya da form olarak nesneden ayrılmaz bir şey olsay-

di, **nesnede** olurdu. Oysa devinen nesnenin içindeki bu yerden başka, bir de onun nerede olduğu, nereden nereye devindiği söz konusu olduğuna göre, bu düşünce açısından nesnenin içindeki yer bu «dış» anlamdaki yerde bulunacak ve böylece de Zenon'un «yerin bir yerde olması» sorununa yol açılmış olacak..<sup>39</sup> Bir başka uslamlama daha: Form yer ile özdeşler ve bir nesne bir başka nesneye, örneğin ahşap bir masa ahşap bir sandalyeye dönüştürülebiliyorsa, burada aynı yerde bir yerin yokedilip bir başka yerin varedildiği söylenmek zorunda kalınacaktır. Oysa yer yokolup varolan bir şey değildir.<sup>40</sup> «Hem biçim hem de yerin birer sınır oldukları doğrudur. Ancak bunlar (örtüşmeler bile) aynı şeyin sınırları değildir. Form, nesnenin sınırındır, yer ise bu nesneyi çevreleyen şeyin iç sınırındır.»<sup>41</sup>

Uzay ya da yer ne nesnenin bir parçası, ne de nesnenin kendi taşıdığı yönler arasında değilse, ayrıca da nesnenin bağımsız bir varlık taşıyorsa, acaba bu nesneyi çevreleyen cisim ile nesnenin kendisi arasında kalan ve kendi uzamı, yayılımı olan bir tür cisim, ya da cisim olarak kavranan bir aralık mıdır? Aristoteles, böyle bir yayılımın, böyle bir bağımsız aralığın sözkonusu olmadığını öne sürüyor. Çünkü suyun akıp da yerini havanın doldurduğu bir durumda, suyun bütününe böyle bir çevreleyici aralığa göre konumu neyse, yer değiştiren su ve hava bölümlerinin her birinin de aynen odur. Dolayısıyla bu görüşe göre üst üste ve iç içe çok sayıda yerler bulunuyor olması gerekir.<sup>42</sup> Şu halde, diyor Aristoteles, yer dediğimiz şey ne form, ne özdek, ne de yüzeyler arasındaki aralık olabileceğine göre, zorunlu olarak, çevreleyen nesnenin iç yüzeyidir. Evet, bu her dört ilke de bütünüyle örtüşmekte, çakışmaktadır; ancak bunlar farklı şeylerdir ve yer ile yalnızca dördüncüsü özdeştir.<sup>43</sup> Yeri böylece belirlemek yeterli olmayacaktır. Çünkü dıştaki nesnenin iç yüzeyi,

bir «kap» olarak taşınabilir bir şeydir. Yer ise taşınamaz, «yeri değiştirilemez» bir kaptır.<sup>44</sup> Yer devinmez. Derenin, içinde aktığı yatağa benzer. «Öyleyse yer, içine alan şeyin, en içteki devinmeyen sınırındır»<sup>45</sup> diye sonuçlandırıyor araştırmasını, Aristoteles.

Bu çözümlenmenin iyi ve kötü yönlerini kısaca ele alalım. Aristoteles'in pozitif olarak saptadığı çözüm açısından değilse de, eleştirerek devre dışı bıraktığı seçenekler açısından çok değerli bir tartışma bu.. Çünkü, yer anlamında uzay dediğimiz şeyin gerçek bir şey olmasına karşın, onun algılanamayan cisimsel bir varlık olabileceği gibi bir inancı dışlamış bulunuyor, Aristoteles. Daha da önemlisi, Platon'un ürettiği «kap» kavramından «özdek» kavramını soyutlayıp, ayırt ederek düşünce tarihine yepyeni bir boyut, en güçlü bir felsefi seçenek armağan etmiş, özdeği «icat etmiş» oluyor. Öte yandan, kanımca «yalnızca dört seçenek vardır, bunlardan üçü geçerli olmadığına göre dördüncüsü zorunlu ya da kaçınılmaz olarak uzayı verir» gibi bir uslamlama, burada geçersiz kalmıştır. Çünkü Aristoteles bu dört seçeneği belirlerken uzam ya da yayılımı özdek ile özdeş tutuyor. Oysa, bunları ayırt ederek beş seçenek elde etmek olanağı da söz konusudur. Uzamı özdekten soyut olarak, salt geometrik bir anlamda düşünebilmek yeteneğine sahibiz.<sup>46</sup> Nitekim Aristoteles'in vardığı sonuca göre yer ya da bu anlamdaki uzay yalnızca bir yüzey. Oysa yerin bir nesneyi «içine aldığı» söylediğimiz gibi nesnenin yeri **kapladığını**, bu yeri **tuttuğunu** da söylemek durumundayız. Bir nesnenin kapladığı, yalnızca onu çevreleyen iç yüzeyi değil, **bu iç yüzeyin içinde kalan bütün noktalardır**. Evet, bütün bu noktalar nesnenin özdeği ile çakışır, ancak Aristoteles'in de doğru olarak belirttiği gibi, çakışmak ya da örtüşmek özdeş olmayı gerektirmez. Özdek ile yer çakışmak zorundadır ki, nesne o yeri kaplıyor olabilsin.

Aristoteles nesnelerin boşlukta devindikleri savına karşı **antiperistasis** (karşılıklı yer değiştirme) kuramını savunmuştur. Boşluğun bulunmadığını, bulunması için gerek de olmadığını ileri sürer. Bu tutumuyla Atomcular'a karşı Empedokles, Anaksagoras ve Platon'un yanında yer alır. Boşluğu yadsıyışı yer kuramıyla tutarlı ve birbirini tamamlayıcıdır. Çünkü, eğer bir nesne algılanabilir bir şeyse uzayda bulunmalıdır; uzayda bulunmak da Aristoteles'e göre onu çevreleyen başka bir şeyin iç yüzeyinde bulunmak olduğuna göre, algılanabilir olan her nesne başka bir şeyle çevrili olmak zorundadır. Yine Aristoteles'e göre boşluk, içinde bir şey olmayan yer demek olduğuna göre, her yer dolu olmalıdır. Doluluk ya da «**plenum**» kuramı bundan başka bir sonucu zaten içermez : «Her cisim bir yer içinde bulunduğu gibi, her yerin içinde de bir cisim bulunur.»<sup>47</sup>

. Parmenides'e göre dolu bir evrende devinim olanaksızdır ve eğer devinimi algılıyorsak bu bir göz aldanmasıdır. Atomcular, dolu bir evrende devinimin olanaksızlığını onaylayarak boşluk ya da yokluğun da gerçek olması gerektiğini savunmuşlardı. Onlara göre gördüğümüz devinim gerçek olduğuna göre, yokluk da gerçek olmalıdır. Öte yandan, devinimin ancak boşlukta gerçekleştiğini, hem Empedokles hem de Anaksagoras yadsırlar. Empedokles doluluğu, deneysel olarak havanın varlığını kanıtlamakla savunur.<sup>48</sup> Ancak doluluk içinde devinimin nasıl gerçekleştiğini bu iki 5. yy filozofu belirgin ve saydam bir biçimde açıklamazlar. **Antiperistasis** ya da aynı anda karşılıklı yer değiştirme kavramı, Platon'ca **Timaios**'ta ayrıntılı olarak kullanılır.<sup>49</sup> Boşluğu yadsıdığı **Fizik**'in IV. Kitap, 6. - 9. bölümlerinde<sup>50</sup> Aristoteles'in bu konudaki en güçlü gerekçesi, Parmenides'ten kaynaklanmış olan ve Atomcular'ın da benimsediği görüşün tersine, devinimin boşlukta gerçekleşmesinin zorunlu olmadığıdır.<sup>51</sup> **Anti-**

**peristasis**, devinimi, boşluk kuramına eşit bir güçle açıklamaktadır : «Yere ilişkin devinim bile boşluğu içermez. Çünkü cisimler birbirlerine aynı anda ve karşılıklı olarak yer açabilirler ve bu olayda devinen cisimlerden ayrı ve onlar dışında bir aralık meydana gelmez. Bu hem sıvılarda hem de sürekli nesnelere kendi eksenleri çevresinde dönüşlerinde apaçık görülür.»<sup>52</sup> Aristoteles'in boşluk karşısına çıkardığı öbür uslamaları üstün bir değer taşıyor; bunları tartışmayacağız. Eklenmesi gerekli olan bir konu, 5. yy da yokluk ile bir sayılan boşluk kavramının artık Aristoteles felsefesinde uzaysal bir nitelik kazandığı ve yokluk değil, içinde bir şey buldurmeyen yer (uzay) anlamına geldiğidir. Böyle bir boşluk yokluk olamaz; çünkü yer ya da uzay, Aristoteles'e göre, bir varlıktır.<sup>53</sup>

Burada son olarak Platon ve Aristoteles ontolojileri arasındaki bir başka sürekliliğe değineceğiz. Bu kitabın giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi, hava, su, toprak ve ateş, Yunan düşüncesinde Hesiodos'tan beri tikel varlığın temel malzemesi olarak görülmüştür. İlk Çağ'da bunlara «dört kök» ya da «dört öge» denmiştir. Batı Anadolu felsefelerinde Arkhe'yi bunlardan biri ya da bir kaçıyla özdeş tutma eğiliminin ne ölçüde canlı olduğunu biliyoruz. Empedokles'in felsefesindeyse, ögelerin dördü birden, nesnelere kendilerinden birbirleri arasında karışım ile türetildikleri açıklayıcı ilkeler konumunu alırlar. Bu açıklama öbür 5. yy filozoflarınca izlenmez. Ne Atomcular ne de Anaksagoras dört ögeyi kullanmamışlardır. Ancak Platon, **Timaios**'ta tikel nesnelere evreninin kozmogoniasını ve bir anlamda cisimlerin kimyasını kuramlaştırırken, tıpkı Empedokles ve ondan önceki filozoflar gibi, kaos durumundan kosmosun düzenine geçişi betimler ve bu betimlemeyi dört ögenin bileşimi ve karışımıyla yapılandırır.<sup>54</sup> Ancak Platon'un Empedoklesçiliği buraya kadar-

dır; çünkü Empedokles'in temel diye varsaydığı dört ögeyi daha da derindeki yalınlara çözümleyerek, ögelerin nasıl karıştıklarını ve nasıl bir araya geldiklerini açıklar. Ögelerin daha derindeki yalınlara çözümlenişi geometrik, yani matematikseldir. Ancak bu bir açıdan da parçacıkçı bir nitelik taşır. Dolayısıyla bu çözümlemede ağırlıklı bir Pythagorasçılık ile karışan hafif bir Anaksagoras etkisi görülebilir. «Her şeyden önce, herkes için apaçık olduğu gibi, ateş, toprak, su ve hava cisimlerdir. Öte yandan her cismin bir derinliği vardır. Ayrıca derinlik yüzeylerle çevrilidir. Her düz çizgisel yüzeyse üçgenlerden meydana gelmiştir.»<sup>55</sup> Platon daha da ayrıntıya girip ne tür üçgenlerin nasıl yan yana gelerek hangi yüzeyleri oluşturduklarını ve dört ögenin belirleyici geometrik biçimlerinin neler olduğunu tartışıyor. Üçgenlerin yan yana gelişlerinin değişmesiyle bu belirleyici geometrik biçimler de (örneğin, oktaedrondan piramide) değişecek, böylece ögelerin (örneğin havadan ateşe) değişimi açıklanmış olacaktır. Burada iki yön göze çarpıyor. Platon somut cisimler olarak onayladığı dört ögeyi çözümlerken birden soyut ilkeler yani matematiksel kavramlar kullanmaya başlıyor. Çünkü onun açıklamasındaki geometrik biçimler aynı zamanda parçacık niteliği taşıyor. Ona göre bir avuç toprak, pek çok sayıda küpün bir araya gelmesinden başka bir şey değil. Oysa bu küpler cisimsel mi yoksa soyut biçimler mi? Eğer cisimselseler nasıl olup da üçgenlerden oluşuyorlar? İkinci yön, birinciyle doğrudan ilişkili : Platon, cisimleri çözümlerken birden **doluluğu** ve kitleyi dışarıda bırakıyor. Yalnızca yüzeylerin, yani yine **soyut** ilkelerin çözümsel ve parçacıksal açıklamasını veriyor. Bir başka deyişle, Platondaki parçacıkçı açıklama tıpkı Pythagorasçılıkta olduğu gibi soyut bir parçacıkçılık. Hesaba katmadığı yön ise Aristoteles'in özdek diye adlandırdığı ve cisimlerin doluluk ilkesi.. Aristoteles'in hocasını, dört öge-

yi çözümleyişinde izlememiş olacağı açık olsa gerek. Oysa Aristoteles de en temel tikel nesne türleri olarak dört ögeyi saptamış, fakat nesnelere oluşumunun bunların karışmasıyla gerçekleştiğini yadsıyarak, bunun bir **birleşme** olduğunu öne sürmüştür.<sup>56</sup> **Varlığa geliş ve Yokoluş**'un ikinci kitabı tikellerin dört ögeden nasıl türediklerinin betimlenişine ayrılmıştır.



## IX. ARISTOTELES'E İLİŞKİN KİMİ ANA ÇIZGILAR

Aristoteles Trakyalıdır. Makedonya krallarına hekimlik yapan bir aileden gelmiştir. İ.Ö. 384 yılında Stageiros'ta doğdu. İ.Ö. 367'ye dek özel öğretmenlerle eğitildi. Bu dönemde Batı Anadolu ve özellikle Trakya kökenli düşünceleri tanımış olabileceği, doğduğu kentin yakınlarındaki Abdera'dan Atomcu etkiler almış olabileceği söylenir. 17 yaşında Platon'un Akademia'sına girdi. Önceleri öğrenci, sonraları da bu okula bağlı yarı bağımsız bir düşünür olarak hocasının ölümüne dek, 20 yıl Atina'da kaldı. Bu uzun dönemin sonlarına doğru, kendi özgün düşüncelerini geliştirmeye ve yazıya dökmeye başlamıştı. Platoncu kimi savları saygı sınırlarını zorlamadan eleştiriyordu. Platon kendisi için «okulun beyni» demiş, Aristoteles'i en üstün öğrencisi olarak görmüştür. Ancak Aristoteles'i çekemeyenlerin ona ilişkin olarak çıkardıkları hocasına saygısızlık söylentileri, Aristoteles'in felsefi düşüncede giderek bağımsızlaşması ve Akademia'da çok yaygın olan eşcinselliğe olan ilgisizliğinin, Platon'un ölürken okulun başına yeğeni Speusippus'u getirmesine neden olduğu öne sürülür. Aynı yıl (347) Assos'a (Behramkale) giden Aristoteles, burada üç, Midilli adasında da iki yıl geçirdikten sonra Makedonya'ya döndü. Bu yıllarda Fizik'i geliştirdiği ve biyoloji üzerine, çevresine toplanan öğrencilerle

birlikte araştırmalar yaptığı öne sürölüyor. Aristoteles, Makedonya'da kaldığı dönemde kralın oğlu Aleksandros'u (İskender) eğitti. İskender'in tahta geçmesiyle birlikte Aristoteles Atina'ya döndü. Buradaki Lykeion'da kendi okulunu kurdu. Okula «Peripatos» adı verildi. Bu okulda, sözcüğün anlamının ortaya koyduğu gibi, gezinerek ders verilir. Lykeion'da olgun döneminin felsefe çalışmalarını yürüttü, örgütlü bilimsel araştırmalar yönetti. İskender'in ölümü nedeniyle Atina'da zor durumda kalınca, Kalkis'e giden Aristoteles, bir yıl sonra mide ülserinden öldü (322).

Aristoteles'in genel felsefesinde ilginç bir gerilim yaşanır. O, bir yandan algıyla kavranan tikel varlıkları, bunların oluşturdukları evreni bilmeyi ve açıklamayı kendine ana amaç yaparken, bir yandan da bilginin ne olduğu konusunda hocası Platon'u izlemiştir. Platon'a göre gerçek bilgi genel ve tümel kavramlardan, bu düzeydeki önermelerden oluşur. Bilgi, kalıcı ve değişmez olmak zorundadır. Onu sanıdan ayıran da bu değişmezliktir; bilginin saltık niteliğidir. Yine Platon'u izleyerek Aristoteles de gerçekçi bir bakış açısı benimser. Buna göre, tanım gereği **doğru** olması gereken bilgi dış dünya ile bir **karşılıklılık** üzerine kurulur. Dolayısıyla bilgi olan her şeyin bir nesnel ve dış karşılığı bulunmak zorundadır. Bir başka deyişle, tümel ve değişmez olan bilginin, konusu da böyle olmak gereğindedir. Oysa, Aristoteles'in felsefe ve bilime konu olarak seçtiği tikel varlık, sürekli olarak değişen, kalıcılık ve saltıklıktan yoksun nesnelere oluşur. Aristoteles tümel varlıkların tikel nesnelere bağımsız olmayacaklarını, kendi başlarına varolamayacaklarını savunur. Dolayısıyla Aristoteles'in bilgiyi edinişi betimleyen kuramı, bu gerilimi gidermek amacını taşır.

O, tümdengelim ya da çıkarımın bilgi edinmede başlıca yollardan birini oluşturduğunu düşünmüştür. Eğer

çıkarm (Aristoteles, bundan hemen bütününü, yine kendince geliştirilmiş olan tasımı anlıyor) bilgi üretmenin başlıca yoluysa, ya giderek daha genel ilkelere doğru bir sonsuz gerileme sözkonusudur, ya da bu gerilemenin belirli bir genellik düzeyinde durması, yani kendileri çıkarınamayan ve öbür bilgilerin kendilerinden çıkarsandığı kimi temel önermeler bulunması gerekir. Aristoteles, sonraki alınaşığın doğru olduğuna inanır. Peki bu temel önermeler nereden gelir, nasıl üretilir? Hocasının etkisi altında kaldığı gençlik yıllarında o da, bu önermelerin anımsama, yani anlıkta (tinde) doğuştan bulunan kimi ilkeleri yüzeye çıkarılmakla kavranıldıklarını düşünmüştür. Bağımsız felsefesini geliştirdiğindeyse böyle bir açıklamadan bütününü vaz geçer. Onun olgun görüşüne göre bilginin temelindeki en genel ilkeler, deneye dayanan bir yoldan edinilir : Bu ilkelerin doğruluğu, tikel örneklerin algısıyla olumlanır. Aristoteles, temel ilkelerin doğruluğunu saptayış için iki yol öngörmüştür : Tümevarım ve ussal sezgi.

Bilgi her zaman algıyla başlar. Algıdan tümevarımla genel ilkeler üretir, sonra da başka bilgileri bu genel ilkelere çıkarırız. Tümevarım, eş türden tikel durumları gözlemleyerek bunlara ilişkin ve bunların tümünü kapsayan genel önermelere ulaşmaktır. Aristoteles'in tümevarım düşüncesiyle, Sokrates'in tümeli tikellerden diyalektik tartışma yoluyla türetiş yöntemi arasında bir biçimsel benzerlik vardır. Ne var ki köktenci bir ayrılık, Sokrates'in yönteminin anımsamaya dayandırılırken Aristoteles'inkinin deneye dayandırılıyor olmasıdır. Aristoteles'e göre en temeldeki ilkeler sezgiyle kavranır. Deneysel sezgi diye de adlandırılabilir bu yeti, usun, algılananın bağlamında bulunan temel ilişkileri doğrudan kavrayışıdır. Dolayısıyla (özgün anlamındaki) bu sezgi kavramı, deneye ilişkin bir ussal yetidir ve bir anlamda deneyci ve ussal eğilimleri uzlaştırır. Bu yetiyle tikeldeki tümel öge-

leri soyutlayabilen anlık, tümevarımı da sezgi sayesinde gerçekleştirir.

En temel ilkelere öge olan kavramlar, düşüncenin bölünemez ve çözümlenemez başlangıç noktalarıdır. Aristoteles bunlara ulamlar ya da kategoriler adını veriyor. Kategoriler, anlığın temel kavramları olmakla birlikte, öznel ya da özneler arası değildir. Bunlar, gerçekçi bir anlamda, nesnel varlık taşırlar. Aristoteles, temel önermelere ve temel kavramlara nesnellik ve gerçeklik yüklerken, bilgi bağlamında tümel olan her şeyin gerçek olduğunu söyleyişle tutarlı bir konumdadır. Böyle bir konum Platon'daki aşkın gerçekçiliği içerir mi? Hayır; daha önce Atomculuk ile bir karşılaştırma yaparken de belirttiğimiz gibi, Aristoteles'in gerçekçiliği aşkın değildir. Bir başka deyişle, onun dizgesinde genelliklerin kendi başlarına bağımsız varlık taşımalarına izin verilmez. Genellikler ona göre de nesnel gerçekliğe sahiptirler, ancak bu, tikel nesnelere **bağımlı** olarak sözkonusudur. Her türlü tümellik tikel varlıklarda varolur. Tümel, tikelce taşınır.

Kategoriler nesnelere kavrayışın, en temel biçimlerini oluşturur. Tikellere ne yüklenebilirse, tikellere ilişkin yüklem olarak ne söylenebilirse, bu kategorilerin biri ya da öbürünün kapsamında, bağlamında, söylenecektir. Aristoteles on kategori ayırt eder : Bunlar töz, nicelik, nitelik, ilişki, yer, zaman, konum, durum, etkinlik ve edilginliktir. Kategorilerin hepsi aynı önemi taşımazlar. Aristoteles son sırada gelen kategorileri, çoğu yerde niteliğe indirger. Ancak daha önemli olarak, töz, öbür dokuz kategoriden özenle ayırt edilir. Töz dışındaki ulamlar töze yüklem olurlar. Tözün kendisinin de yüklem olabileceği bir anlamı vardır; Aristoteles buna «ikincil töz» adını verir. İkincil töz, «birincil töze» yüklem olur. Birincil töz hiçbir zaman yüklem olamaz; o hep öznedir. En temel anlamdaki varlık

budur ve öbür kategoriler kapsamındaki varlığın hem ön koşulu hem de taşıyıcısıdır. Birincil tözler **tikel nesnelere**dir. İkincil tözlerse **türler** olarak, tümeldirler. Bu anlamdaki töz, hayvan ve bitki gibi doğal tikellerin kapsamlarına girdikleri alt ve üst türleri oluşturur. İkincil töz öbür kategorilere öznedir, çünkü öbür kategorilerin hiçbiri bağımsız bir varlık türü değildir. Onlar tözler üzerindeki yüklem türleridir.

Aristoteles çok sayıda eleştirel uslamlamayla Platon'un aşkın tümellik düşüncesini, yani İdealar Kuramı'nı çürütür. Tümeller, algıladığımızın dışındaki bir dünyada bulunan bağımsız nesnel varlıklar olamazlar. Onlar ancak bu dünyada varolabilirler. Bu dünyada da, tikel nesnelere bağımsız olarak algılanamadıklarına göre, ancak tikeller içinde ya da üzerinde varolurlar. Dolayısıyla İdealar ya da formlar, tikel tözlerden ayrılamazlar. Çünkü tümeller töz ve özellikle birincil töz değildirler; böyle olamazlar. Bunun tersini öne sürmek, özne ile yüklemi karıştırmak gibi mantıksal bir yanılığa düşmektir.

Varlıkbilim ya da «ilk felsefe» (metafizik), varlığın en genel anlamında, yani salt varlık olarak araştırılmasıdır. Buysa, tözün temel doğasını araştırmaktır. Tözün temel doğası, özdek ve form kavramlarıyla açıklanır. Bu her iki kavram da, kendi başlarına, birer soyutlamadır. Bunlar ancak birlik içinde, birleşmiş olarak, varolabilirler. Bu birlikse, bir tikel nesne, yani tözden başka bir şey değildir. Dolayısıyla herhangi bir töz, form kazanmış bir özdek parçasıdır. Aynı nedenle form, tikellerden bağımsız olarak varolamaz. Özdekten ayrı fakat somut anlamdaki form, ancak Tanrı (ve anlık) olarak varolabilir. Form, nesnenin tümel yönüken özdek de onun tikel yönü, tikellik ilkesidir. Form, özdeğin nesneyi belirleyen dış sınırı, yani biçim olduğu gibi, nesnenin tüm nitelik ve işlevlerini de

içerir. Dolayısıyla tözün biçimi olmak ötesinde, onun tüm tümelliklerini de kapsar.

Salt özdek (Aristoteles buna «ilk/birincil özdek» diyor) görünür gerçeklikte (aktüel olarak) varolamaz. Özdeğin var olması, onun bir **özdek parçası** olarak varolması demektir. Böyle olunca da bir dış sınırı ya da formu olması zorunludur. Salt özdek bir tikel olamayacağı için varolamaz. Eğer formu yoksa, başka varlıklardan **ayrı** olarak yani bir birey olarak varolduğu da söylenemeyecektir. Ayır olmak bir formu olmayı gerektirir. Öte yandan özdek, form ile birlikte bir nesneyi oluşturduğunda, o nesnenin «bu-luğu», yani tikellik ilkesidir. Nesneyi, olduğu birey yapan özdektir. Bunun nedeni, iki ayrı tözün formca özdeş olabilmelerine karşın, özdekçe özdeş olamamalarıdır. Bir yontu ve onun kopyası, form olarak aynıdırlar; bunları ayıran ve bireyleştiren, farklı özdek parçaları oluşlarıdır.

Bir doğa filozofu olarak Aristoteles değişim sorununu büyük bir ayrıntıyla tartışır. Platon'un bu sorunu geçştirdiğini, 5. yy'ın sonundaki düşünürlerin ondan çok daha derinlere inen açıklamalara ulaşmış olduklarını onaylar. Değişim sorununu ele alırken, Aristoteles'in de başlıca amacı, tıpkı son «Fizikçiler» (doğa filozofları) gibi, Parmenides'in ortaya koyduğu çıkmazı gidermektir. Geleneği izleyerek **ex nihilo nihil fit** ilkesini, yani, yoktan hiçbir şeyin varolmayacağı görüşünü benimser. Öte yandan değişimin yalnızca bir görünüş olduğunu da yadsır. Ona göre değişim tam anlamıyla gerçek bir olgudur. Dolayısıyla, Aristoteles'in belirlemeye çalışacağı önemli bir nokta, değişim olgusunun hiçbir durumda tam olarak yoktan varoluşu içermediğidir. Olsa olsa, **yok gibi görünenin** yani kendini belirgin olarak ortaya koymamış olanın ortaya çıkışıdır, değişim. Oysa değişim öncesinde yok gi-

bi görünen şey örtük bir konumda yine de vardır. Buna potansiyel olarak varolmak diyor, Aristoteles. Karşılaştırma amacıyla daha önce de değindiğimiz gibi, Aristoteles'e göre tikel varlıklar devinirler, büyür ya da küçülürler ve nitelikçe değişirler. Nitelikçe değişim kendi içinde ikiye ayrılır. Bunlardan biri nesnenin özdeşliğini koruyarak salt nitelikçe değişmesidir. Bunu niteliksel değişim ya da başkalaşım (alteration, alloiosis) diye adlandırıyor, Aristoteles. Öte yandan nitelikçe değişimin, zaman içinde nesnenin kendisiyle özdeşliğini bozduğu, yani nesnenin kendisini de **başka bir nesne** yaptığı daha kökten bir değişim biçimi de söz konusudur. Buna da tözsel değişim diyor.

Değişim özdek üzerinde gerçekleşir. Değişiklik geçiren form olsa da, formu taşıyan özdek olduğuna göre, değişimin taşıyıcısı da özdektir. Bu açıdan özdek bir dayanak, bir altyapıdır (substratum, hypokeimenon). Tözü etkilemeden, yani nesnenin özdeşliğini bozmadan gerçekleşen niteliksel değişime başkalaşım denmişti : Örneğin, bir masaı değişik renklere boyamakla onu başkalaştırırız; ancak masa bu değişime karşın yine aynı masadır. Bu durumda, görünüşte kimi nitelikler kazanılıp kimi nitelikler yitirilirken, töz yitirilmemektedir. Öte yandan masaı parçaladığımız, ya da yaktığımızda, niteliklerin kazanılıp yitirilmesi yanısıra töz de yitiriliyor ve yerine başka bir şey geliyor. Yanmış masa, artık masa değil küldür. Töz yok edilmiştir. Ancak bu yokoluş tam anlamda bir yokoluş da değildir; böyle bir şey olanaksızdır. Yalnızca masa gitmiş, yerine kül gelmiştir.

Başkalaşım ya da niteliksel değişim ile tözsel değişim arasındaki ayrım, Aristoteles'in **özcülüğünün** temelidir. Çünkü, kimi niteliklerin değişimi tözün özdeşliğini etkilemezken, kimilerinininki etkiliyorsa, bu sonuncuların, o

nesnenin doğası ile çok daha yakın ve doğrudan bir ilişkileri olması gerekir. Dolayısıyla, bir nesnenin taşıdığı niteliklerin o nesne için önemi, değişen ölçülerde olmalıdır. Bir başka deyişle, formun kimi öğeleri, nesne açısından çok daha temel bir konumdadırlar. Değişmeleri tözün de yitirilmesini içermeyen nitelikler ilineksel nitelikler, ya da nesnenin **ilinekleridir** (Accidens, Sumbebekos). Değişmeleri tözün özdeşliğini bozan niteliklerse, özsel ya da zorunlu niteliklerdir. Özsel niteliklerinin yokluğunda bir nesnenin varolması olanaksızdır. Yaşıyor olmak, insan olmak için zorunlu bir niteliktir. Yaşamı sona eren bir insan, artık insan değil bir cesettir. Bir nesnenin özü, ona uygun olan tanımca verilir. Öz bir anlamda nesnenin bağlı olduğu en alt tür ile çakışır. Bir nesnenin tanımı yoktur. Nesne olsa olsa betimlenebilir. Çünkü nesne sürekli değişen bir şeyken tanım değişmez. Nesne o nesne olarak kaldığı sürece değişen onun ilinekleridir. Dolayısıyla betimleme, ilinekleri de kapsar. Tanımsa, özün ya da nesnenin bağlandığı en alt türün tanımıdır. Türler oldukları gibi alındıklarında, değişim geçirmezler. Tanım içinde yalnızca özsel öğeler bulundurur. Bir türün (species) tanımı, bir **üst tür** (genus) ile **ayrımaların** (differentiae, diaphora) birlikte verilmesinden oluşur. Ayrımlar, belirli bir üst tür kapsamında kalan türlerin ortak olmayan, kendilerine özgü özsel nitelikleridir. Her bir üst tür, daha üst bir tür ile uygun ayrımların birlikte verilmesiyle tanımlanabilir. Böylece giderek daha genel türler tanımlanabilir. Bundan çıkarsanabilecek bir sonuç, belirli bir özün, o özü kendi doğası olarak taşıyan bir nesnenin özsel niteliklerinin toplamı olduğudur. Dolayısıyla aynı türden nesnelere, örneğin insanlar, aynı öze sahip oldukları gibi, aynı özsel nitelikleri taşırlar. «Bu» ya da «şu» diye gösterebildiğimiz somut ve tikel nesnelere, birincil tözler olarak varlığın temelidirler. Oysa bunlar tanımla-

namazlar, çünkü değişim içindedirler. Tanımlanan, özler ya da türler olarak ikincil tözlerdir. Onların varlığıysa, birincil tözlerinkine bağımlıdır.

Aristoteles varlıkbiliminde doğa, daha büyük yetkinliğe doğru sürekli değişen tikel nesnelere toplamı olarak kavranır. Doğal olan her şey, daha üst düzeydeki bir varlığa doğru, daha ayrımlanmış olmaya, daha belirgin ve karmaşık bir form kazanmaya doğru değişmektedir. Potansiyellik ve aktüellik öğretisi, bir yandan Parmenides'in güçlüğünü çözerken, bir yandan da bu gelişimi açıklar ve temellendirir. Sonuçta Aristoteles dizgesi, büyük bir ağırlıkla, ereksel açıklama üzerinde yapılır. Potansiyel ve aktüel, değişimi açıklayan kavramlar olarak, bir tözün gelişimindeki önceki ve sonraki aşamaları dile getirirler. Bu öğretiyi daha önce de özetlemiştik. Yinelecek olursa, potansiyellik kendini henüz ortaya koymamış olan, ancak özdekte (dayanakta) bir eğilim olarak, örtük bir biçimde bulunan tümel yönlerdir (nitelik, form, işlev). Potansiyelliğin **ortaya çıkması**, kendini belirginleştirmesi, söz konusu örtük tümel yönlerin aktüelleşmesidir. Her değişim, böyle bir potansiyelliğin aktüelliğe dönüşümüdür. Potansiyel örtük olduğundan, değişim sırasında bir nesne ya da bir nitelik yoktan varlığa geçiyormuş gibi durur. Oysa bu yalnızca bir dış görünüştür. Çünkü yalnız aktüel olan kendini gösterir. Aktüelleşme, belirli bir formun tam olarak kazanılması, o form açısından yetkinleşmedir. Tomurcuk potansiyel bir çiçek, yumurta da potansiyel bir kuştur. Bir başka deyişle, tomurcuk çiçek potansiyelini, yumurta da kuş olmak potansiyelini taşır. Bu potansiyellerin aktüelleşmesi, çiçeğin ve kuşun formlarını kazanmalarıdır. Salt özdeğin somut varlık dünyasında neden bulunamayacağı da bu öğretiyi bağlamında açıkça anlaşılabilir. Form aktüelliktir; belirli bir ölçüdeki aktüelliği zorunlu kılar. Oysa hiç form taşıma-

yan özdek, hiç bir aktüelliği olmayan özdektir. Dolayısıyla ve ancak kuramsal olarak, salt özdek ancak salt potansiyelliktir. Eğer değişim aktüellik kazanmaksa ve aktüellik de varlığın zamanca ileri bir durumuysa, bu durum varlığın değişiminin amacıdır. Bir amaca doğru gelişim, amacı kendine neden alır. Dolayısıyla doğal değişimlerin ereksel nedenleri vardır. Doğayı böyle bir bakış açısından yorumlamak, ereksel bir yaklaşımdır.

Varolan ve varlığa gelen her şeyin dört farklı, ancak ilişkili, açıklama biçimi vardır. Aristoteles'in çok genel bir anlamda kullandığı «neden» terimiyle belirlenecek olurlarsa, bu dört açıklama, «özdeksel neden», «formel ya da biçimsel neden», «etkin neden» ve «ereksel neden» diye adlandırılır. Özdeksel neden, bir şeyi, kendisinden geldiği özdek açısından açıklar. Örneğin mermer bir yontunun bir açıklaması, onun kendisinden geldiği, onun yapımına giden mermer parçasıyla olur. Bu mermer parçası olmadan, yontu da varolamazdı. Formel neden nesneyi, biçimi, yapısı, özellikleri ve işlevi açısından açıklar. Bu, nesnenin tam olarak aktüelleştiğinde kazandığı formdur. Bu bakımdan, özdeksel neden yontucunun üzerinde çalıştığı taşsa, formel neden de yontucunun anlığındaki plan ya da tasarımıdır. Etkin neden, bizim bugünkü nedensel açıklamamıza en yakın olan kavramdır. Bu terimle, tözün varlığa gelişinde etkin olan aracı, ya da ilkeyi kastediyor, Aristoteles. Yontunun ortaya çıkarılmasında, mermerdeki potansiyelliği aktüelliğe dönüştürmede etkin araç, yontucunun elindeki çelik kalemdir. Ereksel neden belirtilecek yapılan açıklamaysa, oluşumu, değişimi, tamamlanış aşamasındaki tüm aktüellikle açıklamaktır. Yontucunun mermer üzerindeki çalışması süresince mermerin geçirdiği değişimin bir nedeni, amaçlanan yontuyu gerçekleştirmektir. Bu, mermer üzerinde gerçekleşen şeylerin gerekçesidir, bir anlamda bunların ussal nedenidir. Davra-

nışlar ve canlıların büyümesi söz konusu olduğu yerlerde, bu tür açıklama en etkili açıklama türüdür.

Bunu izleyen bölümlerde Aristoteles'in nesne ve onun değişimini ilgilendiren konularda tartıştığı ve öne sürdüğü öğretileri daha büyük bir ayrıntıyla ele alacağız. Ancak neden ve açıklama öğretisiyle bilginin kazanılışına ilişkin öğretiler kapsamımız dışında kalacak. Amacımız, doğa filozoflarını ilgilendiren varlık ve değişim gibi sorunları ve özcülük gibi, bu sorunlardan doğrudan türeyen konuları Aristoteles'in nasıl tartıştığı ve bunlara hangi çözümleri önerdiğini daha yakından tanıyabilmek olacak.



## X. ÖNCEKİ KURAMLARIN ELEŞTİRİSİ

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Aristoteles'in felsefi büyük eleştirelilik taşıyan bir yaklaşım üzerinde yapılır. O, tartıştığı her konuyu, gününün felsefe birikimini ele alıp bunun değerli ve değersiz yanlarını ortaya çıkararak geliştirir. Bundan dolayı, tüm yapıtları, kendinden önce ortaya atılmış açıklamalara karşı uslamamalar ve bu açıklamalara ilişkin değerlendirmelerle bezenmiştir. Dolayısıyla, ele aldığı görüşlere ilişkin eleştirileri bütün yapıtı içine dağınık bir biçimde örülüdür. Burada, kendisinin en çok önem verdiği kimi 5. yy kuramlarını nasıl eleştirdiğine örnek olarak, bunlardan en temel nitelikteki birkaç tanesini seçiyoruz.

Aristoteles, Elea filozoflarının «varlık birdir» savını öne sürerlerken «bir» ve «var» (ya da «dır») sözcüklerinin değişik anlamlarını birbirine karıştırdıklarını ve bir kez bu anlamlar açıklaştırıldığında savlarının çeşitli mantıksal güçlüklerle götürdüğünü ortaya koymaya çalışıyor.<sup>1</sup> Herhangi bir şeyin «bir» olduğu, hangi anlamda ileri sürülebilir? Aristoteles birbirinden farklı üç anlam saptıyor: «... (a) sürekli olan birdir, (b) bölünmez olan birdir, ayrıca (c) özce aynı olan şeylerin de (örneğin «içecek» ve «içki») bir olduğu söylenir.»<sup>2</sup> Güçlük, bu anlamların varlığa hep birlikte yükleniyor olmasından, yani kendi için-

de sürekli olanın, aynı zamanda bölünmez, özdeş ve tek olduğunu düşünmekten doğuyor. Çünkü Bir eğer sürekliyse, sonsuza değin bölünebilir olacağından, aynı zamanda bir çokluktur da...<sup>3</sup> Öte yandan Bir bölünmez bir şey olarak Birse, hiçbir şeyin nitelik ve nicelik taşıdığı söylenemez. Bundan dolayı da Bir, ne Melissos'un öne sürdüğü gibi **sonsuz** olabilecek, ne de Parmenides'in düşündüğü gibi küresel biçimde **sınırlı** olabilecektir. Çünkü bunları öne sürebilmek, nitelik ve nicelik yüklemelerinin ayrılabilirliği koşuluna bağlıdır.<sup>4</sup> Son olarak, her şeyin özce aynı olması durumundaysa, Herakleitos'un öğretisine dönülmüş olacaktır; çünkü iyi olmak da kötü olmak da, buna göre aynı sayılacaktır.<sup>5</sup>

Elealılar'ın «dır»ı kullanışları da, daha az bulanık değil, Aristoteles'e göre : «Herşey Bir'dir» derken, buradaki «dır», her şeyin töz olarak mı, yoksa nitelik ya da nicelik olarak mı Bir olduğunu öne sürüyor? Bunların her biri çok farklı öğretiler oldukları gibi, savunulmaları da olanaksızdır. Çünkü «dır»dan hem tözün, hem niteliğin, hem de niceliğin varolduğu kastediliyorsa, varlık Bir değil bir çokluktur. Eğer töz değil de yalnız nitelik ve niceliğin varlığı söz konusuysa, bu da saçmadır; çünkü bunlar bağımsız olarak varolabilen şeyler değildir; ancak töz, bağımsız olarak varolabilecektir. Öte yandan varlık töz ve nitelik, ya da töz ve nicelikse, zaten bir değil birden çoktur.<sup>6</sup> Aristoteles'in bu eleştirisini ya deneysel ve sağduyusal bir temele oturttuğu, ya da döngüsel bir uslamlama kurduğu olgusuna değinmek gerek. Çünkü yüklemelerin bağımsız bir varlık taşımadıkları ilkesi mantıksal bir doğruluk değil, bilindiği gibi Aristoteles'in kendi kuramının temel savlarından biridir.

Aristoteles bu eleştiri bağlamında çok önemli iki ayrıma dikkat çekiyor. Bunlardan biri «dır»ın farklı anlamlarına ilişkin : Bu sözcük, hem **yüklem** yapmada hem de

iki şeyin özdeşliğini öne sürmede kullanılır : Ancak her iki anlamda da önermeyi yapabilmek, «dır» denilenin çokluğunu zorunlu kılar. ' Töz ve yüklem, yani nesne ve niteliğin ayırt edilmesi çok önemlidir. Böyle bir ayrımı çizmemiş olmak, 5. yy'ın yarısına dek filozofların yaygın olarak yaptıkları bir yanlıştır. Parmenides de aynı yanılığa düşmekte, vardığı sonuca böyle bir yanılığın dolayısıyla varmaktadır. «'Beyazlık' 'beyaz olan'dan farklı olacaktır. Bu, beyaz olandan ayrı ve onu aşarak herhangi bir şeyin varolabileceği anlamına gelmez. Çünkü 'beyazlık' ve 'beyaz olan' tanımca başkadırlar; bu bunların birbirlerinden ayrı olarak varolabilen şeyler oldukları anlamında değildir. Parmenides, bu ayrımı görememiştir.»<sup>6</sup> Bu ayrımı yapmayınca, «dır», onun için hem töz hem de yüklem için aynı anlamı taşımıştır. Oysa «dır» yüklem için kullanılıyorsa ve bu da sözcüğün tek anlamıysa, öznenin varlığı yitirilecek, onun varolduğu söylenemiyor olacaktır. Çünkü böylece «dır», ya da «varlık», özneye uygulanan bir şey olmaktan çıkacaktır. Buysa, varolan bir şeyin varolmadığı gibi bir çelişki doğurur. Bir başka deyişle, «varlık» (ve dolayısıyla «dır») birden çok anlam taşımadığı ve öte yandan da yüklem için kullanıldığı sürece öznenin (ve dolayısıyla tözün) varolduğu söylenemez. Buysa «varlığın» («dır»ın) bir tek şey anlamına geldiği savıyla çelişmektedir.<sup>9</sup>

**Varlığa Geliş ve Yokoluş**, Aristoteles'in **Fizik**'te yapılandırmaya başladığı doğa varlıkbilimini daha ayrıntıyla geliştirdiği yapıtlarından biridir. İlk belirlemesini **Fizik**'te yaptığı<sup>10</sup> değişim düşüncesini, burada metafizik açıdan daha da derinlemesine ele alır. **Varlığa Geliş ve Yokoluş**'un birinci kitabı değişim biçimlerini ayırt eder. İkinci kitabın amacıysa, dört ögenin konumunu belirleyerek bunların ilişkisini saptamak ve nesnelerin bu dört ögeden nasıl türediklerini betimlemektir. Aristoteles, birinci kita-

bın ilk başında, bu değişim biçimlerinin sezgisel kavranışlarını varsayarak, kendinden önceki doğa filozoflarını eleştirir. Aristoteles'in bu bağlamdaki eleştirileri yine, nesne ve niteliklerin ayrı şeyler olduklarının tam olarak anlaşılammış olduğu yönündedir. Değişime uygulandığında, bu ayrımsızlık, tözsel değişim ile niteliksel değişimi birbirine karıştırmak biçimini almaktadır. Evreni Bir ile özdeşleştiren Elealılar'ın her türlü varlığa gelişi bir niteliksel değişim olarak değerlendirmek durumunda kaldıklarını öne sürer. <sup>11</sup> Öte yandan çokçular, varlığa gelişi (tözsel değişimi) niteliksel değişimden ayırt etmek zorundadırlar. <sup>12</sup> Aristoteles'e göre onlar bu ayrımı kavramış olsalar bile, örneğin Empedokles'in kuramı, ayrımı yansıtabilecek güçte değildir. «Başkalaşım, bir gözlemsel olgudur.» <sup>13</sup> Ancak Empedokles, kuramı dolayısıyla «...başkalaşımı olanaksız kılmaktadır.» <sup>14</sup> Aristoteles şöyle uslamlıyor : Sezgisel olarak da açıkça anlaşıldığı gibi, «başkalaşım, kimi niteliklere ilişkin olarak gerçekleşir.» <sup>15</sup> Empedokles'e göre, bu nitelikler dört ögeyi belirler. Bunu böyle saptamasına karşın, Empedokles ögelerin birbirlerine dönüşmelerini olanaksız kılmıştır. Bilindiği gibi, onun kuramında, dört öge ancak bir araya gelip, yani karışıp dağılılabirler. «Ateşin suya dönüşmesi ya da suyun toprağa dönüşmesi olanaksız kılındığından, beyaz olan her hangi bir şeyin siyaha dönüşmesi, ya da yumuşak bir şeyin sertleşmesi olanaksızlaştırılmıştır. Aynı uslamlama bütün nitelikler için geçerlidir. Oysa bu (olanaksızlaştırılan şey), niteliksel değişim denilenden başka bir şey değildir.» <sup>16</sup> Aristoteles bu uslamlamada bir niteliğin bir başkasına dönüşümünün, Empedokles'e göre de, bir ögenin öbürüne dönüşümü ile özdeş olduğunu varsayıyor. Bir başka deyişle, niteliksel değişimin ögelerin karşılıklı dönüşümlerine bağlı oluşu, yalnızca kuru, yaş, serin ve sıcak gibi niteliklerle sınırlı olmak yerine, tüm niteliklere,

örneğin siyah ve beyaza da yayılıyor. Böyle bir eleştirinin başarılı olduğu kuşkuludur. Çünkü birinci olarak, Empedokles'in, Aristoteles'çe kendisine yüklenen bu varsayımı onaylamış olabileceği pek inandırıcı durmamaktadır. Eğer bu böyleyse, Aristoteles'in uslamlaması, Empedokles'e karşı döngüseldir. İkinci olarak, uslamlamamanın öncülleri bağlamında, Empedokles **ögeler arası dönüşümü onaylamış olsa bile** Aristoteles'in onu götürmeye çalıştığı sonuç yine doğacak, yine her başkalaşım bir tözsel değişim olacaktır. Çünkü buna göre her bir nitelik değişiminde, tözsel olan bir öge değişmiş olacak. Dolayısıyla eleştiriyi, ögeler arası dönüşümün olanaksızlığı savına yöneltmenin sağlayacağı bir kazanç yok. Üçüncü olaraksa, anımsanması gereken şu nokta var : Empedokles niteliksel değişimi, ögelerin karışımı ve karışım içinde oranlarının değişmesiyle açıklayabiliyor. Böyle bir açıklama olanaklı olduğu ölçüde de, başkalaşım olanaklı kılınmış oluyor.

Aristoteles eleştirisini şöyle sürdürüyor : Empedokles, Parmenides'in Bir'ini onaylayarak dört ögenin ondan geldiğini öne sürmüştür. Dönüşümün olanaksızlığını bu onayla birlikte benimsemek bir tutarsızlıktır. Empedokles «ögelerinden herhangi birinin varlığa bir başkasından geldiğini yadsıyarak, tersine, (varolan) her şeyin bunlardan varolduğunu öne sürüyor; öte yandan da.. bu yadsıyıyla aynı zamanda her şeyin, bir kez daha, Bir'den varlığa geldiğini savunuyor. Demek ki örneğin **bu** şey açıkça, Bir'den suya dönüşmüştür..»<sup>17</sup> «... Öyleyse, eğer bu belirleyici farklılıklar kaldırılırsa (ki bunlar varlığa gelmiş şeyler olduklarına göre farklılıkların kaldırılabilmesi gerekir), toprağın sudan ve suyun da topraktan geldiği, ayrıca öbür ögelerin hepsinin de benzer bir dönüşüm geçirdikleri açıkça kaçınılmaz olacaktır. Bu yalnızca onların varlığa geldikleri zaman için değil, şimdi için de geçerlidir; çünkü.. bunlar nitelik değiştiren şeylerdir.»<sup>18</sup>

Bu ikinci uslamlama, eğer Empedokles'in ögeleri Bir'den türetmiş olduğu doğruysa, daha güçlü bir eleştiridir. Çünkü bu eleştiriyeye ilişkin olarak da Empedokles'in Bir'i **dört ögenin bir aradalığı** olarak düşündüğü öne sürülebilecektir. Şimdi bu eleştirilerin Empedokles'e karşı yıkıcı güçleri ne olursa olsun, bize önemle gösterdikleri bir şey, iki filozof arasındaki görüş ayrılık ve benzerliklerdir. Aristoteles, Empedokles'in dört ögesini Anaksagoras'ın çokçuluğundan daha ekonomik bulur, onu bu açıdan üstün tutar.<sup>19</sup> Ona göre her eştürsel (homoemeros) cisim için ayrı bir öge varsayan Anaksagoras'ın ilke sayısı çok fazladır.<sup>20</sup> Aristoteles'in Empedokles ile anlaşamadığı nokta, ögelerin her birinin bir başkasına dönüşebileceği savı üzerindedir. Aristoteles gibi Platon da ögelerarası dönüşümü onaylamış, ancak bunu toprağı dışta tutarak yapmıştır.<sup>21</sup> Dönüşümün nasıl gerçekleştiğinin açıklaması Aristoteles'te **Varlığa Geliş ve Yokoluş**'un ikinci kitabında veriliyor. Ayrıca Aristoteles dört ögenin bir tek «Arkhe»den geldikleri görüşünü de yadsıyor,<sup>22</sup> ve Empedokles'teki ögelerin birleşme ilkesinin de yanılığlı olduğunu düşünüyor. Eştürsel cisimlerin varlığa gelişinde geçerli olan ilke birleşim (composition) değil, birleşimdir (combination), ona göre.<sup>23</sup>

Aristoteles «bir araya gelmek» ile varlığa gelişini açıklayan parçacıkçı yaklaşımlara karşı bir soğukluk duymuştur.<sup>24</sup> Böyle yaklaşımlar, Anaksagoras'ın sonsuza değin bölünebilir parçalarını, Platon'un yüzeylelerini ve Leukippos ile Demokritos'un atomlarını kapsıyor. Anaksagoras ile Atomcular parçacık olarak cisimsel ilkeler seçerken Platon da, Zenon ve Pitagoras'ın etkileriyle, bunları matematiksel varlıklar olarak yorumluyor. Öte yandan Anaksagoras parçacıkların (Zenon'a yanıt olarak) sonsuz bölünebilirliğini savunurken, Atomcular ve Platon, bunların belirli bir büyüklük taşımalarını zorunlu görüyorlar.<sup>25</sup>

Aristoteles, Zenon'dan esinlenen bir uslamlamayı kimi değişikliklerle hem Platon'a hem de Anaksagoras'a karşı kullanmıştır. Önce, Platon'un nesnelere için varlığa geliş ve yokoluşun koşullarını araştırdığını, ancak araştırmasının yalnızca bu tür değişimle sınırlı kaldığını, üstelik dört ögenin varlığa geliş ötesindeki bileşikler, yani sıradan nesnelere de doğrudan ele almadığını belirtir. İşte bu nedendir ki, Demokritos, değişime ilişkin araştırmalarında Platon dahil, herkesten daha derinlere inebilmiştir, Aristoteles'e göre.<sup>29</sup> «Bütün bu güçlüklerle karşı karşıyayken en temel soru şudur: 'Nesnelerin varlığa geliş, başkalaşması, büyümesi ve karşıtlara doğru değişim geçirmesi, birincil 'gerçeklerin' bölünmez büyüklükler (magnitude) olmalarından mıdır? Yoksa bölünemeyen bir büyüklük söz konusu olamamalı mıdır?.. Eğer Leukippos ve Demokritos'un savdukları gibi birincil 'gerçekler' bölünmez büyüklüklerse, bunlar cisim midirler? Yoksa **Timaios**'ta öne sürüldüğü gibi bunlar düzlemler midirler?»<sup>27</sup> Platon'un kuramı Demokritos doğrultusunda yorumlansa, bununla niteliksel değişim bile açıklanabilirdi. Ancak cisimleri yüzeylere, düzlemlere çözümleyen bir görüşün bunu başarmasına olanak yoktur, Aristoteles'e göre.<sup>28</sup> Ayrıca böyle bir görüş paradoksa yol açar.<sup>29</sup> Çünkü «... bu aynı kuram içi dolu cisimleri düzlemleri bileştirerek elde ettiği gibi, açıkça, düzlemleri de çizgileri, çizgileri ise çizginin parçasının yine bir çizgi olması gerekmeden, noktaları birleştirerek elde edecek.»<sup>30</sup> Oysa, noktaların ağırlığı olduğu söylenemeyeceğine göre, noktaların toplamından oluşan şeylerin ağırlığı da olamamak gerekir. «... eğer noktaların ağırlığı yoksa, açıkça çizgilerin de yoktur ve dolayısıyla düzlemlerin de ağırlığı yoktur. Öyle ise hiç bir cismin ağırlığı yoktur.»<sup>31</sup> Demek ki cisimlerin yapısı hem bölünmez büyüklüklere dayandırılır, hem de bu büyüklükler fiziksel değil matematiksel anlamda düşünül-

lürse, bunlarla cisimlerin fiziksel niteliklerini açıklamak olanaksız kalır.

Aristoteles, Anaksagoras ve Atomcu kuramları karşılaştırmalı bir biçimde eleştiriyor.<sup>32</sup> Ele aldığı sorun, parçacıkçı açıklamalar bu parçacıkları birer cisim olarak değerlendirdiklerinde, böyle cisimlerin bölünebilirliğinin bir sınırı olup olmayacağı üzerinde döğümleniyor. Tartışma, önce Anaksagoras'ın cisimleri sonsuza dek bölünebilir olarak yorumlayan görüşünün Atomculuk açısından eleştirisi biçimini alıyor. Bu görüşün çürütülmesinin, Atomcu savın tanıtlanması olacağı gibi bir varsayımdan yola çıkılıyor. Aristoteles'e göre, Atomculuk açısından Anaksagoras'a yöneltebilecek ana uslamlama şöyle olacaktır: Eğer cisimler (ya da büyüklükler) durmaksızın (bir aşamada durmak zorunluğu doğmadan) bölünebilir olsalardı, cisimlerin her noktalarında **bir kerede** bölünebilir olması gerekirdi. Aristoteles bu anlamdaki sonsuz bölünebilirliği «aktüel» olarak niteliyor.<sup>33</sup> Eğer böyle bir bölünme olanaklıysa, onun sonucunda geride ne kalmış olacaktır? «Bir büyüklük mü? Hayır: Bu olanaksızdır, çünkü böyle olsa geride bölünmemiş bir şey kalmış olacak; oysa varsayım gereği olarak (ex hypothesi) cismin durmaksızın bölünebilir olduğu öne sürülmüştü.»<sup>34</sup> Bu, sonsuz bölünmenin bir anda, yani aktüel anlamda gerçekleşmesi durumunda söz konusu olur; nitekim Anaksagoras bu anlamda yorumlanırsa, gerçekten de ortada ne bir büyüklük ne de bir cisim kalır. Çünkü buna göre, «bir cismi oluşturan ya boyutu olmayan noktalar ya da hiçbir şeydir.»<sup>35</sup> Böyle bir vargı onaylanamaz; çünkü boyutsuz noktaları bir araya getirmekle<sup>36</sup> boyutlu bir şey, bir cisim elde edilemez: «tüm noktalar birleştirilse bile, bunlar bir büyüklük oluşturamaz.»<sup>37</sup> Bu uslamlamadan çıkarsanacak atomcu sonuç şu olacak: «Büyüklüklerin, değme yerleri ya da noktalardan oluşmaları olanaksızsa, bölünemeyen kimi cisim

ve büyüklüklerin bulunması zorunludur.»<sup>38</sup> Bu uslamla-  
manın Platon'un kuramına karşı yapılan eleştiriyile ben-  
zerliği açık olsa gerek. Her iki uslamla da, eleştirilen  
görüşün **noktaları**, yani boyutsuz şeyleri bir araya getir-  
mek ilkesine dayandığı öncülüyle etkili oluyor. Karşı çı-  
kılan her iki görüş de böyle bir şeyi öne sürmek istemi-  
yor; ancak bu, onlar için kaçınılmaz oluyor. Biri soyut  
ve matematiksel niteliği dolayısıyla, öbürü de sonsuz böl-  
ünmeyi aktüel olarak, yani bir kerede uygulaması nede-  
niyle bu çıkmaza düşüyor.

Şimdi Aristoteles'in ikinci aşamada yapmak istediği  
şey, Anaksagoras'ın yukarıki yorumunun içerdiği onayla-  
namaz sonuç dolayısıyla Atomcu savın onaylanmasının  
gerekmeyeceğini ortaya koymak. Bir başka deyişle Aris-  
toteles, bir anda gerçekleştirilen sonsuza dek bölünmenin  
geride yalnızca noktalar bırakması ve noktaları toplaya-  
rak cisimler elde edilememesinin, cisimlerin zorunlu ola-  
rak bölünemez parçacıklardan oluştuğu sonucunu içere-  
mediğini göstermek istiyor. Bununla Aristoteles Anaksa-  
goras'ın savını doğrulamak ya da benimsemek amacıyla  
değil. Bunu, Anaksagoras ve Demokritos'un savları ara-  
sında kalan ve bu iki uç tutumu yumuşatan bir görüşü  
temellendirmek için yapıyor : «... herhangi bir algılana-  
bilir cismin her (ve her hangi) bir noktasında hem bölü-  
nemez hem de bölünebilir olması, bir paradoks değildir.  
Çünkü bu yüklemelerden ikincisi ona **potansiyel** olarak  
bağlanırken ilki **aktüel** olarak bağlanacaktır.»<sup>39</sup> Atomcu-  
luk açısından yapılan eleştiri, «durmaksızın bölünebilir»  
olmayı, aktüel anlamda, yani «her noktada aynı anda»  
anlamında yorumlamakla geçerlilik kazanmıştı.<sup>40</sup> Bunun  
sonucu tabii ki «geride bir şey kalmaz ve cisim, cisimsel-  
lik dışına göçüp gider»<sup>41</sup> olacaktır. Oysa sonsuz bölüne-  
bilirliği potansiyel anlamda da yorumlayabiliriz. Buna  
göre bir cismin, **her** noktasında değil de **her bir** noktasın-

da, durmaksızın, bir anda değil, fakat **giderek** (birbiri ardına) bölünebilir olduğu söylenmiş olacaktır. «Gerçekte bir cismin her bölünmede daha da küçülen ayrılabilir büyüklüklere bölündüğü açıktır.»<sup>42</sup> «Bir büyüklük ancak şu anlamda 'durmaksızın bölünebilir'dir : Cismin içindeki **herhangi bir** yerde bir nokta vardır ve bir bir ve tek başlarına alındıklarında, bu noktalar cismin **her** yerindedirler. Fakat onun **herhangi bir** yerinde birden çok nokta bulunmaz; çünkü noktalar bitişik (consecutive) değildir : Böylece cisim bir anda durmaksızın bölünebilir değildir.»<sup>43</sup> «Hiç bir şey aktüel olarak sonsuz değildir. Bir şey ancak potansiyel olarak sonsuzdur; bu da demek ki onun bölünmesi durmaksızın sürecektir.»<sup>44</sup>

Aristoteles'in burada ortaya koyduğu, sonsuz bölünebilirliğin potansiyel anlamda yorumlanması durumunda, bu kavramın, nesnelere noktalar, yani fiziksel anlamda varolmayan şeylerden oluştuğu sonucunu içermediğidir. Dolayısıyla bölünemez cisimlerin (atomların) bulunması, bölünebilir büyük boyutlu cisimlerin varlığının zorunlu kıldığı bir yargı değildir. Atomcu sava şu açıdan bir yakınlık duyulabilir : Bir nesneyi ne kadar bölersek bölelim, elimizde yine de boyutları olan bir büyüklük, bir cisimcik kalacaktır. Oysa bu, potansiyel anlamda sonsuz (ya da «sonsuz dek sonlu») bölünebilirlikten başka bir şey değil. Bir şey, her aşamada bölünebilirdir; ancak o, bir bir ve aşamalı olarak bölünebilirdir. Ayrıca, her bir bölünme de sonlu bir bölünmedir.

Aristoteles'in nasıl bir «orta nokta» yakaladığını artık görebiliyoruz : Anaksagoras'la cisimlerin sonsuz dek bölünebilir olduklarında anlaşırken, bu kuramın içerdiği «boyutsuz parçacıkları» yadsıyor. Öte yandan, her parçacığın bir büyüklük taşıyacağı savında Atomcular'la anlaşırken, «bölünemez parçacıklar» bulunduğu konusunda onlardan ayrılıyor. Şimdi, Anaksagoras'ın, durmaksızın

zın bölünebilirlik düşüncesini gerçekten aktüel anlamda öne sürmüş olup olmadığını soralım : Unutmamalı ki, Anaksagoras bu savıyla Zenon'u yanıtlıyordu ve Zenon da bölünebilirliği aktüel anlamda düşünmüştü. Anaksagoras ayrıca özel bir uslamlama getirmeden, Zenon'un «çürüttüğü» savı, felsefesinin temel taşlarından biri olarak benimsediğine göre, onun sonsuz bölünebilirliği aktüel olarak düşünmemiş olduğu öne sürülebilir. Eğer bu böyleyse, Aristoteles, Anaksagoras'ı eleştirmek bir yana, onun görüşünü doğrudan onaylamak durumunda demektir.

Peki Aristoteles Anaksagoras'ı «Her şeyin içinde her şeyden bir parça vardır» savında destekliyor mu? Bunun yanıtı «hayır»dır. Aristoteles **Fizik**'in birinci kitap, dördüncü bölümünde Anaksagoras'ı eleştirirken, eştörsel cisimlerin (homoeomere) sonsuza değin bölünemeyeceğini öne sürer : «Eğer bir bütöünün parçaları küçöklük ya da büyüklük yönünde düşünölebilecek her büyüklükte olabilselerdi («parça» derken bir bütöünün bölünöbileceğı ve o bütöünün halen içinde bulunan bölömleri anlıyorum), bütöün nesnenin de düşünölebilecek her büyüklükte olabilmesi gerekirdi. Öyleyse, açıkça göröldüğü gibi, Bir hayvan ya da bitkinin belirsiz ölçöde büyük ya da küçük olması olanaksız olduğına göre, parçalarının da böyle olması söz konusu değildir; çünkü bunlar nasıl olursa, bütöün de öyle olacaktır. Şimdi, et, kemik ve benzerleri, hayvanların parçalarıyken, meyveler de bitkilerin parçalarıdır. Dolaşısıyla, ne et ne kemik ne de benzeri bir şey, küçöklük veya büyüklük doğrultusunda belirsiz olamaz.. her şeyin içinde her şeyden bir parça varolamaz. Sudan et elde etmiş olduğumuzu varsayacak olsak bu işlemden arta kalan su üzerinde de uygulanacak yine aynı işlemle, daha da çok et elde edilebilir olmalıydı. Buna göre, böylece ayrıştırılacak et, niceliğı giderek azalsa da, belirli bir büyüklüğün altına inemez. Şimdi, eğer bu süreç bir nok-

tada son bulmak durumundaysa, her şeyin içinde başka her şeyden bulunduğu doğru olamayacaktır (çünkü sonunda geri kalan suyun içinde et kalmamış olacaktır); öte yandan eğer süreç son bulmayacak ve biraz daha ayrıştırmak her zaman için olanaklı kalacaksa, bunun sonucu olarak bir sonlu nicelik içinde sonsuz çoklukta sonlu eşit parçacıklar bulunuyor olacaktır ki, bu da olanaksızdır. Buna bir başka kanıt daha eklenebilir : Her cisim, kendinden bir parça eksiltildiğinde genlikçe küçüleceğine ve et de, hem büyüklük hem de küçüklükçe, niceliksel anlamda belirli olduğuna göre; etin en az (minimum) niceliğinde hiçbir cisimin ayrıştırılamayacağı açıktır : çünkü geri kalan et, etin en - azından daha az kalacaktır.»<sup>45</sup>

Aristoteles'in bu konuda yapıcı olarak öne sürdüğü başka bir görüş yoktur. Burada söylediklerine dayanarak, tözün parçacıklarına ilişkin görüşünün, Atomculuk ve Anaksagoras'ın bir uzlaşımı, bir biresimi olduğu söylenebilir. Aristoteles'e göre, **belirli nitelikler taşıyan en küçük parçalar** sözkonusudur. Bunlar, ne sonsuz sayıda nitelik taşıyor, ne de sonsuza değin bölünebiliyorlar. Belirli bir doğal türün belirli niteliklerini taşıyan en - az, en küçük parçalar (minima) bunlar. Öte yandan bir tutarsızlığa düşerek, tözün bölünemeyen bir parçasına ulaşabileceğini de öne sürmüş değil, Aristoteles. Çünkü minima (ya da Yunancasıyla 'elachsita') atome değil : Belirli nitelikler taşıyan en küçük parçalar, bölünmez olan özdeğin en küçük parçaları değil. Minima da bölünebiliyor, ancak bölünürse nitelik değiştiriyor ve artık eskiden olduğu eşitlik olmuyor. Aristoteles bu anlamdaki minimaları onaylamışsa da, çokçuların tersine, değişim olgusunu parçacıkların devinimiyle açıklamaya yanaşmamıştır.

## XI. DEĞİŞİM : DİLSEL ÖLÇÜTLER

Değişim konusunun tartışılabilir bir konu olması, bunun gerçek bir şeye karşılık olmasına, yani algıladığımız değişimin bir yanılğı olmamasına bağlıdır. Oysa Elea felsefesi, değişimi olanaksızlaştırarak doğanın felsefesini ve bilimini dışlamıştır. Değişimi olanaksız kılması yanı sıra, varlığın gördüğümüz, duyumladığımız gibi tikellerden değil, sürekli ve bölünemeyen bir tek ilkedен oluştuğunu öne sürmüştür. Bu böyleyse, doğa bilimine yine gerek kalmamaktadır. Dolayısıyla eğer gerçek bir doğa bilimi, somut varlığın bir felsefesi olacaksa, Parmenides'in yanılmış olması, bunun önkoşuludur. Geçen bölümde açıkladığımız gibi, Aristoteles'e göre Parmenides'i yanılğıya iten nedenler arasında töz ve nitelik ayrımını kavrayamamış olmak yatıyor. <sup>1</sup> Herhangi bir doğa bilimi, ancak bu ayrımın kabulü üzerine kurulabilir. Öte yandan, bunun kavramsal bir ayrım olduğunu ve fiziksel anlamda nitelikleri tözden ayırıp koparmaya olanak bulunmadığını da kavramak gerekir. Ayrımı bu aşırı anlamda alanlar, niteliklere bağımsız bir varlık atfetmek durumunda kalırlar. Buy-sa, Platon'unki gibi görüşlere yol açarak, somut varlığı bir gölgeler evrenine indirgemek sonucunu doğurur.

Değişim düşüncesinin 'karşıt nitelikler' düşüncesiyle olan yakın ilişkisine daha önce değinilmişti. Bir niteliğin

değişmesi, onun gidip bir başkasının gelmesi olarak bildirildiğine göre, değişim bir anlamda, karşıtlar arasındaki bir gidiş - geliş olmalıdır. Herakleitos'un ki en keskini olmak üzere, bu temayı felsefesinin odağında tutan fizikçilerin sayısı küçümsenemez. Aristoteles de bu geleneği sürdürür. «Doğal süreçlerle varlığa gelen.. her şey ya bir karşıttır ya da karşıtların ürettiği bir şeydir.»<sup>2</sup> «Varlığa gelen ve yokolan her şey ya karşıtımdan ya da ara bir konumdan gelir, veya böyle konumlara geçer. Ara konumlar, örneğin renklerin siyah ve beyazdan geldikleri gibi, karşıtların türevidirler.»<sup>3</sup> Aristoteles, burada yanlış bir optik kuramı öne sürüyor olsa da, ne demek istediğini açıkça anlatabiliyor: Aristoteles için karşıtlar, aynı tür yüklem (örneğin «renk» ya da «katılık») kapsamında kalan iki uç konum. Öbür konumlar iki ucun türevleri, ya da bu ikisinden yapılan şeyler. Örneğin yarı - sert yüklemi hem katı hem de yumuşaktan pay almış sayılabilir. Aristoteles'in burada özellikle niteliksel değişimi kastettiğini gözden kaçırmamalıyız. «Değişen her şey» derken «şey» ile yüklemi ve özellikle de niteliği anıyor. Ortaya atılanın şöyle bir kuram olduğunu düşünebiliriz: Değişen her nitelik ya karşıtına ya da karşıtın berisinde kalan (yani değişen bu niteliğe karşıtımdan daha yakın sayılabilecek) başka bir niteliğe dönüşür. Bu dönüşüm aynı nitelik türü kapsamında gerçekleşir. Örneğin beyazlık katılığa dönüşemez; ancak başka bir renge dönüşebilir. «a» gibi bir nitelik değiştiğinde, «a»yı kapsayan «A» nitelik türü altındaki her hangi bir «a-değil» e dönüşür. «a-değil», a. 1 den a. n'ye kadar hepsi A'nın kapsamında kalmak üzere çeşitli nitelikleri kapsar. a. n bunların a'ya en uzağı olmak üzere a'nın karşıtıdır. Aristoteles, ara niteliklerin karşıtlardan türediğini söylerken, daha kaypak bir anlamda, yani iki karşıta **yakınlık derecelerinden** söz ediyormuş gibi yorumlanmalı.

**Fizik**, 5. bölüm'de ortaya atılan karşıtlara, 6. bölümde bir üçüncü ilke katılıyor. Bu, «karşıtların dayanağı (taşıyıcısı/altyapısı: substratum/hypekeimenon) olan üçüncü bir şey.»<sup>4</sup> Aristoteles bu temel ilkeleri, kendileri çözümlenmez olan çıkış noktaları olarak görüyor.<sup>5</sup> Onun yine bu bağlamda ortaya attığı **yoksunluk** (steresis) kavramı<sup>6</sup> bir niteliğin karşıtını ve ara konumları kapsar. Buna göre yoksunluk, belirli bir niteliğin taşınmıyor olmasıdır. Fakat, kendi türünden bir niteliğin nesne taşıyor olmasından dolayı, yoksunluktaki bir nitelik, **taşınabilir** bir niteliktir. Bir nesne, kendisinden yoksun olmadığı bir niteliği taşıyamaz. Örneğin, bir bitkinin görmesi sözkonusu olamaz; dolayısıyla bu, bizi burada ilgilendiren anlamında<sup>7</sup> bitkinin bir yoksunluğu sayılamaz. Bitkiyi oluşturan özdeğin görmek gibi bir potansiyeli yoktur.<sup>8</sup> Aristoteles yoksunluk ve karşıtlardan söz ederken herhangi bir yüklemi değil **niteliği** anlıyor. Bunu yaniden vurgulamak gerekiyor: Aristoteles örneklerini tutarlı olarak niteliklerden seçtiği gibi, başkalaşımı da bir **nitelik** değişimi olarak belirliyor. Dolayısıyla dokuz kategoriden töz, nicelik, yer, zaman ve nitelik dışında kalanların sonuçta bu beşine indirgendikleri öne sürülebilir.

Aristoteles kitabının bir yerinde<sup>9</sup> karşıtlık kavramının «karmaşıklara» da uygulandığını söylüyorsa da, bunu «töz» olarak anlamak için hiçbir gerekçe yoktur. Çünkü Aristoteles hem **Fizik**'te<sup>10</sup> hem de **Kategoriler**'de<sup>11</sup> tözün bir karşıtı olamayacağını açıkça belirtiyor. İleride görüleceği gibi töz de bir şeyden gelir; örneğin yontu tunçtan gelir; ancak bu, **niteliklerin** karşıtları ya da yoksunlukları anlamındaki bir yoksunluk ya da karşıtlık değildir. Varlığa gelen her şey bir başka varlıktan gelir; fakat ancak nitelikler söz konusu olduğunda bu bir karşıt ya da yoksunluktur. (Tözün nereden geldiğini az sonra ele alacağız.) Aristoteles karşıtlık ve yoksunluk kavramlarını,

daha sonra «form» kavramında eritiyor.<sup>12</sup> Dolayısıyla form, bunları özetlemek, bir bütün olarak sunmak için kullanılan daha zengin içerikli bir kavram. Genellikle ve ortaya özel bir gerek çıkmadıkça Aristoteles karşıt ve yoksunluğu «form» terimiyle karşılayacaktır, artık.

Aristoteles **Fizik**'in 1. kitap 7. bölümünde bir birincil tözün kimi yüklemelerini değiştirmekle geçireceği her türlü değişimin kavranışına temel olan düşünsel - dilsel yapıyı belirlemeye çalışır. Bununla ilgili olarak, değişimin açıklama ve çözümlemesi, hiçbir özcü öğretiyi varsaymayı gerektirmez. Öte yandan özcülük ve özcü öğretiler, değişim biçimleri arasında çizilen ayrımların dolaysız sonuçları olarak ortaya çıkarlar. 7. bölümde Aristoteles, pek çok başka araştırmaya başlarken de yaptığı gibi, dilin kullanışlarını inceleyerek değişim kavramının çeşitliliklerini tanımayı amaçlar. Dilsel kullanımları inceleyerek kavramsal yapı üzerine felsefi sonuçlar çıkarsamak, Aristoteles'in öncülüğünü yaptığı ve günümüzde de yaygın olarak kullanılan bir felsefe yöntem ve geleneği oluşturmuştur. Önce, «a'nın b olması» (a'nın b'ye dönüşmesi/a'nın b'leşmesi) ve «a'nın b'den gelmesi» (a'nın b'den oluşması/varolması/varlığa gelmesi) kullanımlarını ayırt eder.<sup>13</sup> Bunlardan önceki, değişime ilişkin dilegetirileri-mizin **genel biçimi** olarak belirlenir. Fakat her değişim aynı türden değildir. Kimi değişim yalnızca önceki kullanımla dilegelebilir : «a, b olur», «a, b'leşir». Bu tür değişim, bir **tözün** başkalaşması, örneğin bir **insanın** aydın olması, yani aydın bir insana dönüşmesine ilişkindir. Aristoteles 8. bölümde bu tür değişime «nitelenmiş değişim» diyor. Nitelenmiş değişim, bir şey üzerindeki ve bir şeye bağlı olan değişim türüdür. Bir başka deyişle de nitelenmiş değişim, «niteliksel değişim» ya da «başkalaşım»-dan başka bir şey değildir.

Yukarıda ele alınan değişim durumlarında, bu kez

dikkatimizi ve kastettiğimiz anlamı **karşıtlar** üzerinde yoğunlaştıralım. Bu, yukarıda açıklandığı gibi, yüklem ve yoksunluk üzerine yoğunlaşmak olacaktır.<sup>14</sup> Bu durumda aynı formülü kullanıp, aynı değişim üzerine bu kez başka bir düşünceyi, «aydın olmayanın aydın olması» biçiminde dile getirmiş oluruz. Aristoteles karşıtlara ilişkin bu son düşüncenin verilen ikinci formülle de anlatıma dökülebildiğini gözlemliyor : «Aydın olmayandan aydının var olması, varlığa gelmesi.» Buna karşılık, mantıksal olarak söylenemeyecek bir şey, «Aydının insandan varlığa gelmesi»dir. Dolayısıyla ikinci formül, ele alınan ilk düşünceyi dile getirmede kullanılamaz. Gerçekte, tartışılan bu durumlar iki ayrı şey değil, aynı başkalaşım durumudur. Bütün fark, yukarıda belirlenen üç ilke açısından dikkatin başka yönler e çevrilmesi ve aynı değişim durumu üzerine iki farklı düşünce dile getiriliyor olmasındadır. Bu, yoğunlaşım konusunun kaydırılabilmesi olanaklılığı, şunu görebilmemizi sağlar : «Yalın bir şeyin, bir şey olduğu (bir şeye dönüştüğü) söylendiğinde, o şey, bir durumda bu süreç içinde var olmaya devam eder, başka bir durumda etmez. İnsan aydın olduğunda da (aydına dönüştüğünde de) insan olarak kalır; oysa aydın olmayan, ne kendi başına ne de özne ile birleşmiş olarak varlığını sürdürmez.»<sup>15</sup> Bütün bunlardan anlaşılan, başkalaşım da, varlığını devam ettiren bir şey, yani değişimin öznesi olarak bir töz bulunduğu gibi, karşıtına dönüşerek varlığını yitiren bir yüklem in, ya da öznenin taşıdığı bir niteliğin de söz konusu olduğu.. Aristoteles, bu gözlemi başkalaşıma ilişkin olarak tam bir genellik ile öne sürüyor : Özneyi ve yüklemi yalın (örneğin, insan, aydın olmayan) ya da bileşik (aydın insan) ifadelerle dile getirmemiz bunu etkilemiyor : «aydın olmayan insan, aydın bir insan olur.» Aristoteles şöyle ekliyor : «... Böylece görülebildiği gibi, (önerdiğimiz biçimde incelenirse) her varlığa geliş olayında, te-

melde olup (dayanak olup) varlığa geldiği söylenen bir şeyin bulunması gerekir. Bu şey, sayıca bir olsa da form olarak bir değildir. (Bununla onun değişik biçimlerde belirtilebileceğini kastediyorum.) Çünkü insan olmak aydın olmamakla aynı şey değildir. Ayrıca, bunlardan biri varlığını sürdürürken öbürü sürdürmüyor. Karşıt olmayan varlığını sürdürürken (çünkü «insan» varlığını sürdürüyor) ne aydın olmayan, ne de ikisinin bileşimi olan aydın olmayan insan varlığını sürdürmüyor.»<sup>16</sup>

Demek ki, «... den (varlığa) gelmek», içinde bir şeyin yitirildiği, daha kökten bir değişimi gösteren bir formül konumunda: Böyle bir «değişim, içinden varlığını sürdürerek çıkamayanın durumunu»<sup>17</sup> dile getiriyor. Aristoteles buna, ayrıcalıklı durumların da bulunduğunu hemen ekliyor. Örneğin, yontunun tunçtan (varlığa) geldiği de söylenir. Tıpkı 'aydın olmayan' yüklemine yitirildiği gibi, burada da tunç parçasının yitirildiği ve tunçtan yeni bir tözün yani yontu olan bir nesnenin varedildiği öne sürülebilir. Bu koşutluğa karşın iki durum arasında şu önemli fark var: Aristoteles, tunçtan varlığa gelen yontuya ilişkin durumda «tunçun yontu olması» (yontulaşması / yontuya dönüşmesi) formülünün geçerli olarak kullanılmazken «aydın olmayanın aydın olması» ifadesinin, ona ilişkin durumu uygun olarak dile getirdiğini belirtiyor. Sonuç olarak ortaya çıkan, «... den gelmek» formülünün kullanıldığı yerlerde daha kökten bir değişimin içeriliyor olduğu. Eğer bu, yüklemelere uygulanıyorsa kastedilen **yoksunluk** oluyor. Öte yandan formül öznelere uygulandığındaysa, **tözsel değişim** söz konusu oluyor.

Aristoteles bunu izleyen bölümlerde<sup>18</sup> «a'nın b olması (b'leşmesi)» ile yeni olarak ele aldığı «a'nın varlığa gelmesi» formüllerini ayırt ediyor. İki ifade arasındaki temel fark, önceki genel formülün (a'nın b olması) yalnızca **nitelenmiş değişimi** dile getiriyor olmasına karşılık,

yeni formülün (a'nın varlığa gelmesi) yalnızca tözlere uygulanabilir olması.<sup>19</sup> Buna göre «a'nın b olması» başkalaşımı dile getirirken, «a'nın varlığa gelmesi» tözsel ya da nitelenmemiş değişimi dilegetiriyor. «a'nın b'den gelmesi» formülü ise, yerine göre ve yükleme ya da özneye uygulanıyor oluşuna göre, her iki değişim biçimini de dilegetirebiliyor. Değişimi dilegetiren bu ifadeler aracılığıyla kurulan ayrımları şu şemada toparlayabiliriz :

Nitelenmiş değişim		Nitelenmemiş değişim
«a, b oluyor» («a, b'leşiyor», «a, b'ye dönüşüyor»)	«a, b'den geliyor» («a, b'den oluşuyor / varoluyor / varlığa geliyor»)	«a varlığa geliyor»
↓	↓	↓
-Eğer değişim yalnızca bu formülle dilegelebiliyorsa bir tozun başkalaşımı üzerinedir.	Eğer değişim her iki formülle de dilegelebiliyorsa, bir niteliğin değişimine ilişkindir.	Eğer değişim her iki formülle de dilegelebiliyorsa, toze ilişkindir ve tözün değişimini bildirir.
Başkalaşım (niteliksel değişim)		Tozsel değişim

Nitelenmemiş değişimi incelediğimizde, varlığa geldiği söylenen tözün yoktan değil, ona temel ya da altyapı olan bir şeyden, yani bir dayanaktan geldiğini görüyoruz. Bu, aynı değişim biçiminin «a, b'den geliyor» formülüyle dilegelebilişinden de bellidir. Aristoteles tözsel değişimin hangi yollardan gerçekleşebileceğini açıklıyor : Ona göre bu, biçim değiştirerek, büyüyerek, kimi parçaları eksilterek, parçaları üst üste ekleyerek ve niteliksel değişim yo-

luyla olanak buluyor.<sup>20</sup> Burada açıkça anlaşılan, yeni tözün kendisinden geldiği bir temelin (dayanağın) bulunması gereği. Çünkü tözsel değişim, büyüme, küçülme, biçim ve nitelik değişimi gibi daha küçük ölçekteki değişimler yoluyla gerçekleştiğine ve bütün bu değişim biçimleri birer töz gerektirdiğine göre, bu değişimlerin tözü, tözsel değişim sonunda varlığa gelen tözün dayanağı olmalıdır.

Aristoteles'i vardığı sonuçları özetlerken izleyelim : Önce değişimin ögeleri ayırt edilmiş bulunuyor. Bunlar fiziksel anlamda ayrılamayan, ancak çözümsel, ya da mantıksal olarak ayırt edilen ilkeler : Varlığa gelen şey ve varlığa geldiği söylenene dönüşen şey. Bu sonuncu, yerine göre ya karşıt ya da özne anlamında kavranıyor.<sup>21</sup> 190<sup>b</sup> 16'dan başlayarak Aristoteles bu ögeleri **form** ve **özdek** terminolojisiyle dilegetiriyor. Öznenin betimlenebilir yani yüklemisel yönünü form oluşturduğuna göre, bir öznenin formu ikidir : Bunlar, karşıtlar, ya da taşınan nitelik ile onun yoksunluğudur.<sup>22</sup> Buna karşılık özne sayıca birdir. Onu sayıca bir kılan, ya da bireyleştiren de «genelde, özdektir - bu sayılan özdektir, çünkü o daha çok bir «bu» doğası (tikel bir doğa) taşır.»<sup>23</sup> Değişim en az iki türdür. Bunlardan biri, formdaki değişimdir ve bir karşıttan öbürüne dönüşümü içerir. Böyle değişim, üzerinde gerçekleşeceği bir dayanağı gerektirir.<sup>24</sup> «Dayanak karşıtlardan farklıdır, çünkü kendisi bir karşıt değildir.»<sup>25</sup> İkinci tür değişim, temeldeki doğadan (dayanaktan) yeni bir tözün meydana gelişidir.<sup>26</sup> Bu doğa, bilimsel bilginin konusudur. Aristoteles'in bundan anladığı, **özdektir**. Özdek olarak belirlenen dayanak, varlığa gelen töze görecelidir. Bu, ileride de tartışılacağı gibi, potansiyellik öğretisiyle iç içedir. Bir nesneye özdek olan dayanak, kendisinden bu yeni nesnenin varlığa gelmesi olanaklı olan, başlı başına bir nesne, bir tözdür. Bu açıdan,

formu daha karmaşık olan bölümlenmiş (articulated) bir tözün özdeği, formu daha az bölümlenmiş bir başka tözdür. Böylece bir nesne bir başkasından gelir. «Tunç yontuya, tahta yatağa, ya da özdek ve biçimsiz olan, form kazanmadan önce formu olan herhangi bir şeye göre neyse, temeldeki doğa da töze göre, yani «buna», ya da varolana göre, odur.»<sup>27</sup> Aristoteles, özdek kavramını belirginleştiriyor. Çünkü bu bağlamda onu yoksunluk kavramından ayırt etmek önem kazanıyor. «... Özdek yalnızca taşıdığı bir yüklem dolayısıyla yokluktur; buna karşılık yoksunluk, kendi doğası gereği, bir yokluktur. Ayrıca özdek hemen hemen ve bir anlamda da bütünüyle, tözdür; oysa yoksunluk hiçbir anlamda töz değildir.»<sup>28</sup> Peki özdek «taşıdığı bir yüklem dolayısıyla» nasıl bir yokluktur? Aristoteles bunu potansiyellik kavramını kullanarak yanıtlıyor : «Özdek bir anlamda varlığa gelir ve yok olurken, bir başka anlamda varolup yokolmaz. Özdeğin varlığı, yoksunluğu içinde taşıyan şey olarak, kendi doğası içinde son bulur; çünkü varlığı son bulan - yani yoksunluk - onun içinde bulunmaktadır. Fakat bir potansiyellik olarak varlığı, kendi doğası içinde son bulmaz ve bu doğa, varlığa geliş ve yokoluşun kapsamının zorunlu olarak dışındadır.»<sup>29</sup> Özdek değişim içinde varlığını koruyan ilke olarak, her zaman var olan şeydir. «Çünkü benim özdek tanımım tam olarak şudur : Her şeyin kendisinden nitelenmemiş olarak varlığa geldiği ve bunun sonucunda da kalıcı olan birincil dayanak.»<sup>30</sup> Özdek, «dışinin erkeği istediği gibi formu isteyen şeydir.»<sup>31</sup> Formu kazandığında da, böylece ortaya çıkan yeni tözün temel doğasını (dayanağını) oluşturur.

Dolayısıyla, Aristoteles'in değişim sorununa önerdiği çözüm şu oluyor :<sup>32</sup> 5. yy'ın başında yaşayan doğa filozofları değişimi saltık bir anlamda yorumlayarak büyük bir yanılgıya düşmüşlerdi. Parmenides'in değişimi olanaksız-

laştıran uslamlaması, saltık değişimin, **ex nihilo nihil fit** ilkesiyle çelişmesi nedeniyle geçerlilik kazanabildi. «Biz onlarla, var olmayandan nitelenmemiş olarak hiç bir şeyin gelemeyeceğini savundukları yerde görüş birliği içindeyiz. Ancak buna karşılık biz bir şeyin, nitelenmiş anlamda, varolmayandan gelebileceğini de öne sürüyoruz. Çünkü bir şey varlığa yoksunluktan gelir; yoksunluksa, kendi doğası içinde yokluktur.»<sup>33</sup>

Aristoteles'in dilsel kullanımların incelenmesinden başlayarak burada saptamış olduğu, tözsel değişim ve başkalaşım arasındaki ayırımıdır. Bilindiği gibi, Aristoteles için büyüme ve yer değiştirme gibi başka değişim biçimleri de vardır. Bunları nasıl ayırt ettiğini önümüzdeki bölümlerde izleyeceğiz. Bu noktaya değin ortaya çıkan önemli bir olgu, değişim açısından özdeğin konumu oluyor. Özdek, değişimin üzerinde gerçekleştiği, kendisi yok olmayan ve varolmayan, ayrıca da ortaya yeni çıkacak yüklem ya da tözü potansiyel olarak içinde taşıyan bir ilke. Aynı ilke, Parmenides'in sorununu gereksiz ve geçersiz kılıyor.

## XII. TÖZSEL DEĞİŞİM : VARLIK BİLİMSEL AÇI

Aristoteles, **Varlığa Geliş ve Yokoluş**'un ilk kitabındaki 3., 4. ve 5. Bölümlerde tözsel değişim, başkalaşım ve büyümeye ilişkin kimi varlıkbilimsel özellikler belirleyerek, bunları tartışır. Öncelikle yapmaya çalıştığı, yine, varlığa geliş (ve yokoluş) ile başkalaşımı ayırt etmektir. 317<sup>b</sup> 14'te bu konuyu daha önce **Fizik**'te ele almış olduğuna değinir. Ancak oradaki ele alış ile, buradaki tartışma farklıdır. **Fizik**'teki açıklamalar kavramsal ve dilsel bir temelle dayandırılırken, **Varlığa geliş ve Yokoluş**'un açıklamaları, öncekileri tamamlayan varlıkbilimsel gözlemlerden oluşur.

Aristoteles nitelenmiş ve nitelenmemiş değişimler arasındaki ayrıma değinirken, nitelenmemiş değişimin güç ve çapraşık bir olgu olduğunu belirtir. Çünkü bu, «bu» sözcüğüyle yönletilebilen bir şeyin, yani bir tözün varlığa gelişidir. Oysa değişim bir aktüelleşme olgusuysa, tözsel değişimde ortaya çıkan şeyin potansiyel bir şeyden gelmiş olması gerekir. «... Varlığa geliş, potansiyel olarak «varolan», fakat aktüel olarak «varolmayan» bir şeyin önden varolmasını zorunlu kılar.»<sup>1</sup> Aristoteles karşıtlara ilişkin tartışmalarda hep olumluyu ele alır, onu açıklar, onu örnek verir. Örneğin varlığa geliş ve yokoluş konusunu incelerken, çözümlemesini hemen bütünüyle varlığa

geliş üzerine kurar. Yokoluş ya da bozulmaya değindiği seyrek bölümlerden birinde Aristoteles şöyle diyor : «... Aynı soru yokoluşa ilişkin olarak da sorulabilir. Çünkü eğer tözsel bir şey varlığa geliyorsa, orada bu varlığa gelen şeyin kendisinden geldiği ve yok olan şeyin de kendisine zorunlu olarak dönüşeceği (aktüel değil fakat potansiyel olarak) varolan bir (başka) tözün de bulunacağı açıktır.»<sup>2</sup> Bu dilegetirişi, **ex nihilo nihil fit** ilkesinin ikinci yarısını karşılayan bir açıklama olarak yorumluyoruz: Hiçbir varlık yokoldan gelmediği gibi, hiç bir varlık da tam anlamda bir yokluğa gitmez. Yokolduğu söylenen bir şey, ancak aktüellikten potansiyelliğe dönüşür. Varlığını, aktüel varlığa yeni geçen tözün içinde potansiyel olarak sürdürür. Yeni tözün özdeğini, yani dayanağını oluşturur.

Tözün kendisinden aktüelleştiği potansiyel «bu» nun (yani potansiyel tikelin) varlıksal konumu nedir? «... Yalnızca potansiyel olarak 'bu' olan (yalnızca potansiyel olarak varolan) ve 'potansiyel olarak' nitelendirmesi olmadan 'bu' olmayan (var olmayan) şey, belirli bir büyüklük, nitelik ya da konum taşıyacak mıdır?»<sup>3</sup> Bu belirlenimleri de **potansiyel olarak** taşıdığını söyleyecek olursak, bu potansiyel tözün, bütünüyle belirlenimsiz bir varlık olduğunu, üstelik belirlenimsiz bir varlık olarak **ayrı** bir varlığa sahip olduğunu da öne sürmek durumunda kalacağız. Ayrıca bunun sonucu olarak varlığın yokluktan geldiğini de ileri sürmüş olacağız. Böylece **ex nihilo** ilkesiyle çelişkiye gireceğiz. Öte yandan, bunun belirlenimlerini, kendisi bir töz olmadan taşıdığını söyleyecek olursak, bu kez kendimizi Platon'un, yüklemeleri tikel tözlerden ayırıp onları öncel kılan, olanaksız savına itmiş olacağız.

Sıradan insanların kanıları, yukarıki iki almasıktan öncekine kimi yakınlıklar gösteriyor. Şimdi, yalnızca aktüel olanın algılanabilir olacağı açık olsa gerek : Potansiyel olan, henüz kendini ortaya koymamış, kendini gözle,

duyularla, kavranabilir kılmamıştır. Görünmez olandan «Görünür malzeme konumuna doğru bir değişim olduğunda, insanlar bir varlığa gelişin gerçekleştiğini öne sürerler; öte yandan değişim görünmez malzemeye doğru olduğunda, bunu «yokoluş» diye adlandırırılar.»<sup>4</sup> «Bunun nedeni 'varolan' ve 'varolmayan'ı algılayış ve algılamayışa göre ayırt ediyor olmalarıdır. Bu, algının onlar için bilgi gücünü taşımasından dolayı, tıpkı bilinebilir olanın 'var', bilinemez olanın da 'yok' sayılışı gibidir... Şeylerin varlığını, algılanıyor veya algılanabilir oluşlarıyla değerlendirirler. Böyle düşünmekle tam olarak doğru bir şey söylemeler de, doğrunun yolu üzerindedir.»<sup>5</sup> Burada Aristoteles'i 18. yy'ın Deneyci varlık ölçütünü tartışırken görmek epey ilginç : Sağduyu eğilimleriyle bunu doğruya yakın buluyor. Oysa, unutulmaması gereken, bilgi söz konusu olduğunda, Aristoteles'in Platon'a en çok yaklaşan yönünün gündeme geldiğidir. O, salt algıyı ya da algılanabilirliği en azından bu nedenle bilgi sayamaz. Ancak Aristoteles'in şimdiki bağlamda işaret ettiği, başka bir şey : Yukarıda da belirttiğimiz gibi, algılanan ve algılanabilir olan yalnızca aktüel olandır. Oysa bir anlamda varolduğu halde algının bütünüyle dışında kalan, bir potansiyel varlık alanı da sözkonusudur. Dolayısıyla, sıradan insanların, varlığa geliş yokluktanmış gibi değerlendirerek yanılığa düşmelerinin nedeni de, algılanmadığı halde potansiyel olarak varolanı farkedememeleridir.

Aristoteles'in kendi açıklaması, varlığa geliş ve yokoluşun, **aynı dönüşüm** içindeki **iki farklı yön** oluşturduklarıdır. Ne zaman bir şey varlığa gelse, bir başka şey yok olur. Varlığa gelen töz ile yokolan arasındaki ayrım, algılanabilir duruma gelen ile algılanabilirliğini yitiren arasındaki ayrıma bağlanıyor. «... Adlandırmadaki bu ayrım, değişimin kendisine ve kendisinden gerçekleştiği malzemenin farklılığına bağlı. Malzemenin ya tözsel olup olmadı-

ğına, ya daha çok ve daha az tözsel oluşuna, ya da daha az veya daha çok algılanabilir oluşuna bağlı.»<sup>6</sup> Bundan anlaşıldığına göre, değişim içinde yer alan tözlerden hangisinin varlığa gelişin, hangisinin de yokoluşun, sonucu olduğunu, daha az ya da daha çok algılanabilirlik, belirli oluş, olumluluk ya da aktüellik ile kararlaştırmak durumundayız. Bu nitelikleri «daha çok» taşıyan, varlığa gelen şey, daha az taşıyansa yokluğa göçen şey oluyor. Önemli olan, bu nitelenmemiş anlamdaki değişimde bile yokoluşun, tam bir yokoluşu içermediğidir. Çünkü daha az belirli ya da daha az algılanabilir olan, aktüelliğe geçen şeyin içinde potansiyel olarak varolmaya devam edecektir. «Tözler sözkonusu olduğunda, bir şeyin varlığa gelmesi her zaman bir başkasının yokolması; birinin yokolması da bir başkasının varlığa gelmesidir.»<sup>7</sup> «Bir şey algılanmaz bir konuma ve bu anlamda da varolmamaya dönüştüğünde, insanlar bundan nasıl nitelenmemiş anlamda 'yokoluş' diye sözediyorlarsa, algılanmayışın dışına çıkan şeyler için de bunların 'yokluktan varlığa geldiklerini' söylerler.»<sup>8</sup>

Aristoteles, aynı olguya değişik açılardan tekrar tekrar yaklaşarak, yaptığı bu incelikli belirlemelerden sonra, başkalaşım ile tözsel değişim arasındaki ayrımı artık kesinleştiriyor. **Varlığa geliş ve Yokoluş'un** I. Kitabının 4. bölümünde başkalaşımı, dayanağın kalıcılığı algılanabilir bir biçimde sürerken, onun taşıdığı niteliklerde meydana gelen bir değişiklik olarak saptıyor. Öte yandan yine Aristoteles'e göre, tözün özdeşliğinin yitirildiği ve alt yapının algılanmaz olduğu durumlarda, nesne bütünüyle değişmektedir. Bu durum, bir tözün yokolması ve bir başkasının varlığa gelişidir.<sup>9</sup> «.. Eğer böyle durumlarda (karşıt çiftlerinden biri olarak) herhangi bir özellik, varlığa gelen nesnedeki kalıcılığını, yokolan nesnede bulunuşuyla özdeş bir biçimde sürdürecektir olursa, birincinin kendi-

sine dönüştüğü ikinci nesne, bu özdeş kalan şeyin bir niteliği olmamalıdır. Aksi halde bu değişimin biçimi yine 'başkalaşım' olur.»<sup>10</sup> Bunu bir örnekle açıklayacak olursak, yokolan tunç parçası ve varlığa gelen yontunun aynı rengi taşımaları gibi bir durum söz konusu olacak. Bu durumda, yontu, kendi taşıdığı rengin bir niteliği sayılamayacağından bir başkalaşım değil, tözsel değişimle karşı karşıyayız. Öte yandan, örneğin aydın olmayan insan yok olmuş ve yerine aydın insan gelmiş olsun. Burada insan özdeşliğini yitirmeden var olmaya devam etmiş oluyor. Eğer aydın olmak ve olmamak insanda özsel olarak bulunan nitelikler arasında olsalardı, bu değişim türü varlığa geliş ve yokoluşa girerdi. Oysa gerçekte bu ikisi, özdeş olarak kalanın, yani insanın nitelikleridir. Dolayısıyla eldeki bu değişim durumu da, başkalaşımdır.<sup>11</sup>

Değişim türlerinin yalnız bu ikisiyle (varlığa geliş ve başkalaşım) sınırlı olmadığını biliyoruz. Aristoteles, felsefi yapının çeşitli yerlerinde yinelediği dörtlü ayrımı, bu kez temel kategorileri kullanarak belirliyor : «Değişim bir karşıttan öbürüne **nicelikte** gerçekleştiğinde, bu, büyüme ve küçülmedir; değişim yere ilişkin olduğunda «devinimdir;» özelliklerde yani **nitelikte** gerçekleştiğinde ise «başkalaşım» olur : Geride.. Sonucu bir özellik olan hiçbir şey kalmadığında da, değişimin çeşidi, varlığa geliştir. Bu sonuncunun tersi yokoluştur. Terimin en uygun anlamında 'özdek', varlığa geliş ve yokoluşun alıcısı olarak **dayanak** ile özdeşleştirilmek durumundadır. Öbür değişim türlerinin dayanağı da, belirli bir anlamda «özdektir», çünkü bütün bu dayanaklar, şu ya da bu türdeki 'karşıtların' alıcısıdır.»<sup>12</sup>

Aristoteles **Fizik**'te tözsel değişimi dilsel olarak ayırt etmeyi amaçlarken **Varlığa geliş ve Yokoluş**'ta bu ayrımı bilgisel ve varlıksal ölçütlerle, daha derinden ve bir kez daha çizmişti. **Metafizik**'te ise, artık varlığa geliş ayırt

etmeye çalışmaz. Varlığa gelişin öbür değişim biçimlerinden farklılığını bu kez varsayarak, onun metafizik çözümlemesini, bu anlamdaki betimlemesini verir. Aristoteles **Metafizik Lamda**'nın ilk üç bölümünde, töz ve değişime ilişkin öğretisini özetler. Burada değişim üzerine söylediklerini gözden geçirdiğimizde, onun değişimi, potansiyel ve aktüel kavramları üzerinde yapılandırışının, kendisini Demokritos'unkinden farklı bir yaklaşıma götürdüğünü açıkça belirttiğini görüyoruz. Bu açıklamanın atomcu mekanizmden «daha üstün» olduğunu söylüyor, Aristoteles.<sup>13</sup> Dört tür değişimi bir kez daha belirliyor: «Bireysel doğaya ilişkin olarak varoluş ve yokoluş; niteliğe ilişkin olarak farklılaşım; niceliğe ilişkin olarak büyüme ve azalma; yere ilişkin olarak devinim. Değişim belirli durumlarda, bu yönlerin biri ya da ikisine ilişkin olarak, karşıt durumlara doğru gerçekleşecektir. Bundan dolayı değişen özdek her iki duruma da yatkın olmalıdır. 'Var olan'ın iki anlamı bulunduğu göre, her şeyin potansiyelden aktüele, örneğin potansiyel olarak beyaz olandan aktüel olarak beyaz olana doğru değiştiğini ve bunun büyüme ile azalma için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre bir şey yüzeysel olarak varolmayandan varlığa gelebildiği gibi, her şey de, var olandan, yani aktüel olarak varolmasa da potansiyel olarak varolandan gelir.»<sup>14</sup> «... Eğer bir şeyin varlığı bir potansiyellik anlamındaysa, bu, ne olursa olsun her şeye olan bir potansiyellik değildir; başka başka şeylerden yine başka başka şeyler oluşur.»<sup>15</sup> **Metafizik Lamda**'nın 3. bölümüne başlarken, **Zeta**'daki 8. bölümün ana savını özetliyor, Aristoteles: «.. Ne en yakın özdek, ne de en yakın form, varlığa gelen şeyler değildirler. Çünkü her değişimde, bir şey (özdek) bir şey tarafından (en yakın devindirici), bir şeye (form) değiştirilir. Eğer yalnızca tunç yuvarlaklaşıyor olmayıp da, hem tunç hem de yuvarlaklık varlığa geliyor olsalardı, sonsuz bir gerile-

me sözkonusu olurdu. Öyle ise, sürecin durduğu bir yer olmalıdır.»<sup>16</sup>

Varoluş ya doğal olarak ya yapay olarak, ya da rastlantı dolayısıyla gerçekleşir.<sup>17</sup> Doğal olarak gerçekleşen varoluşu ayırt eden özellik, bunun doğa yasalarına uyarak gerçekleşmesidir. Aristoteles burada özdek kavramını bir kez daha ve bir ölçüde de farklı bir açıdan belirliyor. Özdek, değişimin üzerinde gerçekleştiği ilke, tikellerin bireyleşim ilkesi, bir tözün potansiyelini içinde bulunduran ilke gibi belirlenimleri yanısıra, burada da «bir şeyin kendisinden oluştuğu şey» olarak, yani varolan bir şey neden, hangi varlık ilkesinden varolmuşsa, işte bu ilke olarak belirleniyor. Aristoteles'in dizgesinde bu farklı belirlenimler birbirleriyle tam bir uyum ve tutarlılık gösterir : Her bir belirleme, öbürlerini tamamlar. Örneğin belirli bir X'in belirli bir Y'den oluşması için, Y'nin, üzerinde değişimin gerçekleşebileceği türden bir ilke olması, kendisinde X'lik potansiyelini bulundurması ve X ortaya çıktığında, onun oluşum ögelerinden biri olarak, bu tözü başka tikellerden ayrı kılabilmesi gerekir. Özdeğin, Aristoteles için aynı zamanda bir bireyleşim ilkesi olması ve bu en son anlamda<sup>18</sup> belirlendiği gibi, bireyin kökeni sayılması, kökenin zorunluluğu gibi, günümüzde Saul Kripke tarafından savunulan özcü savı Aristoteles felsefesi için de geçerli kılıyor. Çünkü eğer X'in özdeşliği ve bireyliğini veren Y ise ve X'in kökeni de Y ise, X'in Y den başka bir özdek parçasından yapılmış olması olanak dışında kalır. Eğer X gibi bir nesne T'den yapılmış olsaydı, şimdi X olan nesne ile özdeş olamazdı. Çünkü X, Y'den, o nesne ise T'den yapılmış olurlardı. Tabii Aristoteles'in öne sürdüğü köken zorunluluğu Kripke'ninkinden bir ölçüde farklı olacak. Çünkü Kripke ve çağdaş özcüler için bir nesnenin varolduğu süre içinde özdeğini değiştirmesi olanaklı görülüyor. Aristoteles'in felsefi tartışmaları ara-

sında pek yer vermediği, oysa kendi savları bağlamında da ortaya çıkabilecek bir sorun, belirli bir tikel nesnenin formunu değiştirmeden, aşamalı ve yavaş yavaş olmak üzere özdeğini değiştirmenin, bu nesnenin özdeşliğini etkileyip etkilemeyeceğidir. Örneğin bir tunç yontudan bir-biri ardına küçük parçalar koparıp bunların yerlerini her seferinde aynı renkteki plastik bir malzeme ile doldurmakla, bir süre sonra yontunun özdeksel içeriğini bütünüyle değiştirebiliriz. Bu işlemin sonundaki yontu ile başındakinin özdeş olup olmadıkları sorusuna çağdaş filozoflar olumlu yanıt veriyor ve bu durumu açıklamaya çalışıyorlar. **Varlığa Geliş ve Yokoluş**'ta büyüme ile ilgili olarak ele aldığı «akan su» örneği dışında özdeğin değişimini pek tartışmayan Aristoteles<sup>19</sup> bu soruyu nasıl yanıtlardı? Büyüyen nesnelerin, tıpkı bir havuz gibi, bir yandan besin alırken bir yandan da kimi özdeği dışkı olarak atıklarını tartışırken, bunun özdeşliği etkilemeyeceğini varsayan bir tutum içinde görünüyor. Dolayısıyla, buradaki sezgileri doğrultusunda düşünerek, yukarıki soruya Aristoteles de 23 yüzyıl sonrasının düşünürleriyle aynı yanıtı verebilirdi. Ancak böyle bir yargının Aristoteles'in tikeldeki ilinekleri, bu tikele dayanak olan nesnenin niteliklerine bağlayan yorumuyla çelişeceği açık olmalı. Bu yorumu Bölüm 20'de tartışacağız.

Varlığa gelişe dönecek olursak, yukarıda da belirttiğimiz gibi özdek, varolanın kendinden geldiği şeydir. Bunun yanısıra, varlığa gelişin çözümsel öğeleri olarak varlığa gelenin varolmasında etmen olan şeyi ve varolanın kendisini, yani tikel nesneyi sayıyor. Aristoteles. Ona göre varoluşu çözümleyen bu her üç ilkenin de, **doğal** varoluş sözkonusu olduğunda, birer doğal nesne olmaları gerekir. Varlığın kendisinden geldiği şey ile onun varlığa aracılığıyla geldiği şey, sonuçta meydana gelen varlık gibi hem doğaldırlar hem de onunla aynı alt - türdendirler.

Bunların her üçünün de formel doğaları özdeştir. Çünkü, «İnsan, insandan gelir.»<sup>20</sup> Bunun dışında kalan ve örneğin at ve eşekten katırın doğması gibi durumlar doğaya aykırıdır.<sup>21</sup> Aristoteles'in bu üç ilkeyle erkek ve dişi arasında kurduğu koşutluğu anımsayacak olursak, özdek, belirli bir alt türden bir ana ile, form aynı alt türden bir baba ile, töz ise bunlardan doğan yavru ile bağdaştırılıyor. Aristoteles bu koşutluğu ancak bir ölçüde kurabilir. Çünkü özdeğin formu, tıpkı dişinin erkeği istediği gibi istediğini öne sürerken, özdek ile formun birleşimini, dişi ile erkeğin birleşmesiyle bir tutması gerek. Oysa dişi ile erkeğin birleşmesi, varlığa gelen aynı türden tözün ancak **nedenidir**. Form ve özdeğin birliğinin, dişi ve erkeğin birleşmesine tam bir karşılık oluşturmamasına karşın, Aristoteles bu örneği neden kullanıyor? Form özdeği sınırladığına, örttüğüne ve formun içine yerleşen şey özdek olduğuna göre, söylediğinin tersi daha da geçerli değil mi? Aristoteles'in seçiminin en az iki gerekçesi var. Önce özdek, içinde görünür olmayan pek çok olanaklı şeyi barındıran bir ilke. Potansiyellikleri, benliğinde, ananın yavrusunu içinde taşıdığı gibi örtük olarak taşıyor. Ayrıca özdek edilgin de olan bir şey. İkinci gerekçe ise 9. Bölümde açıklamış olduğumuz gibi, özdek kavramının düşünsel atası olan, Platon'daki «kap» ile ilgili.<sup>22</sup> Kap, ya da yer, formu içine alan, böylece nesneyi içinde varedip büyüten bir ilke. Platon bunu «ana» formu da «baba» saymıştı. Aristoteles «kap»ı özdeğe dönüştürürken, özdeği dişi sayıyor, ancak onun dişiliğini bir ölçüde azaltarak, kapsayıcı ve içine - alıcı niteliğini ondan koparıp alıyor.

Aristoteles, varolan ister doğal, ister yapay, ne olursa olsun, bunun bir özdeği bulunacağını söylüyor.<sup>23</sup> Doğal varoluşun dışında kalan bütün varlığa gelişi «yapma, üretme» olarak saptıyor.<sup>24</sup> Yapay varoluşa ilişkin olarak şöyle diyor : «Bütün yapmalar, üretmeler, sanattan, veya

bir güçten, veya düşünceden çıkarlar.» «Sanat ürünleri.. formları sanatçının anlığında olan şeylerdir.»<sup>25</sup> «Demek ki tüm yapma varlığa gelişin iki aşaması vardır : Düşünme ve üretme. İlkeden ve formdan çıkan şey, düşünmedir. Düşünmenin sonuçlanışından doğan şeyse yapma, üretmedir.»<sup>26</sup>

**Metafizik Zeta'nın 8. Bölümünde**, varlığa gelişinin ne türden bir şey olabileceği tartışılır. Aristoteles'in burada savunduğu, varolduğu veya varlığa geldiği söylenebilecek tek şeyin birincil tözler, yani somut tikel nesnelere olduğudur. Buna bağlı olarak Aristoteles özdeğin ve formların varlığa gelmesini olanak dışı sayar : Ne özdek ne de form, meydana gelen şeyler değildir. Yalnızca bunların bileşiği, yani somut nesne varlığa gelir. «Nasıl ki özne, yani tunç, meydana getirilemezse, aynı şekilde kürede (tunç kürenin bir küre olması ve tunç kürenin meydana getirilmesi ile iliniksel anlamda meydana getirilmesi dışında bırakılmak üzere) meydana getirilemez. Çünkü belli bir şeyi meydana getirmek, bu şeyi sözcüğün tam anlamında düşünülen bir öznenen varlığa getirmektir. Demek istediğim şu : Tuncu yuvarlak bir biçime sokmak, yuvarlaklığı veya küreyi meydana getirmek değildir. Böylece yapılan, başka bir şeyin varlığa getirilmesi, formun başka bir şeyde varedilmesi olur. Çünkü formun kendisini varlığa getirmek, önceden de onaylandığı gibi, bunu başka bir şeyden varlığa getirmeyi gerektirir. Örneğin bir tunç küreyi meydana getirmek, tunçtan yapılmış olan bir şeyi, küre olan başka bir şey haline getirmek demektir. Eğer burada öznenin kendisini de meydana getirirsek, kuşkusuz, onun kendisini de aynı şekilde meydana getirmemiz ve böylece bu sürecin sonsuza dek (geri) gitmesi gerekir.»<sup>27</sup> Aristoteles bunu izleyen paragraflarda formun yapılmış bir şey olmadığını, «üretimenin» ona uygulanabilecek bir kavram olmadığını yineliyor. Onun bun-

dan çıkarsadığı sonuç, **özün** üretilebilen bir şey olmayıp, ancak doğal ya da yapay bir yolla, başka bir şey üzerinde oluşturulan bir şey olduğu : Formu bir özdek parçasına yerleştiriyoruz ve sonuç olarak tunçtan bir küre elde ediyoruz.<sup>28</sup> «Bu söylediklerimizden form veya töz denen şeyin meydana gelmemiş olduğu, meydana gelen şeyin adını formdan alan, form ve özdeğin birleşmesinden oluşan bir bütün olduğu; her meydana gelen şeyin bir parçasının özdek olmasından dolayı da onun özdeği ve bu özdek yanın-da başka bir şeyi, yani formu içerdiği açıkça ortaya çıkmaktadır.»<sup>29</sup> Bir önceki bölümde özdeğe ilişkin olarak, «... kimi şeylerin gerçekleştikten sonra «şu» oldukları değil, 'Şundan' oldukları söyleniyor. Örneğin yontu «taş» değildir; «taştan» dır.»<sup>30</sup> Dolayısıyla, oluşumun üç ögesinden özdek, varlığa gelene içeriğini sağlarken, kendi adına bir nitelenim de veriyor; ancak somut nesne adını yine de form ögesinden alıyor.

Şimdi ortaya şöyle bir sorun çıkıyor : Varlığa gelişe ilişkin üç ögeden yalnızca somut nesne varlığa gelir; öbür ikisi varedilemez. Özdek, daha az belirlenmiş, nitelenmiş bir nesne olarak önden vardır. Peki ya form? Form da varlığa gelen bir şey değilse ve varlığa gelen de onu ancak özdeğin kendi üzerine almasıyla varlığa gelebiliyorsa, bundan formun da **nesneden önce** varolduğu sonucu çıkmaz mı? Bunu söylemek ise, Platonculuk'un onaylanması değil midir? Aristoteles kendisini aşkın formlar öğretisinden yine büyük bir özenle yalıtıyor. Eğer form kendi başına, bir birey olarak varolabilen (yani «bu» olan) bir şey olsaydı, nesnelere için varlığa geliş olanaksız olurdu, diyor Aristoteles.<sup>31</sup> Oysa form «bu» olan değil, «şöyle» olan bir ilke. Doğa olsun, insan olsun, nesneyi varlığa getiren etmenin yaptığı, «bundan» (somut bir özdek parçasından) «şöyle» (belirli bir form olan) bir şey elde etmektir : Dolayısıyla ortaya çıkan «**bundan şöyle**» bir

varlık, örneğin, taştan yontu, ya da «tunçtan küre»dir. «Öyleyse, kimi filozofların genellikle idealara yükledikleri 'neden oluş' özelliği bu tür gerçekliklerin varlığı bireylerden bağımsız anlamıyla onaylansa bile, tözlerin meydana gelişi ve yapılarına ilişkin (bir açıklama aracı) olarak hiçbir işe yaramaz. Öyleyse idealar, en azından bu neden dolayısıyla, kendinde tözler olamazlar.»<sup>32</sup>

### XIII. BÜYÜME VE KÜÇÜLME

Aristoteles **Varlığa Geliş ve Yokoluş**'un birinci kitabının beşinci bölümünü dört değişim türünden biri olan büyüme ve küçülmeye ayırıyor. Aristoteles için, değişim türlerinden birinin bir başkasına indirgenmesi söz konusu değildir. Örneğin tözsel değişim, kendisi öbür değişim türleri yoluyla gerçekleşen bir şey olmasına karşın, onlara çözümlenemez. Çünkü öbürlerinde sözkonusu olmadığı halde burada sözkonusu olan, tözün özdeşliğini yitirmesidir. Öte yandan Aristoteles'e göre devinim, en temel değişim türüdür. Çünkü öbür üç tür değişimin her biri, devinimi bir anlamda gerektirir.<sup>1</sup> Yine de bunlardan hiç biri, devinime indirgenemez. Özcülük, tözsel değişimin başkalaşıma indirgenemez oluşuna bağlıdır. Aristoteles'in varlığa geliş ve yokoluşu bu denli özen ve ayrıntıyla ayırt edişi ve onun öbürküllere göre daha kökten bir değişim biçimi olduğunu göstermeye çalışışı, özcülüğü temellendiren bir çabadır. Büyüme ve küçülmenin tartışması da, bu tür değişim ile öbürleri arasındaki ayrımı saptayarak, indirgenmezliği kesinleştirmek amacını taşır.

Büyüme, yalın anlamdaki «eklenme»den (addition) ayırt edilmelidir.<sup>2</sup> Bir geometrik biçimin yüzeyini genişletirsek, onu bir anlamda büyütmüş oluruz. Bir eve yeni bir kat ekleyerek, yine aynı anlamda, onu da büyütmüş

oluruz. Aristoteles'in kastettiği bağımsız değişim biçimi bu değildir. Çünkü bu, parçaların devinimine, yani doğrudan yer değiştirmelerine indirgenebileceği bir olgu. Aristoteles'in bağımsız bir değişim türü olarak gördüğü büyüme, yalnızca canlı varlıklarda gerçekleşen türdeki büyümedir.

Gerçekten de, büyümenin devinime, başkalaşım ve tözsel değişimden daha büyük bir yakınlığı vardır. Aristoteles, büyümeyi, yalnızca ona temel olan nicelik kategorisine, yani genliğe dayandırmanın, geçerli bir ayırım için tek başına yeterli olamayacağı kanısındadır. Ona göre asıl ayırıcı özellik, bu tür değişimin gerçekleşiş biçimindedir.<sup>3</sup> Evet, büyüyen ya da küçülen bir şey zorunlu olarak bir ölçüde yer değiştirir. Bu bakımdan tözsel ve niteliksel değişimde bulunması gerekmeyen bu özellik, hem büyüme hem de devinimde vardır. Ancak, büyümedeki yer değiştirişin gerçekleşiş biçimi, devinimdekinden önemli bir biçimde farklıdır. «Büyüyen bir şey yerini dövülmekte olan bir metalinki gibi değiştirir : Bütün bulunduğu yerde kalırken, parçalar yer değiştirir. Parçalar yerlerini değiştirirler, ancak bu yer değiştirme kendi eksenini çevresinde dönen bir küreninkinden de farklıdır. Çünkü kürenin parçaları yer değiştirirken, bütün kendine eşit bir yer kaplar. Oysa büyüyen bir nesnenin parçaları, giderek artan (genişleyen) bir yere yayılırlar. Küçülen bir şeyin parçaları da, giderek azalan bir alan içine büzülürler.»<sup>4</sup> Peki, diyor Aristoteles, «... büyüme ve küçülme denilen değişimin içinde yer aldığı alanı nasıl bir şey olarak kavramalıyız?»<sup>5</sup> Bu alan genlik dediğimiz şeydir. «Cisim ve genliğin, potansiyel olarak genlik ve cisim olduğu halde, aktüel olarak cisimsel olmayan ve genliksiz bir şeyden varlığa geldiğini mi öne sürmeliyiz?»<sup>6</sup> Değişime ilişkin olarak yaptığı genel belirlemeye göre, algılanabilir biçimde ortaya çıkan her yeni yüklem veya töz, değişim öncesin-

de potansiyel anlamda bir dayanak içinde bulunmak durumunda olduğuna göre, böyle bir soruyu ele alıp tartışmak zorundadır, Aristoteles. Aynı soru Aristoteles'i, kendi özdek kavramını Platon'un «kap»ına çok yaklaşan bir biçimde yorumlamaya itiyor. Eğer nesnenin büyüyüp genişleyen yerlerinin bu büyümenin yer aldığı alan içinde varlığa **yoktan** geldikleri öne sürülmeyecekse, bunlar önden var olan bir özdekten (bir temel doğa ya da dayanaktan) gelmiş olmalıdırlar. Bu, Aristoteles'in kendi değişim kuramı gereğince böyledir. Ancak şimdi ortaya çıkan soru şu : Büyüme alanı, büyüme meydana gelmeden önce boştu. Peki o zaman, büyümeye dayanak olan özdek **neredeydi?** Bu özdek büyüme alanı içinde aktüel olmayıp ancak potansiyel olarak varolan bir cisim miydi? Büyüme alanı, büyüme gerçekleştikten sonra onu dolduracak nesneyi içine alan bir şey. Bundan dolayı bir yandan Platon'un «kap»ıyla çakışırken, bir yandan da Aristoteles'in kendi saptadığı anlamdaki özdektir bu : Ancak sorun, onun bu bağlamda cisimsel olmayışından doğuyor. Burada, **salt özdek** (ya da : «ilk/birincil özdek») kavramı da sahneye çıkıyor. Çünkü **büyüme alanı**, içinde önce aktüel varlık bulundurmayan, ancak değişim ertesinde aktüel varlıkla dolan ve bu «doluşun» dayanağı (özdeği) olmak durumunda olan bir yer. Tanımı gereği **Salt özdek** aktüel bir varlığa sahip olamaz. Acaba büyüme durumlarında **salt özdek** henüz içi boş olan **kap** ile yalnız kavramsal olarak değil, fiziksel olarak da çakışıyor mu? Bir başka deyişle, büyüme alanını göstererek, «işte salt özdeği örneklendiren bir şey» demek olanağı var mı? Eğer varsa, büyüme alanı, kap, ve salt özdek özdeşleştirilmiş olmuyorlar mı? Aristoteles'in karşılaması gereken sorular işte böyleleri.

Aristoteles, büyüme alanını salt özdekle özdeşleştirmeye karşı çıkar. Böyle yapmanın kimi çelişkiler, kimi olanaksızlıklar doğuracağını öne sürer. Örneğin, eğer bü-

yümenin salt özdekten «çıktığı» ya da «kaynaklandığı» söylenecek ve salt özdek de büyüme alanı olarak saptanacak olursa, bu durumda salt özdek «kendi başına ve ayrı bir varlığa sahip bir şey olarak»<sup>7</sup> düşünülmüş olacaktır. Oysa bu, olanaksız bir şeydir. «Çünkü (böyle bir) özdek ayrı bir şey olduğuna göre, ya (tıpkı bir nokta gibi) hiç bir yer kaplamıyor olacak, ya da bu bir boşluk, yani algılanamayan bir cisim olacaktır.»<sup>8</sup> Oysa, «genliği ve cisimselliği olmayan bu şeyden varlığa gelenin belirli bir yerde bulunması gerekeceğinden, bu şeyin de, ya doğrudan ya da dolaylı olarak, bir yerde bulunması gerekir.»<sup>9</sup> Bundan dolayı, büyüme alanını ayrı bir varlığa sahip olan bir salt özdek olarak düşünmek, bir olanaksızlığı düşündürmektedir. Aristoteles bu olanaksızlıktan iki sonuç çıkarıyor. Bunlardan biri **Timaios**'un varlıkbilimiyle ilgilidir. Eğer büyüme ya da varlığa gelişin dayanağı olarak kavradığımız özdeği, cisimsel olmayan bir büyüme alanı ile özdeşleştiremiyorsak, «aynı gerekçeler bizi, cismin kendisinden varlığa geldiği özdeği, noktalar ya da çizgilerden oluşuyormuş gibi düşünmemizi de engelliyor. Özdek, nokta ve çizgilerin kendisine limit oldukları ve nitelik ile formsuz olarak hiçbir zaman varolamayan bir şeydir.»<sup>10</sup> İkinci sonuçsa, varlığa gelişte ya da büyümede, köken ve dayanak olan özdeğin, ortadaki, önden varolan (ve büyüyen ya da tözsel değişim geçiren) nesneden başka bir şey olamayacağıdır. Çünkü, ayrı olarak varolan fakat cisimsel olmayan bir özdek kavramı olanaksızdır. Öyleyse geriye kalan tek seçenek, bu özdekle, eldeki cismi özdeşleştirmek oluyor.<sup>11</sup> «Cisimsel tözün kendisinden varlığa geldiği bir özdek bulunduğuna göre, (cisimsel töz, öncelikli olarak «şöyle ve şöyle» diye nitelendiğinden, belirli bir cisimdir; çünkü genel anlamda cisim diye bir şey yoktur) bu aynı özdek hem niteliğin hem de genleşmenin özdeğidir. Nitelikler kendi başlarına, yerel anlamda özdek-

ten ayrılabilir olmadıklarına göre, onları taşıyan özdek de varlığa gelişin özdeğinden, yerel olarak ayrılamaz; ancak tanımsal anlamda ayrılabilir.»<sup>12</sup> Bunun büyümeyi ilgilendiren bir sonucu da, «... büyümenin potansiyel olarak bir genlik olmasına karşın, aktüel olarak, hiçbir genliği bulunmayan bir şeyden oluşan bir değişim türü olmadığıdır.»<sup>13</sup> Dolayısıyla hem büyüme hem de küçülme, zorunlu olarak önden varolan bir genlik, bir cisim gerektirir. Genliği olmayandan genlik gelemmez.<sup>14</sup>

Büyümenin kendine özgü özelliklerinden biri, Aristoteles'e göre bu tür bir değişimde, büyüdüğü söylenen nesnenin her yerinin, her parçasının büyümesidir. Küçülme de, bu tür değişime giren nesnenin her yerinde ve bir arada gerçekleşir. İkinci olarak, büyüyen bir şey **eklenme** (accession) ile büyür.<sup>15</sup> Ancak bu bağlamdaki eklenme, büyüyen nesneye bir başka cismin, kendi olduğu cisim olarak eklenmesi durumundan özenle ayırt edilmelidir. Çünkü böyle olması, ya yan yana yapışık duran iki cisim anlamına gelecek, ya da iki ayrı cismin aynı anda aynı yerde bulunması sonucunu doğuracaktır. Bunlardan önceki büyüme değil, yalın anlamda bir eklenme olur; sonraki ise olanaksızdır, çünkü cisimler girilmezdir.<sup>16</sup> Büyümeyi nitelendiren eklenme, büyüyen nesne (örneğin, bir hayvan) kendisiyle özdeş kalırken, ona eklenen şeyin (örneğin, bir yiyecek) özdeşliğini yitirmesiyle gerçekleşir. Hayvanın yediği yiyecek ete dönüşerek, onu büyütür.<sup>17</sup>

Aristoteles organların dokulardan oluştuğunu ve onların bu dokuların büyümesiyle büyüdüğünü belirtiyor.<sup>18</sup> Dokularsa, yukarıda belirlenen anlamdaki eklenme ile büyür. Ona göre, «... et, kemik ve bunlar gibi tüm parçalar - formları özdeğe geçirilmiş başka her şey gibi - ikili bir doğaya sahiptirler : Çünkü burada, form da, özdek de, 'et' ve 'kemik' diye adlandırılır.»<sup>19</sup> Aristoteles'in bu bağlamda yaptığı kimi gözlemler, nesnelere özdeksel içeriği

ile zaman içindeki özdeşlikleri arasındaki ilişkiyi nasıl kavradığına ışık tutar. Bir önceki bölümde de belirttiğimiz gibi Aristoteles, özdeksel içeriğin özdeşliğini, nesnenin zaman içindeki özdeşliğine bir zorunlu koşul olarak değerlendirmiyormuş gibi görünür. Bir başka deyişle, ona göre özdek ya da dayanak, nesnenin özünü oluşturmaz. Evet, nesnenin nesne olabilmesi bir özdeği olmasına bağlıdır, fakat bu özdeğin kendi kendisiyle özdeş kalması, yani kendi olduğu tikel özdek parçası olması, nesne için özsel bir nitelik değildir. Buna göre özdeksel içerikte meydana gelen değişimler nesne için olsa olsa bir başkalaşım konumunu taşıyacaktır. «... Dokuyu, aynı ölçüyle ölçülen, akış durumundaki bir suya benzetebiliriz : Burada parçacıklar birbiri ardına varlığa gelir ve art arda olan her bir parçacık da farklıdır. Etin özdeği işte bu anlamda büyür; onun bir bölümü dışarı akarken, bir bölümü de taze olarak içeri akar. Yoksa, her bir parçacığa taze özdek eklenmesi gibi bir şey sözkonusu değildir. Her bir parçasına eklenme sözkonusu olan şey, biçim ya da 'form'dur.»<sup>20</sup> Aristoteles'in burada belirlemeye çalıştığı, nesnenin her parçasının büyümesine ilişkin ilkenin özdek değil form için geçerli olduğudur.<sup>21</sup> Bunu yaparken, özdeğin bir yandan taze yiyecek olarak eklenirken, bir yandan da bayat dışkı olarak gövdeden atıldığını gözlemliyor. Bu geçerli gözlem, az önce değindiğimiz gibi, Aristoteles'i özdeğin özdeşliğini nesneninkinden ayrı tutmak durumunda bırakıyor. Bu tutum, bugünün özcülüğü ile ilginç bir yakınlık gösteriyor : Geçen bölümde de belirttiğimiz gibi, 20. yy özcüleri de özdeğin özdeşliğini nesneninkine zorunlu koşul saymıyorlar. Özcülüğe karşıt olan düşünürlerse, buna karşı, türlerin nesne için özdeşliği belirlediği savını yadsıyıp, nesnenin özdeşliğini, onun özdeğinin özdeşliğine indirgiyorlar.<sup>22</sup> Aristoteles'in aynı gözleminin, **kökenin** zorunluluğu savına ilişkin olarak kendisini nasıl bir tutuma

bağlayacağını yine geçen bölümde tözsel değişime ilişkin olarak ele almıştık.

Aristoteles'in saptamaya çalıştığı noktaya geri dönelim. Formdaki büyümeyle ilgili olarak şöyle diyor : «Büyümenin orantılı bir biçimde gerçekleştiği, örneğin el gibi gövdesel bölümlerde daha da belirgindir. Çünkü buralarda özdeğin formdan ayrılığı ette ve dolayısıyla dokularda olduğundan daha belirgindir.»<sup>23</sup> Her özdek parçası bir form taşır, ancak nesnelere form açısından ulaştıkları gelişmişlik düzeyinde (incelmışlik, bölümlenmişlik) farklı olmaları sözkonusudur. El, bir et parçasına göre daha çok nitelik, daha çok bölümlenmişlik taşır. Bundan dolayı da burada formun özdekten ayrımı daha kolay anlaşılır. (Tabii bu, ancak soyut bir anlamda sözkonusudur.) Et, dört ögeye elden daha yakındır. Bu anlamda et ele, tuncun yontuya olduğu gibi, özdek ya da dayanak olur. Elin özdeşliği söz konusu olduğunda da, formdaki biçim ve orantı gibi yönleri, özdeksel içeriğin aynı kalmasından daha büyük bir önem taşır. Et, tıpkı, mineraller, su, kemik vb. gibi bir homoeomere, yani eştürsel bir cisimdir. Eştürseller, formel açıdan daha yüksek nesnelere özdeksel içerik ya da malzeme oluştururlar. Öte yandan, formel açıdan daha alt düzeylerde bulunuyor olmaları, onların biçimsel ve orantısız değişimlerden daha az ölçüde etkilenmelerini sağlar. Bunun nedeni, böyle cisimlerde hem bütün hem de parçanın aynı türle belirlenebilmesidir : «Kemik, et, ilik ve böyle olan başka her şey, parça ve bütünde aynı doğayı taşır, aynı adla adlandırılır.»<sup>24</sup> Bir et parçasının bütünü de, köşesindeki bir bölüm de «et»tir. Oysa bir elin bütünü «el»ken, parmağın ucu «el» değildir.



#### XIV. DEĞİŞİMİN GENEL TANIMI

Bir değişim biçimi olarak devinim, öbür üç tür değişimden daha az sorun yaratan bir yön taşır. Devinim, nesnenin formu ya da özdeğinde gerçekleşmez : Bu, bütün nesnenin yerinin değişmesidir. Yer değiştiren bir nesnenin biçimi, nitelik, nicelik, işlev gibi yüklemeleri değişmek zorunda değildir. Bu nedenle, Parmenides ile birlikte gündeme getirilen ve değişimin **ex nihilo** ilkesiyle çeliştiği savı, devinime uygulanamaz. Devinimde yoktan varolan, ya da varken yok olan nitelik, büyüklük, nicelik ya da töz gibi bir yön yoktur. Bundan dolaydır ki, Elea felsefesinde devinimin olanaksızlığı savı, ayrı uslamamalar üzerine kurulmuş, örneğin «boşluğun yokluğu (varolmayanın yokluğu)», «uzunlukların sonsuz bölünebilirliği» gibi **ex nihilo**'dan bağımsız savlar ortaya atılmıştır. Aristoteles'in doğa felsefesinin, tıpkı 5. yy filozoflarınıninki gibi, aynı klasik değişim sorunundan yola çıktığına ve bu fizofun da değişimin **ex nihilo** ile çelişmediğini göstermeyi amaçladığına tanık olduk. Aristoteles bunu, her değişimin bir dayanağı bulunmasını zorunlu kılarak başarıyor : Onun değişim durumlarını betimleyişine göre, değişimde ortaya çıkan her yenilik, yoktan değil, dayanaktan, yani özdekten geliyor. Bu yenilik, değişim öncesinde özdekte görülür, algılanabilir bir durumda değil. Ancak bu, onun

özdekte yine de bulunuyor olmasına engel değil. Varoluş ya da bir şeyde bulunma durumları yalnızca aktüel olmak zorunda değildirler; bir şey potansiyel olarak da var olabilir. Potansiyellik ve potansiyelin aktüelleşmesi gibi kavramların Aristoteles felsefesinde Parmenides'çe ortaya konan güçlüğü karşılayan öğeler oldukları ve değişimi belirleyen değişikliğin dayanakta önceden nasıl bulunabildiğini açıkladıkları, artık iyice ortaya çıkmış olmalı. **Fizik**'in 2. Kitabına başlarken Aristoteles değişim için genel bir tanım vermek gereksinimini duyduğunda, bunu «aktüelleşme» kavramıyla yapar.

Yukarıda aktüelleşme ve potansiyellik gibi kavramların Aristoteles'çe hangi sorunları çözmek için ortaya atıldıklarına değindik. Bu kavramların o sorunlar bağlamında etkili ve akla uygun işlevleri var. Devinimin, aynı sorunları yaratmadığı gözönüne alınırsa onun, kendisini de kapsayacak genel bir değişim tanımına uyarlanma gereği ortaya çıkacaktır. Bu uyarlamayı, «doğal yer» kavramı sağlamıştır. Modern Çağ fiziğinin ortaya çıkışına değin yaygın olarak benimsenmiş olan bu kavram, atomcu mekanizmi arka planda tutsak kılan etmenler arasındadır. Aristoteles'e göre her nesne, dört öğede bulunan nitelikleri ne ölçüde taşıdığına bağlı olarak, belirli bir doğal yere sahiptir. Nesne, bu yere giderek, aktüelleşir.

Aristoteles'in devinmeye ilişkin iki ayrı kavramı var. Bunları «kinesis» ve «fora» sözcükleriyle dile getiriyor. Bu iki kavramdan önceki, genel anlamda bir devinme: Bu, her türlü değişimi kapsıyor. Öyle ki, Aristoteles «kinesis»i, değişim anlamını taşıyan «metabole» ile bir arada ve onun yerine de kullanıyor.<sup>1</sup> «Kinesis», yer değiştirme anlamındaki devinim ya da «fora»dan, genellik açısından ayrılıyor. Sonraki kavram, Aristoteles için «Kinesis»in bir alt kümesidir. «Fora»yı (devinimi), başkalaşım, büyüme ve tözsel değişim ile birlikte, «kinesis»in

(devinmenin) dört türünden biri olarak değerlendirir.<sup>2</sup> Değişimin genel tanımını, devinmenin genel tanımı olarak sunuyor, Aristoteles : «Nesnelerden ayrı ve bağımsız olarak hiç bir devinme sözkonusu olamaz. Değişen her şey ya töz, ya nicelik, ya da yere göre değişir.»<sup>3</sup> «Potansiyel olarak hiçbir devinme sözkonusu olamaz. Değişen her şey dini ortaya koyması (tamamlanması, gerçekleşmesi) devinmedir.»<sup>4</sup> Demek ki, yalın bir dilegetirişle, her türlü değişim, bir potansiyelliğin aktüele dönüşmesidir. Ancak bunu daha kesin bir biçimde belirlemek gerek. Örneğin «neyin» ve «ne olarak» aktüelleştiğinin saptanması lazım. «Aynı şeyin belirli bir türden olması durumunda, bu hem potansiyel, hem de tam olarak gerçek olabilir. Bu tabii ki aynı zamanda, ya da aynı açıya göre söz konusu olmak yerine, örneğin potansiyel olarak sıcak, aktüel olarak da soğuk olmak anlamında söz konusu olur. Buna göre, böyle şeyler birbirleri üzerinde bir çok biçimde hem etkin hem de edilgin olacaklardır. Bunların her biri hem (başka nesnelere) başkalaşıma neden olma, hem de (kendileri) başlatırılabilme yetisini taşıyacaklar. Yine buna göre, bir fiziksel etmen olarak devinmeye etki yapan, kendisi devindirilebilir olan bir şeydir; bu türden bir nesne devinmeye neden olduğunda, kendi de devindirilir.»<sup>5</sup>

Bir şey tam anlamıyla aktüel olsa da, potansiyel olarak başka bir şeydir. Örneğin tunç, potansiyel bir yontudur. Devinme, **bu** potansiyelliğin aktüelleşmesidir. Dolayısıyla devinme, zaten aktüel olanın aktüelleşmesi değildir.<sup>6</sup> Tunç, potansiyel olarak bir yontudur, oysa devinme aktüelleşmiş bir tuncun tunç olarak ortaya çıkması, gerçekleşmesi değildir : Tuncun yontu olarak aktüelleşmesidir. Bir şeye, bir eylem sözcüğü (fiil) kullanarak devinme ya da değişim yüklemek, bir potansiyelin gerçeğe çıkışını ifade etmektir. «İnşa edilebilir olanın, yalnızca **bu** olduğu ölçüde, tam olarak gerçeğe dönüşmesi, inşa edilmiş-

tir; bu ise inşa **etmektir.**»<sup>7</sup> «Örneğin inşa edilebilir olan şeyi inşa edilebilirliği açısından ele alalım. İnşa edilebilir olanın inşa edilebilir bir şey olarak aktüelliği, inşa oluş (ediliş) sürecidir. Çünkü inşa edilebilir olanın aktüelliği, ya bu (süreç), ya da yapının kendisi olmalıdır. Ancak yapı ortaya çıktığında, inşa edilebilir olan artık inşa edilebilir bir şey değildir. Öte yandan, **inşa edilmekte olan**, inşa edilebilir olandan başka bir şey değildir. Öyle ise, burada gerektirilen aktüellik türü, inşa edilme süreci olmalıdır.»<sup>8</sup> Görüldüğü gibi Aristoteles, sonuç durumunun aktüelliğini, bu sonuca doğru aktüelleşmenin aktüelliğinden özenle ayırt ediyor. Devinme bunlardan önceki değil, sonradır; çünkü hem sonuç durumunun kendisi bir değişim değildir, hem de bu durum gerçekleştiğinde artık devinme de son bulmuş olur. Bu olgu, devinmeyi **belirlenmemiş** bir şey olarak gösteriyor. «Devinmenin belirlenmemiş birşey olarak düşünülmesinin gerekçesi, onun yalın olarak bir potansiyellik ya da aktüellik diye sınıflandırılmasındandır. Belirli bir büyüklüğe sahip olmayı yalnızca bir yeti olarak bulunduran şey de, belirli bir niteliği aktüel olarak taşıyan şey de, değişim geçiren şeyler değildirler. Devinme, tamamlanmış olmayan bir tür aktüellik olarak düşünülme durumundadır.»<sup>9</sup> Değişme ya da devinme, «betimlenen türden, kavranması zor, fakat varolması olanaksız olmayan bir tür aktüelliktir.»<sup>10</sup>

Aristoteles'in «devinme»yi «değişim» ile eşkaplı olarak kullandığını belirtmiştik. Burada, onun bu konuda tam bir tutarlılık göstermediğini eklememiz gerekiyor. Dört tür değişimin tam bir tutarlılıkla «metabole», yani değişim kavramının kaplamı içine yerleştirildikleri üzerinde bir kuşku yok. Ayrıca Aristoteles, buna koşut olarak bir çok yerde, bu türleri «kinesis»in, yani **devinmenin**, kaplamı içine de sokuyor. Bunun en belirgin örneklerinden birini az yukarıda sunduk. " Ne var ki **varlığa ge-**

**lişin** bir değişim türü olduğu gibi, aynı zamanda bir devinme de olup olmadığı, Aristoteles'in her yerde aynı şekilde değerlendirdiği bir konu değildir. Örneğin **Fizik**'in beşinci kitabının ilk bölümü, varlığa gelişi devinmenin kaplamından çıkartır. Aristoteles bunu desteklemek amacıyla iki uslamlama da vermiştir : Devinme, bir şeyden bir başka şeye olmak zorundadır. Oysa, yokolandan varolana devinmek olanaksızdır. Aynı şekilde varolandan yokolana da devinilmez. Bunun nedeni varolmayanın devinemeyeceğidir. Devinme, zorunlu olarak devinen bir nesneyi gerektirir. Varlığa geliş ve yokoluş değişimin başlangıç ve sonucunu yoklukla (varolmayanla) belirlediğine göre, bu bir devinme olamaz.<sup>12</sup> Evet, hiçbir şey tam olarak yokluktan gelmez; çünkü böyle bir şey varlığa geliş öncesinde de potansiyel olarak vardır. Ne var ki, potansiyel olarak varolduğu söylenen şeyin gerçeklik değer ve düzeyi, devinmeye öge olabilmeye yeterli değildir. Devindiği söylenebilen bir şeyin aktüel varlık taşıması gerekir. Aristoteles'in sunduğu ikinci uslamlama, devinmenin karşıtlar arasında gerçekleşmesi gerektiği öncülüğünden yola çıkıyor. Oysa varlığa gelen şeyin, yani tözün, karşıtı yoktur.<sup>13</sup> Tözün bir karşıtı bulunmadığı, **Kategoriler**'in temel öğretileri arasındadır.<sup>14</sup> Bütün bunlara karşılık **Fizik**'in sekizinci kitabında, devinimin («fora») öbür devinme («kinesis») türlerince gerektirildiğini göstermeyi amaçlayan kimi uslamlamalar, varlığa gelişi bu kez devinmenin bir alt öbeği olarak gösterirler. Bu tutarsızlığı, kitaplarındaki bu bölümleri Aristoteles'in farklı zamanlarda ve bir ölçüde de değişmiş düşüncelerle yazdığı olgusuna bağlayarak açıklıyoruz. Onun sonraki ve yerleşmiş görüşünün varlığa gelişi devinmenin bir alt öbeği olarak kavrayan yaklaşım olduğunu, devinme ve değişimi birlikte tanımladığı **Fizik** üçüncü kitap birinci bölümün odaksal önemine dayanarak öne sürülebilir.

Aristoteles, devinimin (fora) varlığa geliş için zorunlu olduğu savını, kimi 5. yy filozoflarının bu zorunluluğu kavradıkları biçimde düşünmemiştir. Anımsanacağı gibi, çokçu filozoflar için bir nesnenin varlığa gelmesi, dört öge, atom ya da «homoeomere» gibi kimi ilkelerin bir araya gelmesi, öbeklenmesi ya da karışmasıyla gerçekleşiyordu. Onlara göre yokoluş da, bu ilkelerin dağılmasıydı. Dolayısıyla, bu görüşler açısından göze görünür olan her nesne bir bileşiktir. Sonuçta, bir aradalığı sağlayan ilke ister takılma ister karışma ya da birleşme olsun, parçacıkların bir araya gelip dağılmaları, bunların devinmelerini zorunlu kılar. İlginç olan, **Timaios**'ta Platon'un bir araya geliş ve dağılmayı tıpkı bir 5. yy filozofu gibi, fiziksel nesnelerin varlığa geliş ve yokoluşunu açıklamada kullanmasıdır. Aristoteles bu görüşü, bu açıklama biçimini izlememiştir. O her şeyden önce, bir araya geliş ve dağılmayı ayrı bir devinim biçimi olarak yorumlamayı reddeder.<sup>15</sup> Ona göre devinim yalnızca şu biçimlerde gerçekleşir : Çekme, itme, taşıma ve dönme.<sup>16</sup> Aristoteles sonuçta bu dört biçimi ilk ikisine, yani çekme ve itmeye indirir.<sup>17</sup> Bunun yanı sıra Aristoteles bir araya geliş ve dağılmanın varlığa geliş ve yokoluşu açıkladığını bir **genel kanı** niteliğinde sunar : «Bütün etkilenimlerin kökeni, yoğunlaşma ve seyrekleşmededir. Böylece, ağır ve hafif, yumuşak ve katı, sıcak ve soğuk, yoğunluk ve seyrekliğin biçimleri olarak düşünülmüşlerdir. Oysa yoğunlaşma ve seyrekleşme bir araya geliş ve dağılmanın ötesinde bir şey değildir. Nesnelerin varlığa geliş ve yokoluşlarının bu süreçle gerçekleştiği ve bir araya gelip ayrılmakla, nesnelerin yerel değişim geçirmek zorunda oldukları söylenir.»<sup>18</sup> Aristoteles, bu görüşe katılmadığını dolaysız bir anlatımla bildiriyor : «Kimilerinin öne sürdükleri gibi, nitelenmemiş ve tam anlamındaki varlığa geliş ve yokoluşu özellikle 'birleşme' ve 'ayrılma' ile tanımlayıp,

sonra da sürekli olanda yer alan değişimi 'başkalaşım' diye düşünmek yanlıştır. Tersine, bütün yanığı bunda yatıyor. Çünkü nitelenmemiş varlığa geliş ve yokoluş, 'birleşme' ve 'ayrılma' ile gerçekleşmez. Bunlar ancak bir nesne bütünüyle **bundan şuna** değiştiğinde sözkonusu olur.»<sup>18</sup> Bir araya geliş ve dağılma düşüncesi, Parmenides sonrası filozofların «göreceli» değişimi «saltık» bir değişime yer vermeden açıklama çabalarındaki başlıca araçtı. Aristoteles içinse, artık saltık ve göreceli değişim gibi bir ayırımın kuramsal gerekliliği kalmamış bulunuyor. Onun Parmenides'e karşı değişimi savunuş biçimi, dayanak ve dayanaktaki potansiyellik kavramlarıyla temelleniyor. Bundan dolayı, bir araya geliş ve dağılma düşüncesi de Aristoteles dizgesi açısından artık işlevini yitirmiş olan bir kuramsal araç konumuna dönüşmüş bulunuyor. Aristoteles son darbeyi de vurarak, varlığa gelişin bu yolla yapılan bir açıklamasının «yanlış» olduğunu öne sürüyor. Çünkü o, varlığa gelişini artık bir olanaksızlık veya «görünüş» olgusu olmaktan çıkarıp, gerçekliğin temel bir olgusu olarak açıklamış bulunuyor. Aristoteles'in doğrudan değişime ilişkin düşüncelerinin tartışmasını burada kapıyoruz. Bu düşüncelerin getirdiği kimi önemli sonuçlarıysa, önümüzdeki bölümlerde ele alacağız. Tartıştığımız konular bizi değişim türlerinin birbirine indirgenmez oluşundan kaynaklanan özcülük öğretisine doğru götürecektir.



## XV. NESNELER VE DOĞA

**Fizik**'in ikinci kitabının başlarında Aristoteles **doğa** kavramı için bir belirleme yaparak, tikel varlıkları, bunların «doğal» olmaları ya da olmamalarına göre, bugün de **doğal türler** ve **yapay nesnelere** diye adlandırdığımız iki ulama ayırır. «Varolan nesnelere kimi doğal olarak, kimi de başka nedenlerden dolayı vardır. 'Doğal olarak' hayvanlar, onların bölümleri, bitkiler ve yalın cisimler (toprak, ateş, hava, su) vardır - çünkü bunların ve benzerlerinin 'doğal olarak' varolduğunu söyleriz.»<sup>1</sup> Doğal olarak varolanı böyle olmayandan ayıran ilke ise, bu ulama giren her nesnenin «**kendi içinde** (yer, büyüme ve küçülme ya da başkalaşım açısından) bir devingenlik ilkesi taşımasıdır.»<sup>2</sup> Dolayısıyla doğal tür kavramının Aristoteles terminolojisindeki karşılığı «doğal olarak varolan» diye saptanıyor. Ayrıca, doğal türlere giren her şeyin değişime ya da devinmeye olan eğilimi, bu şeyin kendi içinde taşıdığı bir kaynağa bağlanıyor. Bu kavram için en uygun ve değerli örnek hayvanlar olsa gerek. Çünkü hayvanlar kendiliklerinden devinir, büyür, nitelik değiştirir, varlığa gelir ve ölürler. Bu değişim onlarda dış etmenlerle oluşturulabilir; ancak onlar bütün bunları kendiliklerinden de gerçekleştirebilirler. Aristoteles'e göre, dört öge ve onların birleşimiyle meydana gelen eştürsel cisim-

ler de hayvanlardakine benzer bir içsel devingenliğe sahiptirler. Evet, bunlar canlı olmadıklarına göre, canlılık gereği olan («beslendirici tine» ilişkin olan) bir devinme yeteneği taşımazlar. Ancak bunların da, elden bırakılan taşın, bardaktan dökülen suyun yere doğru gidişi anlamında bir devingenlikleri vardır. Ateş ve duman da, aynı anlamdaki bir devingenlikle yukarı doğru yönelir.<sup>3</sup> Daha önce de değinildiği gibi Aristoteles bu olayları kütle ve çekim düşünceleriyle değil, kendi çağının birikim ve sağduyusuna uygun olarak, nesnelere içindeki bir devingenlik düşüncesiyle açıklıyor. Bu düşünceye göre doğal nesnelere (ve birleşerek bunları oluşturan dört öge) kendilerine doğada saptanmış olan yere doğru devinir, bu yere geldiklerinde dururlar. Buysa, daha önce de anlatıldığı gibi, bir potansiyelliğin aktüelleşmesinden başka bir şey değildir.

. Doğal türlere kendiliğinden devingenlik bağlayan bu açıklamayı nitelenmeden ve olduğu gibi bırakmak Aristoteles'in işine gelmeyecektir. Bunun nedeni de, nitelenmemesi durumunda, bu açıklamanın Aristoteles'in kendi tanımladığını, yani **ilk devindirici** öğretisini temelsiz kılacağıdır. Nitekim, **Fizik**'in sekizinci kitabının ikinci bölümünde, Aristoteles doğal türlerin devinimi kendiliklerinden başlatmaları olgusunun gerçek değil, yalnızca bir görünüş olduğunu savunur. Doğal nesnelere doğanın belirlediği gibi devinirler, bunu bir potansiyellik olarak taşırlar; fakat devinimi kendileri başlatmazlar. Aristoteles'in kine karşıt olan düşünce, «devinimin, daha önce içlerinde bulunmadığı nesnelere ortaya çıktığını öne sürer ve buna kanıt olarak da canlı nesnelere gösterir. Buna göre bir hayvan önce hareketsizken sonra yürümeye başladığında, kendi dışından herhangi bir şey tarafından devindirilmemiş gibi durur. Oysa bu yanlıştır.»<sup>4</sup> Devinimin «... nedeni hayvanın kendisinden türemiş değildir... bu-

rada devinime atmosfer ve hayvanın içine giren birçok şey neden olmuştur : Kimi durumlarda bu neden besindir... hayvanlar her zaman kendi etkinlikleri ile sürekli devinim içinde değildir. Onları devindiren başka bir şeydir : Bu şeyin kendisi de devinir ve kendini devindiren her bir şeyle ilişkiye girdiğinde değişim geçirir.»<sup>5</sup> Buna göre, doğal nesnelere türlerine göre değişen devinme eğilimleri taşırlar; ancak bu devinimi başka şeyler başlatır. Bu başlatış, nesnenin devinime geçmesini engelleyen şeyi ortadan kaldırmakla olur. Aristoteles'e göre aslında bu da, devinimi ancak dolaylı bir biçimde başlatmaktır. Bu devinimin doğrudan kaynağı, onları varlığa getirip kendilerine niteliklerini veren şeydir.

Aristoteles doğal olarak var oldukları söylenemeyen nesnelere için şunları öne sürüyor.. «... Ceket ya da yatak, ya da bu türden herhangi bir şey, bu adları taşıyışı açısından - yani insan yapısı olduğu ölçüde - değişime yönelik içsel bir güdü taşımaz.»<sup>6</sup>

Tabii bu, böyle nesnelere devinmedikleri, ya da cansız doğal nesnelere anlamındaki bir devinim potansiyelini bile taşımadıkları anlamına gelmiyor. Çünkü yapay nesnelere de doğal malzemeden yapılırlar. Bir başka deyişle, yapay nesnelere kendilerine dayanak olarak aldıkları doğal nesnelere üzerinde form kazanırlar : Yontular mermer parçalarından yapılır. Dolayısıyla Aristoteles hemen ekliyor : Yapay nesnelere «taş ve topraktan ya da bunların bir karışımından oluştuğu ölçüde ve yalnızca bu ölçüde, onlarla aynı güdüyü taşırlar.» Buna göre bir yapay nesnenin devinimi, «kendi dolayısıyla değil, kendisine eşlik eden bir yüklem dolayısıyla»<sup>7</sup> Tıpkı kendisi hekim olan hasta bir kişinin kendi kendisini iyi edebilmesi gibi, bir yatak da, tahtadan yapılmış olduğu için tahtanın devindiği biçimde devinir. Ancak ne hasta kendini «hasta olarak» iyileştirebilir, ne de yatak bir yatak olmak sı-

fatıyla devinebilir. Aristoteles'in çağında kendi kendine ve bir yapay nesne olmak sıfatıyla devinen, örneğin saat, oyuncak ya da robot gibi nesnelere yoktu. Böyle örnekleri yukarıki önermeleriyle uzlaştırmaması ne kadar olanaklıdır, bunu biz tartışmayacağız.

Aristoteles doğal bir varlığa geliş biçimi olarak çoğalmayı ele alıyor.<sup>8</sup> Yapay nesnelere doğal türlerden farklı olarak kendi çoğalmalarının kaynağına sahip olmadıklarını belirtiyor. Çünkü onlar ya bir dış nedence **yapılırlar**, ya da onlara eşlik eden yüklem dolayısıyla değişim geçirirler. Örneğin yatağın çürümesi, ancak onun yapımına giden malzeme olarak tahtanın çürümesiyle olur.

Aristoteles «doğa»dan neyi anlamamız gerektiğini şöyle belirliyor: «Kendisine birincil olarak sahip olanı devindiren (kinesis) ya da durağan kılan kaynak veya neden.»<sup>9</sup> Demek ki Aristoteles için doğa, somut nesneye göre tanımlanan ve nesnenin birincil olarak taşıdığı, onu değişime sokan bir itici güçtür. Ona göre bunun varlığı açıkça ortadadır ve bir tanıt gerektirmez. «Bu türden bir ilkeye dayanan nesnelere doğası olduğu söylenir. Bunların her biri bir tözdür, çünkü bunların her biri bir öznedir. Doğa, her zaman için kendisini taşıyan bir özne içerir.»<sup>10</sup> Böylece açıklanan doğa, nesnenin özüyle, ya da bu özün fiziksel belirlenimiyle örtüşüyor.

Peki, bir nesnenin doğasını onun özdeğiyle ya da formuyla özdeşleştirebilir miyiz? Bunu yapacak olsak hangi anlamda yapardık? «Kimileri, doğal bir nesnenin doğasını ya da tözünü, onun düzenini dışta bırakmak koşuluyla yalnızca nesneyi doğrudan oluşturan şeyle, örneğin tahtayı yatağın doğasıyla, tuncu da yontunun doğasıyla özdeşleştiriyorlar.»<sup>11</sup> Burada doğanın özdekle bir tutuluşunu açıklarken Aristoteles form kavramını «düzen» (bir araya getiriliş düzeni) ile dile getiriyor. Bilindiği gibi onun formdan anladığı, özdeğin biçimsel düzeni, nesnenin yapısal,

işlevsel, bölümlenmiş ve tüm niteliksel yönlerini de içerir. Ortaya attığı soru, bu yönlerinden soyutlanmış olarak alındığında, nesneyi oluşturan ilkenin, nesnenin doğasıyla özdeş sayılıp sayılamayacağına ilişkin. Aristoteles, Antiphon'un bunu tanıtlamak amacıyla öne sürdüğü bir uslamlamayı ele alıyor. Antiphon'a göre tahta yatağın doğasıdır, çünkü yatağı değişime sokan yatak değil, onu oluşturan tahtadır. Yatağı toprağa dikerek ikinci bir yatak bü-yütemeyiz. Oysa dikilen tahta filizlenebilecek, yeni ağaç-lara gebe olabilecektir. Burada belirtilmesi gereken bir şey, böyle bir görüşün onaylanmasının, özcülüğün yad-sınmasını içerdiği. Eğer nesneyi o nesne yapan, yani onun doğası, nesnenin yapımına giden malzemenin baş-ka bir şey değilse, bu malzemenin (özdeğin) düzeni ya da formu, ancak ilinekseldir. Öz denilen şey de formun için-de yer aldığına göre, bu yaklaşım açısından öz, özsel ol-mayacak, yani öz diye bir şey söz konusu olmayacak. Bir başka deyişle nesnenin doğasını yalnız başına özdek ile özdeşleştirmek, özcülüğü dışlayan bir tutumdur. Bu dur-umda «yapım kurallarına göre gerçekleştirilen düzen yal-nızca ilineksel olan bir yüklem olurken, gerçek doğa, ya-pım süreci içinde sürekli ve aynı kalan öbürküdür.»<sup>12</sup> Bu öbürküyse, «özdeksel dayanak»tan başka birşey değil.<sup>13</sup> Özdeksel dayanağın «göreceli» olduğunu iyi saptamak ge-rekir.<sup>14</sup> «Her bir nesnenin özdeği (nesneye bağlı olduğu) aynı ilişkiyle başka bir şeye bağlı olduğuna; örneğin tunç (ya da altın) suya, kemikler (ya da tahta) toprağa, bu iliş-kiyle bağlı olduklarına göre, onların doğa ya da özleri bu sonuncular olmalıdır. Buna dayanarak, kimileri top-rak, kimileri ateş, hava, su, bunların bir bölümü, ya da hepsinin birden, varolan nesnelerin doğası olduklarını öne sürerler.»<sup>15</sup> Yatağın dayanağı tahta olduğu gibi, kendi başlarına alındıklarında birer nesne olan tahta gibi şey-lerin dayanağı da, dört öğeden biri ya da bunların bir ara-

daki bir kaçıdır. Bu görecelik zaman içindeki bir dönüşüm değildir : Ahşap yatak içindeki toprağı doğası gereği ve her zaman bulundurur. Aristoteles Antiphon'a, nesnenin doğasının bir tek anlamı olduğu, bu anlamın da özdek ya da dayanak olduğu savında karşı çıkıyor. Evet bir anlamda doğa dayanaktır, ancak bu tek anlam değildir, diyor Aristoteles. Doğanın bir başka anlamı da **formdur**.<sup>16</sup> Aristoteles'in tutumu, özdeği ve formu nesnenin doğasının her biri zorunlu, fakat yalnız başına yeterli olmayan yönleri olarak yorumlamak. Ancak bir arada yeterli sayılabiliyor, bu iki yön. «'Doğa' nesnenin tanımınca belirlenen biçim ya da formdur.»<sup>17</sup> Bu anlamda biçim ya da form, nesneden fiziksel olarak ayrılamayan ve nesnenin değişimine kaynak olan bir ilke olarak saptanmış oluyor.<sup>18</sup> Fakat bu anlamdaki formun bütünüyle aktüelleşmiş olması gerekir. «Potansiyel olarak et ve kemik olanın, henüz kendi doğası yoktur ve tanımda belirlenen formu almadan önce de «doğal olarak» varolduğu öne sürülemez.»<sup>19</sup> «Doğa, gerçekten de, özdekten çok formdur. Çünkü belirli bir şeyin o şey olduğunu söylemek, o şey potansiyel olduğunda değil, tamamlanmışlığa eriştiğinde uygun olur.»<sup>20</sup> Bu dilegetirilerde, doğayı form anlamında yorumladığımızda, onun gerçekten de özdekten daha çok forma yakın olduğunun anlaşılacağı belirtiliyor. Özdeğin potansiyellik, formunsa aktüellik olması, buna gerekçe olarak veriliyor. Buradakine benzer uslamalara Aristoteles'in belirli bir anlamdaki aktüelliğin potansiyelliğe öncel olduğunu göstermeye çalıştığı bağlamlarda da rastlıyoruz. Örneğin, gelecek bölümde tartışacağımız **Metafizik, Theta'nın** 8. bölümündekilere<sup>21</sup> büyük benzerlik gösteren uslamalarla Aristoteles Antiphon'u yanıtlıyor : Antiphon'a göre, eğer yatağı toprağa dikersek yatak değil, ancak onun tahtası filizlenebilir.. Bu doğrudur, fakat doğa olarak özdeğin önselliğini gösteren bir şey de

değildir. Çünkü yatak yapay olduğu için, bir doğal nesne olan tahta gibi, kendi devinme eğilimini kendi içinde taşımaz. Tahtayı da tahta olarak ele aldığımızda, onun kendini üreten yönünün dayanağı değil, tahtalık yönü, yani formu olduğunu anlarız. Buna benzer olarak, insandan yine insan doğar. Eğer Antiphon'un savı doğru olsaydı, insanın dünyaya herhangi bir et ve kemik parçasından gelebilmesi de olanaklı olurdu.<sup>22</sup>

Doğa'nın bu iki zorunlu anlamını (yönünü) belirlerken, Aristoteles'in form ve özdeği nitelendirme biçimi, çağdaş felsefede bir nesnenin zaman içindeki özdeşlik koşullarını incelerken ele aldığımız «düzen» ve «özdeksel parçalar» kavramlarına bir yakınlık gösteriyor. Bugün de «parçaların bir araya geliş düzenini», «parçaların» kendilerinden ayrı ve alışıllık bir ölçüt olarak yorumluyoruz.<sup>23</sup> Burada önemle belirtilmesi gereken bir nokta, Aristoteles'in form için «düzen»<sup>24</sup> ve özek için de «parça»<sup>25</sup> dediği yerlerde **yapay** nesnelere söz ediyor oluşudur. Dolayısıyla form ve özdeğe ilişkin olarak bu anlamları, tıpkı çağdaş felsefede olduğu gibi, belirli bir varlık alanında sınırlandırılmış bir biçimde düşünmek durumundayız.

Dayanak, ya da özek **göreceli** bir ilkedir, diyor Aristoteles. Ona göre bu görecelik, **forma** olan bir göreceliktir.<sup>26</sup> Belirli bir forma göre dayanak olan bir şey, bir başka forma göre aktüellik olabilir. Bir başka deyişle, dayanağın göreceliği, potansiyellik - aktüellik öğretisiyle birlikte, bir **form basamakları** dizgesi oluşturur. Aktüellik ya da gerçeklik, hem (temel bir anlamda) nesnenin **kendi dayanağına** göre kavranırken, hem de (bu kez daha genel bir anlamda) **başka formlara** göre belirlenir. Örneğin bölümlendirilmiş ve karmaşık bir yapısallık kazanmış olan insan formu, böyle olmayan tunç formuna göre, daha üstün ve daha çok gerçeklik taşıyan bir şeydir. Gelişme, belirli bir özek parçasının taşımakta olduğu formel yönün sınırla-

yıp belirlediği potansiyellikler doğrultusunda, giderek daha çok gerçeklik taşıyan formlara dönüşüm biçiminde olur. Aristoteles'in dünya görüşüne göre değişimin genel eğilimi böyle bir gelişim yönündedir. Daha önce de belirtildiği gibi, Aristoteles'in ele alıp tartıştığı durumlar, bu bakış açısına uyan **olumlu** durumlardır. Olumsuz gelişmeleri, çoğu kez doğal olana bir ayrıcalık, aykırılık ya da yoldan çıkış biçiminde yorumlar.<sup>27</sup> Bu, doğanın değişim yoluyla formel «yükselişi», ya da daha büyük gerçekliğe doğru gelişimi, durmak bilmeyen ve hiç bitmeyecek bir süreçtir. Kuramsal olarak bu «yükselişin» en alt ucu salt özdekte, en üst ucu da salt form olan Tanrı'dadır. Doğa, yani tikel varlıklar, bu iki uç arasında kalan zengin bir yelpazeyi oluştururlar. **Hayvanların Bölümleri**'nin ikinci kitabının başında,<sup>28</sup> nesne parçalarının dört ögeden, aşama aşama, cisimler ve daha üst formlara doğru yapılış ve sıralanışları anlatılır. **Varlığa geliş ve Yokoluş**'un ikinci kitabındaysa cisimlerin dört ögeden nasıl türedikleri betimlenir. Bu kavramların salt özdek ile ilişkilerini daha ileride (17. Bölümde) ayrıca tartışacağız.

Aristoteles'in bölümlenmemiş, yapısallaşmamış cisimlerin formel yönüne ilişkin düşüncesini de belirginleştirmeye çalışalım. Tunç, mermer, taş, et, kemik, vb. kütle adlarıyla adlandırılan özdek türleri, ya da Aristoteles'in Anaksagoras'tan aldığı terimle **homoeomere** (eştürseller), hangi anlamda form taşırlar? Bunlar ne anlamda cisim ya da nesnedirler? Aristoteles için eştürseller, dayanakları dört ögeden biri ya da birkaçı olan tikel cisimlerdirler. Bunlar da dayanakları, yani «özdekleri» ile bireyleşirler. (Aristoteles'in kullandığı anlamda, bir özdek parçasının dayanağı olan özdekten, yani özdeğin özdeğinden sözedilebiliyor.) Eştürsel nesnelerin formel yönlerine gelince, bunların da bireyleşmiş olabilmelerinin önkoşulu olarak bir biçimleri olması zorunludur. Ancak eştürsellerin belir-

li biçimleri ya da yapısal bir düzenleri yoktur; onların herhangi; ve düzeni, planı olmayan, bir biçim taşımaları yeterlidir. Dolayısıyla onların özsel nitelikleri biçimlerinde değil, sertlik, yumuşaklık, renk, eriyebilirlik, yoğunluk, vb. niteliklerinde bulunur. Bunların biçimlerinin, oldukları «eştürsel» türe göre ilineksel olmasının nedeni, doğaları gereği bölümlenmiş olmamalarıdır. Dolayısıyla eştürselliği ayırt eden şey böyle bir nesnenin her bir parçasının bütününün adıyla adlandırılabilmesidir. Örneğin bir tunç parçası **belirli bir biçim** kazanarak aktüelleşmez; çünkü eştürsellerin formunda belirli bir biçimsellik yoktur. Bu da Aristoteles'in form için «düzen» terimini kullanırken neden yapay nesnelere söz ettiğini açıklıyor: Yapay nesnelere bir «yapıcı» tarafından, doğal nesnelere formuna model alarak,<sup>29</sup> bir eştürsel cismi de özdek olarak kullanmakla gerçekleştirilen şeylerdir. Onların özleri, doğal nesnelere göre daha ikincil bir önem taşımalarına karşın, bölümlenmiş olmalarından dolayı, biçimlerini de kapsar. Eştürselliği, biçimlerini değiştirerek ortadan kaldıramazken, yapay nesnelere bu yolla ortadan kaldırabilişimizin nedeni de budur.



## XVI. POTANSİYELLİK VE AKTÜELLİK ÖĞRETİSİ

Nesnelerin geçirdikleri değişimin doğasını açıklayışta büyük bir önemi olan potansiyel ve aktüel kavramları, Aristoteles'in değişimi konu eden hemen bütün yapıtlarında kullanılır. Bu kavramların kendi başlarına doğrudan ele alınarak açıklanmalarıysa, **Metafizik**'in **Theta** kitabındadır. Aristoteles **güç** anlamındaki potansiyelliği, bu sözcüğün «gerçekten amaçladığına en uygun anlamı olmasa bile,»<sup>1</sup> ilk önce ele alır. **Güç**, «potansiyellik»in (Grekçe'de «dynamis») Grekçe'deki, teknik olmayan, doğal anlamıdır: «Herhangi başka bir şeydeki değişime kaynaklık eden, ya da kendindeki değişime başka bir şey olarak kaynak olan»<sup>2</sup> demektir. Aristoteles'in bu kavramı değişimi açıklamak amacıyla kullanırken temele model olarak aldığı olgu, canlılar ve özellikle de insanlar gibi ussal yaratıklardır. Cansız doğaya da, yine bu paradigma üzerinden geneller açıklamasını. Potansiyel kavramına, daha henüz İlk Çağ'da, boş bir kavram olduğu savıyla karşı çıkmıştır. Örneğin, denmiştir ki, bir nesne ya değişim içindedir, ya da değildir. Nesne durağan ve değişmezken onda bir değişim yoktur. Böyle olduğuna göre de potansiyellik hiç bir şey açıklamamaktadır. Çünkü nesne değişiyorsa değişiyor, değişmiyorsa da değişmiyordur. Dolayısıyla, Megara Okulu'nun öne sürdüğü gibi, «bir nesnenin eyleme an-

çak eylem içindeyken gücü vardır.»<sup>3</sup> Aristoteles **Metafizik Theta**'nın 3. bölümünde, böyle bir eleştirel yaklaşımın yaratacağı güçlükleri ele alarak bunun «hem varlığa geliş hem de değişimi ortadan kaldırdığını» öne sürer.<sup>4</sup> Değişimin aktüel olmadığı yerde, onu **bütünüyle** yok sayar ve açığa çıkmamış bir güç olarak değerlendirmekten kaçınacak olursak, bu kez herhangi bir şey yapmaya yeteneği olan ile olmayan arasındaki farkı yitirmiş oluruz. Bir flütün bulunmadığı bir ortamda, bir yanda flüt çalmayı öğrenmiş olan, öte yandaysa bu yeteneği geliştirmemiş olan iki insanın görünür ya da aktüel durumları, bu açıdan farksızdır. Oysa flüt çalabilme yeteneği bunlardan yalnızca birinde vardır ve potansiyelin açıkladığı da budur. Elindeki diski fırlatmaya hazır duran yontu, aynı görünümdeki bir **insandan** farklı olarak diski gerçekten fırlatamaz; o bu potansiyelden yoksundur.

. Aristoteles potansiyellerin ya duyular gibi doğuştan, ya flüt çalmada olduğu gibi alıştırmalarla, ya da sanatlar da olduğu gibi öğrenmeyle edinildiğini belirtiyor.<sup>5</sup> «Kimi şeyler değişimi us yoluyla başlatır ve ussal potansiyeller taşırlar; başkalarıysa us dışı olup, us dışı potansiyellere sahiptirler.»<sup>6</sup> Ussal potansiyeller yalnızca canlılarda bulunabilir. Us dışı potansiyellerse hem canlı hem de cansızlarda olabilir. Us dışı potansiyellerde değişim, etkin ve edilgin şeyler uygun bir biçimde bir araya geldiklerinde, bunların her birinin zorunlu bir sonuç doğuracağı biçimde gerçekleşir. Ussal potansiyellerin geçerli olduğu durumlardaysa böyle bir zorunluluk sözkonusu değildir : Ussal potansiyeller karşıt etkilere gebe olabileceğinden, burada karşıtlardan birinin seçimine olanak verecek, istek, ya da bilinçli seçim gibi bir veri daha bulunmak zorundadır.<sup>7</sup>

Potansiyelliğin değişimi tam bir genellekle açıkladığı, yani **Fizik**'in üçüncü kitabının ilk bölümünde değişimi ta-

nımlamakta kullanıldığı temel anlam, terimin günlük dildeki (yani Grekçe'deki) bu değindiğimiz anlamıyla olduğu kadar Anaksagoras'ın tohum kavramıyla da ilgilidir. Aristoteles bu iki kavramı iç içe yoğurarak bir teknik felsefe terimi saptamış, böylece temel bir metafizik olguyu dilegetirmiştir. Bu metafizik olgu öylesine temeldedir ki, Aristoteles onun doğrudan bir tanımını veremez; örneklerle açıklamaya çalışalım :<sup>8</sup> Bir tahta kalastan Hermes'in yontusunun yapıldığını düşünelim. Bu yapım sonucundaki yontunun Hermes olduğu ve Hermes'in tahtada **aktüel** olarak bulunduğu söylenecektir. Hermes aynı tahtada, tahta henüz yontulmadan önce, potansiyel olarak bulunuyordu. Yapı yapmak, inşa etmek eylemi, bu eylemi yapabilmek yetisinin, potansiyelinin, aktüelleşmişliği-dir. Dolayısıyla Aristoteles, teknik anlamdaki aktüellik ve potansiyellikten belirli bir nesnedeki bir değişimin tamamlanması sonucunda gerçekleşen durum ile bu nesnede bu değişimin olanaklı oluşunu anlıyor : Potansiyellik, belirli bir değişime olan olanak, yetenek ve de eğilim, aktüellik-se bu değişimin gerçekleşmiş oluşudur.

«Aktüellik kimi durumlarda, potansiyelliğe göre bir değişim (devinme) iken, başka durumlarda da belirli bir özdek parçasına göre tözdür.»<sup>9</sup> Aristoteles, edim, ya da aktüelliğin ortaya çıkışı olarak betimlediği değişimi, **amaçlar** (erekler) ve **araçlar** olarak ikiye ayırıyor. Sınırı olan edimler **araçlardır**. Bunlar amacı kendilerinde taşımaz, kendi ötelerindeki bir amaca yönelirler.<sup>10</sup> Zayıflama süreci bir değişimdir : Bu süreç içinde gövdenin bölümleri değişim geçermektedir. Ancak bu değişimlerin hiçbiri, değişimin amaçladığı şey değildir. Dolayısıyla, zayıflama, bir aktüellik, tam anlamıyla bir eylem değildir; çünkü bir tamamlanmışlığı içermez. «Eylem, içinde amacını da bulunduran bir süreçtir.»<sup>11</sup> Buna örnek olarak görmek, anlamak ve düşünmek verilebilir : «... insan aynı

zamanda görür ve görmüştür, anlar ve anlamıştır, düşünür ve düşünmüştür; oysa insan aynı zamanda hem öğreniyor hem de öğrenmiş, hem iyileşmeye yüz tutmuş, hem de iyileşmiş olamaz.»<sup>12</sup>

Aristoteles tamamlanmamış ve dolayısıyla amacını içinde bulundurmayan süreçleri «devinmeler», «değişmeler» (kinesis) olarak betimliyor. Görmek gibi, amacını da kapsayan süreçlere ise «aktüelleşmeler» adını veriyor.<sup>13</sup> Bu, **Fizik**'in üçüncü kitap birinci bölümünde değişimin sonucu ile değişimin kendisi arasında çizilen ayrımı aynen yineliyor: Değişim belirsiz görünür, çünkü bu bir tür aktüelleşme olmasına karşın, tamamlanmamıştır.<sup>14</sup> Bu tür açıklamaların **erekselliği**, ve Aristoteles'in erekselliği her türlü değişime tanımsal olarak yaydığı, açıkça anlaşılıyor olsa gerek. Herhangi bir değişim, veya bir olay, onu ortaya çıkaran etmen bir dış neden olsa bile, önce üzerinde yer aldığı özdeğin doğasına göre ve bu özdeğin eğilimli olduğu, yani potansiyelini taşıdığı bir yönde gerçekleşmek zorundadır. Bu eğilim yönü ile o yönde ulaşılacak son durumsa, o olay için **erektir**. Dolayısıyla her olay, kendisi bir aktüellik içermese bile, bir aktüelliğe doğru yönelir. Böylece her olayın tam olarak anlaşılması, onun **ereksel nedeninin** de belirlenmesini gerektirir. Bu nokta, Aristoteles ve Demokritos felsefeleri arasında düşünce tarihinin bütününe etkileyen bir gerilim, bir karşıtlık alanıdır. Aristoteles, ussal insan eylemini açıklamada vazgeçilmez olan «yönelmişlik» ya da «amaçsallık» ögesini, önce **tüm** canlılara, sonra da tüm cansız doğaya yaymaktadır. Onun attığı bu son adım da, cansız doğayı, canlı doğa modeline göre yorumlamasından dolayıdır. Aristoteles'in ve onun önderliğindeki Lykeum'un biyoloji biliminin kuruluşuna ve ilk olgularının bilimsel bir biçimde saptanmasına yaptığı katkı, çok büyük bir önem taşır.

Potansiyellik öğretisinin değişime ilişkin olarak odak-

sal bir açıklayıcı yönü vardır. Bu yön, aynı zamanda, Aristoteles dizgesini bütünler. Aristoteles özcülüğüne göre doğal nesnelere, rastlantısal özdek kümeleşmeleri değildir; belirli ortak nitelikler taşıyan ve bir hiyerarşi ilişkisi içinde bulunan türlere bağlı olarak, bu türlerin kapsamı içinde varolurlar. Dolayısıyla belirli bir doğal nesnenin belirli bir formu taşıması, onun hem bir tür kapsamında bulunması, hem de belirli nitelikleri yüklenmiş bir özdek parçasını dayanak olarak alması koşuluyla olanak bulur. Bundan ötürü de, her nesneden, her özdek parçasından, her önüne gelen nesnenin varlığa gelmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Belirli bir nitelenim yüklenmiş bir özdek parçasının değişim sonucunda dönüşebileceği nesnelere, sayıca sınırlıdır. İşte hangi nesnelere yeni bir form kazanarak hangi başka nesnelere dönüşebileceklerinin **olanaklarını** saptayan da potansiyelliktir: «Bir şeyin potansiyel olarak ne zaman varolduğunu ve ne zaman olmadığını saptamalıyız. Çünkü onun her zaman potansiyel olarak varolması diye bir şey söz konusu değildir. Örneğin toprak potansiyel olarak insan mıdır? Henüz döl haline gelmeden, hayır.»<sup>15</sup> «... toprak, potansiyel bir yontu olabilmek için, önce tunca dönüşmek zorundadır.»<sup>16</sup> Bir nesnenin herhangi bir potansiyeli taşıması, onun yeni bir form **kazanabilirliğini** dilegetirir. Bu yeni formun kazanılması süreci **devinme**, kazanılışın tamamlanarak sonuca ulaşılması ise **aktüelliktir**. Dolayısıyla, böylece ortaya çıkan yeni nesne açısından form aktüellik, şimdi artık dayanak veya özdek olmuş eski nesne de potansiyel ilkesidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, nesnelere dönüşebilecekleri şeyler, olabilecekleri, oluşturabilecekleri yeni varlıklar, yani taşıdıkları potansiyeller, sayıca sınırlıdır. Bu olguyu saptayabilmesi, Aristoteles felsefesinin kendinden önceki başka dizgelerde bulunmayan bir derinliğidir.

Megara Okulu'nu eleştirirken, Aristoteles'in ortaya koymaya çalıştığı, potansiyellik olmadan değişimin açıklanamayacağıydı.<sup>17</sup> Aynı kitabın 7. ve 8. bölümlerindeyse, potansiyelliğin aktüelliğe dönüşümü için, yani devinmenin, değişimin, meydana gelebilmesi için, kendisi aktüel olan bir dış etmenin zorunlu olduğunu anlatır. Böylece, değişimin gerçekleşebilmesi için bir olanağın (potansiyelin) bir **nedenle** bir arada bulunması gerektiği anlaşılıyor. Bir başka deyişle, ne ölçüde amaçsal açıklamalar getiriyor olursa olsun, Aristoteles'in dizgesi aktüelliğin kendiliğinden kazanılmasına izin vermiyor. Potansiyelliği devindirecek, aktüelliğe yöneltecek bir dış ya da iç etmeni zorunlu kılıyor : «Potansiyel olarak varolandan, insan düşüncesi aracılığıyla varlığa gelen şeyler için şu koşul tanımsal olarak doğrudur : Eyleyen kişinin istenciyle varlığa geliş, hiçbir dış engel bulunmaması yanı sıra bunu değişen şeyin de engellememesi ile olur. Özdek, içinde onu bir ev olmaktan alıkoyacak bir şey bulunmadığı ve kendine başka bir şey eklemek, çıkartmak ya da değişiklik uygulamak gerekmedikçe, potansiyel bir evdir. Aktüelleşmenin nesneye **dıştan** geldiği (nesnenin kendi dışındaki kaynaklarca varedildiği) durumlar için de aynı ilkeler geçerlidir. Aktüelleşmenin kaynağının nesnenin **içinde** bulunduğu durumlardaysa, bir dış engel yoksa ve nesne de eğer kendi gücüyle aktüelleşiyorsa, bu nesne potansiyel olarak başka bir şeydir.»<sup>18</sup> İnsan yapısı varlıkların, aktüelleşmek için istenç gibi bir dış etmen gerektirmelerine karşılık, doğal varlıkların Aristoteles'e göre bu etmeni içlerinde taşıdıklarını anlıyoruz. Bu, tohumun, bir yapımıcıya gereksinim olmadan bitkiye dönüşebilmesine karşılık, tahtanın bir iskemleye dönüşebilmek için bir yapımıcı gerektiripini açıklar.

Aristoteles,<sup>19</sup> **Metafizik Zeta'nın** 7. Bölümünün sonlarına doğru, özdek ve formu ayırt etmek için kullandığı

bir ölçütü, **Metafizik Theta**'nın 7. Bölümünde de, bu kez potansiyelliği aktüellikten ayırt etmek için kullanıyor : «Öyle görünüyor ki, A'yı «B» diye değil de «B'den» diye betimlediğimiz her durumda, B, potansiyel olarak A'dır. Örneğin, bir kutuyu «tahta» diye değil de «tahtadan» diye; tahtayı ise «toprak» diye değil de «topraktan» diye betimleriz.»<sup>20</sup> Toprağın kendisi de «bir şeyden» geliyor olsaydı, onun da kendisinden yapıldığı bir özdek bulunsaydı, o da böyle betimlenirdi, diyor Aristoteles. «Kutunun ne «toprak» ne de «topraktan» gibi bir betimlemesi vardır. O «ahşap» (tahtadan) diye betimlenir, çünkü potansiyel olarak kutu olan, yani kutunun özdeği, tahtadır..»<sup>21</sup> Burada hem potansiyellik kavramı özdek kavramıyla doğrudan bağdaştırılıyor, hem de potansiyelin, gerçek anlamda, ancak **yakın** özdekte bulunacağı belirlenmiş oluyor. Aristoteles, aynı yerde «salt özdek» kavramını, başka «bir şeyden» geliyor olarak betimlenemeyen bir temel dayanak olarak saptıyor.<sup>22</sup>

Aristoteles'in açıklamalarından, **belirli bir nesne için** potansiyelliğin aktüellikten önce geldiği sonucu çıkıyorsa da, o, daha genel bir anlamda aktüelliğin potansiyelliğe öncel olduğunu ortaya koymaya çalışır. Nesnelere değişim içinde başka nesnelere dönüşmeleri ve giderek daha nitelenmiş düzeylere erişmeleri açısından, aktüel potansiyelden öncedir, Aristoteles'e göre.<sup>23</sup> Tanım açısından öncelik, açıkça görülebilen bir şey olsa gerek : Potansiyeli, aktüelin tanımına göre belirleriz. Aktüel olanı adlandırıp, bunun başka bir şey içinde potansiyel olduğunu söyleriz.<sup>24</sup> Aynı nokta, aktüeli bilgi açısından da öncel yapar. Zaman içindeyse aktüel potansiyele göre yine önce gelir; çünkü bir doğal nesnedeki potansiyeli aktüele dönüştürmek için aynı türden bütünüyle aktüelleşmiş bir nesnenin etmen olması zorunludur. İnsan insandan gelir : Tohumun aktüelleşerek olgun bir yaratığa dönüşmesi için, önden aktü-

elleşmiş bir ana ve babaya gereksinim vardır.<sup>25</sup> Bu nokta, aynı zamanda, aktüelleşmenin **içten** geldiği doğal nesnelere bile bir dış etmenin gerekli olduğunu ortaya koyuyor. Dolayısıyla, günlük dildeki anlamıyla bir etmen (yani «güç») demek olan potansiyellik, teknik felsefi anlamında edilgin bir ilke niteliğindedir.<sup>26</sup>

Potansiyellik ve aktüellik öğretisi, daha önce birkaç kez yinelediğimiz gibi, Aristoteles'in Eski Yunan varlık-biliminin en başta gelen sorunu olan değişim olgusunu, Parmenides'çe belirlenen çıkmaza sapmadan çözüm yoludur. Hem varlığa geliş, hem de nitelik değişimi, Parmenides'in gösterdiği güçlükten etkilenmeden açıklanmak zorundadır. Yoksa algının insanı aldattığı ve değişimin böyle bir göz aldanması olduğu söylenmek durumunda kalınacaktır. Bir şey yokluktan ya da varolmayandan gelemez; bu bir çelişkidir. Öte yandan varolandan gelmek, zaten varolmuş olmak anlamına geleceğinden, bu da bir «varlığa geliş» olayı sayılamaz. Parmenides'in ortaya koyduğu bu «aporia»yı, iki noktayla karşılıyor, Aristoteles. Bunlardan biri, varlığın tikel tözlerden oluştuğu, yani «varlık» diye betimlenebilecek her şeyin bir birey olduğu savı. Bu sav hem algının bize gösterdiğiyle tutarlı, hem de varlığın yine varlıktan geliyor olmasının, bunun kendisinden ayrı ve başka bir varlıktan geliyor olmasını dışlamayacağını saptıyor. Örneğin meşe palamuttan geliyorsa, varlık varlıktan geliyor olmasına karşın bir başka nesneden geliyordur. Aristoteles değişim sorununun, varlığa gelen ister bir nitelik olsun, ister bir nesne olsun, bunun bütünüyle yokluktan geldiği gibi olanaksız bir açıklamaya başvurmadan çözülebileceğini sık sık ve vurgulayarak yine-ler.

Parmenides'in «aporia»sını karşılayan ikinci nokta ise şudur : Bir tikel varlık bir başka tikel varlıktan geliyor olsa bile, bu oluşum önceki tikelin bütünüyle yok olarak

sonrakinin de yokluktan varlığa geçmesi biçimini almak zorunda değildir. Çünkü eğer meşe palamuttan geliyorsa, meşe bir anlamda palamutta **bulunuyor** olmalıdır. Çünkü meşenin palamutta hiçbir anlamda bulunmadığı söylenecek olursa, uzay - zaman içinde art arda olsalar bile, meşenin **palamuttan geldiği** öne sürülemeyecektir... Aristoteles'in yaptığı, yokluk ve görülebilir (yani aktüel) varlık ulamları arasına, «ortaya çıkmamış bir olanak olarak bulunma ulamını, yani potansiyelliği koymaktır. Dolayısıyla aktüel olarak karşımızda bulunmayan bir şeyin **yok olduğunu** söylemek zorunda değiliz. Bu şey, tıpkı meşenin palamutta bulunduğu anlamdaki bir potansiyellik olarak «varolabilir.»

Yoksunluk (steresis, deprivation) kavramının işlevi de burada ortaya çıkıyor. Aristoteles'e göre bir niteliğin varlığa gelmesi veya yokolması onun **karşıtına**,<sup>27</sup> bir başka deyişle de, **yoksunluğa dönüşmesidir**.<sup>28</sup> Bu **olumsal** bir olgudur. Karşıta (ya da yoksunluğa) dönüşen, niteliksel ya da formel yüklem olamaz; bu çelişik bir şey olurdu. Kırmızının kendisi, mavi olamaz; çünkü kırmızı tanimsel ve özsel anlamda, «mavi olmamak»ı içerir. Dolayısıyla bir nitelik ya da form ya **belirginliğe çıkar**, ya da **geri çekilir**. Yoksunluğa dönüşmek böyle bir çekiliştir. Nesnenin üzerinde, belirgin durumda bulunan bir nitelik görünürde ortadan kalkınca, yoksunluğa çekilmiştir. Onun yerine öne çıkan nitelikse, yoksunluktan belirginliğe, yüzeye çıkmıştır. Yoksunluk (karşıtlık) yokluk değildir. Tersine, bir nitelik ya da formun kazanılabilir olması, nesnenin öncelikle, bunun yoksunluğuna sahip olmasına bağlıdır. Örneğin ancak hasta olan bir şey sağlık kazanabilir; bir taşın sağlığı sözkonusu olamayacağı gibi, hastalığı da sözkonusu olamaz. Sağlık, taştta **yok** iken, hasta insanda **yoksunluğa** geçmiştir. Aristoteles'te bir nesnedeki yoksunluk ile o nesnece taşınan potansiyellik örtüştü-

rülür. Yoksurluk, potansiyelliğin kendini aktüelleştirirken gelişeceği doğrultuyu belirler. Daha yukarıda açıklandığı gibi, herhangi bir şey önüne gelen her şeyden varolamaz.<sup>29</sup> Toprak potansiyel olarak insan değildir; en azından, toprağın önce döl olması gerekir. Aristoteles'in potansiyelliği özdekle, aktüelliği ise formla özdeşleştirdiğini de daha önce belirtmiştik.<sup>30</sup> Yoksunluk formel bir ilke olduğundan bunun potansiyellik ile **özdeş** tutulması söz konusu olmasa gerek. Bu iki ilkenin örtüşmesi, birinin öbürünü yönlendirmesi anlamında düşünülmelidir.

## XVII. SALT ÖZDEK ÖĞRETİSİ

Özdek ya da dayanak kavramının, Aristoteles'e göre her türlü değişimin taşıyıcısı ve dolayısıyla önkoşulu olduğu bir çok kez yinelendi. Aynı nedenle özdek, her türlü somut varlığın da önkoşulu olmak durumundadır. Bu düşünce bir salt (ya da birincil) özdek kavramına yol açıyor: Eğer temeldeki özdek nesnenin kendisine göreceli olarak daha birincil ve temel bir konum taşıyorsa ve nesnelere aktüellik (daha gelişkin bir form taşımak) açısından bir basamaklar dizgesi oluşturuyorlarsa, var olduğu söylenip gözlemlenebilecek en «yalın» nesne türlerinin dayanağının ne olduğu sorusu da gündeme gelecektir. Kuramın bu soruya karşılık olarak sunduğu yanıt «salt özdek»tir (prote hyle). Bu kavram, tarihsel kökeni açısından değerlendirilirse, **Timaios**'taki «kap»a karşılıktır; ondan türetilmiştir. «Bizim kendi öğretimiz, algılanabilir cisimlerin bir özdeği (yani ögeler diye andıklarımızın kendisinden varlığa geldikleri bir özdek) bulunuyor olmasına karşın, bunun ayrı bir varlık taşımayıp, her zaman bir karşıtlık ile sınırlandırıldığıdır (çevrelendiğidir). ... temeldeki özdeği, karşıt niteliklerden ayrılabilir olmasa da, bir 'köken kaynağı' ve 'birincil' olarak kavramak zorundayız: Çünkü ne 'sıcak' 'soğuk'a, ne de 'soğuk' 'sıcak'a özdek olmamakla birlikte, **dayanak** bu her ikisine de özdek-

tir. Demek ki onaylamamız gereken üç 'köken kaynağı' var : **Birinci** olarak, potansiyel anlamda algılanabilir olan cisim, **ikinci** olarak karşıtlıklar (kastettiğim, örneğin sıcak ve soğuk gibileri) ve **üçüncü** olarak da Ateş, Su ve benzerleri. Oysa bunlar ancak 'üçüncü' sıradadır : Çünkü bu cisimler birbirlerine dönüşürken (bunlar Empedokles'in ve başka düşünürlerin öne sürdükleri gibi birbirlerine dönüşmeyen şeyler değildirler, çünkü böyle olsalardı 'başkalaşım' olanaksızlaştırılmış olurdu) karşıtlar değişmezler.»<sup>1</sup>

Bu alıntıya ilişkin olarak açıklştırılması gereken nokta, Aristoteles'in salt özdeği «öğeler diye andıklarımızın kendisinde varlığa geldikleri» şey ve «köken kaynağı» olarak betimlerken ne kastettiğidir. Örneğin salt özdekten bir tür «Arkhé»yi mi anlıyor? Böyle bir öneri, salt özdeğin ayrı ya da bağımsız bir varlık taşımayışıyla tutarlı olarak düşünülebilir. Bunun için gereken, salt özdeğin evrenin şimdiki aşamasında bağımsız bir varlık taşımadığını, oysa Kaos'tan şimdiki düzene geçişte, cisimlerin Arkhé'den doğmuş olduklarını düşünmektir. Bir anlamda eski doğa filozoflarının ve Platon'un öne sürmüş oldukları da buydu. Aristoteles bu önerilere değiniyor : Eskilerin Arkhé düşüncesine örnek olarak aldıkları Anaksimandros'un Apeiron'unun, böyle bir öneriye göre, **niteliksiz** olarak düşünölmek zorunda kalınacağını belirtiyor.<sup>2</sup> Oysa, eğer kökende bulunduğu varsayılan bu «ilk gerçeklik» somut bir şey idiyse, bunun niteliksiz olması anlaşılabilir; hatta böyle bir şey mantıksal olarak olanak dışıdır. Öte yandan bu soyut bir varlıksa, bu kez de soyutluktan somut bir şeyin varlığa gelmesi olanak dışıdır. «'Herşeyi içine alanın' öğelerden ayrı olarak varolup olmadığını (Platon da) açıklıkla belirtmemiştir... Kaldı ki, onun - üç boyutlu nesnelere olarak düşündüğü - öğeleri çözümlenmesi 'düzlemlere' dayandırılır; oysa 'içinde büyümenin'

(yani salt özdeğin) 'düzlemlerle' özdeş olması olanaksızdır.»<sup>3</sup> Demek ki Aristoteles'e göre, ögelerin kendisinden türediği bir salt ya da birincil özdek düşüncesi, Kaos'tan şimdiki düzen aşamasına geçişi açıklayışta da yanılığlıdır.<sup>4</sup> «Bu dördü yanı sıra, bunların kendisinden ortaya çıktıkları -örneğin Hava ve Su arasında (Hava'dan daha kaba fakat Su'dan daha ince) ya da Hava ve Ateş arasında (Ateş'ten daha kaba, fakat Hava'dan daha ince) ikisi arası bir şey - bir başka cisim - yoktur. Çünkü varsayılan bu «ikisi arası şey» kendisine bir karşıt nitelikler çifti eklendiğinde Hava ve Ateş olacaktır : Oysa, karşıt olan her iki nitelikten biri 'yoksunluk' olduğuna göre, kimi düşüncüler «Apeiron» ya da «Kapsayıcı»nın varolduğunu öne sürüyor olsalar da, bu «ikisi arası şey» hiçbir zaman varolamaz.»<sup>5</sup>

Görüldüğü gibi, Aristoteles «köken kaynağı»nı bir Arkhé olarak düşünmediğine göre, bunu, en yalın ve temel cisimlerin varlığı için bir önkoşul, bir zorunlu ilke olarak, salt **mantıksal anlamda** değerlendiriyor olmalıdır. Buna göre, somutluk aktüelliği zorunlu kıldığından, salt özdek de hiçbir aktüellik ya da nitelenim taşımadığından, onun bağımsız ve somut varlığı da söz konusu olamaz. Ancak, Aristoteles'e göre salt özdek yine de **vardır**. Algılanabilir olmanın varlık için zorunlu olmadığı savı anımsanacaktır.<sup>6</sup> Çünkü Aristoteles'e göre herhangi bir şey potansiyel olarak da varolabilir. Peki salt özdek, hiçbir nitelenimi olmaması dolayısıyla her potansiyelliği içinde taşıdığı gibi, varlığı da potansiyel olan bir varlık mı? Salt özdeğin varlığı potansiyel bir varlık olsaydı (yani salt özdek ancak potansiyel olarak varolsaydı) onun yine **salt özdek olarak aktüelleşmesi** sözkonusu olurdu. Oysa tanımı gereği, salt özdek salt özdek olarak aktüelleşemez, çünkü o niteliksizdir ve salt özdek olarak herhangi bir nitelik taşıyamaz. Aktüelleşebilen, ancak onun içinde ta-

şıldığı **başka** potansiyellikler olabilir. Demek ki, bir salt potansiyellik olarak varolan salt özdeğin **kendi** varlığı, bir potansiyel varlık olamayacaktır. Peki salt özdeğin aktüel olarak varlığı **nasıl** bir varlık olabilir? Bu algılanabilen bir şey olmadığına göre, onun somut bir şey olduğu öne sürülebilir mi? İşte bu 'aporia'yı karşılamak üzere, Aristoteles'i salt özdeğin **ayrı olarak varolamayan bir şey** olduğunu kanıtlama çabası içinde görüyoruz. Onun, büyümenin alanına ilişkin olan ve 13. bölümde tartıştığımız uslamlaması, temelde bu amacı taşıyor.<sup>7</sup> Orada Aristoteles, varlığı doğuran bu şeyin kendisini, potansiyel olarak.. varlık, oysa aktüel olarak cisimsellik dışı» bir konumda onaylayıp onaylayamayacağımızı sorguluyordu. Şöyle düşünüyordu, Aristoteles : Böyle bir şeyin **ayrı** anlamdaki varlığı, ya kendi başına, ya da bir başka nesne içinde sözkonusu olur. Kendi başına ayrı bir varlık taşıyorsa, kendinden doğacak varlık belirli **bir yerde** olmak zorunda olacağından, onu doğuran da **orada** bulunmak zorunda olacak, dolayısıyla da bir cisimsellik taşıması gerekecek. Bu bir olanaksızlıktır. Peki böyle bir şeyin, bir başka cisim içinde, fakat yine de ayrı olan bir varlığından sözedilebilir mi? Bu da olanaksızdır, çünkü onun bu cismin bir parçası olmadan cismin içinde ayrı olarak bulunması, onun ya o cisimce çevrelenen **bir cisim** olmasını, ya da o cisimden ayırt edilememesini gerektiriyor. Şu halde, diyor Aristoteles, salt özdek vardır ama **ayrı** bir varlık taşıyamaz. Onun varlığı varolan somut nesnelere içinde, onlarla fiziksel olarak özdeş, ancak tanımsal olarak ayrılabilir bir anlamda sözkonusudur.<sup>8</sup> Salt özdek aktüel olarak varolan her somut nesnede, o nesne ile birlik içinde vardır. Ayrılabilirliği ancak kavramsal anlamda sözkonusudur. Bu da demek ki, salt özdek **ayrı** bir varlık olarak ancak soyuttur; kavramsaldır. Somut olduğu her durumda, bir aktüellikle fiziksel olarak özdeştir.

**Metafizik**'te Aristoteles salt özdeği «en temel dayanak» anlamında belirler. «Eğer (örneğin 'tahtadan', 'topraktan' gibi dayanağı dilegetiren) başka bir şeyin adı aracılığıyla adlandırılmayan en temel bir özdek varsa, bu salt özdektir.»<sup>9</sup> Bu belirleyiş biçimi, nitelikleri nesneden söküldükten sonra geride kalacak şeyi düşünmekle oluyor : «Eğer uzunluk, genişlik ve derinliği çıkarır, ortadan kaldırırsak, geride görünür bir şey kalmaz - geride kalan olsa bu niteliklerce belirlenen, sınırlanan bir şeydir... Özdekten, kendi başına bir şey olduğu öne sürülemediği gibi, belli bir niceliği de olmayan, ayrıca varlığı belirleyen öbür kategorilerden herhangi birince de belirlenmeyen şeyi anlıyorum. Çünkü bu kategorilerin her birinin kendisine yüklem oldukları ve varlığı bu kategorilerin her birinin varlığından farklı olan bir şey vardır. (Tözün dışında kalan bütün kategoriler tözün yüklemeleridir; tözün kendisi de özdeğin yüklemidir.) Öyleyse en temel özne, özü bakımından ne belli bir şeydir, ne belli bir nicelik, ne de başka (olumlu) bir şeydir; o bunların değillesmesi de olamaz, çünkü böyle değillesmeler ona ancak ilineksel olarak uygulanabilir.»<sup>10</sup> 17. yy'da Locke'un nesnenin niteliklerini üzerine yüklenen (bunları taşıyan) ve nesneyi bireyleştiren bir ilke olarak kavradığı dayanak (substratum) burada görüldüğü gibi, Aristoteles'in salt özdeği ile çakışıyor. Anımsanacağı gibi, Berkeley bu kavramı olumlu hiçbir niteleme taşımamakla eleştirmiştir. Aristoteles için de tikeli bireyleştiren, yani başka tikelerden ayırt eden ilke, dayanak ya da özdektir. Oysa, herhangi bir somut nesnenin özdeğinden söz ederken Aristoteles salt özdeği değil «yakın özdeği», yani bu nesnenin yapımına giden malzemeyi ya da «nesnenin kendisinden geldiği şeyi» kasteder. **Metafizik Eta**'nın 4. bölümü bu ayrımı belirginleştiriyor : «... Aynı ögeden geldiklerine göre, her şeyin uzak (ya da salt/ilk) özdeği aynı

olsa bile, yani varlığa gelen her şeyin kökendeki özdeği aynı olsa da, bunların her birinin yakın (ya da özel) özdeği ayrıdır.»<sup>12</sup> Aristoteles burada özdek tiplerinden, yani eştürsellerden söz ediyor. Dolayısıyla burada onun tikel özdek parçalarından söz ettiğini varsayarak, **kökenin zorunluğu** savını ortaya attığını düşünmek için sağlam bir gerekçemiz yok. Söylemek istediği, bir nesnenin yapıldığı özdek parçasının genel niteliklerinin o nesnenin yapımına elverişli olması gerektiği. Bu da, **özdeğin görevliliği** ilkesini açıklıyor. Öte yandan Aristoteles bu genel niteliklerin kazanıldığı düzeyin altına kayıldıkça, aynı salt özdeğe yaklaşılabileceğini da, kuramı gereği, onaylıyor : «Bir şey bir başkasına özdek yapıldığında, aynı şeyin birden çok özdeği olduğunu çıkarsamaktan başka yol yoktur» diyor.<sup>13</sup> «Çünkü, **'şundan** yapılma **bu**' iki anlamdadır : (a) **'bu** daha ileride varolacaktır' ve (b) **'bu, şunun** kökenindeki özdeğine ayrışmasıyla varolacaktır.' Değişik devindirici nedenler aynı özdekten, tahtadan kutu ve yatak yapıldığı gibi, kimi kez başka başka şeyler üretebilirler. Kimi başka durumlarda ise, değişik şeyler değişik özdeklerle bağımlıdır : Örneğin bir testere tahtadan yapılamaz. Burada devindirici nedenin gücü, yünden veya tahtadan testere yapmaya yetmez. Öyle ise, aynı şeyi değişik özdeklerden yapmak olanağının söz konusu olduğu her durumda, devindiren ilkenin ya da yapımın (sanatın) aynı olması gerekir. Çünkü hem özdek hem de devindirici ayrıysa, üretilen de ayrı olur.»<sup>14</sup>

## XVIII. YÜKLEM ve ÖZ

Tözel değişimin başkalaşıma indirgenemez oluşu, değişimleriyle nesnenin varlık ve yokluk arasında değişim geçirmesine yol açan yönlerini, farklı ve temel bir konuma sokar. Çünkü buna dayanarak bu yönlerin bir arada, nesnenin doğasını ya da **özünü** oluşturdukları söylenebilecektir. Tikel nesnelere değişim içindeki durumları, bu iki değişim türünün birbirine indirgenmesinin olanaksız olduğu savı ile birleştirildiğinde, özlerin varlığını ve «özcülük» diye andığımız öğretiyi içeriyor. Bir başka deyişle, Aristoteles'in tikel nesnelere üzerine oturttuğu doğa felsefesi, mantıksal ve doğal bir biçimde Özcülük'e götürüyor. Ne var ki Aristoteles özcü öğretisini nesnenin deviniminin ele alındığı bağlam içinde pek büyük bir ayrıntıyla geliştirmemiştir. Kendi buluşu olan bu öğretiyi, daha «statik» bir yaklaşımla, terimleri, önermeleri ve bunların anlamlarını inceleyerek; yani dil felsefesi ve mantık üzerinden kurar. Ontolojik sonuçları kavramları irdeleyerek çıkarırsar. Dolayısıyla, bunu yaparken bir anlamda daha «Platoncu» bir tutum serimler. Sözü edilen bu araştırmayı içinde geliştirdiği yapıtı, **Organon** (Araç) diye anılan, mantık, yöntem ve dile ilişkin kitaplar dizisidir. Bu dizi içinde Özcülük'ün temellerini kuruştta özel-

likle önem taşıyan kitaplar, **Kategoriler**, **İkinci Analitikler** ve **Konular**'dır (Topika).

Aristoteles, bu mantık - metafiziği, **Kategoriler**'de yaptığı temel bir ayırımla, somut nesneyi yüklemelerden ayırt ederek açar. Teknik dilde, bu ayırım «birincil töz» ile, belirlenen on temel kategori ya da yüklem arasında çizilir. Bu on kategori «ikincil tözü» de kapsar : «Birincil tözler dışındaki her şey, ya birincil töze yüklenebilir bir şeydir, ya da onun içinde varolan (bulunan) bir şeydir.»<sup>1</sup> Aristoteles bu sonuca nasıl geliyor, ona bakalım. Yaptığı şu : Önce, temel önerme yapısı olan özne ve yüklem ilişkisine dayanarak bu ilişkinin kavramsal yapıya olduğu kadar varlığa ilişkin konulara da ışık tuttuğunu onaylıyor. İkinci olarak Aristoteles, olanaklı her yüklem kendilerine indirgenebileceği ve kendileri daha temel ilkelere indirgenemeyen on **kategori** (Grekçe «yüklem» demek) şaptıyor. Bunlar, her türlü düşüncenin kapsamaları altına gireceği ve tam anlamıyla yalın kavramlar. Bir başka deyişle, her hangi bir şeyin ele alınabileceği en temel bakış açılarını bu kategoriler oluşturuyor. Aristoteles'in on kategoriyi, bir ölçüde değiştirerek de olsa, Platon'dan aldığı söylenir. Bunların Platon'un çeşitli yapıtlarında dağılık olarak bulunan ve Aristoteles'in öğrenci olduğu dönemlerde Akademia'da tartışılmakta olan kavramlar olduğuna değinilmiştir.<sup>2</sup> On kategori, töz, nicelik, nitelik, ilişki, yer, zaman, konum, durum, etkinlik ve edilginliktir. Başka yapıtlarda bu kategorilerden son dördünün öbürlerine yedirildiği, indirgendiği görülür. Bundan dolayı, kategorilerin hepsinin başta söylediği gibi indirgenmez olmadıkları belirtilmelidir. Aristoteles'in başlangıçta verdiğimiz temel ayırım yönünde attığı üçüncü adım, «İkinci töz» dediği şeyi, hem öbür kategorilerden hem de «birincil töz»den ayırt edişidir. Dolayısıyla **töz** kategorisi ikiye ayrıldıktan sonra, eldeki veriler üç öbekte toplanı-

yor : birincil töz, ikincil töz ve dokuz kategori. Aristoteles'in bunu yapmasının gerekçesi, öncelikle özne - yüklem ayırımı ve bunlar arasındaki ilişkidir. Genellikle dilde töz özne, öbür dokuz kategori de yüklem olarak dile getirilir. Dil ve düşünceye ilişkin olarak iyi bildiğimiz bir olgu, somut dünyayı ilgilendiren bir önerme yaptığımızda, tikel nesnelere ya da bunlardan oluşan çeşitli öbekler üzerine bir şeyler söylüyor olduğumuzdur. Hakkında konuşulan şey özne, onun hakkında söylenen şey de yüklemdir : «Sokrates, şöyledir» ya da «İnsan şöyledir» dendiğinde, böyle bir tikel ya da tikeller öbeği üzerine konuşuyoruz; birinin ya da öbürünün «şöyle» olduğunu (nitelik, nicelik vb. taşıdığını) söylüyoruz. Bunun yanısıra ortaya çıkan bir başka ikilik daha var : Tikel nesnelere ilişkin önermeler yaptığımızda kimi kez bunları nesne öbekleri içine katan ifadeler de kullanıyor, örneğin «Sokrates insandır» diyoruz. Burada ilginç bir örtüşme sözkonusu; çünkü önceki durumlarda özne olan, sonraki durumlarda yüklem işlevini üstlenmiş bulunuyor. Bu durumun açıklanması gerek. Yukarıda da belirtildiği gibi Aristoteles'in terminolojisinde tikel nesne «birincil töz», nesnelere öbeğini karşılayan kavram (burada 'insan') «ikincil töz», bunlar üzerine söylenebilen başka her şey de («şöyle olmak» gibi) yüklenbilirliklerdir. Şimdi buna göre ikincil tözün çifte bir doğası olduğunu, kimi kez özne, kimi kez de yüklem olarak kullanılabilirdiğini gördük. Aristoteles, ayrımlarıyla bu kavramsal olguları açıklayan bir düzen oluşturmayı amaçlamıştır. Bunu nasıl yaptığını izleyelim.

«Sözcüğün en doğru, birincil ve belirli anlamındaki töz, ne bir özneye yüklenebilen ne de onda bulunduğu söylenebilen şeydir : Örneğin tikel insan ya da at böyledir. Öte yandan, birincil tözleri kapsayan türler ve türleri (species) kapsayan üst - türler (genera) olarak, kimi (başka) şeyler de, ikincil bir anlamda töz diye adlandırılır.

lır. Örneğin birey olarak insanlar insan türü kapsamında, bu tür de hayvan üst - türünün kapsamındadır. Buna göre 'insan' türü ve 'hayvan' üst - türü 'ikincil töz' olarak adlandırılacaktır.»<sup>3</sup> «Her töz, tikel olanı dilegetiriyormuş gibi durur. Bu, birincil töz için tartışılmaz bir biçimde doğrudur, çünkü burada nesne bir bütündür (birimdir). İkincil tözlere ilişkin olarak, örneğin 'insan' ya da 'hayvan' üzerine konuştuğumuzda, kullandığımız söyleyiş biçimi sanki burada da tikel olanı belirtiyormuşuz izlenimini verir; oysa bu izlenim tam olarak doğru değildir. Çünkü ikincil töz bir birey değil, belirli bir nitelik taşıyan bir öbektir.. 'insan' ve 'hayvan' birden çok özneye yüklenebilirler.»<sup>4</sup> Şimdi bu ayırım bir yana, her iki anlamdaki töz de yüklemelerin taşıyıcısı, sahibi olabilir. Bu onları öbür kategorilerden ayırt eden özelliktir. Oysa, ikincil töz, başlangıçta açıkladığımız en temel ayırım açısından, öbür kategorilerinkine benzer bir iş de görebilir: Dolayısıyla ikincil töz hem özne hem de yüklem olabilir. Aristoteles ikincil tözü birincil töze olan ilişkisi açısından, öbür kategorilerden ayırmak için şu ölçütleri kullanıyor: İkincil tözler özneye **yüklenebilirler**, fakat hiçbir zaman öznenin **içinde** sayılamazlar. Öte yandan öbür kategoriler öznenin **içinde** yer alırken, ona yüklenemezler.<sup>5</sup> Aristoteles «içinde yer almak» kavramını açıklayarak, bunun «parçası olmak» anlamına gelmediğini, öznenin ayrı ve bağımsız bir varlık sahibi olamamak durumunu ifade ettiğini söylüyor.<sup>6</sup> Dolayısıyla buna göre, yalnızca ikincil töz dışındaki kategoriler bir özneye «taşınabilirler» ve bu «taşınma» dışında da onların herhangi bir anlamda var olmaları söz konusu olamaz. «A'nın içinde bulunmak» dilegetirişini «A'ca taşınmak» ile eş anlamda kullanacağız.

Oldukları gibi alındıklarında bu ölçütler yeterince keskin durmuyorlar. Bunun başlıca nedeni, «yüklem» sözcüğünü doğal bir anlamda kullanarak öznenin taşıdığı söy-

lenebilecek tüm belirlenimlerin, niteliklerin bu öznenin **yüklemleri** olduğunu öne sürebilişimizdir. Bundan dolayı «yüklem olmak» dilegetirişi ayrıca nitelenmedikçe, ikincil tözü başka kategorilerden ayırt edebilecek güçte olamaz. Aristoteles'in kendisi bile, aynı kitabının çeşitli yerlerinde, öbür kategorilerden, özneye yüklem oldukları biçiminde söz ediyor.<sup>7</sup> Yeterince keskinleşebilmesi için yükleme dayanan ölçütün şöyle olması gerekir : (i) İkincil tözün bir tikele doğru olarak yüklenebildiği her yerde, bu, bir **özel** (zorunlu) yüklemidir. Öte yandan, (ii) herhangi başka bir kategorinin bir tikele doğru olarak yüklendiği yerlerde, bu yüklenim özel (zorunlu) olabilir ya da olmayabilir. Aristoteles'in bunu bu terimlerle dilegetirmemesinin nedenini, **Kategoriler**'de henüz özcü terminolojiyi kullanmadan, bu öğretiye bir temel kurmaya çalışıyor olmasına yoruyoruz. Önerimize göre ölçütler şöylece değişmiş oldu : İkincil töz özneye her yerde özel olarak yüklenen ve özneye taşındığı söylenemeyen bir şeyken, öbür kategoriler ancak bir özneye taşınmakla varolabilen ve ona ancak kimi durumlarda özel olarak yüklenebilen şeylerdir. Bu ilişkileri topluca göstermeye çalışalım: Şemada, yalın olarak «yüklenebilir» olmanın, kendi dışındakilerden ikincil tözü değil, **birincil tözü** ayırdığı görülecek.

Töz	Tözün taşıdıkları	
Kendilerine yüklem yapılabilen şeyler (Yükleme özne olan şeyler)	Standart anlamda Yalnızca yüklem olabilen şeyler	
Nesne	Yüklenebilirlik	
	Yalnızca özsel olarak yüklenebilir.	Özsel ya da ilineksel olarak yüklenebilir.
Birincil töz	İkincil töz	Öbür kategoriler
Yalnız özne	Özne veya yüklem	Öznenin içinde bulunabilen şeyler (taşınabilirler)

Öznenin başka bir şey olamaması, dolayısıyla da bir yüklem taşıyıcısı olmaktan başka bir işlevi bulunmayışı, birincil tözü varlık bakımından en temel konuma yerleştirir. Yinelerseniz, «Birincil tözler dışındaki her şey, ya birincil töze yüklenebilir bir şeydir, ya da onun içinde varolan bir şeydir.»<sup>8</sup> Dolayısıyla, eğer birincil tözler «varolmasaydı, başka hiçbir şeyin varolması olanaklı olamazdı.»<sup>9</sup> «Birincil tözler.. başka her şeyin temelinde bulunan şeylerdir; başka her şey ya onlara yüklenir ya da onların içinde varolur.»<sup>10</sup> «Birincil tözler.. başka her şeyin öznesi olur ve onları temellendirirler.» Bu önermeler, Aristoteles ontolojisinin çıkış noktasını oluşturur. Böylece o, en temel anlamdaki varlığı tikel ve somut nesne olarak belirlemiş ve Platon felsefesine bütünüyle karşıt olan bir

bakış açısı saptamış olur : «Eğer Sokrates'in varolduğu öne sürülemezse, ne 'Sokrates hastadır' ne de 'Sokrates iyidir' doğru olamaz.»<sup>11</sup> Burada **töz** ile **dayanağı** bir kez daha karşılaştıralım : Birincil töz, yüklemelerin taşıyıcısıdır. Dayanak olarak özdek ise, tözden ancak kavramsal olarak ayırt edilen, analitik anlamda bir taşıyıcı, ya da nesnenin temel doğasıdır. Dayanağın tözden bağımsız bir varlığı yoktur; ancak, tözün kimi yüklemeleri taşıması durumu çözümlendiğinde, bir **çözümsel öge** olarak gerçek taşıyıcı temelin, dayanak olduğu anlaşılır. Bundan dolayı, değişimde her zaman özdeş kalan şey de dayanaktır. Ancak bilindiği gibi, tözsel değişim boyutlarına ulaşmayan, başkalaşım, devinim ve büyüme durumlarında, birincil töz de özdeşliğini sürdürür : «Tözün en ayırıcı belirlenimi, sayısal olarak bir ve özdeş kalması yanı sıra, onun karşıt nitelikler kabul edebilmesi gibi duruyor.»<sup>12</sup> «Tözün bir başka belirlenimi de, kendi karşıtı olmayışıdır. Tikel bir insan ya da hayvan olarak tözün karşıtı ne olabilir ki? Böyle bir şey yoktur.»<sup>13</sup> Buna karşılık, «Bir nitelik bir başkasının karşıtı olabilir; böylece adalet adaletsizliğe, beyazlık karalığa karşıttır.»<sup>14</sup> Nicelik dışındaki<sup>15</sup> yüklemelerin değişiminin, bir karşıttan öbürüne geçiş ile gerçekleştiği savını da böylece temellendirmiş oluyor, Aristoteles. Bu, bilindiği gibi, potansiyel durumdaki karşıtın ya da yoksunluğun aktüelliğe çıkması yolu ile olur. Ancak, 16. Bölümde de değinildiği gibi, dikkat edilmesi gereken bir nokta, bu olayın Aristoteles'e göre bir karşıtın **gidip** bir başkasının **gelmesi** biçiminde olduğudur. **Aynı** nitelik, kendi karşıtına dönüşemez. Bu, göze böyle görünse bile, gerçekte böyle değildir. Çünkü eğer gerçekte durum bu olsaydı, aynı niteliğin karşıtıyla özdeş olduğu gibi bir çelişkiye yol açılmış olurdu. «Kendi kendisiyle özdeş olan bir renk hem beyaz hem de kara olamaz. Aynı eylem de, hem iyi hem kötü olamaz. Bu yasa töz olmayan her şey

için geçerlidir. Öte yandan aynı töz, özdeşliğini koruyarak karşıt nitelikler üstlenmek yetisine yine de sahiptir.»<sup>16</sup> Burada da iki noktayı belirginleştirmek gerekiyor : Önce, aynı nitelik karşıtı ile nasıl özdeş olamazsa, aynı töz de karşıt nitelikleri **aynı zamanda** taşıyamaz. «Hiçbir şey aynı anda karşıt nitelikler üstlenemez. Çünkü, tözün karşıt nitelikleri taşıma yetisi bulunmasına karşın, hiçbir kimse aynı anda hem hasta, hem sağlıklı; hiç bir şey de hem beyaz hem kara olamaz.»<sup>17</sup> İkinci noktaysa şu : Sırayla karşıt nitelikleri üstlenen töz bir anlamda özdeşliğini korumaktadır; ancak bir yandan da kendisiyle özdeş kalarak **değişmekte, başkalaşmaktadır** : «Tözler karşıt nitelikleri kendileri değişerek taşırlar.»<sup>18</sup>

İkincil tözler, **tözler olarak** öbür yüklemelerin taşıyıcısıdır. Bundan dolayı da onlara göre varlık açısından daha temeldirler. Ancak bunlar da birincil töze yüklenebildiklerine ve birincil tözlerden bağımsız olarak kendi başlarına varolamadıklarına göre<sup>19</sup> bir anlamda soyutturlar. Bu nedenle tikel, ya da birincil töz, somut varlık olarak, türlerle, yani ikincil tözlere göre daha temel bir konum taşır. Bu, Aristoteles'in **Metafizik Zeta'da** bir ölçüde uzaklaştığı, ne var ki onun doğa felsefesi açısından vazgeçilemeyecek kadar önemli olan bir temel öğretiler : «İkincil tözler arasında tür, üst - türden daha doğru bir anlamda tözdür; çünkü o birincil töze daha yakındır.»<sup>20</sup> «Tür üst - türe, öznenin yükleme göre olduğu gibidir. Çünkü üst - tür, türe yüklem olurken, tür, üst - türe yüklenebilir. Bu, türün, üst - türe göre daha doğru olarak töz olduğunu söylemek için ikinci bir zemin oluşturuyor.»<sup>21</sup> Aristoteles, birincil tözle ilişkileri açısından, ikincil tözler ve öbür kategoriler arasında bir başka ayırım daha saptıyor. Aynı ayırım, ikincil tözlerin yüklem oluşlarının özsel olması zorunluluğunu da destekleyici nitelikte : «Bir şey öznenin içinde varolduğunda, onun adı, içinde varol-

duğu Şeye geçerli bir biçimde uygulanabilir olsa da, tanımı bu Şeye uygulanamaz. İkincil tözlere gelince, özneye onların yalnıza adları değil, tanımları da uygulanır.»<sup>22</sup> Dolayısıyla, «yüklem» kavramını, yukarıda önerdiğimiz gibi «zsel yüklem» olarak anlarsak, Aristoteles'in Şu dilegetirişi de daha belirgin bir anlam kazanacak : «Bir Şey bir başkasına yüklem olduğunda, yükleme yüklenebilir olan bir Şey, özneye de yklenebilecektir.»<sup>23</sup> Buna göre Sokrates'in insan olduğu doğruysa, onun insan oluşu Sokrates'in özünü verecek ve insan için doğru olan her Şey, yine özsel olarak, Sokrates için de doğru olacak.

Burada Aristoteles açısından üzülmesi gereken bir sorun doğuyor. İnsan için doğru olan Şeyler arasında, insanı öbür hayvanlardan ayırt eden ayrımlar da (differentia/diaphora) var. Dolayısıyla bunlar da Sokrates'e özsel olarak yüklenen Şeyler arasında. Ancak **ayrımlar** aynı zamanda birer **nitelik** değiller mi? Aristoteles, **Kategoriler**'de «yüklem» ve «zsel yüklem» arasında kesin bir ayırım getirmeyiŐinden ötürü, ayrımlar için ya yüklem ya da taşınan (znenin içinde varolan) Şeyler demek zorundadır, ikisini birden diyemez. Çünkü başta<sup>24</sup> bunları karşıt ölçüler olarak kullanmıŐtı. Aristoteles sonunda, ayrımların zselliliğini ne alarak, nitelik oluŐlarını yadsır : «... Ayrımlar öznelerin içinde varolamazlar. 'karada yaşayan' ve 'iki ayaklı' gibi özellikler 'insan' türüne yüklendikleri halde onun içinde varolmazlar (onca taŐınmazlar). Çünkü bunlar insanda değildirler.»<sup>25</sup> Bu sorunu özlemek için kimi tanımlara ve Aristoteles'in başka bağlamalarda ne sürdüğü görüşlere baŐvuracaęız. nce nitelik kavramına bakalım : «Nitelikten söz ettiğimde, kişi ya da nesnelerin, Şu ya da bu türden olmalarını sağlayan Şeyi kastediyorum.»<sup>26</sup> Nesnelere, bu anlatıma göre, nitelikleri **dolayısıyla** «Şöyle ya da böyle» oluyorlar. Ayrıca nitelik, değişimin kavranması açısından da zorunlu bir ilke. Fa-

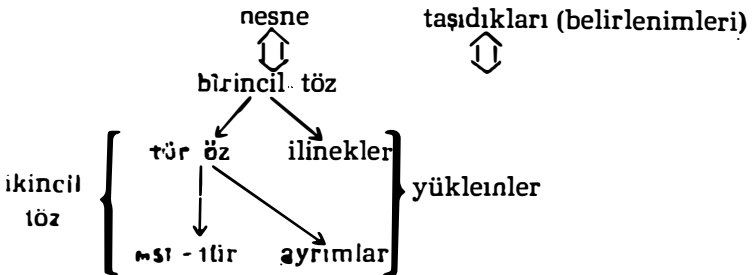
kat nitelik böyle bir şeye onun hem özsel, hem de ilineksel yüklemler arasına girebilmesi gerekir. Çünkü özsel olarak taşınanlar da ilineksel olarak taşınanlar da, nesneyi «şöyle ya da böyle» yapan şeylerdir. Nitekim Aristoteles, **Metafizik Delta**'da nitelik kavramını tanımlarken, bunun başlıca iki anlamını, **ayırım** ve **ilinek** olarak saptıyor : «Sonuçta niteliğin iki anlamı vardır ve bunlardan biri öbüründen daha temeldir. (Nitelik) Öncelikle, özün ayırımıdır. (..) İkinci olaraksa, değişen (devinmede olan) nesnenin, değişen nesne olarak başkalaşimleri ve bu değişimlerin ayrımlarıdır.»<sup>27</sup> Ayrıca, «ilinek» bir tanım olarak «bir şeye bağlanan ve onun hakkında doğru olarak fakat zorunluluk ve genellik taşımadan söylenen şey» diye belirlendiğine göre, burada da niteliğin yukarıdaki ikinci anlamı içerilmiş oluyor.

Aristoteles'in bu dilegetirilerinden niteliğin özsel olduğunu, yani ayrımları oluşturabildiğini açıkça görüyoruz. Dolayısıyla, 3<sup>o</sup> 23'te Aristoteles'in kendi kendine yarattığı güçlüğü, başlangıçta saptadığı<sup>28</sup> 'içinde varolmak' ve 'yüklem olmak' ölçütlerinin yeterince keskin bir biçimde verilmemiş oluşundan doğduğu ortaya çıkmış oluyor. Aristoteles 3<sup>o</sup> 23'te «ayrımlar öznenin içinde varolamaz» diyor, çünkü «içinde varolmayı» **ilineksel yüklem** anlamıyla sınırlandırıyor. Oysa verdiğimiz gerekçelere dayanarak «yüklem olmayı» «yalnızca özsel yüklem olmak» diye değiştirirsek, ortaya çıkmış olan bütün sorunlar giderilebilir. Aristoteles'in 3<sup>o</sup> 23'te söylediği, dizgesinin pek çok yönüyle tutarsız, ayrıca da olgusal anlamda yanlış bir şey. Eğer bu önerme doğru olsaydı, belirlenimler tözde ancak ilineksel olarak taşınabilirdi; bu ise Aristoteles'in özcülüğünü olanaksız kılardı. Dokuz kategoriden hiç biri ayırım olmaz, özsellik taşıyamazdı. Oysa sarı olmak altının, tatlı olmak da şeker dediğimiz şeyin özsel yönleri arasında sayılmak gerekmez mi?

Şimdi, buraya dek «sezgisel» olarak kullandığımız «özsel» teriminin Aristoteles için hangi anlama geldiğini görelim. Eski Yunanca «kath' hauto», Latince «per se» terimlerine karşılana bu kavram, modern Batı dillerinde «essential» ile veriliyor. «Kendi dolayısıyla», «olduğu şey olarak», «kendince» dilegetirileriyle de Türkçeleştirebileceğimiz «özsel»i şöyle açıklayabiliriz: N gibi bir şey, Ö gibi bir öznece **kendi dolayısıyla** (yani Ö **dolayısıyla**) taşındığında, ya (1) N, Ö'nün özünde (essence; «ti esti», «olduğu şey») yer alır, ya da (2) N öyledir ki, S onun (yani S, N'nin) özünde yer alır. Önceki duruma örnek, **hayvan** ya da **iki ayaklılık** gibi belirlenimlerin (N), **insanda** (Ö) bulunmasıdır. Sonraki duruma örnekse, **insanın** (N) **hayvanda** (Ö) bulunmasıdır. Bu tanımlar, özselin anlamını bütünüyle tüketmezler, fakat bunlar arasında en temel olanlarını verirler.<sup>29</sup> Dolayısıyla Aristoteles'in tanımına göre kimi yüklemeler öze göre özsel oldukları gibi, özün kendisi de onlara özeldir. **Metafizik Delta**'da «özsel» için verilen anlamlar bu ikisini tutarlı olarak doğruluyor ve zenginleştiriyor. Buna göre, bir nesne için özsel oldukları söylenebilecek şeyler şunlardır: (a) Bir şey nesnenin özüdür; (b) nesnenin özü içindeki öğelerdendir (örneğin, **olduğu şey olarak** Kallias hayvandır, çünkü 'hayvan' Kallias'ın tanımı içinde yer alır); (c) bu şey bir öznenin doğrudan içinde ya da bir parçasında varolan yüklemidir (canlılığın insanda olduğu gibi); (d) bir dış nedeni olmayan şeydir (insanın, hayvanlık ve iki ayaklılık gibi yönleri açısından çeşitli nedenleri vardır, ancak insan kendi dolayısıyla, olduğu şey olarak, insandır); (e) bu şey yalnızca bir özneye doğası gereği ait olan yüklemeler arasındadır.<sup>30</sup>

Özsel olanın açıklaması, bizi özün tanımına götürüyor. Özün tanımı, «tanım»ın tanımıyla yakından ilgili. Aristoteles 'tanım' için, «bir şeyin özünü dilegetiren deyim»<sup>31</sup> diyor. Dolayısıyla tanım Aristoteles'e göre dilsel

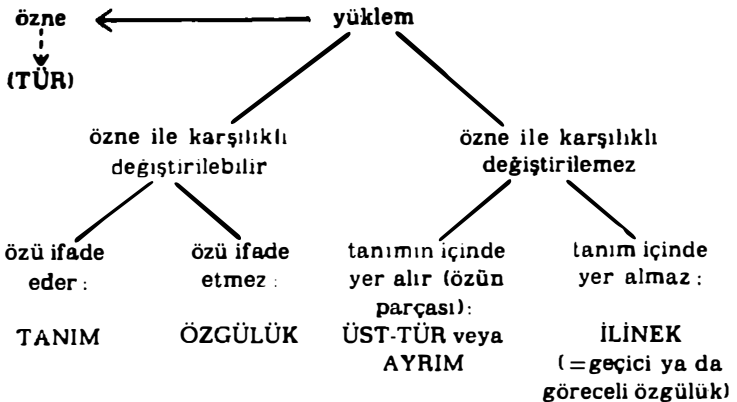
bir şeydir<sup>32</sup> ve onun anlamı da özü oluşturur.<sup>33</sup> Öte yandan öz kavramsal değil, varlıkbilimsel bir şey olarak düşünülmalıdır : Çünkü o herhangi bir birincil tözün (tikel nesnenin) doğasıdır. Bu nedenle Aristoteles özü, özel bir anlamda, töz ile özdeşleştirecektir.<sup>34</sup> Gelecek bölümde bu özdeşleştirmeyi ayrıca tartışacağımızdan şimdi bu konuda bir değerlendirme yapmıyoruz. Bundan başka, yine daha ileride temellendirmeye çalışacağımız bir sav, özün, özsel yüklemelerin toplamınca verildiği düşüncesi olacak. Bunu, Aristoteles dizgesinin örtük olarak gerektirdiğini öne süreceğiz. Aristoteles dizgesinde açık olarak belirtilen şey, bir türün tanımının, en yakın üst tür ile ayrımların bir arada verilmesinden oluştuğudur.<sup>35</sup> Buysa tikelin doğasıyla, yani öz ile örtüşür. Aristoteles'e göre yalnız türlerin özü vardır.<sup>36</sup> Buna karşılık birincil tözün betimlemesi, tür (ya da öz) ile ilineklerin bir arada verilmesiyle elde edilir. Burada vurgulanması gereken, ayırım ve ilineklerin tözce taşınan belirlenimler oldukları, fakat önkükilerin özsel oluşlarına karşılık, sonrakilerin özsel yüklemeler olmadıklarıdır. Aristoteles her ne kadar özsel olmayan yüklemelerin ilineksel olacağını söylüyorsa da<sup>37</sup>, bunu arada başka yüklem türleri bulunamayacağı anlamında öne sürmüyor. Çünkü az ileride ele alacağımız **özgüllükler** (propria), yine Aristoteles'e göre, bu iki yüklem türü **arasına** düşerler. Yukarıda açıklanan ilişkiler şu şekilde toplu biçimde görülüyor :



**Konular**'da Aristoteles yüklemeleri yeni bir bölümlendirmeye sunar. Kategorilerin tersine bütünüyle özgün olan bu bölümlendirme, Porfirios'un **Isagoge**'si aracılığıyla Ortaçağ felsefesi üzerinde daha da büyük etkiler yapmıştır. Yukarıda tartıştığımız onlu bölümlendirmeye «kategoriler» denirken, Konular'ın dörtlü bölümlendirmesine de «yüklenbilirler» (predicables) denmiştir. Aristoteles'in kendisi böyle bir terimsel ayırım kullanmıyor. «Kategoria»nın Grekçe «yüklem» anlamına geldiğine değinmiştik. Ancak iki bölümlendirme birbirinden şu açıdan yine de farklıdır. On kategori, yüklemeleri **anlam** açısından, yani kavramsal benzerlik ve ayrılıklar açısından öbeklendirilirken, dört «yüklenbilir» de, herhangi bir yüklemi öznesinin temel doğasına (özüne) olan ilişkisi açısından sınıflandırır, bu ilişkiyi açıklarlar. Aristoteles şöyle ekliyor : «Kategoriler ele alınan bu dört türün içinde buldukları sınıflardır... Çünkü, ilinek, üst tür ve özgülük, hep bu kategorilerden birinin içinde bulunacaktır.»<sup>38</sup>

**Konular**'da, herhangi bir önermenin ya bir şeyi **tanımladığı**, ya da bunu yapmıyorsa, bir özneye bir **özgülük**, bir **üst - tür** (ayırım) veya bir **ilinek** yüklediği söylenir.<sup>39</sup> Bu dördü, bir önerme ile yapılabilecek başlıca dört tür yüklem biçimini belirler. Yukarıdaki şemada, özgülük dışındaki yüklenbilirleri ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini görebiliyoruz. Aristoteles'in **Konular**'da bunları hangi ilişkilerle bağladığına bakalım. Eğer bir önermenin yüklemi, anlamı bozmadan öznesiyle karşılıklı olarak değiştirilebilir nitelikteyse ve de bu yüklem anlamca özneyi veriyorsa, yüklem, öznenin tanımıdır. Öte yandan, özne ile karşılıklı olarak değiştirilebilir olan yüklem anlamca özneyi vermiyorsa, bu bir **özgülüktür**.<sup>40</sup> Özne ile yerleri karşılıklı olarak değiştirilemeyen yüklem, öznenin tanımının bir parçasıysalar, bunlar ya **üst - tür** ya da **ayrımdırlar**. Yok eğer tanımın bir parçası değilse, yal-

nızca **ilinektirler**. Peki, dört yüklenebilir arasında **tür** neden anılmıyor? Aristoteles bu odaksal kavramı unutmuş mudur burada? Porfirios böyle düşünmüş ve yüklenebilirliğe bir beşinci olarak türü de eklemiştir. Oysa bu, pek çok kişiye Porfirios'un kendi yanılgısı gibi görünmüştür. " Tanımın özneyi ifade ettiği ve bu ifadenin de özü verdiği belirtilmişti. Bu öğretiyi tanımın parçası olan yüklenebilirlerin ya üst - tür ya da ayırım oldukları önermesiyle birleştirdiğimizde, öznenin tür, ya da özden başka bir şey olmadığı ortaya çıkar. Bir başka deyişle, Aristoteles'in yüklenebilirleri ayırtırmada kullandığı önermeler, özneleri tür olan dilegetirilerdir. Buna karşılık, bir açıdan Porfirios'a da hak vermemek elde değil : Eğer özne türse, bu kez yüklenebilirler arasında ilineği saymak yanlıştır. Çünkü tür ilinek taşıyamaz; o, birincil tözün özüdür. İlineği taşıyan, tikel nesne ya da birincil tözdür. Ancak durum buyusa bu kez türü nesnenin yüklenebilirleri arasında saymak gerekmektedir. Porfirios'un yapmış olduğu da, bundan başka bir şey değildir. Bu çifte yorum olanağı aklımızda kalmak üzere, Aristoteles'in bölümlendirmesini bir şemaya dökelim :



Tanıma daha önce değindik. Şimdi Aristoteles'in üst - tür, ilinek ve özgülüğü nasıl belirlediğine göz atalım. «Üst - tür (genus/genos) öz kategorisi içinde, türsel açıdan ayrılıklar gösteren kimi nesnelere yüklenen şeydir. 'Önündeki nesne nedir?' sorusuna yanıt olarak sayılması uygun olacak her şeyi, öz kategorisi içindeki yüklemeler arasında düşünebiliriz.»<sup>42</sup> İlinek, öz kategorisi içinde olmadığı halde nesneye ait olan, nesnenin taşıdığı şeylerdir. Ancak onu özgülükten de ayırt etmek gerekir : Özgülük öznenin her zaman taşıdığı, ilinekse kimi durumlarda taşıdığı yüklemelerdir. Dolayısıyla ilinek, «Kendi kendisiyle özdeş kalan bir şeye ait olması da, olmaması da olanaklı olan şeydir.»<sup>43</sup> Özgülükse, «bir şeyin özünü vermediği halde, yalnızca bu şeye ait olan (bu şeyce taşınan).. ve bu şeyle, karşılıklı değiştirilebilir olan bir yüklemidir.»<sup>44</sup> Aristoteles şu örneği veriyor : «İnsan dilbilgisi öğrenme yetisine sahiptir.» Dilbilgisi öğrenebilen tek yaratık insan olduğuna göre, bu belirlenim insanla karşılıklı olarak değiştirilebilir. Bir başka deyişle, dilbilgisi öğrenme yeteneği, insanı tür olarak tek başına ayırıştıran bir yüklemidir. Ancak insanı insan yapan temel doğanın, yani insanın özünün bir parçası değildir. Aristoteles saltık ve geçici (ya da göreceli) özgülükler arasında bir ayrım çizer : «... Başka bir şeyce taşınması olanaklı olan şeylere kimse 'özgülük' diyemez.. (Çünkü) eğer böyle bir şey özgülük olarak adlandırılacak olursa, bu saltık olarak 'özgülük' değil, 'geçici' veya 'göreceli' bir özgülük olur : 'Sağ tarafta olmak' geçici bir özgülükse, 'iki - ayaklı olmak' da insanın ata ya da köpeğe göreceli olan bir özgülüğüdür.»<sup>45</sup> Buna göre bir ilinek, hem geçici hem de göreceli bir özgülük olabilir; oysa bu hiçbir zaman saltık bir özgülük olmaz.<sup>46</sup>

Burada, çözüm bekleyen bir sorun doğuyor. Saltık özgülükler ayrımlardan ayırt edilebilirler mi, yoksa bu iki

yüklenebilir türü örtüşmek durumunda mıdır? Şimdi, ayrımlar özsel yüklemelerken, özgüllükler de nesnece/türce değişmez olarak taşınan yüklemeler olarak belirlenmiş bulunuyor. Bunların başka şeyler olmalarının gerekçesi, Aristoteles'e göre özgüllüklerin, nesnenin 'özünü ifade etmeden, yalnızca ve yalnızca o nesneye ait olmaları.'<sup>47</sup> Oysa yine Aristoteles, **Metafizik Delta**'da ilineği şöyle tanımlıyor : «Açıların toplamı iki dik açıya eşit olmak, bir üçgene nasıl bağlanıyorsa, her bir şeye onun özü içinde bulunmak dolayısıyla değil de, kendi dolayısıyla bağlanan her şey.»<sup>48</sup> Şimdi özgüllük bir ayırım mı, yoksa bir ilinek mi? Yoksa Aristoteles'in savunduğu gibi bu her ikisinden de farklı bir şey mi?

İlinek kavramına geri dönüp, Aristoteles'in bunu nasıl kavradığını daha iyi belirlemeye çalışalım. Çünkü onun ilinek için değişik yerlerde sunduğu kimi tanımlar ilk bakışta çelişik gibi duruyor.<sup>49</sup> Bu güçlüğü çözüme, Aristoteles'in **Metafizik Delta**'da belirlediği gibi, **iki ayrı ilinek kavramı bulunduğunu** savıyla yaklaşabiliriz. Şu iki tanımları veriyor :

Tanım I : Özün parçası olmayan her yüklem,<sup>50</sup> ve

Tanım II : Olumsal olan her yüklem. (Özneye ait olabileceği gibi, ait olmayabilecek her yüklem; öznece taşınması zorunlu olmayan her yüklem.)<sup>51</sup>

Bu tanımlar «ilinek»in farklı anlamlarını verdiklerine göre, özsel olmayan her şeyin olumsal olacağı gibi bir kural ya da bir gereklilik saptamış olmuyorlar. Bu, Aristoteles'i günümüzün Özcülük düşüncesinden bir ölçüde ayırıyor. Örneğin, Saul Kripke'ye göre 'özel', 'zorunlu' ile eşkaplamalı terimlerdir. Şu halde Aristoteles için değişmez oldukları halde özün parçası olmayan belirlenimlerin bu-

lunduğu onaylanmaktadır. Böyle belirlenimler, Tanım I'e göre ilinekler arasında sayılacakken Tanım II'ye göre ilinekler arasında sayılamayacaklar. **Konular**'da Aristoteles bu iki tanımdan yalnız birini, yani Tanım II'yi esas alır ve bunun, olumlu ve olumsuz yönden iki dilegetirini sunar..<sup>52</sup> Bundan dolayı, **Delta**'daki Tanım I uyarınca ilinek sayılacak özgülük gibi kimi şeyler, **Konular**'daki tanıma göre ilinekler arasında yer almayacaktır. İlinek'in Aristoteles'te kazandığı değişik anlamlara dayanan bu açıklamayı bir şemaya dökelim :

		ÖZ (Özsel nitelikler)	İLİNEK
<u>Metafizik</u> <u>Delta</u>	Tanım I (1025 <sup>a</sup> 30)		İLİNEK
	Tanım II (1025 <sup>a</sup> 14)		İLİNEK
<u>Konular</u>	(102 <sup>b</sup> 5)		İLİNEK
		ÖZGÜLÜK	OLUMSAL BELİRLENİMLER

Aristoteles neden bir kuramsal ekonomi yaparak ilinek ile olumsuz özdeşleştirmiyor da, nesnenin ayrılmaz niteliklerini özsel olanlar ve özgülükler olarak ayırt ediyor? Bundan sağladığı bir kuramsal yarar var mı? Öz ve özgülük ayrımının gerekçesi, bir tözün değişmez ya da ayrılmaz niteliklerinin belirlenemeyecek ölçüde büyük sayılara ulaşabilme olasılığı olmalı. Çünkü özün ve dolayısıyla tanımın bu nedenle sonu belirlenemeyecek bir «zen-

ginliğe» ulaşması, bir açıklayıcı kuram olarak Özcülük'ün değerini sarsacaktır. Özler için fazla uzun tanımlar vermek zorunda kalınırsa, özün ve tanımın kendi kuramsal ekonomisi zedelenecek ve yalınlığın verdiği açıklayıcı güç yitirilecektir. Bu nedenle olmalı, Aristoteles nesneye ait değişmez niteliklerin küçük ve seçme bir bölümünü öz olarak ayırmıştır. Böylece, bir yandan ayrımlar bir yandan da öbür özsel yüklemelerin bireşimi olarak üst - tür'ün birlikte özü oluşturdukları söyleniyor.<sup>53</sup> Yine aynı bakış açısına göre, özgülükler de bunlardan mantıksal olarak türüyor. Aristoteles'in özsel niteliklerle özgülükleri mantıksal açıdan eşdeğer tuttuğunu, bir özgülüğün varlığını, onu taşıyan tözün varlığına hem zorunlu hem de yeterli koşul saydığını da belirtmemiz gerekiyor.<sup>54</sup> Bu, hangi değişmez yüklem özsel olup hangisinin bir özgülük olduğunu saptamada bir gelişigüzellik doğurmuyor mu? Aristoteles'in ayrımları örneklendirirken «iki ayaklı olmak» ve «ussal olmak» arasında gidip gelişi biraz da bunu yansıtmıyor mu? Unutmamalı ki, eğer özsellik ve özgülük ayrımının tanım kuramı dışında bir kullanımı yoksa, bu ayrımın gerekçesi de önemli ölçüde zayıflamış olacaktır. Nitekim «özgülük», **Fizik** ya da **Metafizik** bağlamında işe yarar hiç bir görev yüklenmez; **Konular** ve **İkinci Analitikler** dışında ortadan kalkar.

## XIX. TÖZ ÖĞRETİSİ

Aristoteles'in töz öğretisi kimi karmaşıklıklar içerir. Onun felsefe dizgesinin en önemli kavramının bu olduğu göz önüne alınırsa, olanakların elverdiği ölçüde saydam bir biçimde anlaşılmasının gerekliliği de ortaya çıkar. Töze ilişkin karmaşıklık, Aristoteles'in ortaya, ilk bakışta birbirini dışlar gibi duran iki ayrı töz kuramı atıyor görünmesindedir. **Kategoriler**'de birincil töz somut nesne ile özdeşleştirilir : Bu her türlü varlığa ön koşul olarak ileri sürülür.. Örneğin, nitelik ya da tür gibi tümellerin varolabilmesi, somut nesnenin varlığına bağlanır; bunların somut nesnede varolmaları gerektirilir. Doğal olarak, bir anlamda bunun tersi de geçerlidir : Nitelenmemiş töz, niteliksiz bir somut nesne, varolamaz. Ancak yine de, nitelik için üzerine yüklenebileceği bir temel, böylece de bir varlık ortamı sağlayan tek ilke somut nesnedir. Bu anlamda somut nesne yüklemelerine önceldir. **Fizik**'te olsun, **Varlığa geliş ve Yokoluş** gibi doğaya ilişkin başka yapıtlarında olsun, Aristoteles **Kategoriler**'in töz kuramını temel alır ve öbür kuramlarını tözün somut nesne ile özdeşleştirilişi üzerine kurar. Buna karşılık, tözün ne olduğunun daha kapsamlı ve ayrıntılı olarak ele alındığı, yoğun uslamlamalarla dolu olan **Metafizik Zeta**, somut nesnenin töz olmadığını, tözün «form ya da öz» ile özdeş olduğunu öne sürer. <sup>1</sup> Buradaki ek karmaşıklıklar, özün

form ile hangi anlamda bir tutulabileceğine ve Aristoteles'in, bununla aynı zamanda tözün tümel olmadığını<sup>2</sup> hangi tutarlılıkla ileri sürebileceğine de ilişkindir. Bu sorunlar üzerindeki anlayışımızı derinleştirebilmek amacıyla **Metafizik Zeta'nın yaklaşımını** ana çizgileriyle izleyelim.

**Metafizik Zeta**, töz olduğu söylenen bir şeyin, başka ulamlara bağlı şeylerden farklı olarak, taşınması zorunlu olan üç özelliği belirlemekle başlıyor : (1) **Töz, bağımsız varlığı olan bir şeydir.** «... Öbür kategorilerden hiç biri bağımsız olarak varolamaz. Oysa töz, bağımsız olarak varolabilir.»<sup>3</sup> Öbür kategorilerin kapsamı altında kalan hiç bir şey kendi kendine yeten bir varlık taşımaz; bunlar tözden ayrılamazlar da.<sup>4</sup> Aristoteles, burada iyelik ilkesini tözlük için bir ölçüt olarak kullanıyor. Az yukarıda yaptığımız gibi, tözün kendisinin de yüklemsiz ya da bütünüyle niteliksiz olarak varolamayacağını vurgulayabiliriz. Dolayısıyla Aristoteles'in burada öne sürdüğü, iyelik ilkesi'nin sınırlarını aşan bir şey değil. Nitelikler ancak tözce taşındıkları sürece, yani bunlar tözün nitelikleri oldukça vardırılar. Bu da tözü ayrı ve bağımsız bir varlık olarak düşünmenin onu hiç nitelenmemiş olarak düşünmeyi içermediğini gösteriyor. Gezmek, sağlıklı olmak ve oturmanın varlığı, ancak gezen (gezebilen) sağlıklı olabilen ya da oturabilen bir şeyin, yani insan dediğimiz bağımsız nesnenin varlığına bağlıdır; bütün bunlar onun varlığı içinde, bu varlığın üzerinde gerçekleşir. Tözün bu özelliği, aynı zamanda varlığın bir çokluk olup, birbirinden bağımsız bireylerden oluştuğu felsefi tutumunu temel alır. Parmenides'inkine tam karşıt olan bu tutum, sağduyu ile yakın bir uyum içindedir. (2) **Töz tanımsal açıdan birincildir.** «Her varlığın tanımında, onun tözünün tanımı da zorunlu olarak yer alır.»<sup>5</sup> (3) **Töz bilgi için, ya da bilgi açısından da birincildir.** Çünkü, bir şeyi

bilmeye ilişkin olarak «onun niteliğini, niceliğini veya yerini değil, ne olduğunu, örneğin insanın veya ateşin ne olduğunu bildiğimizde onu en eksiksiz bir biçimde bildiğimizi düşünürüz.»<sup>6</sup> Felsefenin ve bilimin temel amacı bilmektir. Töz bilginin en birincil konusu, bilgisi tam olarak verilebilen şeydir. Gerçeklik bilinebilir ve açıklanabilir bir şey olduğuna göre, bunun en yetkin biçimi tözün bilgisiyle olur. (1), (2) ve (3) özellikleri, tözün **her türlü yüklem**in öznesi olarak tanımlanışıyla da açıklanabilir.<sup>7</sup> Kendi yüklem olmayıp başka yüklemelere özne, dayanak olan töz, bu yüklemelerin önkoşuludur. Eğer bu ilke varlıksal yönde yorumlanırsa (1), bilgisel yönde yorumlanırsa da (2) ve (3) elde edilir.

Aristoteles (1), (2) ve (3) temel özellikleriyle belirlenen tözlüğe aday olabilecek dört ilke saptıyor. Bunlar **özdek** anlamındaki alt yapı (dayanak), **somut tikel nesne**, içine üst - türü (genus) de alan **tümel** ve form ile özdeşleştirilen **özdür**. Bu ilkeler, saptanan temel özellikleri taşıyıp taşımamaları açısından bir bir sınanarak, tözün ne olduğu böylece belirlenecektir. Ne var ki bu sınamanın ortaya koyduğu ilginç şey, yukarıki ilkelerin hiçbirinin (1), (2) ve (3) ü bir arada karşılayamayışı, bunları hep birlikte tatmin edemeyişidir. İşte bu nedendir ki Aristoteles, daha aşağıda açıklayacağımız bir birleştirmeye başvurur. Anımsanacak olursa, **Kategoriler**'in öğretisine göre öz (ya da onunla çakışan alt - tür (infimae species) ikincil tözken aynı öğretiye göre somut nesne birincil, yani en temel anlamdaki, tözdür. Özetle, **Metafizik Zeta**'daki sınamada **Kategoriler**'in birincil tözü varlıksal ölçütü (yani yukarıki (1)i) karşılayabilirken, bilgisel ölçütleri karşılayamayacak, ikincil töz ise, bilgisel ölçütleri ((2) ve (3)) karşılayabilirken bu kez varlıksal ölçütü tatmin edemeyecektir. Şimdi, bu dört ilkenin sınanışını kısaca gözden geçirelim.

Aristoteles ilk olarak dayanağı (substratum) ele alır ve bunu her zamanki «özdek» anlamında yorumlar. Dayanak olarak özdeğin, töz için verilen «klasik» tanıma en belirgin bir biçimde uyduğu kuşku götürmeyen bir şeydir : «Özne, başka her şeyin kendisine yüklendiği, ancak kendisi başka hiçbir şeye yüklenmeyen şeydir. Bundan dolayı önce onun doğasını belirlememiz gerekir. Çünkü genel kanıya göre bir şeyin en gerçek anlamda tözünü oluşturan şey onun ilk öznesidir. Şimdi bu ilk öznenin bir anlamda özdek olduğu... söylenir.»<sup>8</sup> «Töz, daha çok ... niteliklerin kendisine ait oldukları ilk öznedir. Eğer uzunluk, genişlik ve derinliği ortadan kaldırırsak, geriye bu niteliklerce belirlenen şeyden başka bir şey kalmadığını görürüz. O halde, bu açıdan bakıldığında özdek, zorunlu olarak, biricik töz gibi görünmektedir.»<sup>9</sup> Aristoteles **Metafizik Eta**'da bunu yine onaylar : «Özdeğin de töz olduğu apaçıktır.»<sup>10</sup> Ancak orada buna özdeğin aktüel değil potansiyel olarak töz olduğunu ekler. **Metafizik Zeta**'da aktüel tözü belirlemeye çalıştığına göre, orada yalnızca klasik tanıma göre sınanan özdeğin, neden tam anlamıyla töz olmadığını göstermesi gerekecektir. Bunu, özdeğin (1) ve (3) temel özelliklerini taşımayışıyla açıklar Aristoteles : «Tözün, bir özneye yüklem olmayan, tersine, geri kalan şeylerin kendisine yüklem oldukları şey olduğunu dilegetirirken, onun doğasına ilişkin olarak şematik bir açıklama vermiş olduk. Ancak onun özelliğini bu biçimde belirlemekle yetinmemeliyiz. Çünkü bu yeterli değildir. Açıklamamızın kendisi belirsizdir. Ayrıca bu durumda özdek, töze dönüştürülmektedir.»<sup>11</sup> «Ancak bu (tözün özdek olması) olanaksızdır. Çünkü töz her şeyden önce **ayrıdır** ve bir **bireydir**. Bu açıdan töz, özdekten çok form ve özdek ile formdan oluşan bileşik varlık gibi durmaktadır.»<sup>12</sup> Dolayısıyla özdek, (1) başlığı altında verdiğimiz temel özelliği taşımadığı için töz değildir. Nerede özdek varsa, ni-

telenmiş ve belirli bir form kazanmıştır. Formsuz (salt) özdekse, bilindiği gibi Aristoteles'e göre ancak salt bir potansiyelliktir. Özdek, somut nesneyi ayrı, bağımsız yapar ve onu bireyleştirir; ancak bunu form ile birleşmiş olarak yapar. Kendi başına, bu özelliklerden yoksundur. Özdek, tözün taşınması gereken (3)'teki temel özelliği de taşımaz: «Özdek, doğası bakımından bilinemezdir.»<sup>13</sup>

Somut tikel nesne, töz olmanın yalnızca «klasik» tanımını değil, varlıksal bağımsızlık, ya da başka şeylerden ayrı olarak varolmak özelliğini (yani (1)'i) de karşılar. Bundan dolayıdır ki, tikellere «birincil tözler» demiştir, Aristoteles. **Metafizik Zeta**'daki derinlemesine tartışmanın dışında kalan yapıtlarında birincil töz, ikincil töze göre daha temel, daha öncel tutulur. Varlık açısından tikel nesnelerin önceliğinden hiçbir zaman kuşku duymamıştır, Aristoteles. Yazılışları **Metafizik Zeta**'dan daha önce olmayan **Hayvanların oluşumu**<sup>14</sup> ve **Metafizik Lamda**'da<sup>15</sup> da bu öğretisini sürdürür. Buna karşılık **Metafizik Zeta**, bilgi ve bilinebilirliği ilginç bir biçimde ön plana alan ve (2) ile (3) temel özelliklerine büyük önem bağlayan bir kitaptır. Neyin bilmek olduğunu ve neyin bilinebilir olduğunu belirlerken, Aristoteles burada hemen bütünüyle Platon'un ölçütlerini, beklentilerini izler. Evet varlıksal töz somut bir tikeldir ama, tikeller gelip geçicidir; bunlar varolur, yokolur, en azından değişim geçiriler. Bunların bu belirsiz konumlarında kalıcı bir bilgisi olamaz. Oysa **tözün bilinemeyeceğini** kabul etmek, bilim ve felsefenin temelinden vaz geçmek olur. Öyle ise, tözü bilmek somut tikelde bulunan, ondan ayrılmaz olduğu halde onun gibi belirsiz olmayan bir ilke olmalıdır. Öte yandan bu ilkenin tümel olmasına da izin verilmemeli, Platoncu bir bilgi beklentisinin felsefeyi Platonculuk'a dönüştürmesine göz yumulmamalıdır.

Dolayısıyla, **Metafizik Zeta**, Platoncu bilgi beklentisi-

ne olan düşkünlüğü ile, salt anlamdaki tikel nesneyi en temeldeki töz olmak konumundan «azleder»; (2) ve (3) temel özelliklerini taşımadığı için somut tikeli tahtından düşürür. Aristoteles daha henüz özdeğin töz olup olmayacağını tartıştığı yerlerde bile, biraz aceleyle olsa da tikelin öncelliğini yadsıyiveriyor : «Bileşik töz, yani özdek ile formun birleşmesinden oluşan tözü bir yana bırakabiliriz; çünkü o hem sonra gelir (posterior) hem de bu doğası belirgindir.»<sup>16</sup> Oysa gerçek gerekçe tikellerin tanımlanmalarının ya da açıklanmalarının olanaksız oluşudur : «Tikellere gelince... bunların tanımı yoktur. Sezgisel kavrayış veya algıyla bilinebilirler, fakat bu tamamlanmışlıktan (entelekhia) çıktıkları zaman, varolup olmadıkları da açıklığını yitirir. Bunlar her durumda tümel ifadeler aracılığıyla dilegetirilip bilinebilirler.»<sup>17</sup> «... Demek ki algılanabilir tikel tözlerin ne tanımı ne de tanıtlanımı olabilir. Çünkü bu tözlerin özdeği vardır. Özdeğin doğasıysa, olmak ya da olmamak olanağıdır. Bundan ötürü algılanabilir tözler içinde birey olanların tümü yokolabilir türdendir.»<sup>18</sup> Aristoteles sanki Platon'u, yankılayarak algılanabilir tikellerin bir bilgisi olamayacağını ekliyor : «Öyleyse, tanıtlanımın konusu zorunlu olan olduğuna ve tanım da yalnızca bilime özgü olduğuna göre, ayrıca kimi zaman bilgi, kimi zaman da bilgisizlikten oluşan bir bilim olamayacağına (bu eğretilik, oturmamışlık durumu yalnızca sanının özelliğidir), bunun gibi, olduğundan başka türlü olabilen şeyin bir tanıtlanımı ve tanımı bulunması da olanaksız olduğuna göre (çünkü olumsal olanı ele alan yalnızca sanıdır), algılanabilir bireysel tözlerin ne tanımları ne de tanıtlanımları bulunamayacağı açıktır. Çünkü ortadan kalkabilen (bu) varlıklar, algının alanından kaybolduklarında artık bilginin konusu olamazlar... Bundan dolayı bu tür tanımlarla ilgili olarak bir bireyin tanımlarının hep gelip geçici ve eğreti olduğunu ve bu

tür varlıkların gerçek bir tanımına olanak bulunmadığını bilmemiz gerekir.»<sup>19</sup>

Böylesine Platoncu bir bilgi beklentisiyle yaklaşan, üstelik bu beklentiyi varlıkbilimin en temel ulamını saptamak için ölçüt yapan bir Aristoteles, artık aşkın ideaların yanı başına kadar sokulmuş durumdadır. En temel varlık anlamındaki töz ne özdek ne de somut nesne olamıyor ve töz olacak şeyin kesin, saltık ve değişmez bir bilgisi olmak gerekiyorsa, bu töz tümeller ya da idealar olmasın? Anlaşılacağı gibi, Aristoteles forma ilişkin bir ilkeyi töz saymaya yatkınlık gösteriyor; oysa öte yandan bundan dolayı formu **ayrı** sayıp ona ontik bir bağımsızlık tanımış olmayı da Platoncular'ın en önemli yanılması olarak görüyor. **Metafizik Zeta**'nın 13. den 16. bölümlerine değin, Aristoteles'i, tümelleri ve ideaları tözler olarak yadsırken ve bu amaçla çeşitli uslamlamalar kullanırken görüyoruz. «Tümelden, doğası gereği, birden çok sayıda tikelde bulunan şeyi kastediyorum.»<sup>20</sup> diyen Aristoteles şöyle ekliyor : «... Bir bireyin tözü, ona özgü olan ve bir başkasına ait olmayan tözdür. Oysa tümel, ortak olandır.. Öyleyse tümel neyin tözü olacaktır? Onun ya kendilerine yüklenildiği bütün varlıkların tözü olması, ya da hiçbirinin tözü olmaması gerekir. Ne var ki hepsinin tözü olması olanaksızdır. Öte yandan eğer tek bir varlığın tözü olursa, o zaman da bu varlık bütün öbürleriyle aynı zamanda özdeş olacaktır. Çünkü tözleri ve özleri özdeş olan varlıklar sayıca da özdeşirler. Sonra töz, 'bir özne hakkında söylenmeyen' anlamını taşıırken, tümel, her zaman bir özne hakkında söylenendir.»<sup>21</sup> Aristoteles'in tözü somut nesneyle özdeş tutmasa bile, somut nesnenin **tikelliğinin** dışına taşırmaya hiç niyetli olmadığı görülüyor : «Tözleri ve özleri özdeş olan varlıklar sayıca da özdeşirler.» Böylece tümeli, tözün «klasik» tanımına uymaması nedeniyle dışladığı gibi, ayrı ve bağımsız bir varlık olamayacağı

için de (yani (1)'i karşılayamayacağı için de) dışlıyor, Aristoteles. Evet, tümeller saltık bilginin konusu olabilir ve (3)'ü de karşılayabilirler; ancak Aristoteles'e göre «her hangi bir ideayı tanımlamak olanaksızdır.»<sup>22</sup> Bu nedenle tümeller (2) dolayısıyla da töz olamazlar.

**Metafizik Zeta'nın 17. ve son bölümü**, geriye kalan son ilkenin, yani form olarak özün töz ile özdeş olduğunu öne sürer : «Töz, bir ilke ve bir nedendir. Çıkış noktamız bu olmalıdır. Şimdi «neden»i sormak her zaman, bir niteliğin neden bir özneye ait olduğunu sormak demektir.»<sup>23</sup> «Çünkü böylece araştırılan şey, filanca şeylerin, örneğin tuğla ve taşların niçin ev olduklarını sorarken olduğu gibi, filanca şeyin falanca şeye niçin yüklendiğidir. O halde, burada aranan şeyin neden olduğu açıktır. Şimdi neden, soyut olarak söylenecek olursa, özdür; bu kimi durumlarda ereksel nedendir. Nitekim ev (..) ile ilgili olarak öz, ereksel nedendir. Kimi başka durumlardaysa ilk devindiricidir.»<sup>24</sup> «Örneğin şu malzeme neden bir evdir? Çünkü onlarda ev - olmak, yani evin özü bulunur... Öyleyse araştırılan şey nedendir ve bu neden kendisinden ötürü özdeğin belirli bir şey olduğu formdur ve töz de budur.»<sup>25</sup> Özün saltık bilgiye konu olacağı açık olsa gerek. Ayrıca, **Organon**'dan beri öz, «tanımca dile getirilen şey» diye belirlenmişti.<sup>26</sup> Peki, (2) ve (3)'ü böylece karşılayabildiği gibi, öz ya da form, (1)'i karşılayabilecek midir? Her şeyden önce ikincil töz, veya alt - tür ile çakışan öz ya da form bir tümel değil midir? Aristoteles bu güçlükleri karşılamak için iki sav öne sürüyor. Bunlardan biri, **nesnenin, özü ile özdeş olduğu** önermesidir. **Metafizik Zeta'nın 6. bölümü** bunun doğruluğunu saptamaya ayrılır : «... Her nesnenin kendisinin özü ile bir ve özdeş olduğu ve bu özdeşliğin ilineksel olmadığı, çünkü her varlığı, anlamanın onun özünü anlamak olduğu ortaya çıkar.»<sup>27</sup> «... Töz, bizce öz olduğuna göre, nesnelere baş-

tan beri kendi özleriyle özdeş olmalarını engelleyen nedir? Bunlar yalnızca özdeş değildir... onların tanımları da aynıdır... Öyleyse, birincil ve kendi başlarına varolan nesnelere ilişkin olarak, X ve X'in özü bir ve özdeştir.»<sup>28</sup> Dolayısıyla form ya da öz, nesne ile özdeş olduğu için ayrı ve bağımsızdır; yani (1)'i karşılar. Peki o neden tümel değildir? Yine aynı nedenden. Çünkü Aristoteles formu nesneyle özdeşleştirirken, artık o nesnenin türüne ortak olan formu değil, nesnenin bütün tikelliğini veren, o nesneye özgü formu kastediyor. Dolayısıyla özü, türün özü olmaktan, tikel nesnenin özü olmaya dönüştürüyor : «Özden, özdeksiz nesneyi (tözü) kastediyorum.»<sup>29</sup> Bu sonuç, Duns Scotus'un «haecceitas» adını verdiği ve «insanlık» yanısıra «Sokrateslik»i de ayırt eden formel ilkeyi doğrudan içeriyor. Demek ki Aristoteles'in yukarıki güçlükleri gidermek için öne sürdüğü ikinci sav şu oluyor : **Töz olan form ya da öz, tikelin formudur.** Dolayısıyla bu anlamdaki töz, bağlı olduğu (tümel) tür için olumsal olan pek çok başka niteliği de içerecektir. Anlıkta özdeği nesneden söküp çıkararak böyle bir form kavramına ulaşabiliyoruz.

Aristoteles'in **Metafizik Zeta**'da ulaştığı bu sonuçların doyum veren belirlemeler oldukları söylenebilir mi? Buna birkaç nedenden ötürü «hayır» diyeceğiz. Önce, burada «belirleme» yeterince **belirli** değil. Eğer öz nesne ile özdeşse, özün özdeği de kapsaması gerekir ki, bu «öz» kavramını eritir. Sonuçta da **Kategoriler**'in birincil tözüne geri dönülmüş olur. Bu yol her halde doğru olan yoldur; ancak **Metafizik Zeta**'nın tartışmasını hemen bütünüyle gereksiz kılan bir yoldur. Öte yandan öz, tikelin tüm formel yönünü içerip özdeği dışta bırakıyorsa, yine Aristoteles felsefesi gereğince, bu, **soyut** bir tikel olacaktır. Varlığın en temel ulamını böyle **soyut tikeller** ile belirlemek Aristoteles'in genel tutumuyla ne ölçüde uyuşu-

yor? Bu bir anlamda Platonculuk'a geri dönmek değil mi? Sonra Aristoteles **Metafizik Zeta**'da neden (2) ve (3)'ü (1) ölçütüne göre daha öncel tutuyor? Bu onu varlığın bilgisini nesneleştirmeye, tözleştirmeye, itmiyor mu? (2) ve (3)'ün her şeyden önce bilgilimsel nitelikler olduklarına değindik. Bunları varlıksal ölçütler olarak kullanmak kaçınılmaz bir biçimde Platoncu sonuçlara yol açmaz mı? Ayrıca **somut nesne, form, öz** gibi dizge içinde belirgin ve farklı işlevleri olan kavramları tözde özdeşleştirmek bir ölçüde tutarsızlığa, bu kavramların kendi doğal işlevleri içinde taşıdıkları anlamlarını yitirmelerine de neden olmaz mı? Kanımızca Aristoteles'in **Metafizik Zeta**'daki tutarsız ve belirsiz görünümünün nedeni, onun her zaman-kinin tersine, burada varlıkbilimsel soruyu (ve konuyu) bilgilimsel olanla karıştırması, bunları iç içe yoğurmasıdır. Aristoteles burada fiziksel olarak varlık taşıyan şeyden (somut nesneden) bilgilimsel (yani anlaksal) bir «státü» bekliyor : Bu onu, töz olabilmenin ölçütleri arasına birbirini ilkece dışlayan özellikler almaya götürüyor. Doğal olarak sonuçta (1), (2) ve (3)'ü bir arada karşılayan hiçbir ilke bulunamayınca, eldeki bilinen ilkelere doğalarına aykırı bir biçimde eğilip bükülerek, belirsiz ve tutarsız bir töz düşüncesi doğuruyor. Sonuç olarak kanımız, (2) ve (3) gibi bilgisel özellikleri tözün varlık olarak **kendisinde** aramadığı ve Platoncu ölçütlere kaymadığı sürece, Aristoteles'in **Kategoriler**'de biçimlenen töz öğretisinden ayrılması için geçerli ya da karşı durulmaz bir gerekçe bulunmadığıdır.

## XX. FORM VE ÖZ

Aristoteles yapıtının kimi yerlerinde formu öz ile özdeş tutar, bunlar sanki özdeşmişler gibi konuşur. Bunun en çarpıcı örneklerine yine **Metafizik Zeta**'da rastlıyoruz. Biz burada form ile özün özdeşmiş gibi gösterildikleri durumların, ya bu kavramların fazlaca yumuşak ve keskinlik gerektirmeyen bir biçimde kullanıldıkları bağlamlar olduklarını, ya da **Metafizik Zeta**'da olduğu gibi, kimi sorunları çözebilmek amacıyla Aristoteles'in bunları anlamca eğerek, hatta önemli ölçüde değiştirerek kullandığı yerler olduklarını öne süreceğiz. Form, biçim yapı ve işlevi de kapsayacak biçimde, bir tikelin yüklemelerinin bütününden oluşur. Eğer öz standart anlamında alt türü, yani ikincil tözü veriyorsa, form ile özdeş olamamalıdır. Çünkü öz, tanımın dilegetirdiğidir. Dolayısıyla, tanımsal olmayan, bu nedenle de zorunlu olmayan nitelikleri içinde bulunduramaz. Aynı türden olan tikel ve somut nesnelere tümü en ince ayrıntılarına dek bir örnek olsalardı, o zaman form ile özü ayırt etmek gerekmez, nesnenin sahibi olduğu tüm yüklemelerin tanımsal olduğu bile öne sürülebilirdi. Oysa doğadaki nesnelere, aynı türe sokulabilecekler bile, kimi ortak özellikler dışında önemli ayrılıklar gösterdiklerini biliyoruz. Örneğin her insanın bir kafası oluyor ama, kimi insan uzun, kimi kısa, kambur, beyaz

derili, kara derili, kıllı, kısa, zayıf, kırışıklı, büyük ya da küçük burunlu, saçlı ya da saçsız oluyor. İnsanları hep bir örnek olmaktan kurtaran bu çeşitlilik **nitel** bir çeşitliliktir. Evet, hep bir örnek olsalardı bile, insanlar özdeğ olmaz, birbirlerinden ayrı bireyler olabilirlerdi : Her birinin ayrı birer özdeği bulunması buna yeterdi. Böylece en azından uzay - zamanda ayrı yerlerde bulunmakla ayırt edilmiş olurlardı. Aristoteles şöyle diyor : «Özdek ile formun birleşmesinden oluşan bütünlük gerçekleştiğinde, 'şöyle' olan form 'bu' et ve kemikleri belirleyince ortaya çıkan, Kallias ya da Sokrates'tir. Bunlar ayrı olan özdekleri dolayısıyla ayırdırlar; oysa biçimce özdeştirler. Çünkü biçim bölünmezdir.»<sup>1</sup> Bireyleşimin özdekçe sağlandığını dilegetiren bu bölüm, **Metafizik Zeta'nın** formu öz ile özdeşleştiren genel havasında, bireyleşimi **sanki bütünüyle** özdeğe yüklüyor. Oysa, Aristoteles'in ayrı bir özdekten oluşmayı bireyleşim için zorunlu bir koşul olarak düşünmesi yanı sıra bunun yeterli olduğunu da onayladığına inanmak biraz güçtür. Çünkü birinci olarak, eğer Kallias ve Sokrates'i bireyleştiren bunların özdekleri olsa bile, bunlar **yine de niteliklerindeki kimi ayrılıklarda** bireyleşiyorlardır. Bir başka deyişle, Kallias ve Sokrates'i oluşturan etten ve kemikten özdek parçaları, zaten büyük ölçüde nitelenmiş olan, yani **kendi formlarını** taşıyan özdeklerdir. Bu iki bireyi ayırt eden nitelikler, «yakın» özdeğin kendisiyle getirdiği bu formel ilineklerdir, denebilir. Ancak (a), Sokrates'in formunun içinde, Sokrates'e özdek olan et ve kemiğin formunun nasıl ayırt edileceği son derece kaypak kalacaktır. Ayrıca (b), eğer insan formu her insanda özdeşe, aynı ilkeye göre et ve kemiğin formu da her et ve kemikte özdeş olmalıdır : Bu da, böyle bir değerlendirmenin bir **sonsuz gerilemeye** gebe olduğunu gösteriyor.

İkinci olarak, Aristoteles'in kendisi, en az iki ayrı

yerde, bireyleştirmede özdeğin yalnız başına yeterli olmayacağını içeren ifadeler kullanıyor : Tümelin ya «kendilerine yüklendiği bütün varlıkların tözü olması ya da hiçbirinin tözü olmaması gerekir. Ne var ki hepsinin tözü olması olanaksızdır. Öte yandan eğer tek bir varlığın tözü olursa, o zaman da bu varlık bütün öbürleriyle aynı zamanda özdeş olacaktır.»<sup>2</sup> «Bütün bireylerin, örneğin insanların formel tözü bir mi olacaktır? Ama bu saçmadır. Çünkü formel tözleri bir olan her şey birdir.»<sup>3</sup> Dolayısıyla, tikelin formunu, türün formundan yani özden ayırt etmek için önemli bir gerekçe bulunuyor. Tikelin formu, türün formu yanı sıra tikel nesnenin ilineklerini de kapsar; dolayısıyla öz **tanımlanırken**, form bu anlamında yalnızca **betimlenebilir** olacaktır.<sup>4</sup>

Şimdi yanıtlamamız gereken, bir nesnenin tanımının, yani nesnenin özünü veren formülün, **son çözümlenmede** hangi öğelerden oluşacağı sorusu. Bunu yanıtlayabildiğimiz ölçüde özü ve dolayısıyla da formu oluşturan ilkeleri tanıyabilmiş olacağız. Aristoteles'e göre herhangi bir **ikincil** tözü (çünkü somut nesne tanımlanamaz<sup>5</sup>) tanımlamak, onun, kapsamı içine girdiği en yakın üst türü (genus proximum) verip buna «ve» bağlaçıyla tözün ayırt edici özelliklerini yani ayrımlarını (differentiae) eklemektir. Çünkü en yakın üst - tür, kapsamı içine bu tözden ayırt edilmesi gereken başka alt - türleri de alacaktır. İkincil töz en - alt - tür oluyorsa (infimae species), demek ki onu, kendisine en yakın olan bir üst - türü belirleyip, ayrımları ekleyerek saptıyoruz. Bu bir üst - türün tanımı da aynı ilkeye göre yapılacak : ona en yakın üst - türü, gerekli ayrımlarla birlikte vererek.. Çünkü, Aristoteles'in benimsediği özcülüğe göre doğal nesnelere (tikeller), nesnel bir olgu olarak, kendilerini kimi türlerin kapsamı altında birleştiren ortak özellikler taşırlar. Öz, bu nesnel ortak özelliklerin nedeni, onları belirleyendir. Her tür

bir üst - türün kapsamına girer. Bu olgu da nesnedir. Örneğin insan ve at alt - türleri hayvan türünün kapsamındadır. Bu sıralanım ya da yükseliş, türlerin giderek daha genelleşmesiyle süregider: Örneğin hayvan ve bitkiler canlılar altında toplanır. Aristoteles, **Metafizik Zeta**'nın 12. bölümünde bunu şöyle anlatıyor : «Tanımda en yakın üst - türle ayrımlardan başka bir şey yoktur. Öbür türler de kendisine eklenen ayrımlarla birlikte en yakın üst - türdür. Örneğin ilk verilen üst - tür 'hayvan'sa, ondan sonraki 'iki ayaklı hayvan', ondan sonraki de 'kanatsız iki ayaklı hayvan'dır. Tanımın daha çok ögesi bulunması durumunda bu böylece sürüp gider.»<sup>6</sup> «Üst - tür (genus) hiç bir zaman içinde bulunan alt - türlerden (species) ayrı olarak var olamayacağına, veya eğer varolabiliyorsa da yalnızca bunların özdeği olarak varolabileceğine göre (...) tanımın yalnızca ayrımlardan oluşan bir formül olduğu açıktır.»<sup>7</sup> «... En son ayırım (ayırımların tamamlanması) kuşkusuz, şeyin özünün kendisi ve tanımı olacaktır.»<sup>8</sup> «Her aşamada bir ayırımın ayırımıyla karşı karşıya olmamıza karşın, onların yalnızca biri, en sonuncusu, form ve töz olacaktır.»<sup>9</sup> Aristoteles'in bu söyledikleri şöyle bir yoruma olanak sağlıyor : En alt türü belirlerken tanımda karşımıza çıkan her bir üst - türü, kendisinin bir üst - türü ve ayrımlarıyla verdiğimizizi düşünelim. Elimizde belirli bir özün (ya da en alt - türün) karşılığı, ya da onun çözümlenmiş tanımı olarak, birbirleriyle «ve» ile bağlanan uzun bir ayrımlar listesi ve sonunda olanaklı **en üst - türün** ifadesi bulunacak. Nedir bu en üst tür? Türlerin giderek yükseldikçe kapsamalarını genişlettikleri, ancak daha az nitelenmiş bir konum kazandıkları düşünülürse, **en üst - türün** (bu varsayımsal olarak anlaşılabilir), kapsamına her türlü somut tikeli alan ve nitelenmemiş bir ulam olacağı, bir başka deyişle, salt özdek (prime matter) veya salt anlamdaki bir dayanak ile çakışacağı öne

sürülebilir. Bu, Aristoteles'in üst - türün tanımca özdek olduğunu söyleyişi ile de tutarlıdır. Dolayısıyla, bu yorumu göre öz, bir varsayımsal taşıyıcı ile birlikte verilen bir ayrımlar yani nitelikler kümesinden oluşuyor. Bu niteliklerin her biri, o öz için zorunlu. Peki Aristoteles tanımı neden bu çözümsel yorumuyla değil de türler ve ayrımlarla belirliyor? Böyle yapmasının bir nedeni, uzun nitelik listelerinin tür kavramları içinde kuramsal ve bilimsel açıdan son derece etkili bir biçimde özetleniyor olmasıdır. İkinci bir neden ise Aristoteles için gerçekliğin yalnızca nitelik topluluklarından değil, nesnel türlerden oluşması; bir başka deyişle de Aristoteles'in özcülüğü gerçekçi olarak yorumluyor olmasıdır. Nitekim ona göre tanımın birliği tanımlanan tözün birliğini yansıtır : «... Tanımın içine giren her şeyin gerçekten bir olması gerekir; çünkü tanım, bir olan bir formül, tözü dilegetiren bir formüldür, onun bir olan bir nesnenin formülü olması gerekir. Çünkü töz, bir olan bir şey ve bireysel bir varlıktır.»<sup>10</sup> Aynı nokta, Aristoteles açısından Demokritos Atomculuk'unun önemli bir eksikliğini gösteriyor. Leukippos ve Demokritos için atomlar düzeyinin üstünde, bunların bir araya gelişlerinden oluşan cisimlerin birliği, bu atomları bir araya getiren olumsuzluk geçerliliğini sürdürdüğü sürece vardır. Bir başka deyişle, belirli atomların türler yaratacak gibi belirli ilkelere göre bir arada olmalarını düzenleyen bir yasa, ya da her hangi bir zorunluluk sözkonusu değildir. Oysa Aristoteles, tanımın birliğinden nesnenin birliğinin zorunluluğunu, dolayısıyla da özlerin gerçekliğini kanıtıyor. Atomculuk'un hiç göz önüne almadığı bu olgu, evrende karşılaştığımız birlikleri, türsel ve bireyler - arası benzerlikleri açıklıyor. Atomlar nasıl parçalanamayan tözlerse, doğal somut nesnelere de buna benzer bir birliğe sahiptirler. Evet, bu nesnelere parçalanabilirler; fakat parçalandıklarında, parçalar bir araya

öbeklenseler bile, bunların yapısal olarak birleşmiş oldukları durumdaki birlikleri ve işlevleri artık söz konusu değildir. Dolayısıyla özcülük doğruysa, somut varlığı doğrudan ve ek açıklamalar getirmeden, parçacıkların bir araya gelmesi ile açıklayıp çözümleyen kuramlar eksik ve yanıltıcı yaklaşımlar olmak durumundadırlar.

Atomculuk'un buna benzer bir dolaylı eleştirisini **Metafizik Zeta'nın** 10. Bölümünde buluyoruz. Aristoteles tanımların, bölümleri olan formüller olduklarını ve bu bölümler arasındaki ilişkinin, tanımlanan nesnenin bölümleri (parçaları) arasındaki ilişki ile özdeş olacağını öne sürüyor. Dolayısıyla burada tanımın bölümleri ve nesnenin bölümlerinin karşılıklılığı söz konusu oluyor. Aristoteles bölümlerin tanımlarının, nesnenin bütününe tanımında yer almalarının gerekip gerekmeyeceğini sorguluyor. " Çeşitli uslamamalar sonucunda, özdeksel bölümlerin (parçaların) tanımın bölümleri olamayacağını ve yalnızca formun bölümlerinin tanıma bölüm olabileceğini, çünkü ancak tümelin tanımlanabileceğini öne sürüyor. <sup>12</sup> Nesnenin özdeksel bölümlerinin, yani uzaysal parçalarının, nesnenin tanımına girmemesi, atomcu nesne çözümlemesinin, özdeğe bir açıklık getirse bile, nesnelere çözümleyemediğini içeriyor.

Form ile özü yukarıda önerdiğimiz gibi ayırt etmek, Aristoteles'in felsefi başarısını değerlendirmede ilginç bir bakış açısına olanak verir. Bir kere böyle bir ayırım, Platon'un idealarına Aristoteles felsefesinde karşılık olarak formu değil **özleri** çıkarmaktadır. Çünkü tikelden bağımsız olmayan varlığına karşılık öz, değişmeyen ve bilgiye konu olan bir ilkedir. Buna karşılık form, **tikelin** formu olarak, özdek üzerinde başkalaşım geçiren tözle birlikte ilineklerini sürekli olarak değiştiren, yani değişim geçiren bir ilkedir. Tikel nesne form ile özdeğin birliğiyle, tikelin geçirdiği her değişimi form da geçirmiş olacaktır.

Öz, formun, nesne aynı töz olarak kaldıkça değişmeyen yönüdür. Dolayısıyla formda özü bulmak başkalaşım ile tözsel değişimin kesin çizgilerle ayırt edilebilmesiyle olanak kazanır. Birbirlerine zincirleme olarak bağlı olan bu ayrımlar Aristoteles'in gerçekleştirmeyi başardığı büyük felsefi bireşimi temellendirir. Çünkü Aristoteles, 5. yy filozoflarının «şey»leriyle, hocası Platon'un ideacı varlıkbilimini, somutlar düzeyinde bireşime ulaştırmaktadır. Platon bir yandan Parmenides'in sorununu karşılayan idealar kuramını, bir yandan da 5. yy felsefelerini sürdüren, **Timaios**'taki somut doğa ontolojisini, kesin bir ikicilik ile birbirinden ayırarak geliştirmiştir. Aristoteles ise kendi ulaştığı bireşimde, karşısındaki bu ikiliği iç içe örmüş, bunu yaparken de Parmenides'in sorununu başarıyla karşılamıştır. Onun felsefesinin bu bireşimsel yönü, en iyi form kavramında belirir. Çünkü form, içinde hem değişmeyen özü, hem de değişime giren tikelliği, yani ilineği taşır. Orta Çağ'da Duns Scotus'un yaptığı **haecceitas** (buluk) ve **quidditas** (şöylelik) ayrımı da, Aristotelesçi form kavramındaki aynı zenginliği yansıtır.

Özcülük üzerine tartışmamızı bitirirken, Aristoteles'in **Zeta**'daki form, öz ve tözü özdeşleştirme eğilimine son bir kez daha dönelim: Eğer bu kavramlar dizge içinde ortaya atılmış ve ayırt edilmişlerse, bu, kimi felsefi kavrayış gereksinimleri karşısında yapılmıştır. Bu kitapta kökenlerinden başlayarak bu gereksinimleri betimlemeyi amaçladık. Nitekim Aristoteles felsefesini büyük yapan şey İlk Çağ düşüncesinin en temel sorunlarına çözüm olarak bu kavramları geliştirip ortaya atabilmiş oluşudur. Form, öz ve tözün fiziksel olarak nesnede örtüşüp çakışıyor olmaları onların tanımları gereğidir. Bu kavramların **kaplamdaki** özdeşliği tartışma konusu bile değildir. Ancak bunlar, son iki bölümde izlediğimiz gibi, çeşitli ikincil sorunlar nedeniyle içlemde, yani tanımsal ya da kavramsal

olarak da birbirlerine yedirilir ve daha da ileri gidilerek özdeşleştirilirlerse, ayrımlarının sağladığı çözümler, felsefi derinlik ve değer yitirilir, Aristoteles düşüncesinin büyüklüğü ve güzelliği elden kaçırlır; başlanılan noktaya geri dönmüş olur. Sonradan özdeşleştirmeye ayrılıkları ortadan kaldırılacak idiyse, bu kavramlar başlangıçta ne diye ayırt edilmişlerdi? Felsefesinin bu en önemli ve odak kavramlarını hem ayırt edip hem özdeşleştirmek, Aristoteles'in kendisinin de en duyarlı olduğu çelişkisizlik ilkesini zedelemeyebilir mi? Form, öz ve tözün ayrımından vaz geçmek gerçekten de Aristoteles dizgesini eritmek olur : Çünkü form ve öz ayrı değillerse tözsel değişim ve başkalaşım arasındaki ayrımın ve dolayısıyla özcülüğün gerekçe ve temellendirilişi de yitirilmiş olacak, bunu izleyerek yoksunluk ile dayanak, giderek de potansiyel ve potansiyeli taşıyan şey arasındaki ayrımlar yok olacaktır. Öz ve töz özdeşler, ya öz tikelleşerek bireylere ortak bir öz olmaktan çıkacak, ya da töz genelleşerek felsefeyi tikele değil tümele ilişkin kılacak. Böylece değişim de tözü ilgilendiren bir olgu olmaktan çıkarılmış, Platon'a yaklaşılmış olacak. Daha da kötüsü, form ve töz özdeşler özdek ortadan kalkacak ve Aristoteles felsefesinin değişim sorununa ilişkin olarak öne sürebileceği hiçbir çözüm kalmayacak. Kısacası, bu özdeşleştirmeler onaylanacak olursa, bir doğa felsefesi olarak Aristoteles dizgesi eriyip gitmiş olacak. Bütün bu nedenlerle **Zeta**'nın eğilimine, Aristoteles'in doğa felsefesi adına karşı çıkıyoruz.

## XXI. ÖZDEK VE NESNE

«Aristoteles'i yazarken karşılaşılan en güç sorun, açıklamanın sıralamasını kararlaştırmada doğar. Onun dizgesi ana çizgilerinde öyle iç içe örülüdür ki, bölümler karşılıklı olarak birbirlerini açıklarlar. A öğretisini anlamak için B'yi bilmek zorunludur; ama bu nedenle önce B ele alındığında, onun da A'ya değinilmeden açıklanamadığı görülür.»<sup>1</sup>

Felsefe tarihinin en görkemli dizgelerinden birinin somut varlığa ilişkin odağını betimledik ve tartıştık. Düşüncenin evrimi içinde en temel işlevler yüklenen, özdek, form ve öz gibi kavramların nasıl geliştirilip, ortaya hangi sorunları açıklamak amacıyla atıldıklarını izledik. Aristoteles'in bulgusu olan bu kavramlar, bugün de felsefi kavrayışın adeta zorunlu, ayrılmaz parçaları durumundadırlar. Görmüş olduğumuz gibi, Aristoteles bunları bir ön hazırlık gerçekleştirilmeden ve başka filozofların düşüncelerinden yararlanmadan ortaya atmış değildir: Tersine, çok sayıda düşünürün katkısının, emeğinin geçtiği değişim sorununa yanıt olarak varmıştır o bu noktaya. Platon'un sağladığı kimi kavramsal araçları, değişim sorununa çözüm getirmek amacıyla dönüştürerek üretmiştir bu açıklama ve kavramları, Aristoteles. Özdek ve formun Platon'da tarihsel karşılıkları bulunduğunu gördük. An-

cak bu karşılıklar ne Aristoteles'in bu kavramlar için saptadığı anlamları karşılarlar, ne de bu kavramların onun dizgesinde kazandığı karşılıklı işlev çeşitliliğini taşıyabilirler. Örneğin özdek, hiçbir varlığın yokluktan gelmediği ilkesinin geçerliliğini sağlarken, aynı zamanda tikel nesneyi bireyleştirir, onun formunun içini doldurur, gelecekteki dönüşümlerini içerir, nesnedeki her türlü değişimin üzerinde gerçekleştiği kendi değişmeyen bir temel oluşturur.

Platon'un idealarına Aristoteles'teki asıl karşılığın formlar değil özler olduğunu daha önce de belirtmiştik. Ancak, Aristoteles'te tikel nesnelere tümel yönünü veren bu kavramların gerçekliklerinden ödün verilmeden nesneye bağımlı kılınışları ve yalnızca nesnede var olduklarının onaylanması, varlık felsefesinin **bu dünyaya** ilişkin olmasına olanak vermiştir. Formlar, her türlü belirlenimi kapsadıklarından ilinekleri de içerirler. Nesnenin değişmez niteliklerini öz verir. Oysa öz, ideaların olduğu gibi alınıp Aristoteles felsefesine «ekilmesi» ile ortaya çıkmaz. Tersine öz, değişime ilişkin olarak getirilen yeni ve önemli bir ayrımın mantıksal sonucudur: Niteliklerin nesneden ayırt edilmesi, niteliğin yokluğu ile nesnenin yokluğu arasındaki ayrımı içermiş, bu da başkalaşım ve tözsel değişim kavramlarını ayırtmıştır. Öz, değişiminin tözsel değişim anlamına geldiği nesnelere tümel yönüdür. Özler bundan dolayı tikellerin uyduğu tipler olurlar Aristoteles'te. Nesnelere ortak doğalarına, onların türlerine ve bilgilerine temel olan genel yönlerini verirler.

Bu kitabı sonuçlandırırken özdek kavramını bir kez daha irdeleyeceğiz. Özdeğin felsefe tarihinde oynadığı önemli rolü abartmaya olanak yok: Özdek, bir çok felsefenin üzerinde yapılandığı, bir çok başkasının da ortadan kaldırmaya çalıştığı ve geleneksel idealizm - özdekçilik karşıtlığına çıkış noktası yapılmış olan kavramdır. Burada

felsefenin konusunu fiziksellik dışına kaydırmayı amaçlayan ve bu amaçla özdeği tinsel ya da mantıksal, öznel ya da nesnel tasarımlara çözümleyen yaklaşımlara değinmeyeceğiz. Yapmak istediğimiz, fiziksellik bağlamı içinde özdeğin konumunu irdelemek. Aristoteles özdek kavramını ortaya atarken, onu şu önemli belirlenimlerle niteliyor :

**a) Özdek, tikel nesneden ayrılabilir bir şey değildir.**

Kavramsal olarak ayırt edilebilen bir soyut çözümsel ilke olmasına karşın, özdeğin nesneden ayrı olarak somut bir varlığı söz konusu değildir. Dolayısıyla, somut bir özdeği göstermek, zorunlu olarak bir tikel nesneyi göstermektir. Şimdi oluşturduğu nesnenin varlığa gelişinden önce de, buna dayanak olan başka bir nesneyi oluşturuyordu, bu özdek parçası. Demek ki,

**b) Özdek, somut olarak nesneden bağımsız bir durumda varolamaz.**

Bütün bunlardan dolayı, nitelenmemiş ya da bir tikelin formunu almamış salt özdek de, ayrı ve bağımsız bir varlık taşımaz, Aristoteles'e göre. Peki özdekten genel anlamda, et, un, kemik, bakır, demir gibi terimlerle sözettiğimizde kastettiğimiz şey nedir? Aristoteles'e göre, bunlar eştürseller (homoeomere), yani özdek türleridir. Türlerin (ikincil tözlerin) varlıkları birincil tözlerin ancak **yüklemleri** olarak olanaklıdır. Yani genel anlamda özdek türleri de ancak tikelerde varolabilirler. Bu, en genel anlamdaki türlere göre ayrılmamış «özdek» düşüncesi için de aynen geçerlidir :

**c) Tikel nesneden ayrı ve bağımsız anlamdaki bir genel özdek türü somut olarak varolamaz.**

Soyut olan her şey ya somut nesnenin bir çözümsel yönüdür, ya da ancak kavram olarak anlıkta yer alır. Dolayısıyla,

- d) **Genel anlamdaki özdek soyut olarak da bağımsız bir varlık taşımaz.**

Görüldüğü gibi özdek, Aristoteles'in anlayışına göre, tikel nesne ile sıkı sıkıya **eşkaplamlıdır**. Ondan ancak **içlem** olarak, kavramsal boyutta ayırt edilebilir.

Peki kavramsal olarak ayırt edildiğinde, özdeği bir başka fiziksel **tikel nesneye, forma**, ya da **uzay** veya **yere** indirgemek olanağı var mıdır? Aristoteles'e göre böyle bir çözümleme olanaksızdır. Tikel nesne ile kaplamda çakışsa bile, içlem olarak onu çözümleyen özdektir : Tikel nesne form ve özdeğin birliğine çözümlendiğine göre, **çözümleyenin çözümlenene çözümlenmesi** diye bir şey olamaz. Aynı gerekçeyle özdeğin forma da çözümlenmesi olanaksızdır. Çünkü formu istediğimiz ölçüde ayrıntıyla verelim, aynı formu birden çok özdek parçasına uygulayarak farklı tikel nesnelere elde etmek olanağına halâ sahip olacağız. Özdek bireyleştiricidir; formun tümelliğine sahip değildir; formu bireyleştiremez.

Tikellerin girilmez olduklarını, yani iki tikelin aynı anda aynı yerde bulunamayacaklarını biliriz. Nesnenin özdeksel yönüne bağlanan bu temel niteliği onun ayrı bir birey oluşunu açıklıyorsa, özdeği uzaysal yere indirgemek söz konusu olamaz mı? Bunun bir örneğini bir anlamda Descartes'ta buluruz. Aristoteles ise, daha önce Bölüm 8'de tartışmış olduğumuz gibi, böyle bir görüşü Platon'a bağlamış ve yadsımıştır. Özdeğin nesneden ayrılması olanaksızdır; oysa nesne **yerini değiştirebilir**. Yeni Çağ'daki ve dolayısıyla Modern Düşünce'deki özdek kavramının temel ilkelerini saptayan filozof Descartes'tır. Şimdi onun bu konudaki görüşlerini kısaca ele alacağız.

Descartes'a göre özdeğin doğası, ya da özü, onun uzamıdır. O, bu sonuca, çeşitli yazılarında da görüldüğü gibi **a priori** olarak, cisimsel tözlerin (Descartes terminolojisine göre özdek parçalarının) niteliklerinin hangilerinin değişebilir ya da kaldırılabılır olduğunu tartışarak ulaşır. Bir cismin her türlü niteliğini yitirdiği düşünülebilirken onun bir cisim olarak üç boyuttaki yayılımını, yani uzamını yitirdiği düşünülemez. Bu bir mantıksal, dolayısıyla bir metafizik olanaksızlıktır. Çünkü bunları yitirmek cismi de yitirmek olur. Görüldüğü gibi Descartes bu «düşünce deneyiminde» uzamın özdeksel cisimler için zorunlu bir nitelik ya da öznitelik (attributum) olduğunu kanıtlıyor. Bundan dolayı da, cisimlerin ayrılmaz bir belirlenimi olarak uzamı, Aristoteles'in anlamında, nesnenin **özü** ya da **doğası** sayıyor. Bu ünlü «düşünce deneyimine» **Méditation**'ların ikinci bölümündeki «balmumu» örneğinde yer verilir; ancak özdek ve uzay konularının asıl tartışması **Felsefenin İlkeleri**'ndeki ikinci bölümü oluşturur. İlginç olan, Descartes'in burada konuyu, sanki Aristoteles'in **Fizik**'inin dördüncü kitabının ilk beş bölümünü temel alarak, oradaki öğretileri değerlendirerek irdeliyormuş gibi durmasıdır. Descartes burada Aristoteles ile büyük ölçüde görüş birliği de koruyor gibidir. Örneğin yer anlamındaki uzay için, Aristoteles gibi, nesneyi çevreleyen cismin iç yüzeyini geçerli bir anlam sayar.<sup>2</sup> Boşluğun varlığını Aristoteles'ten bile daha kuvvetle yadsır,<sup>3</sup> nesnenin uzamının bir tikellik olup, bunun nesneden ayrılamayacağını onaylar.<sup>4</sup>

Bir karşılaştırmaya giriştiğimize göre, kısaca Aristoteles'e dönerek onun «uzam»dan ne anladığına bakalım. **Fizik**'teki yere ilişkin tartışmasında **uzam**, onu dolduran özdekten ayırt edilmez: «Eğer yere, genliğin (magnitude) **uzamı** olarak bakarsak, bu özdektir. Buysa genlikten farklı bir şeydir: Formun, tıpkı sınırlayan bir yüzey gibi içi-

ne alıp belirlediği şeydir. Özdek ya da belirsiz olanın doğası budur; bir kürenin sınırı ve belirlenimleri çıkarılıp kaldırılırsa, geride özdekten başka bir şey kalmaz.<sup>5</sup> Öte yandan **Metafizik Zeta**'da, özdek kavramı ikiye ayrılarak, geometrik anlamda salt uzam ile, özdeğin duyulanabilir olan dolgu yönü ayırt edilir. Duyulanabilirlik, özdeği girilmez yapan yön olarak düşünülmelidir. «Özdek, hem duyulanabilir hem de kavranabilir anlamlarında söz konusudur. Duyulanabilir olarak, örneğin tunç, tahta ya da değişmeye elverişli olan her türlü 'özdek'tir. Kavranabilir anlamdaysa, algılanabilir şeylerde, algılanabilir **olarak** değil de, örneğin matematiğin konu ettiği şeyler gibi varolandır.»<sup>6</sup> Descartes'a gelince o da şu üç şeyi ayırt eder : (1) «İç yer» ya da **nesnenin uzamı**, ya da onun **içinde** kalan yer. Bu tikel bir şeydir ve nesnenin kendisine ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. Onun doğasını oluşturur.<sup>7</sup> (2) Genel ya da türsel anlamda uzam : Bu, uzayın genel olarak üç boyuttaki yayılımı (ya da uzamı) düşünüldüğünde söz konusu olur. Bu anlamdaki uzam, nesne başka yere götürülse, ya da oraya başka bir nesne getirilse de değişmeyecektir.<sup>8</sup> (3) «Dış yer», nesnenin dışındaki başka nesnelere göre bulunduğu konum. Başka nesnelere göre deviniyor olup olmaması onlara göre dış yerini değiştiriyor olup olmamasına bağlıdır.<sup>9</sup> Descartes bunu, Aristoteles'in yeri belirleyiş biçimiyle özdeşleştirir : Dış yer, bu belirlemeye göre nesneyi çevreleyen şeyin iç yüzeyidir. Descartes, çevreleyen şey doğaca değişse de, yerini değiştirse de, nesnenin kendisi başka dış nesnelere göre durağan kaldıkça bu **yüzeyin** değişmeyeceğini söyler.<sup>10</sup> Bu üç şeye ek olarak bir de (4) «uzay» kavramını «yer»den ayırt eder, Descartes. Ona göre yer (özellikle 'dış yer') daha çok nesnenin **durumunu** dilegetirirken uzay, genlik ya da 'biçim' anlamına gelir; bu anlamda da **iç yer ile çakışır**.<sup>11</sup>

Şimdi birkaç karşılaştırma yapalım. Her şeyden önce,

bu ayrımların kavramsal ayrımlar olduklarını ve dış **dünyadaki** farklı bireyler hakkında olmadıklarını saptamak gerekir. Ayrıca saptanması gereken, Descartes'ın nesnenin ya da özdeğin doğası olarak düşündüğü şeyin, özellikle yukarıdaki (1), yani iç uzam, iç yer, ya da uzay olduğudur. Bu Aristoteles'in «yeri» ile çakışmaz, çünkü onun gerçek karşılığı, (4)'teki «dış yer»dir. (1), Aristoteles'in «kavranabilir özdek»iyle örtüşerek, **Fizik**, dördüncü kitap ile tam bir uyum yaratır. Özdek nesneden nasıl ayrılmaz bir şeyse, onun uzamı da öyledir. Yalnız önemle belirtilmesi gereken bir nokta, Descartes için Aristoteles'teki «duyulanabilir özdek» (girilmezliği gerektiren ilke) kavramına bir karşılık getirilmemiş oluşudur. Dolayısıyla ona göre özdeksel nesnelere (cisimsel tözlerin) doğası ya da özü bütünüyle geometriktir.

Descartes, yine Aristoteles gibi, boşluk düşüncesine karşı çıkar. Ancak boşluğun varolmadığı savı hem Platon hem de Aristoteles'te, gerçekliğin **böyle olduğu** gibi, olguyu saptayan ve olumsal bir savdır. Aristoteles'in boşluğun varlığına karşı öne sürdüğü en kuvvetli önerme olan (214<sup>b</sup>30) «Eğer boşluk varsa hiç bir şey devindirilemez» dilegetirisi bile boşluğu bir mantıksal olanaksızlık yapmıyor. Buna göre, boşluk varsa böyle bir olgunun mantıksal olarak içerdiği, bir çelişki değil, bilinen, gözlemlenen bir fiziksel olgunun olanaksız kılınmasıdır. Oysa Descartes boşluğun varolamayacağını, bunun bir mantıksal - metafizik olanaksızlık olduğu anlamında öne sürüyor. «Felsefi anlamda boşluk»tan «yokluk» ya da «içinde hiçbir şeyin bulunmadığı uzay»ı anlıyor.<sup>12</sup> Descartes'a göre bunun günlük anlamda içi boşaltılan kap kaçaktan ayırt edilmesi gerekir. Suyu boşaltılan bardak boş gibi durduğu halde, onun içinde de hava vardır. Bizi boşluk varmış yanılgısına götüren işte bu gözlemdir. Sanki algılayamayacağımız şeylerin varolmaması gerekirmiş gibi düşün-

rüz, der Descartes. <sup>13</sup> Seyrekleşme ve yoğunlaşma olayları da boşluğu kanıtlamaz, çünkü seyrekleşen bir cisim gözeneklerine su çeken bir sünger gibi, içine başka cisimler almaktadır. <sup>14</sup> Öte yandan içinden havası alınmış bir şişe de boşluk oluşturmaz, çünkü orada da havanın yerine, algılayamadığımız başka bir cisim gelmiş olmalıdır. Descartes'in boşluğu **olanaksız** kılan iki **a priori** uslamlaması var. Bunlardan biri Parmenides'i anımsatıyor ve onun-kindeki gibi, boşluk ile yokluk düşüncelerinin birbirine yedirilmesine dayanıyor : «... Yerine başka bir cismin girmesine izin verilmeksizin, bir vazoda bulunan bütün cisimler dışarı atılsa neler olacağı sorulduğunda şöyle yanıtlamalıyız : Bu durumda vazonun kenarları neredeyse birbirine yapışacak ölçüde yaklaşacaktır. Aralarında bir şey bulunmayan iki cisim birbirine değmek zorundadır; çünkü iki cisim arasında bir açıklık ya da bir uzaklık bulunması ve bu uzaklığın bir hiç olması açıkça çelişiktir. Her uzaklık bir uzam biçimidir (kipliğidir) ve dolayısıyla uzamı olan bir şey olmaksızın varolamaz.» <sup>15</sup> Bu alıntının sonunda, 16. ilke'de verilen ikinci bir uslamlamada olduğu gibi uzam, cisimsel töz (ya da özdeksel nesne) için yeterli bir koşul olarak görülüyor. Bu yeterlilik, güçlü, mantıksal anlamdaki bir gerektirme biçiminde : Uzam, özdeği zorunlu kılıyor : «... Yokluğun uzamı olması düşünülemez bir şeydir.. Aynı şey boş olduğu düşünülen uzay için de geçerlidir. Bir başka deyişle, burada uzam bulunduğuna göre, zorunlu olarak bir töz de vardır.» <sup>16</sup> Bunu böylece onaylamak biraz güç. Çünkü Descartes'in temellendirdiği, yalnızca uzamın cisimsel töze zorunlu olduğuydu. Yoksa, cisimsel tözün uzama zorunlu olduğunu göstermiş değildi : «Cisimden edindiğimiz gerçek düşüncüyü daha iyi anlamak için örnek olarak bir taş alır ve.. bu taşı toz yaparsak onun sertliği gider, fakat o bundan dolayı cisim olmaktan çıkmaz. Öyleyse, ilkin sertliği ata-

lım. Sonra, sık sık renksiz denecek ölçüde saydam taşlarla karşılaşabildiğimize göre, onun rengini de atalım. Bundan sonra onun ağırlığını da atabiliriz; çünkü ateş, hafif olmasına karşın, bir cisimdir. Daha sonra soğukluk, sıcaklık ve bu türlü başka bütün özellikleri de atalım, çünkü böyle niteliklerin (gerçekte) taşta olduğunu düşünmediğimiz gibi, böyle nitelikleri değiştirmekle taşın cisimsellik doğasını yitirdiğine de inanmıyoruz. Dolayısıyla, taşı böylece inceledikten sonra, cisim düşüncesinde uzunluk, enlilik ve derinlik olarak uzam dışında bir şey kalmadığını görebiliyoruz.»<sup>17</sup> İlke olarak, cisimden uzam dışındaki her türlü özelliği ayırmak olanağının bulunduğunu görüyoruz, ama burada bunun tersini görmüyoruz. Üstelik içinde cisim buldurmeyen uzam düşüncesi pek çelişik de durmuyor. Descartes bunu 15. ilkesine başlık yapabildiğine göre çelişik olmamalı!

Şöyle soralım : Descartes tözün uzama zorunlu olduğunu nasıl kanıtlayabilir? «Uzam uzayı zorunlu kılar. Uzaysa, zorunlu olarak tözle doludur; demek ki uzam, tözü zorunlu kılar» gibi bir uslamlama kullanamaz. Çünkü buradaki **orta önerme** zorunlu değildir. Ayrıca bu önerme ilke 16 ve 18'deki uslamlamalarla birlikte bir **döngüsellik** doğurmaktadır. Öte yandan tözün uzama zorunlu olduğu saptanamazsa, uzayda boşluk olamayacağı bir zorunluluk olamayacak, dolayısıyla da gerçekte Platon ve Aristoteles'in öne sürdüklerinden fazlası saptanabilmiş olmayacaktır.

Descartes'ın cisimsel töz, uzam, uzay ve boşluk kavramlarının ilişkilerini saptayışında gerçekten de bir döngüsellik vardır. Bunun nedenini töz ile uzamın ilişkisini saptarken yaptığı bir **atlama** oluşturuyor. 4. ve 11. ilkeler Descartes'ın birçok başka yazısında da olduğu gibi, uzamın töze zorunlu olduğunu saptayarak onu tözün (özdek-sel nesnenin) doğası ya da özü olarak belirliyor. Bunun

üzerine Descartes, kendisine çok genelmış gibi duran bir deneysel gözlemi ele alıyor : Uzayın her yeri bir tür varlıkla kaplı. Böyle olduğu Descartes için gök cisimlerinin uzaktan etkileşiyormuş gibi durmalarından da belli. Dolayısıyla nerede uzam varsa, orada töz de olmalı. Peki ayrıcalıklar olamaz mı? Doğa yasaları, bu ölçüde temelseler ayrıcalık tanımamalıdır. Ayrıcalık gibi duran durumlardaysa uzay algılayamadığımız bir varlıkla dolu olmalı. Bu noktaya gelince, yukarıki deneysel kökenli gözlem, yine deneysel kökenli olan şu sonucu çağırıyor : Evrenin her yerinde töz ve uzam örtüşür, çakışır. Oysa böyle bir şey doğru olsa bile bundan dolayı örtüşmenin zorunlu olması gerekmecektir. Descartes'ın yaptığı **atlama** şimdi geliyor : Eğer uzam tözün doğası, özüyse ve bu ikisi her yerde örtüşüyorlarsa, bunların **kaplamda özdeş** ve belki ancak anlamda ayrı olmaları gerekir. Descartes uzam ve tözü, bu terimlerin yönlettiği şeyler olarak sayısal anlamda özdeş sayıyor; ona göre «uzam» ve «töz» ancak kavranış biçimi olarak ayrı görülüyor. Şimdi, birbirini izleyen ilkelerde bu atlayışın ve giderek sıkılaştıran ilişkinin nasıl gerçekleştiğine bakalım : «Cismin doğasını oluşturan aynı uzam, uzayın doğasını da oluşturur.»<sup>16</sup> «Uzay ya da iç yer ve onun içinde bulunan cisimsel töz, bizce kavranış biçimleri dışında, farklı değildirler.»<sup>19</sup> «Onları kavranış biçiminde bir farklılık söz konusudur.»<sup>20</sup> «Yer ve uzay sözcükleri bir yerde bulunduğu söylenen cisim dışında bir anlam taşımaz.»<sup>21</sup> Descartes önce «oluşturmak»tan (constituer), «farklı olmama»ya, bundan da terimlerin anlamca özdeşliğine atlıyor. Oysa, örneğin bir yontuyu oluşturan mermer parçası yontuyla özdeş değildir, çünkü mermer yontudan önce de, sonra da vardır. Ayrıca «sabah yıldızı» ve «akşam yıldızı» ayrı anlamlar taşıdıkları halde aynı kaplama, aynı yönletime sahiptirler. Dolayısıyla buradaki her iki atlama da «gayrimeşru»dur.<sup>22</sup>

Descartes bir kez atlamayı yapıp uzamı cisimle özdeşleştirince, artık, 16. ve 18. ilkelerdeki uslamlamalar sanki geçerliymiş gibi duruyor. Oysa işin içinde ya bir dönüşellik, ya da olsa olsa olumsal olacak bir eşkapsamlılığı zorunlu saymak yanılıgısı yatıyor. Temellendirilişinin mantıksal «zaafı» bir yana, Descartes'daki cisim ve uzam özdeşleştirmesinin doğurduğu şu sıkıntı da var : Cisimsel töz olarak özdek uzamdan başka bir şey değilse, özdek bütünüyle geometrik bir konuma indirgenmiş olacak. Çünkü uzam üç boyuttaki yayılım ötesinde bir belirlenim taşımadığından özdeğin tüm anlamı, Aristoteles'teki «kavranabilir özdek»in anlamına indirgenmiş olacak. Bu geometriye çözümleme programı, Descartes için mekanist dizgesini kuruşta yararlı olabilir. Oysa yine aynı tutum, özdek düşüncesini karşılayışta, tıpkı Platon'un cisimleri üçgenlere çözümleyişinde olduğu gibi, önemli bir eksiklik bırakıyor. Bu eksiklik geometrik biçimlerin içleri **boş** şeyler oluşlarına karşılık, özdeğin **dolu** bir şey olması. Anımsanacağı gibi Aristoteles doluluğu «algılanabilir özdek» kavramıyla karşılayabiliyor. Bu sayede Aristoteles **girilmezlik ilkesini** açıklayabilirken Descartes aynı olguyu açıklayamıyor. Çünkü iki geometrik biçimin iç içe geçmeleri, yani aynı zamanda aynı yeri (genel anlamda yer) kaplamamaları için bir gerekçe yoktur. Oysa Descartes'ın kendisinin de onayladığı ve kendi kurduğu mekanizm açısından da zorunlu kılındığı gibi, iki özdek parçasının aynı zamanda aynı yerde bulunmaları söz konusu olamaz. Descartes'ın özdek kuramındaki bu eksiklik onun bu konu üzerinde Aristoteles ile olan gerçek ayrılık noktasıdır. Yoksa, Aristoteles'in özdeği yerden ayırt ettiği anlamda Descartes da, cismi «dış yer»den ayırt eder... Descartes'ın özdeği kendisine çözümllediği uzam da tikel bir şeydir ve nesneden ayrılamaz. Burada değinilmesi gereken, Descartes ile Aristoteles arasındaki bir başka uyum da şudur :

Uzam cisimle özdeşse ve uzam bölündükçe geride yine uzam kalıyorsa, bölünme ne kadar sürdürülürse sürdürül-sün, uzam yokedilemez. Dolayısıyla, atom diye bir şey ulamaz, diyor Descartes. Özdek sonsuza değin bölünmeye devam edilebilebilir. Bunun ters yönünde de, uzamın her boyutundan daha da büyüğü bulunacağından, evren son-suz bir yayılıma sahiptir. Yani özdek, uzam olarak son-suz ölçüde büyüktür.<sup>23</sup> Zenon'u yine anımsamamak elde değil..

Descartes'ın özdeği uzaya indirgeyişi ya da bu ikisi-ni özdeş tutuşunun, geçerli bir temele dayandırılabilirdiği ölçüde, Aristoteles'in özdek ile yeri ayırt edişinden fark-lı bir şey olmadığını gördük. Çünkü Descartes'ın özdekle özdeşleştirdiği anlamdaki «uzay», nesnenin tikel uzamı anlamına geliyor ve nesneden ayrılmaz olduğu onaylanan bir şey. Tikel uzamı, genel anlamdaki uzayla eş tutmak eğilimini gösterdiği zamansa, Descartes'ı mantıksal güç-lükler bekliyor. Buna dayanarak, özdek kavramının nes-neden bağımsız olamayacağını bir kez daha ortaya kon-duğunu, ancak **genel anlamda** uzay ya da herhangi bir uzaysal yer ile özdeş tutulmasının savunulabilecek bir gö-rüş olmadığını öne sürebiliriz. Çünkü eğer özdek varola-bilmek için kendinden ayrılamayan bir tikel uzamı zorunlu kılıyorsa, bu uzamın belirlediği bir cismi de zorunlu kıl-maktadır. Oysa **tikel uzam**, içine birbiri ardına sonsuz sa-yıda tikel uzam alabilen genel anlamdaki uzam ya da uzay-dan, tıpkı Aristoteles'in 208<sup>b</sup>2'de belirttiği gibi, önemle farklıdır. Eğer bu ikisi özdeş olsalardı, devinim diye bir şey söz konusu olamazdı. Bir başka deyişle, uzayı tümüyle özdek ile dolu saymak (boşluk öğretisini yadsımak) özde-ği uzaya indirgemek sonucunu gerektirmez.

Eğer evren varlıksal içerik olarak tikel nesnelerin toplamından oluşuyorsa, özdek dediğimiz tikeller dışın-da varolamayacağını ve onun tikel için bir çözümsel öge

olduğunu öne sürmek çok doğaldır. Aristoteles'i bu öğre-  
tinde izleyenler, özellikle günümüzde, özdek türlerini adlan-  
dıran terimlerin anlamını açıklamaya çalışıyorlar : «Altın», «şarap», «tahta», «tunç» ve bunların tümünü kapsayan genel anlamda «özdek» neyi adlandırıyor? «Şu altın parçası», «Bu kadehteki şarap», «şu özdek parçası» tikelleri gösteriyor : Oysa «Altın sarıdır», «Şarap buruktur», «Kar yağıyor», «Burada su var» dendiğinde, tikel bir şeyden söz etmiyoruz : Belirli bir altın parçasının sarı oluşunu, belirli bir kar tanesinin yere düşmekte olduğunu söylüyor değiliz.. İki ünlü çağdaş düşünürün özdek türlerine («doğal türler», «kitle terimleri») ilişkin görüşleri şöyle : W.V.O. Quine, böyle terimlerin evrende dağınık durumda bulunan bütün türü, bir tek tikel olarak adlandırdığını düşünüyor.<sup>24</sup> «Su bir sıvıdır» dediğimizde, Quine'a göre evrendeki tüm sıvıdan bir arada söz ediyoruz. Dolayısıyla burada «su», dağılmış durumdaki suyun bütünü somut ve tikel bir nesne olarak adlandırıyor. «Suyun, dünyanın susal parçası olarak tek fakat dağınık bir nesne oluşuna şaşırma için bir neden yoktur. Temel parçacıklar dışındaki en sıkı nesne bile, fiziksel olgu açısından dağınık bir iç yapıya sahiptir.»<sup>25</sup> Öte yandan P. F. Strawson'a göre «su», «kar» gibi terimler, «köpek» gibi bölümlenmiş nesne türlerinin adlarına benzerler. Bunlar genel terimler olarak tümelleri adlandırırılar. Bu tümellerin içinde kullanıldığı önermelerse olguları betimler.. Tikeller bu olguların doğru olmasıyla mantıksal anlamda bağlantılıdır. Örneğin «Şu su birikintisi» üzerine bir önerme yapabilmeyen koşulu, «Burada su var» tümcesiyle dilegetirilebilecek bir olgunun varlığıdır.<sup>26</sup> Bu her iki düşünür de, evrenin temel varlıksal kategori olarak tikel nesnelere oluştuğuna inanırlar. Bundan dolayı özdek türlerini tikel nesnelere göre, yani tikelleri temele alarak açıklamayı amaçlamışlardır. Oysa özdeği yine temel ve in-

dirgenmez olarak ele alıp, bu kez Aristoteles'ten ayrılarak, özdeği tikel nesneden bağımsız ve tikellerden daha temel bir konumda düşünemez miyiz? Aristoteles'te özdek, bir tikel nesnenin çözümsel ögesi olarak indirgenmez bir şeydi. Özdeği **somut, fakat genel bir şey** olarak düşünmekle, onu tikel nesnelere daha da temel bir konuma yerleştiremez miyiz? Henry Laycock<sup>27</sup> böyle bir görüşü savunarak, altın, su, et, tahta, vb. özdek türlerinin nesneden bağımsız ve ona temel olan **somut genellikler** olduklarını öne sürüyor. Bu yaklaşıma göre «'Burada su var', 'Burada su - ögeleri var' demek oluyor. Bu, 'Burada bir su cismi var'ı içermez, çünkü her su ögesi bir cisim olsa da, bir su cismi (cisim olarak su) değildir, çünkü kendisi su ögelerinden oluşmaz.»<sup>28</sup> Laycock'un görüşü temel ilkelerde Aristoteles'inkiyle çelişmiyor. Çünkü su - ögelerinin cisim olduğunu o da onaylıyor. Ancak, diyor, burada su açısından öyle temel bir şeyden söz edilmektedir ki, bu ögelerin **kendileri**, cisim olarak su değildirler; böyle sayılamazlar. Öyleyse Laycock'un öne sürdüğü şey, bir somut özdek türünün varolmasının kimi cisimlerin varlığını yine de zorunlu kıldığı, ancak bu cisimlerin o özdek türünden sayılamayacağıdır. Böyle bir sav ise, Aristoteles'i dışlamamaktadır. Özellikle Aristoteles'in nesne ve onun **dayanağı** arasındaki türsel fark öğretisi göz önüne alınırsa, **su ile su - ögesi** denilen şeylerin türsel başkalıklarının bile görüşler arasındaki genel uyumu etkilemeyeceği anlaşılacaktır.

Oysa herhangi bir somut özdek türünün, örneğin tuzun en küçük ögelerini, yani tuz moleküllerini, türce ayrı bir dayanak olarak saymak niye gereksin? Bu konuda Laycock'u izlemek zorunda mıyız? Su ya da tuz ögeleri neden su ya da tuz cisimcikleri olmasınlar? Laycock'un Aristotelesçi görüşe, yüzeyde olsa da karşı çıkışı bu yolla olmuyor mu? Çünkü Laycock şöyle düşünüyormuş gi-

bi duruyor : Su - ögelerinin varolduğunu öne sürmek somut bir şeyden söz etmektir; fakat bu, su - türündeki cisimlerden söz etmek olmadığı için, su olan tikellerden söz etmek değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu, özdeğin cisme olan varlıksal bağımlılığını dışlayan bir sav değil. Ancak, özdek - türü ögelerinin bir arada oluşturdukları özdekle aynı türden olmadıkları görüşünü yine de tartışacağız. Şimdi, su (ya da tuz) ögelerini, su (ya da tuz) molekülleri olarak düşünersek, bunların kendilerinin su (ya da tuz) olmayan parçalardan oluştuklarını onaylayacağız. Laycock burada örtük olarak bir **cismin** (yani özdek parçasının) kendi türünden parçalara ayrılabilir olmasını zorunlu varsayıyor. Su (ya da tuz) ögelerinin cisim oldukları halde bunların su (ya da tuz) cisimcikleri olmadıklarını buna dayanarak öne sürüyor. Peki bu varsayım geçerli midir, yoksa gelişigüzel midir?

Denebilir ki, bir şey hem cisim, hem de suysa, bu şey bir su cisimidir, yani bir cisim olarak sudur. Onun bir ya da birden çok ögeden (molekülden) oluşmuyor olması bu durumu değiştirmeyecektir. Bir aradaki iki su ögesini bir su cisimciği olarak değerlendirirken, bu ögeleri ayırıp tek başlarına ele aldığımızda onların su cisimcikleri olduklarına karşı çıkmak neden? Şimdi böyle su ve tuz gibi **cisimler** (yani özdek parçaları) yanı sıra bir de **yapılanmış** olan **nesnelere**, örneğin bir iskemleyi düşünelim : İskemlenin hiç bir parçası iskemle değildir; oysa iskemle, cisim olarak bir iskemle cisimidir. Dolayısıyla burada su molekülüyle iskemle arasında bir koşutluk kurulabilir : Bunların her ikisi de **yapılanmış** şeyler olarak, parçaları kendi bütünlerinin türünden olmayan nesnelere. İskemlenin bacağına bir iskemle olmayışı anlamında, su molekülünü oluşturan oksijen atomu da su değildir. Şimdi, tek iskemleye iskemle deniyorsa, tek su molekülüne de su demek gerekmez mi?

Laycock'un savunduğu türden bir görüşün buna yanıtı sanırız şöyle olacaktır : Evet, iskemle bir iskemle cisimdir; ancak bu, su molekülüyle istenen koşutluğu kurmaya yeterli olamaz, çünkü **iskemle, bir iskemle ögesi değildir**. İskemle, pipo, çadır, çatal ve araba gibi «yapılanmış» nesnelere, doğaları gereği, parçalanarak aynı türden parçaların varlığa gelmesine yol açmadıkları gibi, bir araya gelerek, türce kendileriyle özdeş cisimler de oluşturmazlar. Buna karşılık, özdek türleri söz konusu olduğunda, bunlar cisimler olarak birleşip dağılmakla tür ya da doğalarını yitirmezler : İki bardak suyu birleştiresek de, çevreye damla damla dağıtsak da, elde edilecek şey, türce yine sudur.<sup>29</sup> İşte su - ögesi, bu kuralı iskemlede olduğu gibi, fakat kısmen çiğniyor. Yani yapılanmış nesnelere olduğu gibi, parçalanınca su ögesi de türünü yitiriyor, kendileri su olmayan parçalar varlığa getiriyor.<sup>30</sup> Oysa, özdek parçaları, örneğin su birikintileri için böyle bir şey geçerli olmadığından, su - ögesini de, bir cisim olarak su sayamayız : Su ögesi (su molekülü) bir su cisimciği değildir.

Peki bir cisim olarak su molekülü nedir? Su molekülü su değilse tür olarak nedir? Yukarıda verilen bütün gerekçelere ve açıklamalara karşın su molekülüne yine de «su» demek istemiyor muyuz? Laycock savını temellendirmek için şöyle bir düşünce daha ileri sürüyor : «'Burada bir elma yığını var', tıpkı 'Burada bir elma var' da olduğu gibi bir nesneyi varsayarken, 'Burada elmalar var'-ın bu her ikisine de uymadığı görülür. Çünkü 'elmalar', sözcüğü tek tek her elma için doğru olmadığı gibi, uygulanabilir olmak için elmaların yığın gibi fiziksel birlikler ya da topluluklarda bir arada bulunmalarını da gerektirmez. 'Burada elmalar var'ın doğru olması için elmaların çevreye dağılmış bir durumda bulunmaları bile yeterlidir. 'Elmalar'ın geçerli olarak uygulanabilmesi, elma-

ların çoğulluğundan başka bir şey gerektirmez. Öyleyse, öne sürülen koşulğa göre 'Burada elmalar var', 'Burada bir elma yığını var'ı nasıl içermiyorsa, 'Burada su var'da 'Burada bir su cismi var'ı içermemelidir.»<sup>31</sup> Demek ki Laycock'a göre 'Burada su var'ın doğrulanması, su - ögelerinin birlikte bir cisim oluşturmuş olmalarını gerektirmezken, yine de bunların bir çoğulluğunu gerektiriyor. Eğer bu böyleyse, «su» tek tek su ögelerine uygulanamadığına göre, tek başına bir su ögesinin su olmadığı bu dilsel olguya dayanarak da öne sürülebilecektir.

Laycock'a bakılırsa özdek türlerini dilegetiren sözcükler sentaks olarak çoğul olmasalar bile, semantik olarak, bir tür kapsamında belirli bir çoğulluğu dilegetiriyorlar. Bu böyleyse bunu saptayıp kanıtlayan nedir? Laycock'un öne sürdüğü koşuluk mu? Oysa koşulğu gereğince kurabilmek için önce bu noktayı saptamak gerekmez mi? 'Elmalar'ın tek tek elmalara uygulanamaması yalnızca çoğul eki almış olmasından, bir başka deyişle de bir sentaktik gerekçe dolayısıyladır. Aynı sentaktik gerekçe «su» için söz konusu değildir. «Su»yun semantik olarak böyle bir çoğulluğu zorunlu kılıp tek tek tikellere uygulanamayacağı ayrıca (bağımsız olarak) saptanmadan Laycock'un koşulğunu kurmak için gerekli temelin oluşturulduğu da söylenemez. Böyle bir saptamaysa, koşulğu kurarak yapılmak istenen şeyden başkası olmadığına göre, Laycock'un tutumunda bir döngüsellik ile karşı karşıya olduğumuz öne sürülebilir.

Laycock'un yaklaşımı bir döngüsellik içerse bile, kurmaya çalıştığı koşuluk bundan bağımsız olarak doğru olabilir. Şimdi eğer koşuluk doğruysa, Laycock'un ortaya attığı gibi, «su» ile «su - ögesi» arasındaki ilişki «elmalar» ile «elma» arasındakile eş bir ilişki olmaktadır. Evet bir elma, elmalar değildir. Ancak elma da, elmalar da, **türce özdeş** şeylerdir : Ayrılıkları tekillik ve çoğulluk-

tadır. Eğer Laycock'un kurmaya çalıştığı koşutluk doğruysa, elma ve elmalar türce özdeş oldukları gibi, **su ögeleri de suyla türce özdeş** olmalıdır. Buysa, su - ögelerinin (moleküllerinin) **su** olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Demek ki koşutluk doğruysa, 'burada su var' orada en azından su ögeleri bulunmasını gerektirdiğinden ve su ögelerinin de su cisimcikleri olmalarından dolayı, orada su cisimleri bulunmasını gerektirmektedir. Bir başka deyişle, böyle bir gerektirme bulunmadığını kanıtlama çabası başarılı olamamıştır.

Şimdi, belirli bir özdek türünün somut olarak var olmasının, bu özdekten oluşan kimi tikel nesnelere varlığını gerektirdiğini, bir **reductio ad absurdum** uslamıyla kanıtlayacağız.

- (1) M gibi bir somut (ve fiziksel) özdeğin (özdek türünün), bu özdekle türce eş olan kimi tikel nesnelere varlığını gerektirmediği varsayalım.
- (2) «Nesne» diye adlandırılabilir her şeyin (başka belirlenimler yanı sıra) bir biçim ile sınırlanmış bir özdek parçası olduğu **tanımsal** olarak doğrudur.
- (3) Eğer (1) ve (2) doğruysa, M'nin bir biçimle sınırlanan tek bir parçayı, veya her biri bir biçimle sınırlanan birçok parçayı, ya da kendi biçimi olan daha büyük bir cismin bir iç parçasını oluşturması, M'nin varolmasınca içerilmemektedir.
- (4) Eğer somut ve fiziksel olan bir şeyin uzay - zaman içinde bir **konumu** varsa (yani bir uzama sahipse), bu ya bir biçimle sınırlıdır, ya da her biri bir biçimle sınırlı olan birçok parçadan oluşur, ya da kendi bir biçimle sınırlı olan daha büyük bir şeyin bir iç bölgesini oluşturur.

- (5) Eğer (4) doğruysa, (3)'e göre, M'nin bir uzay - zamanal konumu olmayabilir.
- (6) Bir şey somut ve fiziksel onun bir konumu (uzamı) olması gerekir.
- (7) Eğer (5) ve (6) doğruysa, M somut ve fiziksel olmak gereğinde değildir.
- (8) Öncüllerden (1) ve (7) M gibi bir somut (ve fiziksel) özdeğin somut ve fiziksel olmak gereğinde olmadığı çelişmesini doğurmuştur, dolayısıyla (1)'in doğruluğu varsayılmaz.<sup>32</sup>

Bu öncüllerden (1) karşı çıktığımız sav, (2) de tanımsal bir doğruluktur. (3) bu ikisinin mantıksal sonucudur. (4) öncülünün de herkesçe onaylanacak bir mantıksal varlıkbilimsel doğruluk olduğu söylenebilir : Bir konumu belirlemek, bir biçimi belirlemektir. (5) de, (3) ve (4)'ten çıkarsandığına göre, geriye karşı çıkılabilecek bir tek (6)'mı kalıyor? Oysa, Laycock bile bunu onaylıyor : Yazısının 27 ve 30. sayfalarında somut özdeğin «burada», «belirli bir bölgede» ya da «masanın üstünde» olduğunu söylüyor. Ayrıca sayfa 4'te «somut olmak uzamı olmakla yakından ilişkilidir.» diyor. Somut fiziksel olan varlığın sıkı anlamda özdeksel olmadığı durumlarda, örneğin enerji alanları söz konusu olduğunda bile, enerjinin kaynağı olarak bir konumdan söz etmek gerekli gibi duruyor. Enerjiye ilişkin olarak (4)'ün doğruluğu sorgulanabilir. Bir enerji alanı kesin ve belirli anlamdaki sınırlara sahip olmadığı ölçüde, belirgin bir biçim sahibi de olmayacaktır. Ancak yukarıki uslamlama özdek ile ilgili olduğuna göre enerjiye **dönüşmüş** olan özdek, onun kapsamı ve uygulama alanı dışında sayılmalıdır. Dolayısıyla, (7) ve (8) uslamlamanın geçerli ve doğru sonuçlarıdır. Bu sonuçlar,

moleküller düzeyine değin orta büyüklükteki nesnelere ve bu alanda sözkonusu edilebilecek özdeği ilgilendiriyor. Daha küçüklerin alanındaki cisimcikler de **öznel**arası olan ölçümden bağımsız olarak, kendiliklerinde **özdek** ve **nesne** sayılabildikleri ölçüde, aynı uslamamanın öncül ve sonucunu doğrulayacaklardır. Öte yandan uslamamayı özdek ve nesne kavramlarından daha genele taşıyıp 'varlık' ve 'şey' gibi terimlerle kurmak, sonuçları geçersiz kılacaktır. Yukarıda verdiğimiz biçimiyle uslamama, Aristoteles'in özdeği nesneye bağımlı kılış biçimini doğruluyor.

Özdeğin nesneye bağımlılığı, saptandı ve onun nesne dışı, uzay gibi kimi fiziksel kavramlara indirgenemediği ortaya konabildiyse, özdeğin nesnenin kendisine ya da formel yönüne indirgenip indirgenemeyeceğini sorgulamamanın zamanı gelmiş demektir. Bu soruyu şöyle de sorabiliriz : Nesne kavramı, özdek kavramını ne ölçüde zorunlu kılar; ona nereye değin bağımlıdır? Nesne bütünüyle formel yönlerine çözümlenemez mi? Özdek kavramının Aristoteles'çe saptanan işlev ve görevleri form tarafından üstlenemez mi? Bunun yanıtı evetse, özdek nesnenin çözümlenmesinde zorunlu bir öge değil demektir. Buna karşılık formca üstlenemediği belirlenen işlevler saptanırsa, bunlar da bize özdeğin gerçek doğasını tanıttacaktır.

Belirtilmesi gereken bir şey, özdeğe Aristoteles'çe yüklenen kimi işlevlerin artık bir geçerlilik taşımadığıdır. Özdek ile enerji arasındaki dönüşüm olgusu, **ex nihilo nihil fit** ilkesinin en azından bir ölçüde farklı bir yorumunu gerektiriyor. Ayrıca, başkalaşıma olanak sağladığı öne sürülen, karşıtların potansiyellik ile aktüellik arasında yer değiştirdikleri savı da, parçacıklar ve bunların yapısal çözümlenmesine göre yeniden uyarlanmayı bekliyor. Bütün bu nedenlerle, özdek düşüncesini ortaya atarken Aristoteles için güdücü güç olmuş olan «değişimle gelen

yeniliği içinde daha önceden taşıyan ilke» düşüncesi, artık büyük ölçüde önemini yitirmiş durumda. Değişimle gelen yeniliği tümel, yani formel açıklamalarla vermek artık olanaklı görünüyor. Dolayısıyla potansiyellik de, nesnelere yapısının güncel bilimsel anlayışı açısından, daha kısıtlı bir çerçeve içinde kavranılmak durumunda.

Değişimin üzerinde gerçekleştiği ilke, yani değişimin ve dolayısıyla formun **taşıyıcısı** olarak özdek yine zorunlu değildir. Çünkü her şeyden önce Locke'un dilegetirdiği anlamdaki dayanak (substratum) düşüncesinin sakıncalarına yol açmaktadır, bu ilke. Kaldı ki, başkalaşımı nesnenin **kendisi** üzerinde gerçekleşiyor olarak düşünmek açıkça olanaklıdır. Kaldı ki bunu **Kategoriler**'de Aristoteles de böyle yapmıştır. Ancak daha da önemlisi, Aristoteles'in öne sürüyormuş gibi durduğu ve tözsel değişim olmadıkça **özdek türünün aynı kalacağı**; hatta özdeğin kimi **tözsel değişimlerde** bile değişmeyeceği gibi savlar yanlıştır. Çünkü başkalaşımda formun özdeş kalıp, özdeğin değişmesi de olanaklıdır. Örneğin paslanıp çürüyen bir yapay nesnenin metalini onun biçim ve rengini değiştirmeden, bir plastik madde ile yavaş yavaş ve parça parça yenilemek olanaklıdır. Böylece sonuçta **aynı** nesnenin bütünüyle plastikten oluştuğu bir aşamaya gelineceği onaylanabiliyorsa, değişimin bir temel ya da dayanak olarak, özdeğin değişmezliğini gerektirmediği de onaylanmak zorundadır.

Özdek kavramının forma ya da bir anlamda nesneye indirgenemeyeceği gösterilecekse, bu her halde özdeğin nesneyi belirli bir zamanda bireyleştirmesi ile ilgili olacak. Biçim uzamı gerektirir. Çünkü biçimin zorunlu olarak bir yayılımı vardır. Bir biçimi yayılımsız olarak düşünmeye çalışmak çelişik bir şeyi düşünmeye kalkışmaktır. Biçimin zorunlu olarak genel olması diye bir gereklilik de sözkonusu olamaz. Örneğin, genel bir üçgen priz-

ma düşünülebildiği gibi, her bir ögesi belirli ve kesin bir büyüklükteki bir **özel** üçgen prizma da düşünülebilir. Böyle bir üçgen prizmayı uzay - zamanın belirli bir yerinde düşünmeyi engelleyen bir şey de yoktur. Bu sonuncu için **tikel biçim** diyebiliriz. Böyle bir kavram, Aristoteles'in «kavranabilir özdek» kavramıyla çakışıyor. Yukarıda gördüğümüz gibi, bu, Descartes'ın «özdek»ini de karşılıyor, Dolayısıyla yalnızca bu çerçevede belirlendiği ölçüde, özdeği formel kavramlara indirgeyememek için bir neden yok. Oysa yine bundan dolayı, «tikel biçim» ve onun gerektirdiği «tikel uzam» bize bir **bireyi vermiyor**. Aynı uzaysal yer ve zamanda iç içe olarak belirsiz sayıda tikel biçim ve uzamları bir çelişki doğmadan düşünebilmek olanağına sahibiz. Bir başka deyişle, yukarıda Descartes'a karşı da belirtildiği gibi, kendi başına tikel uzam, özdeğin en önemli varlıkbilimsel özelliği sayılan «girilmezliği» sağlamıyor. Özdek, bulunduğu uzay - zaman yerinden, içinde bulunduğu konumdan, başka özdekleri kovar. Onları, kendi içindeki boşluklar hariç, bulunduğu yere almaz. Nesneyi birey yapan en önemli ilkelerden biri de budur. Aristoteles, bu ilkeyi «algılanabilir özdek» kavramıyla vermiş, öte yandan Descartes'ın özdek düşüncesinin bu boyutu veremeyişi de hem Leibniz'in, hem de Newton'un gidermeye çalıştıkları bir eksiklik olmuştur.

Girilmezliği açıklayan nedir? Girilmezlik ile nesnenin özdek denilen çözümsel ögesinin formel yönlerce açıklanamayan bir özelliğine ulaşabilmiş oluyor muyuz? Hayır, çünkü ilginç olan bir şey, girilmezliğin de niteliklerden, yani formel yönlerden bağımsız bir ilke olmayışıdır : Temelde girilmez olan niteliklerdir ve nesnelere de nitelik taşıdıkları için girilmezdirler. En temel varlıkbilimsel ve hatta mantıksal ilkelerden biri, aynı tür kapsamında kalan farklı niteliklerin, aynı zamanda aynı yerde bulunamayacaklarıdır. Belirli bir renk yayılımı yumuşak

ya da sıcak olabilir; ancak eğer sarıysa aynı zamanda mavi; eğer yumuşaksa aynı zamanda sert; sıcaksa da aynı zamanda soğuk olamaz. Evet, bütün bu nitelikler «orta boy» cisimlerin nitelikleridir ve bunlar cismin yapısal çözümlenmesiyle, onu oluşturan parçacıkların ilişki, konum ve durumuna indirgenebilirler. Ayrıca bu parçacıkların kendileri de, ne bildiğimiz anlamda renklidir, ne yumuşaktır ne de sıcak ya da soğuktur. Oysa önemli olan noktada parçacıkların da, cisim oldukları ölçüde, kimi nitelikler taşımak durumunda olmalarıdır. Kaldı ki, unutulmaması gereken, Aristoteles ve Descartes felsefelerinin «orta boy» nesnelere ilişkin birer varlıkbilimi olduklarıdır. Benzer ilkelerle parçacıkların bir varlıkbiliminin kurulup kurulamayacağı ayrı bir konudur.

Girilmezlik, eş türden niteliklerin aynı yer ve zamanda bulunmalarının olanaksızlığından doğuyorsa, Aristoteles'in aynı olguyu **algılanabilir** özdek diye adlandırmış olmasına şaşmamalı. Ancak yine de biraz şaşırtıcı olan, özdeğin kendi başına algılanabilecek bir şey olmadığını ve algılananın yalnızca nesnenin formel yüzü olduğunu ilkeleştiren Aristoteles'in, böyle bir terimi ortaya atmakta sakınca bulmayışıdır. Tabii, Aristoteles'e göre özdek de algılanır, ama bu anlamda özdek, belirli bir nesneye **dayanak** olan başka bir **nesne**, örneğin bir yontuya alt yapı oluşturan tunç parçasıdır. Bu ise **nesnenin** çözümlemesini verecek anlamdaki bir özdek kavramı olmaz, çünkü bu yol tutulursa nesne yine nesneyle çözümlenmek durumunda kalır. Peki, girilmezlik olgusu niteliklerin bir özelliğinden kaynaklanıyorsa, bunun nesnenin içinin **dolu** olmasıyla ilişkisi nedir? Yüzeydeki nitelikler aynı tür, yer ve zamanda birden çok olamaz; oysa bu, nesnenin içinin, uzamının dolgu malzemesinin girilmezliğini açıklıyor mu? Nesnelere parçalayıp içlerine baktığımızda orada yine nitelikler buluyor oluşumuz bize

bu konuda bir ipucu verebilir. Nesnenin dış yüzeyinde bulduğumuz tüm niteliklerden onun içinde de vardır : İçinin her noktasını yine böyle nitelikler doldurur. Girilmezlik de böylece yine niteliklerin bir arada varlığıyla açıklanabiliyor. Yapısal açıdan, nesnenin içini birbirlerine belirli ilişkilerle bağlantılı olan parçacıkların oluşturduğu tabii ki doğrudur. Oysa bunların kendi girilmezlikleri de, onların kendi taşıdıkları niteliklerden dolayı değil midir?

Nesnenin belirli bir uzay - zaman konumunda bir arada bulunan nitelikler toplamından oluştuğu görüşü yeni bir görüş değildir ve hem Aristoteles felsefesi ile, hem de onun karşıtı olan Leibniz - Hume bireyleşim kuramıyla bir ölçüde uzlaşabilir bir savdır.<sup>33</sup> Ancak bu sav özdek dediğimiz çözümsel ögeyi ortadan kaldırır. Somutluk, tikelik veya fizikseliği değil, yalnızca özdek kavramını, o da nesneyi çözümlleyen bir öge olarak ortadan kaldırır. Ne uzay - zamansal konum (ya da uzam) ne de salt niteliklerin toplamı, kendi başlarına nesneyi vermezler, fakat bunların bir aradalığı, fiziksel nesne, cisim ya da özdek sel varlık dediğimiz şeyden başka bir şey değildir. Bu neden böyle? Bunu böyle yapan kimi ilk - ilkeler var mı?

Bu ilkeleri araştırmadan önce, yukarıda öne sürülenin bir ölçüde nitelenmesi gerekiyor. Demin de değinildiği üzere, örneğin renk gibi bir nitelik, belirli bir konumda düşünüldüğünde o konumdan başka bütün renkleri dışlıyor olsa bile, kendi başına bu nitelik, bir nesne değildir. Bu, yalnızca belirli bir yer ve zamandaki bir renk yayılımıdır. Fakat salt bir renk yayılımı olarak somut olamaz, somut olduğu her durumdaysa, bir nesne üzerinde, ya da deminki belirlememize göre, başka niteliklerle bir arada bulunmak zorundadır. Renk gibi niteliklerin daha temel niteliklerin sonuçları oldukları düşünülürse, bunların yalnız olarak varolamayacaklarının bir gerekçesi

kavranmış olur. Bir başka gerekçe de Aristoteles'in Platon'a karşı büyük bir güçle kullandığı, niteliklerin töz olmadıkları ilkesidir. Niteliklerin somut olarak bir uzay-zaman konumunda bulunabilmeleri, belirli bir biraradalığı zorunlu kılar. Böylece varolan da artık nesnedir. Nesnenin varolabilmesi için en az hangi temel niteliklerin bir arada bulunması gerektiği sorusunun yanıtı, 'nesnenin yapısal çözümlemesinde yer alan parçacıkların gerektirdiği nitelikler' demekle verilebilir. Bu niteliklerin neler olduklarının saptanmasıysa felsefenin alanını aşar. Bunları kendince saptamaya çalışan Leukippos ve Demokritos da felsefe yapmıyor, kuramsal fiziğin ilk adımlarını atıyorlardı.

Varlıkbilimin en temel basamağını irdelerken karşımıza çıkan kavramlar **nesne** ve onunla ilişkili olarak **yer**, **nitelik** ve **özdek** (dayanak) oldu. Bunlardan nesne ve özdeği, nitelik ve uzaysal yer kavramlarıyla açıklayabildiğimizi gördük. Şimdi bu dört kavram arasındaki koşulsal ilişkileri saptayarak, varlığın temelindeki ilk - ilkeleri belirlemeye çalışalım.

Yukarıki tartışmalar ışığında, **belirli** bir yerden bağımsız oluşun, nesne ya da onda varolan özdeğin **genel anlamda** uzaydan bağımsız olduğu sonucunu gerektirmediği açıkça ortaya çıkıyor olmalı. Tersine, bir nesne ya da bir nesneyi oluşturan özdeğin varolabilmesinin mantıksal değilse de varlıksal anlamdaki zorunlu koşulu, bunun bir uzaysal yerde varolmasıdır. Bu yerin insanca saptanabilir olması ya da devinimle karşılıklı bir bağıntı içinde bulunup bulunmaması esası değiştirmez. Zamanı dondurmak olanağı bulunsaydı özdeksel olan her şey uzayın bir yerinde donakalırdı. Şimdi öne süreceğimiz nokta, nesnenin (özdeğin) kendi (özü dışındaki) nitelikleriyle olan ilişkisinin, uzaysal yerle olan ilişkisiyle bir koşutluk içinde olduğu.. Özsel olmamaları koşuluyla kimi **belirli** nitelikleri taşıması zo-

runlu olmayan nesnenin varlığı **genel anlamda** niteliklerin varlığına; yani kimi nitelikleri taşıyor oluşuna bağlıdır. Dolayısıyla hem «bir yerde olmak», hem de «nitelik taşıyor olmak», nesne dediğimiz zorunlu koşullarıdır. Peki bunlar tek başlarına nesne için yeterli koşul olurlar mı? Hayır; yeterli olmazlar. Çünkü belirli bir yerin bulunması orada bir nesne bulunmasını zorunlu koşul olarak gerektirmez. Aynı şekilde bir nitelik, en azından soyut düşünce olarak bir nesne üzerinde varolmayı gerektirmez. Eğer gerektirseydi, Platon'un idealar kuramı olanak dışında kalırdı : Oysa böyle idealar hiç de düşünülemeyecek şeyler değildirler. Düşünülmeyecek olan şey, **belirli bir yerdeki** somut niteliğin bir nesneden bağımsız olması, yani bir nesneyi zorunlu kılmamasıdır. Buna göre, yer ve nitelikler bir arada, nesnenin varlığı için yeterli koşul oluyorlar. Tabii yine buna bağlı olarak da, bir nesne üzerinde varolan nitelikler, ya da belirli nitelikler taşıyan bir nesne, bir yerin varlığını, kendi yerleri olarak zorunlu kılıyor.

Bunlara dayanarak «somut olma»nın bir «yerde bulunma»yı gerektirdiği söylenebilir. Çünkü mantıksal olarak niteliklerin varlığı, bunların bir uzaysal yerde varolmalarını gerektirmezken (ör : idealar) bir metafizik zorunluluk olarak somut niteliğin varlığı, bir yerin varlığına yeterli koşul olur, **bir yerde** bulunmayı gerektirir. Nesnelerin varolmalarının ve ayrıca varolurken uzaysal yere ve niteliklere saptadığımız anlamda bağımlı oluşlarının da bunun sonucu olduğu öne sürülebilir : Somut niteliğin varlığı, onun **bir yerde** varolmasını zorunlu kılar. Bunun varlıkbilimin ilk - ilkelerinden birincisi olduğunu öne sürüyoruz.

İkinci ilk - ilke, yine, mantıksal değilse de metafizik olarak zorunlu bir doğaya sahip : Bu ilke, nerede bir nitelik varsa, bunun başka fakat tamamlayıcı kategorideki

niteliklerle bir arada ve iç içe bulunduğunu dilegetiriyor. Belirli türden nitelik kategorilerinin bir arada bulunacağı gibi bir zorunluluk, birbirlerini mantıksal olarak gerektiren örneğin renk ve yayılım gibileri dışında, sözkonusu değildir. Ancak zorunlu olan, birbirlerini, mantıksal olarak gerektirenlerin yanı sıra, **kimi** başkalarının da aynı zamanda aynı yerde bulunmasıdır : Örneğin uzam yanı sıra katılık, kırılabilirlik, ağırlık, gibi.. Bunlara ek olan üçüncü ilk - ilke, daha yukarıda da değindiğimiz ve girilmezliğe temel olan, aynı türdeki niteliklerin birbirlerini aynı yer ve zaman noktasından dışlayışlarının zorunluluğudur. Bu ilkenin zorunluluğu da yine tersinin düşünülemez oluşu dolayısıyladır. Saptadığımız ilk - ilkelere bir arada yazalım.

İ - 1 : Somut bir nitelik varsa, bu bir uzay - zamanal yerdedir.

İ - 2 : Somut bir nitelik varsa, bulunduğu yerde kimi başka niteliklerle bir aradadır.

İ - 3 : Somut bir nitelik varsa, bulunduğu yerden kendisiyle eştürdeki nitelikleri dışlar.

Bir nesnenin belirli bir yerde bir arada bulunan niteliklerden oluştuğu savını, bu ilk - ilkelerle açıklıyoruz. Bundan dolayı da bu savın, nesneyi nitelikle **açıklayan** fakat nesneyi niteliğe **çözümlemeyen** bir görüş olduğunu öne sürebiliriz. Çünkü bir niteliğin somut anlamdaki varlığı, bu üç ilk - ilkede saptanan kimi başka şeylerin varlığını zorunlu koşul olarak getirir. Üstelik, bunların hepsi bir arada nesne denilenden başka bir şey değildir. Bu bir anlamda bizi yine, nesnenin niteliğin varlığına bağımlı olduğu ölçüde niteliğin de nesnenin varlığına bağımlı olduğu düşüncesine götürüyor. Bir başka deyişle, nesne, nitelik ve

yer kavramları öyle bir karşılıklı bağımlılık mantığına sahiptir ki; bunları birbirleriyle açıklasak bile, bu ancak karşılıklı olabiliyor. 'Daha temel' olana doğru tek yönlü bir çözümleme, burada söz konusu olmuyor.

Nesnenin belirli bir yerde bir arada bulunan nitelikler olduğu savının Leibniz ve Hume'un dayanak düşüncesini dışlayan nesne kuramlarını doğruladığı söyleyemez. Çünkü bu kuramlar nesne için yerin zorunluluğunu onaylamaz ve nesneyi salt niteliklere çözümlerler. Dolayısıyla bunları burada öne sürdüğümüz sav ile uzlaştırmak, belirgin ödümler gerektirir.<sup>34</sup> Peki, bundan dolayı uzay - zamansal konum ya da yer, dayanak ile özdeş sayılabilir mi? Aristoteles, **belirli bir yerin** dayanak olmayacağını bize kesin olarak göstermiştir. Ancak bununla tutarlı kalarak «Bir yeri olmak» ile «Bir dayanağı olmak» durumlarının birbirlerini karşılıklı olarak içerdiğini öne sürebiliyoruz. Tabii ki, bir yerin varlığı bir dayanağın varlığını içermez. Ancak yeri olan bir şey varsa onun bir nitelikler **birlikteliği** ve **girilmezliği** de vardır. Bundan dolayı da, bu şeyin bir dayanağı olduğundan söz edilir. Bu ilişki, dayanağı yer ile özdeş kılmaz; ancak dayanak kavramının yer ile nitelik kavramlarınca üç ilk - ilke bağlamında açıklanmakla kalmayıp aynı zamanda bunlarca **çözümlendiğini** de gösterir.

## XXII. EK : ATOMCULUK VE YENİ ÇAĞLAR

### **Kuşkuculuğa Doğru**

6. Bölümde Demokritos'un niteliklere ilişkin gözlem ve değerlendirmelerinin önemini vurguladık. Onun bu düşüncelerini olumsuz bir felsefi tutumla geliştiren ilk nesil Sofistler, yine bu gözlemler ışığında tüm doğa felsefesini eleştirmişler, ancak daha önemli olarak, Kuşkuculuk'u hazırlamışlardır. Kuşkuculuk, 17. yy bilginliğinin zorunlu temeli, onsuz olunmaz bir tepki kaynağıdır. Bundan dolayı Atomcular, modern bilim ve düşünceye temel fizik kuramının yanısıra, bilginliğin güdücü gücünü de armağan etmiş sayılabilirler.

Demokritos, aynı nesnenin algısının, onu algılayan canlıya, değişik insanlara, ya da aynı insanın değişik durumlarına göreli olarak değiştiğini gözlemlemiş, buna dayanarak (i) **kimi** niteliklerin nesnel olmayıp, algılayanın öznel etkilenimleri olduklarını; ayrıca da (ii) bunların kararlık bilgisini, gerçek ve dolayısıyla nesnel olan bilgiden ayırt etmek gerektiğini öne sürmüştü. Yaşça Demokritos'tan daha büyük olduğu halde felsefe eğitimini Atomcular'dan ' aldığı söylenen Protagoras, aynı gözlemden başka sonuçlar çıkarsamıştır. Protagoras, yukarıki (i)'i genelleyerek, edindiğimiz tüm kanıların öznel olduğunu ve (ii)'de

öne sürülen gerçek ve nesnel bilginin söz konusu olmadığını düşünür. Ona göre öznel olan kanılar, öznelere **göreceli** olarak doğrudur : «Her şeye ilişkin olarak ölçü, insandır : Varolan şeylerin varolduğunun da, varolmayan şeylerin varolmadığının da ölçüsü budur.»<sup>2</sup> Aynı olguya ilişkin birbiriyle çelişen iki kanının her ikisi de doğrudur; çünkü, nesnelere üzerine gerçek ve nesnel bir doğruluk yoktur. Doğruluk insana görecelidir. «Daha doğru» yoksa da, «daha iyi» doğrular, daha işe yarar, daha yararlı sonuçlar getiren kanılar vardır, diye düşünür Protagoras.

Protagoras her inancı doğru yaparken, Gorgias hiç bir inancın doğru olmadığını öne sürer. Demokritos'un gözlemi ile, inançlar, algılar arasında doğru olanı seçecek bir yöntemin, bir ölçütün bulunmayışı bir araya gelince, kaçınılmaz olan sonuç, bu inançların hiçbirinin doğruluğunun geçerli olarak öne sürülemeyeceğidir. Dolayısıyla, diyor Gorgias, ya hiç bir şey yoktur (ve inançlarımızın hepsi bir aldanmadır), ya da varsa bile bilinemez (yani, inançlar yine doğruyu vermez). Bu uslamlama, **kuşkuculuk** diye andığımız felsefi yaklaşımın genel uslamlaması olmuştur. Gorgias'ın ölümünden yaklaşık on yıl sonra (İ.Ö. 365) doğan Pyrrhon, bu felsefi tutumu bir okul durumuna getirmiştir. İlginç bir olgu, daha sonraları bu hareketin Platon'un okulu olan Akademia'yı ele geçirmesi, Platoncular'ı kuşkucu yapmasıdır. Timon, Arkesilaos, Karneades gibi düşünürler, bilginin olanaksızlığını göstermeye yönelik uslamlamaları zenginleştirmişlerdir. Bu uslamlamalar, İ.S. 1. yy'da Aenesidemos ve 2. yy'daysa Sextos Empirikos'ça yazıya dökülmüştür. Kuşkuculuk'un Orta Çağ'da giderek hemen bütünüyle unutulduğu, felsefe sahnesinden silindiği görülür. Bu yüzyıllar boyunca, Sextos'un yapıtı İstanbul'da saklanmış ve İ.S. 15. yy'da Avrupa'ya buradan taşınarak, 1562'de Latince'ye çevrilmiş ve basılmıştır. Bunu okuyarak etkilenen Montaigne, Kuşku-

culuk'u Yeni Çağ'da etkili yapacak olan ünlü denemesi **Apologie de Raimond Sebond'u** 1580 yılında yazmıştır. Descartes'in bilgi kuramını ve buna tepki olarak gelişen Deneycilik'i kuşkucu uslamamaların yokluğunda düşünmek bile olanaksızdır.

## **Aristoteles - Sonrası Atomculuk**

Felsefenin değişen yoluna karşın, atomcu öğreti, Atina felsefesinin gözkamaştırıcı döneminin son bulmasından sonra bir süre varlığını sürdürmüştür. İ.Ö. 341 - 270 arasında yaşayan Epikuros ve İ.Ö. 55'te 41 yaşında ölen Romalı şair Lucretius Atomculuk'un Yeni Çağ'a aktarılmasındaki katkıları açısından büyük önem taşırlar. Onların yapıtları olmasaydı ne Gassendi'nin Atomculuk'u, ne de Descartes'in parçacıkçı (korpüsküler) kuramları olanak bulamayabilir, buna bağlı olarak kimya bilimi de Yeni Çağ'da geçirdiği evreleri geçirmeyebilirdi. Lucretius'un **Nesnenin Doğası** başlıklı şiiri, matbaanın geliştirilmesinden sonra ilk basılan yapıtlar arasındadır.

Tarihsel açıdan bu denli önemli bir görev taşımış olmalarına karşın, ne Epikuros, ne de Lucretius, Leukippos - Demokritos dizgesine önemli bir katkı yapamamıştır. Atomculuk, ilk geliştirildiği biçiminde de, belirgin bir eksiği olmayan, tamamlanmış bir dizgeydi. Epikuros, Sisam adasında doğmuş, İzmir'in güneyindeki Teos'ta Atomculuk'u öğrenmiş, on iki yıl Kuşadası yakınlarındaki Kolophon'da çalıştıktan sonra, önce Midilli'de, sonra da Lapseki'de bir atomcu okul kurmuş. Aristoteles'in ölümünden 16 yıl sonrasına rastlayan İ.Ö. 306'daysa okulu Atina'ya taşımış. Burada evinin bahçesinde dersler vermiş. Kendisini izleyenlerden bir Tanrı muamelesi görmüş. Oysa Epikuros'un amacı Tanrılardan arınmış bir evren düşüncesi geliştirmektir. Bunu başarmak için ge-

reksinim duyduğu salt mekanik açıklamaları Atomculuk'ta bulur. Demokritos dizgesini hemen hemen olduğu gibi benimser. Ondan ayrıldığı iki nokta (i) atomların biçimlerini, sınırlı, ancak belirlenemeyen bir sayıda düşünmüş olması ve (ii) atomların kendiliklerinden «ağırlık» taşıdıklarını öne sürerek ilk devinimin önsüz sonsuz bir düşünüş olduğuna inanmasıdır.

### **Modern Düşünce Üzerinde Etkiler.**

Modern düşünce, kendisini atomcu savlar üzerinde kurmuş, ivmesini ondan almış ve sonunda bu öğretiyi «resmen» bilimselleştirmiştir. Galileo Galilei, Aristoteles'in yapıtlarını yakından tanımasına olanak verecek bir eğitim almıştı. Felsefi ve bilimsel yaklaşımındaysa, Galileo Aristotelesçilik'e karşı çıkar. Öte yandan Demokritos'tan olumlu bir dille söz eder. Atomcu öğretiden, mekanist açıklamanın tüm fiziğe yayılması doğrultusunda esinlenir. Ancak onun Demokritos'un yapıtından Yeni Çağ'a aktararak yaygınlaştırdığı, felsefe açısından daha önemli bir tema, nesnenin nesnel ve öznel nitelikleri arasındaki ayrımıdır. Şöyle diyor Galileo : «Bir cisimsel töz ya da özdek parçası düşünmeye başlar başlamaz, bunu kendi doğasında şu ya da bu çizgileri olan bir biçimle çevrelenen, başka nesnelere oranla büyük ya da küçük, şu ya da bu konumda, bu ya da başka bir zamanda, devingen ya da durağan, başka bir cisime değer ya da değmez durumda, sayıca tek, bir kaç, ya da bir çok olarak düşünmenin zorunluluğuna boyun eğmek durumunda kalıyorum. Kıscası, imgelem yetisi bir cismi bu koşullardan soyutlayamıyor. Oysa, cismin beyaz ya da kırmızı, acı ya da tatlı, sesli ya da sessiz, güzel ya da pis kokması söz konusu olunca, anlıgım onu bu koşulları zorunlu olarak taşıyor gibi düşünmeye itilmiyor. Öyle ki, duyuların eşliği olmasa,

anlık ya da imgelem bunları kendiliğinden üretemezdi. Bundan dolayı, nesne üzerindeymiş gibi duran bu tat, koku, renk ve benzerlerinin, birer addan başka bir şey olmayıp, yalnızca duyumlayan varlıkta yer aldıklarını ve canlı ortadan kaldırıldığında tüm bu niteliklerin de ortadan kalkıp yokolacağını düşünüyorum.»<sup>3</sup> Bu düşünceler 17. yy'daki büyük filozofların pek çoğunda yankılanır. Descartes ünlü balmumu örneğini bu ayırım üstüne kurar. Gassendi, Hobbes, Boyle ve Locke üzerinden «birincil ve ikincil nitelikler» adını alan ayırım, klasik Deneycilik'in temel taşı olur. Ancak Bayle ve Leibniz'in ayrıma yönelttikleri eleştiriler, Berkeley'de karşı koyulması güç bir ivme kazanır. Bugüne, Berkeley'in düşündüğü gibi, öznel ve nesnel niteliklerin kesin bir ayrımı bulunmadığı, ancak onun vardığı ayırımın tersine, tüm niteliklerin nesnel temelli olduğu görüşü yaygın olarak onaylanıyor.

Atomculuk'un aynı kez beraberinde getirdiği Mekanizm, öznel - nesnel nitelikler ayrımı, Özdekçilik gibi düşüncelerin farklı öğretiler olmaları bir yana, birbirlerini dışlayarak da benimsediklerini vurgulamak gerek. Örneğin Bruno'da olsun Leibniz'de olsun, felsefe dizgesi atomcudur. Varlık, bu görüşlere göre, bölünmesi olanaksız birimlerden oluşur. Oysa, «monad» adı verilen bu bölünmezler, fiziksel değildir. Leibniz'in tinsel monadları, aynı zamanda Mekanizm'i de yıkıyor. Çünkü bunlar hem fiziksel anlamda bir boyut taşıyor, hem de güç odakları olarak, devinimi başlatabiliyorlar. Boyutsuz, fakat tinsel de olmayan atomlardan görünür cisimleri kurmayı deneyenlerin en önemlisi Sırlı düşünür Boskoviç olmuştur.

Gassendi, molekül kavramını ortaya atmak dışında pek de büyük bir yenilik getirmeden, Epikuros'u, dolayısıyla da Leukippos - Demokritos dizgesini benimser. O hem mekanist, hem atomcu, hem de Demokritos gibi, temkinli

ve sınırlayıcı bir kuşkucudur. Öte yandan, Gassendi'nin Özdekçilik'i bir yerde durur; devinimi atomlara Tanrı'nın verdiği onaylar. Hobbes ise atomcu olmayan bir Mekanizm ve Özdekçilik serimler. Descartes, varlığı fiziksel ve tinsel olarak iki alana ayırmış, fiziksel varlık alanında da tam bir özdekçi ve mekanist olmuştur. Buna karşılık Descartes atomcu değil «parçacıkçı»dır. Fiziksel varlığı üç boyutta yayılım, yani uzamla belirlediğinden, bölünmez anlamda fiziksel varlığı (atomları) onaylamaz. Boşluk düşüncesini de dışlayarak cisimsel tözün devinimini kesintisiz ve dolu bir fiziksel evren içinde kavrar. Yeni Çağ'da, boşluk ve doluluk (plenum) savları, İ.Ö. 5 yy'ı andıran bir yoğunlukla tartışılır. **Fizik**'in dördüncü kitabının 6 - 9 bölümlerinde Aristoteles'in boşluğu yadsımış olmasından dolayı, doluluk savı Yeni Çağ'a dek yaygın olarak onaylanmıştı. İ.S. 1. yy'da yaşayan İskenderiye'li Hero'nun, bu savı güçlendirmek amacıyla doğanın boşluktan korktuğu (nefret ettiği) ilkesini ortaya attığını biliyoruz. Ona göre, pompa ve sifonlara ilişkin deneylerin ortaya koyduğu, doğanın bu ilke gereği, boş kalabilme durumuna gelen her yeri dolduracak bir çekim yarattığıydı. 17. yy başlarında Atomculuk yeniden yayılınca, doğal olarak, bu **horror vacui** ilkesi de yeniden gündeme geldi. Torricelli'nin barometre deneyinde, tüp içinde cıvanın çekildiği yerde bir boşluk kaldığı görülür. Pascal bunun **horror vacui** ilkesini bilimsel açıdan çürüttüğünü savunmuştur. Descartes ise, geçen bölümde tartıştığımız gibi özdeği bir anlamda uzamla özdeşleştirdiğinden «içinde hiçbir şey bulunmayan uzay ya da boşluk düşüncesinin usa aykırı olduğunu» öne sürerek konuyu deneysellikten a priori bir tartışma düzeyine çeker. «Vakum» dan anladığımız, belirli bir oylum içinden hava gibi belirli bir elemanın çıkarılmasıdır, der. Oysa bu, pompayla boşaltılan havanın yerinde hiçbir şey kalmayacağı anlamına gelemez: Va-

kum diye adlandırdığımız oylumlar içinde bile, havadan daha ince bir varlık bulunur, Descartes'a göre. İki varlık (örneğin iki atom) arasında boşluk bulunduğunu öne sürmek, bu ikisi arasında hiçbir şey olmadığını söylemektir. Oysa, iki varlık arasında gerçekten hiçbir şey yoksa, bunların birbirlerine değmesi gerekir. Değmediklerine göre, aralarının dolu olması zorunludur.<sup>4</sup> Hobbes boş uzayı bir tür yanılısamaya indirgerken, 17. yy'ın ilk yarısında boşluğu savunan başlıca düşünür, Gassendi olur. Yüzyılın sonlarına doğruysa, Newton, mekaniğinin gereksinimi dolayısıyla boş uzayı bir töz durumuna getirir. Ona göre uzay, nesnelere birbirleriyle ilişkisinden bağımsız, sonsuz yayılımı olan, saltık bir varlık taşır. Atomlar ve bunların oluşturduğu nesnelere uzayın içinde yer alır ve yer değiştirirler.

### Yeni Çağ Atomculuk'u

Galileo ve Descartes ile parlayan Yeni Çağ bilimi, Newton fiziği ile doruk noktasına ulaşır. Bu mekanist dizge, o güne dek fiziksel doğaya ilişkin olarak ortaya çıkan hemen tüm sorunları etkili, ekonomik ve inandırıcı bir biçimde çözebilmiştir. Newton fiziğinin nesnesi, fiziksel varlık, yani özdektir : Özdek parçalarının birbirleri üzerlerindeki mekanik etkileşimlerini hayranlık uyandıran bir biçimde açıklar. Mekanizm'in parçacıkçı bir özdek çözümlemesini mantıksal olarak gerektirmediğini belirttik. Oysa, yine aynı başarılı Mekanizm, özdeğin, yani fiziksel nesnelere iç yapısını, atomcu bir yaklaşım üzerinden betimlemeye ve bu yolla etkili açıklamalar yapmaya olanak verir. Bu yalnızca nesnelere fiziksel yapılanımını açıklamakla kalmaz, aynı dönemlerde atomlar ve Aristoteles'ten türetilen **minima** kuramlarını birleştirme çabası içindeki kimya bilimiyle be bütünleşen kapsamlı bir doğa bi-

limine olanak tanır. Dolayısıyla özdeğin yapısına ilişkin olarak büyük çekicilik taşıyan bir açıklama, fiziksel nesnelere, Newton mekaniğinin yasalarına yetkin bir biçimde uyan temel özdek parçalarına indirgenmesiyle olanak bulabilirdi. Bu ise, 17. yy'da bilim adamları arasında zaten etkili ve yaygın olan atomcu düşünceyle sağlanabilmekteydi. Atomlar, göze görünür nesnelere oluşturulan, Newton dizgesindeki kinematik denklemlerine uyarak devinen, birbirleriyle çarpışarak yine aynı dizgedeki yasalara göre devinimi aktaran ve çekim yasasına uyan, algılanamayacak ölçüde küçük cisimcikler olarak kavranmak durumundaydı. Böyle bir betimleme, kimi katı nesnelere suyu neden emdikleri, neden su geçirdikleri, neden suda eriyip ortadan kalktıkları gibi gözlem konularını da açıklayabilmekteydi.

Newton mekaniğini onaylamak ve bu mekaniği atomcu bir yapısal çözümlemeyle birleştirmek, Demokritos'un ve Galileo'nun **nesnel**, Locke'unsa **birincil** diye adlandırdıkları niteliklerin atomlarca taşınmasını, bu kez mantıksal açıdan gerektirmekteydi. Çünkü devinen ve çarpışan bu cisimciklerin, çarpışabilmek için girilmez olmaları, yani bir dış yüzey ile başka varlıklardan (ya da nesnenin dışında kalan uzaydan) ayrılmaları gerekir : Bu yüzeyin içinde kalan uzayı tek başına kaplamak durumundadır özdeksel varlık. Yüzeyi olan nesnenin bir **biçimi** ve **büyüklüğü** de olmak zorundadır. Nesne, sayılabilir bir biçimde çevresinden ayrı, kendi özdeşliğine sahip, bireyleşmiş bir varlık olmak zorundadır. Bir dış yüzey sahibi olmak, bu bireyleşimi sağlar. (Aristoteles'in dilinde söylenecek olursa, özdeğin bir töz ya da somut tikel olabilmesi, onun form kazanmasına bağlıdır.) İşte bu düşüncelerle Locke şöyle yazıyor : «Buraya değin, evrenin büyük ve gözle görülebilen parçalarını ele aldık... Şimdi ise, duyulan cisimlerin nelerden yapıldığını ele almak uygun ola-

cak : Bunlar aklın alamayacağı ölçüde küçük cisimler ya da atomlardır ve değişik biçimlerde bir araya gelerek daha büyük molekülleri oluştururlar. Böylece giderek genişleyen çaptaki birleşmelerle daha büyük nesnelere oluşur. Bunlar da evrenin içeriğinin tümünü oluştururlar. Bu küçük ve duyulanamayan parçacıkların biçim, girilmezlik, yayılım ve devinimleriyle cisimlerin görünüşteki özelliklerinin tümü açıklanabilir.»<sup>6</sup>

Parçacıkların Locke'ya belirlenen bu niteliklerine süredurum ve çekim ile ilgili olarak **kütle** de eklenmek gerektiğinde. Böylece **nesnenin nitelikleri, parçacıkların niteliklerine**, öncekindeki değişimler de sonrakinelere indirgenip çözümlenebilir. Buradaki Leukippos - Demokritos dizgesiyle neredeyse özdeşliğe yaklaşan benzerlik açık olsa gerek. Her iki Atomculuk'a göre de nesnenin niteliklerinden kimileri parçacıklarda da bulunur ve indirgeme, böyle niteliklere ilişkin olarak, düzeyler arasında doğrudan bir aktarma konusudur : **Devinen** cisim, onu oluşturan atomların **devinimiyle** açıklanır. Yine her iki Atomculuk'a göre de, nesnenin kimi başka nitelikleri, **parçacıklarda bulunursalar bile**, yukarıki gibi doğrudan aktarmayla çözümlenmezler. Bunları, parçacıkların birden çok niteliği **bir arada** çözümler. Örneğin cisimin biçimi, parçacıkların biçimiyle, doğrudan aktarma yoluyla çözümlenemez : Atomların birbirlerine göre buldukları yer, ya da bir araya geliş biçimiyle açıklanır. Üçüncü olarak, nesnenin sertlik, yumuşaklık, ısı vb. gibi atomlarda **bulunmayan** nitelikleri vardır. Bunlar da atomların birbirlerine olan yakınlıkları, devinimleri gibi niteliklere indirgenir. Isı, Eski Yunan Atomculuk'unda nesnel değilken, Yeni Çağda nesnenin nesnel niteliklerinden sayılmıştır. İndirgeme yoluyla açıklanan nesnel nitelikler yanısıra, «ikincil» nitelikler de, hem İlk Çağ hem de Yeni Çağ Atomculuk'unda benzer bir yolla çözümlenir. Bunlar algıda, nesneden et-

kilenim sonucu insanda öznel olarak doğan kimi sonuçlardır. Son olarak değinilmesi gereken nokta, her iki atomcu açıklamanın da, parçacıklara gözlemlenebilen nesnelere **bulunmayan** hiçbir nitelik yüklemeyişleri, böylece sağduyuya karşıt düşmemeye özen göstermeleridir. Oysa bugünün küçükler fiziği, bu tür «özel» nitelikleri rahatça kullanmaktadır. Çağdaş fizik ve kimya bağlamında atomcu öğreti zenginleşmiştir : Parçacıklar nitelikçe değişik bir türler ailesi görünümünü veriyor; artık atomlar değil, atom - altı parçacıklar bölünemez sayılıyor. Yeni nitelikler, yeni parçacıklar, yeni ilkeler, bu alanı eski atomcu öğretilere göre çok daha «renkli» kılıyor. Bugünkü parçacıklar, artık biçimleri dolayısıyla birbirlerine «takılarak» bir araya gelmiyor. Onları bir araya getiren çekim kuvvetleri var ve birbirlerinden biçimce önemli ölçüde ayrılmıyorlar : Bu açıdan Parmenides'in Bir'ine Leukippos'un atomlarından daha çok benziyorlar. Bugünün parçacıkları kendi içlerinde de durağan değil; onları sürekli bir titreşim içinde düşünüyoruz. Her biri, belirli koşullar altında enerjiye dönüşebiliyor. Özdeksel parçacıktan kütle - enerji anlaşılıyor. Dolayısıyla gözle gördüğümüz bir somut tikel, ya da özdek parçası, bu küçükler düzeyinde uzayın belirli bir bölümüne arılar gibi üşüşmüş, titreşen bir parçacıklar kalabalığı. Ancak bütün bu yeni çeşitliliğe ve nedensellik ilkesini bile gerilerde bırakan değişikliklere karşın, bir **yapısal çözümlenme** olarak çağdaş doğa biliminin temeline yerleştirilen bu model çıkış noktasını, ana «paradigmasını» ve esin kaynağını yine de «eski» ve felsefi bağlamda ortaya çıkmış olan atomcu öğretilerden alıyor.

### **Bir karşılaştırma**

Bilimsel açıdan «kaba» sayılabilecek bir düzeyde kal-

mayı göze alıp, şu soruyu soralım : En temel ilkelerinde 20. yy'ın bilimi, İ.Ö. 5. yy'dan ne ölçüde farklı? İlginç olan, bugün atomcu paradigmanın sürdüğü gibi Parmenides'in belirlediği çıkış noktasının da geçerliliğini koruyor olmasıdır. Bugün, **ex nihilo nihil fit**, enerjinin sakımı ilkesinde sürerken, özdeğin enerjiye (enerjinin de özdeğe) dönüşebilirliği savı Parmenides'in ortaya koyduğu çelişkiye en temel çözümü getiriyor : «Saltık değişim» diye bir şey olmayacağını güvenceye alıyor. Görünür nesnelere dünyasındaki hemen her türlü «göreceli» değişim, Atomculuk'tan esinlenen küçükler fiziği ve kimyasıyla açıklanıyor. Bu bağlamda yapılan, Empedokles ve Leukippos'un çizdikleri kimi ana çizgileri, incelikler düzeyinde işleyerek, bunları deneysel açıdan olumlamak olmuş. Parmenides'in ve Leukippos'un varlığı betimleyişleri, günümüzün resmi kozmogoniası olan «Big Bang» kuramıyla uzlaştırılmış. Evrenin şimdi içinde bulunduğu durumuna doğru gelişim süreci, Leukippos, Demokritos ya da Epikuros'un betimledikleri gibi olmamış, bu kurama göre. Başlangıçta bireyleşmiş ve birbirinden boşlukla ayrılan varlıklar yoktu «Big Bang»a göre.

15 milyar yıl önce başlayan büyük patlama öncesinde tüm varlık sıkı sıkıya iç içe geçmiş bir durumda, hemen bütünüyle Parmenides'in «Bir»ine uyan bir koşuldandı. Bu durumdaki varlık açısından ne değişim, ne zaman, ne uzay (ya da boşluk) ne de devinim, bu kavramlara bugün verdiğimiz anlam bağlamında sözkonusu değildi. Evrenin o günkü ile bugünkü durumu arasındaki oluşumun açıklanışı da, «Bir»in patlaması ve her yönde dağılmaya başlayışıyla bütün bu temel ilkeleri yaratarak durmadan açılması diye özetleniyor. Varlığın yapısı ve bugünkü durumuna doğru oluşumu konusunda, İ.Ö. 5 yy'ın düşünceleri ve çıkış noktalarına böylesine yakın oluşumuz niye? Önemle vurgulanması gereken bir nokta, bu ilkelerin hiç

birinin, örneğin çelişkisizlik ilkesi gibi **zorunlu doğruluklar olmadıklarıdır**. Dolayısıyla bunlar, insanın düşünce yapısının başka türlü düşünmeyi olanaksız kılmasından dolayı vazgeçilemeyen ilkeler değiller. Örneğin, parçacıkların bölünebilirliğini düşünebildiğimiz gibi **ex nihilo** ilkesinin olanaksız saydığı durumları da çelişkisiz olarak betimleyebiliyoruz. Masallarımız yoktan varolan cinler, periler ve bunların vattikleri başka nesnelere dolu. **Ex nihilo'nun a priori** olmadığı da açık olsa gerek. Eğer yoktan varolan bir nesneyle karşılaşsak ve bütün deneysel veriler, bilimsel araştırmalar bunu doğrulasa, her halde deneyi yadsımak yerine, ilkenin olgu tarafından yıkılmış olduğuna karar verirdik. Öyleyse neden izliyoruz İ.Ö. 5 yy'ın düşüncelerini? Bunun bir yanıtı, yeni bir paradigma oluşturamamış olduğumuz ve Atomculuk'u bilimin temel alınca onun önvarsayımlarının da birlikte gelmiş olduğudur. Bir başka deyişle Platon ve Aristoteles'in bilim uzun süre temel yapılmış olan bilim - dışı öğretilerine Atomculuk'u benimseyişle ortaya çıkan Yeni Çağ tepkisi, bugün de sürmektedir. Verilebilecek ikinci yanıt, artık bilimin Yeni Çağ başlarının tepki dönemini çoktan aştığı ve bu temel ilkeleri deneyle zengin bir biçimde olumlamış, doğrulanmış olduğudur. Bir başka deyişle, bu son yanıtta göre, İ.Ö. 5 yy'ın ilke ve açıklamaları gerçekte ana çizgilerde çakışmaktadır. Eğer böyleyse, o dönemde yapılanlar ortaya gelişigüzel atılmış «özdeyişler» olmadıklarına göre, bu, bize salt ussal kurguyla epey bir yol alınabildiğini ve bilimin de doğa filozoflarına göz ardı edilemeyecek bir düşünsel borcu olduğunu göstermelidir.

### **Heisenberg'in Kimi Görüşleri**

İlk Çağ doğa felsefesini günümüz fizik biliminin temelleriyle karşılaştıran ünlü bilim adamı Werner Heisen-

berg, buradakilere benzeyen kimi değerlendirmeler yapmıştır. <sup>8</sup> Heisenberg çağdaş bilimin en genel paradigmasının, en temel belitlerinin İlk Çağ'ınkileri izlediği gözlemini aşan bir saptama yapıyor : Çağdaş bilim ile İlk Çağ düşüncesi arasında fiziksel varlığın temel yapısının açıklanmasına ilişkin kimi önemli görüş birliklerine değiniyor. Bu anlamda hayret uyandıracak benzerlik ve yakınlıklar bulunmasına karşın, bu durumun abartılmaması gerektiğini de haklı olarak vurguluyor. Çünkü Heisenberg'in altını çizdiği gibi, çağdaş doğa biliminin temeli deneydir ve paradigmada ne ölçüde esinlenmiş olursa olsun, ulaştığı sonuçlara gelene değin doğaya ilişkin olarak yaptığı deney, ayrıntılı açıklama ve doğrulama birikimi, göz kamaştıracak ölçülerdedir. Modern Bilim'i ayırt eden sistematik deneyselliğin ilk adımlarıysa, ancak İ.Ö. 4. yy'da, Aristoteles'in önderliğinde atılmaya başlanmıştır.

Biz burada Heisenberg'in bugünkü fizik biliminin öne sürdüğü açıklamalara benzer İlk Çağ görüş ve kuramlarını saptayışla değil, İlk Çağ düşüncesi bağlamında ortaya çıkmış olan sorunlara bugünün önde gelen bir fizikçisi olarak verdiği kimi yanıtlarla ilgileneceğiz. Bir başka deyişle, 20. yy'ın bilimsel birikimiyle, Heisenberg'in İ.Ö. 4. ve 5. yy'ların varlığa ilişkin kimi temel soruları nasıl karşıladığına bakacağız.

Anaksimendros'un Arkhe'yi saptayıştaki izlediği yolu değerlendirirken Heisenberg iki tutumu ayırt ediyor; Arkhe'yi doğada bulunan ve gözlemlenebilen temel öge ya da fiziksel varlık türlerinden biri olarak saptayıp öbür öge ya da türleri bunun dönüşümleri olarak belirleyiş bunlardan biridir. Örneğin Thales bu yolu tutmuştur. Öbürkü yolsa, Arkhe'yi bilinen türlerden temelde farklı bir ilke olarak saptayıp, bilinen öge ya da türleri bunun dönüşüm ya da türevleri olarak değerlendirmektedir. Anaksimendros işte böyle bir yol tutmuştur ve Heisenberg'e göre mo-

dern fizik açısından da tutulması doğru olacak yol budur.<sup>7</sup> Temel varlık, mevcut ögelerin kendisinden dönüşükleri başka bir ilke olarak saptanacaksa, çağdaş fizik bunu ne olarak belirleyebilir? Heisenberg bunu **enerji** olarak belirliyor.<sup>8</sup> Ona göre enerji ile özdek arasındaki dönüşüm de, Herakleitos'un ateş ile öbür ögeler arasındaki dönüşümüne koşut bir anlamda kavranabilir. Heisenberg'e göre modern fizik kimi yönleriyle Herakleitos'un öğretisine son derece yakındır. Öyle ki, onun «ateş» dediği yerde Fizikçi «enerji» diyerek, Herakleitos'un söylediklerini kendi açısından hemen sözcüğü sözcüğüne yinelemektedir.<sup>9</sup>

Heisenberg'in yaptığı bu ilginç saptamayı daha tutarlı bir duruma getirmek gerek. Çünkü temel varlık aynı zamanda hem Anaksimandros'taki hem de Herakleitos'taki gibi kavranamaz. Bunun nedeni bu iki filozofun Heisenberg'ce saptanan Arkhe'ye ilişkin iki ayrı tutumu örneklendiriyor oluşlarıdır. Herakleitos'a göre ateş tıpkı öbür ögeler gibi bir ögedir, doğanın şimdiki durumu içinde mevcuttur ve öbür ögelerle karşılıklı dönüşüm içindedir. Apeiron'sa, mevcut ögelerin kendinden geldiği, ancak bu ögeler yanı sıra doğanın şimdiki durumu içinde bulunmayan, bundan dolayı da belirsiz olan bir ata-ilkedir. Enerji, Herakleitos'un ateşine koşut tutulacak olursa, Apeiron anlamında bir temel varlık olamaz. Heisenberg, geçmişte tüm varlığın enerji olmuş olduğu bir aşama bulunduğunu öne sürmek istiyor olsa bile, bunu Anaksimandros'un tutumu anlamında ortaya atamaz. Çünkü bu görüşü ortaya atarsa yanlış bir şey söylemiş olur : Enerji, Apeiron'un tersine, başka ögelere dönüşmemiş olarak, doğanın şimdiki durumunda, onun her yerinde vardır. Tıpkı ateş gibi o da somut bir «varlık»tır. Denebilir ki, enerji de, ateş de, varolsalar bile, bunların varlıkları bir özdek türü, ya da bir öge anlamında değildir. Herakleitos, ateşi toprak

ya da su gibi bir ögeymiş gibi düşünerek yanılıyordu. Enerji özdek ile ilkece dönüşebilir olsa da, enerji olarak (o durumdayken) bir özdek türü değildir. Kanımızca geçerli olacak böyle bir yanıt, Heisenberg'in öne sürdüğü görüşü Anaksimandros'un tutumuyla yine de koşutlaştırmaz : Çünkü enerji, bir özdek türü, bir öge olmasa bile, doğanın şimdiki durumunda, her yerde bulunan bir şeydir ve Apeiron gibi her şeyin kendisinden gelip kendisine döneceği, ancak doğada şimdi dönüşmemiş olarak varolmayan bir şey değildir.

Kaldı ki, Heisenberg kendisine böyle bir yolu zaten bütünüyle kapıyor. Çünkü bir yandan enerjinin bir töz olduğunu öne sürerken, <sup>10</sup> bir yandan da kütle ve enerjinin aynı kavram olduklarını <sup>11</sup> söylüyor. Bu durumda enerji yalnızca doğada şimdi de var olan bir şey değil, şimdi varolan bir töz, tıpkı Herakleitos'un ateşi kavradığı gibi bir tür özdek olmalı. Böyle bir enerji, öbür özdek türlerine dönüşüyor.. Heisenberg, töz olmayı «toplam niceliğinin değişmemesi» ile eş anlamda kavlıyor. Bu anlamdaki töz, düşünce tarihi boyunca bu kavramdan kastedilen şeyden önemli ölçüde farklıdır. Üstelik onun önemli bir sakıncası da Heisenberg'e **dönüşebilirlik** ilişkisini **özdeşlik** ilişkisine eş saydırtıyor olması. Evet, Görecelik Kuramı'na göre enerji kütleyle dönüşebilir; özdek ile enerji arasında da belirli koşullarda dönüşüm söz konusu olabilir. Oysa bu, enerji kavramını kütle ya da özdek **kavramıyla** özdeş yapamaz; bu kavramların dilegetirdikleri **şeyleri** bile özdeş yapamaz. Çünkü bir dönüşüm varsa, dönüşen şeyler özdeş olamaz. Çünkü özdeş olan şey kendisiyle özdeş kaldığı sürece kendinden başka bir şeye dönüşmeyen şeydir. Bunun tersini savunmak çelişik bir şey söylemek olur. Eğer enerji, **enerji olarak** özdeğin kimi niteliklerini taşıyor, özdek de **özdek olarak** enerjinin taşımadığı kimi özelliklerle belirleniyorsa, bu ikisi özdeş olamazlar. Ger-

çek anlamda bir dönüşüm, doğaca farklı olmayı zorunlu kılar.

Denebilecektir ki, dönüşümün daha yumuşak bir anlamı da vardır ve bu tözsel değişim ölçüsünde, kökten bir başkalığı gerektirmez. Dönüşüm yalnızca görünüşteki bir başkalaşımı oluşturuyormuş gibi yorumlanabilir. Anaksimenes'in seyrekleşme ve yoğunlaşma kuramıyla aynı havanın, su, toprak ya da ateşe dönüşmesini açıklayışı böyle bir yorum değil midir? Bu yorumda dönüşüm ancak yüzeysel niteliklerin değişmesiyle olacağından, yoğunlaşıp seyrekleşirken, temel niteliklerinde özdeş kalan bir öge ya da bir tür söz konusudur. Fakat enerji ile özdek arasındaki dönüşüm bu yumuşak anlamdaki bir değişimse, bu kez özdeğin onsuz olunmaz temel niteliklerinin, yüzeyde farkedilmemeseler de enerjide de bulduklarını onaylamak gerekecektir. Örneğin uzam, biçim ve girilmezlik gibi özellikler, enerjiye de yayılmak zorunda kalınacaktır. Bunu başta Heisenberg olmak üzere pek çoğumuzun yapmamayı yeğleyeceği kanısındayız.

Özdek ile enerji özdeş olmayan, ancak dönüşebilir şeylerse, böyle bir dönüşümün özdek boyutundaki en yalın ve en temel karşılıkları oldukları söylenen atom - altı parçacıkların temel nitelikleri nelerdir ve bunlar ne ölçüde belirgindir? Heisenberg çağdaş fiziğin bu nitelikler konusunda eski dönemlere göre giderek kesinlik ve somutluktan uzaklaştığını belirtiyor.<sup>12</sup> Örneğin bir parçacığın belirli işlerlikleri olan parçacık, dalga, dalga paketi gibi farklı betimlemelerini verebilmemiz yanısıra, biçim ve devinim gibi ayrılmaz saydığımız niteliklerde kesin betimlemeler verememek durumunda da kalabiliyoruz. Bu betimsel belirsizlikler Heisenberg'e göre modern parçacıklar fiziğini soyut kılan nedenlerden biri.<sup>13</sup> Ancak bundan başka, aynı fizik, özdeği ve devinimi matematiksel bir açıdan kavriyor. Parçacığı statik anlamdaki biçimiyle bile

değil, giderek yalnızca devinim olarak matematikselleştiriyor.<sup>14</sup> Temel parçacıklar devinen karmaşık doğal matematiksel biçimler olarak betimleniyor. Heisenberg sonunda **modern fiziğin parçacıklarının soyut şeyler olduklarını** öne sürmek noktasına kadar geliyor.<sup>15</sup>

Heisenberg, kendisi de onayladığı gibi, kuvvetli ölçüde Pythagorasçı - Platoncu bir tutumu benimsemiş görünüyor. Yoksa felsefe tarihinde ün yapan Pythagorasçı «soyuta atlamayı» o da mı yapıyor? «Nesnelerdeki düzen sayısal olarak dilegetirebilir; sayılar olmadan bu düzeni kavrayamayız; demek ki tüm nesnelere sayıdır.» diyen Pythagorasçılar'ı biraz anımsatmıyor mu yukarıki yaklaşım? «Parçacıkları matematiksel (ya da soyut) olarak kavriyoruz. Bunları somut olarak gözlemlemek olanağına sahip değiliz. Bu soyut kavrayış doğru bir betimlemeyse, parçacıklar da soyut şeyler olmalıdır.» gibi bir usavurma yok mu arka planda? Oysa böyle bir usavurmanın **kavrayış ile kavrayışın konusunu** birbirine karıştırması dolayısıyla geçerli sayılamayacağı açık olmalı. Ayrıca soyut parçacıkları yan yana, bir araya getirerek **somut** nesnelere oluşacağını hangi mantık uyarınca öne sürebiliriz ki? Soyutluğun çok sayıdaki bir aradalığından somutluk doğar mı?

Benzer karşı çıkışlar, parçacıkların niteliksel belirsizliği savına ilişkin olarak da gündeme getirilebilecektir. Kavrayışı kavranan şeyle karıştırmasak, kavrayışımızın niteliklerini, kavrayışımızdaki sınırlılıkları, kavradığımız şeyin kendisine yüklemeyiz. Çünkü bir açıklamanın doğru olması, açıklamanın kendi doğasına özgü özelliklerin açıklanan şeye yüklenmesini geçerli kılamaz. Bu tıpkı doğru olan bir algının kendi özelliklerini algılanan şeye yüklemenin geçerliliğine benzer : Algının doğru olması, algıladığım şeyin algım gibi zihinsel olmasını gerektirmez. Kavrayışın sınırlılık ve niteliklerinin kavranan şeyde de bulunduğunu geçerli olarak öne sürebilmek için,

kavrayışın kendisinden ayrı ve bağımsız bir temellendirmeye gereksinim vardır. Bu olmadan, ya bir karıştırma ya da bir döngüsellikten kurtulanamayacaktır.

Kavrayış ile kavranılan şeyi karıştırmak yanılışı, bunlardan öncekini sonrakine yedirince Platoncu idealist gerçekçiliğe yol açarken, sonrakini öncekine yedirince de, son bir buçuk yüzyılda «Pozitivizm» adını alan **epistemizm** yol açar. Epistemizm, Descartes ile başlatılan ve Deneycilik ile koyulaşan, gerçekliğin ancak onu bilebildiğimiz ölçüde ve onun bilgisi çerçevesi içinde varolabileceğini öne süren bir **varlıkbilimsel** yaklaşımdır. Buna göre bilgi ile kavranılabilenin ütesinde bir metafizik olamaz. Varlık, bilinebilir olanla sınırlı olduğu gibi, bilinebilirliğinden farklı bir doğaya da sahip olamaz. Oysa, bilinebilirliğinden farklı olup olmadığı **bilinemeyeceğinden**, tutarlılık gereği epistemizmin ya kendi kendisini yadsıması ya da çıkış noktasının bir uzlaşım olmak ötesinde değer taşımadığını onaylaması gerekir. Yine de, özellikle Pozitivizm biçimine dönüştükten sonra epistemizmin etkisi büyük olmuş, 19. yy sonlarından başlayarak felsefe, bilim ve bilim felsefesinin bakış açılarını önemli ölçüde kendi paradigmasına göre yapılandırmıştır. Fiziksel anlamdaki gerçekçiliğin yeniden güçlenerek Pozitivizm'e bir almaşık oluşturması çok yeni bir olgudur.

Heisenberg'e geri dönecek olursak, açıklanan nedenlerle epistemist bir bakış açısını da onda tüm derinliğiyle bulabiliyoruz. Atom - altı parçacıkların fiziğinin kesinlikten uzaklaştığını öne sürerken bunu kuram dolayısıyla ortaya çıkan bir belirsizlik değil, kuramın açıkladığı **olguya özgü bir belirsizlik** olarak düşünüyor, Heisenberg. Atom - altı parçacıkların dünyasını betimleyen kuantum fiziği, yine Heisenberg'in bir katkısı olan «Belirsizlik İlkesi» üzerinde yapılır. Bu bağıntının ortaya koyduğu saltık anlamda bir belirsizlik değil, dilemmatik bir belirsizliktir.

Parçacık için yer hiçbir zaman belirlenemez değildir. Eğer parçacık için momentum ve enerji ölçümde belirlenmişse, parçacığın yeri belirsiz kalmaktadır. Öte yandan yeri kesinlikle saptayabiliriz; fakat bunun pahası da parçacık için momentum ve enerjiyi kesin olarak saptayamamak olacaktır. Bu ilke üzerinde kurulan kuantum fiziğinin bilimsel açıklamada ve uygulamadaki büyük ve zengin başarısından kimsenin kuşkusu olduğunu sanmıyoruz. Ancak buna karşın şu soru yanıtlanmış değildir. «Belirsizlik İlkesi» olguya özgü bir belirsizlik mi ortaya koymaktadır, yoksa ölçümün insana özgü sınırlarını mı? Çünkü bu anlamdaki belirsizliği varsayan ve onunla temellenen olasılıkçı hesap, betimleme ve tahminlerin başarılı olmaları, bu ölçekteki gerçekliğin aynı belirsizlik ve potansiyellik özelliklerini taşımasını zorunlu kılmaz. Bir kuramın uygulamadaki başarısı, bu kuramın gerçek ile karşılıklılığını gösterebileceği gibi, bunun gerçekle karşılıklı olmadığı halde arada kalan aşılmazlığa iyi uyarlanmış bir kuram olduğunu da gösteriyor olabilir. Yani belirsizliği varsayan bir kuramın başarısı, betimlediği gerçekliğin kendi belirsizliği dolayısıyla olduğu ölçüde kuramın insanca tam yakalanamayan, ancak kendiliğinde kesin olan gerçekliğe başarıyla uyarlanmış olmasından da olabilir. Gerçekçi bir yorum, bu başarıyı **çağdaş fizik biliminin kendini kimi deneysel sınırlanmalara başarılı bir uyarlaması** olarak değerlendirecektir. Unutmamak gerekir ki, belirsizliğin olguda değil insanın deneysel ve kuramsal sınırlanmalarında olduğunu savunan gerçekçi yaklaşıma karşı, böyle bir yorumun **kuram açısından çelişkilere götürdüğünü** göstererek karşı çıkmak, mantıksal açıdan döngüsellik tehlikesi içindedir. Gerçekçi, insandan kaynaklanan bir belirsizliği öne sürüyorsa, kesinlik varsayımlarının, belirsizlik ilkesiyle temellenen kuramda çelişki doğuracağını buna karşı kullanmak, bir **petitio principii**

olur. Gerçekçi yoruma karşı Kuantum Kuramı **içinden** yapılacak her türlü karşı çıkışın karşılaşılabileceği bir tehlike, bir engeldir, bu. Öte yandan bu aşamada kuramın gerçeğe uygunluğunu kuramın dışından saptamak da söz konusu değildir. Kuantum Kuramı bu alandaki tek kavrayış aracımızdır. Bu gün için kuramın dışı, bilgi ve bilimin de dışıdır.

Kesin olan bir nokta, başarının doğruyu doğurmadığı, doğruyu yaratmadığıdır. Bilgibilimin açıkça gösterdiği, pragmacı doğruluğun gerçeklik ile bir çakışma olmasa da söz konusu olabildiği, gerçeğe uymak açısından yanlış sayılacak pek çok önermenin (ya da önermeler dizgesinin) tutarlı olarak elverişli ve işler sonuçlar getirebildiğidir. Dolayısıyla kuantum fiziğinin başarısı, az önce de vurgulandığı gibi, belirsizliğin gerçekte bulunduğu bir kanıtı sayılamaz. Günümüz doğa biliminin ulaştığı sonuçlar İlk Çağ'inkilerle ne ölçüde benzer ya da uzak olursa olsun, gerçekliğin araştırmasının ölçeği küçülüp ayrıntıya indikçe varlığın daha **soyutlaşıp belirsizleştiğinin** saptanmış olduğunu ileri sürmek için yeterli bir gerekçe bulunduğu kuşkuludur. Çünkü miyop bir gözle izlenen filmin net olmamasının geçerli bir açıklaması bu gözün verileriyle sağlanamayacaktır.

## DIPNOTLAR

### ÖNSÖZ

1. Bkz. W.K.C. Guthrie, **The Greek Philosophers**, Harper, 1950, s. 33
2. **Theophrastus and the Greek Physiological Psychology Before Aristotle**, G. M. Stratton, London, Allen and Unwin, 1917. (Grekçe metin ile karşılıklı basım)

### I. MİLETOS'UN KATKISI

1. bkz. Aristoteles, **Fizik**, 187<sup>a</sup>27, 34
2. **Simplicius Phys.**, 24, 13 (DK 12 A 9)
3. Aristoteles, **Fizik**, 204<sup>b</sup>21
4. **Simplicius, Phys.**, 24, 18 (DK 12 B 1)
5. Bu «kozmiik» anlamdaki dönüşüm düşüncesi yanısıra, Miletoş'lu düşünür canlıların da bir evrim sonucu geliştiklerini ortaya atmıştır. Darwin'den yirmi dört yüzyıl önce öne sürülen ve tarihteki ilk evrim kuramı diye adlandırılabilir bu düşünceye göre canlılar sudan gelmiş, bunlardan kimisi de sonradan toprağı çıkarak kuru ortama uyarlanmış ve orada üremiştir. Tüm yaratıklar balıklardan gelmez, der Anaksimandros.
6. **Simplicius, Fizik**, 24, 26 (DK 13 A 5)
7. Eğer Anaksimenes'ten yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşayan Aristoteles'in kavramlarıyla bir karşılaştırma yapmak istersek, Apeiron somut varlığı olmayan salt özdeğı karşılıksa, hava da nesnelere için dayanak anlamındaki somut özdeğı karşılıktır.
8. **Hippolitos, Refutatio**, i. 7. 2-3 (DK 13 A 7)

## II. GÖRÜNÜŞTEKİ DEĞİŞİM

1. Aristoteles, *Metafizik Alfa*, 986<sup>a</sup>15
2. Aetios, *Placita*, 1, 3, 19
3. Aristoteles, *Metafizik Mü*, 1083<sup>b</sup>8
4. Aristoteles, *Metafizik Alfa*, 986<sup>b</sup>21 (ayrıca 1400<sup>b</sup>5)
5. DK 22 A 84<sup>a</sup>
6. Diogenes Laertios, *Filozofların Yaşamı ve Düşünceleri Üzerine*, IX, 8 (DK 22 A)
7. DK 22 B 126
8. DK 22 B 12
9. Platon, *Kratilos*, 402 A (DK 22 A 6)
10. Plutarkhos, *De Exilium*, 8, 388 D (DK 22 B 90)
11. Diogenes Laertios, *Filozoflar*, IX, 8-9 (DK 22 A 1)
12. Hippolitos, *Refutatio*, IX, 9 (DK 22 B 55)
13. Aristoteles, *de Mundo*, 5, 398<sup>b</sup>20
14. Hippolitos, *Refutatio*, IX, 10, 8 (DK 22 B 67)
15. Hippolitos, *Refutatio*, IX, 10, (DK 22 B 61)
16. Hippolitos, *Refutatio*, IX, 10, (DK 22 B 59)
17. Porphirios, *in Iliadem*, 7, 200 (DK 22 B 103)
18. Plutarkhos, *Cons. ad Apoll.* 10, 106 E (DK 22 B 88)
19. Aristoteles, *Metafizik*, 1005<sup>b</sup>24
20. Hippolitos, *Refutatio*, IX, 9, 5 (DK 22 B 54)
21. Themistios, *Oratia* 5, s. 69 (DK 22 B 123)
22. Sekstos Empeirikos, *Adv. Math.*, VII. 132 (DK 22 B 1)
23. Sekstos Empeirikos, *Adv. Math.*, VII. 3 ve Simplicius, *De Caelo*, 557, 25 (DK 28 B 1)
24. Proklos, *in Tim.*, I. 345, 18 Diehl (DK 28 B 2)
25. Clement (İskenderiyeli) *Strom.* VI. 23 (DK 28 B 3)
26. Simplicius, *Phys.*, 146, 7 (DK 28 B 8)
27. Simplicius, *Phys.*, 117, 4 (DK 28 B 6)

## III. DURAĞANLIĞIN FELSEFESİ

1. Proklos, *in Tim.*, I. 345, 18 Diehl (DK 28 B 2)
2. Simplicius, *Phys.*, 117, 4 (DK 28 B 6)
3. Sekstos Empeirikos, *Adv. Math.*, VII. 114 (DK 28 B 7); Platon, *Sofist*, 237 A
4. Simplicius, *Phys.*, 145, 1 (DK 28 B 8)

5. Bu bölümün verdiği başka bir esin : «Evren niye daha önce yaratılmamıştı?» diye sorarak, ne geçmişin, ne de geleceğin, şimdiki zaman kadar gerçek olmadığı sonucuna varan Augustinus, bu bölümün iki satırını üzerine bir zaman felsefesi kurmuştur.
6. Aristoteles, **Fizik**, 213<sup>b</sup>22
7. Simplicius, **Phys.**, 145, 23 (DK 28 B 8)
8. Simplicius, **Phys.**, 145, 27 (DK 28 B 8)
9. Simplicius, **Phys.**, 146, 15 (DK 28 B 8)
10. Spinoza'nın sonsuz tözünü anımsayalım.
11. Aristoteles, **Metafizik Alfa**, 986<sup>a</sup>16
12. Galen, in **Epid.**, VI. 48 (DK 28 B 17)
13. Simplicius, **Phys.**, 30, 17 ve 39, 8 (DK 28 B 8)
14. Simplicius, **Phys.**, 180, 9 (DK 28 B 9)

#### IV. NESNENİN ÇÖZÜMLENMESİ

1. Aristoteles'in (B)'yi yumuşatmak yanısıra (C)'yi de bütünüyle yadsıdığını daha ileride göreceğiz.
2. Aristoteles, **Fizik**, 216<sup>b</sup>22
3. Aristoteles, **De Caelo**, 268<sup>a</sup>10
4. Simplicius, **Phys.**, 141, 1 (DK 29 B 1)
5. Simplicius, **Phys.**, 140, 29 (DK 29 B 3)
6. Aristoteles, **Fizik**, 213<sup>b</sup>22
7. Aristoteles, **Fizik**, 209<sup>a</sup>23
8. Aristoteles, **Fizik**, 185<sup>a</sup>10; **Metafizik**, 986<sup>b</sup>26
9. Simplicius, **Phys.**, 29, 22 ve 109, 20 (DK 30 B 2)
10. Simplicius, **Phys.**, 109, 31 (DK 30 B 3)
11. Simplicius, **Phys.**, 110, 3 (DK 30 B 4)
12. Simplicius, **Phys.**, 110, 5 (DK 30 B 5)
13. Simplicius, **De Caelo**, 557, 16 (DK 30 B 6)
14. Aristoteles, **Varlığa Geliş ve Yokoluş**, 325<sup>a</sup>14
15. Simplicius, **Phys.**, 109, 34 (DK 30 B 9)
16. Simplicius, **De Caelo**, 558, 21 (DK 30 B 8 (2) )
17. Aristoteles, **Metafizik Alfa**, 984<sup>a</sup>111
18. Simplicius, **Phys.**, 25, 19
19. Aristoteles'in bu iki noktada Empedokles'e nasıl karşı çıktığını ileride göreceğiz. Aristoteles'e göre öğeler birbirleri-

ne dönüşebilirler. Ayrıca, bunların bir araya geliş ilkesi bileşim değil birleşmedir.

20. Plutarkhos, *Adv. Cotolen*, 12, s. 1113 C (DK 31 B 11)
21. Aristoteles, 975<sup>b1</sup> (DK 31 B 12)
22. Aetios, I, 18, 2 (DK 31 B 13)
23. Aristoteles, 978<sup>b24</sup> (DK 31 B 14)
24. Aetios, I, 3, 20 (DK 31 B 6)
25. Simplicius, *Phys.*, 158, 6 (DK 31 B 17)
26. Plutarkhos, *Adv. Cotolen*, 10, s. 1111 F (DK 31 B 8)
27. Plutarkhos, *Adv. Cotolen*, 11, s. 1113 A (DK 31 B 9)
28. Sekstos Empeirikos, *Adv. Math.* VII, 125 (DK 31 B 3)
29. Aristoteles, 473<sup>a15</sup> (DK 31 B 100)
30. Bkz. Simplicius, *Phys.*, 1183, 30 (DK 31 B 27, 28) ve Hippolitos, *Ref.*, VII, 29 (DK 31 B 29)
31. Bkz. Simplicius, *Phys.*, 158, 159 ve 25 (DK 31 B 17, B 21 ve A 28)

## V. VARLIĞIN SONSUZ BÖLÜNEBİLİRLİĞİ

1. Simplicius, *Phys.*, 163, 20 (DK 59 B 17)
2. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 213<sup>a22</sup>
3. Sekstos Empeirikos, *Adv. Math.*, VII, 90 (DK 59 B 21)
4. Aristoteles, *De Caelo*, 302<sup>a28</sup>
5. Aetios, I, 3, 5 (DK 59 A 46)
6. (DK 59 B 10)
7. Aristoteles, bu açıdan Empedokles'i daha değerli buluyor. Örneğin bkz. *Fizik*, 188<sup>a18</sup> ve 189<sup>a15</sup>
8. Simplicius, *Phys.*, 34, 21 (DK 59 B 4)
9. Simplicius, *Phys.*, 155, 26 (DK 59 B 1)
10. Simplicius, *Phys.*, 164, 26 (DK 59 B 6)
11. Aristoteles, *Fizik*, 187<sup>b2</sup>
12. Simplicius, *Phys.*, 164, 16 (DK 59 B 3)
13. Simplicius, *Phys.*, 164, 17 (DK 59 B 3)
14. Simplicius, *Phys.*, 156, 10 (DK 59 B 5)
15. Simplicius, *Phys.*, 140, 29 (DK 29 B 1)
16. Kirk ve Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge U. P., 1960, s. 378
17. «Homoeomere», parçaları birbirine benzer olan şey anlamına geliyor. Bu kavramı kendi felsefesinde de kullanan Aris-

toteles, onu Anaksagoras'a bağlar. Anaksagorast'tan bugüne kalan önermelerde ise «homoeomere» yer almaz.

18. Sekstos Empeirikos, *Pyrrhonic Hypotiposes*, I, 33

## VI. VAROLMAYANIN VARLIĞI

1. Diogenes Laertios, *Filozoflar*, X, 13
2. Bkz. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londra, 1908, s. 380; Kirk ve Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge U. P., 1960, s. 402.
3. Simplicius, *Phys.*, 28, 4. Ancak Simplicius, Leukippos'un Elealı olduğu iddialarının da bulunduğunu belirtir.
4. Simplicius, *Phys.*, 28, 4
5. Aristoteles, *Varlığa Geliş ve Yokoluş*, 325<sup>a2</sup>
6. Demokritos kimi zaman güneş ışığı içinde uçuşan tozları atomlarla karşılaştırıyor. Ancak bunu, tozları atom saymak yerine, bir benzerlik kurmak amacıyla yapıyor.
7. Aristoteles'in, *Demokritos Üstüne* adlı kayıp yapıtımdan, Alıntı olarak ileten: Simplicius, *De Caelo*, 295, I. (DK 68 A 37)
8. Simplicius, *De Caelo*, 242, 18 (DK 67 A 14)
9. Aristoteles, *Metafizik Alfa*, 985<sup>b4</sup>
10. Aristoteles, *Varlığa Geliş ve Yokoluş*, 316<sup>a15</sup> - 317<sup>a</sup>
11. Bkz. Aetius, I, 3, 18 (DK 68 A 47)
12. Aristoteles, *Demokritos Üstüne*; Simplicius, *De Caelo*, 295, 9 (DK 68 A 37)
13. Simplicius, *De Caelo*, 242, 21
14. Theophrastos, *De Sensu*, 60 - 64 (DK 68 A 135)
15. Theophrastos, *De Caus. Plant.*, VI. 1. 6 (DK 68 A 129)
16. Theophrastos, *De Sensu*, 67 (DK 68 A 135)
17. Yukarıdaki alıntıya göre, Demokritos'un açıklamasındaki Anaksagoras etkisi gözden kaçırılmamalı.
18. Bkz., Bölüm 22. Ek: *Atomculuk ve Yeni Çağlar*.
19. Aristoteles *Metafizik*, 1009<sup>b7</sup>
20. Sekstos Empeirikos, *Pyr. Hyp.*, II. 63 (DK 68 A 134)
21. Sekstos Empeirikos, *Adv. Math.* VII. 137 (DK 68 B 6)
22. Galen, *De Medic. Empir.* 1259, 8 Schöne (DK 68 B 125)
23. Sekstos Empeirikos, *Adv. Math.* VII. 139 (DK 68 B 11)

## VII. ATOMCULUK'UN SONRASI

1. Werner Jaeger, *Aristoteles*, Oxford U. P., 1960, s. 13
2. Bkz. Friedrich Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, Cornell U. P., 1960, s. 69 - 73; Jaeger, a.g.y., s. 15
3. 317<sup>a</sup>
4. Bkz. Anthony Quinton, *The Nature of Things*, Routledge, 1972, s. 86

## VIII. TİKELLER ve UZAY

1. 185<sup>a</sup>13
2. 49<sup>d</sup>5
3. Bkz. *Theaitetos*, 181 B - 183 C. Özellikle 182 D
4. 51<sup>e</sup>8
5. 52
6. 48<sup>e</sup>4
7. 49<sup>e</sup>8
8. 50<sup>b</sup>7
9. 50<sup>b</sup>9
10. 50<sup>c</sup>2
11. 50<sup>e</sup>3
12. 51<sup>a</sup>4
13. 52<sup>b</sup>
14. 50<sup>c</sup>5
15. *Metafizik Lamda*, Bölüm I
16. *Metafizik Zeta*, Bölüm XIII
17. 192<sup>a</sup>23
18. 208<sup>b</sup>7 Doğal olarak bu, Aristoteles'in «yer» anlamı dışındaki uzay kavramını büyük ölçüde ihmal etmiş olduğu sonucunu içeriyor. Bkz. W. Ross, s. 88 ve F. Solmsen, s. 131.
19. 208<sup>a</sup>30
20. 208<sup>a</sup>35
21. 208<sup>b</sup>3
22. 208<sup>b</sup>25
23. 208<sup>b</sup>28
24. 209<sup>a</sup>
25. 209<sup>a</sup>7
26. 209<sup>a</sup>25

27. 210<sup>b</sup>24
28. 210<sup>a</sup>27
29. 210<sup>a</sup>28
30. 210<sup>b</sup>10
31. 211<sup>a</sup>30
32. 211<sup>a</sup>35
33. 209<sup>b</sup>
34. 209<sup>b</sup>5-10
35. 209<sup>b</sup>11
36. 211<sup>b</sup>6
37. 208<sup>b</sup>2
38. 209<sup>b</sup>25
39. 210<sup>a</sup>5
40. 210<sup>a</sup>9
41. 211<sup>b</sup>12
42. 211<sup>b</sup>20
43. 212<sup>a</sup>5
44. 212<sup>a</sup>14
45. 212<sup>b</sup>20
46. İleride yeniden tartışacağımız gibi, Aristoteles, yaptığı «algılanabilir ve kavranabilir özdek» ayrımını burada etkili olarak kullanabilirdi.
47. 209<sup>a</sup>27
48. 213<sup>a</sup>25
49. 79<sup>a</sup>5-80<sup>d</sup>8
50. 213<sup>a</sup>12-217<sup>b</sup>29
51. Aristoteles 214<sup>b</sup>30'da mantıksal açıdan bundan daha da güçlü olan bir önerme ileri sürüyor. «Eğer boşluk varsa hiç bir şey devindirilemez.» Ancak bu önermeyi temellendirişi önemli ölçüde döngüsel; çünkü kullandığı uslamalar Aristoteles'in kendi kuramı olan Doğal Yer düşüncesini doğru var sayıyor. Doğal Yer Kuramı iyi bilindiği gibi, deneysel olarak çürütülmüş ve yerini çekim kuramına bırakmıştır. Dolayısıyla yukarıki önermenin temellendirişi döngüsel olmakla kalmamakta, yanlış önermelere de dayandırılmış olmaktadır.
52. 214<sup>a</sup>28
53. 209<sup>a</sup>3
54. 52<sup>d</sup>-53<sup>c</sup>3
55. 53<sup>c</sup>
56. 334<sup>a</sup>23-334<sup>b</sup>21

## X. ÖNCEKİ KURAMLARIN ELEŞTİRİSİ

1. Fizik, I. Kitap, Bölüm 2 ve 3
2. 185<sup>b7</sup>
3. 185<sup>b10</sup>
4. 185<sup>b17</sup>
5. 185<sup>b20</sup>
6. 185<sup>o20</sup>
7. 185<sup>b32</sup>
8. 186<sup>o28</sup>
9. 186<sup>b</sup>
10. Fizik, I. Kitap, Bölüm 7
11. 314<sup>o10</sup>
12. 314<sup>b</sup>
13. 314<sup>b12</sup>
14. 314<sup>b17</sup>
15. 314<sup>b20</sup>
16. 314<sup>b22</sup>
17. 315<sup>o5</sup>
18. 315<sup>o12</sup>
19. 188<sup>o17</sup>
20. Bkz. 314<sup>o25</sup>
21. (Timaios, 55<sup>e</sup>)
22. 332<sup>o20</sup> II. Kitap, Bölüm 5
23. I. Kitap, Bölüm 10, II. Kitap, Bölüm 7
24. 315<sup>b20</sup>
25. 316<sup>o12</sup>
26. 315<sup>o30</sup>
27. 315<sup>b25</sup>
28. 316<sup>o3</sup>
29. 315<sup>b33</sup>
30. 299<sup>o6</sup>
31. 299<sup>o28</sup>
32. 316<sup>o15</sup> ve sonrası
33. 316<sup>b20</sup>, 318<sup>o20</sup>
34. 316<sup>o24</sup>
35. 316<sup>o27</sup>
36. 317<sup>o16</sup>
37. 316<sup>o33</sup>
38. 316<sup>b15</sup>

39. 316<sup>b</sup>20
40. 317<sup>a</sup>5
41. 316<sup>b</sup>25
42. 316<sup>b</sup>29
43. 317<sup>a</sup>7
44. 318<sup>a</sup>20
45. Fizik I. 4. 187<sup>b</sup>17 - 188<sup>a</sup>2

## XI. DEĞİŞİM : DİLSEL ÖLÇÜTLER

1. 186<sup>a</sup>29 - 33 Aristoteles bu konuyu Fizik, I. Kitap 2. ve 3. Bölümler de tartışıyor
2. 188<sup>b</sup>25
3. 188<sup>b</sup>23
4. 189<sup>b</sup>
5. 188<sup>a</sup>26
6. 191<sup>a</sup>15
7. 1022<sup>b</sup>22 deki 2. ve 3. anlamlar
8. 1069<sup>b</sup>28
9. 188<sup>b</sup>9
10. 189<sup>a</sup>33; 190<sup>b</sup>35
11. 3<sup>b</sup>25
12. 190<sup>b</sup>20, 24
13. 190<sup>a</sup>5
14. bkz. 191<sup>a</sup>15
15. 190<sup>a</sup>9
16. 190<sup>a</sup>13
17. 190<sup>a</sup>24
18. 190<sup>a</sup>32
19. 190<sup>a</sup>34
20. 190<sup>b</sup>5
21. 190<sup>b</sup>10
22. 190<sup>b</sup>24
23. 190<sup>b</sup>25
24. 191<sup>a</sup>5
25. 190<sup>b</sup>35
26. 191<sup>a</sup>7-13
27. 191<sup>a</sup>10
28. 192<sup>a</sup>2

29. 192<sup>o</sup>25
30. 192<sup>o</sup>31
31. 192<sup>o</sup>23
32. **Fizik, Bölüm 8**
33. 191<sup>b</sup>12

## XII. TÖZSEL DEĞİŞİM, VARLIKİLİMSEL AÇI

1. 317<sup>b</sup>17
2. 317<sup>b</sup>22
3. 317<sup>b</sup>28
4. 318<sup>b</sup>20
5. 318<sup>b</sup>23
6. 318<sup>b</sup>35
7. 319<sup>o</sup>23
8. 319<sup>o</sup>23
9. 319<sup>b</sup>9-24
10. 319<sup>b</sup>20
11. 319<sup>b</sup>25-31
12. 319<sup>b</sup>33
13. 1069<sup>b</sup>24
14. 1069<sup>b</sup>10
15. 1069<sup>b</sup>28
16. 1070<sup>o</sup> **Metafizik Zeta'nın tartışması için bkz. Bölüm 19: Töz Öğretisi.**
17. **Metafizik Zeta, 7. Bölüm : 1032<sup>o</sup>12'den itibaren.**
18. 1032<sup>o</sup>17'deki anlamda.
19. 321<sup>b</sup>23, 322<sup>o</sup>28
20. 1032<sup>o</sup>20
21. 1033<sup>b</sup>33
22. **Timaios, 50 D**
23. 1032<sup>o</sup>20
24. 1032<sup>o</sup>26
25. 1032<sup>b</sup>
26. 1032<sup>b</sup>15
27. 1033<sup>o</sup>27-1033<sup>b</sup>5
28. 1033<sup>b</sup>10
29. 1033<sup>b</sup>17
30. 1033<sup>o</sup>7

31. 1033<sup>b</sup>20
32. 1033<sup>b</sup>26

### **XIII. BÜYÜME ve KÜÇÜLME**

1. 265<sup>b</sup>16
2. 333<sup>b</sup>
3. 320<sup>a</sup>17
4. 320<sup>a</sup>20
5. 320<sup>a</sup>28
6. 320<sup>a</sup>29
7. 320<sup>a</sup>35
8. 320<sup>b</sup>
9. 320<sup>b</sup>3
10. 320<sup>b</sup>14
11. 320<sup>b</sup>12
12. 320<sup>b</sup>22
13. 320<sup>b</sup>27
14. 320<sup>b</sup>30
15. 321<sup>a</sup>3
16. 321<sup>a</sup>10
17. 321<sup>b</sup>; 322<sup>a</sup>5
18. 321<sup>b</sup>19
19. 321<sup>b</sup>20
20. 321<sup>b</sup>25
21. 321<sup>b</sup>23
22. Bkz. Nesne ve Doğası, Bölüm 6 ve 11.
23. 321<sup>b</sup>29
24. 314<sup>a</sup>20

### **XIV. DEĞİŞİMİN GENEL TANIMI**

1. Örneğin, 201<sup>a</sup>
2. 201<sup>a</sup>12
3. 201<sup>a</sup>32
4. 201<sup>a</sup>10
5. 201<sup>a</sup>20
6. 201<sup>a</sup>28

7. 201<sup>a</sup>15
8. 201<sup>b</sup>10
9. 201<sup>b</sup>28
10. 202<sup>a</sup>
11. 201<sup>a</sup>32
12. 225<sup>a</sup>25
13. 225<sup>b</sup>10
14. 3<sup>b</sup>24
15. 243<sup>b</sup>10
16. 243<sup>a</sup>16
17. 243<sup>b</sup>16
18. 260<sup>b</sup>10
19. 317<sup>a</sup>17

#### XV. NESNELER ve DOĞA

1. 192<sup>b</sup>8
2. 192<sup>b</sup>14
3. 310<sup>a</sup>15-311<sup>a</sup>15
4. 253<sup>a</sup>9
5. 259<sup>b</sup>8-17
6. 192<sup>b</sup>16
7. 192<sup>b</sup>23
8. 192<sup>b</sup>29
9. 192<sup>b</sup>23
10. 192<sup>b</sup>33
11. 193<sup>a</sup>9
12. 193<sup>a</sup>15
13. 193<sup>a</sup>28
14. 194<sup>b</sup>9
15. 193<sup>a</sup>17
16. 193<sup>a</sup>25, 194<sup>a</sup>13
17. 193<sup>a</sup>30
18. 193<sup>b</sup>5
19. 193<sup>b</sup>
20. 193<sup>b</sup>8
21. 1049<sup>b</sup>17
22. 193<sup>b</sup>9-13
23. Bkz. Nesne ve Doğası, s. 37 - 68

24. örneğin 193°15
25. örneğin 193°20
26. 194°10
27. «Katır» örneği : Zeta, 1034°4
28. 646°12-24
29. 194°21

## XVI. POTANSİYELLİK ve AKTÜELLİK ÖĞRETİSİ

1. 1046°
2. 1046°11
3. 1046°29
4. 1046°14
5. 1047°31
6. 1048°2
7. 1048°11
8. 1048°35
9. 1048°8
10. 1048°18
11. 1048°22
12. 1048°23
13. 1048°28
14. 201°28
15. 1048°37
16. 1049°17
17. **Metafizik Theta, Bölüm III**
18. 1049°5
19. 1033°5-24
20. 1049°18
21. 1049°22
22. 1049°24 «Yakın özdek», gelecek bölümde (17.) değinileceği gibi, bir nesnenin yaşamına giden malzemedir. Örneğin iskemlenin yakın özdeği toprak değil tahtadır.
23. **Metafizik Theta, Bölüm 8**
24. 1049°12
25. 1049°17-29
26. Bkz. Tin, 417°7
27. 188°23
28. 191°15 Bkz. Bölüm 11 Değişim : Dilsel Ölçütler.

29. 1069b28

30. Bunun için ayrıca bkz. Tin, 2. Kitabın başlangıcı.

## XVII. SALT ÖZDEK ÖĞRETİSİ

1. 329<sup>a</sup>24-329<sup>b</sup>
2. 329<sup>a</sup>14
3. 329<sup>a</sup>15-24
4. 329<sup>a</sup>10
5. 332<sup>a</sup>20
6. 318<sup>b</sup>23
7. 320<sup>b</sup>-320<sup>b</sup>17
8. 320<sup>b</sup>13
9. 1049<sup>a</sup>24
10. 1029<sup>a</sup>15-26
11. 1034<sup>a</sup>5; bkz. Form ve Öz
12. 1044<sup>a</sup>15
13. 1044<sup>a</sup>20
14. 1044<sup>a</sup>23-32

## XVIII. YÜKLEM ve ÖZ

1. 2<sup>a</sup>33
2. Örneğin, A. E. Taylor, *Aristotle*, s. 23; W. D. Ross, *Aristotle*, s. 27
3. 2<sup>a</sup>11
4. 3<sup>b</sup>10
5. 1<sup>a</sup>20-30 Bilindiği gibi, ad olarak kullanıldıklarında, 9 kategorinin kapsamına giren sözcükler özne olabilirler. «Sarı bir renktir» önermesi böyle bir durumu örneklendiriyor. Aristoteles bu önermeleri anlamsız saymıyor. Tersine bunları hem söyleminde hem de örneklendirmelerinde sıkça kullanıyor. Oysa yine Aristoteles'e göre, bunlar normal, ya da standart kullanım değiller. Her zamanki normali ele alıp onu kuramlaştıran tutumuyla tutarlı olarak, bu durumları ayrıca tartışmıyor ve onlara kuramı içinde yer vermiyor. Aristoteles için yüklem ya da tümel, hiçbir zaman töz olmaz. (Bkz. *Metafizik Zeta*, 13. Bölüm: 1038<sup>b</sup>1-1039<sup>a</sup>24) An-

çak dilsel kullanımda bir tümel sanki tzm gibi adlatırılarak özne olarak kullanılabilir. Bu kullanımın tz açısından ontik bir karşılığı olmayacaktır.

6. 1<sup>a</sup>24
7. 9<sup>a</sup>25, 10<sup>b</sup>25, 11<sup>a</sup>16, 12<sup>a</sup>3. Konular'da «zglk» ve «ayrımaları» yüklenebilirler olarak sınıflandırıyor.
8. 2<sup>a</sup>33
9. 2<sup>b</sup>5
10. 2<sup>b</sup>16
11. 13<sup>b</sup>19
12. 4<sup>a</sup>10
13. 3<sup>b</sup>24
14. 10<sup>b</sup>12
15. 3<sup>b</sup>30; 5<sup>b</sup>11
16. 4<sup>a</sup>15
17. 6<sup>a</sup>
18. 4<sup>a</sup>30
19. 2<sup>b</sup>5
20. 2<sup>b</sup>7
21. 2<sup>b</sup>20
22. 3<sup>a</sup>15
23. 1<sup>b</sup>10
24. 1<sup>a</sup>20
25. 3<sup>a</sup>22
26. 8<sup>b</sup>25
27. 1020<sup>b</sup>14; ayrıca bkz. 1020<sup>a</sup>33, 1020<sup>b</sup>9 ve 1024<sup>b</sup>7
28. 1<sup>a</sup>20, 25
29. **İkinci Analitikler**, 73<sup>a</sup>34 ve 37, 74<sup>b</sup>7
30. 1022<sup>a</sup>25-36
31. 102<sup>a</sup>
32. 102<sup>a</sup>5
33. Ayrıca bkz. 1017<sup>b</sup>22, 90<sup>b</sup>30
34. bkz. 1017<sup>b</sup>22, 103<sup>b</sup>21, **Metafizik Zeta**, Bl. 27
35. 1024<sup>b</sup>7
36. 1030<sup>a</sup>12
37. 73<sup>b</sup>4
38. 103<sup>b</sup>20
39. 103<sup>b</sup>4
40. 103<sup>b</sup>8
41. **Örneğin D. W. Ross, Aristotle, s. 60**

42. 102<sup>a</sup>32
43. 102<sup>b</sup>5
44. 102<sup>a</sup>17
45. 102<sup>a</sup>21
46. 102<sup>b</sup>25
47. 102<sup>a</sup>17
48. 1025<sup>a</sup>30
49. Örneğin 102<sup>b</sup>5 ve 1025<sup>a</sup>14-30
50. 1025<sup>a</sup>30
51. 1025<sup>a</sup>14
52. bkz. 102<sup>b</sup>5
53. bkz. 92<sup>a</sup>
54. 102<sup>a</sup>20

## XIX. TÖZ ÖĞRETİSİ

1. 1041<sup>a</sup>27-32, 1041<sup>b</sup>7-11
2. **Metafizik Zeta**, 13. Bölüm
3. 1028<sup>a</sup>34
4. 1028<sup>a</sup>24
5. 1028<sup>a</sup>35
6. 1028<sup>a</sup>39
7. 1017<sup>b</sup>13-14; 1029<sup>a</sup>8-9; 1038<sup>b</sup>15
8. 1028<sup>b</sup>36 - 1029<sup>a</sup>2
9. 1029<sup>a</sup>15
10. 1042<sup>a</sup>32
11. 1029<sup>a</sup>7
12. 1029<sup>a</sup>27
13. 1036<sup>a</sup>9
14. 767<sup>b</sup>32 ve 768<sup>a</sup>1
15. 1071<sup>a</sup>17 - 22
16. 1029<sup>a</sup>30
17. 1036<sup>a</sup>5
18. 1039<sup>b</sup>27
19. 1039<sup>b</sup>31 - 1040<sup>a</sup>6
20. 1038<sup>b</sup>12
21. 1038<sup>b</sup>10 - 15
22. 1040<sup>a</sup>6
23. 1041<sup>a</sup>8

24. 1041<sup>o</sup>25
25. 1041<sup>b</sup>5
26. 103<sup>b</sup>8
27. 1031<sup>b</sup>18
28. 1031<sup>b</sup>30 - 1032<sup>o</sup>8
29. 1032<sup>b</sup>14

## XX. FORM ve ÖZ

1. 1034<sup>o</sup>5
2. 1038<sup>b</sup>14
3. 999<sup>b</sup>20
4. Karş. 1036<sup>o</sup>2
5. Metafizik Zeta, 1039<sup>b</sup>27
6. 1037<sup>b</sup>29
7. 1038<sup>o</sup>5
8. 1038<sup>o</sup>18
9. 1038<sup>o</sup>25
10. 1037<sup>b</sup>25
11. 1034<sup>b</sup>22
12. 1035<sup>b</sup>33

## XXI. ÖZDEK ve NESNE

1. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cilt VI. Cambridge U. P., 1981 s. 100
3. *Felsefenin İlkeleri* (Principia Philosophiae, Lahey, 1644) ilke 15
3. ilke 28
4. ilke 12
5. 209<sup>b</sup>5
6. 1036<sup>o</sup>9
7. ilke 12
8. ilke 10, 12
9. ilke 13
10. ilke 15
11. ilke 14, 10

12. İlke 16, Aristoteles'in bu iki şeyi ayırt ettiği unutulmamalı. Ona göre içinde hiçbir şeyin bulunmadığı uzay boşlukken, boşluk artık yokluk ya da varolmayan anlamına gelmez.
13. ilke 17, 7. Bkz. Aristoteles, 213<sup>a</sup>26
14. ilke 6, 7, 19. Bu da Aristoteles'ten alınmadır. Bkz. 217<sup>a</sup>10-b20
15. ilke 18
16. ilke 16
17. ilke 11
18. ilke 11
19. ilke 10
20. ilke 12
21. ilke 13
22. Aristoteles'i aşan bu görüşünde bir döngüsellığe giriyor olsun ya da olmasın, Descartes'ın öne sürdüğü şey, uzay ile özdeğin gerçek anlamda bir özdeşleştirilmesi olamaz. Öne sürdüğü şey olsa olsa uzay ile özdeğin zorunlu olarak örtüşükleridir. Çünkü bu ikisi gerçekten özdeş olsalardı, her birinin her niteliği öbürkünün de niteliği olacağından uzayın belirli bir yeri, ancak belirli bir özdek olurdu. Bir nesne ancak bulunduğu yerde varolabilir, devinim olanaksızlaşır (Parmenides.) Descartes'ın olguyla çelişmeden bütün öne sürebileceği, herhangi bir uzamın ya da yerin varlığının herhangi bir nesneyi zorunlu kılmasıdır. Çünkü devinim diye bir şey vardır: Aristoteles'in de dediği gibi, aynı uzaysal yere sırasıyla sonsuz sayıda değişik nesne girip çıkabilir. (208<sup>b</sup>3). Bunu ise başta modern mekanizmin kurucularından Descartes olmak üzere, kimse yadsımayacaktır.

Denebilir ki, Descartes özdek ve uzaya ilişkin olarak öne sürdüklerini özellikle somut nesnenin tikel anlamdaki uzamına, yani onun «iç yer» dediği somut şeye ilişkin olarak söylemiştir. Böyle bir yoruma göre, uzamı, tikel olmak ötesinde somut olarak da kavramak durumundayız. Bu anlamda, somut ve tikel olarak belirli bir uzamın varlığı, bu uzamda yayılan bir nesnenin varlığını zorunlu kılar. Somut ve tikel anlamda uzam, bir nesnenin yayılımı olarak varolması dışında söz konusu olamaz. Bundan dolayı da somut ve tikel uzamın varlığı nesnenin varolması için yeterlidir. Yani:

—nesnenin varlığı ► —somut/tikel uzamın varlığı  
somut/tikel uzamın varlığı ► nesnenin varlığı.

Bu anlamda yorumlanırsa, Descartes'ın öne sürdüğü şey

yadsınamaz. Çünkü somut ve tikel bir uzam varetmek bir nesneyi var etmektir. Ancak buna üç nokta eklenmelidir: (a) Somut ve tikel uzam Aristoteles dizgesinde «Kavranabilir Özdek»tir. Kavranabilir özdeğin somut yani aktüel olarak varolması, bu özdekte form bulan bir nesnenin varolmasını zorunlu kıldığından, Descartes'ın bu yorumu Aristoteles felsefesinde de aynen olumlanmaktadır. (b) Somut ve tikel anlamda uzamın varlığından kastedilen şey salt anlamdaki geometrik bir yayılım olamaz. Çünkü öyle olsaydı somut olamazdı. Dolayısıyla bu yorumda söylenen yalnızca «Böyle bir uzamı yaratmak ancak bir nesne yaratmakla olanak bulur.» anlamındadır. Başka bir deyişle nesnenin varlığı uzaminkine bir zorunlu koşul olduğu için, uzamın varlığı nesneninkine yeterlidir. Yoksa uzamın varlığı nesneninkine yeterli olduğu için nesne uzama zorunlu koşul değildir. Yani bir somut/tikel yayılımı, yaratmak nesneyi yaratmaz; ancak sonrakini yaratmakla önceki de yaratılır. Buna karşılık başı kesmek ölümü getirmeye yeterlidir; ancak ölümü getirmek yoluyla başı kesmek diye bir şey söz konusu değildir. Bir başka deyişle baş, ölüm olayından çok az bir süre önce kesilmiş olacaktır. Burada yeterli koşul neden değil bir sonuçtur. (c) Durum böyle olduğuna göre, Descartes'ın öne sürdüğü sıkı ilişkinin bu anlamda yorumlanması, Descartes'ın genel bir anlamda yorumlanacak karşılıklı içerme savına yardımcı olamaz. Çünkü bu yukarıdaki yorumun içerdikleriyle tutarlı olarak uzamın herhangi bir yerini ve buradaki bir yayılım alanını boş olarak düşünebiliriz.

Sonuç olarak Descartes'ın uzam ve nesne (özdek) ilişkisi üzerine öne sürdüklerinin, mantıksal açıdan onaylanabildiği ölçüde, Aristoteles'in aynı konu üzerine söyledikleriyle örtüştüğü ve bunları aşmadığının saptandığı söylenebilir.

23. ilke 20, 21
24. ( *Word and Object*, M. I. T. Press, 1960, s. 98 - 99)
25. (s. 98)
26. (*Individuals*, Methuen, 1959, s. 206)
27. «Some Questions of Ontology,» *Phil. Review*, 1971
28. (a.g.y., s. 38)
29. Suyu bir eştürsel değil de dört ögeden biri olarak kabul edip,

- onun daha temel ögelere ayrılamayacağını öne sürmek bilimsel yanılığısına düşmesi bir yana, Aristoteles bu kuralı dolaysız bir biçimde dilegetirmiştir : Bu tür cisimler «parçaları ve bütünleri adca ve doğaca özdeş olanlardır.» 314 a 20.
30. Ancak kısmen çığnıyor, çünkü iskemleler bir araya gelerek iskemle oluşturmazken, su ögeleri bir araya gelip suyu oluşturur.
31. a.g.y., s. 37.
32. Hem (1) hem de (4), vargı önermesini oluşturan ve -veya- ile bağlanmış her bir önermenin, öncül önermenin hakkında olduğu şeyle türdeş şeylere ilişkin olmalarını gerektiriyorlar. Öyle ise (3), (1) ölçüsünde sıkı ve belirlenmiş bir önermedir ve dolayısıyla da (5), (3) ve (4)'ten Modus Tollens ile geçerli olarak çıkarılmaktadır.
33. Bkz., Nesne ve Doğası, Metis, s. 20, 33, 169 - 172.
34. Bkz. a.g.y., s. 20 - 33.

## XXII. EK : ATOMCULUK ve YENİ ÇAĞLAR

1. Epikuros'a göre, Demokritos'tan
2. Sekstos Empeirikos, Adv. Math. VII. 60
3. Galileo, II Saggiatore
4. Felsefenin İlkeleri, Böl. 2 : 18
5. Elements of Natural Philosophy, (Bitiriş tümcesi).
6. Physios and Philosophy, New York, Harper and Row Publ., 1958, 4. Bölüm.
7. a.g.y., s. 61, 61 - 62
8. a.g.y., s. 61, 63, 71
9. a.g.y., s. 63, 71
10. a.g.y., s. 63, 71
11. a.g.y., s. 70
12. a.g.y., s. 70, 73
13. a.g.y., s. 70, 73
14. a.g.y., s. 72
15. a.g.y., s. 70
16. Örneğin Minkovski diyagramları.

## **KAYNAKLAR**

- Ackrill, J. L., **Aristotle The Philosopher**, Oxford U. P., 1980.
- Allan, D. J., **The Philosophy of Aristotle**, Oxford U. P., 1952.
- Allen, Reginald, **Greek Philosophy : Thales to Aristotle**, The Free Press, 1966.
- Anscombe, G. E. M., and Geach, P., **Three Philosophers**, Ithaca, Cornell U. P., 1961.
- Aristotle, **Works of, Translated into English**, W. D. Ross (ed.) Oxford U. P., 1908 - 1952.
- Aristotle's **Categories and De Interpretatione**, Tr. J. L. Ackrill, Oxford Clarendon Press, 1963.
- Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, İzmir : Ege Ü. B., 1985.
- Aristotle, **Metaphysics**, Tr. John Warrington, London : Dent, 1961.
- Aristotle, **Metaphysics**, Tr. Montgomery Furth, Hackett Publishing C., 1985.
- Aristotle, **Metaphysics**, Tr. Richard Hope, The University of Michigan Press, 1952.
- Armstrong, A. H., **An Introduction to Ancient Philosophy**, London, Methuen, 1947.
- Bambrough, Renford, **The Philosophy of Aristotle**, New York, Mentor Books, 1963.
- Bambrough, Renford, **New Essays on Plato and Aristotle**, London, Routledge and Kegan Paul, 1965.
- Barnes, Jonathan, **Aristotle**, Oxford University Press. 1982.
- Barnes, Jonathan, **Early Greek Philosophy**, Penguin Books, 1987.

- Burnet, John, **Early Greek Philosophy**, London : A. and C. Black, 1892.
- Burnyeat, M. et al. **Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics**, Publ. by The Sub - Faculty of Philosophy, Oxford.
- Cornford, F. M., **Plato's Cosmology (The Timaeus of Plato)**, London, Routledge and Kegan Paul, 1937.
- Cornford, F. M., **Plato's Theory of Knowledge**, London, Routledge and Kegan Paul, 1935.
- Cottingham, John, **Descartes**, Basil Blackwell, 1986
- Denkel, Arda, **Nesne ve Doğası**, İstanbul, Metis Yayınları, 1986.
- Descartes, René, **Discourse, Meditations and Principles**, Tr. John Veitch, London, Dent, 1969.
- Descartes, René, **Philosophical Works**, Tr. Elizabeth Haldane, Dover Publications, 1931.
- Descartes, René, **Felsefenin İlkeleri**, Çev. Mehmet Karasan, Devlet Kitapları, 1967 (4. Basılış).
- Doney, W. (ed.) **Descartes, Critical Essays**, New York : Anchor, 1967.
- Freeman, Kathleen, **Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers**, Oxford, Blackwell, 1948.
- Freeman, Kathleen, **The Pre-Socratic Philosophers**, Oxford, Blackwell, 1946.
- Grayeff, Felix, **Aristotle and his School**, Duckworth, 1974.
- Green, Marjorie, **A Portrait of Aristotle**, The University of Chicago Press, 1962.
- Guthrie, W. K. C., **A History of Greek Philosophy, Aristotle, An Encounter**, Cambridge U. P., 1981.
- Guthrie, W. K. C., **The Greek Philosophers**, London, Methuen, 1950.
- Hamilton, E. and Cairns, H., **Plato : Collected Dialogues**, Pantheon Books, 1961.
- Heisenberg, W., **Physics and Philosophy**, Mentor Books, 1958.

**Jaeger, Werner, Aristotle, Fundamentals of the History of His Development, Tr. R. Robinson, Oxford U. P., 1960.**

**Keeling, S. V., Descartes, Oxford U. P., 1968.**

**Kenny, Anthony, Descartes, New York, Random House, 1968.**

**Kirk, G. S., and Raven, J. E., The Presocratic Philosophers, Cambridge U. P., 1960.**

**Kranz, Walther, Antik Felsefe, Çev. Suad Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984.**

**Laertius, Diogenes, Lives of Eminent Philosophers - I, Tr. R. D. Hicks, Harvard U. P., 1925.**

**Laycock, Henry, «Some Questions of Ontology» Philosophical Review, 1971.**

**Plato, Timaeus and Critias, Tr. Desmenel Lee, Penguin Books 1965.**

**Porphyrios, Isagoge, Çev. Betül Çotuksöken, İstanbul Remzi Kitabevi, 1986.**

**Quine, W. V. O., Word and Object, M. I. T. Press, 1960.**

**Quinton, Anthony, The Nature of Things, London, Routledge and Kegan Paul, 1972.**

**Randall, John H., Aristotle, Columbia U. P., 1960.**

**Rée, Jonathan, Descartes, Allen Lane, 1974.**

**Robinson, John Mansley, An Introduction to Early Greek Philosophy, Boston, Houghton Mifflin Co., 1968.**

**Ross, W. D., Aristotle, London, Methuen, 1923 (New York, Meridian, 1959)**

**Solmsen, Friedrich, Aristotle's System of the Physical World, Ithaca, Cornell U. P. 1960.**

**Strawson, P. T., Individuals, London, Methuen, 1959.**

**Taylor A. E., Aristotle, New York : Dover Publications, 1956.**

**Taylor, A. E., Plato: The Man and His Work, New York, Meridian Books, 1956.**

- Thephrastus, De Sensu (Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle) G. M. Stratton, London, Allen and Unwin, 1917.**
- Waterlow, Sarah, Nature, Change and Agency In Aristotle's Physics, Oxford U. P., 1982.**
- Wheelwright, Philip, The Presocratics, New York, The Odyssey Press, 1966.**
- Williams, Bernard, Descartes, London, Penguin, 1978.**
- Zeller, Eduard, Outlines of the History of Greek Philosophy, Meridian Books, 1955.**

İlk çağ felsefesi, her şeyden önce doğaya yöneliktir. Doğada gözlemlenen değişim olgusunu tartışarak zenginleşir ve somut varlığın açıklamaları olarak iki doruğa yükselir. Doruklardan biri İ.Ö. 5. yy,'ın son yarısında Demokritos'ça ortaya atılan Atomculuk, öbürü de ondan yaklaşık bir yüzyıl sonra geliştirilen Aristoteles felsefesidir. Bu kitabın önde gelen amacı, İlk Çağ doğa felsefesinin yalın açıklamalarla başlayıp gözkamaştıran bir hızla iki-üç yüzyıl içinde böyle bir kuramsal düzeye ulaşmasını, bir felsefi etkileşim süreci olarak betimlemek ve bu olgunun ürünlerinin daha yakın çağlar düşünceleriyle olan kimi ilişkilerini saptamak. Kitapta kuramları tanıtan açıklamalar, filozofların kendi önermeleriyle içiçe örülecek sunuluyor.

